



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 1
41 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1981

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 41

št. 1

LJUBLJANA 1981

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

1981

leto 41

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

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

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

Letna naročnina 560 din, posamezna številka 140 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

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

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Janez Juhant

Bog filozofov ali teologov

(Vpliv Tomaževe misli pri Slovencih ob preporodu sholastike)

Uvod

Znani ekseget Jürgen Ebach je zapisal: »Nekaj časa se je trdna povezava aristotelsko-filozofskih sodb o Bogu in spretetje biblične govorice o Bogu, predvsem Bogu stvarniku posrečila. V povezavi z biblično krščanskim izročilom je postal Aristotelov filozofski bog določen Bog, postal je ‚Bog‘. Filozofija se je napolnila z vero, in sicer s krščansko, obenem je bilo mogoče resnico razodete krščanske vere filozofsko utemeljiti.«¹

Odnos vere oz. teologije do filozofije je odločilnega pomena za razumevanje novodobnih zapletov med krščanskim naukom in sodobnimi filozofskimi tokovi. Ta stabilna povezava Aristotela in krščanskega izročila je obojestransko obogatila zahodnoevropsko misel. Filozofija je sprejela judovsko-krščansko dediščino, krščanstvo je postalo enakovreden partner v filozofskih razpravah.

Novi vek je razvil svoje filozofske teorije. Njihova značilnost je usmerjenost k človeku. Njena posledica pa je bila nova utemeljitev filozofije in s tem popolnoma nov pogled na svet. Nič posebnega, če ne bi novi pogled zašel v konflikt s krščanstvom, ki je bilo stoletja duhovna sila Zahoda. Vendar tudi tega konflikta ne bi bilo, če ne bi bila Aristotelova filozofija s krščanstvom tako tesno povezana. Nove utemeljitve so tako nujno naletele na odpor ustaljene sholastično-tomistične filozofske podlage, ki je oblikovala krščansko teologijo.

19. stol. pomeni ponovno rojstvo tomizma v Cerkvi. Leon XIII. je s svojo okrožnico Aeterni patris pozval krščanske filozofe in teologe, naj ponovno odkrijejo ceno Tomaževe filozofije. Čeprav je filozofija človeška modrost, more biti njena »modra raba vendarle pot k pravi veri«. Za to je še

¹ Oelmüller/Döfle/Ebach/Przybylski, Philosophische Arbeitsbücher 3, Diskurs: Religion, Paderborn 1979, 24/25.

posebej primerna Tomaževa filozofija. »Svobodno in s hvaležnostjo moramo sicer sprejeti vse (drugo), kar je pametnega povedano,« vendar papež spodbuja raziskovalce, naj »za napredek vseh znanosti spet vzpostavijo zlato modrost svetega Tomaža in jo kar najbolj razširijo.«²

Iz uvodnih opomb postavljam tezo: Neotomizem 19. stol. po svetu in pri nas je znova utrdil zvezo Aristotelove filozofije in judovsko-krščanske dediščine. Novdobne smeri so zahtevale novo utemeljitev znanosti in filozofije, kar je privedlo do konflikta med njimi in sholastično filozofijo. Nasprotja imajo izrazito filozofsko ozadje;³ literarno-estetski, politični in svetovno-nazorski problemi izvirajo iz njih, dobivajo pa zaradi sovražnega svobodomiselnega razpoloženja do vsega cerkvenega posebno ostrino, ki je oblikovala odnos Cerkev in sodobni svet.«⁴

1 Aristotelova filozofija

Odločilnega pomena za krščansko teologijo srednjega veka je Aristotelovo pojmovanje Boga. Grška filozofija si je predstavljala Boga predvsem kot temelj, kot logos vsega bivajočega. Bog je bil sestavni del Fizisa, Narave, skupaj z vsem bivajočim je sestavljal enoto. Ta Bog kot temelj vsega je bil seveda nekaj drugega kot olimpijski bogovi, zato tudi ni bil religijski bog.⁵

Fizis grškim mislecem in tudi Aristotelu pomeni skrivnostno bit — naravo v najširšem smislu. Njej pripada tudi človek kot mikrokozmos velikega makrokozmosa.⁶ Grki so iskali temelje, ki naravo povezuje v enoto. Ze predsokratiki so ji dali različne utemeljitve, Aristotel je v sami naravi poiskal metafizične temelje. Pri tem je pomembno, da je fiziko in metafiziko Aristotel pojmoval enotno,⁷ šele kasneje je nastala dvojnost, ki nas vznemirja še danes: Fizični svet je realni, neposredni, medtem ko je metafizični nadnaravni, nadčutni, idejni svet.

Čeprav je bivajoče različno in ga lahko pojmujejo na več načinov (gr. pollahos),⁸ je vendar narava enotna. Njen temelj (logos) je dostopen tudi človeškemu umu, človeškemu logosu. Ta odkriva resnico prek različ-

² DS (Denzinger-Schönmetzer 1965²³) 3136, DS 3139, DS 3140.

³ prim. Čas 1921, 1—6 (uredništvo); enako: 149 sl. (A. Ušeničnik): »Metafizične resnice določajo človeško misel in dejanje«; enako: A. Mahnič, Več luči, Ljubljana 1912 (Uvod A. Ušeničnik), V sl.

⁴ prim. A. Ušeničnik, Bogoslovje in znanost, Čas 1922, 163; enako A. Mahnič, Liberalizem, v: Več luči (z. n. d.), 45 sl.

⁵ prim. Fr. Mayr, Geschichte der Philosophie, Kavelaer 1966, 175 sl., 233 sl.

⁶ prim. prav tam. 225, prim. tudi: W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1973, 100.

⁷ prim. Fr. Mayr, z. n. d., 232.

⁸ prim. Arist., Met. IV. 1003 a 33 sl. in VI, 1026 a 33 sl.

nosti bivanja, vendar je njegovo spoznavanje pot (logika), ki nikoli ni zaključena. Aristotelova metafizika je zato stalno odvisna oz. povezana z logiko, se pravi s človeškim spoznavnim delovanjem. To prične s čutno zaznavo (aisthesis) in po logični poti prodira v temelje narave.

Poseben pomen in tudi močan vpliv na kasnejši razvoj ima pri Aristotelu pojmovanje gibanja in spreminjanja. Tu je celovitost narave dopolnil s tem, da je dal spreminjanju nov temelj. Čeprav je ta temelj določil z načeli in vzroki in z zadnjim temeljem v naravi, je nauk o gibanju in spreminjanju vnesel novosti, ki so Aristotelovo metafiziko posebno v kasnejših obdobjih svojevrstno usmerili. Vse zemeljsko (naravno), pravi, se spreminja⁹ Vendar mora biti spreminjanju in gibanju nekje konec. Ne more iti v neskončnost, zato Aristotel postavi Prvega Gibalca kot začetek tega gibanja in spreminjanja: »Negibljivi Gibalec«¹⁰ je sicer temelj narave, vendar je s to določitvijo postavljen temelj za kasnejšo ločitev Boga od sveta oz. narave.

2 Krščanska sinteza

Aristotel je z negibljivim Gibalcem vnesel v filozofijo konstanto, ki se je vedno bolj osamosvajala. Že sholastika je napravila razdelitev bitja na sebi (ens a se) in bitja od drugega (esse ab alio). Bitje na sebi je Aristotelov Prvi Gibalec, vendar sedaj že popolnoma odtrgan od ostalih bitij.¹¹ Vendar pri Tomažu ta delitev še ni bila problematična, ker jo je povezovala hierarhija bitij.

Tomaž Akvinski je Aristotelovo podobo Boga kot negibljivega Gibalca dopolnil s svojimi petimi potmi k Bogu, ki vsebujejo osnovni ton Aristotelovega zaključka: Iz spremenljivega sveta k nespremenljivemu temelju (Bogu).¹² Tako je Bog postajal vedno bolj vrhnja stopnja v hierarhični strukturi bitij, pričenski od nežive narave k živim bitjem, človeku, angelom. Čeprav je bil pri Tomažu Bog obenem temeljni pogoj bivanja kot tudi njegov utemeljitelj in zato esse subsistens, bitje, ki vsebuje polnost bivanja in zato vse bivanje združuje v eno, je vendarle v tradiciji prevladalo pojmovanje Boga kot najvišjega bitja (ens realissimum). To podobo je še bolj utrjeval vzročni odnos, ki iz stvarnega sveta pelje k Bogu, ki je zunaj sveta kot prvi Gibalec, prvi Vzrok, zadnji Cilj, najvišje Bitje, najvišje Dobro itd.¹³

⁹ prim. Met. IV, lolo a 15 sl. in Fiz. III, 202 a 1 sl., VIII, 265 a sl.

¹⁰ prim Fiz. VII, 288 b 10 sl.

¹¹ prim. Sth I, q. 1 a. 5 enako HthG I (München 1962), 573.

¹² prim. Sth I, q. 2 a. 3.

¹³ HphG III (München 1973), 618.

Bog je postajal vedno bolj absoluten, se pravi odločen (lat. *absolvo*) oz. odtrgan od ostalega sveta, od narave.¹⁴

Čeprav vsi krščanski misleci na podlagi razodetja pripisujejo Bogu osebne lastnosti, je vendar njihov način dokazovanja in razmišljanja aristotelški. Nasproti človekovim osebnim odnosom in osebnemu dialogu, kakršen je značilen za svetopisemski pojem Boga, vedno bolj prevladuje metafizično-filozofski oz. hierarhično-strukturni, kjer je Bog najvišje bitje, h kateremu vodijo filozofski dokazi.¹⁵ S tem je v zahodnoevropski filozofski tradiciji dozorevalo tudi vprašanje po temelju, po tem kaj je bit, ki ga je radikalno postavil Heidegger.¹⁶ Po njegovem mnenju je zahodnoevropska filozofija razpravljala le o bitjih, medtem ko je temelj (bit, bivajoče) zanemarila.

Objektivni odnos bitij po hierarhični strukturi z najvišjem bitjem na čelu pa je povezan z naslednjo težavo, ki zahodnoevropsko filozofijo sholastike loči od hebrejsko-krščanskega načina mišljenja. Biblično mišljenje temelji na dialoškem odnosu človeka do Boga, ki ga pogojuje obojestranska svoboda. Objektivni sistem sholastike je to vedno manj upošteval.¹⁷ S tem je v objektivnem hierarhičnem sistemu bitij ta odnos dobival vedno bolj formalno obliko. Zgodovinska podoba Boga, ki je vedno navzoč v bivajočem in ki je lastna bibličnemu načinu mišljenja, se je vedno bolj izgubljala.¹⁸ Bog je postajal vedno bolj določen, formaliziran, ne pa razodevajoči se Bog, ki pa svojega obličja vendarle človeku nikoli popolnoma ne razodene. Zato je stara zaveza prepovedovala ustvarjati božjo podobo, kajti človek ga ne more doseči. V tej metafiziki je s pojmovno določitvijo Boga vprašanje njegove svobode in nedoločenosti ostalo nerešeno.¹⁹

Aristotelizem, povezan s krščanstvom, je ravno zaradi te formalne vsidranosti postajal problematičen. V zgodovinskem razvoju zahodne Evrope se je vedno bolj oddaljeval od živih tokov. Filozofska okostenelost je v Cerkvi povzročala nasprotja, ki jih je nakazal že protestantizem, saj je filozofski temelj njegove reforme ravno klic po živem Bogu. Enako so filozofski tokovi za njim gradili na človeku in iz njega postavljali vprašanje Boga. Tega vprašanja novoveški misleci na splošno niso odklanjali,

¹⁴ prim. HthG (München 1962), 574.

¹⁵ prim. T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1977, 180 in A. Mahnič, *Več luči* (z. n. d.), 27/28; prim. HphG III, 617; HphG V, 1302.

¹⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1965, 222.

¹⁷ prim. HphG V, 1302; HphG III, 618.

¹⁸ F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie, Quaestiones disputatae* 64, Freiburg 1974, 49.

¹⁹ prav tam, 11

kakor večkrat napačno sodimo. Šlo je le za upor stari podobi. To podobo so zamajali tudi novi politični okviri, ki so se uprli hierarhičnemu načinu mišljenja.

3 Nova utemeljitev filozofije

Uniformiranost in formalizacija sholastične misli je zahtevala življenjske in zgodovinske utemeljitev. Humanizem, renesansa in reformacija, posebno pa razsvetljenstvo in romantika so naznanili nove čase veri in zahodnoevropski družbi sploh. Znani poznavalec odnosa religija—novi vek meni, da sta tadva od začetka novega veka popolnoma ločena.²⁰ Teksti novoveških filozofov to potrjujejo in kažejo predvsem drugačno utemeljitev filozofije, kot jo je poznala sholastika. Nasprotje med poznosholastiko in temi strujami je torej drugačen pristop k vprašanju filozofije.

Medtem ko sholastični sistem oblikuje objektivno celoto, ki povezuje aristotelsko-tomaževsko filozofsko misel in krščansko religijsko tradicijo, novoveške filozofije zahtevajo utrditev in določitev mej človeškega spoznanja. Glavno vprašanje je tu meja med naravo in svobodo, med subjektom in objektom, med naravo in zgodovino. Stari filozofiji očitajo, da je zamenjala osnovno vprašanje filozofije, človekovo svobodo in vse reducirala na objektivno-spoznavni odnos.

Najvidnejši predstavnik te smeri Kant zahteva, da moramo razlikovati med teoretičnim in praktičnim umom.²¹ Teoretični um je področje narave, ki daje človekovemu spoznavanju natančne okvire. Področje svobode, praktičnega uma, pa je dialektika, se pravi, iz človekovega delovanja in njegove svobode izhajajoče »spoznavanje« sveta, ki je pot k absolutnemu temelju. Teoretično tega temelja ni mogoče spoznati, zato Kant zavrača vse dokaze o Bogu, pač pa meni, da pelje k njemu dejstvo človekove svobode.²²

Novodobnim mislecem, ki so ostali zvesti metafizični zahtevi in se niso izgubili zgolj v pozitivističnem preučevanju neposrednega danega,²³ gre predvsem za vprašanje svobode in njenega udejstvovanja tj. zgodovine. Celoto je treba dojeti predvsem kot gibanje svobodne zavesti, ne kot objektivno silo. Posebno Hegel je svoje prednike dopolnil s tem, da je poudaril, da svoboda

²⁰ prim. H. Blumenberg, *Sekularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974.

²¹ KČU B 870.

²² KČU B 839.

²³ npr. empirizem, pozitivizem, ne pa dialektični materializem, ki vsebuje izrazito metafizično tendenco.

ni izolirana na posamezno zavest, ampak dobi svojo celotno razsežnost šele v zgodovini.²⁴ Človeška svoboda je pogojena z naravo in zgodovino.

Značilnost vseh smeri je presojanje sveta z vidika človeka kot avtonomnega bitja. Religijo imajo le kot izraz in dopolnilo človekove avtonomne zavesti.²⁵ Zato sta človeški um (Kant) in z njim filozofija nad religijo (Hegel), čeprav imata obe isto nalogo: »Tako sovpada v eno religija in filozofija; filozofija sama je v stvari božje češčenje, je religija, katji je ista odpoved subjektivnim domislicam in mnenjem v oprasku z Bogom.« Tako Hegel.²⁶

Vsi ti filozofi poudarjajo predvsem človeško stran religije, ki je očita v osebi Jezusa Kristusa. Tako meni Hegel, da je božje bistvo, ki je Duh, le počasi prihajalo do popolnega razodetja, ki gre od naravnih religij, do judovske, grške in rimske. Judovski Bog je zanj sicer posebnost, vendar še abstrakten, bistvo grškega Boga je svoboda, vendar je ta vse preveč vezana na nujnost, medtem ko je rimska religija pozunanjena smotrnost. Povsod se je božji duh preveč popredmetil, šele krščanstvo je razodetje božjega Duha v negiranju končnosti, s čimer pride do veljave njegova absolutna idealnost. Vendar to ni zadnja določitev krščanstva: »Bog je umrl, Bog je mrtev — to je najstrašnejša misel, da vse večno, vse resnično ni, da je negacija celo v Bogu samem: Vendar s tem ni vsega konec. Tu nastopi obrat. Bog se v tem procesu ohranja in to je smrt smrti — Bog vstane zopet k življenju.«²⁷

Posebno eksistencialisti pristopajo h krščanstvu izključno prek osebe Jezusa Kristusa, človeka. Iz njihovega individualističnega stališča filozofije je to popolnoma razumljivo. Kierkegaard pravi, da je »posameznik kategorija, skozi katero mora iti v smislu religije vse, čas, zgodovina in rod.«²⁸ Najzgovornejši primer je gotovo Friedrich Nietzsche s svojim križanim Bogom, ki je novi človek.²⁹ Tudi dialektični materializem je veren otrok svoje dobe: Človek mora organizirati svojo zgodovino, sicer brez Boga, vendar v zavzetosti za človeško svobodo. Zgodovina je emancipatorični proces, proces v smer svobodnega, brezrazrednega človeka. Nekateri marksisti vidijo uresničitev te emancipacije v podobi Jezusa, ki je simbol nove stvarnosti (Bloch, Garaudy).³⁰

²⁴ prim. G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1975³, 590.

²⁵ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, BA XVIII sl.; isti, *Streit der Fakultäten*; G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 418 sl.

²⁶ G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt 1971, WW zv. 16, str. 28.

²⁷ prav tam, 85—88.

²⁸ S. Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, *Schriften über sich selbst*, 112.

²⁹ B. H. Bonsels, *Jenseits von Gut und Böse*, Nachwort 185 sl.

³⁰ R. Garaudy, *Človekova beseda*, Celje 1977, 137 sl.; enako Jürgen Moltmann, *Messianismus und Marxismus*, v: *Ueber Ernst Bloch*, Frankfurt 1971, 42 sl.

Iz teh primerov je razvidna različna pozicija novodobnih sistemov od sholastične. Gre za pristop, ne za vire, saj vemo, da so tudi moderni upoštevali Aristotela (npr. Hegel in drugi).³¹

4 Zakaj nasprotje neotomizma do novih smeri

Nesoglaje izvira iz različnega pristopa k filozofskemu vprašanju. Neotomizem na podlagi teološke sinteze krščanstva in aristotelizma vključuje v filozofski okvir podobo sveta in človeka pod vidikom absolutnega bitja, Boga. To »objektivno« gledanje na svet in človeka ima svoje temelje že v aristotelizmu, posebno se je razvilo v pozni sholastiki.³² Ta gotovi sistem ne potrebuje posebne utemeljitve, filozofija je zanj jasna in gotova. Šele pod vplivom novoveških smeri se je tudi v sholastiki pojavilo vprašanje kritike, gotovosti človeškega spoznanja. Pri nas je to vprašanje razvil posebno Ušeničnik.

Novost novega veka v filozofiji je nova utemeljitev. Če je sholastika nadaljevala ustaljeno podobo filozofije, je šlo novim za *utrditev pogojev*, pod katerimi je filozofija mogoča. Ta utemeljitev je v načelnem vprašanju, kako je mogoče sploh filozofirati. Postavil ga je že Descartes v svojih Meditacijah in Razpravi o metodi, radikaliziral pa Kant v svoji Kritiki. Descartesova pozicija je razvidna že iz prve meditacije, kjer postavlja vprašanje dvoma, ki je lahko »iz preišljenih in tehtnih razlogov«. Kant postavlja vprašanje, kako je metafizika kot znanost sploh mogoča.³⁴

H. Georg Gadamer je zapisal. »Kar se je v teh prvih stoletjih novega veka dogajalo, je predstavljalo napeto razpravljanje med tradicijo in napredkom, iz katerega je zrasla moderna Evropa. Šele s filozofijo Huma in Kanta je razrušena metafizika tradicionalne zvrsti, nadomestila pa jo je skeptična oz. kritična filozofija, ki je obetala utemeljitev sodobnemu znanstvenemu napredku. Sam Kant je obrat, ki ga je podarila zamisel kritike naše umske zmožnosti, imenoval kopernikanski.«³⁵

Zaradi nove utemeljitve je moderna filozofija marsikdaj zanemarila svoje tradicijske korenine. Mnogi so staro filozofijo imeli za »pojmovno pesnikovanje«³⁶ Deloma je bila marsikdaj ta sodba upravičena, kaže pa, v kako

³¹ prim. A. Sodnik, Filozofija Aristotela, v: Bilten oddelka za filozofijo, št. 1, 1965, 16.

³² F. Kovačič, Odgovor na različne ocene njegove obče metafizike, v: Voditelj v bogoslovnih vedah 1906, 106.

³³ Descartes, Meditacije (sl. prevod), Ljubljana 1973, 53.

³⁴ I. Kant, Prolegomena k vsaki bodoči metafiziki, ki bo nastopila kot znanost, Rešitev splošnega vprašanja prolegomen (slov. prevod), Ljubljana 1963, 190.

³⁵ H. G. Gadamer, Philosophisches Lesebuch II, Frankfurt 1967, 10.

³⁶ prav tam, 11.

težkem položaju so bili krščanski misleci, ki so razumeli znamenje časa. Georg Hermes je čutil to razliko med sholastiko in novimi strujami. V svojem Uvodu v krščansko-katoliško teologijo je zapisal, da v takratnih teoloških knjigah ni našel umske filozofske utemeljitve krščanski teologiji. To zanj ni bilo »razveseljivo doživetje«, zato je raziskoval naprej: »Žalosten, vendar ne obupan sem šel spet sam vase in sklenil, da bom študiral in ne bom miroval, dokler ne najdem na svoja vprašanja odgovora, ki bi me prepričal in čeprav bi za to porabil vse svoje življenje, kajti odgovor na ta vprašanja se mi je zdel več vreden kot življenje . . . ta odločitev je določala moje delovanje do dandanašnjih dni.«³⁷

Tudi drugi misleci so iskali nove utemeljitve za teologijo, da bi bili tako kos sodobnemu mišljenju, vendar to ni bilo sprejeto. Hermes in za njim še mnogi so bili obsojeni kot semiracionalisti.³⁸

Šele drugi vatikanski koncil je uradno potrdil ta prizadevanja in tako odprl Cerkvi pot do drugače mislečih, obenem omogočil, da so tudi sodobne filozofije s svojim bogastvom oblikovale krščanski nauk in danes si težko zamišljamo krščanstvo brez antropoloških akcentov.³⁹

5 Neotomizem pri nas

Zanj je značilna živahna filozofska dejavnost, ki so jo pri nas podpirale v tem času nastale revije. Že Jeranova Zgodnja Danica je pripravljala to obdobje. Po Leonovi okrožnici pa je pri nas Anton Mahnič od l. 1889 do 1896 izdajal Rimski Katolik, ki mu je sledil po Mahničevem odhodu na Krk Katoliški Obzornik. Vodil ga je Aleš Ušeničnik. Ta je urejal potem tudi Čas. Vse tri revije so si postavile cilj širjenje katoliške filozofske misli. Mahnič je za to ustanovil tudi »Leonovo družbo«, da bi pospeševala katoliško filozofijo. Njeni člani so objavljali svoje prispevke v omenjenih revijah.

Poleg Frančiška Lampeta, Mahničevega sodobnika, so naši neotomisti še Aleš Ušeničnik, Janez Evangelist Krek, Frančišek Kovačič, v najnovejšem času prof. Janez Janžekovič, ki slavi letos 80-letnico rojstva. Vse te mislece povezuje dediščina Tomaža Akvinskega in zavzeto delovanje v smislu omenjene papeške okrožnice.

³⁷ G. Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie, Philosophische Einleitung, Münster 1831², V/VI.

³⁸ prim. papeške okrožnice, ki zavračajo nove struje; racionalizem: Mirari vos arbitramur 1832 (DS 2730); Georg Hermes: Dum acerbissimas 1835 (DS 2738 sl.), ponovno pa vse zmote na I. vatikanskem cerkvenem zboru.

³⁹ prim. Dogm. konst. o Cerkvi (LG), 8,9; enako: Past. konst. o Cerkvi v sed. svetu (GS), 3—17 in dr.

Nemogoče je v tem okviru analizirati celotno njihovo dejavnost, kar bi lahko najbolj ustrezno pokazalo njihov pomen. Ker smo si tukaj postavili vprašanje nasprotja med neotomizmom in sodobno filozofijo, bom v tem smislu osvetlil njihove ideje. S tega stališča je izmed njih gotovo najzanimivejši Anton Mahnič. Lampe in Ušeničnik in seveda Janžekovič imajo že posluš za novoveške ideje, čeprav sprejetje le teh ne pomeni zapustitev sholastičnega objektivnega sistema. Lampe je čutil pomembnost empirične metode za globljo utemeljitev filozofije⁴⁰. Prav tako je Ušeničnik poglobil izhodišče filozofije z analizo spoznavne zmožnosti. Izhaja iz Descartesovih postavk in išče temelj, kjer ni mogoč noben dvom več⁴¹. Njegov poskus je približevanje novim utemeljitvam filozofije in teologije, zato tudi pozitivno ocenjuje nove apologetske poskuse.⁴²

Tako Lampe kot Ušeničnik pa ne sprejemata bistvene novoveške miselne zakonitosti, po kateri gre v filozofiji za utemeljitev in eksplikacijo subjekta in njegovih zmožnosti. Zato ne sprejemata filozofije subjektivnih pozicij.

Za naše raziskovanje sem izbral kot tipičen primer neotomizma Antona Mahniča. Ob njem si bomo ogledali zastavljeno vprašanje. Mahnič je zanimiv predvsem tudi, ker je pri nas realiziral platonizirani aristotelizem in z vso zavzetostjo razširjal poznosholastično sintezo aristotelizma in krščanstva.

Čas Leonove okrožnice so pri nas pripravljali že predhodniki Lampeta in Mahniča, predvsem Luka Jeran (1818—1896), Anton B. Jeglič (1850—1937) in drugi. Jeran je kot urednik Zgodnje Danice omogočil slovensko filozofsko pisanje.

Ivan Urbančič označuje to obdobje do leta 1890 kot stagnacijo filozofske misli. V dobi razsvetljenstva je filozofija tudi pri nas cvetela, saj imamo več znanih filozofskih imen: Štelina, Kuralta, Gmeinerja, Karpeja in Likavca. Razsvetljensko obdobje se po Urbančiču zaključuje s kazensko premitivijo Likavca iz graške univerze na ljubljanski licej l. 1835. V tem obdobju je npr. Karpe sestavil celoten sistem filozofije po Leibnizovem zgledu.

Zgodovinsko-filozofsko je obdobje od l. 1835 do nastopa Mahniča manj pomembno, ne samo na sholastičnem področju, ampak tudi drugih izrazitih mislecev ne pozna. Edina izjema je Janko Pajk, ki je filozofske razprave pisal že v slovenščini. Kljub temu moramo reči, da so sholastični misleci tega obdobja kljub reakcionarnim avstrijskim razmeram in težnji Cerkve »po

⁴⁰ prim. Fr. Lampe, Dušeslovje, Ljubljana 1889, 5 sl.

⁴¹ prim. A. Ušeničnik, Izbrani spisi VII, 46 sl.

⁴² prim. A. Ušeničnik, Stara in nova pot k resnici, KO (Katoliški obzornik) 1904, 387; isti: Krščanski filozof, ocena knjige Ollé-Laprune, KO 1904, 457—460.

uveljavitvi svoje ideologije⁴³ gojili filozofijo, seveda v sholastičnih okvirih. S tem so pripravljali pot obdobju razcveta neotomizma ob koncu stoletja. Kljub temu pa so neotomisti menili, da je treba filozofijo razširiti, saj je Mahničev učenec in sodelavec Andrej Pavlica zapisal: »Da, čas je, da se osvobodimo te blaznosti in stopimo na stališče edino pravega sholastičnega nauka. Sholastika je neprecenljiv vir za razvoj slehernega naroda. Sholastika edina more podeliti tudi mlademu slovenskem narodu kdaj moškost in zrelost.«⁴⁴

5 Anton Mahnič (1850—1920)

Tega mnenja je bil posebno Anton Mahnič, rojen v Kobjdilu na Krasu, umrl v Zagrebu kot škof otoka oz. škofije Krk. Postal je bogoslovni profesor in vzgojitelj v goriškem semenišču. Učenci ga imajo v spominu kot prizadevnega pedagoga in v mnogih ozirih kljub njegovi dobroti zelo strogega moža.⁴⁵ Kmalu je zapustil Gorico in 1896 postal škof na Krku v Dalmaciji. Tudi tukaj je neumorno deloval v prid svojih vernih na verskem in narodnostnem področju, kar ga je stalo preganjanja boleznin in smrti.⁴⁶

Izrazitost njegove osebnosti in njegovega delovanja v primeri z ostalimi neotomisti je v poudarjanju absolutne uveljavitve filozofije na vseh področjih življenja.⁴⁷ Pod tem vidikom je Mahnič presojal umetnost, znanost, politiko, skratka, vsa področja življenja s stališča krščanskega neotomizma. Prijem je to aristotelovsko-tomaževska filozofija, z izrazitimi platonskimi prvinami. V celoti razume Mahnič filozofijo kot objektivni sistem, ki mora obvladati vso stvarnost in kateremu se mora vse podrediti. Že iz polemike med Francetom Vebrom in Alešem Ušeničnikom je razvidno, da je trditev o Mahničevem platonizmu utemeljena.⁴⁸ Ušeničnik sicer v zvezi s tem meni, da Mahnič ni nič bolj platonik kakor vsi Platonovi nasledniki torej Aristotel in Tomaž, kolikor sta od njega odvisna. Samo toliko in nič več.

⁴³ prim. Zgodovina filozofije na Slovenskem: Fr. Jerman, Neotomizem na Slovenskem I, ISF, Ljubljana 1970, 82 sl.; enako: I. Urbančič, prav tam, III. del (Ljubljana 1969), 1 sl.

⁴⁴ A. Pavlica, Kako važnost ima Kantov nauk o sinestetičnih sodbah a priori za naše spoznanje? Rimski Katolik, Priloga 1892, 55.

⁴⁵ prim. A. Pavlica, Mahniču v slovo, KO 1897, 13 sl.

⁴⁶ prim. A. Pilepić, Iz Mahničeva života, Čas 1921/22, 225 sl.; enako: P. Grgec, Smrt prognanika, Čas 1921/22, 258 sl.; isti; Poslednji dnevi biskupa Mahniča, Čas 1921/22, 261 sl.; Mahnič je moral v pregnanstvo v Italijo, prišel je v Rim in se potem vrnil nazaj, vendar je preganjanje Italijanov trajalo naprej. Medtem je Mahnič hudo zbolel, šel v Zagreb, da bi ga operirali, vendar je bil že preslaboten in je tam umrl.

⁴⁷ prim. A. Ušeničnik, Dr. Anton Mahnič kot filozof, Čas 1921, 149, 162 itd.

⁴⁸ prim. A. Ušeničnik, Dr. Anton Mahnič in filozofija sv. Tomaža Akvinskega, Čas 1921, 121 sl. Fr. Veber v Njivi 1921.

Iz Mahničevih spisov je razvidno, da je njegov filozofski sistem grajen na načelih tomizma, vendar ima izrazito platonsko utemeljitev. Ta je seveda krščansko obarvana. Zato njegovi poudarki, da moramo svet razlagati idejno: »Ideja gr. idea, oz. eidos, se izvaja iz glagola idein, videre, videti. Po etimologiji znači torej ideja nekaj, kar je predmet našemu videnju in gledanju. In kakor je to gledanje čutno ali duševno, kar imenujemo spoznanje, tako idea pomeni lahko čuten ali nadčuten predmet gledanja, oziroma spoznanja. Vendar se mora pa eidos, idea še določiti. Ideja ne izraža sploh vsega, kar more biti kot tako gledano, ampak le to, kar je bolj nekak posnetek resničnosti. Npr. če je na tej ali oni sliki v barvah posnet ta ali oni imeniten mož, je to za nas njegova podoba, eidos.«⁴⁹

Tvorbo ideje Mahnič sicer pripisuje abstrahirajočemu razumskemu delovanju, vendar izrecno poudarja njeno nadčutnost: »Drugače pa človek: duh, bistveno različen od čutnosti, se od golo čutnih vtisov kmalu razklene ter prosto, od čutov neodvisno deluje.«⁵⁰

Tudi način spoznavanja oz. metoda, po kateri pridemo do temeljev sveta, je izrazito Platonova dialektika, se pravi, dviganje iz čutnega sveta do sveta idej.⁵¹ Dialektika je celovit pojem, je spoznavanje in delovanje ob enem, je učenje (gr. mathesis) v najširšem smislu, kar pomeni prisvajanje oz. pridobivanje biti.⁵² Učljivost je človekovo teoretično in praktično angažiranje, ki ga vodi k ideji dobrega in lepega, kar je ravno bivajoče. Zato je to tudi resnično.⁵³ Mahnič sicer podobno poudarja, da mora biti vse troje združeno, kar imenuje metafizična trojica⁵⁴, vendar je ta trojica le pod izrazito prevlado resnice, se pravi teoretičnega oz. intelektualnega pojmovanja biti. Zato tudi nerazumevanje za estetsko plat biti.

V Platonovem smislu idejne celovitosti biti je kasneje tudi Aristotel zapisal, da je metafizika teološka znanost, ker je lastna bogu, ki ima spoznanje v najvišji meri, potem je šele človeška, kajti tudi človek lahko spozna boga.⁵⁵ To nakazuje, da je seveda Aristotel gradil na Platonu, njegov koncept filozofije pa je vplival zopet na kasnejše filozofe. Tako je Avguštin zapisal, da se »nam ni (namreč kristjanom) nihče tako približal kot platoniki.«⁵⁶ S tem je Avguštin enostransko prevzel grško platonsko podobo stvarnosti in ji dal

⁴⁹ Dr. A. Mahnič, *Idealizem v: Več luči* (iz Rimskega Katolika izbrani spisi) — uredil Dr. A. Ušeničnik, Ljubljana 1912, 18.

⁵⁰ prav tam, 19.

⁵¹ prim. F. Mayr, z. n. d., 176 sl.

⁵² prav tam, 178.

⁵³ V. Korač, *Platonov ideal filozofije in politike v: Platon, Država* (sl. prevod), Ljubljana 1976, 5 sl.; enako: A. Sovre, *uvod k Platonu, Simposion in Gorgias*, Ljubljana 1960.

⁵⁴ A. Mahnič, *Metafizična trojica, v: Več luči*, 4.

⁵⁵ prim. Aristotel *Met.* 982 b 18.

⁵⁶ Avguštin, *De civitate Dei*, VII, 5.

krščansko obleko. Ta enostranskost je bila predvsem v objektiviranju grške dinamične in posebno biblične dialektične podobe stvarnosti. Filozofska podoba stvarnosti je v tej tradiciji dobivala vedno bolj ustaljene in objektivne okvire. Tomaž Akvinski je s svojo hierarhijo bitij dal tej objektivni podobi še večjo stabilnost in nasledniki so iz tega napravili od stvarnosti neodvisen objektivni filozofski sistem.

Pri Mahničju je ta objektivna trdnost vplivala na statičnost njegovega platonskega krščanskega sistema. Razumljivo je, da ne upošteva sodobnih načel, po katerih je naše spoznanje odvisno od človekovih subjektivnih določil. Človekovo spoznavanje je zgolj prisvajanje tega sistema, je prodiranje v to metafizično celoto: »Naš idealizem je tedaj ponosno poslopje, ki se, sloneč na vidnem svetu čutnega spoznanja vzdiguje visoko gor pod nebo, katerega vrhunec sega v nebo; da, vso luč, vse veličastvo dobiva od zgoraj. (Zanimiva je tu primerjava med Platonovo podobo votline in v njej privezanega človeka, ki dobiva svetlobo od zunaj, vendar od zadaj, tako da stvari vidi le medlo, le njihove sence. Platon podaja to sliko v svoji sedmi knjigi »Države«. Op. J. J.).⁵⁷ Ideje so temu poslopju skladovni kamni; kar posamezne kamne veže in oklepa ter v višino sklada, so tiste prastine, katere je človek položil v razum . . .

In res, kdor pogumno stopi v to veličastno poslopje idej, se povzpenja ob njih od nizke zemlje višje in višje, dokler ne dospe do Najvišjega, v katerem najde končno razum in volja počitek, ker on je absolutna resnica.

Po tem spoznanju se človek vedno bolj opraviča bežnih čutnih stvari, iz katerih se le nepopolnoma odsvitajo žarki božjih idej ter se čedalje višje dviguje v jasno kraljestvo idej, katerim ne odjemlje svita temna čutnost, niti jih ne oklepa čas ali prostor . . .⁵⁸ podčrtal J. J.

Razume se, da je Mahnič ideje krščansko oblikoval, vendar je struktura popolnoma platonova. V aristotelški tradiciji, ki je pojmovala Boga kot vrh piramide bitij, je ta dobival vedno bolj od stvarnosti ločeno mesto. Spričo teh poudarkov ni čuda, če je spodobnemu človeku tak Bog, ločen od neposredne, človeku dojemljive stvarnosti, tuj. Ta Bog je na nebu, njegovo mesto ni nič več, kakor pri bibličnem Bogu, človeška zgodovina. Seveda pri tem ne igra odločilne vloge niti Platon, niti Mahničeva osebnost, ampak zgodovinski razvoj, ki ga je Mahnič spretno in konsekvntno dojel in ga tudi radikaliziral.

Enako zanimiva je primerjava Platona in Mahniča pri vprašanju družbenopolitične vloge filozofije. Platon je menil, da filozofi najbolj doje-

⁵⁷ Platon, Država, 439 (slov. prev., Ljubljana 1976, 236 sl.)

⁵⁸ A. Mahnič, Idealizem, v: Več luči, 27/28.

majo in razumejo stvarnost, ker imajo najgloblja in najširša spoznanja. Zato pa morejo in morajo edino oni vladati v državi.⁵⁹ Kasneje je Platon to stališče spremenil, ker je spoznal, da brez zakonov niti filozofov niti drugih državljanov ni moč primerno vladati.

Cerkev je v srednjem veku na podlagi filozofske utemeljitve, po kateri je Bog vrh piramide bitij, razvila popolnoma razumljivo stališče, da je nositeljica in varuhinja božjega kraljestva, ki zaobjema vse, s tem ima Bog tudi družbenopolitično vlogo. Politični razvoj v svetu, družbeni tokovi novega veka so to zahtevo vedno bolj onemogočali. Mahničeva zahteva po prezenci vere na vseh področjih življenja je razumljiv upor proti temu modernemu toku. Še bolj je ta upor razumljiv spričo izrazito proticerkvene usmerjenosti in težnje po popolni liberalizaciji življenja. Seveda je bila ta zopet upor proti stoletja dolgi cerkveni prevladi na vseh področjih življenja, upor opozicije, ki je hotela prevzeti oblast Cerkvi. In vsaka opozicija je bojevita in mnogo obeta, da bi lahko prišla na oblast.

Mahnič je v skladu s svojim pojmovanjem sveta nastopil za idejno prvenstvo Cerkve. Kakorkoli že to razlagamo, lahko tudi kot težnjo po oblasti, je iz Mahničevih izjav jasno, da je hotel, da se svet ravna po idejnih načelih: »Smoter idealizma je načelnost, stanovitnost in doslednost človeškega delovanja. In tak idealizem naj bi se razširjal, tudi med Slovenci in dobival od dne do dne novih častilcev! Kdo bi kaj takega z vsem srcem ne želel v našem materialističnem veku, ko vse lazi po nizki zemlji, ko vse hlepi le po dobičku, po razkošnem uživanju? Kdo ne bi ploskal velikemu Mesiju idealizma? Kdo bi ne blagroval njegovega imena? On bi bil res blag vzgojitelj narodu, ker bi mu pot kazal k vsemu, kar so doslej najslavnejši narodi imeli za blago in lepo, navduševal ga za vede, krepil ga v čednostih.«⁶⁰

Tudi v umetnosti je zahteval filozofska načela. Ušeničnik meni, da je Mahnič kasneje, posebno v hrvaškem obdobju življenja spoznal, da so poleg načel pomembni tudi drugi vidiki življenja; Ušeničnik pravi: »Ta enostranski intelektualizem je zastiral Mahniču nekoliko pogled v realno življenje. V realnem življenju ni vse logika in nikogar ni, ki bi v vsem svojem bitju uveljavil čisto logičnost. Če bi jo teoretično in praktično, bi seveda imeli na eni strani sam najčistejši idealizem, na drugi sam satanizem. Sedaj je pa na svetu le malo takega idealizma, a tudi takega satanizma ni.«⁶¹

Ta načelnost in idejna zagnanost se je pokazala posebno problematična v Mahničevi presoji umetnosti, posebno sodobne literature. Ušeničnik pravi,

⁵⁹ Platon, Država, v slov. prevodu 224 sl.

⁶⁰ A. Mahnič, Idealizem, v: Več luči, 29.

⁶¹ A. Ušeničnik, Dr. Anton Mahnič kot filozof, v: Čas 1921, 162.

da Mahnič ni spoznal, da je življenje veliko bolj široko, da bi ga mogli meriti samo z idejnimi načeli. Niti ni človeku mogoče spoznati in doseči popolne resnice življenja. Tudi drugi poznavalci⁶² se strinjajo, da je umetnost Mahnič presojal predvsem pod filozofskim vidikom. Hotel je, naj da krščanska filozofija tudi umetnosti svoj temelj. Pisatelj Ivan Pregelj smatra, da je Mahnič s svojimi estetskimi nazori veliko pripomogel za uveljavitev literature, utemeljene v Bogu.⁶³ Ozkost, s katero je Mahnič presojal literaturo, posebno v svoji zgodnji dobi, je kasneje premagal in estetska vprašanja prepuščal literarnim kritikom.

Mahničev odnos do umetnosti kaže na temeljni problem vsklajevanja etičnih in estetskih načel, čeprav je Mahnič videl ideal stvarnosti v trojici resničnega, dobrega in lepega, le da je bila ta trojica izrazito podrejena intelektualno spoznani in objektivni resnici. Indijski mislec Aurobindo meni k temu vprašanju: »Estetski človek je nagnjen k nestrpnosti do etičnega pravila; čuti ga kot oviro za svojo estetsko svobodo in kot nekakšen pritisk na igranje njegovega umetniškega čuta in umetniške sposobnosti; po naravi je hedonističen — kajti lepota in slast sta nerazdvojljivi sili — npravno pravilo pa potepta užitek in dokaj pogosto čisto nedolžne užitke, ter skuša nadedi prisilni jopič človeškemu nagnjenju k slasti . . . Etični človek je nagnjen k nezaupljivosti do umetnosti in estetskega čuta kot nečesa ohlapnega in mehkužnega, do nečesa neobrzanega že po svoji naravi, kar s svojo privlačno mikavnostjo za strasti in čustva ruši visoko in strogo samoobvladovanje . . . Težko mu je uvideti, kako je mogoče združevati ustrezanje estetskemu vzgibu onkraj nekih prav ozkih in z vso skrbjo varovanih meja s strogo etičnim življenjem.«⁶⁴

Iz tega kratkega pregleda Mahničeve dejavnosti je razvidno, da je filozofija povsem odločala njegove poglede in ravnanja. Filozofijo je razumel kot vrh, kot krono in idejni temelj, iz katerega mora izhajati vse ostalo. Ker je bila ta filozofija objektivni sholastično-platonski sistem, se je nujno morala odtujiti neposrednemu življenju. Napačno je Mahniča presojati zgolj kot kulturnega in političnega bojvnika, če ne spoznamo teh okvirov njegovega mišljenja in delovanja. Objektivna resnica-ideja, je bila njegovo vodilo in kot konsekvntno etični človek je to resnico zahteval zase in za vse svoje delovanje in vpliv v javnosti. S tem pa zopet zadenemo glavni problem neotomizma in njegovega odnosa do sodobnega sveta, ki ga lahko strnemo v naslednje zaključke:

⁶² prim. A. Ušeničnik, istotam 163/164; I. Pregelj, Mahnič in slovensko slovstvo, v: Čas 1921, 175 sl.; podobno Lj. Maraković, Mahničeva kritika hrvatske književnosti, v: Čas 1921, 193 sl.

⁶³ I. Pregelj, prav tam, 176.

⁶⁴ Šri Aurobindo, Človeški ciklus, Ljubljana 1980, 130.

7 Zaključne misli

1. Neotomistična zahteva po preporodu krščanstva v vseh družbenih razsežnostih je popolnoma upravičena. Izhaja iz univerzalnega krščanskega poslanstva. Bog daje temu poslanstvu temelj in tako odpira kristjanu možnost, da stvarnost razlaga in vrednoti celovito, kar pomeni, da na vsa vprašanja odgovarja s celovitega evangeljskega vidika in po prepričanju katoliške Cerkve je ta vidik obogaten s sporočilom tradicije.

2. Tradicija je preveč navezovala krščanski nauk na aristotelsko-sholastično filozofsko osnovo, ki je zapirala pot vsakemu drugemu miselnemu sporočilu. Odtod nezdržljivost neotomističnih miselnih konceptov z novimi pristopi človeku, svetu in absolutnemu. To bi lahko imenovali subjektivno nemoč krščanskega sporočila v novem veku.

3. Novodobni tokovi so zaradi svoje samozavesti eksplicitno prekinjali s tradicijo, čeprav so kljub temu morali graditi na tradicijskih metafizičnih zahtevah in upoštevati njihove pridobitve. To načelo pozna in prizna tudi sodobna znanost: Nova znanstvena teorija lahko gradi le na prejšnji.⁶⁵

4. Z absolutizacijo sistema so mnogi novodobni tokovi spet zašli v totalitarizem in uniformizem, ki pomeni smrt metafizičnemu načelu. Vsako zapiranje v ozke koncepte, vsako zanikanje odprtosti človeka kot svobodnega bitja je zanikanje dialektike človekove svobode in zgodovine. Od tod nezdržljivost takih sistemov s krščanstvom.

5. Razvoj neosholastike posebno v osebi Antona Mahničiča kaže probleme uniformiranosti tudi v krščanstvu. Zgodovinsko in humanistično razsežnost krščanstva prvih časov je vedno bolj izpodrivala objektivna in statična podoba Boga enostransko poudarjene aristotelovsko-tomaževske dediščine. Pri Mahničiču je ta podoba platonizirana.

6. Tak koncept sholastične podobe stvarnosti za krščanstvo ni nujen, pač pa je izraz tradicijske povezanosti krščanstva in grške filozofije. Bog filozofov ni nujno Bog Abrahama, Izaka, Jakoba, prerokov in oče Jezusa Kristusa. Ta antropološki in pluralistični model krščanstva je cerkev v zadnjih desetletjih tudi uradno potrdila in s tem na novo preverila univerzalnost krščanskega poslanstva.⁶⁶

7. Univerzalnost krščanstva je v njegovi vesoljni razsežnosti in poslanstvu, ki presega vse meje, tudi pojmovne, se pravi filozofske, svetovnonazorske, politične in socialne. Je v božji ponudbi človeku, da v različnih razmerah, v katerih živi, prejme božjo milost. Milost pa je ponudba, je naklo-

⁶⁵ prim. W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Stuttgart 1978, 84 sl.

⁶⁶ prim. Past. konst. o Cerkvi v sed. svetu, GS, pos. 12, 14, 15.

njenost, ne filozofsko dokazovanje in zato je vsaka metafizika kot sistem zapora človeški in božji svobodi, kot je zapisal sodobni italijanski krščanski mislec Antiseri.⁶⁷

8. Zgodovinsko ustrezno in pravično pristopamo neotomizmu in drugim podobnim smerem, če upoštevamo zakonitosti razvoja, ki je vezan na tradicije in vključuje svobodno človekovo oblikovanje. Iz te dialektike je ta ali ona filozofska podoba bolj ali manj sposobna postaviti okvire za človeško mišljenje in delovanje, ne da bi pri tem zanemarila njegovo svobodo, njegovo odprtost. Nikakor pa taka presoja ne more biti ustrezna in pravična, če iz svojih absolutnih pozicij drugemu sistemu odrekamo vsako zmožnost svobodnega delovanja in oblikovanja. Če upoštevamo to načelno človeško omejenost, noben sistem ne more biti absoluten, kakor tudi ne absolutno relativen, se pravi brez kakršnekoli vrednosti. Podobno tudi vsaka presoja in ocena kažeta svoje meje, ki ležijo v načelni nepopolnosti človeške narave. Zgodovinski razvoj kaže, da je vsaka absolutizacija prejšnjega vir novih totalitarizmov. Da bi se temu izognili, je potrebno iskati navznoter kot je zapisal Aurobindo: »Filozofijo, religijo, poezijo, umetnost je treba privedi, prignati nazaj in navznoter k samim sebi, bliže k njihovim lastnim večnim izviroim.«⁶⁸

9. Krščanstvo se ravno zaradi svoje univerzalnosti, ki je v spoštovanju človekove svobode, tudi njen temelj je Bog, vsakemu absolutenju upira. Antropološkost krščanstva zahteva metafizičnost, zanika pa metafizični sistem. Svetu ne oznanja nauk, temveč človeka po božji podobi. Zato je sedanji papež Cerkve in svetu zaklical, naj sprejme Kristusa.⁶⁹ To pa pomeni, da mora končno vsak Bog filozofov na preizkušnjo križa, če hoče postati svetu znamenje odrešenja.

Povzetek: Janez Juhant, Bog filozofov ali teologov (Vpliv Tomaževe misli pri Slovencih ob preporodu sholastike)

19. stoletje je novo rojstvo tomizma v Cerkvi. Povzročilo ga je nasprotje sodobnih tokov do cerkvenega mišljenja in zavzetost Cerkve (Leon XIII), da bi poglobila svojo filozofijo. Tesna povezanost aristotelizma s krščanskim naukom je postala v tem času problem, kakor je razvidno iz analize slovenskega neotomista A. Mahničā.

⁶⁷ prim. D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1974, 223, 229.

⁶⁸ Aurobindo, z. n. d., 108.

⁶⁹ Janez Pavel II v okrožnici *Redemptor hominis*.

**Zusammenfassung: Janez Juhant, Gott der Philosophen oder der Theologen
Einfluss der Gedanken vom hl. Thomas bei den Slowenen zur Zeit der Erneuerung
der Scholastik)**

Das 19. Jht. ist Wiedergeburt von Thomismus in der Kirche. Die Widerstände der neueren Denkströmungen der Scholastik gegenüber haben die Kirche zur Erneuerung der eigenen Philosophie gefordert. Die Enzyklika vom Leon XIII zeigt den Eifer der Kirche, die Welt mit ihrer Philosophie zu erneuern. Jedoch zeigte sich die Symbiose des Aristotelismus und der christlichen Lehre als problematisch. Die Schwierigkeiten werden am Beispiel des slowenischen Neotomisten Anton Mahnič aufgewiesen.

Résumé: Janez Juhant, Le Dieu des philosophes ou le Dieu des théologiens (L'influence de la pensée de s. Thomas chez les Slovènes au temps du renouveau de la Scolastique)

Au 19^e siècle le thomisme connaît une renaissance dans l'Eglise. Elle est due à l'hostilité des courants philosophiques modernes à l'égard de la pensée de l'Eglise ainsi qu'à la volonté de celle-ci d'approfondir sa propre philosophie. Mais les liens étroits entre l'aristotélisme et la pensée chrétienne créa quelques problèmes, comme il ressort de l'analyse de la pensée du néo-thomiste slovène A. Mahnič.

Luigi Michieletto

Teološke vezi in vozli v pesniških delih Karla Vladimira Truhlarja

Štiri Truhlarjeve pesniške zbirke se bralcu lahko zdijo tudi simbolična preglednica in konkreten namig, v čem je naloga teologije. Njegovo spekulativno izkustvo je nujno pustilo sledove v njegovem umetniškem ustvarjanju. Ker smo prepričani o globoki enovitosti človeške osebe in o dejstvu, da se vsaka dejavnost porodi in razvija iz izkustva živetega življenja, ne ločujemo človeka od umetnika, duhovnika od pesnika, filozofa od teologa. Zato se postavljamo po robu priročniški shematičnosti, saj tisto, kar je resnično in človeško, vznikne iz bivanjskega vozlišča, ki je nedoločno in prepleteno ter ga nikoli ni mogoče zvesti na togo shemo ali izolirano delitev. Skratka, prepričani smo, da je Truhlarjeva poezija tudi teologija. Menimo, da v njej lahko srečamo same parametre njegovega iskanja, njegova temeljna načela in vrednote, njegovo pot, njegove odprte in prostrane izhode.

Za osnovo svojega pesniškega iskanja Truhler dejansko ne postavlja samo treh idej, ki so moč teologije kateregakoli časa: 1) Bog v nas, prvi temelj in prvi smisel življenja; 2) človeška narava v Kristusu; 3) navzočnost Duha. Njegov čut za raziskovanje in izročilo ga je silil naprej na neraziskano polje. Kajti njegov občutek za kontinuiteto mu je branil, da ni zmerom kopal na istem področju, v ponavljanju brez tveganja, pa hkrati brez ustvarjalnosti in rodovitnosti. Njegovo razglabljanje vzgibava tudi smisel za nenehno tveganje, zavestni »abyssus abyssum invocat«, ki ga je velika in resnična teologija (evangelija, cerkvenih očetov in srednjega veka) rojevala iz globokega izkustva sveta in zgodovine ter vsega, kar je z njim povezano. Z drugimi besedami, Truhlar se je zavedal, da je v dobi bojov, preganjanj, zablode ali zatemnitve teologij vedno znala najti pravo tematiko, pravi jezik in način. Prav takó pa je bil prepričan, da je tudi danes poklicana, da sprejema veliki »martyrion« v obeh pomenih te besede: pričevanje in so — trpljenje. Njegova antropološka in sociološka priprava mu je budila zavest o lakoti množic, pa tudi o tesnobi kot nenehnem stanju ogroženosti. Teologija zdaj ni mogla biti samo specializirana učiteljica, samo »magistra

fidei«. Po njegovem mnenju je morala postati »*socialis vitae populi Christiani*«, služabnica, pomočnica, sodelavka pri »*habitus vivendi*« osebe verujočega.

V svojih pesniških delih se Truhlar sooča z ekleziološkim vidikom teologije in njenih nalog in pri tem obrača pozornost zlasti na tri točke: 1) na razmerje teologije do poslanstva učeče in učeče se Cerkve (Luč iz črne prsti); 2) na teologijo kot znanstveni, se pravi hermenevtični odsev vere (Motnordeči glas); 3) na teologijo kot prenašanje (*transmissione*) svetu (V dnevih šumi Ocean, Kri).

Nihče ne more tajiti, da je shema, ki smo jo orisali, izredno skopa, nepopolna, zlasti pa se da o njej razpravljati, kakor hitro se lotimo razlage simbolov v zadnji analizi, ki je vedno subjektivna. Tudi ni moč tajiti, da je v Truhlarjevi liriki vse polno drugih teoloških vezi in eklezioloških vpletov. Vendar smo prepričani, da so zgoraj omenjene tri najbolj opazne in očitne. In navsezadnje ne gre za nič drugega kot za tri območja, ki z velikimi, bistvenimi črtami orisujejo teoretsko-spoznavno stanje današnje teologije. V Truhlarjevih pesniških simbolih se le-ta vedno gibljejo na bivanjskih, osebnih in občestvenih tleh in stalno kopljejo na konkretnem zgodovinskem področju človeškega življenja, na posameznikovi in družbeni ravni. In to je pomemben uvid, da razumemo, da Truhlar ni snoval izolirane teologije. Se pravi, da se je zavedal, da morajo nanjo bolj ali manj vplivati v ožjem pomenu človeške in znanstvene discipline. Prav zato pa ji je pretila nevarnost, da postane bolj antropologija, sociologija religije, psihologija, poznanje religije kakor prava teologija. A ravno zato, da bi preprečil to nevarnost, se je Truhlar v svojem pesniškem delu stalno navezoval na svetopisemsko zgodovino in na hebrejsko starozavezno in novozavezno misel. Ne gre za anahronistično vnovično odkopavanje mrtve preteklosti, ki jo je živo tkivo sodobne evropske zgodovine pokopalo in zavrglo. Gre za bogate podobe, ki izpričujejo njegovo globoko prepričanje, da se moramo stalno napajati pri prvih in pristnih studencih, da ne bomo izgubili orientacijskega čuta v kaotičnem plesu znanosti in sodobnih disciplin.

Po sodbi Vladimira Truhlarja, Romana Guardinija, Karla Rahnerja, Františka Novaka in drugih je bila naloga povojne teologije v tem, da znova določi svoje specifične pristojnosti. Klasična teologija je dokončno opredelila te pristojnosti, ko je opredelila svojo snov, svojo metodologijo, svoje začetke in cilj, h kateremu je naravnani njen materialni in formalni predmet. A bolj ko se je uokvirjala v te kategorije in se v njih oblikovala, tem bolj se je oddaljevala od tistih posebnih značilnosti, s katerimi je na začetku stopila v življenje Cerkve.

Cerkveni očetje so se — kljub vsem polemikam s krivoverci in kljub svoji spekulativnosti — zmerom izogibali teološkega scientizma. In tako je bila spočetka usmerjena tudi sholastika. Znani »ontološki dokaz« za božje

bivanje sv. Anzelma je dejansko molitev: »Gospod, ki daješ veri luč spoznanja, daj mi — če se ti zdi prav — razumsko spoznanje, da bivaš, kakor verujemo, in da si Ti tisti, v katerega verujemo« (Proslogion, 2). V Truhlarjevem pesniškem delu se molitev kot spoznavno srečanje, kot objem in občestveno razumevanje vztrajno vrača od zbirke »V dnevih šumi Ocean« do »Motnordečega glasu«. A pesnik je moral obračunati s celotnim lokom teološkega razglabljanja. V stoletjih se je namreč racionalizacija teologije vedno bolj bohotila in dosegla svoj vrh v dobi razsvetljenstva.

V našem času se teologija osvobaja intelektualne enostranosti s pomočjo kerigmatične drže, z odpravljanjem ločevanja med spekulativno in praktično teologijo in končno z znova prebujeno pozornostjo za religiozno izkustvo Absolutnega), ki je po sodbi 2. vatikanskega cerkvenega zbora dinamični moment v razvoju vere.

Stari spor med vertikalizmom in horizontalizmom Truhlarjevi poeziji ni mogel ostati tuj. Njegova mistična duša se je zavedala, da krščanstvo ne more biti nekaj, kar ne prežema praktično dejavnost, delo, življenje, zgodovino. Evangeljskih načel ni mogoče razrešiti na pietistični ravni: zabojti morajo »celega« človeka in preobrniti tudi socialne in kulturne razsežnosti skupnosti, »znotraj« katere človek živi in dela. Iz svojega opazovališča na Gregoriani je Truhlar uvidel, da prepir med »horizontalisti« in »vertikalisti ni stavljaj nasproti le »kristjane« in drugačne »kristjane«, ampak tudi »krščanstvo« in drugačno »krščanstvo«. Zavedal se je torej, da horizontalistična in vertikalistična težnja vsebujeta »vrednote«, ki jih ne gre izgubiti; in zato sta zaslužili hlabro obrambo.

Omalovaževanje teh »vrednot« v praktičnem življenju se je moralo kakor koli izogniti dvema čerema: neinkarniranemu krščanstvu in religiji brez živega in od mrtvih vstalega Kristusa. V vsaki Truhlarjevi pesniški zbirki vidimo izraženo zavest, da biti kristjan pomeni biti vcepljen v Jezusa Kristusa in hkrati v dogajanja na svetu. Ta zadnja dva vidika življenja resničnega kristjana sta tako zlita drug z drugim, da sta na sleherni strani Truhlarjevih pesmi videti neločljiva. In prav na tej neločljivi in prešinjajoči se dvojnici temelji pojmovanje človeka, življenja, zgodovine in »človeške« družbe, v katero je Truhlar vedno verjel in za katero je vedno delal. Po tem pojmovanju biti resničen kristjan pomeni biti človek molitve in dejavnosti, zvest Cerkvi in človeku, ki je Kristusov brat. Pomeni pa tudi zavest o vzpostavitvi pravičnosti kot človekovi dolžnosti v službi človeku: pravičnost, ki se hkrati ozira na Boga, človeka in stvari. Tudi stvari so namreč deležne zveličavnega dogodka »človekovega« odrešenja. In ko pesnik to prevaja v slikovite podobe, le povzema pismo sv. Pavla Rimljanom: »Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov; podvrženo je bilo namreč ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se

bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha; tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa« (Rimlj 8, 19—23).

Iz tega navedka je jasno viden izvor pojmovanja materialne stvarnosti kot nečesa živega v pričakovanju in upanju. To ni sad »domišljije«, ki uživa v protiznanstvenosti, metafori in simbolu. Rojeva se iz starodavnega in oživljajočega pojmovanja, saj Bog življenja in živi človek najdevata svojo konkretno stvarnost v vidnosti tega prizorišča stvari, ki jih oživlja dih Duha. Očitno je torej, da smo daleč od čisto spiritualistično-vertikalističnega pojmovanja in prav tako od zgolj socialno-horizontalističnega gledanja. Pravičnost se tako izraža v materialnem redu in v človekovem obsegu, vendar je njen pogled zmerom usmerjen navzgor. In prav zato v Truhlarjevi liriki nesoglasje med »spiritualizmom« in »socializmom« nikoli ne izbruhne, ker se vse razreši v sintezo komplementarnosti. Z drugimi besedami, »vertikalizem« in »horizontalizem« nista izključujoči usmerjenosti, ampak sestavini kompleksne osebne in občestvene stvarnosti, kakršna je krščanska eksistenca.

Truhlarjevo pesniško izkustvo je bilo tudi vidno prevajanje tega dela, tega iskanja, tega nesoglasja. Iz njegovega liričnega ustvarjanja pa stalno in očitno sije hrepenenje po zakoreninjenju pri virih krščanske stvarnosti, k čemur ga je silila teološka stroka. Njegova modernost se ni mogla odtrgati od zgodovinske stvarnosti svetega pisma, misli cerkvenih očetov ali kompleksnosti sholastike. Msgr. Angelo Carretta (kanonik patriarhijske kurije v Benetkah) ni v zvezi s to poezijo po naključju govoril o »globini katoliško neoporečne, filozofske tomistične in aristotelske, pesniško očarljive misli«. In prav zato podobe goriškega pesnika stalno vztrepetavajo v bivanjskem tveganju, ki po svoje živi v gotovosti in upanju, v strahu in trepetu, v »lepi tesnobi«, ki jo je odločno presegla hegeljanska »nesrečna zvest«.

Truhlar je bil eden zadnjih členov zgodovinske verige raziskovalcev in mislecev. Njegove štiri pesniške zbirke jasno pričajo o tem. V njih je presegel nespornost, ki so pogosto zastrupljali njegovo življenje, in ločevanje, ki ga je tolikokrat čutili v prikazovanju Kristusa vere in Kristusa zgodovine. V Truhlarjevi liriki je Kristus živel vsa človeška izkustva in jih odrešil kot božji Sin, ki se je daroval Očetu v poslušni in ljubeči pokornosti. V njegovih pesniških sestavkih je pač nemogoče ločevati Človeka-Boga, ga napravljati za orodje, osamljati vrednost in vpliv posameznih vidikov, ki ne upoštevajo celote njegove »skrivnosti«. Univerzalnost Truhlarjeve lirike je v dejstvu, da je *Kristus za vse*.

Kristus je za vse, ni pa vseh, saj ga je lahko izgubiti (prim. David in Duh). Truhlarjeva slogovno-emotivna modernost ni »aktualna«, če to besedo razumemo v pomenu, v katerem jo rabi »svet«. Se pravi, ni modna krinka, ki streže muhavosti časa. Starodavna je (Prabeseda). Pesnik ne razlaga Kristusa v skladu z ideologijami časa ali z njihovo pomočjo. Zelo preprosto utira najvarnejšo in najpristnejšo pot do njega. V svojem iskanju vedno izhaja iz vere Cerkve, iz svetega pisma in evangelijev. Izhaja torej iz veljave in vere, ki sta življenje in zgodovina, večna aktualnost nespremenljivih eshatoloških vrednot, razodetje »identičnosti« v svetu in za svet. Truhlarjev povsem človeški Kristus izraža skrivnost svoje božje osebe v »človeških« besedah. In ravno zavoljo te poti dobiva Truhlarjevo pesniško sporočilo pomen, ki prekaša njegovo estetsko vrednost in sega nad podobe in simbole. V njem Kristus svojo božjo moč razodeva s človeškimi kretnjami, ki jih ljudje lahko opazijo in ogledujejo. V razodetju svojega božanstva nam Kristus razkriva tisto veliko resnico, ki prežema vsa Truhlarjeva lirski dela: »Bog je ljubezen«. Brez pretiravanja lahko trdimo, da vsaka Truhlarjeva vrstica in vsaka podoba izraža božjo ljubezen, ki človeku prihaja na-proti.

Truhlarjeva poezija je bogato pričevanje znanja in življenja, izročila in zgodovine, ki temelji na kontinuiteti Kristusa evangelijev, včeraj, danes, vedno. Njegova lirika se stalno hrani s tem prvim in zadnjim smislom. V tem je njena stvarnost, njena konkretnost, njena univerzalnost in njeno pomanjkanje »fantastičnega«, v pomenu dodanega ali izmišljenega. Njeno sporočilo se morda zdi, da se ponavlja: v resnici pa je le »liturgično«. Truhlar ni poskušal po svoje razlagati sveto pismo glede vsebine ali ga posnemati. (Saj božje govornice ni moč posnemati). Utelesil ga je v »liturgičnem« bivanju, ki zmore pritezati vase tudi stvari in prenavljati obličje zemlje. Doumel je, da sta človekov in Kristusov način bivanja neposnemljiva celota, ki jo je treba vedno scela raziskovati in odkrivati. Ni hotel z evangeljskimi besedami »posnemati« njihove nedosežne govornice; ni hotel odmotavati njihovih skrivnostnih vozlov; ni hotel iz njih posneti velikanske »človeške« naloge, izražene v prisposodobah. Napravil je nekaj več. Imel je pogum, da si prisvoji Prabesedo »sicuti est«. In prav v tem je neizbrisljiva trajnost Truhlarjevega Oceana: predati bralcu Kristusa kot seme za sleherno zimo, kot cvetenje za sleherno pomlad, kot žetev za sleherno poletje, kot trgategv življenja in barv za sleherno jesen.

Truhlar v svojih pesniških delih izhaja iz lastnega bivanjskega položaja, ki pa ni nič drugega kot položaj človeka v svetu. Njegovi slikarski simboli dokazujejo njegovo prepričanje, da duhovna situacija sedanjega časa нареkuje prikaz posebne podobe teologije, ki je tesno povezana z vsakdanjo prakso in jo je treba razumeti kot »službo življenju Cerkve«. V preteklosti

je teologija, ki so jo razumeli kot »fides quaerens intellectum« (vera, ki išče razum), poudarjala zadnjo besedo (razum), medtem ko »iskanja« niso razumeli tako kot mi, ker je bilo vse življenje zakoreninjeno v veri.

Stara teologija se je večidel ukvarjala z verskimi resnicami. Zanimarjala pa je — v nekem smislu — tisto, česar se je zavedala, a kar je ni dovolj zanimalo: proces in samo življenje vere, njeno vzklitje in njen razvoj v vsakdanji praksi življenja v vseh njegovih vidikih (fizičnem, psihičnem, psihološkem, duhovnem in materiale). Truhlar v svojih pesniških delih izraža prepričanje, da teologija ne more biti enostraska ali pohabljena. Vsaka njegovih zbirk lirike se vrti okrog neke osi. Vendar te štiri osi niso neodvisne druga od druge, saj omejujejo specifično območje sodobne teologije, znotraj katerega se je Truhlar gibal in deloval. Če se spustimo na bolj specifično področje Truhlarjeve poezije, bomo rekli, da bi bila »Kri« brez zbirke »Krstnikovo pismo Kristusu« nepopolna in da bi bila zbirka »V dnevih šumi Ocean« brez »Luči in črne prsti« pohabljena. Z drugimi besedami, vse štiri zbirke živijo in trajne osmoze, se spajajo v celoto in medsebojno dopolnjujejo. Ko se štiri različne osi srečujejo, določajo in razmejujejo isti prostor, delajo enake notranje in zunanje kote in tako prihaja na plano popoln lik, »večno« enak samemu sebi, iz kateregakoli zornega kota naj ga opazujemo. Horizontalnost (neskončnih) premic in (končnih) odsekov najdeva popolno in enako skladje v vertikalnosti ustreznih elementov. Da ne omenimo še tega, da je vsak poltrak, ki gre iz četverih vrhov, usmerjen v neskončnost, kot svetlobni žarek. Skratka, ko se vse štiri osi srečajo, napravljajo kvadrat, tisti popolni lik, v katerem je osnovnica »vedno« enaka višini in ki so v njem navpični odseki »vedno« enaki vodoravnim. Katerokoli stranico naj vzamemo za osnovnico, lik »vedno« in kakorkoli ostaja enak sam sebi.

Truhlar se je zavedal, da teologija ne more opravljati svoje naloge in svojega poslanstva z razvijanjem razprav o veri, z razčlenjanjem deja vere ali s poglobljanjem biblične teologije ali raznih oblik kristologije. Po pesnikovi sodbi svojevrsten značaj teologije in njena »služba« danes zahtevata tesno povezanost s konkretnim in praktičnim bivanjem, se pravi z vsakdanjim življenjem in z izkustvom milosti. In če je res — kakor trdi Truhlar —, da se v človeku vse rodi in razvija iz nezavednega akategorialnega jedra, je prav tako res, da se v tem »dnu srca« teologija in poezija teorija in praksa, vera in dejavnost, upanje in razočaranje, občutek in čustvo sprešinjajo v eno samo stvar.

Morda se je Truhlar celo strinjal s kardinalom Suenensom, ki je tožil, kako duhovniki kažejo nepoznavanje Cerkve, ki jo razumejo v njenem srednjeveškem pomenu celote vernikov, to je kot »populus« ali »plebs«. Skratka, zahteval je, da se teologija zasidra v tistem življenju, ki poteka

zunaj turris eburnea (slonokoščene stolpa) mističnosti, kakor jo danes razume človek z ulice. In njegova poezija je utripajoče pričevanje za to, v povezanosti z molitvijo, bogoslužjem, meditacijo in vsakim drugim izrazom življenja Cerkve. V jasnih, slikovitih simbolih v svojih zbirkah večkrat izraža prepričanje, da ni več dovolj govoriti o sodelovanju pri velikonočni skrivnosti, ampak je treba krepko poudarjati življenje in sodelovanje pri skrivnosti Duha. Z drugo besedo, Truhlarjeva lirika pušča širok prostor trojni razsežnosti in »ljubezenski« pnevmatologiji v prepričanju, da teologija križa in vstajenja ne more več zadoščati. Edino ogenj in vihar Duha moreta pretresti sodobni »svet«, ki ga zaznamujejo materializem, uživaštvo, porabništvo, brezbriznost, nesmiselnost, bojevanje in podlost. Teologija mora prisluhniti ne samo problemom »sveta«, ampak tudi vprašanjem zgodovinskoduhovne »metodologije«. Se pravi, da mora teologija raziskovati, »kako« Duh danes deluje v svetu, kaj pomeni in določa Njegova navzočnost, kaj On govori Cerkvi. Teologija se ne more v celoti usmeriti v razčlenjanje verskih resnic, ampak mora biti predvsem *teologija ljubezni* in s to zaznamovanostjo mora zaobjeti svet. Po branju Truhlarjevega pesniškega dela se nam teologija ne kaže samo kot znanstveno-razlagalna disciplina, varuhinja razodetih resnic, kritična, klasifikatorska in dialoška. Naloga teologije je tudi »razodevati« skrite resnice Duha. Teologija in poezija, mistika in literatura morajo — po Truhlarjevem mnenju — dajati ljudem dragoceno pomoč pri iskanju smisla življenja, uresničevanja osebnosti, resnične človečnosti in pristnih razmerij med ljudmi. Teologija nam daje praktični dokaz, da je Bog Abrahama Bog za nas in z nami. In Bog zvestobe in zaveze (Mavrica), naj mi še tolikokrat pozabimo »biti za Boga«.

V vsaki Truhlarjevi pesnitvi je nekaj, za kar mislimo, da brez pretiravanja lahko označimo kot »skrivnost svetle temine«. In po našem mnenju ne gre za nič drugega kot za teološko bistvo njegovega umetniškega ustvarjanja. V njej najdemo srečo in dvom, luč in temo, razumskost in skrivnost, modrost in absurdnost, tesnobo in osamljenost, bratstvo in strah, negotovost in občestvo, iskanje in ljubečo predanost v češčenju.

Globoko pomenljivo je, kar piše J. Guillet v svojem delu »L'épreuve du désert (1970, str. 18): »Nič na svetu, nobena oblika lepote, nobena moč nam ne daje o Njem prave podobe. On je neskončno oddaljen od vsega tega, kar poznamo. Puščava ni Njegova podoba, a pot, ki s sveta vodi k Njemu, je podobna absolutni goloti sveta«. In to ne velja samo za Agaro in Izmaela, temveč za vse druge osebnosti (Davida, Abrahama, Rebeko, sv. Pavla, sv. Janeza Krstnika, Kristusa samega) Truhlarjeve simbolistike in za pesnika samega. Puščava je nova pot h Kristusu, ker je deležnost pri Njegovem trpljenju. Tudi teologija in mistika morata torej

stopiti s kateder, priti iz slonokoščene stolpa in »na svojem telesu dopolniti, kar manjka Kristusovemu trpljenju. . . . in služiti Njegovemu telesu, to je Cerкви« (Kol 1,24). Samo če bo šla teologija po poti, ki jo je začrtal sv. Pavel, bo mogla na novo »služiti« človeku in Kristusovi Cerкви. Samo če bo teologija »živela« v tem duhu, »dokazi za božje bivanje« ne bodo stvar razpravljanja v tem pomenu, če so mogoči ali če so pravi dokazi ali ne, marveč jih bo dopolnilo načelo, ki jih osvobaja njihove abstraktnosti in jih bo spremenilo v to, kar bi morali biti: pot k Bogu (Hoja za Kristusom), srečanje z živim Bogom (Živa voda). Skrivnost troedinega Boga se bo rešila golih spekulacij o biti in osebi, relacijah in imanenci ter znova opazila odprtost Boga nasproti nam. Ne bo se preoblikovala samo dogmatika, spremenilo se bo tudi življenje milosti v Duhu. In zgodovina odrešenja ne bo tako antropocentrična, da bi stavljala v senco božjo slavo. Izgubljenemu in nesmiselnemu človeškemu življenju bo prinašala predvsem upanje, ki se je prekalilo v ognju preizkušenj in trpljenja.

Zato Cerkev ne potrebuje toliko zmagoslavne teologije, pač pa trpeče teologije. Teologi — v nasprotju s svetniki in umetniki se redko prepričajo, da prideš do največjih odkritij prek trpljenja in bolečine. Truhlar pa ni bil samo teolog in mistik, bil je tudi umetnik. Zato je razumel, da upornemu in razdeljenemu svetu ne morejo biti znamenje (Znamenje) toliko profesorji teologije, temveč predvsem pričevanje vere in občestva verujočih (prim. Urs von Balthasar).

Povzetek: Luigi Michieletto, Teološke vezi in vozli v pesniških delih Karla Vladimira Truhlarja

Prepričan, »da je Truhlarjeva poezija tudi teologija«, avtor oriše »parametre njegovega iskanja, njegova temeljna načela in vrednote«. V svojih pesniških delih se Truhlar sooča z ekleziološkim vidikom teologije in njenih nalog, zlasti: 1) z razmerjem teologije do poslanstva Cerkve (Luč iz črne prsti); 2) s teologijo kot znanstvenim odrazom vere (Motno rdeči glas); 3) s teologijo kot prenašanjem svetu (V dnevih šumi Ocean, Kri). Vsaka njegovih štirih zbirk lirike se vrti okrog določene osi. Njihove osi omejujejo posebno območje sodobne teologije, v katerem se je Truhlar gibal in deloval. Teologija mora biti predvsem teologija ljubezni, ki preučuje, kako Duh danes deluje v svetu.

Sommario: Luigi Michieletto, Nessi e nodi teologici nell'opera poetica di Karel Vladimír Truhlar

Convinto che »la poesia di Truhlar sia anche teologia« l'autore delinea »i parametri stessi della sua ricerca, i suoi principi e valori fondamentali«. Nelle sue opere poetiche Truhlar affronta l'aspetto ecclesiologico della teologia e dei suoi compiti, in particolare: 1) il rapporto della teologia con la missione della Chiesa (Luč iz črne pr-

sti); 2) la teologia come riflessione scientifica della fede (Motnordeči glas); 3) la teologia come trasmissione al mondo (V dnevni šumi Ocean, Kri). Ognuna delle sue 4 raccolte di liriche ruota attorno a un asse. I loro assi delimitano il campo specifico della teologia contemporanea entro cui Truhlar si è mosso e ha operato. Essa deve essere soprattutto una teologia d'amore indagante »come« lo Spirito oggi agisce nel mondo.

Résumé: Luigi Michieletto, Les liens et les noeuds théologiques dans l'oeuvre poétique de Karel Vladimír Truhlar

Convaincu que »la poésie de Truhlar est en même temps théologie« l'auteur décrit »les paramètres de ses recherches, ses principes de base et ses valeurs«. Dans ses ouvrages poétiques Truhlar se confronte avec les aspects ecclésiologiques de la théologie et de ses tâches, surtout: 1) avec le rapport de la théologie dans sa relation avec la mission de l'Eglise (Luč iz črne prsti); 2) avec la théologie en tant qu'expression scientifique de la foi (Motnordeči glas); 3) avec la théologie en tant que transmission au monde du message du salut (V dnevih šumi ocean, Kri). Chacun de ses quatre recueils poétiques est axé sur un thème. Les thèmes délimitent un domaine spécifique de la théologie moderne, sur lequel Truhlar a médité et travaillé. La théologie doit être surtout une théologie de l'amour, cherchant à déceler la façon d'agir de l'Esprit dans le monde.

(Prevedel in povzel Janez Zupet)

S. Snežna Večko

Pomen pojmov ʿemet in ʿemûnâh v knjigi Psalmov

Kratice

- AB The Anchor Bible, Garden City, New York.
BHK³ Biblia Hebraica, izd. R. Kittel, Stuttgart, 3. izd., 1937.
BJ La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris 1956.
CBL Calwer Bibellexikon, izd. K. Gutbrod — R. Kücklich-T. Schlatter, Stuttgart, 2. izd. 5 pred., 1967.
CBQ Catholic Biblical Quarterly.
CECBP C. A. Briggs, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, I—II, ICC, 1969.
GB W. Gesenius — F. Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 17. izd., 1962.
HB The Holy Bible. Revised Standard Version containing the Old and New Testaments, Catholic Edition, London 1966.
ICC International Critical Commentary, Edinburg.
LXX Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, II — Libri poetici et prophetici, izd. A. Rahlfs, Stuttgart 1965.
RBT Vocabulaire de théologie biblique, izd. X. L. Dufour, Paris 1962; hrvaški prevod: Riječnik biblijske teologije, Zagreb 1969.
SP Sveto pismo stare in nove zaveze. Ekumenska izdaja, Ljubljana 1974.
TWNT I, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, izd. G. Kittel, Stuttgart 1933.
VD Verbum Domini.
Vg Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio, izd. A. Grammatica, Vatican 1959.
VTC S. Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, Berlin, 2. dop. izd., 1925.

Uvod

V slovenščini nimamo dela, ki bi obravnavalo sv. pismo pod vidikom božje in človeške zvestobe. V evropskih jezikih obstaja precej tovrstnih raz-

prav, med njimi pa se jih le nekaj omejuje na posamezno knjigo oz. avtorja. Večina jih obravnava vprašanje v celotnem sv. pismu. Vendar drži, da posamezna literarna vrsta kar najmočneje določa pomen pojma, ki se v njej pojavlja.

Za naš pojem zvestobe hebrejščina uporablja ^ʿemet in njemu zelo soroden ^ʿmûnâh. Prvega najdemo v sv. pismu 126-krat, in to 37-krat v knjigi Psalmov, drugega v celotnem sv. pismu 49-krat in v knjigi Psalmov 22-krat.¹ To je sorazmerno močna zastopanost, tembolj pomembna, ker gre za knjigo, ki predstavlja povzetek starozavezne teologije.

Soočenje z bibličnimi teksti je pokazalo, da izraz zvestoba ne izčrpa vsega, kar vsebujeta ^ʿemet in ^ʿmûnâh. ^ʿemet pomeni »trdnost, neomajnost, stanovitnost, vztrajnost, stalnost, poštenost, vestnost, verjetnost, zanesljivost, zvestobo, nepristranost, odkritost, iskrenost, resnico, obljubo, prisego.«² ^ʿmûnâh pomeni »trdnost, gotovost, zanesljivost, resnicoljubnost, zvestobo.«³

LXX prevaja ^ʿemet 87-krat alétheia, dalje alethinós, alethés, alethōs, aletheúein, dikaiosýne, díkaios, pístis.⁴ J. Duplacy ugotavlja, da LXX prevaja ^ʿemet najčesteje kot alétheia (Vg veritas), a ^ʿmûnâh kot pístis (Vg fides) ali alétheia.⁵ V knjigi Psalmov sta ^ʿemet in ^ʿmûnâh dosledno enako prevedeni z alétheia in v Vg z veritas (često v pridevniški obliki), razen da v LXX stoji za be ^ʿmûnâh v Ps 33,4 en pístei, v Vg in fide. BJ poleg vérité pogosto prevaja fidélité. HB često uporablja izraz faihfulness, dalje truth in v dveh primerih sure, v Dahoodovem prevodu pa srečamo fidelity. V slovenskem prevodu (SP) zavzema izraz zvestoba zdaleč najpomembnejše mesto, nekajkrat nastopa tudi resnica in v posameznih primerih odkritosrčnost, vera, trdna obljuba, stalnost, trdnost, pravica, trden, zanesljiv, pošten, iskreno, prav.

Med avtorji vladajo različna stališča o najbolj ustreznem prevodu. Medtem ko se C. A. Briggs zavzema za izraz zvestoba, češ da ^ʿemet »redkokdaj pomeni resnico, v zvezi z božjo dobroto (hesed) pa nikoli«,⁶ G. Quell odsvetuje prevod zvestoba, ki je »v sami stvari utemeljen, ker gre za dokaz zavezne božje zvestobe. Toda zaradi omejitve do hesed, ki je pravzaprav pravna oznaka pogodbene zvestobe (haris), ni primeren . . . Bog izraža hesed, ker se ravna po normi ^ʿemet. Resničnost je prvi pogoj zvestobe. Prevod zvestoba pomeni za ^ʿemet vedno skrenitev in retuširanje in naj bi se ga izogibali.«⁷ Najbolj sintetična se zdi trditev I. de la Potterieja, da je v SZ »resnica pred-

¹ Glej VTC, 109—110.

² GB, 52.

³ GB, 47.

⁴ Prim. G. Quell, Alétheia. Der at. liche Begriff ^ʿemet, v: VWNT I, 233.

⁵ Glej J. Duplacy, Fidélité, v: Catholicisme IV, 1269.

⁶ CECBP I, 232.

⁷ G. Quell, Aletheia. Der at. liche Begriff ^ʿemet, v: TWNT I, 237.

vsem zvestoba zavezi« ter da se mora 'emet, »kadar se nanaša na Boga ali na ljudi, često prevesti kot zvestoba, ker nas prav zvestoba nekoga obvezuje, da mu izkazujemo zaupanje.«⁸

Samostalnika 'emet in 'emûnâh (ž. sp.) izvirata iz hebrejskega korena 'mn (v qalu 'āman). »V nifalu izraža lastnost stvari ali osebe, na katero se je mogoče nasloniti.«⁹ V hifilu pomeni zanašati se, verjeti.¹⁰ Najčešče uporabljajo 'emet in 'emûnâh in v nalogi se omejujem na ta dva izraza.

G. Quell trdi, da se v množici odtenkov ne da razbrati natančen zgodovinski razvoj pojma.¹¹

«Koren 'mn v materialnem smislu pomeni opora, opornik, podpora, podpornik, nosilec.«¹² V najosnovnejšem pomenu izraža trdnost stvari: mesto, kamor lahko brez bojazni zabiješ žebelj ali klin (Iz 22,23,25; 1 Mak 14,48), vodo iz izvira ali kapnice, ki ne usahne (Iz 33,16; Jer 15,18), in prav tako družino ali kraljevsko hišo, ki kljubuje preizkušnjam časa (1 Sam 2,35; 2 Sam 7,16 itd.),¹³ rastlino pristinega izvora v nasprotju z izrodkom (Jer 2,21), pot, ki privede do cilja (1 Mojz 24,48),¹⁴ v prenesenem pomenu pa tudi varno pot življenja (Ps 119,30).

Besede istega korena pa imajo brez števila odtenkov, kadar izražajo psihološko, sociološko ali religiozno stvarnost. Tako v medčloveških odnosih vse kvalitete poštenosti, zanesljivosti, zvestobe, iskrenosti, itd. spremljevalca na poti (Tob 5,4; 10,6), prijatelja (Sir 6,14—16), poslanca (Preg 13,17; 25,13; 1 Mojz 42,16,20), zaveznika (Neh 9,8), sodnika (Iz 59,4; 42,3; Ps 96,13), tožnika in prič (Preg 14,5,25; Ps 89,38), upravitelja (1 Sam 22,14; Ps 101,6; Dan 6,4; 1 Mak 7,8), duhovnika ali preroka (1 Sam 2,35; 3,20; Sir 46,15; 48,22; 1 Mak 14,41), voditelja (2 Mojz 18,21; Neh 7,2), kralja, posebno mesijanskega (Iz 11,5; 16,5 42,3).¹⁵ 'emet izraža resnico postopka v pravni kakor tudi vsakdanji govoric (5 Mojz 22,20; 13,15; 17,4; 1 Kr 10,6; 2 Kr 9,5; Est 9,30).¹⁶

Ista beseda potrjuje zanesljivost razodetja (Dan 10,1; 8,26), resničnost in učinkovitost Jahvejeve besede v prerokovih ustih (1 Kr 17,24); prerok, ki ima božjo besedo, govori 'emet v nasprotju s sanjami samozvanca (Jer

⁸ I. de la Potterie, *Istina*, v: RBT, 338.

⁹ J. Duplacy, *Fidélité*, v: *Catholicisme IV*, 1269.

¹⁰ Glej I. de la Potterie, *De sensu vocis 'emet in Vetere Testamento*, v: VD 27, 337.

¹¹ Glej G. Quell, *Aletheia*. Der at. liche Begriff 'emet, v: TWNT I, 234.

¹² J. Duplacy, *Fidélité*, v: *Catholicisme IV*, 1269.

¹³ Prim. J. Duplacy, n. d. 1270.

¹⁴ Prim. G. Quell, *Aletheia*. Der at. liche Begriff 'emet, v: TWNT I, 234.

¹⁵ Prim. J. Duplacy, *Fidélité*, v: *Catholicisme IV*, 1270.

¹⁶ Prim. G. Quell, *Aletheia*. Der at. liche Begriff 'emet, v: TWNT I, 234.

23,28). 'emet pomeni tudi pravo, resnično vero, ki je bila vržena na tla Dan 8,12), 'emet 'elōhē pa pravega, edinega Boga (2 Kron 15,3).¹⁷

»Ko Ozej (4,1) toži, da ni 'emet v deželi, povezanost tega pojma z datat 'elōhīm (spoznanje božje), nakazuje smer, v kateri razume 'emet: resničnost na vseh življenjskih področjih raste iz nezmotljivega spoznanja božje volje in tako spoznanje je že uveljavljanje resničnosti.«¹⁸ Ta in še mnoga druga mesta kažejo, da »SZ prekaša pravni in etični pomen pojma« in ga napravi za pojem religiozne govornice, pravi G. Quell. V njej postane 'emet, kakor tudi 'emûnâh, »znamenje in namen božjega delovanja. To pa je najvišje, kar SZ reče o 'emet in 'emûnâh.«¹⁹

Ni naključje, da 'emet in 'emûnâh kot izraz za božjo dejavnost prevladujeta v knjigi Psalmov saj so s svojo izrazito teocentrično naravo usmerjeni na božjo slavo pred vsako drugo človeško koristjo.²⁰ In kljub temu da v njih »ne bomo našli sistematične razlage religije ali nauka«, lahko prepoznamo določene »teme in vzorce, ki prevladujejo v religiozni misli.«²¹ To so predvsem božje lastnosti, ki se pojavljajo v neizčrpnih odtenkih²² — med njimi sta zelo vidni 'emet in 'emûnâh, saj ju 56-krat odkrijemo kot lastnost Boga, njegove besede in njegovih dejanj.

Ker predstavljajo psalmi »mikrokozmos celotne SZ«,²³ v katerem so »velike teme SZ in glavni dogodki odrešitvene zgodovine povzeti v obliki molitve«,²⁴ preučevanje določene teme ne osvetljuje njeno teološko vsebino samo v knjigi Psalmov, temveč v celotni starozavezni miselnosti. To pomeni, da vsebina 'emet in 'emûnâh, kot se nam odkriva v psalmih, odseva njun pomen v starozavezni veri, ki je našla v psalmih nadvse primeren izraz.

Kakšni temi v psalmih se najprikladneje približamo pod vidikom njene navzočnosti v posamezni literarni vrsti. Ugotovitev, kateremu osnovnemu tipu kakšen psalm pripada, razloži mnoge podrobnosti, ki bi jih drugače lahko napačno interpretirali.²⁵ Kot je ugotovil H. Gunkel, je obstajala »tesna zveza med določeno obliko in vsebino na eni strani ter ustreznimi okoliščinami v življenju skupnosti na drugi . . . Vsakemu izmed glavnih tipov psalmov ustreza določena okoliščina v življenju . . . Tako so vse okoliščine kulturne . . . Torej vsi glavni tipi psalmov izvirajo iz določenih kulturnih okoliščin.

¹⁷ Prim. G. Quell n. d. 234.236—237.

¹⁸ G. Quell, n. d. 236.

¹⁹ G. Quell, n. d. 237.

²⁰ Prim. L. Sabourin, *The Psalms I*, 98.66.

²¹ L. Sabourin, n. d. 65.

²² Prim. L. Sabourin, n. d. 66.

²³ H. McKeating, v: L. Sabourin, n. d. 2.

²⁴ L. Sabourin, n. d. 2.

²⁵ Prim. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship I*, 23—26.

Vsak tip psalma je bil prirejen za določen kulturni obred in odtod njihova tipična vsebina, zgradba in oblika.²⁶

Torej nas odkritje literarne vrste privede do življenjskih okoliščin, iz katerih je psalm izšel.²⁷ Ako želimo spoznati pomen pojmov *'emet* in *'emûnâh* v psalmih, moramo vedeti, v kakšnih razmerah ju je psalmist uporabljal. Kajti drugačen odtenek imata v hvalnici, drugačnega v prošnji, drugačnega v poučnem tekstu, itd. Zato je prva naloga, da ugotovimo, v katerih literarnih vrstah sta.

'emet in *'emûnâh* najdemo v 37 psalmih, in to v prošnjih psalmih, v zahvalnih, v hvalnicah, psalmih Jahveja kralja, kraljevskih psalmih, psalmih zaupanja in v poučnih psalmih. Torej sta v vseh glavnih kategorijah, čeprav ju ne najdemo v nekaterih podskupinah. To pomeni, da stvarnost, ki jo izražata, ni tuja nobeni okoliščini verskega življenja Izraelcev.

Prošnji psalmi — žalostinke

Ob vseh prednostih, ki jih je užival izvoljeni narod v primerjavi z drugimi, mu vendar ni bilo prihranjena nesrečna dediščina človeštva. Tudi Izraelec je doživljal človeško krhkost in nemoč, krivdo pred Bogom in sočlovekom, strah pred smrtjo, negotovost, sovraštvo, poraze . . . Vso to temno stran človeškega obstoja izraža kar tretjina psalmov — žalostinke, bodisi osebne bodisi občestvene.

Presenetljivo pa je, da se iz te mejne situacije dviga neomajno zaupna prošnja k Bogu, ki predstavlja za psalmista trdnjavo, zavetno skalo (Ps 31,3—4); luč in rešitev (Ps 27,1), komur je treba samo izročiti svoje življenje, pa ga bo rešil (Ps 31,6).

Sprašujemo se, odkod v psalmistu taka gotovost? Ali je tako samo po sebi razumljivo, da se Bog ukvarja s človekom in ga tako rekoč osebno prizadeva njegovo trpljenje?

Izraelec je o tem prepričan. Ne, ker bi se sam povzpел do tako tankočutnega spoznanja o Bogu. Mnogo preprosteje: sam Bog se je sklonil k njegovim očetom in se razodel. V zakladnici njegovih besed vedno znova bere: »Jahve, Jahve, usmiljen in milostljiv Bog, prizanesljiv in velik v milosti in zvestobi . . .« (2 Mojz 34,6).

Stoletja so potrdila, da »Jahve ostane, kakršen je: naklonjen in usmiljen; on sam ostane sredi nezvestega sveta (Oz 4,1; Ps 78,8.37) zvesti Bog (5 Mojz 32,4; Ps 31,6). In čeprav ljudje prelamljajo zavezo, on svoje zaveze ne pre-

²⁶ S. Mowinckel, n. d. 26.28—29

²⁷ Prim. S. Mowinckel, n. d. 28.

lomi (Oz 11). Bog nasprotno z vedno novimi milostnimi posegi svojo zavezo utrjuje in vzpostavlja nov odnos do svojega ljudstva.«²⁸

V tej luči moremo razumeti, kaj pomeni človeku, ki se je znašel v stiski, ta božja zanesljivost, ki so jo potrdila tolika stoletja. To bomo skušali razbrati iz besedila prošnjih psalmov, kjer srečujemo 'emet in 'emûnâh. To so: Ps 25, 26, 31, 43, 51, 54, 57, 61, 69, 71, 85, 86, 88, 108, 143.

Ps 31 — Ta žalostinka združuje prošnjo za rešitev iz bolezní in iz rok sovražnikov (v. 1—19) ter himno zahvale zaradi uslišanja (v. 20—25). V 6. v. psalmist izpoveduje neomajno zaupanje v Boga:

V tvoje roke izročam svojega duha:

rešil me boš, Gospod, zvesti ('emet) Bog (Ps 31,6).

Zdi se, kot da pesnik posebejla narod, ki je v najbolj kritičnih trenutkih zgodovine zaupal svoj obstoj Bogu, ta pa se je izkazal kot zvesti rešitelj. Vendar njegova izpoved prerašča narodni okvir in postaja univerzalna molitev krščanstva (spev z odpevom v sklepni molitveni uri v Bogoslužnem molitveniku), potem ko je Kristus na križu z njo izrekel svojo sinovsko bogovdanost (glej Lk 23,46).

Vsebinsko celoto pa dobi ta vrstica skupaj s 7., ki bi jo morali prevesti: »Sovražim (šânē'tî) nje, ki častijo prazne malike in zaupam v Gospoda«²⁹ namesto: »Ti sovražiš . . .«, kot je v SP. »šânē'tî (1. os. ed.) je terminus technicus za formalno odklonitev malikovanja. Psalmist si prizadeva, da bi odbil podtikanja o tem prekršku, ki je med Izraelci veljal za enega glavnih vzrokov bolezní in drugih nesreč.«³⁰

S tem pa je hkrati jasno povedano, da božja zvestoba obvezuje tudi človeka k zvestobi. Ko Bog razodeva sam sebe, razodeva hkrati, kakšen naj bi bil človek. Ako se je Bog izkazal kot »zvesti« Bog, je zdaj človek poklican, da se upodobi po njem. Potem lahko zagotovo pričakuje, da ga bo Bog rešil.

»Kategorija možnosti odgovora je bistvena oznaka vsake religije, ki jo pripadniki zares živijo . . . Resnična skupnost oseb obstaja samo tam, kjer dve bitji povsem resno vzameta drug drugega. Bog jemlje človeka povsem zares — obrača se k njemu kot k osebi . . . Zato mora tudi človek resno jemati Boga.«³¹ To je pravzaprav breme za omahljivega in k zlu nagnjenega človeka, toda hkrati ga osvobaja in preustvarja po božji podobi.

²⁸ J. Hermann, *Treue, treu*, v: CBL, 1358—1359.

²⁹ Tako M. Dahood, *Psalms I*, 185: »Truly I have those who keep worthless idols, and I put my trust in Yahweh.«

³⁰ M. Dahood, n. d. 188.

³¹ B. Häring, *Kristov zakon I*, Zagreb 1973, 58.59; izvornik *Das Gesetz Christi. Moralthologie I*, München-Freiburg 1967.

V 31. psalmu sta božja in človeška zvestoba vgrajeni v motiv izrednega zaupanja v Boga. Poleg božje zvestobe sestavljajo motiv še njegova pravičnost (v. 2), ime (v. 4), usmiljenje (v. 8), milosrčnost (v. 17), dobrot (v. 20), s človekove strani pa predvsem njegovo brezupno stanje in vdanost Bogu.

Svojevrstna je povezanost 'emet z 'ôr (luč) v Ps 42—43. Ves psalm je tožba izgnanca, ker ne more v tempelj, kjer bi se »prikazal pred božjim obličjem« (prim. v. 3) (liturgični izraz: da bi bil v bogoslužju osebno navzoč pred osebnim Bogom). Veruje, da je Bog povsod navzoč, toda on potrebuje božje navzočnost v templju sredi svojega ljudstva.³² Zato prosi:

Pošlji svojo luč in svojo zvestobo ('ôr'kā wa 'amitt'kā):
ti me naj vodita
in me pripeljeta na tvojo sveto goro,
v tvoje šotore (Ps 43,3).

M. Dahood meni, da je to prilagoditev starega orientalskega prepričanja, da bogove spremljata dve božanstvi.³³ V tem primeru psalmist prosi za božjo luč in zvestobo, ki naj ga privedeta pred božje obličje.

Ker je Jahve svojemu narodu prepovedal, da bi ga upodabljali v materialnih podobah, se je že od začetka zatekal po pomoč k zemeljskim stvarnostim, da so mu služile kot znamenja božje stvarnosti.³⁴ Tako znamenje — simbol je v 43. psalmu luč ('ôr), ki povezana z božjo zvestobo ('emet) pomeni za izgnanca gotovost, da se bo vrnil v božjo bližino.

Najpogosteje pa se povezujeta 'emet (ali 'emúnāh) in hesed (milost, naklonjenost, dobrot, ljubezen, dobrotljivost, itd.). S hesed we 'emet SZ izraža to, kar pomeni zaveza z božje strani: podarjenost in vez, ki je Bog ne bo nikoli prelomil.³⁵ Ni čudno, da ju najdemo v sedmih prošnjih psalmih.

Posebnost tega izražanja v psalmih je v tem, da sta oba pojma v večini primerov posebljena. Tako npr. v Ps 61. Ta psalm je najverjetneje »prošnja kralja za rešitev iz smrti (v. 2—4) in za sprejem v nebeško božje bivališče, kjer bo mogel večno slaviti božje ime v njegovi neposredni bližini (v. 5—9).«³⁶

³² Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes I*, 269.270.

³³ »Posebnega pomena za ta verz je ugaritski tekst: 'Qudshu začanja sijati, Amrur je kakor zvezda spred'. Gotovo se qdš wamrr nanaša na eno samo božanstvo, toda njegovo dvojno ime se kaj lahko prilagodi v 'ôr (luč) in 'emet (resnica) . . . qdš wamrr vodi boginjo Ašero v prebivališče Ela . . . , medtem ko psalmist prosi, naj ga božja luč in resnica pripeljeta na sveto goro, kjer prebiva Bog« (M. Dahood, *Psalms I*, 262).

³⁴ Prim. D. Sesboüé, *Prispodoba*, v: RTB, 992.

³⁵ Prim. I. de la Potterie, *Istina*, v: RTB, 339; C. Spicq — M. F. Lacan, *Vjernost*, v: RTB, 1434.

³⁶ M. Dahood, *Psalms II*, 84.

Naj kraljuje na veke pred Bogom;
pošlji milost in zvestobo (hesed we 'emet),
da ga bosta varovali! (Ps 61,8).

Ako primerjamo to kraljevsko prošnjo s tisto iz 54. psalma, opazimo neko razliko v vlogi, ki jo igra 'emet v eni in drugi pesmi. V 54. psalmu Bog v svoji zvestobi nastopa proti sovražnikom, medtem ko v ps. 61 z njo varuje kralja. V resnici gre le za dva vidika ene in iste stvarnosti. To je isti Bog, ista dejanja, le mi ju doživljamo zdaj kot sodobo zdaj kot rešenje.

Tudi v Ps 108 sta milost in zvestoba v 4. v. poosebljeni kot dva spremljevalca, ki naj povedeta pesnika k rešitvi. V kanaanski mitologiji sta bogove ali dostojanstvenike često spremljala dva spremljevalca... »Pravičnost« in »poštenost« sta bila bogova v feničanskem panteonu. Smemo sklepati, da sta tudi »dobrota« in »zvestoba« pripadali večjemu kanaanskemu panteonu, a v hebrejski teologiji sta bili demitologizirani in reducirani na Jahvejeva spremljevalca.³⁷

Ne samo to. Kanaanski in izraelski narod sta v oba pojma položila povsem drugačno vsebino. Kajti kanaanska religiozna ustvarjalnost sodi v območje naravnih religij, kjer si človek zamišlja bogove po svoji podobi, torej tudi božanska »zvestoba« ne presega obzorja človeške zvestobe. Je le pozlačena in v nebeške sfere postavljena človeška stvaritev.

Izraelski narod pa je slišal razodetje živega Boga. Zato njegov Bog ni plod njegovega religioznega genija, temveč je Stvarnik vsega sveta in vseh narodov, ki se mu Izrael kot njegov prvorojenec v veri klanja. In ta Bog je z Izraelom sklenil zavezo. Kadar Izraelec reče, da je Bog zvest, ali da je velika njegova zvestoba, je v tem vsebovano vse: njegove lastne besede, s katerimi je zatrjeval, da je zvest in velika dejanja, s katerimi je to potrdil.

Ta zvestoba ni pobožanstvena človeška zvestoba, temveč način, kako Bog posega v našo zgodovino. Vse, kar je doživljal Izrael, je velik vzorec, iz katerega naj vsi narodi spoznajo, kakšen je Bog in kakšni naj bodo oni sami.

Ker ima pripadnik izvoljenega ljudstva taka izkustva in zagotovila samega Boga, je mogoče, da se še tako temačna pesem, kot je Ps 69, končuje s hvalnico zaradi gotovega uslišanja.

Ni pa tako s Ps 88. Ta se konča nenadoma, kakor da so »zadnje vrstice zadnje besede človeka, nad katerim se je šeol za zmeraj zaprl.

To je eden najbolj presunljivih psalmov. Psalmistova preizkušnja se zdi izredna, tako v njeni intenzivnosti kakor v trajanju. Poleg tega ni videti zanjo nobenega človeškega vzroka. Ne vidimo sovražnikov, ki bi pose-

³⁷ M. Dahood, Psalms II, 50.51.

gali v dolgotrajno bolezen, niti ne omenja greha, ki bi bil vzrok kazni. Obstaja samo en razlog, edini, strašanski, neusmiljeni: sam Bog . . . Zdi se, da ni nobene rešitve . . . Za svoje sodobnike že ni več človek, temveč truplo in groza za svoje prijatelje (morda gre za gobavca). In kar je najhuje: tudi za Boga ni več človek. Kajti za Izraelca je človek končno nekdo, ki se lahko predstavi Bogu, Bog pa ni med mrtvimi. Zaradi tega ti niso več ljudje, ker ne morejo stopiti v odnos z Bogom — to je psalmistova dogma. Bog ne more in noče biti navzoč v grobu. Bog je Življenje. Med njim in grobom je nezdružljivost in sovražnost . . . Bog more in hoče delati čudeže le za žive (v. 11a), mrtvi jih ne okušajo in ne pripovedujejo o njih ne o njegovi dobroti, zvestobi in milosti v svojem prebivališču.«³⁸ V v. 12—13 se sprašuje:

Mar se tvoja dobrota oznanja v grobu,
tvoja zvestoba ('emūnatt'kā) v kraljestvu smrti?
Mar se tvoja čuda razodevajo v temi
in tvoja milost v deželi pozabljenja? (Ps 88, 12—13).

»Razpoznavni znak življenja je najprej navzočnost pred božjim obličjem in molitev ter hvalnica . . . Tako je bogoslužje najlepši dokaz za življenje. In drama tega človeka je v tem, da mu je ostal le en del tega znamenja življenja: njegova molitev.«³⁹

Na mestu je tudi kolektivna razlaga. Narod v izgnanstvu se čuti vrženega v šeol. Grob, kraljestvo smrti, tema in dežela pozabljenja izražajo stanje, kjer so človeka pozabili Bog in ljudje. Avtor se sprašuje, ali so božja dobrota, zvestoba, čudežna dela in milost znana v tem prebivališču mrličev. V vprašanju čutimo dvom.⁴⁰

»Dokler so bili v svoji deželi, je Bog zanje delal čudeže: sodil je sovražnike, a nje reševal . . . Toda kako jih naj naredi za narod, ki je že mrtev in pokopan? Psalmist očitno ni vedel za Ezek 37; Iz 26,19. Kot v Iz 38,18 in Ps 6,6 je tudi tukaj rečeno, da v šeolu preneha bogoslužje in prav tako v šeolu narodnega izgnanstva. To ne pomeni, da osebna molitev ni mogoča — sam psalm je molitev — toda narodno bogoslužje v templju se ne more izvajati. Mrtvi v šeolu ne morejo izvajati bogoslužja, kjer proslavljajo božjo dobroto, zvestobo in milost v velikih čudežnih delih. Zato pesnik želi skorajšnjo obnovo, zakaj po njegovem mišljenju ni upati na vstajanje, ako bo narod v resnici umrl.«⁴¹

³⁸ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 225.227.

³⁹ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 227.

⁴⁰ Prim. CECBP II, 242.247.

⁴¹ CECBP II, 245—246.

Videli smo, da 88. psalm močno poudarja poveličevanje božje dobrote, zvestobe, milosti in čudežev v bogoslužju. Ker se prav v njem najjasneje kaže verovanje, nam te vrstice razodevajo, kaj so bile osrednje teme starozaveznega »creda«. Nasprotno od marcionističnih trditev nam sv. pismo odkriva, da imajo božje besede in dejanja v SZ iste poteze dobrote, usmiljenja, zvestobe kot ob dopolnitvi njegov Sin človek Jezus.

V ekonomiji odrešenja vlada zakon kontinuitete in rasti k nedopovedljivo veličastnemu razodetju vsega, kar je bilo že od začetka navzoče. Prisotne pa so bile že od začetka božja hesed, ^{ʿemet}, ^{ʿemûnâh}, sedeç, rah^{amîm} . . .

Ob dopolnitvi bodo prevladale nad vso negotovostjo sedanjega trenutka. To upanje budi Ps 85 vrnjenim izgnancem, ki so se po veličastnem opisu Deutero-Izajjevega drugega izhoda kruto razočarali ob povsem drugačni resničnosti. Izhodišče njegovega veselega oznanila je trditev, s katero se začenja tudi knjiga tolažbe (Iz 40): Bog je odpustil (prim. Ps 85,3). Toda dejansko stanje temu skoraj nasprotuje. Zdi se, da Bog ni popolnoma odpustil. Nepopolno odpuščanje pa vsiljuje dvom, da se Gospodova jeza še ni polegla (prim. v. 6).⁴²

Tedaj psalmist sliši božjo besedo o miru, o blaginji, sreči. Naznanja, da bo Bog v resnici obnovil svoje ljudstvo in se znova nastanil v njem. Izrael bo zopet okušal njegovo usmiljenje in zvestobo, pravičnost in mir.⁴³

Usmiljenje in zvestoba (hesed we^{ʿemet}) se srečata,
pravičnost in mir se poljubita;
zvestoba (^{ʿemet}) požene iz zemlje
in pravičnost se skloni z nebes (Ps 85,11—12).

Ta veličastni odlomek ima tudi eshatološki pomen: najmanjša rešitev je udeležba pri končni osvoboditvi, ki jo bo vzpostavil Kristus. Ta je utelešenje usmiljenja in zvestobe, pravičnosti in miru. Ko bo spet prišel, bo vzpostavil kraljestvo, ki bo dokončno »uzakonilo« ta splet božjih atributov, ki jih je doslej v vsej polnosti uresničil samo on.⁴⁴

Svojevrsten pomen ima ^{ʿemet} v 51. psalmu. Avtor ima globok smisel za svojo grešnost. Zanj ne zadostuje samo obredno očiščenje, ampak preustvarjenje (»Čisto srce, o Bog mi ustvari« — v. 12), ker mora zdravilo seči do samega žarišča zla. Človek je namreč nagnjen k slabemu že od

⁴² Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 209—210.

⁴³ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 210—211.

⁴⁴ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 211.

začetka (glej 1 Mojz 8,21; 1 Kr 8,46; Job 4,17; 14,4; 15,14; 25,4. Preg 20,9).⁴⁵

Ps 51 postavlja pred razlagalce precej zahtev. 8. v., ki se v slovenskem prevodu (SP) glasi:

Glej, odkritosrčnosti (‘emet) se veseliš,
in v notranjosti me učiš modrosti (Ps 51,8),⁴⁶

vsebuje dve nejasni besedi: tūhōt in sātūm. M. Dahood meni, da tūhōt (prim. Job 38,36) najverjetneje izhaja iz imena egiptovskega boga znanja Thotha in ima zato za psalmista pejorativen prizvok. Iz primerjave z okritji iz Ras Shamre se zdi, da se sātūm nanaša na kanaansko skrivnostno magično vednost. Zato M. Dahood v 8. v. vidi nasprotje med resnično modrostjo Izraelcev in spretnostmi egiptovskih čarovnikov ter magičnimi skrivnostmi Kanaancev:

Ker resnično bolj ceniš resnico (‘emet)
kot spretnost in skrivnostno znanje,
me uči modrosti!⁴⁷

Ako sprejmemo to razlago, bi mogli sklepati, da je morda v ozadju 8. v. prisotna nevarnost, ki je ogrožala Izraela: da bi podlegel razkošnosti poganskim religioznih stvaritev, da bi se dal zapeljati njihovemu zunanjemu sijaju. In 8. v. bi potemtakem bila izpoved človeka, ki se zaveda, da vsa spretnost in magična vednost pred Bogom ne veljata nič v primeri z resnico. Zato prosi, naj ga sam Bog poučuje v modrosti, da bo lahko našel v njegovi notranjosti to zaželeno krepost — ‘emet.

Precej tekstov, ki vsebujejo ‘emet ali ‘emūnāh, bi mogli opredeliti kot jedrnat izreke izraelskega verovanja. Mednje spada tudi Ps 25,10:

Vse steze Gospodove so milost
in zvestoba (hesed we‘emet)
njim, ki se drže njegove zaveze
in njegovih zapovedi.

⁴⁵ Prim. L. Sabourin, *The Psalms II*, 47.49.

⁴⁶ LXX: »Idou gar alētheian egápēsas, ta ádelā kai ta kryfiā tēs sofías sou edēlōsas moi.« Vg: »Ecce enim veritatem dilexisti, incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi.« BJ: »Mais tu aimes la vérité au fond de l'être, instruis-moi des profondeurs de la sagesse.« HB: »Behold, thou desirest truth in the inward being; therefore teach me wisdom in my secret heart.«

⁴⁷ »Since you indeed prefer truth to both cleverness and secret lore, teach me Wisdom!« Glej M. Dahood, *Psalms II*, 1.4—5.

L. Sabourin ga imenuje »znamenito formulacijo osnovnega principa svete zgodovine . . . , ki velja tudi za psalmista, če so mu le grehi odpuščeni (v. 16—21)«. ⁴⁸

Pozornosti vredno pa je to mesto tudi zato, ker sta hesed we'emet izrečno v kontekstu z zavezo, medtem ko sicer zavezo razberemo bolj iz ozadja kot iz izrečenih besed (to velja v prvi vrsti za sinajsko zavezo, zaveza z Davidom je dokaj jasno izražena — Ps 89; 132. itd.).

Toda drevo božanske 'emet korenini v njej, v tem osrčju starozaveznega dogajanja, v b'rit. Poganski Izraelovi sosedje niso doživljali svojih bogov kot zvestih, zanesljivih, trdnih . . . Kajti bogovi okoliških narodov niso za svoje častilce ničesar storili, ker tudi niso bili na nič obvezani. Jahve, Izraelov Bog, pa je stopil v zgodovino svojega ljudstva, se z njim povezal v nerazdružno vez in odslej so lahko vsi narodi navzoči pri poteku te nenavadne božje-človeške zveze. V njej se je Bog izkazal kot 'emet: resnični, zvesti, zanesljivi . . .

Za hebrejsko miselnost je resnično le to, kar se da zgodovinsko potrditi. Ker se je Jahve v življenjskem odnosu do njih razodel kot resnični Bog, ki drži zavezo, jih blagoslavlja in vodi k dokončni dovršitvi, so začeli svojega Boga naslavljati z lastnostmi, ki jih je razodel v tem zgodovinskem ponašanju: hesed, 'emet, 'emûnâh, sedeq, tob, rah'amîm, qādôš.

Ker se niso do njih dokopali po filozofski, temveč izkustveni poti, je tudi rezultat te poti svojevrsten, drugačen kakor npr. pri Grkih: »Ko se veren Izraelec dviga v svojem razmišljanju do poslednjih vzrokov sveta in življenja, se ne rodi v njem filozofija kakor v Grku, ampak molitev in prerokba. Prepričan je, da ni naloga človeka, da v svojem razumu konstruira zadnje razloge in vzroke vesoljstva, ampak da išče in odkriva v božjem razumu to in toliko, kakor mu Bog v svoji dobroti in milosti sam sebe odkriva. Zato Izraelec Boga moli, Grk pa o njem filozofira.« ⁴⁹

Iz analize petnajstih prošnjih psalmov smo lahko razbrali, da 'emet in 'emûnâh najčešče najdemo v sklopu prošnje za pomoč v smrtno nevarnih okoliščinah. Psalmist nima drugega kot svojo stisko in dokaj neoporečno življenje po božjih zapovedih, toda pri Bogu sta 'emet in 'emûnâh (poleg drugih lastnosti). Ker se je na Boga s takimi lastnostmi mogoče zanesti, odlikuje to prošnjo močno zaupanje. Takó se nam 'emet predstavlja predvsem v: Ps 25,10; 31,6; 43,3; 54,7; 57,4; 61,8; 69,14; 86,15.

Včasih ta prošnja spominja že skoraj na »izsiljevanje«. Psalmist bi rad Boga »prepričal«, da bo sam oškodovan, ako ga ne usliši, kajti takrat avtor

⁴⁸ »A remarkable formulation of a basic Heilsgeschichte principle«. Glej L. Sabourin, *The Psalms II*, 24.

⁴⁹ J. Aleksič, *Kratek uvod v razumevanje psalmov*, 18.

(ali ves narod) ne bo mogel poveličevati njegovih čudovitih lastnosti — med njimi je tudi 'emûnâh. Tako bi mogli razumeti Ps 88,12—13.

V največ primerih pa pesnik obljublja poveličevanje božje 'emet preprosto zato, ker je gotov, da bo uslišan ali je že bil uslišan. Tako v Ps 71,22; 57,10—11; 108,4—5.

V eshatološki napovedi Ps 85,11—12 'emet predstavlja enega izmed elementov končne srečne prihodnosti.

Tako, kadar je 'emet božja odlika.

'emet pa je tudi krepost, ki jo Bog pričakuje od človeka (Ps 51,8). Zato dva psalma, 25,5 in 86,11, vsebujeta molitev, naj Bog pomaga psalmistu, da mu bo zvest, v Ps 26,3 pa sem zagotavlja, da dejansko tako živi.

Ako upoštevamo, da so literarne oblike stare vzhodne narode vezale mnogo bolj kakor v moderni književnosti, razumemo, zakaj se 'emet in 'emûnâh v proujnih psalmih gibljeta na več ali manj isti črti.

Zahvalni psalmi

Ze mnoge žalostinke se končujejo z zahvalo nad uslišanjem, v nekaterih pesmih pa zahvaljevanje prehaja v vodilni motiv in moremo govoriti o literarni vrsti zahvalnih psalmov. Kot ugotavlja H. Ringgren, »zahvaljevanje ni prvenstveno izraz hvaležnosti do Boga, temveč prej priznanje, da je Bog tisti, ki deluje, in da je psalmist popolnoma odvisen od njega. Zahvaljevanje je izpoved in razglasitev, da od Boga prihaja vse dobro. Takó zahvaljevanje ni manj teocentrično kakor poveličevanje božje veličine. Zahvaljevanje je en način poveličevanja Boga in značilno je, da LXX po navadi tôdâh (zahvaljevanje) prevaja kot aînesis (hvala, slava, poveličevanje).⁵⁰

H. Gunkel vidi razliko med hvalnicami in zahvalnimi psalmi v tem, da »zahvalne pesmi vzklikajo od veselja nad delom, ki ga je Bog pravkar izvršil za človeka, ki se mu zahvaljuje, medtem ko hvalnice opevajo v splošnem velika dela in veličastne božje lastnosti.«⁵¹

Med desetimi individualnimi zahvalnimi psalmi⁵² kar štirje — Ps 30, 40, 92, 138 — poveličujejo božjo 'emet in 'emûnâh, toda vsak s svojega različnega vidika.

⁵⁰ H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, London 1963, 77.78, v: L. Sabourin, *The Psalms II*, 109.

⁵¹ H. Gunkel — J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933, 276, v: L. Sabourin, n. d. 109.

⁵² Glej L. Sabourin, n. d. 111.

Pesniku 30. psalma je služila kot argument, s katerim je prišel pred Boga med hudo boleznijo — in je bil uslišan.

V tem vidi »čudež božje zmage nad močjo smrti«:⁵³ »Gospod, iz podzemlja si me potegnil, rešil me izmed njih, ki se pogrezajo v jamo« (v. 4).

Ta osebna milost pa je le časovno uresničenje večnega Jahvejevega delovanja: da »njegova jeza traja trenutek, njegova dobrohotnost pa vse življenje« (v. 6).⁵⁴ Toda od tega imajo korist le živi. Mrtvi ne vedo za Jahvejeve milosti, v njihovem kraljestvu ne more in noče vladati (prim. Ps 88). In zdaj postane pesnik v svoji stiski iznajdljiv:

Kakšen dobiček bo iz moje krvi,
če pojdem v jamo?
Mar te bo prah hvalil,
tvojo zvestobo (**amittekā*) oznanjal? (Ps 30,10).

Hoče prepričati Boga, da od njegovega propada ne bo imel nobene koristi. Mrtvi ga ne morejo več slaviti ne povelečevati njegove zvestobe. Ako želi proslaviti svojo zvestobo, potrebuje ljudi, ki jo bodo oznanjali.⁵⁵

V kolektivnem pomenu pa bi 10. v. izražala tole: »Izrael obstaja samo zaradi božje zvestobe. Ako Izrael propade, je z njim izginila božja zvestoba. In Bog brez zvestobe ni več Bog. V tem primeru, pred mrtvim narodom, imajo pogani pravico reči: 'Jahve je mrtev!' Božja zvestoba potrebuje narod!«⁵⁶

Ako preudarimo, da je psalmist vso svojo prošnjo utemeljil s tem, da morejo Boga (v javnem bogoslužju!) povelečevati samo živi, lahko zaslutimo, kakšne vrednosti je po njegovem prepričanju v božjih očeh njegova *emet. Kajti ako ga bo »spomnil«, da se v kraljestvu smrti *emet ne oznanja, ga bo Bog raje potegnil iz podzemlja (v. 4) in pridružil zboru svojih čistilcev

V precepu med življenjem in smrtjo ima pesnik en sam razlog, s katerim prihaja pred Boga: slaviti ali ne slaviti božjo zvestobo. In zmaga!

Tudi v 40. psalmu *emet in *emūnāh najdemo v zvezi s povelečevanjem božjih lastnosti, vendar iz njih vejeta le hvaležnost (v. 11) in prošnja, naj tudi Bog ne odtegne psalmistu svojega usmiljenja, milosti in zvestobe (v. 12).

Kar je značilno za zahvalne psalme na splošno, se je izkazalo, da velja tudi za *emet in *emūnāh. Namreč, da je zahvaljevanje v prvi vrsti povelečevanje Boga, ki je v dejanju pokazal svoje veličastne poteze usmiljenja, zvestobe, pravičnosti, svetosti . . .

⁵³ A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes I*, 194.

⁵⁴ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 194.

⁵⁵ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 196.

⁵⁶ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 196

Tako v vseh zahvalnih psalmih 'emet in 'emûnâh nastopata v kontekstu poveličevanja. Velika božja dela — stvarjenje, rešitev pravičnih, poguba hudobnih — so zaznamovana z božjo 'emet, ki se zato proslavlja noč in dan (Ps 92,3). Kadar pa Bog ta velika dela izvršuje zunaj svoje dežele, poraste njegova slava med narodi in ponos njegovega ljudstva ne pozna meja (Ps 138,1—2). Pa tudi uslišanje posmeznika ne ostane skrito v njegovem srcu: za božjo milost, pravičnost in zvestobo, ki so se v tem razodele, zve ves veliki zbor (Ps 40,11). Samo mrtvi ne oznanjajo njegove zvestobe, zato Bog svoje zveste častilce rešuje celo izpred praga smrti (Ps 30,4.10). Ko reši nedolžnega, reši sebe, kajti s tem dejanjem zablešči njegova 'emet v novem sijaju in Bog je pred svojim ljudstvom znova tak, kakršen je — zvesti Bog.

Ta poveličevalna narava zahvalnih psalmov je razlog, pravi C. Westermann, da zahvalne psalme prištevamo med hvalnice. »Rezultat tega je, da sta v knjigi Psalmov dve glavni kategoriji — hvalnice (vključno z zahvalnimi psalmi) in žalostinke.«⁵⁷

Hvalnice

»Ni slučajno,« piše J. Aleksič, »da so Hebrejci imenovali knjigo Psalmov — sêfer t'ehilîm, knjigo hvalnic. Hvalnica je najbolj svojska molitev, in hvalnica skoraj drugo biti ne more ko pesem.«⁵⁸

Kadar se je Bog v svojih dejanjih razodel kot rešitelj, je njegovo ljudstvo odgovorilo s spontanimi himničnimi spevi, ki so izraz veselja in občudovanja.⁵⁹ »Ti slavospevi, ki so nekoč nastali iz neposrednega doživetja Jahveja in njegove pomoči, so se nadaljevali in dalje razvijali v srečanju med Bogom in njegovim ljudstvom v izraelski liturgiji.«⁶⁰

Hvalnice so povsem usmerjene na božjo slavo: poveljujejo njegove lastnosti (moč, modrost, dobroto, usmiljenje, zvestobo, svetost, pravičnost . . .) ter njegova dela (stvarjenje, upravljanje sveta, odkupljenje, zakonodajo . . .). Opisana v participu povedo, da se nadaljujejo v sedanjosti.⁶¹

In kakšno mesto je med njimi odkazano 'emet in 'emûnâh? Glede na kvantiteto: sta se v tretjini vseh hvalnic. Njun pomen pa nam bo pokazal kontekst. To so: Ps 19, 30, 100, 111, 117, 145, 146.

⁵⁷ C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, tr. by K. R. Crim, Richmond, Va. 1965, 18, v: L. Sabourin, *The Psalms II*, 109.

⁵⁸ J. Aleksič, *Kratek uvod v razumevanje psalmov*, 13.

⁵⁹ Prim. J. Aleksič, n. d. 40.

⁶⁰ P. Drijvers, *Über die Psalmen*, Herder 1961, 20, v: J. Aleksič, n. d. 40.

⁶¹ Prim. L. Sabourin, *The Psalms I*, 181.

Kratek, toda jedrnat je Ps 100. »V. 3 in 5 povzemata judaizem v šestih trditvah: Gospod je Bog, on je naš Stvarnik, Izrael njegovo ljudstvo, Gospod je dober, 'vekomaj traja njegovo usmiljenje, od roda do roda njegova zvestoba ('emûnâtô)' (v. 5).«⁶² Zadnje tri trditve posplošujejo, kar je v prvih določeno. Njegova hesed je večna: ne morejo je ustaviti nobene meje, od njegove 'emûnâh živi rod za rodom Izraelovih otrok. Takšen je njihov Bog — Jahve: vedno ljubi, zato je vedno zvest.⁶³

Isto sporoča najkrajši, a vsebinsko neizmerljiv 117. psalm. »Če se je ločil od katerega drugega, se ni brez vzroka. Hotel je poudariti univerzalizem Izraelovega Boga. Čeprav je ta Bog sklenil zavezo samo z enim narodom, ni Bog enega plemena ali naroda, ki bi pozabil na druga ljudstva in zanje ničesar ne storil . . . Izrael ni izgubil izpred oči . . . , da je Bog, ki se mu je razodel, Bog vseh narodov, in da čaka dne, ko se bodo vsi narodi združili v isti hvalnici.«⁶⁴ Izrael jim že zdaj oznanja njegovo ljubezen in zvestobo. Pravi sicer »do nas«, ker jo je najprej sam izkusil, toda zaveda se, da je on neke vrste vzorec, na katerem je Bog za ves svet pokazal svoje odrešenijsko delovanje. Zato jih vse poziva, naj se mu pridružijo v skupni hvalnici:

Hvalite, Gospoda, vsi narodi,
slavite ga, vsa ljudstva!
Zakaj močna je do nas njegova ljubezen
in zvestoba ('emet) Gospodova traja na veke (Ps 117).

Čeprav je neznaten, ve, da bo sam Bog privedel zgodovino do dovršitve, ko ga bodo proslavljali vsi narodi in ljudstva. Ps 117 je že napoved te veličastne liturgije. To kar bodo narodi proslavljali, je obseženo v dveh preprostih besedah: hesed ter 'emet Jahve. Toda si bodo mogli kdaj do kraja izpovedati, kaj je Bog v njenem imenu zanje storil?

Zdi se, da to želi Ps 146 s svojimi dvanajstimi trditvami o božji dejavnosti. Pred tem pa blagruje tiste, ki se zatekajo k njemu, kajti vsa človeška pomoč se konča, če ne prej, s smrtjo. Nasprotno pa zaupanje v Boga ne vara, kajti ta je Stvarnik (v. 6), Kralj (v. 10) in Branitelj majhnih (v. 7—9). Pomoč mogotcev je varljiva in minljiva (v. 3—4), le »on je na veke zvest ('emet)« (v. 6c).⁶⁵

⁶² L. Sabourin, *The Psalms I*, 192.

⁶³ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 293.

⁶⁴ A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes III*, 106.

⁶⁵ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 252.

Ta vrstica skupaj z v. 7—9 izpoveduje, da se njegova zvestoba razteza na vse čase in na vse vrste prizadetih po svetu: na stiskane, lačne, jetnike, slepe, potrte, pravične, tujce, sirote in vdove. »Seznam« vseh ogroženih skupaj z v. 9c (»naklepe grešnikov pa razdira«) kaže, da gre za poseganje v socialne odnose med ljudmi. Njegova dejavnost v prid prizadetim je »neke vrste veliki socialni program, ki bi ga moral vsak vernik podpisati . . . Kajti z njim in često po njem Gospod npr. vzdržuje siroto in vdovo . . . V tem je resnično Gospodovo kraljevanje. Delati za ljudi z ljudmi.«⁶⁶

In ako smemo zaključiti (glede na Ps 146), da svojo zvestobo razodeva z vzpostavljanjem pravičnih medčloveških odnosov, se je tokrat prepustil večji ali manjši zavzetosti svojih vernikov za njegovo stvar na svetu — in s tem na večje ali manjše razodevanje svoje zvestobe. Bog se znova in znova prepušča človeškim rokam, in ko rešuje ranjene na svetu, ostaja sam ranljiv.

V sedmih hvalnicah srečamo ^hemet (2 krat ^hemūnāh — Ps 100,5; 33,4), lahko rečemo v štirih različicah: kot lastnost Boga, ki se razodeva v svojem delovanju (Ps 100; 117; 146), tako da se tudi njegova dela — magnalia Dei — ponašajo s to oznako (Ps 33,4; 111,7—8). Podobno označuje ^hemet tudi božjo besedo (Ps 19,10). Ako se more tudi človek izkazati pred njim s to vrlino, mu je zagotovljena njegova pomoč (Ps 145,18).

Hvalnice pripisujejo Bogu zvestobo vedno v zvezi z njegovim odrešitjskim poseganjem v izraelsko zgodovino. Iz izkustva preteklosti (»od roda do roda njegova zvestoba« — Ps 100,5) pa vodi najkrajša pot do absolutnega zaključka: »On je na veke zvest« (Ps 146,6), ali: »Zvestoba Gospodova traja na veke« (Ps 117,2).

V Ps 117,2 je vse božje odrešitjsko delo za Izraela izraženo v ljubezni in zvestobi. Podobno bi mogli reči za Ps 100, v njem pa lahko že prve trditve (»On nas je naredil in smo njegovi, njegovo ljudstvo in ovce njegove paše« — v. 3) gledamo v luči zadnjih treh: dobrote, usmiljenja in zvestobe (v. 5) kot trajnega načela božjega delovanja.

Gotovo je najbližje označena dejavna lastnost božje zvestobe v Ps 146. Tam se njegova zvestoba razteza na vse čase (»On je na veke zvest« — v. 6c) in na vse vrste ranjenih.

V SZ je Bog v svoji zvestobi zavezi znova in znova vzpostavljajl nov odnos s svojim ljudstvom in se v njem zavzemal za prizadete. V NZ pa je preživel določeno človeško eksistenco in kot najzvestejši božji služabnik izvršil dejanje božje dobrote na duhovni ravni (glej Lk 4,18—19). Od takrat se je tako povezal s človeštvom, da v uslugi, ki jo storimo človeku,

⁶⁶ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 252.253.

prepozna svojo lastno dejanje in ga sprejema, kot da je namenjeno njemu (glej Mt 25,31—46). S tem nas je najbolj obvezal, da smo zvesti tisti dejavnosti, v kateri sam osvobaja ljudi iz vsake vrste suženjstva.

Psalmi Jahveja kralja

Šest hvalnic slavi Jahvejevo kraljevsko dostojanstvo. To pa je tudi najbolj »problematična« skupina, odkar je S. Mowinckel prišel na dan s teorijo o mitičnem ustoličenju Jahveja kralja, ki naj bi ga bili praznovali na praznik žetve ali na šotorski praznik (glej 2 Mojz 23,16; 34,22). Poglobljen študij, ki ga je s tem sprožil, je ovrgel njegove postavke.⁶⁷ V Krausovi razlagi 24. psalma lahko vidimo izsledke tega raziskovanja: »Sploh se ne omenja vzpon Jahveja na prestol, temveč on vstopa kot ‚kralj veličastva‘ in ga sprejemajo kot Boga, ki je že na prestolu. Zato moremo govoriti o kraljevskem prihodu Jahveja na božjem prestolu skrinje zaveze. Zgodovinsko ozadje pripovedi o skrinji zaveze kot ‚hierós lógos‘ Jeruzalema onemogoča, da bi Boga Izraelovega, ki prihaja na Sion, spremenili v naravno božanstvo ali dovolili, da je Jahve kakorkoli izgubil svojo vrhovno oblast.«⁶⁸

V Ps 96 in 98 nastopa ^{ʿemûnâh} v pomembni vlogi.

»Skupna liturgična uporaba ter izvor iz skupne zakladnice lahko pojasnita veliko podobnost med 96. in 98. psalmom. Odrešenjsko zgodovinski poudarek je še močnejši v 98. psalmu in njegov univerzalizem spominja na Deutero-Izaijeva (41,5; 42,10; 45,22; 49,6; 52,10).⁶⁹

Možno je, da himna slavi dvojno Jahvejevo zmago — nad bogovi v prazgodovini, a v zgodovini nad narodi, ki so podjarmili Izraela. S tem da je rešil Izraela, je dokazal svojo premoč nad bogovi, katerim so ti narodi služili.⁷⁰

Tako pridemo do presenetljivega zaključka: »S tem ko je rešil Izraela, je Bog rešil sebe z močjo svoje desnice . . . Bog pristane na to, da je v ponižanju svojega ljudstva sam ponižan in da se zdi, kot da drugi bogovi triumfirajo in ga morejo narodi prezirati. Bog se je ponižal v zgodovini, ker je z neovrgljivo zavezo povezan z nekim narodom. Toda Bog tudi slavi zmago v zgodovini. Ko brani svoj narod in ga zopet vzpostavlja, razodeva, da je Kralj-Gospod.⁷¹

⁶⁷ Glej L. Sabourin, *The Psalms I*, 121—141.

⁶⁸ H. J. Kraus, *Worship in Israel*, tr. by G. Buswell, Oxford 1966, 207 sl., v: L. Sabourin, *The Psalms I*, 125.

⁶⁹ L. Sabourin, *The Psalms I*, 227.

⁷⁰ Prim. M. Dahood, *Psalms II*, 365.

⁷¹ A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 284.

Psalmist ne vidi vzroka za rešitev (iz Babilona) v kakšnem poboljšanju Izraela, temveč samo v božji dobroti in zvestobi:⁷²

Spomnil se je svoje dobrote
in svoje zvestobe (we'ēmūnāto)
v blagor Izraelove hiše (Ps 98,3).⁷³

V tem dejanju božje dobrote in zvestobe pa so Izraelci videli začetek poslednjih časov, ko bo Bog prišel k veličastni poslednji sodbi.⁷⁴

S psalmi Jahvejevega kraljevskega dostojanstva stopamo v kultni izraz starozavezne eshatologije. Motiv »Gospod pride« na zemljo vzpostaviti svoje kraljestvo (prim. Ps 96,13; 98,9) je njen trajni element.⁷⁵

Po izgnanstvu (587—538) je pod vplivom preroške pridige zraslo upanje v ponovno narodno, versko in moralno obnovo Izraela.⁷⁶ »Podvrženi poganskim kraljem, ogroženi v svoji veri, zasramovani od sosedov . . . so preložili v daljno prihodnost izpolnitev sijajnih obljub, ki so se v sedanosti tako klavarno uresničile.«⁷⁷

Jahve, ki se zdaj »ukvarja« predvsem z Izraelom in njegovimi sovražniki, bo prišel soditi vse narode in vse na novo ustvariti (prim. Iz 43,19). Stvarnik vsega sveta in Gospod zgodovine bo na ta svoj dan izvršil eshatološka dejanja kozmičnih razsežnosti. Ta obsegajo sodbo in rešenje.⁷⁸ »Jahve bo obsodil vse, kar je brezbožno, ne v slepi jezi, temveč da uniči greh: sodil bo tuje bogove (Sof 2,11), poganske narode (Jer 25,5 sl., Ezek 25—32) in grehe svojega ljudstva (Am 3,2; 4,1 sl., Mih 6,1 sl.) ter njegovih predstavnikov (Jer 11,2—23; 20,116).⁷⁹

V novem svetu ne bo več malikov (Ps 96,5; 97,7), a njihovi nekdanji čistilci bodo z Izraelom čistili edinega Boga (Ps 96,7; 97,6; 98,2; 99,1).⁸⁰

⁷² Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 285.

⁷³ M. Dahood vokalizira zēkōr (imper.) namesto zākar, kot je v TM, ter prevaja: »Spomni se njegove ljubezni in njegove zvestobe, o Izraelova hiša!« Glej M. Dahood, Psalms II, 364. To vokalizacijo in prevod utemeljuje iz primerjave s Ps 132,1: »Spomni se (zēkōr), Gospod, Davidu v milost« ter s Ps 137,7: »Spomni se (zēkōr), Gospod, jeruzalemskega dneva zoper Edomce.« Glej M. Dahood, n. d. 365—366.

⁷⁴ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, Les Psaumes II, 286.

⁷⁵ Glej L. Sabourin, The Psalms I, 141—149. Psalmi so spremljali procesijo s skrinjo zaveze ob obletnici njenega prenosa v Jeruzalem in se npr. izraz »Gospod pride« prvotno nanaša na prihod skrinje v tempelj. Hkrati pa se mu pridružuje eshatološki pomen. Glej A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 276—278.286.

⁷⁶ Prim. L. Sabourin, The Psalms I, 147.

⁷⁷ L. Sabourin, n. d. 147.

⁷⁸ Prim. L. Sabourin, n. d. 145—146.142.

⁷⁹ E. Jenni, The Interpreter's Dictionary of the Bible II, New York 1962, 127, v: L. Sabourin, n. d. 142.

⁸⁰ Prim. L. Sabourin, n. d. 147—148.

Kot smo videli, spada božja sodba med središčne teme Izraelske eshatologije. Tudi v Ps 96 je zastopana kot razlog veselja vsega stvarstva. Vzrok radovanja je v tem, ker bo Bog sodil v pravičnosti in resnici (be 'emûnâtô) (Ps 96,13).

'emet smo že srečali kot lastnost božjih dejanj (zlasti v Ps 111). Tokrat 'emûnâh pomeni poleg sedež temeljno Jahvejevo držo v poslednjem izmed njegovih dejanj v zgodovini: v sodbi nad vsemi narodi.

Izrael je iz izkušnje poznal kruta dejanja zavojevalcev. Dano pa mu je bilo tudi razumeti, da ga Bog z njimi kaznuje za njegov odpad. Izrael pozna božje sodbe; ve, da so milost: »Milost Gospodova je, da nismo pokončani« (Žal 3,22). Zato mu je v olajšanje, da bo nepristranska končna sodba, ki bo določila usodo narodov za vedno. Sodil bo namreč Bog, ki ne sodi po videzu kakor človek, ampak »po resnici«.

Kraljevski psalmi

V izraelski miselnosti je bila »zaveza med Jahvejem in Izraelom ter med Jahvejem in Davidom ena in ista stvar«.⁸¹ »Kralj je imel edinstven položaj v izraelski religiji. Bil je karizmatični uradnik, naslednik sodnikov . . . Kralju pripisujejo nadčloveško moč in modrost ter Jahvejevega duha . . . On je utelešenje svojega ljudstva in v njem so povzete zaveza in obljube ter obveznosti, ki potekajo iz nje.«⁸²

»Toda časovni izraelski kralj,« pravi L. Sabourin, »je bil dejansko le namestnik Jahveja, večnega Izraelovega kralja (2 Mojz 15,18; 4 Mojz 23,21; Sodn 8,23; 1 Sam 8,7; 12,12; 1 Kr 22,19; Iz 6,5). Zato so kraljev prestol v Jeruzalemu imenovali ‚Gospodov prestol‘ (1 Kron 29,23) ali ‚prestol Gospodovega kraljestva nad Izraelom‘ (1 Kron 28,5) . . . ‚Večno trajanje‘ — izraz dvorne etikete — je v razodetju naznanjal prihod mesijanizma. Črto med individualnim in eshatološkim kraljestvom je nekako težko potegniti.«⁸³ Kot trdi J. L. McKenzie, se »zgodovinski kralj pojavlja s potezami, ki so včasih nadčloveške in je v najširšem pomenu mesijanska podoba.«⁸⁴

»Različne priložnosti službenega življenja davidičnih kraljev sestavljajo zgodovinsko ozadje kraljevskih psalmov.«⁸⁵ V njih zavzemata 'emet in 'emû-

⁸¹ S. Mowinkel, v: L. Sabourin, *The Psalms II*, 209.

⁸² J. L. McKenzie, *Royal Messianism*, v: CBQ 19(1957)36 sl., v: L. Sabourin, n. d. 211.

⁸³ L. Sabourin, n. d. 211.

⁸⁴ J. L. McKenzie, *Royal Messianism*, v: CBQ 19(1957)27, v: L. Sabourin, n. d. 211.

⁸⁵ L. Sabourin, n. d. 212.

nāh izbrano mesto, čeprav nastopata le v treh kraljevskih psalmih: Ps 45, 89, 132.

Gotovo je najpomembnejše mesto v knjigi Psalmov odkazano 'emet in 'emūnāh v Ps 89. Po pravici ima naslov Hvalnica in prošnja zvestemu Bogu (SP), saj se zvestoba kot vodilni motiv prepleta skozi vso pesem. Prvotni psalm (v. 2—19) je mogel nastati v času sijaja izraelskega kraljestva in jo proslavlja kot hvalnica. Drugi del (v. 20—52), ki je verjetno nastal po Jozijevi smrti ali v času Jojaqima in Jojakina, pa se sklicuje nanjo, ko prosi za rešitev.⁸⁶ 2. v. napoveduje vodilni motiv:

Gospodove milosti bom na veke opeval,
skozi vse rodove bom oznanjal
tvojo zvestobo ('emūnāt'kā) (Ps 89,2).

Bog razodeva svojo zvestobo s tem, da vzdržuje Davidovo potomstvo. Ker je Bog Stvarnik, bo Davidova dinastija trdna kot njegovo stvarstvo:⁸⁷

Rekel sem namreč: »Milost ima večne temelje.«
Z nebes si utrdil svojo svetlobo ('emūnāt'kā) (Ps 89,3).

»Odslej je trajnost Davidove dinastije neke vrste nespremenljiv naravni zakon: kakor naravni zakoni pričajo o božji zvestobi, prav tako Davidova dinastija«:⁸⁸

Zavezo sem sklenil s svojim izvoljencem,
prisegel sem Davidu, svojemu hlapcu:
na veke utrdim tvoj zarod,
za vse rodove utemeljim tvoj prestol (Ps 89,4—5).

»V določenem času je Bog natančno določil sinajsko zavezo v zavezi z enim človekom in njegovim potomstvom. Njegova zveza z ljudstvom bo vidna po njegovi zvezi z Davidovo hišo . . . Obljuba: iz roda v rod bo na prestolu sedel Davidov potomec. To je velikansko delo milosti, v katero je pritegnjeno vse stvarstvo (v. 6—19). Nebesa se veselijo te izvolitve«⁸⁹ in slavijo božjo zvestobo:

⁸⁶ To je ena izmed številnih hipotez o nastanku tega izredno lepega, odlično zgrajenega in dobro ohranjenega psalma. Glej A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 234—236.

⁸⁷ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 236.

⁸⁸ A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes II*, 236.

⁸⁹ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 236.

Nebesa slave tvoja čuda, Gospod,
tvojo zvestobo (ʿemûnâtʿkâ) v zboru svetih (Ps 89,6).

Nebeška bitja, ki jih ustrahuje silna božja moč, so mu hočeš nočeš zvesta,
tako da more psalmist preprosto reči, da je obkrožen z zvestobo:⁹⁰

Mogočen si, Gospod,
in venča te tvoja zvestoba (ʿemûnâtʿkâ) (Ps 89,9b).

Morda pa gre tukaj tudi za demitologizacijo božjih bitij, ki polagoma postanejo božji atributi, ugibata A. Maillot in A. Lelièvre.⁹¹

Bog je Kralj zgodovine in stvarstva. V njegovem kraljestvu ne vlada samovolja, temveč pravičnost, ljubezen in zvestoba:⁹²

Pravičnost in pravica sta temelj tvojega prestola,
milost in zvestoba (ʿemet) hodita pred teboj (Ps 89,14).

Zato je izvoljeno ljudstvo vredno blagrovanja — Bog, Kralj in Stvarnik ga ščiti in mu daje zmage (v. 16—19).⁹³

Od 20. v. dalje je psalm verjetno poznejšega datuma. »Nekdaj si govoril . . .« (v. 20) pove, da smo oddaljeni od te velike obljube (glej 2 Sam 7,12 sl.). Sam Bog je kronal in mazilil Davida in mu podelil zmage (Ps 89,20—24,26). Obljubil mu je svojo zvestobo in milost:⁹⁴

Moja zvestoba (weʿemûnâti)
in moja milost bosta z njim (Ps 89,25).

»Davidovi potomci bodo klicali Boga kot očeta (v. 27) . . . Kralji Bližnjega vzhoda so se razglašali za božje sinove. David bo imel pravico do izraza, ki označuje samega Boga v odnosu do drugih stvari: najvišji. Glede na druge kralje bo najvišji in predstavnik Najvišjega (v. 28). Zato bo tudi njegova dinastija večna in deležna istih privilegijev (v. 29—30). Bog, ki je izvolil Davida, je Stvarnik; stvarstvo bo s svojo trajnostjo potrdilo trajnost božje zveze z Davidovim prestolom (v. 30).

V. 31—38 kažejo, da so božje obljube nespremenljive (prim. Rim 9—11), čeprav Davidovi potomci niso odgovorili na pričakovanje Boga in

⁹⁰ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 236—237.

⁹¹ Glej A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 237.

⁹² Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 237.

⁹³ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam.

⁹⁴ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 238—239.

Izraela. Bog ostane oče, oče, ki kaznuje . . . Njegova zvestoba bo kaznovala, toda ne zavrгла.«⁹⁵

Toda svoje milosti mu ne bom odtegnil,
in svoje zvestobe (ʿemûnâtî) ne bom prelomil (Ps 89,34).

»On se ne more zanikati, ne more oskruniti svoje zaveze, spremeniti, kar so izrekle njegove ustnice (v. 35—36); on je prisegel pri samem sebi. To je rekel enkrat za vselej, za vso večnost. Davidu, svojemu mesiju, svojemu sinu, ne more lagati:

Njegov zarod bo ostal na veke
in njegov prestol bo pred menoj kakor sonce,
kot luna, ki ostane na veke, zvesta (neʿemân)
priča na nebu (Ps 89,37—38).

Zopet opazimo zvezo med stvarstvom in Davidovim kraljestvom. Tako kot bo luna trajala in s tem pričala za božjo zvestobo, bo trajalo Davidovo kraljestvo, stalna priča iste zvestobe.«⁹⁶

Dejansko pomenijo v. 20—38 očitek, ker ima pesnik pred očmi okoliščine, ki zanikujejo to obljubo. Vztrajanje pri 2 Sam 7 hoče poudariti nasprotje med božjo obljubo in dejanskim stanjem.⁹⁷ »Bog, ki ne bi smel zavreči, je zavrge — še več, osramotil je svoje ljudstvo (v. 39), večno zavezo, ki jo je sklenil, odslej prezira . . . (v. 40). Davidovo kraljestvo je razrušeno (v. 41), v plen in zasmeh njegovim sosedom . . . (v. 42). Bog je zrušil prestol, ki predstavlja njegovega (v. 45), storil, da njegov maziljenec umre mlad in osramočen (v. 46).«⁹⁸

Opisu tega žalostnega stanja sledijo goreče prošnje k Bogu za rešitev (v. 47—51). Ali pomeni 50. v. očitek, da se je božja ljubezen ohladila in njegova zvestoba omajala?⁹⁹ Ali pa je tudi to sklicevanje eden najlepših dokazov psalmistovega neuničljivega upanja v Boga?

Kje so, Gospod, tvoje starodavne milosti,
ki si jih Davidu prisegel
pri svoji zvestobi (beʿemûnâtʿkâ)? (Ps 89,50).

⁹⁵ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 239.

⁹⁶ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 239—240.

⁹⁷ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 240.

⁹⁸ A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam.

⁹⁹ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 241.

V resnici je psalmist postavljen pred zelo težko vprašanje. SZ mu ni mogla odgovoriti. Odgovor je Jezus Kristus. Toda že v SZ so začrtane poti do njega: spevi o božjem Služabniku ne prikrivajo, da bo izvoljen tudi za zasramovanje.¹⁰⁰ »Prav zaradi svoje izvolitve bo moral njegov Služabnik, njegov Mesija z grehi človeštva prenašati tudi božjo jezo in odklon. Davidov prestol ostane, toda to je prestol trpljenja, dokler ne bo nekega dne križ.«¹⁰¹

Verjetno položaj Izraela in njegovega kralja tudi tedaj, ko je nastal 132. psalm, ni bil najboljši. Skupnost namreč prosi Gospoda, naj se »spomni« Davida, tj. sedaj uresniči, kar je nekdaj storil zanj.¹⁰² Še več — »skupnost se ne želi samo okoristiti s tem, kar je Bog storil za svojega služabnika, temveč tudi s tem, kar je on storil za Boga. Davidova dela so njihova — njihov je njegov govor, njegove obljube.«¹⁰³ Skupnost se jih hoče »spominjati« v liturgičnem ponavzočevanju, v katerem so živeli vsi veliki zgodovinski dogodki.¹⁰⁴

Davidova obljuba in govor sta pomembna, ker se nanašata na božje bivališče na Sionu, ki ga je Bog v resnici sprejel. Zato se tega dogodka spominjajo v vseh rodovih.¹⁰⁵

Davidovi prisegi sledi Jahvejeva prisega, da bo na Davidovem prestolu vedno kdo od njegovih potomcev:

Gospod je prisegel Davidu
trdno obljubo (°emet),
od katere ne bo odstopil:
»Potomca iz tvojega rodu
bom posadil na tvoj prestol« (Ps 132,11) (prim. 2 Sam 7,12).

»Ta prisega večno veže Boga, ker to, kar reče, je gotovo, resnično, nekako vpisano v zgodovino in tako rekoč ni več odvisno od njega . . . Upali bi si reči, da je Bog za Izraela določen z določenimi deli in besedami, ki jih je izpolnil. Ne more jih umakniti iz zgodovine ne iz svoje ‚preteklosti‘ . . .

Tokrat gre za najosnovnejšo besedo, ki jo je Bog izrekel Izraelu, za najbolj gotovo obljubo, ki mu jo je bil dal. Tisto, po čemer je Izrael to, kar je, kar je temelj njegove vere, upanja in ponašanja. Z njo je trikotnik zaključen: obljubi Abrahamu in izhodu iz Egipta s sinajsko zavezo se pridružuje tretji vrhunec, ki ne samo dopolnjuje prejšnja dva, temveč jima daje poln pomen.

¹⁰⁰ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam.

¹⁰¹ A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam.

¹⁰² Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, Les Psaumes III, 184—185.

¹⁰³ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 185.

¹⁰⁴ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 185—186.

¹⁰⁵ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 186.

V knjigi Psalmov skoraj ni obljube Abrahamu (razen Ps 47,10 in 105,9.42), in četudi izhod iz Egipta zavezama zelo pomembno mesto (češče implicitno kot eksplicitno), vendar zavzema glavni del v izraelski liturgiji obljuba Davidu, povezana z izvolitvijo Siona. Liturgija pa je najvernejše ogledalo vere . . .¹⁰⁶

S kraljevskimi psalmi se pojem zvestobe bistveno razširi. Z njimi je narod proslavljal izvolitev Davidove hiše, ki je zapečatila povezanost Boga z Izraelom. In v tem kontekstu, lahko bi rekli, dosega tudi božja zvestoba vrhunec. Odslej pomeni dokončno vezanost Boga na svoje ljudstvo, vidno in otipljivo v poddržavanju Davidove dinastije. Pomeni zvestobo svobodni obljubi, še več, prisegi, in Bog, ki preganja prelamanje prisege pri ljudeh, ne more prelomiti svoje prisege. Zvestoba samemu sebi je jamstvo za trajnost judovske kraljevine.

Samo slutimo lahko, kakšen nemir se je polastil naroda, ko je njegova zgodovina zašla v položaj, ki je bil pravo nasprotje slovesni napovedi. Svete knjige pa nam odkrivajo tudi drugo plat: hoteno samozaslepljevanje naroda in njegovih voditeljev, da bo Bog svojo zamisel uresničil na njihov ozki, nacionalni, tostranski način brez njihovega podrejanja njegovi volji. Preroki so morali nastopati kot patrioti in glasniki univerzalnega mesijanskega kraljestva, kjer se bo obljuba izpolnila, toda drugače, kot si zamišljajo ljudje.

Ker so v babilonskem izgnanstvu mnogi izgubili zaupanje, da jih Bog še vodi, da je Bog še njihov Bog, Deutero-Izaija ob sklicevanju na pretekla znamenja — izhod iz Egipta, izvolitev Siona, obljuba o Davidovem potomcu — budi upanje na prihodnje dogodke, ki bodo prerasli prejšnje: drugi izhod presega prvega, ker bo Bog šel z njimi iz Babilona, nasledniki na Davidovem prestolu bodo pravičnejši od prejšnjih, Sion bo prebivališče Boga, kamor bodo hiteli vsi narodi. Vsa prihodnja dejanja koreninijo na preteklih obljubah. Bog lahko napoveduje nove dogodke, ker jih tudi uresniči v nasprotju z nemočjo poganskih bogov. Bog je zvest obljubam! Ker je Bog Stvarnik, nujno jamči nepretrganost zgodovine, zato bo izpolnil svoj načrt, čeprav človek odpove kot božji sodelavec. Ker je dosedanja zgodovina pričala, da Izrael s svojimi kralji ni odgovoril na božji red v svetu, preroki iščejo nov ključ za nepretrganost in govorijo o novi zavezi (Jer 31,31) kot edini ustvarjajoči moči v svetu. Bog, ki ustvarja z besedo, dejansko z Besedo ustvarja nov red — nov eksodus, nova zaveza, nov David — ki bo prerasel starega. Nova zaveza bo boljša kot prejšnja, nov eksodus bo veličastnejši kot stari, nov božji služabnik bo bolj in tudi učinkoviteje trpel.¹⁰⁷

¹⁰⁶ A. Maillot — A. Lelièvre, n. d. 185.188—189.

¹⁰⁷ Prim. P. Beauchamp, *Le Deutéro-Isaie dans le cadre de l'Alliance*, Lyon 1970, posebno strani 29 sl.; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München, 6. izd., 1968, 248—270.

Nova zaveza kljub notranji nepretrganosti med staro zavezo in novo zavezo pomeni nekaj čisto novega. Čeprav je Kristusov dogodek nekaj edinostvenega, pa ga prav Kristus in apostoli hočejo legitimirati v stari zavezi.

V kraljevskih psalmih pa se 'emet pojavlja še v drugem kontekstu — v programu socialne pravičnosti, ki jo Bog zahteva in pričakuje od svojega predstavnika na Davidovem prestolu (Ps 45,5). Kraljevo prizadevanje za resnico in pravičnost je odsev božje zavzetosti za pravičen red med ljudmi. Zato kršitev te onečašča njegovo sveto ime in zavira uresničitev njegovega kraljestva na zemlji.

Poučni psalmi

Svojevrstno mesto v knjigi Psalmov zavzema Ps 119, tako po dolžini (176 verzov) kakor po zgradbi in vsebini. Z vsem svojim ustrojem je »zahvala Bogu za dar pisave, s katero je omogočil ljudem zapisati, varovati in ljubititi njegovo besedo . . . Je hvalnica zakonu in črkam, s katerimi je zakon zapisan.«¹⁰⁸ Zato ima 22 kitic (22 je črk hebrejske abecede), ki se začenjajo z zapovrstno črko abesede in katerih vsak verz (8 v vsaki kitici) se začne z isto črko. Vsak izmed osmih verzov (vsaj načelno) vsebuje drugačen izraz za božji zakon: odredba, zapoved, zakon, ukaz, odlok, beseda, izrek, postava in tudi pot.¹⁰⁹

Navzočnost 'emet in 'emûnâh v Ps 119 govori, da je pesnik želel izraziti vso gotovost, ker božje obljube ne varajo, zanesljivost besede, ki se vedno izpolni, vso trdnost čudovitega moralnega zakona, njegovo življenjsko resničnost, sposobnost, da človeka razsvetljuje in razveseljuje, itd. Zato je med mnogimi pridevki tolikokrat segel po 'emet in 'emûnâh ter odkril, da se bistvo božje besede (Vg »principium«, HB »the sum«, M. Dahood »the essence«, itd. — v. 160) more izraziti z eno samo besedo: 'emet.

»Božja beseda,« ki ji je posvečen najdaljši psalm, »ni samo eden izmed prvih starozavezne ekonomije; ona v tej ekonomiji prevladuje s tem, ko daje smisel zgodovini . . . Človekov odgovor božji besedi je celostna notranja drža, ki vključuje vse vidike teološkega življenja: vero, ker je beseda razodetje živega Boga in njegovih načrtov; upanje, ker je beseda obljuba za prihodnost; ljubezen, ker je beseda pravilo življenja (prim. 5 Mojz 6,4 sl.).«¹¹⁰

¹⁰⁸ A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes III*, 127.

¹⁰⁹ Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, prav tam; L. Sabourin, *The Psalms II*, 287; M. Dahood, *Psalms III*, 172.

¹¹⁰ A. Feuillet — P. Grelot, *Riječ Božja*, v: RBT, 1103.

Dejstvo, da Bog govori ljudem, je eno najbolj bogatih izkustev v SZ. S svojo besedo Bog hkrati govori in deluje. Z njo razodeva sebe, svoj odrešijski načrt, pa tudi moralne norme in zahteve do človeka.¹¹¹

S svojo besedo pa Bog tudi deluje v svetu. Njegova beseda je učinkovita, uresničuje, kar je Bog zamislil. Zato ni čudno, da ima iste pridevke kot Bog. Še več — včasih je personificirana kot Modrost in Božji Duh. To pa je že priprava na njeno učlovečenje v Kristusu.¹¹²

Sklep

Preučevanje ^ʿemet in ^ʿemûnâh v knjigi Psalmov je pokazalo, da sta eden izmed ključnih prvin v zgodovini odrešenja. Njun pomen izvira predvsem iz tega, ker v psalmih označujeta prvenstveno Boga in njegovo odrešijsko dejavnost.

Posamezne literarne vrste različno izražajo njuno zakoreninjenost v odrešijski zgodovini. V psalmih, kjer je v ospredju individualna prošnja ali zahvala, skoraj ni izrečnega sklicevanja na božje posege v Izraelovi preteklosti. V njih Boga preprosto naslavlajo kot ^ʿemet ali ^ʿemûnâh. Vendar je prav v tem spontanem nazivanju zgodovinsko izkustvo močno navzoče, kajti Boga je mogel imenovati resničnega, zanesljivega, zvestega, itd. le član naroda, ki si je iz božjih posegov v njegovo zgodovino ustvaril tako podobo o njem.

V kolektivnih prošnjah in zahvalnih psalmih, hvalnicah, psalmih zaupanja skupnosti in psalmih Jahveja kralja je povezanost med ^ʿemet in ^ʿemûnâh ter Jahvejevo odrešijsko dejavnostjo izrečnejše prikazana, v kraljevskih psalmih pa je celo glavna tema. Na vprašanje, kaj ju veže, nam predvsem ta literarna vrsta najjasneje odgovarja: to je zaveza. Vse, kar je Jahve storil za svoje ljudstvo, izvira odtod, ker hoče biti zvest zavezi. Bog hoče uveljaviti določeni red v zgodovini, takega, ki nujno zahteva zvestobo na obeh straneh. Vsi psalmi, kjer označuje ^ʿemet ali ^ʿemûnâh božjo lastnost, izpovedujejo, da na njegovi strani ni zatajila, tudi takrat ne, ko je psalmisti ne razumejo.

Toda s tem ko je Bog sklenil zavezo s človekom, je sprejel za svojega zaveznika tistega, pri katerem bo ^ʿemet ne le imela vse oznake krhkosti, temveč tudi odpovedala. V psalmih se to kaže morda najprej v tem, da je ^ʿemet oz. ^ʿemûnâh kot človeška lastnost zelo diskretno navzoča, in to največ v obliki prošnje zanjo ali pogoja za božje varstvo. Kot lastnost Boga, njegove be-

¹¹¹ Prim. A. Feuillet — P. Grelot, n. d. 1098—1101.

¹¹² Prim. A. Feuillet — P. Grelot, n. d. 1101.1103—1104.

sede in njegovih del pa je predmet občudovanja, poveličevanja, zahvale, prošnje, zaupanja . . . , a tudi vznemirjenja. Ko namreč narod zaveze vztraja v nezvestobi, ga kaznuje red v zgodovini, ki ga je sam porušil, a je videz, kot da je Bog nehal biti zvest. V psalmih je ta vidik razodevanja božje 'emet oz. 'emûnâh v usodi Izraela močno navzoč in za psalmista resničen problem, ker je zgodovina uničila človeško predstavo o božji zvestobi. Čeprav psalmist ne razume, ostaja na pravi človeški poziciji: kljub nasprotnemu videzu ne zdvoimi o Bogu, temveč še vedno upa vanj. To pa je pot do spreobrnjenja, ko človek spremenil svojo predstavo o Bogu, ker so novi božji posegi prerasli stare okvire. Ako ne želi popravljati Boga, temveč sebe, dovoli Bogu, da mu odpre oči za boljši red, ki se poraja, ko se stari podira. Zdi se, da je to stališče pred Bogom višek starozavezne vere v božjo zvestobo, kakor ga podaja knjiga Psalmov.

To samorazodevanje Boga v zgodovinskem delovanju daje življenjsko neposrednost njegovim lastnostim, ki jih srečujemo v psalmih. s^edāqāh, sedeq, qādōš, hesed, 'emet, 'emûnâh, rah^amîm, tôb, 'āhab, mišpat, itd. govorijo, obtožujejo, razveseljujejo, izzivajo odgovor, odgovarjajo, spreminjajo stališča, skratka, z njimi Bog stopa v osebni odnos s človekom v najrazličnejših okoliščinah. 'emet in 'emûnâh prevladujeta tam, kjer se je človek kot posameznik ali kot skupnost znašel v stiski in se obrača na Boga kot na poslednje zatočišče. Razširjenost tega prosilnega vidika, ki se vsepovsod družī z zahvalo in poveličevanjem, spričuje, da sta božja 'emet in 'emûnâh odgovor Boga na človekovo potrebo po gotovosti, stalnosti, zanesljivosti, resnici.

Povzetek: S. Snežna Večko, Pomen pojmov 'emet in'emunâh v knjigi Psalmov

Razprava obravnava pomen, ki ga v Knjigi psalmov zavzemata hebrejska izraza 'emet in 'emûnâh, po naše zvestoba, resnica, zanesljivost ipd. Najdemo ju v 37 psalmih kot lastnost Boga, pa tudi krepost, ki naj bi jo imel človek.

Avtorica je razvrstila psalme, v katerih se najdeta omenjena pojma, po literarnih vrstah, in ugotovila, da sta prisotna v vseh glavnih kategorijah. To pomeni, da njuna stvarnost ni bila tuja nobeni situaciji verskega življenja starozavezne skupnosti. Nasprotno, 'emet in'emûnâh predstavljata enega izmed ključnih elementov v zgodovini odrešenja. Njun pomen izvira predvsem iz tega, ker (v psalmih) označujeta prvenstveno Boga in njegovo odrešensko dejavnost.

Zusammenfassung: Snežna Večko, Bedeutung der Begriffe 'emet und 'emunâh im Buch der Psalme

Die Abhandlung behandelt die Bedeutung, welche im Buch der Psalmen die hebräischen Ausdrücke 'emet und 'emûnâh, einnehmen, nach unserem Treue, Wahrheit,

Zuverlässigkeit u. ähn. Wir finden sie in 37 Psalmen als Gottesseigenschaft (oder Eigenschaft Gottes), aber auch als eine Tugend, welche der Mensch haben sollte.

Die Autorin verteilte die Psalmen, in welchen die erwähnten Begriffe zu finden sind, nach literarischen Reihen, und stellte fest, dass sie in allen Hauptkategorien anwesend sind.

Das bedeutet, dass ihre Sachlichkeit keiner Situation im religiösen Leben der alttestamentlichen Gemeinschaft fremd war. Im Gegenteil: 'emet und 'emûnâh stellen einen aus den Schlüsselementen in der Geschichte der Erlösung dar. Ihre Bedeutung stammt aus der Tatsache dass sie (in den Psalmen) vor allem Gott und seine Erlösungstätigkeit bezeichnen.

Résumé: Soeur Snežna Večko, Le sens des concepts 'emet et 'emunâh dans le livre des Psaumes

Les concepts 'emet et 'emûnâh dans le livre des Psaumes signifient fidélité, vérité, sécurité etc. Ils sont présents dans 37 psaumes et désignent une propriété de Dieu, mais aussi une vertu que l'homme devrait posséder.

L'auteur a classifié les psaumes où se trouvent les deux concepts mentionnés selon leurs genres littéraires et il conclue qu'ils se trouvent dans toutes les catégories principales. Cela signifie que leur rélité était présente à toutes les situations de la vie religieuse de la communauté vétérotestamentaire,représentant un des éléments-clefsdans l'histoire du salut. Leur importance provient surtout du fait qu'ils désignent principalement Dieu et son activité salutaire.

France Martin Dolinar

Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi Uskoki

Ljubljanski škof Tomaž Hren (1597—1630) sodi brez dvoma med najpomembnejše osebnosti protireformacije v avstrijskih dednih deželah.¹ Prežet je bil z reformnim duhom tridentinskega koncila, zato mu je kolikor toliko posrečeno uspelo povezati notranjo cerkveno organizacijo svoje škofije s politično rekatalizacijo nadvojvode Ferdinanda. Kljub temu so v slovenski narodni in literarni zgodovini sodbe o Hrenu pretežno negativne,² medtem ko je od cerkvenih zgodovinarjev do sedaj le en sam temeljiteje proučeval škofovo osebnost in posamezne vidike njegovega pastoralnega dela v škofiji.³

Te negativne sodbe o Hrenu izvirajo iz tega, da so protestanti v slovenskem jeziku razvili zelo živahno in plodno dejavnost. Katekizem Primoža Trubarja leta 1550 je bil prva tiskana knjiga sploh v slovenskem jeziku.⁴ Za marksistično usmerjene zgodovinarje so protestanti v prvi vrsti borci za svobodo proti »nazadnjaštvu« in brezpogojnosti katoliške Cerkve. Zato ti zgodovinarji seveda negativno vrednotijo tudi Hrenovo vlogo kot predsednika državne reformacijske komisije za Kranjsko ter njegovo ravnanje proti protestantom in njihovi literaturi (tej ni imel postaviti nasproti nič enakovrednega). Iz poročil škofa Hrena zvedo npr. o naravnost množičnem sežiganju protestantskih knjig. Kljub temu je Hrenova življenjska podoba v literaturi preveč enostransko prikazana. Pod vplivom pravkar navedenih dejstev so prenekateri avtorji spregledali ali napačno interpretirali mnoge pozitivne sestavine Hrenove dejavnosti, kot npr. njegovo prizadevanje za edinost in neokrnjenost katoliške vere, njegov delež za izboljšanje morale, za ustano-

¹ Osnovni življenjski podatki v: Slovenski biografski leksikon, 1. zvezek, Ljubljana 1925—1932, 344—351 (krajšano SBL).

² Prim.: Zgodovina slovenskega slovstva, I. zvezek, Ljubljana 1956, 280 (uredil Lino Legiša).

³ Josip Turk. Svojo bibliografijo navaja v SBL I., 351.

⁴ Jože Rajhman, Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarnozgodovinskih razprav. Ljubljana 1977.

vitev jezuitskega kolegija v Ljubljani, ki je omogočil boljšo izobrazbo klera in ljudstva in njegovo prizadevanje za izdajo slovenskih knjig (čeprav z mnogo manjšim uspehom, kot protestanti), če imenujem le najpomembnejše. Čeprav so ga protestanti sovražili, mnogi katoličani iz zavisti tožarili v Rim, nuncij v Gradcu sumničil, Hren vendarle zasluži naziv »apostol Kranjske«. S sekovskim škofom Martinom Brenerjem (1585—1615) in lavantinskim škofom Jurijem Stobejem (1584—1618) je postal obnovitelj notranje avstrijskega katolicizma.

Tako vsaj cerkveni zgodovinar še vedno ni rekel zadnje besede o Hrenu, o njegovi osebnosti in o njegovem delovanju. V tako kratkem sestavku seveda ni mogoče dati več kot le majhen namig k specialnemu vprašanju v zvezi s Hrenovo dejavnostjo oziroma kot pobudo za nadaljnjo obravnavo teh problemov.

Med drugimi najrazličnejšimi dejavnostmi škofa Hrena bi bila vredna podrobnejše raziskave tudi njegova prizadevanja za zedinjenje s pravoslavniimi Uskoki.⁵ Ta prizadevanja so se porodila iz dvojnega razmišljanja škofa Hrena: prvo je bilo izrazito *notranje cerkveno*, ko mu je šlo za eno Kristusovo Cerkev, ki je zaradi zgodovinskih okoliščin sicer razdeljena, v duhu Kristusove velikodušniške molitve pa mora biti ena.

Drugi preudarek je bil *političen*. V edinosti vere je Hren videl najboljše poročstvo za uspešno obrambo proti Turkom. K temu je treba prišteti še vrsto čisto človeških in gospodarskih okoliščin. Begunci z ozemelj, ki so jih zasedli Turki (imenovani Uskoki ali Valahi), so bili za prvotne prebivalce teh krajev velika nadloga. Ker njihovo plačilo oziroma njihovo vzdrževanje v tako imenovani Habsburški vojni krajini ni bilo dovolj natančno opredeljeno, so si Uskoki poskušali »svoje pravice« preskrbeti sami.⁶ V dokumentih nekdanje kartuzije Pleterje (ta je leta 1596 prišla v jezuitske roke in postala last ljubljanskega kolegija), kot tudi v jezuitskih virih beremo o neprestanih hudih pritožbah čez Uskoke.⁷ Pravkar omenjeni viri jih navadno imenujejo kar roparje, nasilnike neotesane grobijane, vsakokrat z nujno prošnjo nadvojvodi, naj jih pred njimi zaščiti. Kmetom, ki sta jih ogrožali dve strani, je bilo konec koncev vseeno, če so jih oropali ali celo umorili mohamedanski zavojevalci ali krščanski branitelji, ki so jih povrh moral še materialno podpirati. Takó nam poročajo viri, da so kmetje večkrat raje

⁵ Kratka informacija v SBL I., 347; in pri: France Martin Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597—1704*, Ljubljana 1976, 106.

⁶ Pregled organizacije Vojne krajine in najvažnejša literatura v: *Zgodovina narodov Jugoslavije*, II. knjiga, Ljubljana 1959, 583—723.

⁷ *Liber archivii collegii Labacensis 286—288* (krajšano LACL), v: *Österreichische Nationalbibliothek na Dunaju*, Manuscript N. 11993.

prebežali na ozemlje, ki so ga zasedli Turki, ker so upali, da bodo mogli tam bolj mirno živeti, kot če bi ostali pod oblastjo Uskokov.⁸

Hrenovo razmišljanje je bilo jasno. Proti shizmatičnim Uskokom (kot jih sam imenuje), uradnim branilcem dežele, ni mogel nastopiti s silo, kot je to storil proti protestantom. Takó mu je ostala samo možnost, da jih zlepa pridobi. In tu se je Hren zelo zavzel. Zavedal se je, da more le sin domačega naroda svojim ljudem najbolje in najverodostojneje oznanjati evangelij. Tako je zorela v njem misel, da bi izbral med Uskoki dobre in obetajoče mladeniče, ki bi jih avstrijski škofje izšolali za duhovnike in jih nato poslali nazaj k njihovim rojakom. Po teh načrtih, ki jih je posebno jasno razvil v pismu dunajskemu nunciju Karlu Caraffa (1621—1628) dne 31. decembra 1625, naj bi izšolali vsaj dvanajst uskoških duhovnikov, ki naj bi potem delovali med svojimi rojaki.⁹ Trenutno mi še vedno ni znano, kdaj natančno je začel Hren razmišljati o tem predlogu. Vsekakor pa vemo, da je na svoje stroške šolal v Gradcu Petra Domitovića, poznejšega zagrebšega škofa (1618—1628), ki ga je leta 1600 posvetil za duhovnika in Martina Dubravčiča, poznejšega zagrebškega kanonika. Oba sta, kot duhovnika postala velika zagovornika unije in pospeševalca apostolata med Uskoki.

Ko je pečki patriarh poslal k Uskokom škofa Simeona Vratanja, sta ga katoliška duhovnika Domitović in Dubravčič materialno in moralno podprla. Tesno sodelovanje z njima je omogočilo Vratanji, da je priznal rimski primat in tako postal prvi uniatski škof.¹⁰

Na pobudo škofa Hrena naj bi jezuitska rezidenca v Pleterjah postala neke vrste misijonsko središče za »shizmatične uskoke«, ker je bila v neposredni bližini Vojne krajine, kjer so bili naseljeni Uskoki. 5. aprila 1615 je nadvojvoda Ferdinand izrazil rektorju ljubljanskega kolegija željo, naj bi se rezidenca posvetila »misijonskemu delu« med Uskoki. Edinost v veri bo namreč ublažila nasprotja med Uskoki in prvotnimi prebivalci teh krajev, obenem pa utrdila odpor proti Turkom (gre torej za načelo, ki ga je že prej v tej obliki izrazil škof Hren). Da bi ta vez postala še trdnejša, naj bi vzeli nekaj uskoških fantov v ljubljanski kolegij, jih tam temeljito poučili v pravi veri in jih po končanih študijah poslali nazaj k njihovim rojakom. Rektor naj nadvojvodi čimprej sporoči, koliko fantov bi lahko sprejel v ljubljanski kolegij.¹¹

Iz še neznanih razlogov jezuiti niso kazali nobenega zanimanja za to vrstno pastoralno dejavnost. Vendar je vseeno čudno, da najdemo šele 21.

⁸ Prav tam.

⁹ SBL I., 347.

¹⁰ LACL 288, France M. Dolinar, n. d., 106.

¹¹ LACL 288.

oktobra 1621, torej po več kot šestih letih, odgovor na to pobudo nadvojvode Ferdinanda. Izgovor, ki ga zasledimo v Liber Archivii Collegii Labacencis (rokopisu, ki je danes v Narodni knjižnici na Dunaju in v katerem so prepisani vsi pomembnejši dokumenti, ki zadevajo jezuitski kolegij v Ljubljani in rezidenco Pleterje), češ da je stari rektor p. Jagnitoviz kmalu po prejemu tega pisma umrl, nadvojvoda Ferdinand pa bil izvoljen za cesarja, ne more opravičiti tega dolgega presledka. Pa tudi novi rektor, p. Christophorus Dombrinus, cesarju Ferdinandu le kratko sporoča, da v kolegiju ni nobene ustanove za uskoške fante, in predlaga, naj bi zanje uporabili dediščino pokojnega novomeškega prošta Marka Kunaka. Žal je ostalo le pri predlogu.

Razen stalnih pritožb proti Uskokom zaradi škode na gospodarskem področju ne najdemo v jezuitskih virih nobenega poročila, da bi v tem času jezuiti med Uskoki pastoralno delovali. Patri so se sicer odzvali vabilu poveljnika Vojne krajine, generala Jurija Lenkoviča v letu 1597, da bi imeli v Karlovcu ljudski misijon, toda ta je bil namenjen katoličanom in ne drugovercem. To pa je do sedaj tudi edini znani primer, da so se v omenjenem času jezuiti zadrževali na področju Vojne krajine.

Iz Hrenovih pisem so nam znana imena vsaj štirih uskoških fantov, ki so na njegove stroške študirali v gornjegrajskem semenišču. Dva med njimi sta, žal, umrla prej, preden sta mogla končati svoje študije, medtem ko sta Gregor Aliič in Ivica Toma, oba doma iz okolice Zumberaka v letih 1625—1629 uspešno končala svoj študij v Gornjem gradu.¹²

Hrenova prizadevanja, da bi pridobil Uskoke za katoliško vero, so budila živo zanimanje Metoda Terlecky, duhovnika rutenskega obreda, ki se leta 1629 v imenu ruskega patriarha mudil v Rimu in je ob povratku obiskal Hrena v Gornjem gradu.¹³ Pater Terlecky, ki je kot nekdanji vizitator Uskokov, dobro poznal tako verski kot tudi zgolj človeški položaj Uskokov, je popolnoma odobril Hrenove načrte. Sad njunih pogovorov je bilo Hrenovo pismo jezuitskemu patru Wiljemu Lammermanu na Dunaj z dne 8. oktobra 1629, v njem je Hren znova predložil celoten načrt misijonskega dela med Uskoki.¹⁴ Hren najprej podaja P. Lammermanu kratek zgodovinski pregled o naselitvi Uskokov v Vojni krajini in navaja, kaj je bilo zanje v pastoralnem pogledu že storjeno. Hren izrecno poudarja, da ti ljudje nimajo katoliških duhovnikov, čeprav žive v neprestani smrtni nevarnosti. Škof ponavlja svoj predlog, naj bi najmanj dvanajst uskoških fantov izšolali

¹² SBL I., 347. Prim. tudi pismo škofa Hrena jezuitskemu patru Wilhelmu Lammermanu na Dunaj 8. oktobra 1929, ki je objavljeno v: *Archiv za povestnico jugoslavensku*, II. knjiga, Zagreb 1852, 127—128 (uredio Ivan Kukuljevič).

¹³ Prav tam.

¹⁴ Prav tam

za duhovnike bodisi pri jezuitih v Gradcu ali pri avstrijskih škofih. Dokler ti izbrani fantje ne bi končali svojih študij, naj bi med Uskoki delovali drugi za to usposobljeni duhovniki. Njihovo vzdrževanje naj bi prevzele sosednje župnije. Celotno organizacijo pastoralnega dela med Uskoki naj bi vodil p. Metod Terlecky. Na koncu pisma prosi Hren p. Lammermana, naj posreduje pri cesarju za p. Metoda, da bo dobil vso potrebno podporo za svoje načrtovano delo med Uskoki.

Na to Hrenovo pismo do sedaj nismo našli odgovora. Na žalost je tudi Hren umrl prej, preden so mogli te njegove načrte v popolnosti uresničiti. Tako so njegove, za taisti čas tako napredne ekumenske ideje šele mnogo pozneje postale dediščina njegovih sobratov v škofovski službi.

Povzetek: France Martin Dolinar, Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi uskoki.

Ljubljanski škof Tomaž Hren (1557—1630) je bil brez dvoma ena najpomembnejših osebnosti protireformacije v avstrijskih dednih deželah. V skladu s svojim aktivistično reformatorskim duhom si je med drugim prizadeval tudi za zedinjenje z pravoslavnimi uskoki, ki so bili naseljeni v tako imenovani habsburški Vojni krajini. Pričujoči sestavek kratko predstavlja njegovo prizadevanje in predloge v tej smeri.

Zusammenfassung: France Martin Dolinar, Die Bemühungen des Laibacher Bischofs Tomaž Hren um eine Kirchenunion mit den orthodoxen Uskoken.

Der Laibacher Bischof Tomaž Hren (1597—1630) gehört zu den bedeutendsten Persönlichkeiten der Gegenreformation in den innerösterreichischen Erbländern. Seinem aktivistischen reformatorischen Geist entsprechend bemühte sich Hren unter anderen auch für die Kirchenunion mit den orthodoxen Uskoken, die in dem Gebiet der sogenannten Habsburgischen Militärgrenze angesiedelt waren. Seine Vorschläge und konkreten Taten in dieser Richtung werden in dem vorliegenden Beitrag kurz geschildert.

Résumé: France Martin Dolinar, Les efforts de l'évêque de Ljubljana mgr. Tomaž Hren pour l'union des Uskoks orthodoxes

Mgr. Tomaž Hren (1597—1630) a été sans conteste une des personnalités les plus marquantes de la Contre-réforme dans les pays autrichiens. Dans ses efforts de réforme catholique il n'a pas oublié les Uskoks orthodoxes qui habitaient la Frontière militaire, à la limite sud des domaines des Habsburgs. L'article présente brièvement son action et ses propositions concrètes pour amener les Uskoks à l'Eglise catholique.

Ivan Pojavnik

Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (3)

4. ZEMLJA POD NEBESI

Med čutnimi stvarmi (in s tem med čutnimi podobami, ki jih uporablja sv. pismo) in Bogom vlada neka podobnost (razmerje), zato so te lahko posode za nevidne božje skrivnosti. Z druge strani pa Bog po svojem bistvu ni podoben čutnemu svetu in nobenemu ustvarjenemu bitju. Umevanje vsepresežnih skrivnosti v neskončnem Bogu, ki jih svetopisemski pisatelji rišejo s podobami iz čutnega sveta, je nujno povezano s čutnim spoznanjem (analogija razuma) in z nadčutnim spoznanjem (analogija vere).

»Sebi zadostne, večne in bitja zaobjemajoče narave ni ne v prostoru ne v času, ampak je pred njima in nad njima — neizrekljivo jo *zremo v njej sami edino po veri*; ne merimo je po velikih niti ne teče skupaj s časi, temveč stoji sama zase in je utemeljena sama v sebi ter ni razdeljena na preteklost in prihodnost. Pri njej ni namreč ničesar zunanjega, kar bi deloma prehajalo deloma prihajalo. To je značilno za ustvarjena bitja, pri katerih delitev časa razcepi življenje na upanje in na spomin. Ona vzvišena in blažena Moč pa, pri kateri *so vedno vse stvari enako navzoče v sedanjosti*, gleda s svojo vseobvladajočo močjo bodisi preteklost bodisi prihodnost. Ta podstat (ousía), v kateri *ima vse svoj obstoj* (Kol 1,17) in v kateri vsi, ki smo deležni biti, *živimo, se gibljemo in smo* (Apd 17,28), je seveda vzvišena nad vsakršen začetek. Ne kaže znamenj svoje narave, ampak jo spoznavamo edino po tem, da je ne moremo zaobseči. To je njen najbolj poseben znak, da je njena narava višja od slehernega značilnostnega pojma. Ker torej stvarstvo nima iste zgradbe (lógos) kot Neustvarjeni, je zaradi tega ločeno od primerjanja in skupnosti s Stvarnikom, pravim, po razliki bistva in po sebi lastni pokazalni zgradbi (parastatikòs lógos) narave, ki nima ničesar skupnega z Njim, iz katerega je nastala. Božji naravi so tuji posebni znaki, ki jih opazujemo pri stvarstvu, pod njo ostanejo časni odseki, pravim, *starejši* in *novější* ter prostorski pojmi, tako da ji niti izraza *višji* ni mogoče privedati v pravem

pomenu. Pri neustvarjeni naravi je vse zgoraj, je vse počelo in najbolj nena-
vadno resničnost«.¹

Noben smrtnik ne more s svojo spoznavno močjo prodreti v osebne
globine večnega Boga; ne more se prebiti niti do zadnjih globin svojega
duha, ki je podoba neskončnega Boga. Samo Sveti Duh razkriva človeku
božje osebne globine (prim. 1 Kor 2,10) in navsezadnje človeku človekove
osebne globine. Zato pri spoznavanju presežnih božjih skrivnosti in globokih
skrivnosti človeka in človeštva nima glavne besede razumsko spoznanje
(analogija razuma), marveč nadrazumsko spoznanje kristjana, ki z enovitim
očesom uma gleda po veri vse v Kristusu (analogija vere). Samo kdor odprto
sprejema notranje razodevanje Kristusovega Duha, zre v duhu in v resnici
v čutnih stvareh in v sv. pismu, ki uporablja govorico čutnih stvari, nadra-
zumsko, nadzgodovinsko, modrostno, nebeško in večnostno razsežnost tvar-
nih resničnosti. »Blagor človeku ki ga vzdigaš, Gospod, poučuješ v svoji
postavi (Ps 93,12). Postava sama na sebi ne koristi nič, če nekakšno božje
poučevanje ne pojasni skrivnosti, ki jo postava vsebuje. Isto trdi tudi ta
prerok: ‚Odpri moje oči, da bom gledal čuda tvoje postave‘ (Ps 118,18)!²

a) Zemlja pod nebesi

Pri prostorsko-časni predstavitvi neprostorskih resničnosti in končno
Boga moramo vedno imeti pred očmi absolutno presežnost neskončnega
Boga, ki ga ni mogoče zapreti v noben sistem ali katalog. Gregor iz Nise
se tega jasno zaveda. Gregor pa tudi ve, da obstaja med nebeškim kraljestvom
in čutnim svetom odnos vzorčnosti, zato čutne stvari na svoji ravni nekako
izražajo nebeške resničnosti. Jezus v evangeliju govori v prilikah in iz prilik
je mogoče spoznavati nebeške skrivnosti: »Parabole«, pravi Pridigar, ‚in
znanost sem spoznal‘ (Prid 1,17), to je dožemanje presežnega iz analogije
z vzporejanjem spoznanih stvarnosti. In Pridigar se je naučil te stvari, saj
pravi: ‚Spoznal sem parabole in znanost‘. Podobno v evangeliju, ko Gospod
uči poslušalce, jim predočuje načrt (lógos) kraljestva, najsi bo biser ali
zaklad ali svatba ali zrno ali kvas ali jim kaj takega razlaga. Ne pravi,
da so te stvari kraljestvo, ampak s podobnostjo pomena, ki je v njih, se
poslušalcem v primerjavi kažejo neke iskre in skrivnosti nadzaznavnih stvari.

¹ Eun. 1: GN 1, 136. 14—137. 19. Parastatikós : razlagalni, predstavljalni, poka-
zalni, izrazni, razbiralni.

² Inscript. ps. 2. 8: GN 5, 100, 7—13. To načelo velja ne le za umevanje postave,
temveč tudi za umevanje evangelija (prim. Eun. 3: GN 2, 292) in seveda vsega sv. pisma.

In za to sem opredelil svojega duha, da bi si pridobil obilico modrosti, da bi s tem, ko bi postal moder, ne zgrešil znanja o bitjih, niti se ne znašel zunaj koristne najdbe. Znanje namreč sestoji iz modrosti. Znanje pa nam olajša sodbo o presežnem.³ Določena čutna stvar bolj poudarja določeno bitno razsežnost nadčutne resničnosti, druge razsežnosti nadčutne resničnosti pa bolj zanemarja. Mnogovrstno in neizrekljivo bogastvo nadčutne resničnosti potrebuje za svojo predstavitev znotraj obzorja čutnega sveta mnogo čutnih stvari, ki se z različnimi posebnimi vidiki medsebojno dopolnjujejo in popravljajo.⁴

Prav glede na spoznavanje neskončnega Boga Gregor iz Nise precej razvija nekakšno svetopisemsko podobo o zgradbi nevidnega sveta po podobi vidnega sveta. Ta podoba je seveda le neka čutna analogna slika za bitno presežno resničnost. Tudi ni edina analogna slika, ki bi jo našli pri Gregorju ali v sv. pismu. Gregor zanimivo razlaga Preg 8,26—28, zlasti Preg 8,25 LXX: »Bog je naredil naseljene in nenaseljene kraje in obljudene tečaje zemlje, ki je pod nebom«. Gregor v skladu z antično Strabonovo geografijo ugotavlja, da tvorna zemlja nima obljudenih tečajev. Sv. pismo zato na navedenem mestu govori o neki drugi zemlji, ki je pod nebosi. »Če se rodi v nas Modrost, tedaj v vsakem od nas Modrost pripravi nenaseljen in naseljen kraj. Naseljen kraj je pač tisti, ki sprejema Logosovo setev in oranje, nenaseljen kraj pa je srce, ki je ločeno od hudobnih prebivalcev — in tako bomo bivali na tečajih zemlje. Del zemlje sega v globino, drugi del pa spada k površju. Da kdo ne postane *podzemeljski* ne jamski človek, to doseže s tem, da misli na to, kar je zgoraj (Kol 3,2). (Življenje podzemeljskega ali jamskega človeka je pri tistih, ki živijo v grehu, ki so se utrdili v neobstojni globočini ilovice; njihovo življenje je v resnici vodnjak, kakor pravi psalm: ‚Naj vodnjak ne zapre svojega žrela nad mano‘ (Ps 68,16). Če torej človek, v katerem se je rodila Modrost, misli na to, kar je zgoraj, in se samo toliko dotika zemlje, kolikor je potrebno, tedaj prebiva *na tečajih zemlje pod nebosi* ter se ne progreza v pozemeljsko mišljenje. Pri tem človeku, ki si namesto zemlje pripravlja nebesa, je navzoča Modrost. In potem, ko se krepi v sprejemanju poučevanja zgornjih oblakov tako, da uresničuje navodila z deli, tedaj z natančnim vedenjem (politeía) postavi mejo velikemu in širnemu morju hudobije in prepreči, da bi iz njegovih ust tekla voda počutnosti. Če vodo zajema iz izvirov, potem s karizmo poučevanja zanesljivo pretaka Logosovo studenčnico tako, da nikomur ne ponudi za pijačo kalne mešanice namesto čiste vode. In če je dvignjen nad vsako hojo po zemlji,

³ Eccl. 2: GN 5, 308, 17—309, 13.

⁴ Prim. npr. Cant. 52 GN 6, 151.

potem poteka njegovo življenje v zraku, ker je prestopil v duhovno življenje (pneumatikè politeía)«. ⁵

Med njimi, ki so stopili na tečaj zemlje pod nebesi, ne samo na tečaj, marveč jih je Sveti Duh dvignil visoko nad tečaj v ozračje duhovnega (nebeškega) življenja, v nepristopno svetišče teognozije (spoznavanja Boga), je gotovo tudi veliki apostol Pavel. Ta se je v nebeškem svetišču teognozije uvajal v duhovne skrivnosti, ki so nepristopne človeškim mislim. V svojih pismih toči neskajljeno studenčnico Resnice in uči, da poveljani Jezus vlada nad temi, ki so v nebesih, na zemlji in pod zemljo (Flp 2,10). Vendar že križani Kristus vlada nad vsemi omenjenimi prebivalci, ki živijo v različnih predelih sveta. Apostol Pavel želi, da bi mogli »z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolžina in visočina in globočina ter spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo« (Ef 3,18—19). Ono božje apostolovo oko ni brez pomena doumelo lik križa. Apostol je s tem jasno pokazal, da je zmetal z oči vse luskine nevednosti in da čisto zre k resnici bitij. Apostol je videl, da *lik križa* s svojimi štirimi kraki, ki izhajajo iz stičišča, označuje na križu razodevajočo se in vse prešinjajočo Moč in Previdnost. Zaradi tega apostol našteva posamezne krake: od središča navzdol je globina; zgornji odsek je višina; oba prečna dela sta širina in dolžina; ena stran od sredine je širina, druga stran pa je dolžina. Zdi se mi, da s tem apostol z jasno besedo naznačuje tole: nobenih bitij ni, nad katerimi ne bi popolnoma vladalo božanstvo. Božanstvo vlada nad nadnebesnim in podzemeljskim predelom ter nad prečno razsežnostjo bitij. *Višina* označuje presežni del sveta, *globina* podzemeljski del, *dolžina in širina* pa prečna konca — kar vse zaobsega vladajoča Moč. To, kar se pri spoznavanju Boga zgodi v tvoji duši, naj bo dokaz teh trditev. Poglej navzgor v nebesa in doumi spodaj ležeče globočine, raztegni svoj razum v obeh prečnih smereh do koncev sveta in premisli, katera moč kakor nekakšna vez drži skupaj vse. Tedaj boš opazil, kako se pri umevanju božje Moči samodejno zariše v tvojega duha lik križa, ko se tvoj duh spusti iz višav v globočine in se prečno raztegne od enega do drugega konca sveta. Lik križa opeva tudi veliki David v izpovednem psalmu: »Kam naj grem pred tvojim duhom in kam naj bežim pred tvojim obličjem? Če bi se povzpел v nebesa (to je višina), če bi se spustil v podzemlje (to je globina), če bi vzel peruti zore (to je smer sončnega vzhoda — širina), če bi prebival na koncu morja (to je smer zahoda — širina)« . . . (Ps

⁵ Eun. 3: GN 2, 24, 1—25. Politeía: državljanstvo, meščanstvo, vedenje, življenje državljanov, državna uprava in ureditev, vlada, ustava, država, politika. Preg 8, 27—28 LXX: »Ko je pripravljajl nebo, sem bila z njim, / ko je postavil prestol na vetrove; / ko je utrjeval zgornje oblake, / ko je polagal pod nebom zanesljive studence« . . . Gregorju je bilo besedilo septuaginte kažipot za duhovno razlago Preg 8, 26—28. Gregor izrečno trdi, da je tvorna zemlja krogla in podobne sferične oblike je podnebeška zemlja, prim. Cant. 10: GN 6,300.

138,7—9). Ali ne opaziš, kako David s temi besedami nariše lik križa? David pravi: Ti, o Bog, prešinjaš vse vesoljstvo, vez si vsega in v sebi zaobjemaš vse strani. Po moji razlagi je lik križa tudi jota, če jo pojmuje v zvezi s črtico. To znamenje je stanovitnejše od neba, trdnejše od zemlje in trajnejše od vseh bitij. Nebo in zemlja bosta prešla in prehaja podoba vesoljnega sveta (Mt 24,35; 1 Kor 7,31), a jota in črtica iz postave ne preideta (Mt 5,18). Črta, ki navpično pada od zgoraj navzdol, se imenuje jota. črta, ki pravokotno seče navpičnico, je prečnica. Mornarji pravijo drogu, ki je prečno pribit na jambor, prečnik, in na njem razprostirajo jadro. Zato se meni zdi, da božji glas evangelija meri na tole: on, v katerem ima vse svoj obstoj; on, ki je starejši od vseh stvari, katere obsega v sebi, razodeva z likom križa skrivnostno kakor po nekakšnem ogledalu svojo moč, ki vzdržuje vsa bitja. Jezus ni preprosto izjavil, da bo moral sin človekov umreti, ampak da bo moral biti križan. To zato, da bi *križ bistrovidnim* postal *teolog*, ki s svojim likom kaže in razglaša *oblast Križanega*, njega, ki je vse v vseh«. ⁶

Nadzemlje je nadvesolje ali duhovno velevsolje ali nadnebesni predel, ki se začne onstran vidnega sveta. Tega ‚onstran‘ seveda ne smemo pojmovati krajevno ali prostorsko, temveč bitno, v smeri ki poteka v nasprotno stran razsežnosti materije, kolikor je materija »Če nas je Logos nekako opremil s perutmi in smo se povzpeli na hrbet nebesnega obloka, bomo tam našli nadnebesno zemljo, ki je pripravljena v dediščino krepostno živečim ljudem. Pojavna stvarnost, kolikor spada v območje telesne čutnosti, je vsa sama s seboj sorodna. Naj se kdorkoli povzpne krajevno še tako visoko, ostane pod umnobotno podstatjo. K tej misel ne more, če um prej ne preseže stvarnosti, ki jih v nižavi dosega čutnost«. ⁷

Nadzemlje je torej nasprotna plat čutnega sveta. Čutna plat (podstat) in inteligibilna plat (podstat) sveta si stojita diametralno nasproti (imata nasprotno lastnosti), vendar sta bitno povezani v eno, zato je svet enota ali živeči ljudem. Pojavna stvarnost, kolikor spada v območje telesne čutcelota. Nadzemlje je pristopno človeškemu umu, ki je opremljen s perutmi Svetega Duha ter se bitno in spoznavno dviga nad čutni svet (seveda v svoji notranjosti in ne krajevno), tako da prodira v področje umnobotne resničnosti. Nadzemlje v ožjem pomenu sega od ekvatorja zemlje, ki je pod nebesi, pa do njenega zgornjega tečaja. Nadzemlje v širšem pomenu je vsa resničnost, ki je nad ekvatorjem podnebeške zemlje. Nebesa v ožjem pomenu so vsa resničnost, ki je nad zgornjim tečajem podnebeške zemlje. Nebesa v širšem pomenu so vsa resničnost nad ekvatorjem podnebeške zemlje.

⁶ Trid.: GN 9, 229—303. Prim. tudi Eun. 3: GN 2, 121—122.

⁷ Beat. 1: PG 44, 1209 A-B.

Podzemlje je podvesolje ali duhovno vesolje, ki se razprostira pod ekvatorjem podnebeške zemlje. Podzemlje v ožjem pomenu je bitno področje od ekvatorja do spodnjega tečaja podnebeške zemlje. Podzemlje v širšem pomenu je vsa resničnost, ki je pod ekvatorjem podnebeške zemlje, zlasti seveda brezno (abyssus) pod podzemeljskim tečajem, ki se končuje v bitnem področju pekla. Podzemlje je nepristopno zgolj diskurzivnemu človeškemu spoznanju.

Čutni svet je meja med zgornjo in spodnjo poloblo podnebeške zemlje — to je torej njen bitni *ekvator*.

Navpičnica (vertikala) pri Jezusovem križu označuje lestvico biti, ki se od pola niča prek peklenskih in podzemeljskih nižav vzpenja v nebeške višave v presežni smeri k neskončnemu Bogu, ki je Pol vseh bitij. Navzdolžnica teče v nasprotno smer od navpičnice: iz nebeških višav navpično v bitne nižave proti polu niča, ki je nekje globoko pod peklom. *Vodoravnica* (horizontala) pri Jezusovem križu označuje bitno širino in dolžino bitij. Bitna širina in dolžina bitij se s spuščanjem po navzdolžnici vedno bolj zožuje, to pomeni, da se tudi bitno (duhovno) obzorje zožuje. Pri človeku, ki sestopa z gore, se obzorje vedno bolj zožuje. Pri duhu, ki sestopa v podzemlje in končno v pekel, se duhovno obzorje strašno zožuje. Zdi se, da navedena podoba o vodnjaku (Ps 68,16; prim. Ps 54,24: vodnjak pogube) riše bitno in bivanjsko utesnjenost pekla. Ravno narobe velja za duha, ki se iz podzemlja po lestvici biti vzpenja navzgor: njegovo bitno in duhovno obzorje se vedno bolj širi. Stičišče štirih krakov Jezusovega križa označuje bitno sredino podnebeške zemlje, v kateri se pravokotno sečeta bitna navpičnica in bitna vodoravnica.

b) Dan in noč na zgornji poluti podnebeške zemlje

Gregor se je pri razlagi napisov psalmov in pri razlagi psalmov temeljito poglobil v duhovno geografijo in astronomijo. Človeški duh bitno presega čutni svet, zato živi ali na zgornji ali na spodnji strani ekvatorja podnebeške zemlje. Na zgornji strani ekvatorja podnebeške zemlje sije *Sonce pravičnosti*, se pravi *Kristus*, ki je *bitni in spoznavni pol nebeškega kraljestva in nadzemlja*.

»Vsebinska napisa ‚Zanjo, ki deduje‘ (Ps 5,1), je jasna. Prerok se s to prošnjo obrača na Boga in prosi za dušo, ki je zapravila svojo dediščino. Ko je prestopila zapoved, je tej duši sonce zašlo. Zato prerok prosi Boga, da bi ta duša odložila temo, spet prešla v rano jutro in bi zaslišal blagi glas, ki pravi stoječim na desnici: ‚Pridite blagoslovljeni mojega Očeta, prejmite

v dediščino kraljestvo, pripravljeno od začetka sveta' (Mt 25,34). Ne moti se, kdor prav isto misli glede napisa 'O jutranjem sprejetju' (Ps 21,1). Pismo zarjo navadno imenuje jutro. Zarja je mejnik noči in dneva: noč v njej pojema, dan pa raste. V skladu s skrivnostnim pomenom sv. pismo na mnogih mestih imenuje hudobijo tema. Ko po božjem sprejetju nastopi vzhod krepostnega življenja, tedaj dosežemo zmago, ker 'odložimo dela teme in kakor podnevi hodimo pošteno' (Rimlj 13,12—13). Blizu vsebine omenjenih napisov je tudi pomen napisa 'Za osmi dan' (Ps 6,1; 11,1). Vse prizadevanje krepostnega življenja meri na prihodnji vek, katerega začetek je osmi dan, ki pride za čutnim časom. Čutni čas se krožno vrti v tednih. Napis 'Za osmi dan' nam torej svetuje, naj ne gledamo k sedanjemu času, temveč k osmemu dnevu. Ko bo namreč prenehal ta deroči in prehodni (parodikós) čas, v katerem eno nastaja, drugo pa izginja, in bo minila potreba po nastajanju, tedaj ne bo več razpadljivosti, ker bo pričakovano vstajenje preobrazilo naravo v drugačno prvinsko življenjsko stanje. Ko se bo ustavila mimohodna narava časa, ne bo več ne nastajanja ne preminevanja ter bo v celoti minil teden, ki meri čas. Za njim bo nastopil osmi dan — naslednji vek — ki je v celoti en sam dan. Prerok imenuje pričakovano življenje 'veliki dan' (Mal 3,23; Jer 30,7; Joel 2,11). Tega dne ne razsvetljuje čutno sonce, ampak 'prava luč' (Jan 1,9), 'sonce pravičnosti' (Mal 3,20), ki ga peroški spis imenuje 'vzhod' (Zah 6,12; Lk 1,78) zato, ker ga zahod nikoli ne zagrne«. ⁸

Na spodnji poluti podnebeške zemlje ne sije Sonce pravičnosti, zato vlada tam večna noč hudobije (negativna večna noč). Duhu, ki iz spodnje poloble prestopi ekvator čutnega sveta in čutnega časa, vzide nad obzorjem Sonce pravičnosti in takó stopi v osmi dan ali v dan božje večnosti (pozitivni večni dan). »Kakor je telesu lasten čutni dotik, tako je *izviren premik duše odločitev* (he katà proáiresin kínesis)«. ⁹ Duhovno premikanje duše je torej odvisno od njenega samoodločanja, samoopredeljevanja ali samousmerjanja. V človeku, ki se dan za dnem močneje opredeljuje za Kristusa, ali drugače rečeno, vedno močneje ljubi Kristusa tako, da sebe, svoje misli, dejanja in

⁸ Inscript. ps. 2, 5; GN 5, 83, 3—84, 12. Parodikós: mimohoden, prehodni, minljiv.

⁹ Trid.: GN 9, 292 11—13. Gre za 'proáiresis' (odločitev, opredelitev, opredeljevanje), s katero se more duh premikati k Bogu ali pa od njega odmikati. Gibalna sila svobode odločitve je seveda bila dana duhu za premikanje k dobremu, to je k Bogu. Glede na svobodno odločitev sta Helijevo sinova postala Belialova sinova (1 Kralj 2, 12), čeprav sta po naravi še naprej ostala Helijevo otroka. »Pri naši nizki naravi in pri naših dejanjih se more človek obrniti na eno ali na drugo stran, namreč ali k hudobiji ali k kreposti. Od nas je odvisno, ali postanemo otroci dneva ali otroci noči (1 Tes 5, 5). S krepostjo postajamo božji otroci, s hudobijo pa otroci božjega nasprotnika« (Eun. 3: GN 2, 43, 19—23 44, 4—5). V zvezi s temi ugotovitvami je pomembna trditev sv. Atanazija Velikega: »Gibanje duše ni nič drugega kot njeno življenje« (Gent. 33: PG 25, 65 C).

vse stvari v zemeljskem času vse bolj in bolj uravnava k poveličanemu Kristusu, v takem človeku toliko silneje raste nepojmljivo veličastni Gospodov dan. Njegov duh v tem potuje od ekvatorja čutnega sveta proti zgornjemu tečaju podnebeške zemlje, kjer mu Sonce pravičnosti zasije natančno v zenitu. Na ta tečaj je stopila nevesta iz Visoke pesmi. »Če me boš (Kristus) pasel na teh pašnikih (z vodo in krvjo svojega presv. Srca), me boš ‚opoldne‘ (Vp 1,7) uvedel v popolni počitek. Naslanjaje se v miru na iste resničnosti bom počivala v brezsenčni luči. Sonce sije tedaj v *nadglavišču*, zato vsenaokrog izginejo sence. Temu, ki je enako odmaknjen od večernega in jutranjega mraka, to je od področja, kjer se zlo začinja in kjer se zlo končuje, Sonce pravičnosti podeljuje opoldanski počitek«. ¹⁰

Na zgornji poluti podnebeške zemlje razlikujemo nadzemeljsko duhovno in spoznavno zarjo, jutro in poldan. Duh, ki s spodnje polute prekorači ekvator čutnega sveta, stopi v *nadzemeljski polarni dan*, ker poslej Sonce pravičnosti stalno sije na njegovem bitnem obzorju ter ga razsvetljuje in ogreva. S tem človeku podarja življenjsko moč, da s pomočjo kreposti vere, upanja in ljubezni postaja vedno bolj otrok luči in otrok dneva. Kolikor bolj se človekov duh opredeljuje za življenje s poveličanim Kristusom, toliko bolj se njegov duh bitno oddaljuje od ekvatorja čutnega sveta in se torej bitno spopolnjuje. Zemeljski čutni čas je krožne narave, spada h krožnici ekvatorja, ki je najširša vodoravna obodnica podnebeške zemlje. Zemeljski čutni čas je potemtakem (obenem s čutnim svetom) najširša vodoravna obodna razsežnost podnebeške zemlje. Človek, ki vedno bolj ljubi in živi iz Kristusa, se duhovno pomika od ekvatorja proti zgornjemu tečaju podnebeške zemlje. To pomeni: njegov duh se vedno manj prepušča šumnemu krožnemu toku časa (v njem je človekovo telo, čutno spoznanje, čutna dela itd.); pri tem izgublja pozemeljsko duhovno širino in dolžino na račun bitne višine in z odločanjem za navpičnico vodoravnico vse bolj prekrizuje z navpičnico.

Kolikor bolj se človekov duh pomika proti zgornjemu tečaju, toliko manj blodi; giblje se v vse ožjih krogih. V njem se manjša noč blodenj, pozemeljska noč. *Pozemeljska duhovna noč blodenj* (ali noč pozemeljskih duhovnih obkrožanj) sega od enega tečaja podnebeške zemlje do drugega: pri ekvatorju je največja (polnoč), nato na obe strani upada proti tečajema. Ko um doseže zgornji tečaj, tedaj preneha njegovo mimoumno blodenje, mine zadnja senca (blodnja) pozemeljske duhovne noči in lahko zre resnico

¹⁰ Cant 2: GN 6, 62, 7—18. Naj navedem podoben primer za boljše razumevanje povedanega: potnik, ki z ekvatorja tvarne zemlje potuje naravnost proti severnemu tečaju, vidi zvezdo severnico vedno više na obzorju (ko prestopi ekvator, mu ta zvezda vziđe), ustrezno pač svoji zemljepisni širini. Ko stopi na severni tečaj, tedaj je severnica natančno v njegovem zenitu.

bitij brez senc (brez zatemnjevanja, ki izhaja iz pozemeljskega blodenja). Resničnosti zanj izgubijo sence, ker se je na tečaju docela osrediščil z večno Resnico in v njej ravnočrtno zre vsa bitja. Obenem pa je Kristus res stopil v osebno središče vsega njegovega življenja, mišljenja in delovanja.

Človek, ki živi na tečaju podnebeške zemlje, usmerja svojega duha in telo, ki je še deloma v krožnem času, navpično k poveličanemu Kristusu. V njem sta bitna navpičnica in vodoravnica res pravokotni ena na drugo, kar še nista bili v vmesnem bitnem položaju od ekvatorja do zgornjega tečaja. Tak človek je *križan svetu in svet njemu*; dokler še živi v krožnem zemeljskem času, venomer okrog nosi na svojem telesu Jezusovo umiranje (prim. Gal 6,14; 1 Kor 4,10). Gregor pravi, da je lik križa bistrovidnim teolog, saj se po križu razodevata vsemogočna oblast in moč njega, ki je vse v vseh — neskončni in večni Logos. V moči Kristusa križanega se kristjan odpoveduje svoji človeški ali meseni modrosti in pluje čez veliko ter širo morje hudobije oziroma premaguje vpliv posvetne modrosti. Z upodabljanjem po križanem Kristusu se odpira kristjanovo notranje oko za pravilno zrenje in spoznavanje neskončne božje Modrosti, samega sebe, nebeških in čutnih bitij ter človeške zgodovine.

Človek na zgornjem tečaju in nad njim dovršeno živi in bitno upodablja v sebi veliko pashalno skrivnost, po kateri prehaja v osvobajajočo resničnost božjega kraljestva. Starozavezna postava je naročala, naj izvoljeno ljudstvo praznuje pasho štirinajsti dan prvega pomladanskega meseca, ki je ravno dan polne lune. Ljudstvo naj od tega dneva naprej uživa sedem dni samo nekvašen kruh. Gregor iz Nise to starozavezno uredbo razlaga v duhovnem pomenu zato, ker je postava senca prihodnjih dobrin (Hebr 10,1). Vse kristjanovo življenje na tvarni zemlji mora biti prehod iz sužnosti starega človeka v svobodo novega človeka v moči upodabljanja po križanem in poveličanem Kristusu. Kristjan s tvarne zemlje dan za dnem potuje navzgor po zemlji pod nebese in končno z zemlje pod nebese hiti naprej po nebeški zemlji.

»Kdor se ves teden tega življenja ne meša s staro hudobijo in vedno pripravlja sedanji dan nekvašen s tem, da je njegova izborna življenjska jed zdržnost, ta se loči od vsakršnega pomešavanja s temo. To namreč nakazuje štirinajstdnevni lunin tek. Poln lunin tek traja devetindvajset in pol dneva. V tem času luna izpolni svoj obtek tako, da bodisi po mlaju raste bodisi z manjšanjem popolnoma izgubi svetlobo. Iz tega je jasno, da je polovica navedenega časa štirinajsti dan in malo čez. Ko torej luna v svojem nočnem teku doseže ta dan, pridene obhodu svetlega dneva svoj sij, ki mu manjka, tako da noben vložek teme ne pretrga zveznosti luči ne zvečer ne zjutraj. V zaporedju teles sije potem svetloba nepretrgoma. Preden namreč popolno-

ma zaidejo sončni žarki, se luna pojavi prav diametralno nasproti soncu in s svojo svetlobo razsvetljuje stvari. In preden luna spet preteče ves svoj obhod, se z njeno ugašajočo svetlobo združi sij dneva. Ob tem dnevu polne lune torej izgine tema zjutraj in zvečer, ker jo nebesna svetilnika s svojo lučjo zapovrstjo preženeta. Kakor se na ta štirinajsti dan zgodi s čutno svetlobo — noč in dan sta v celoti nesprijemljiva za primešavanje teme — tako duhovna postava hoče, naj bo povedano simbol zanje, ki duhovno obhajajo praznik. Ves teden njihovega življenja naj bo ena sama svetla velika noč (hèn páscha photeinón) in ves čas njihovega življenja naj poteka brez stemnitve. To je krščansko stališče glede zapovedi o veliki noči. Zato gledamo k štirinajstemu dnevu in po tej čutni in tvarni luči doumevamo netvarno in umno Luč. Pri tem se zdi, da iščemo polno luno, ki bi nam zadostno razsvetljevala vso noč, a v resnici je naša postava tale: budno pazimo, da ves čas, ki se meri z nočjo in dnevom, živimo v luči, ki zadostuje, in se ne mešamo z deli teme«. ¹¹

Živeti dovršeno skrivnost Kristusove velike noči pomeni živeti iz dovršene ljubezni do Kristusa v brezsenčni luči duhovnega opoldneva na zgornjem tečaju podnebeške zemlje. Tedaj je Sonce pravičnosti natančno v zenitu kristjanove osebe, v zenitu njenega duha, ki več ne blodi s pozemeljskim umevanjem in delovanjem in je zato ločen od podzemeljskih duhovnih stemnitev — je ločen od pozemeljske duhovne noči.

»Besede, ki jih izgovori čista in brezmadežna nevesta: ‚Jaz sem svojega ljubega in moj ljubi je moj‘ (Vp 6,3), so *merilo in določitev popolne kreposti*. Iz njih se učimo, da ne smemo imeti v sebi ničesar razen Boga; očiščena duša ne sme gledati k nikomer drugemu razen k Bogu. Duša se mora tako očistiti vsakega tvarnega opravila in umevanja, da bo *vsa in vsem* (hóle díólou) prestopila v duhovno in netvarno stanje in postala prejasna podoba pravzorne Lepote. Kdor na plošči gleda risbo, ki je natančna preslikava izvirnika, bo izjavil, da obema pripada en lik in lepota risbe je lepota izvirnika. Izvirnik je jasno viden v svoji sliki. Tako nevesta pravi: ‚Jaz sem svojega ljubega in moj lubi je moj‘. Nevesta je svojo lepoto prejela s priličenjem Kristusu; dosegla je prvotno blaženost naše narave, ker se je upo-

¹¹ Trid.: GN 9, 297, 1—298, 18. Uživanje opresnikov v velikonočnem tednu po Gregorju pomeni tole: »Število sedmih dni označuje ta mimohodni čas, ki se vrti v tednih. V njem si moramo prizadevati, da ne bi iz včerajšnje hudobije morda pripravili za sedanj dan kako mešanico iz luga in kisline. ‚Sonce naj ne zaide v vaši jezi‘ (Ef 4, 26), pravi apostol. Isti apostol zapoveduje, naj ‚obhajamo praznik ne s starim kvasom, tudi ne s kvasom hudobije in malopridnosti, ampak z opresniki čistosti in resnice‘ (1 Kor 5, 8). To, kar smo spoznali, da velja za eno vrsto hudobije, velja podobno za ostale vrste hudobije. Grenka zelišča izganjajo iz življenja malomarnost in razpuščenost. Uvajajo pa zdržnost in utrjenost in za čutenje težko sprejemljivo življenje, kajti ‚nobena vzgoja se takrat, ko se vrši, ne zdi vesela, ampak bridka‘ (Hebr 12, 11) (Trid.: GN 9, 296, 8—22).

dobila po podobi in sličnosti edine in resnične Lepote. Zrcalo, ki je umetelno prav izdelano za uporabo, kaže v sebi zaradi čiste površine natančno podobo obraza, ki se v njem zrcali. Tako duša, ki je sebe primerno pripravila za uporabo in je izbrisala vsak tvorni madež, je v sebi upodobila čisti lik Lepote. Ta lik Lepote je brez primesi grdobje. Samoopredeljevalno in živo zrcalo pravi: *S celim krogom gledam obraz svojega ljubega, zato je v moji globini viden celoten lik njegove lepote. Nevestine besede posnema Pavel, ki pravi, da je postal mrtev za svet in zato živi za Boga (Rimlj 6,11); in spet Pavel govori, da v njem živi edino Kristus (Gal 2,20). Pavel z besedami: ‚Življenje je meni Kristus‘ (Flp 1,21) glasno razglša tole: V meni ne živi več nobena izmed človeških in tvarnih strasti: ne sladostrastnost ne žalost ne jeza ne strah ne strahopetnost ne plašljivost ne napihovanje ne predrznost ne spomin na slabo ne zavist ne kako maščevalno razpoloženje ne ljubezen do imetja ne častihlepnost ne častiljubnost in ne kaj drugega, s čimer bi se duša omadeževala z odnosom do njega, ampak edino on je moja lastnina, ki ni nobena od imenovanih reči. V sebi sem vse odpilil, kar ne pripada njegovi naravi, in nimam ničesar takšnega, kar ni tudi v njem. Zaradi tega ‚življenje je meni Kristus‘ ki je posvečenje, čistost, neminljivost, luč, resnica in druge takšne reči».¹²*

Kristjanov duh, ki je dosegel zgornji tečaj podnebeške zemlje, je ves in v vsem pri svojem spoznavanju in delovanju dovršeno usmerjen h Kristusu. Čeprav tak kristjan še vrši tvorna dela in čutno spoznava, se pri tem njegov duh nič več ne popredmeti s pozemeljskim odnosom do čutnih stvari. V območju od ekvatorja čutnega sveta do zgornjega tečaja je kristjanov duh ves (kot celota) usmerjen h Kristusu, ni pa še ves ali kot celota nagnjen h Kristusu oziroma k svojemu nebeškemu polu. Deloma je še nagnjen k čutnemu svetu, zato še deloma blodi vzporedno s krožnim časom. Na tečaju izgubi še zadnje napačno nagnjenost, nagnjenje ali inklinacijo (rhopé) do zemeljskih stvari in prav tako izgine v njem še zadnji odklon od popolne osredotočenosti v večnega Boga. Poslej mu je pri vsem, kar čutno spoznava ali tvorno dela, vse edino neskončni Bog.

V območju *od ekvatorja čutnega sveta do zgornjega tečaja* moramo torej *razlikovati med usmerjenostjo in nagnjenostjo duha k Bogu*. Kdor bi recimo osvojil zgornji tečaj, kaj lahko z napačnim korakom prav kmalu stopi z njega. Zadostuje eno podzemeljsko nagnjenje, napačna samoopredelitev du-

¹² Cant. 15: GN 6, 439, 3—441, 4. Hólos diólou: ves in v vsem, cel in v celoti. To ne pomeni, da duh izgubi nadaljnjo možnost rasti v popolnosti, ker more nad tečajem podnebeške zemlje še napredovati v smeri k neskončnemu Bogu. S tem tudi ni rečeno, da ne bo več grešil ali vršil nepopolnih dejanj, saj lahko naglo nazaduje. Ne smemo tudi pozabiti, da je človekovo telo v krožnem času in še ni v celoti odrešeno. Ves in v vsem ne pomeni torej dokončno.

ha z napačnim odnosom do kakšne stvari v krožnem zemeljskem času in že se duh odkloni od dovršene osredotočenosti v Boga, izgublja dovršeno notranjo uravnoveščenost in se s ponovnim mimoumnim blodenjem deloma spušča k stvari, ki jo napačno ljubi, in zaradi blodenja valoví . . .

Človek, ki osvoji zgornji tečaj podnebeške zemlje, doseže neko stanje neustrastnosti, kar pa je možno le po posebni božji milosti (prim. Mojzesa in apostola Pavla, ki ju Gregor predstavlja kot vzora krepostnosti). Osvojati zgornji tečaj je cilj našega prizadevanja, ki pa mora računati z lahkovrtljivostjo našega duha in s krhkostjo navzdol težečega umrljivega telesa. »Gospod ne blagruje njih, ki bi pri sebi živeli že zunaj strasti, ampak za življenje v mesu *sprejemljiva določitev kreposti* je krotkost in zadostna sreča je biti krotek. V tem zapletenem (hýlodes) življenju ni namreč mogoče v celoti uresničiti netvarnega in neustrastnega življenja. Gospod ne predpisuje človeški naravi popolne neustrastnosti. Pravičen zakonodajalec ne ukazuje naravi tega, česar ta ne more sprejeti, kakor npr. naj se vodne živali preselelijo v ozračje in ptice v vodo. Zakon mora ustrezati posebni zmožnosti narave. Drugi blagor zato zapoveduje zmernost in krotkost in ne vsestransko neustrastnost«. ¹³

c) *Dan in noč na spodnji poluti podnebeške zemlje*

»Nikar me ne glejte, da sem počrnela, ker me je sonce pogledalo po strani« (Vp 1,6). Te besede neveste iz Visoke pesmi takole razlaga Gregor Niški: »Nihče naj se ne čudi, da se napad nasprotnikove skušnjave imenuje sonce, saj nas od Boga navdihnjeno pismo to uči na mnogih mestih. Psalmist v drugi stopniški pesmi blagoslavlja njega, ki prejema pomoč od Gospoda, Stvarnika neba in zemlje, tako da mu sonce ne škoduje podnevi (Ps 120, 2. 6). Prerok Izaija napoveduje prihodnjo ustanovo Cerkve in opisuje njeno sijajno ureditev (politeía). Pravi, da bodo njene hčerke nosili na ramah in njene sinove vozili v pokritih vozovih (Iz 60,4; 66,20) in bodo tako s senčniki odstranjevali pripeko. Prerok s tem skrivnostno opisuje krepostno življenje: z otroško starostjo razodeva to, kar je pravkar rojeno in nedolžno; s senčniki pa nakazuje blagi in ohrabrujoči mir pred pripeko, ki ga duša pridobiva z zdržnostjo in čistostjo. Iz tega se učimo, da mora biti z Bogom zaročena duša nošena na ramenih in je ne sme teptati meso, marveč mora duša sedeti na gmoti mesa. Pokriti voz pomeni razsvetljujočo krstno milost, po kateri postanemo otroci, ki ne opiramo več svojih stopinj na zemljo, ampak nas z zemlje prevažajo v nebeško življenje. Naše življenje

¹³ Beat. 2: PG 44, 1216 A. Hylódes: gozdnat, goščavski, kalen, glenast.

je zasenčeno in ovlaženo z roso, ker senčniki kreposti gasijo žar pripeke. Oblak Duha, s katerim Gospod ogrinja in varuje otroke, odvrča pripeko škodljivega sonca, ki z navalom skušnjav svetlo površino telesa ožge, po-
črni in stori nelepo.¹⁴

Na zgornji poluti podnebeške zemlje vlada pozitivni dan večnosti (osmi dan), na spodnji poluti pa večna noč. Škodljivo duhovno sonce je navsezadnje Lucifer, ki se je s svojim uporom Bogu in s popolno odvrnitvijo od Luči spremenil v nepojmljivo »črno sonce«. To črno sonce seva črne žarke (»dim«) ali drugačne rečeno, hudobni duh ljudi s svojim delovanjem duhovno skuša in zapeljuje. Med lučjo in temo, med krepostjo in hudobijo vlada popolno nasprotje, zato tudi med Kristusom in hudobnim duhom obstaja popolno osebno nasprotje. Seveda je hudobni duh kot ustvarjeno bitje popolnoma odvisen od svojega Stvarnika.

V podzemlju je duhovni pol antipodov škodljivo sonce, tam gospoduje »oblast teme«. Tema je odsotnost luči (nič), zato hudobni duh nima nobene svoje oblasti, oblasti, ki bi bila neodvisna od Boga. Na spodnji poluti podnebeške zemlje živi mnogo ljudi antipodov. Ti so duhovno nasprotno usmerjeni kot ljudje na zgornji poluti. Oblast teme pomeni tole: antipodi s svojo odvrtnostjo od Boga, ki je Luč, padajo v duhovno temo ali v duhovno noč (v odsotnost Luči, čeprav je tudi ta v podzemlju navzoča, ker je Bog povsod). Pogrezajo se v duhovno noč nepoznavanja neskončnega in večnega Boga. S pogrezanjem v osebno duhovno temo se spreminjajo v otroke noči in s tem nekako postajajo podobni »črnemu soncu«. Zaradi svoje napačne opredeljenosti in zgrešenega življenja potem polagoma poimenujejo svojo duhovno temo luč in svojo duhovno noč dan. Kdor pa se v podzemlju spreobrne, neha biti antipod in zopet potuje iz noči k pravi luči...

Zemeljski čas je teden, v katerem človek zori za veličastni osmi dan, kolikor kakor mladika raste iz trte, ki je Kristus. Kdor vrši dela teme, je podoben sodomski mladiki (Dt 32,32) ter si s pokvarjenim življenjem pripravlja slabo večnost. Psalmski napis 'Za stiskalnice' (Ps 8,1; 80,1; 3,1) vsebuje globok duhovni pomen: »Upanje je skladišče, v katerega znašamo vse, kar si pripravljamo s svojim življenjem. 'Jaz sem trta, vi mladike' (Jan 15,1). Če smo resnično zakoreninjeni v Kristusu in v njem rastemo ter rojevamo

¹⁴ Cant. 2: GN 6, 51, 19—53, 19. Vp 1, 6 LXX: parablépo: gledam po strani, škilim, prezirljivo pogledam. V bitnem področju od ekvatorja čutnega sveta pa do zgornjega tečaja podnebeške zemlje človeški duh še ne stoji v popolnem osebnem nasprotju do hudobnega duha, zato ga ta »gleda« po strani. V popolno nasprotje stopi šele na zgornjem tečaju. V zvezi z Mt 13, 6 in Lk 8, 13 Gregor ugotavlja, da je skušnjava sonce. Če je že žgoča skušnjava hudobnega duha škodljivo sonce, je tem bolj (a fortiori) hudobni duh sam škodljivo sonce — bitje, ki s svojo hudobnostjo hoče ljudem škodovati.

sadove (Ef 3,17; Kol 2,7), potem razumemo iz povedanega, da Kristus zahteva od nas, ki smo v njem ustvarjeni in bi nas brez njega ne bilo, grozd dobrih del. Grozd dobrih del mora ustrezati soku, s katerim nas Kristus hrani. Ta grozd ne sme ostati nedozorel ne se zaradi jeze skisati in otrditi niti se ne sme pokvariti in zginiti s kakšno sladostrasnostjo. Vsakdo si v stiskalnici duše — stiskalnica je vest — pripravlja vino za prihodnje življenje. Vsakdo polni s svojimi napori, najši bodo ti že kakršnikoli, sam sebe. Srečni so tisti vinogradniki, katerih vino razveseljuje pri pitju človekovo srce. Nasprotno pa so bedni in objokovanja vredni vinogradniki, pri katerih se vino spremeni v ‚strup zmajev‘ (Dt 32,33), je kakovostno škodljivo in, ker je iz sodomske mladike, rodi pogubo. Če torej gledaš k osmemu dnevu, se po psalmistovih besedah spomni na stiskalnice tako, da bodo tvoje stiskalnice po reku Pregovorov prekipevale od sladkega mošta«. ¹⁵

Gregor iz Nise sprejema Strabonovo mnenje, da spodnji tečaj tvarne zemlje ni obljuden, ker tam sonce preveč žge. Drugače je na zemlji pod nebesi, kjer je podzemeljsko okolitečajno območje naseljivo, čeprav vlada tam izredno velika pripeka hudobije. Človek antipod more z deli teme po stopnjah napredovati navzdol proti spodnjemu tečaju. V njem upada podzemeljska pozemeljska noč blodenj, raste pa *podzemeljski polarni dan* prav do svojega opoldneva, ki ga antipod doseže, ko njegov duh stopi na spodnji tečaj. Tedaj je škodljivo sonce v njegovem zenitu.

Gregor pravi, da Ps 54 deloma riše ureditev podzemeljskega duhovnega mesta ali države (pólis), njene zakone, prebivalce in dneve. »Nastanil sem se v puščavi‘ (Ps 54,8), da bi tam pričakoval rešitev od Boga pred spodnjo malodušnostjo in pred vrtinčastim viharjem skušnjav, kjer izgine hudobija. Potopitev v morje namreč pomeni izginitev. Zato vse, kar se dogaja v globočini, izgine. Pogreznjenje in poguba greha je razpad obstoječega sestava hudobije. Zato psalmist pravi, da Bog potaplja zlo v morje, s tem da razdvaja jezike somišljenikov v zlu (Ps 54,10). In nadaljnji vsebinski pomen psalma — opis mesta, ki ga naseljujejo slaba ravnanja — meri k istemu cilju. Psalmist navaja in našteva zle stanovalce tega mesta: nezakonitost in navzkrižno govorjenje, ki ponoči obkrožata mestno obzidje; v središču mesta se dalje vrtijo brezbožnost, nasilje in krivica. Predstavlja tudi zlo ljudstvo, ki napolnjuje ulice tega mesta, ko omenja izkoriščanje in zvitost. Med vsemi naštetimi pa, tako pravi, je najhujša hinavščina, saj skriva pod obleko enakomiselnosti in ljubezni — pod tem prijetnim pokrivalom — zvižahnost. Zato pravični sodnik pošlje takšnim prebivalcem dva vredna sostanovalca. Želiš zvedeti njuni imeni? ‚Smrt naj pride nadnje, živi naj se pogreznejo v kraljestvo mrtvih‘ (Ps 54,16). Ko psalmist z besedo naslika vso črnino

¹⁵ Inscript. ps. 2, 5: GN 5, 84, 24—85. Prim. Preg 3, 10.

prebivalcev, izpove osrečujoče besede, s katerimi je premagal to mesto z njegovo polnostjo vred. „Jaz upam v tebe, Gospod (Ps 54,24). Psalmist pove, da so polnost tega mesta krvoločni ljudje, ki niso polovični v nobeni obliki hudobnega dneva niti ne kažejo nedovršene hudobije, ampak so v zlu dovršeni«. ¹⁶

V zlu dovršeni ljudje bi bili antipodi, ki bi živeli na podzemeljskem tečaju. Zgornjetečajni človek bi bil zemeljsko brezgrešen, spodnjetečajni pa zemeljsko v vsem hudoben. Takih ljudi v zgodovini ni, zato so nekateri ljudje dovršeni v zlu samo v izjemnih primerih in le za malo časa. Gregor verjetno z dovršenostjo v zlu misli na skrajno podla dejanja, ki jih nekateri ljudje počno s skrajno brezvestnostjo, napuhom, dvoličnostjo in zvitostjo (prim. npr. 3 Kralj 21,7—14; Jan 8,44; Apd 13,10). Vendar tudi to ne pomeni, da je pri njih božja podoba dokončno pokvarjena, zato se kmalu z božjo pomočjo lahko vrnejo v boljše stanje, potem ko mine njih vročica hudobije . . . ¹⁷

Ps 106 različno opisuje bedo podzemeljske ali podmorske duhovne države. »Ljudje so zaradi nehotenja zapustili trdno stoječe in nevalujoče življenje ter so s tako svojo opredelitvijo zapluli na širno morje: „Kateri so se spustili na morje na ladjah“ (Ps 106,23) . . . Namesto da bi obdelovali raj, v katerem so prej urejeno živeli, opravljajo zdaj podvodno delo. Psalmist imenuje morje kalno (hylódes) življenje, ki ga vznemirjajo vseh vrst vetrovi skušnjav in ga premetavajo zapovrstni valovi medsebojno povezanih strasti. „Opravljali so delo na velikih vodah“ (Ps 106,23), in: „Ti so videli Gospodova dela, njegove čudeže v globočini“ (Ps 106,24). Zaradi hudobije

¹⁶ Inscript. ps. 2, 13: GN 5, 143, 5—144, 7. Ps 54, 10 LXX: katapontízo: potopim v morje. Ps 54, 24 po LXX in vulgati: »Viri sanguinum et dolosi non dimidiabant dies suos« — »Možje krvi in zvijačneži ne bodo razpolavljali (razpolovili) svojih dni«. Moderni prevodi — . . . »ne dožive polovice svojih dni« — ne ustrezajo ravno zgodovinskim dejstvom.

¹⁷ Pri razlagi psalma 72 piše Gregor: »Mnogokrat vidimo pri ljudeh v tem življenju dve skrajnosti: tisti, ki so vrhunsko spopolnjeni v hudobiji, uživajo skrajno blago stanje. Če kdo to opazuje, nekako počepne z umom: ali ni morda za človeško naravo boljše tisto, čemur pravijo slabše, in slabo tisto, čemur pravijo boljše? Če hvalijo pravičnost — a kdor se trudi zanjo, hudo trpi — in če grajajo hudobijo — a ti, ki si zanjo prizadevajo, prejemajo zvrhano mero užitek — kako se ne bi zdeli pri izbiri življenjske usmeritve častivrednejša hudobija od kreposti, obsojena hudobija od opevane kreposti? (Inscript. ps. 1, 6: GN 5, 40, 27—41 11). Pri tej točki ne gre za vprašanje ali so nujno vsa dela nevernikov grešna (obsojena janzenistična teza), temveč kako razlagati velike zločine v zgodovini, npr. umor učlovečenega Boga, velike morije kristjanov pri preganjanjih v rimskem cesarstvu (prim. tudi v tem stoletju na milijone nedolžnih ljudi pobitih po taboriščih in drugod). V zvezi s tem cerkveni očetje govorijo o »filiatio diabolica«: »Ko se človek odloča za iste reči kakor demoni, tedaj postane človek demonski: nastanoviten je kakor demon, lahkomišeln in se z poželenji naglo pretvarja« (Klemen Aleksandrijski, Strom. 6, 12: PG 9, 320 A-B. Prim. tudi sv. Justin, Dial. 93: PG 6, 697 A).

svojega življenja so postali *globočinski ljudje*. Mnogokrat so s svojo dušo pretrpeli zle brodolome, a so videli na sebi človekoljubna dela njega, ki nas je rešil iz globočin. ‚Rekel je in vzdignil veter (pneûma) vrtinčastega viharja‘ (Ps 106,25). Ta stavek se ne nanaša na Boga, temveč na sovražnika. Nasprotnikov glas namreč proizvaja vrtinčasti veter. ‚Kataigís‘ se imenuje silovit veter, ki se ne spusti naravnost, ampak se v ostrih *spiralnih zavojih* suče okoli sebe. Kadar se zgrne na vodo, kakor vanjo zagnana skala, tedaj se morje v globini vda zaradi pritiska ter se pod silo vetra nujno razkolje, tam pač, kamor se zažene veter. Zaradi pritiska padajočega vetra voda kipi kdaj tu zdaj tam in pljuska navzgor. Zato psalmist dodaja nazoren opis strašnih reči: obenem z vdorom ciklona ‚so se morski valovi vzpenjali do neba, se pogrezali v brezno‘ (Ps 106,26). Povzdigovanje takšnih valov v višino, pravi namreč valov strasti, je res vzrok spuščanja v brezno. Pismo nas večkrat poučuje, da je brezno (ábyssos) prebivališče hudobnih duhov. Ti, katere premetava zmešnjava kipečih valov, postanejo zaradi vrtoglavice in stemnitve iz uma. Takšna neznosnost jim otežkoča nadaljnjo plovbo podobno kakor pijanost. ‚Opotekali so se in omahovali kakor pijani‘ (Ps 106,27). Ti, ki so enkrat iz uma, ne najdejo več nobene prave poti do odrešilnega načrta, ampak je že vnaprej njihova modrost obsojena na brodolom in pogubo. Zato psalmist pravi: ‚Izčrpala se je vsa njihova modrost‘ (Ps 106,27)¹⁸.

Ljudje so v raji zavrgli božji načrt za svoj dokončni vzpon v nebeško kraljestvo. Namesto božje volje so začeli spolnjevati svojo in so zapluli na razburkano in bučeče morje na spodnji poluti podnebeške zemlje. Kolikor so se z malikovanjem osebno oddaljevali od Boga, toliko so po spirali padali v vedno nižja bitna stanja. Z malikovanjem so tudi podlegali zapeljevanju hudobnega duha, ki je s svojim neutrudnim egocentričnim vrtenjem ljudem pomagal oblikovati ciklone v zgodovini. ‚Vpili so h Gospodu v svojih stiskah in rešil jih je iz njih nadlog‘ (Ps 106,28). Takoj se je vrtinčast vihar spremenil v veter, ki je ugoden za plovbo. Valovi so se polegli in morje se je umirilo v spokojno tišino. ‚Umiril je vihar v blag veter in utihnili so morski valovi‘ (Ps 106,29). Psalmist pravi, da je blag veter milost Duha, ki dušo z duhovnimi jadri žene v božji pristan, medtem ko jo Logos krmari in uravnava njeno plovbo. ‚Vodil jih je v zaželeno pristanišče‘ (Ps 106,30)¹⁹.

¹⁸ Inscript. ps. 1, 8: GN 5, 58, 25—60, 6. Ps 106, 23 LXX: katabaíno: spustim se dol, sestopim, sestopam. Podzemeljsko brezno, v katerem bivajo hudobni duhovi, je pekel; v njem je tudi evangeljski bogatin (Lk 16, 23—24), prim. Inscript. ps. 2, 16: GN 5, 173.

¹⁹ Inscript. ps. 1, 8: GN 5, 60, 9—21. O padanju človeštva navzdol z malikovanjem prav do viška zla, ki nastopi s križanjem Kristusa in o Kristusovi zmagi na križu, prim.: GN 9, 283—284. Tukaj bi bilo treba še pisati o dnevu Gospodovega vstajenja (osmi dan), a to presega okvir te razprave.

Z križanjem učlovečenega Boga je nastopil višek zla v človeški zgodovini, poldan hudobnega dne ali polnoč duhovne noči ali ura oblasti teme. S svojim trpljenjem na križu in zmagoslavnim vstajenjem je učlovečeni Bog zasijal z nepojmljivo polnostjo dobrega dneva, osmega dne, ki je za vselej premagal duhovno noč človeštva z njenim viškom in z vsemi njenimi stopnjami.

Kristus je s svojim trpljenjem na križu preobrnil zgodovino človeštva in jo iz plovbe navzdol v globine podzemlja preusmeril v plovbo navzgor v višave nebeškega kraljestva. *Kristus križani in vstali je popoln gospodar vsega podzemlja* in odrešenik brodolomnega človeštva. Križani Kristus razodeva svojo božjo moč in blodeče človeške duhove rešuje iz vseh predelov spodnje polute in iz globin pod podzemeljskih tečajem. Pri tem se v podzemlju dogajajo nepojmljivi božji čudeži, s katerimi Kristus Gospod spričuje svojo nedoumljivo ljubezen do padlih ljudi.

Pogled na globus podnebeške zemlje nam odkriva neprestano spreminjanje, ki je značilno za duhovno zgodovino človeštva. Različna geografska področja tega globusa so v različnih dobah različno gosto obljudena in noben njegov prebivalec ne more v času svojega kratkega zemeljskega življenja ostati na istem mestu. Nekateri človeški duhovi se z zgornje polute podnebeške zemlje selijo na spodnjo in narobe. Še celo Adam, ki je živel visoko nad zgornjim tečajem, se je zaradi napuha s prestopkom preselil v podzemlje . . . Veliki grešniki se v podzemlju spreobrnejo in osvajajo nato tečaj na zgornji poluti . . . Dejansko gibanje posameznega človeškega duha je zaradi božjega skrivnostnega delovanja in človekovega svobodnega samoopredeljevanja nepredvidljivo in neopisljivo. Posamezne podobe, ki prikazujejo gibanje duha, so zelo nepopolna predstavitev resničnosti in tudi vse skupaj ne nikoli izčrpajo vseh vidikov. Glavno pa je, da na zgornjem tečaju podnebeške zemlje nepremično stoji križ, s katerega Križani neprestano priteza k sebi ljudi z vseh njenih koncev. »*Stat crux, dum volvitur orbis.*«

Povzetek: Ivan Pojavnik, Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise (3)

Človeški duh živi glede na svoj odnos do neskončnega Boga na podnebeški zemlji, nad njo ali pod njo. V skladu s tem razlikujemo različne duhovne dneve in noči ali različna bitna stanja, v katerih je zemeljski človek.

Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa (3)

Gemäss seiner Beziehung zu dem unendlichen Gott lebt der menschliche Geist auf, über oder unter der Erde, die unter dem Himmelreich ist. So unterscheiden wir

dann verschiedene geistliche Tagen und Nächte oder verschiedene Schichten des Seins, in denen der irdische Mensch existiert.

Résumé: Ivan Pojavnik, La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse (3)

En dépendance de sa relation avec le Dieu infini l'esprit humain vit sur, au-dessus ou au-dessous de la terre qui se trouve au-dessous du royaume des cieux. Ainsi nous distinguons les différents jours et les nuits spirituelles ou les différents états de l'être dans lesquels existe l'homme terrestre.

Stanko Ojnik

Svoboda ali prisila v Cerkvi

Kriza institucij, svetnih in cerkvenih, je danes splošni pojav. Naše življenje je od rojstva pa do groba vpleteno v mrežo predpisov. Centralizirane službe in anonimni centri oblasti izdajajo brezštevilne predpise, v Avstriji so jih našteali 17.000, verjetno bi pri nas to število presegli. To povproča občutek utesnenosti in spodbuja hotenje po boljši svobodi. Kakšno svobodo si želimo in kako naj jo dosežemo?

Veliko smo se otresli vezi običajev in izročil, čeprav so v določenih dobah zagotavljali urejeno družbeno življenje. Svetne in cerkvene institucije človeka zasvajajo, razosebljajo, ga ideologizirajo, ter ustvarjajo napetost in polarizacijo med ljudmi. Mnogi zagovarjajo skrajno kritični odnos do institucij in se sprašujejo, ali ustanove in pravni sistemi sploh lahko zagotavljajo človekovo svobodo in druge osnovne pravice. Človek, osvobojen magije in praznovernosti, mora postati nosilec zgodovinskega razvoja — subjekt zgodovine. Abstraktne razprave, kaj je svoboda, nam najbrž ne bodo veliko koristile. Najbolje bo, da pogledamo v zgodovino, kaj je svoboda in kaj svoboda biti ne more. Kratek zgodovinski pregled naj nam pomaga osvetliti tudi vprašanje svobode in prisile v Cerkvi, ki živi na tem svetu.

1. Svoboda v zgodovinski resničnosti

V obdobju, ko so bile ustanove utelešene v osebah vladarjev, kraljev in cesarjev, je samovoljnost oblastnikov brez dvoma omejevala človekovo svobodo. Za odpravo samovoljnosti so se izoblikovale ustanove, ki so omejevale samovoljnost vladarjev in poudarjale njihovo odgovornost. Nastale so različne ustavne monarhije, zahtevajo delitev oblasti. Toda te ustanove, ki so nastajale postopoma ali po revolucijah, se začno spreminjati v sivo anonimnost nedoločljivih nosilcev oblasti. Še danes jih čutimo kot paradoksalno nasprotje svobode, čeprav so nastale z namenom, da bi jo zagotavljale.

Obdobje razsvetljenstva

Človek začne premagovati otroško obdobje zgodovine. »Sapere aude« — drzni si misliti, je parola tega časa. Razmišljati o družbenih odnosih, upirati se sveti pokorščini avtoritete in izročila. Ne tuje spoznanje in drugega volja, ampak lastno spoznanje naj kaže volji pot. Svoboda je tukaj najtesneje povezana z obveznostjo do lastne razvidnosti. V razsvetljenstvu je svoboda obveznost do spoznane resnice. Govorimo o racionalnosti, ki je v nasprotju s samovoljo. Razsvetljenstvo je hotelo nadomestiti izročila in pravila družbenega obnašanja z razvidnostjo. Zdrava družba je družba pametnih. Hkrati pa je bilo tudi vsem razumljivo, da ne morejo vsi hkrati priti do potrebne stopnje razumske razsvetljenosti. Zato začne razsvetljeni vladar v imenu višje svobode s silo posegati v pridobljene svoboščine stanov in mest. Monarh postane izvrševalec svobode, ki jo daje višje spoznanje. To zanimivo protislovje se v zgodovini ponavlja.

Svoboda in demokracija

Po razsvetljenstvu se srečujemo z demokratičnimi ustavnimi državami. Državljan je svoboden samo takrat, če je deležen tudi pri izvršilni oblasti. Država naj bi postala ljudska. Od vsiljenih določb gre razvoj v smeri soodločanja. Osebna volja se uveljavlja v skupni volji in lastna svoboda postane omejena po skupni svobodi. V družbenem življenju pride do radikalne delitve moči, omejitve in kontrole oblasti. Nedotakljivost prava in samostojnost ter neodvisnost sodstva pišemo z veliko začetnico. Zaupanje v nepristranost prava je izredno veliko. Svoboda pomeni v tem obdobju predvsem svobodo pred samovoljo kogar koli. Svobode ne varuje oblast, ampak pravo. Človeku se priznava pravna osebnost na osnovi dostojanstva njegove narave. Svoboda je najtesneje povezana z obveznostmi pravnega reda kot branilca osnovnih človekovih pravic. Obveznost je sestavni del svobodnega življenja.

Svoboda pa ni nekaj statičnega, okostenelega, pač pa dinamičen razvoj, ki teži k vedno večji osvobojenosti, boljši demokraciji. Na tej stopnji razvoja se srečujemo z vprašanjem, ali ima demokratični sistem, kjer vlada volja večine, povsem neomejene pravice? Prva omejitev je razum, demokratični sistem ne more razglasiti zakona, ki bi ne bil pameten. Sistem je učinkovit le tedaj, če temelji na etičnih vrednotah, ki jih vsi priznavajo in so neodvisne od diktata večine. Sistem se mora ozirati na te skupne vrednote, na ta skupni etos. V vseh liberalističnih ustavah najdemo vrednote, ki jim volilni sistem ne more do živenga, to je tako imenovani nedotakljivi del ustave, lahko bi rekli neka vrsta nadustave. Formalno pravne demokratične določbe so vezane na neko etično vsebino grškega in krščanskega

izročila vsaj v zahodnem kulturnem krogu. Na tej pravni osnovi državni sistem dokazuje svojo upravičenost. Ustanove, ki jih je razsvetljenska demokracija uvedla za varstvo svoboščin, so se hitro spremenile v tlačitelje. Mehanizmi za prenos oblasti so se odtujili. Sistem strank, ki je bil potreben za oblikovanje skupne volje, ima nešteto čeri in nevarnosti. Volitve, ki so pomembno sredstvo pri deležu skupnega odločanja, postanejo vprašljive zaradi načina volilne propagande, vmešavanja finančne moči in še od nešteto drugih dejavnikov, ki izhajajo iz družbeno gospodarskih odnosov. Take volitve so lahko pravo nasprotje svobodnega soodločanja. Če omenimo še diktaturo sredstev obveščanja, prisvajanja oblasti določenih skupin ter radikalno uveljavljanje skupinskih interesov kot edino zveličavnega prepričanja, vidimo, da je svoboda mišljena in odločanja le navidezna.

Svoboda v zgodovinski logiki

Heglu pomeni zgodovina proces neprestanega osvobajanja, ki se prebija skozi dialektična nasprotja. Po njegovem služi svobodi le tisti, ki je na strani zgodovinske logike. Dejanja, ki nasprotujejo temu, povzročajo odtujitev ali celo zasužnjenje. Tej logiki se je pridružil tudi Marx. Trdi, da deluje v skladu s tokom zgodovinske osvoboditve le tisti, ki se priključi prizadevanjem za brezrazredno družbo. Soglasje s to nujnostjo je delo za svobodo. V okviru te vizije so klasiki marksizma izdelali politične, pedagoško in psihološko oblikovane programe. Izdelani programi pa kaj hitro okostenijo, se dogmatizirajo in pomenijo deformacijo osnovne ideje.

Nosilec naprednih zgodovinskih sil je proletariat — ki ga vodi v brezrazredno družbo avantgarda delavskega razreda — partija. Zasledimo celo trditev, da je zgodovinski razvoj svobode identičen z zgodovino partije. Samo kdor deluje v duhu partijske politike, deluje za svobodnejšo prihodnost. Napredne zgodovinske sile morajo zato odstranjevati vse, kar se upira določenemu programu na poti v brezrazredno družbo. Zgodovina nam spričuje, kako hitro se taka ideologija sprevrže v lastno protislovje. Za taka spoznanja nam ni treba brati raznih Solženicinov, dovolj je, če skrbno študiramo in poslušamo dnevna poročila. Boj za človekovo osvoboditev, za samoodločanje in samoupravo je trd vsakdanji kruh!

Pedagogika svobode

Zelo priljubljena sodobna pedagogika svobode je do skrajnosti pripeljana v eksistencializmu. Tukaj ne gre več za emancipacijo od izročil in avtoritete, ampak za emancipacijo od človečnosti, od lastnega bistva. Gre za popolno indeterminiranost. Sartre nam je zgovorno naslikal pekel take absolutne svobodnosti, ki vodi absurd — biti svoboden biti preklet.

II. Iskanje svobode v Cerkvi

Zgodovinski okvir naj nam pomaga razumeti vprašanje svobode in obveznosti v Cerkvi. Ker sta avtoriteta in izročilo v Cerkvi konstitutivna elementa, brez njih ni Cerkev, razsvetljenska emancipacija od avtoritet in izročila v Cerkvi ni uporabna. Kristusovi Cerkvi pripadamo po veri, ne po diktatu razuma ali po lastnem spoznanju. Cerkvi je določil ustavo Kristus, vendar pa se konkretna oblika cerkvenega življenja vedno bolj ali manj krije z družbenimi ustanovami, v katerih živi. Tako se liberalizacija in demokratizacija javlja v neki obliki tudi v Cerkvi. Ureditve demokratične države ne moremo kopirati, vendar je opravičeno vprašanje, katere demokratične institucije lahko sprejmemo v družbeno življenje Cerkve in katerih ne moremo.

Svobodo moramo iskati v smeri, kjer se uresničujejo človekovo bistvo in njegove sposobnosti. Čim popolnejše uresničuje človek svoje osnovne pravice, ki izhajajo iz njegove narave, toliko svobodnejši postaja. O pravicah pa lahko govorimo le tedaj, če imamo pravno ureditev, ki jih zagotavlja. Tako vidimo, da je svoboda nujno vezana na pravo. Pravo ni nasprotje svobode, temveč njen pogoj. Kdor hoče svobodo, se mora prizadevati za človeka vreden pravni red. Kjer je brezpravnost, tam ni svobode. Naivno oboževanje formalnih demokratičnih ustanov, pa čeprav so samoupravne, tudi ne vodi v pravo smer, ker so to samo sekundarni nosilci svobode.

Koncept svobode in demokracije bazičnih skupin je evangeliju zelo blizu. Odpor do velikih anonimnih družbenih skupnosti se prenaša tudi na službeno-zakramentalno strukturo Cerkve, ki bi naj bila ovira človekove svobode. Menijo, da je resnično krščansko življenje možno le v majhnih, preglednih, bazičnih skupnostih. Te naj zagotavljajo vsem članom pravo svobodo. Take skupnosti imajo brez dvoma veliko življenjsko in pričevalno moč. Medsebojna odgovornost, skupna zavest, izkustvo medsebojnega bratstva, vse to je prava oaza v puščavi sveta, kjer vlada prisila ter bolj ali manj anonimni nosilci moči.

Opozoriti pa moramo na nevarnost izolacije od velike zakramentalne skupnosti vesoljne ali pa celo lokalne Cerkve. V takem primeru se svoboda baze spremeni v praznino, pretrgajo se življenjske žile, po katerih priteka odrešujoče božje življenje. Ostane samo sociološki eksperiment, izživljanje prostega časa, namesto kulturnih dejanj samo družabno obredje.

Preroške obljube radikalnega osvobodilnega boja.

Bojevati se je treba za popolnejšo svobodo, kot jo zagotavljajo demokratične in cerkvene ustanove (E. Cardenal). Svoje ideale skušajo uresničiti z bojem v politični sferi. Svoboda božjega kraljestva se more in mora izbo-

jevati s političnimi sredstvi. Ideja božjega kraljestva gotovo vsebuje tudi človekovo svobodo na zemlji, vendar je le prehudo enačiti zemeljske vrednote z nebeškim kraljestvom. S tako sekularizacijo prisilimo Cerkev v politično areno, njene nadnaravne izvore in vrednote pa zasujemo. Vse to vodi po najkrajši poti v krščanski tuzemeljski politikum.

III. Biblično pojmovanje svobode

Ali si krščanstvo upravičeno prilašča zasluge osvoboditelja človeštva? Kakšno je v zakramentalni ustanovi Cerkve dejansko osvobajanje? Kakšen je odnos med krščanskim pojmom svobode ter cerkveno avtoriteto in izročilom? Kar začniva pri Homerih:

V grški filozofiji svoboda ne pomeni svobodne izbire nekaj narediti ali opustiti, tudi ne človekove samovoljnosti. Za Grke je svoboda v prvi vrsti nasprotje suženjstvu. Pomeni popolno juridično pripadnost socialni ustanovi — družini ali državi. Popolna pripadnost prinaša polnost pravic pa tudi odgovornosti.

Mogoče bi lahko rekli, da je svoboda posest pravic, ki izhajajo iz pripadnosti k določeni socialni skupini, za katero se mora pripadnik čutiti odgovoren. Na tej osnovi ločijo delo svobodnega in suženjsko delo.

Tako pojmovanje srečujemo tudi v biblični govorici o Sari in Agari (Gal 4,21—31). Svoboden je tisti, ki je rojen iz zakona in ima v hiši dedno pravico. Nesvoboden je rojen od dekline in pripada hiši nepopolno ali le začasno. Razlika med svobodnim in sužnjem ni v obsegu dovoljen, ampak v družbenem statusu. Svoboden ima pravico ostati in imeti. Svoboden je dedič, posestnik, Pavel ga imenuje sin »Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje; samo da vam svoboda ne bo pretveza za mesenost, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo« (Gal 5,13) in nadaljuje »Drug drugega bremena nosite in tako spolnite postavbo Kristusovo« (Gal 6,2).

Biti svoboden pomeni kristjanu promocijo v nov status božjega ljudstva — popolno včlanjenje in popolnost pravic (Gal 6,16). Preneha postavba priprave (Gal 4,4) in se uresniči zakon sinovstva — zakon Kristusov (Gal 6,1). Deležni postanemo statusa božjega Sina Jezusa Kristusa (Gal 6,1). Za življenje pa to pomeni: »Ti pa, ki so Kristusovi, so meso s strastmi in poželenjem vred križali. Ako po duhu živimo, po duhu tudi ravnajmo.« (Gal 5,24—25). Ta svoboda še zdaleč ni nezahtevna, še manj samovoljna, ključna resnica pavlinske svobode je križ.

Pojem biblične svobode nas popelje še globlje, ne pomeni samo socialni status, ampak deležnost na biti sami. Gre za gospodstvo nad svojim bitjem in ne za podložnost samemu sebi.

Svoboda mora voditi k bistvenemu, vzgajati k ljubezni, uvajati človeka v božje bistvo. Biti kakor Bog to je cilj radikalne pedagogike osvoboditve. (H. Urs von Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, Mysterium Salutis II*). Poleg ljubezni spada k pojmu krščanske svobode tudi pogum. Z Grki bi lahko rekli, da gre za pravico svobodnega, da javno pove, kaj misli. Pogumnost je znak prave demokracije. Pravica povedati pa predvideva tudi čut odgovornosti. Ker je svoboden dedič ali lastnik, je s tem tudi odgovoren, da svojega ne uničuje. Pavel sporeja govorico svobodnega in govorico sužnja (Tes 2). Kdor želi svobodno govoriti, se mora vprašati, ali je zares svoboden. Biblični svobodi nasprotujejo: prilizovanje, grabljenje imetja in častihlepje.

Prilizovalec poskuša poslušalce omrežiti in jih prisvojiti; prilizovanje je propaganda zase. Teži za svojimi koristmi, tudi materialnimi, hoče imeti vedno več.

Po svetem pismu je pohlepnost eden glavnih grehov, ki naredi človeka nečistega pred Bogom, onemogoča združenje z Njim in vodi v malikovalstvo (Kol 3,5; Ef 5,5).

Častihlepje bi lahko imenovali teženje k navideznemu. Tak človek ne išče resnice, ampak dobro mnenje. Svojih dejanj ne ocenjuje več po tem, kar v resnici so, ampak po tem, kako jih javno mnenje sprejema. Videz postane splošno merilo. Kdor živi za videz, postane tudi vsebina njegovega življenja navidezna. Sveto pismo vidi v tem usužnjenost in nesvobodo. Nasprotno pa je svoboda najtesneje povezana z resnico. Resnica vas bo osvobodila. Kjer ni resnice, ni svobode. Pavel vidi smisel svobode v oznanjevanju resnice svetu, ki živi v videzu (1 Tes 2,2). Svoboden je tisti, ki preseže svoje interese in se izroči evangeljski resnici. Svoboda je zakoreninjena v resnici, ki jo določa človekova in božja bit. Iz tega izhaja uresničitev prave svobode. Če je razbito človekovo bistvo, je dejanje prazno. Vzgoja k smiselni svobodi je vedno povezana s tkivom obveznosti do resnice.

Svoboda vodi v teološko globino božje podobnosti in teologijo križa, kamor pravna tehnika ne seže, vendar pa moramo iz teoloških globin zajemati smernice, ko opredeljujemo kristjanovo svobodo v Cerkvi.

IV. Načela cerkvenega prava

Naloga cerkvenega pravnega reda je, da zbere in opredeli kristjanove svoboščine. Iz gornjega razmišljanja bi lahko oblikovali nekatere smernice, ki jih bomo morali tudi v krajevni cerkveni zakonodaji upoštevati.

Svoboda se uresničuje le v pravnem redu. Pravice predvidevajo pravo. Brez pravnih obveznosti v družbi ni svobode. Za pravo pa je potreben etos, ne samo tehnika.

Najgloblji namen svobode v Cerkvi je, da omogoča deležnost v božji biti. Zagotovljen mora biti svoboden dostop do neokrnjene vere in zakramentov. To je osnovna kristjanova pravica. Obveznosti, ki iz tega sledi, pa vežejo vse, posebej pa še nosilce oblasti. Osnovna pravica vernikov do celotnega izročila ne more sloneti na dobrohotnosti in zasebnih prepričanjih nosilcev učiteljske službe. Iz Kristusovih ustavnih določb je treba nedvoumno in jasno opredeliti pravice in dolžnosti. Isto velja tudi za obhajanje bogoslužja.

Zagotoviti je treba vsestransko deležnost vernikov pri življenju Cerkve, pa tudi obveznosti, ki iz tega izhajajo.

V okviru prave vere je treba zagotoviti široko področje najrazličnejše duhovnosti in kar najbolj pestrih življenjskih oblik.

Pluralizem mišljenj spada med osnovne svoboščine. Vedno pa je treba iskati pravo ravnotežje med svobodo teološkega raziskovanja in edinostjo vere. Dolžnost vsakega oznanjevalca večnega izročila je, da upošteva sodobno mišljenje in posodablja govorico vere.

Cerkev mora biti branilka svobode tudi v družbenem življenju. Svoboda vesti in vere je jedro vseh svoboščin in nobena oblast ne sme s silo posegati v to področje. Omenimo naj le pozitivne pravice živeti po svoji veri in vesti pa tudi pravico Cerkve, da živi in deluje po svojih določilih.

V vesti najdemo sintezo svobode in dolžnosti. To je mesto človekovih najglobljih obveznosti in kraj njegove prave svobode, tukaj se srečujemo z bistvom človekovega dostojanstva, toda za kristjana je to premalo. Preseči je treba zemeljske resničnosti in v smeri božjega otroštva odkrivati sebi in svetu nove razsežnosti, nove prostranosti.

Povzetek: Stanko Ojnik, Svoboda ali prisila v Cerkvi

Naše življenje je od rojstva do groba vpleteno v mrežo predpisov, zato je razumljiv odpor do vseh institucij. Iskanje svobode je v vseh obdobjih zgodovine neprestana napetost med obveznostmi in svoboščinami. Brez obveznosti ni svobode. Tudi v Cerkvi lahko le urejeno pravno življenje zagotavlja popoln razvoj kristjanove osebnosti, čeprav se cerkvene pravne ustanove veliko razlikujejo od svetnih pravnih sistemov. Mesto človekovih najglobljih obveznosti in kraj resnične svobode v smeri božjega otroštva.

Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Freiheit oder Zwang in der Kirche

Unser Leben ist von der Geburt im Netz von Vorschriften verflochten, deswegen ist der Widerstand gegen alle Institutionen verständlich. Die Suche nach der Freiheit

ist in allen Perioden der Geschichte immerwährende Spannung zwischen Verpflichtungen und Freiheiten. Ohne Verpflichtung gibt es keine Freiheit. Auch in der Kirche kann nur geregeltes Rechtsleben die völlige Entwicklung der christlichen Persönlichkeiten garantieren, obwohl sich die kirchliche Rechtsinstitutionen sehr von den Weltinstitutionen unterscheiden. Der Ort der tiefsten menschlichen Verpflichtungen und der Ort der wirklichen Freiheit ist sein Gewissen, der Christ aber muss das alles überwinden und die völlige Lösung in Richtung Kindheit Gottes suchen.

Résumé: Stanko Ojnik, Liberté ou contrainte dans l'Eglise

Depuis sa naissance jusqu'à la mort, l'homme est pris dans un réseau de prescriptions, ce qui explique son aversion pour toutes les institutions. La lutte pour la liberté au cours de l'histoire est une tension continue entre les obligations et les libertés. Pas de liberté sans obligations. Cela vaut aussi pour l'Eglise. C'est seulement une vie réglée par le droit qui peut assurer une évolution harmonieuse de la personnalité chrétienne, même si les institutions de l'Eglise se distinguent fortement des systèmes légaux civils. Le lieu où l'homme se sent le plus profondément obligé ainsi que le lieu de la vraie liberté c'est la conscience. Mais le chrétien doit transcender cela en cherchant des solutions dans le sens de sa filiation divine.

Nekatera vprašanja iz kristologije

(Mednarodna teološka komisija)

Predstavitev izjave

Več članov mednarodne teološke komisije (MTK) je od 1. 1977 želelo osredotočiti svoje raziskovalno delo na kristologijo. Seveda ni bilo mogoče misliti na to, da bi podali o tem popolno sintezo. Pač pa je bilo možno takšno sintezo pripraviti s preučitvijo izbranih vprašanj, oziraje se pri tem na njihovo aktualnost in hkrati težavnost. Pri tem je bilo treba uporabiti različne metode: eden naj bi se postavil na historično-kritično raven in se spoprijel s težavami, ki jih srečavamo tukaj; drugi spet naj bi kot blicisti, zgodovinarji in teologi pretehtali probleme vsak s svojega vidika. Spet drugi so bili posebno občutljivi za najbolj razširjene današnje ugovore in težave in naj bi skušali pokazati, kako je mogoče kristološke verske resnice podati res aktualno, današnjemu življenjskemu občutju ljudi primerno, ne da bi vsebina vere izgubila svoj izvorni smisel.

Kardinal Šeper, predsednik MTK, je sestavil oziroma potrdil posebno podkomisijo iz tistih časov, ki so se želeli lotiti tega dela. Bili so to H.U. von Balthasar, R. Cantalamessa, Y. Congar, E. Dhanis, O. Gonzalez de Cardedal, M.-J. Le Guillou, K. Lehmann, G. Martelet, J. Ratzinger, H. Schürmann, O. Semmelroth in J. Walgrave.

Med dveletnim delom je Gospod odpoklical k sebi dva člana podkomisije: E. Dhanisa in O. Semmelrotha . . . Vodstvo podkomisije je bilo izročeno najprej J. Ratzingerju, ki pa je kmalu za tem postal nadškof in kardinal v Münchnu in Freisingu, potem O. Semmelrothu, končno — zaradi Semmelrothove obolevnosti in smrti — K. Lehmannu, ki je že pred tem časom dvakrat vodil podobno delo takšne podkomisije.

Velika razlika obstaja med kopico razprav, ki so jih pripravili člani z osebnim raziskovanjem, in dokončnim stanjem skupnega teksta, kakršen je nastal po enotedenskih živih in žilavih, čeprav prijateljsko iskrenih diskusijah (oktobra 1979). S pripravljalnimi referati se bo bravec mogel seznaniti v knjigi, ki jo bo H. U. von Balthasar izdal v Johannes-Verlag. Tukaj pa bo našel izjavo, ki vsebuje zaključke iz omenjenih raziskav. To izjavo je s po-

sebnimi glasovanji (sub forma specifica) sprejela velika večina članov MTK. Ta komisija torej to izjavo objavlja kot skupno stališče.

Kaj hoče ta izjava povedati? Če naj to razumemo, je pač koristno podati nekaj pojasnil k celotni vsebini.

Prva točka razpravljanja se tiče *metodologije*. Nekateri hočejo historičnega (zgodovinskega) Jezusa razlikovati od povelikonočnega Kristusa; tega drugega zametajo. MTK to razlikovanje in to zarezo odklanja tako na ravni zgodovine kakor na ravni vere: kraj, kjer se uveljavlja spomin na Jezusa in Jezusova navzočnost, so prvi učenci, to je Cerkev, in sicer prav v svojem prvem izražanju, v svoji prvi obliki.

Od prvotne vere do *dogmatičnih izrazov* obstaja dolga pot, ki pelje k prvim cerkvenim zborom, zlasti v Niceji, Kalcedonu, Carigradu (2. pogl.). Krščanska verska resnica (dogma) ostaja zvesta svojemu razodetemu viru in se nikakor ne vdaja helenizmu. Če bi zmagal helenizem, potem bi bil Kristus prikazan kot bog drugotne vrste, kot nekaj srednjega med transcendentnostjo Boga in spremenljivostjo in menjavanjem človeške zgodovine. Če je bila izrečena trditev, da je Kristus Bog »brez pomešanosti«, ni bila pri tem pozabljena njegova človeškost (človeška narava). Tretji carigraski koncil je dobro pokazal na vlogo, ki jo je v skrivnosti odrešenja igrala človeška volja Jezusa Kristusa.

Zvestoba izročilu seveda ne preprečuje pozornosti, ki jo moramo posvetiti *današnjim težavam*. Nekatere se nanašajo na izraze, ki so v navadi (narava, oseba); druge se tičejo smisla odrešenja, zoper katerega nastopa današnja zahteva po avtonomiji, pa tudi sicer je človek vedno hotel odrešiti sam sebe. MTK je imela namen pokazati skladnost med antropologijo in kristologijo. Odrešenjski božji poseg je mogoče razumeti, če je Bog že v začetku vzpostavil dialog ljubezni s človeškimi osebami. Učlovečena božja Beseda postane kot človek drugi Adam in vodi grešnika nazaj k Bogu, ne da bi s tem človek izgubil svoje dostojanstvo. Prav ob izostrenem čutu za človeško dostojanstvo dobiva današnja kristologija nove navdihe in novo živost. Kar se tiče izrazoslovja, je treba reči, da ni nikakršne ovire, ko gre za to, da bi iskali nove obrazce (formule), ki bi bili za današnje ljudi razumljivejši; samo da pri tem ne izločimo in ne odstranimo obrazcev ter izrazov, ki jih uporablja izročilo. Takšno prevajanje starih obrazcev v nove je vsekakor potrebno v novih kulturnih okoljih, s kakršnimi se danes srečujeta vera in evangelizacija (3. pogl.).

Nadaljnje, to je 4. poglavje obravnava problem, ki se je v vsej svoji pomembnosti pokazal v današnjih razpravljanjih in sporih: *povezanost med kristologijo in soteriologijo*.

V določeni sistematizaciji učbenikov je razprava *De Deo Redemptore* (Bog Odrešenik) imela zelo revno vlogo poleg razprave *De Verbo Incarnato*

(*Učlovečena Beseda*). Tukaj je MTK hotela raziskovati v dve smeri. Z enim od svojih članov, ki je posebej preučil Jezusovo razmerje do svoje smrti, se je njeno raziskovanje postavilo na zgolj zgodovinsko raven. Ali je iz Jezusovih poslednjih besed in dejanj mogoče ugotoviti, da je Jezus vedel, da bo trpel in umrl za nas. Nekateri se bodo morda čudili takšnemu skrčenju vprašanja; vendar je mogoče spoznati, da je bil ta epistemološki (spoznavoslovni) ovinek, se pravi sprejem boja na tleh lastnih nasprotnikov, vreden napora. V trenutku, ko je Jezus stopil na pot svojega poslednjega trpljenja, je izjavil, da daje svoje telo in svojo kri za »mnoge«, hkrati pa je naznanil svoje vstajenje (4. pogl. B in C).

Drugi del tega 4. poglavja (D) spet preide na problem, ki nastopa v območju vere. Kako je treba razumeti trditev, da je Jezus daroval sam sebe svojemu Očetu, in sicer s popolno predanostjo ljubeče božje in človeške volje? Tukaj so očrtane različne teorije, ki jih najdemo v katoliški teologiji; in dana je prednost ideji o »*gratia capitis*« (milost glave) in pa ideji o »zameni« ali izmenjavi, ki jo latinsko bogoslužje slavi kot »*admirabile commercium*«.

Prav med delom v oktobru 1979 se je jasno pokazalo, da je potrebno vsaj v glavnih črtah razpravljati tudi o dveh sorazmerno novih vidikih kristologije. Prvi je v zvezi z najnovejšimi študijami o Svetem Duhu ter hoče prikazati pomen »Kristusovega maziljenja s Svetim Duhom« (5. pogl., A). Drugi hoče s poudarkom opozoriti na *zvezo med Kristusom, ljudmi in kozmosom (vesoljstvom)*. Kristusovi človeški naravi (človeškosti) pripada »prvenstvo nad kozmosom«, kar je v nekdanjih teoloških učbenikih ostalo neopaženo.

Ph. Delhay

Uvod

Vprašanje o Jezusu Kristusu je bilo v naših dneh postavljeno z novo ostrino, in sicer tako na ravni pobožnosti kakor teologije. Študij sv. pisma in zgodovinska raziskovanja velikih kristoloških cerkvenih zborov so prinesla številne nove prvine. Današnji možje in žene z novim poudarkom postavljajo staro vprašanje: »*Kdo je ta človek (prim. Lk 7,49)? Od kod ima ta vse to in kakšna je modrost, ki mu je dana, in kakšni čudeži se godijo po njegovih rokah*« (Mr 6,2)? Jasno je, da bi bil odgovor na ta vprašanja nezadosten, če bi ostal na ravni splošnega preučevanja znanosti o religijah.

Novejša prizadevanja so odkrila zanimiva obzorja, vendar so se pojavile tudi napetosti, in to ne le med različnimi teološkimi strokovnjaki, ampak tudi med nekaterimi od teh strokovnjakov ter cerkvenim učiteljstvom.

Tak položaj je spodbudil MTK, naj prispeva svoj delež k tej široki izmenjavi misli. Komisija upa, da bo s tem pomagala pojasniti nekatere koristne reči. Nima pa velikopoteznega namena, da bi podala celoten kristološki nauk. Zdelo se ji je potrebno, da opozori le na nekatere posebno pomembne točke, kjer so današnja razpravljanja naletela na težave.

I Poznavanje osebe Jezusa Kristusa in njegovega dela

A) Zgodovinske raziskave

1. Jezus Kristus, ki je predmet vere Cerkev, ni ne mit ne kakršnakoli abstraktna ideja. Jezus Kristus je človek, ki je živel v določenem okolju in je nazadnje umrl, potem ko je bival v razvijajoči se zgodovini. Zgodovinska raziskava o Jezusu je torej nujno potrebna že na podlagi krščanske vere. Ta raziskava seveda ne poteka brez težav, saj ravno o tem pričajo različni poskusi takšnega raziskovanja v teku časov.

1.1. Nova zaveza nima namena, da bi podala o Jezusu zgolj zgodovinsko informacijo, zgodovinsko poročilo. V prvi vrsti hoče izročiti naprej pričevanje vere Cerkev o Jezusu in predstaviti Jezusa kot »Kristusa« (Mesija) v polnem pomenu in kot »Gospoda« (Kyrios Boga). To pričevanje je izraz vere in skuša zbuditi vero. Ni torej mogoče sestaviti Jezusove »biografije« v današnjem pomenu besede, če pod tem izrazom pojmuje natančno in podrobno pripoved. A isto velja za številne antične in srednjeveške osebnosti. A iz tega ne smemo izvajati pretirano črnogledih sklepov glede možnosti poznavanja Jezusovega zgodovinskega življenja. O tem dovolj zgovorno priča današnja eksegeza.

V zadnjih stoletjih so se zgodovinske raziskave o Jezusu večkrat obrnile zoper kristološko versko resnico. Vendar samo po sebi to antidogmatično stališče nikakor ni nujna zahteva dobre uporabe zgodovinsko-kritične metode. V mejah eksegetskega raziskovanja je gotovo dovoljeno rekonstruirati neko zgolj zgodovinsko Jezusovo podobo ali — stvarneje rečeno — nazorno prikazati in overoviti dogodke iz Jezusovega zgodovinskega bivanja.

1.2. Nekateri pa so nasprotno prikazali Jezusovo podobo tako, da so se izognili pričevanjem prvotnih skupnosti, iz katerih so izšli evangelijski. Menili so, da bodo s tem dosegli popolnejši zgodovinski pogled. Toda ti raziskovalci izrečno ali vsebljeno gradijo na osnovi več ali manj razširjenih filozofskih predsodkov, ki zorno področje zožujejo na to, kar današnji čas pričakuje od idealnega človeka. Drugi spet se dajo voditi psihološkim sumničanjem glede Jezusove zavesti.

1.3. Če hočejo današnje kristologije ostati veljavne, potem se morajo izogniti tem zablodam. Posebno velika nevarnost ogroža »kristologije od

spodaj«, in to toliko, kolikor se te hočejo naslanjati le na zgolj zgodovinske raziskave. Prav je, da upoštevamo najnovejša eksegetska raziskovanja, vendar je enako treba bedeti, da ne bi nasledli predsodkom, ki smo jih omenili zgoraj.

B) Enota zemeljskega Jezusa in poveličanega Kristusa

2. Znanstvene raziskave o zgodovinskem Jezusu so nedvomno velikega pomena. To posebej velja za temeljno teologijo in za srečavanje z neverujočimi. Toda zares krščansko poznavanje Jezusa ne more ostajati pri teh omejenih pogledih. V polnosti dosežemo osebo in delo Jezusa Kristusa le, če ne razdvojimo »zgodovinskega Jezusa« in »oznanjevanega Jezusa«. Polno poznavanje Jezusa Kristusa je nemogoče doseči brez upoštevanja žive vere krščanskega občestva, ki je nositelj tega gledanja na dejstva. To velja tako za zgodovinsko poznavanje Jezusa in za nastanek nove zaveze kakor tudi za današnjo kristološko refleksijo.

2.1. Namen besedil nove zaveze je vedno globlje poznavanje Jezusa in sprejemanje vere. Ta besedila torej ne zrejo na Jezusa Kristusa z vidika določene literarne vrste golo zgodovine ali v okviru tako rekoč retrospektivne biografije. Vesoljni in eshatološki pomen oznanila in osebe Jezusa Kristusa zahteva, da presežemo golo zgodovinsko obujanje spominov, kakor tudi da presežemo zgolj funkcionalne razlage. Moderni pojem zgodovine, ki ga nekateri širijo kot nasprotujočega veri — ti pojmujejo zgodovino kot golo objektivno predstavitev neke pretekle stvarnosti — se vsekakor razhaja z antičnim pojmovanjem zgodovine.

2.2. Substancialna in radikalna istovetnost med Jezusom v njegovi zemeljski resničnosti ter poveličanim Kristusom bistveno spada k evangeljskemu oznanilu. Kristološko raziskovanje, ki bi se hotelo omejiti samo na Jezusa »zgodovine«, bi bilo nezdružljivo z bistvom in z zgradbo nove zaveze, in to še prej, preden bi ga avtoritativno versko učiteljstvo zavrlo.

2.3. Teologija more dojemati pomen in daljnosežnost Jezusovega vstajenja samo v luči dogodka Jezusove smrti. Prav tako more umevati pomen Jezusove smrti le v luči njegovega življenja, delovanja in oznanila. Celota in enota odrešenjskega dogodka, ki je Jezus Kristus, vključuje njegovo življenje, smrt in vstajenje.

2.4. Izvirno in prvotno sintezo o zemeljskem Jezusu in vstalem Kristusu najdemo v raznih »veroizpovednih obrazcih« in v »homologijah«, ki hkrati in s posebnim poudarkom navajajo smrt in vstajenje. V zvezi z Rimlj 1,3 ss navedimo med drugim 1 Kor 15,3—4: *»Izročil sem vam predvsem to, kar*

sem tudi prejel, da je Kristus za naše grehe umrl, kakor je v pismih; in da je bil pokopan in je tretji dan vstal, kakor je v pismih«. Ta besedila izražajo pristno povezavo med posamično zgodovino in večno veljavnim pomenom Jezusa Kristusa.

Ta besedila povezujejo v en sam vozle »zgodovino bistva« Jezusa Kristusa. Ta sinteza ostane zgled in vzorec za vsako pristno kristologijo.

2.5. Ta kristološka sinteza ne le predpostavlja izpovedovanje vere krščanskega občestva kot prvino zgodovinske, temveč tudi kaže, da Cerkev, ki je navzoča v različnih dobah, ostaja kraj pravega poznavanja osebe in dela Jezusa Kristusa. Brez posredovalne pomoči cerkvene vere je danes poznavanje Jezusa Kristusa enako nemogoče kakor v dobi sv. pisma nove zaveze. Zunanaj cerkvenega območja ni Arhimedovega vzvoda, čeprav naš Gospod ontološko vedno ohrani prednost pred Cerkvijo.

2.6. Znotraj tega širnejšega območja je danes vračanje k zemeljskemu Jezusu rodovitno in potrebno tudi za območje dogmatične teologije. Pomembno je, da bolje in globlje prikažemo silno bogastvo Jezusa Kristusa, kakor pa so to storile kristologije v preteklosti. Jezus Kristus osvetljuje in razjasnjuje do najvišje stopnje poslednjo mero in konkretno bistvo človeka, kakor to pravi papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici Človekov odrešenik 8 in 10. Pod tem vidikom Jezusovo bratstvo in vzajemnost (solidarnost) z nami nikakor ne zamegljuje njegovega božanstva. Nekoliko naprej bomo videli, da kristološka dogma, če jo sprejmemo v njeni pristnosti, prepoveduje vsako napačno nasprotje med Jezusovo človeškostjo in božanskostjo.

2.7. Sveti Duh, ki je Jezusa razodel kot Kristusa, priobčuje vernikom življenje troedinega Boga. On zbuja in oživlja vero v Jezusa kot božjega Sina, ki je povišan v slavi in navzoč v človeški zgodovini.

Takšna je katoliška vera. Taka je tudi vera vseh kristjanov, kolikor ti skupaj z novo zavezo zvesto ohranjajo kristološke verske resnice cerkvenih očetov, jih oznanjajo, učijo in zanje pričajo s svojim verodostojnim življenjem.

II. Vera v Kristusa na prvih concilih

A) Od nove zaveze do nicejskega cerkvenega zbora

1. Teologi, ki danes postavljajo v dvom Kristusovo božanstvo, se pogosto zatekajo z naslednjemu sklepu: taka verska resnica (dogma) ne more izhajati iz pristnega svetopisemskega razodetja; njen izvor je v helenizmu. Toda poglobljene zgodovinske raziskave dokazujejo ravno nasprotno: grški način mišljenja je popolnoma tuj tej verski resnici in jo zavrača z vsemi svojimi močmi.

Krščanski veri, ki je razglašala Kristusovo božanstvo, je helenizem postavil v nasprotje svojo dogmo o božji transcendentnosti. To transcendentnost je imel helenizem za nezdržljivo s prigradnostjo in bivanjem v človeški zgodovini Jezusa iz Nazareta. Grškim filozofom je povzročalo posebno težavo sprejetje ideje o učlovečenju Boga. Platonikom se je zdela ta ideja nemogoča zaradi njihovega nauka o božanstvu; stoiki pa je niso mogli uskladiti s svojim naukom o kozmosu.

2. Da bi nekateri krščanski teologi odgovorili na te težave, so bolj ali manj odkrito privzeli iz helenizma pojem o nekakšnem »drugotnem bogu« (*deuteros theos*) ali »posredovalcu« ali tudi o »demiurgu«. S tem so se seveda izpostavili nevarnosti za subordinacianizem. Ta se je vključno skrival v izražanju nekaterih apologetov in pri Origenu. Arij pa je iz tega napravil pravo in izrecno krivo vero; učil je namreč, da Sin zavzema srednje mesto med Očetom in stvarmi. Arijevo krivoverstvo očitno kaže, kako bi se predstavila verska resnica (dogma) o Kristusovem božanstvu, če bi res izšla iz filozofskega helenizma in ne iz božjega razodetja.

Cerkev je na vesoljnem cerkvenem zboru v Niceji I. 325 določila resnico, da je Sin enega bistva (*homoousios*) z Očetom. Tako je zavrgla arijanski sporazum (kompromis) s helenizmom in obenem globoko preobrazila grški metafizični vzorec (shemo), zlasti vzorec platonikov in novoplatonikov. V resnici je s tem tako rekoč demitologizirala helenizem in izvršila krščansko očiščenje (*katharsis*) le-tega. Priznala je namreč samo dva načina bivanja: bivanje (obstajanje) neustvarjenega bitja (neustvarjene biti) in bivanje ustvarjenega bitja (ustvarjene biti), idejo o nekakšnem srednjem bitju med tem dvojnem pa je izključila.

Res je izraz »*homoousios*«, ki ga je uporabil nicejski koncil, filozofski, ne pa svetopisemski. Vendar je razvidno, da je bil končni namen koncilskih očetov samo ta: izraziti pristen pomen novozaveznih trditev o Kristusu, in to enoumno ter brez vsake dvosmiselnosti.

Ko je Cerkev tako opredelila resnico o Kristusovem božanstvu, se je oprla tudi na izkustvo odrešenja in človekovega pobožanstvenja v Kristusu. Z druge strani pa je dogmatična definicija obenem dajala svoj pečat izkustvu odrešenja. Priznavati moremo torej, da med življenjskim izkustvom in postopnim teološkim razjasnjevanjem vlada globoko medsebojno vplivanje.

3. Cerkveni očetje niso v svojih teoloških razmišljanjih vzeli iz vida posebnega problema Kristusove božje preeksistence. Pomislimo posebej ne Hipolita Rimskega, Marcela iz Ankire in Fotina. Kristusovo preeksistenco so ti skušali prikazati ne na ontološki, stvarno-bitni ravni, ampak zgolj na intencionalni ravni. Kristus naj bi preeksistiral, kolikor je bil vnaprej napovedan in predviden (*kata prognosin*).

Katoliška Cerkev je imela za nezadostne te predstave o Kristusovi preek-sistenci in jih je obsodila. S tem je tudi izrazila svojo vero v Kristusovo ontološko (stvarnobitno) preek-sistenco. To je utemeljevala z večnim rojevanjem Besede iz Očeta. Sklicevala se je tudi na to, kar nova zaveza zelo jasno trdi o dejavni vlogi božje Besede pri stvarjenju sveta. To seveda drži, kajti kdor ne biva ali pa biva samo intencionalno, ne more imeti nikakršne stvarne vloge, ne more izvršiti nikakršnega resničnega dejanja.

B) Kalcedonski cerkveni zbor

4. Celotna patristična kristologija se ukvarja s Kristusovo metafizično in odrešenjsko identiteto. To se pravi odgovarjati hoče na vprašanja: »Kaj je Jezus?«, »kdo je Jezus?«, »kako nas odrešuje?«. Na to kristologijo lahko gledamo tudi kot na napredujoče razumevanje in dinamično teološko formuliranje skrivnosti popolne transcendentnosti in imanentnosti Boga v Kristusu. Takšno razumevanje izvira iz spojitve dveh danosti. Z ene strani vera stare zaveze razglašala absolutno transcendentnost Boga, z druge pa je tu »dogodek Jezusa Kristusa«: ta je pojmovan kot osebni in eshatološki poseg samega Boga v svet.

Pri tem gre za imanentnost nove, višje vrste; za imanentnost, ki se kakovostno in povsem razlikuje od prebivanja božjega Duha v prerokih. Mimo ideje transcendentnosti ni mogoče iti molče. Za priznavanje Kristusovega božanstva v polnem in pristnem smislu se nujno zahteva priznavanje transcendentnosti. To priznavanje transcendentnosti je prav tako nujno potrebno za zmago nad tako imenovanimi »reduktivističnimi« (skrčevalnimi) kristologijami: ebionitizmom, adopcianizmom in arianizmom. Ta misel o transcendentnosti tudi omogoča, da zavrremo monofizitsko navdihnjeno tezo o pomešanosti Boga in človeka v Jezusu, tezo, ki pride do tega, da končno odpravi nespremenljivost in netrpljivost Boga v njem samem. Po drugi strani pa ideja imanentnosti, ki je vezana na vero v učlovečenje Besede, omogoča priznavanje Kristusove človeškosti, resnične in pristne človeškosti, zoper doketizem gnostikov.

5. V času kontroverz med antiohijsko in aleksandrijsko šolo še niso spoznali, kako bi uskladili transcendentnost, to je različnost narav, z imanentnostjo, se pravi s hipostatičnim zedinjenjem. Kalcedonski koncil l. 451 (DzS 301—302) je pokazal, kako je sinteza dveh vidikov možna s pomočjo dveh izrazov: »brez pomešanja« (*asynchytos*), »brez ločitve« (*adiairétos*): v tem lahko vidimo nikalni ekvivalent trdilnega obrazca »o dveh naravah in o eni osebi« Kristusa.

»Brez pomešanja« se jasno nanaša na obe naravi in priznava pristno Kristusovo človeškost. Obrazec obenem pričuje za transcendentnost (presežnost) Boga v skladu z željo protiarijancev; saj je povedano, da Bog ostane Bog in človek ostane človek. Ta obrazec izključuje vsako srednje stanje med božanskostjo in človeškostjo. Izraz »brez ločitve« pa naglašajo zelo globoko in nepreklicno zedinjenje Boga in človeka Jezusa v osebi Besede. Obenem je priznana polnost imanentnosti Boga v svetu: ta utemeljuje krščansko odrešenje in pobožanstvenje človeka.

Kalcedonski očetje so s temi trditvami dosegli novo stopnjo v dojemanju transcendentnosti. Ta ni samo »teološka«, marveč je tudi »kristološka«. Ne gre le za priznanje neskončne presežnosti (transcendentnosti) Boga glede na človeka. Na tem mestu gre za vprašanje o neskončni presežnosti (transcendentnosti) Kristusa, Boga in človeka, glede na vse ljudi in glede na celotno zgodovino. Po nauku koncilskih očetov je absolutnost in vesoljnost krščanske vere vsebovana v tem drugem vidiku transcendentnosti, ki je obenem eshatološka in ontološka transcendentnost.

6. Kakšen pomen ima torej kalcedonski koncil v zgodovini kristologije? Kalcedonska dogmatična definicija seveda ne more dati izčrpnega odgovora na vprašanje: »Kako moreta v Kristusu hkrati bivati Bog in človek?« Prav v tem je namreč skrivnost učlovečenja. Nobena definicija ne more s trdilnimi obrazci izčrpati bogastva te skrivnosti. Bolje je napredovati z zanikanjem in zaznamovati kraj, od katerega se ni dovoljeno oddaljiti. Koncil je znotraj tega prostora resnice postavil »eno« in »drugo«; postavil je torej skupaj nekaj takega, kar si dozdevno medsebojno nasprotuje in se izključuje: transcendentnost in imanentnost, Boga in človeka. Treba je priznavati oba vidika brez pridržkov, pri tem pa izključevati sleherno takšno pojmovanje, ki bi pomenilo ali golo postavljanje enega poleg drugega (iuxtapositi) ali pa njuno medsebojno pomešavanje (confusio). Takó sta v Kristusu v polnosti združeni transcendentnost in imanentnost.

Če se oziramo na razumske kategorije in uporabljene metode, moremo tukaj misliti na nekakšno »helenizacijo« novozavezne vere. Toda z druge strani kalcedonska definicija korenito presega grško misel. Saj medsebojno povezuje taki dve prvini, takšna dva vidika, ki ju je imela grška filozofija vedno za nekaj povsem nezdružljivega: Transcendentnost Boga, kar je duša platonskega sistema; in imanentnost Boga, kar je duh stoiške teorije.

C. Tretji carigraski cerkveni zbor

7. Pri ugotavljanju ustreznega kristološkega nauka ni dovolj, da upoštevamo idejni razvoj le do kalcedonskega koncila. Posvečati moramo pozor-

nost tudi zadnjim kristološkimi koncili in zlasti tretjemu carigrajskemu iz l. 681 (DzS 556 ss).

Z definicijo tega koncila je Cerkev pokazala, da lahko še bolje osvetli kristološki problem, kot je to že storila na kalcedonskem vesoljnem cerkvenem zboru. Pokazala je svojo pripravljenost, da znova razmisli kristološka vprašanja zaradi novih težav, ki so nastopile. Hotela je še poglobiti spoznanje, ki si ga je pridobila s svetopisemskimi povedki o Jezusu Kristusu.

Lateranska sinoda l. 649 (DzS 502 ss) je obsodila monoteletizem in s tem pripravila tretji carigrajski vesoljni cerkveni zbor. Cerkev je l. 649 — zlasti na pobudo in s pomočjo sv. Maksima Spoznavalca — osvetlila bistveni delež, ki ga je imela Kristusova človeška svobodna volja pri delu za naše odrešenje. Podčrtala je tudi, in sicer že s tem dejstvom, *odnos, ki je vladal med to človeško svobodno voljo in osebo (hipostazo) Besede*. Na tem koncilu je Cerkev dejansko izjavila, da je naše odrešenje hotela ena izmed božjih oseb po človeški svobodni volji. Definicija tretjega carigrajskega koncila, če jo razlagamo v luči lateranske sinode, raste iz globokih korenin učenja cerkvenih očetov in iz kalcedonskega koncila. Po drugi strani pa nam ta definicija prav posebej pomaga, da odgovorimo na zahteve našega časa na kristološkem področju.

Te zahteve težijo za tem, kako bi bolje prikazali vlogo, ki jo je Kristusova človeškost imela pri odrešenju ljudi, pa tudi, kako bi bolje prikazali razne »skrivnosti« Kristusovega zemeljskega življenja, kakor npr. krst, skušnjave in »smrtni boj« v Getsemaniju.

III. Pomembnost verske resnice o Kristusu za naš čas

A) Odnos med kristologijo in antropologijo glede na današnjo kulturo

1. V določenem smislu si mora kristologija privzeti in vključiti vase tisto gledanje, ki ga današnji človek dobiva o samem sebi in o svoji zgodovini v luči, kakršno verniku posreduje Cerkev. Tako je mogoče popraviti v kristologiji pomanjkljivosti, ki izhajajo iz preveč ozkega pojmovanja izraza »narava«. Obenem je mogoče s Kristusom kot povzetkom in glavo vesoljstva (Ef 1,10) povezati vse tisto, na kar je današnja kultura po pravici pokazala kot na polnejšo resnico o človeku.

2. Takšno soočenje kristologije z današnjo kulturo je pripomoček za to, da pride človek v našem času do novega in globljega spoznanja samega sebe. Obenem je s tem soočanjem človeku omogočeno, da to spoznanje o samem sebi kritično preverja in presoja, kadar to postane potrebno, na primer na področju politike in religije. To velja zlasti za slednjo. Dogaja se namreč, da

religijo zanikajo in tudi popolnoma odklanjajo, kakor to dela ateizem; ali pa religijo razlagajo kot sredstvo za dojetje poslednjih globin celotnega stvarstva, pri tem pa izrečno izključujejo transcendentnega in osebnega Boga. Tako zaide religija v nevarnost, da bi jo umevali kot golo »alienacijo« človeškosti in človeštva, medtem ko Kristus izgubi svojo identiteto in svojo edinstvenost ter enkratnost. V obeh primerih seveda nastajajo iste posledice: človekovo dostojanstvo izgine; Kristus izgubi svoje prvenstvo in veličino. Zdravilo za to stanje more priti samo iz takšne antropologije, ki je prenovljena v luči Kristusove skrivnosti.

3. Pavlov nauk o dveh Adamih (prim. 1 Kor 15,21 ss; Rimlj 5, 12—19) je kristološko načelo, ki naj usmerja in osvetljuje soočanje s človeško kulturo; obenem je ta nauk tudi kriterij za presojanje in ocenjevanje današnjih raziskav na področju antropologije. Na temelju tega vzporedja je jasno, da Kristusa, ki je drugi Adam, ne moremo razumeti brez upoštevanja prvega Adama, tj. našega človeškega stanja. Po drugi strani pa zremo prvega Adama v njegovi resnični in polni človeškosti le, če se odpre Kristusa, ki nas odrešuje in pobožanstvuje s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem.

B) Resnične težave današnjih ljudi

4. Mnogi današnji ljudje zadevajo na težave, ko jim predstavimo versko resnico kalcedonskega koncila. Izraza »narava« in »oseba«, ki so ju uporabljali koncilski očetje, imata sicer v navadni govorici še isti pomen; toda razni filozofski besednjaki označujejo stvarnosti, za katere tukaj gre, z zelo različnimi pojmi. Izraz »človeška narava« mnogim nič več ne pomeni skupnega in nespremenljivega bistva; ta izraz marveč kaže samo na nekakšen vzorec, na skupek ali povzetek pojavov, ki jih v večini primerov dejansko najdemo pri ljudeh. Pojem »osebe« pa pogosto določajo s psihološkimi izrazi, medtem ko zanemarjajo ontološki vidik.

Ko gre za soteriološke vidike verskih resnic o Kristusu, imajo danes premnogi še večje težave. Odklanjajo sleherno takšno idejo o odrešenju, ki bi glede človeškega življenjskega načrta vsebovala heteronomijo, se pravi odvisnost od drugega. Kritizirajo tudi to, kar je po njihovem mnenju zgolj individualni značaj krščanskega odrešenja. Obljuba prihodnje blaženosti se jim zdi utopija, ki ljudi odvrča od njihovih resničnih dolžnosti. Resnične dolžnosti so v njihovih očeh edino zemeljske dolžnosti. Vprašujejo se, iz česa neki naj bi ljudje morali biti odkupljeni; komu naj bi bilo treba plačati ceno za odrešenje. V nevoljo jih spravlja misel, da je Bog mogel zahtevati prelitje krvi nedolžnega; v tem pojmu sumijo navzočnost sadizma. Navajajo razloge zoper tako imenovano »nadomestno zadostitev« (to je zadostitev posrednika)

in pravijo, da je to moralno nekaj nemogočega. Saj je vendar — tako zatrjujejo — vsaka vest avtonomna, torej je ne more osvoboditi v moralnem pogledu kdo drug.

Končno nekateri naši sodobniki tožijo, da ne najdemo v življenju Cerkve in vernikov živetega izražanja skrivnosti osvoboditve, kakršno v veri izpovedujejo.

C) Trajna pomembnost kristološke vere v njenih namerah in njeni vsebini

Kljub vsem težavam ohranjata dokočno veljavnost *kristološki nauk Cerkve* in prav posebej *verska resnica, ki jo je definiral kalcedonski koncil*. Res je dovoljeno, morda celo primerno, da to skušamo poglobiti; ni pa dovoljeno tega odklanjati. Na zgodovinski ravni je napačno, če rečemo, da so kalcedonski koncilski očetje ukrivili pomen krščanske resnice v smer helenističnih pojmovanj. Današnje težave, ki smo jih nakazali, po drugi strani razodevajo, kako so nekateri naši sodobniki v globoki nevednosti glede pristnega smisla kristološke verske resnice. Tudi nimajo vselej ustreznega gledanja na resnico o Bogu stvarniku vidnega in nevidnega sveta.

Da pridemo do vere v Kristusa in v odrešenje, ki ga Kristus prinaša, je treba sprejeti določeno število resnic, ki to razlagajo. Živi Bog je ljubezen (1 Jan 4,8); iz nje je ustvaril vse stvari. Ta živi Bog — Oče, Sin in Duh posvečevalec — je na začetku časov ustvaril človeka po svoji podobi. Obdaril ga je sredi veseljstva z dostojanstvom razumne osebe. Ko je prišla polnost časov, je troedini Bog dopolnil svoje delo v Kristusu Janezu. Njega je postavil za srednika miru in zaveze, ki jo je ponudil vsemu svetu za vse ljudi; in za vsa stoletja je Jezus Kristus popolni človek. Kajti Janez Kristus dejansko živi ves iz Boga Očeta in za Boga Očeta. Obenem živi ves z ljudmi in za njihovo odrešenje, to je za njihov razcvet. Kristus je torej vzor in zakrament novega človeštva.

Kristusovo življenje nam odpira novo razumevanje Boga in tudi človeka. Kakor je »*Bog kristjanov*« nov in svojevrsten, tako je tudi »*človek kristjanov*« nov in izviren v primerjavi z vsemi drugimi pojmovanji človeka. Ljudomilost Boga (Tit 3,4) in, če je mogoče uporabiti ta izraz, njegova »ponižnost« — to je tisto, kar z učlovečenjem, ki je delo ljubezni, stori Boga solidarnega z ljudmi, vzajemnega z njimi. To tudi omogoča uresničevanje novega človeka, ki najde svojo slavo v služenju in ne v gospodovanju.

Kristusova eksistenca je bivanje za ljudi (*pro-existentia*); zanje si Kristus privzema podobo hlapca (prim. Flp 2,7); zanje umira in zanje vstane od mrtvih (prim. Rimlj 4,24). To Kristusovo življenje, ki je naravnano k drugim, nam prinaša spoznanje, da resnična človekova avtonomija ni ne v pov-

zdigovanju samega sebe nad druge ne v nasprotovanju drugim. Z duhom povzdigovanja nad druge (*supra-existentia*) se hoče človek preriniti naprej in zagospodovati nad drugimi. Z nasprotovanjem (*contra-existentia*) pa ravna z ljudmi krivično in jih skuša manipulirati.

Pojmovanje življenja, ki temelji na Kristusovem življenju, se zdi na prvi pogled spotakljivo. To pa zaradi tega, ker zahteva spreobrnjenje vsega človeka; in to ne le na začetku, temveč neprestano in stanovitno prav do konca. Takšno spreobrnjenje, vedno novo spreobrnjenje, se more rojevati samo iz svobode, ki jo je preoblikovala ljubezen.

Č) Nujnost aktualizacije (podanašnjeja) kristološkega nauka in oznanjevanja

6. V potekanju zgodovine in sredi raznovrstnih kultur je treba nauk kalcedonskega in 3. carigrskega koncila v zavesti ter oznanjevanju Cerkve pod vodstvom Svetega Duha vedno aktualizirati in posodabljanjati. Ta nujna potrebnost aktualizacije in posodabljanja obvezuje tako teologe kakor apostolsko prizadevanje pastirjev in vernikov.

6.1. Naloga teologov je najprej to, da pridejo do sinteze, ki upošteva vse vidike in vse vrednote Kristusove skrivnosti. V to sintezo morajo privzeti tudi pristne izsledke biblične eksegeze in raziskav o zgodovini odrešenja. Upoštevati je potrebno tudi način, kako religije različnih narodov izražajo težnje po odrešenju in kako si ljudje v splošnem prizadevajo za resnično osvoboditev iz stanja neodrešenosti. Prav tako naj bodo teologi pozorni na učenje svetnikov in cerkvenih učiteljev.

Taka sinteza bo le obogatila kalcedonski obrazec z bolj soteriološkimi pogledi, ko bo v celoti izrazila smisel stavka: Kristus je za nas umrl.

Teologi naj tudi posvečajo vso svojo pozornost vprašanjem, ki so zmeraj težavna. Naj navedemo vprašanje o *Kristusovi zavesti in vednosti*; in vprašanje, *kako pojmovati absolutno in vesoljno veljavnost ter vrednost odrešenja, ki ga je Kristus izvršil za vse, in to enkrat za vselej.*

6.2. Preidimo na celoto Cerkve, ki je mesijansko božje ljudstvo. Ta Cerkev ima nalogo, da vse ljudi in vsa ljudstva napravlja deležne Kristusove skrivnosti. Gotovo je ta Kristusova skrivnost ista za vse. Vendar jo je treba podajati tako, da si jo bo mogel vsak prisvojiti v svojem življenju in v svoji kulturi ter jo obhajati v bogoslužju. To je toliko bolj potrebno, kolikor se današnja Cerkev vse bolj zaveda izvirnosti in pomembnosti raznih kultur. V teh kulturah namreč narodi izražajo svoje življenjsko občutje s svojevrstnimi simboli, kretnjami, pojmi in besedami. To vsebuje določene posledice. Skrivnost je bila razodeta svetim ljudem, ki jih je Bog izbral; verovali, izpovedo-

vali in obhajali so jo kristjani. To dejstvo je zgodovinsko neponovljivo. Deloma pa je ta skrivnost vendarle odprta novim izrazom, ki jih je treba iznajti. Tako bodo v vsakem narodu in v vsaki dobi učenci sprejemali vero v Kristusa in se bodo vanj včlenjali.

Kristusovo skrivnostno telo je sestavljeno iz zelo različnih udov; Kristus jim podarja isti mir v edinosti, ne da bi pri tem okrnil njihove posebne značilnosti. Gospodov Duh »vzdržuje vse v edinosti in pozna sleherno besedo« (vstopni spev stare rimske liturgije na binkošti, po Modr 1). Od tega Duha so vsa ljudstva in vsi ljudje prejeli svoje posebno bogastvo in svojevrstne karizme. Vesoljna božja družina je z njimi obogatena, ker božji otroci soglasno in enodušno, a tudi v različnih jezikih kličejo svojega nebeškega Očeta po Jezusu Kristusu.

IV. Kristologija in soteriologija

A) »Za naše zveličanje«

1. Bog Oče »svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse« (Rimlj 8,32). Naš Gospod je postal človek »za nas in zaradi našega zveličanja«. Bog je tako ljubil svet, da je dal svojega Sina, svojega edinca, »da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3,16). Osebe Jezusa Kristusa torej ni mogoče ločiti od odrešenjskega dela; odrešenjskih dobrin ne smemo ločevati od božanstva Jezusa Kristusa. Samo božji Sin more uresničiti pristno odrešenje od greha sveta, od večne smrti in sužnosti postave, po Očetovi volji in s sodelovanjem Svetega Duha.

Nekatera teološka razglabljanja niso dovolj ohranila te notranje povezanosti med kristologijo in soteriologijo. Potrebno se je danes vedno znova potruditi, kako bi bolje izrazili globoko soodnosnost, ki povezuje ta dva vidika odrešenjskega dogodka, ki je v sebi en sam.

Tu se želimo dotakniti samo dveh problemov.

Na prvem mestu je zgodovinska raziskava glede obdobja Jezusovega zemeljskega bivanja. V središču te raziskave je vprašanje: »Kaj je Jezus mislil o svoji smrti?« Zaradi veljave, ki jo hočemo dati odgovoru, se je treba z vprašanjem pomeriti na ravni zgodovinskega raziskovanja in vseh kritičnih zahtev, ki jih takšno raziskovanje zahteva (prim. št. 2). Odgovor je seveda treba dopolniti z velikonočnim gledanjem na odrešenje (št. 3). Ponavljamo še enkrat, da MTK nima namena podati ali razložiti celotno kristologijo. Zlasti pušča ob strani vprašanje o človeški zavesti Jezusa Kristusa. Tukaj želi pokazati le na temelj Kristusove skrivnosti v Jezusovem zemeljskem življenju in v njegovem vstajenju.

Drugi razmislek se bo nanašal na drugačno raven (št. 4). Pokazal bo, kako bogat soteriološki nauk je vsebovan v mnogoterosti izrazov, s katerimi nova zaveza označuje delo odrešenja. Te izraze bomo skušali sistematizirati in dojeti njih polni teološki pomen. Jasno je, da bomo to raziskovanje soočili s samimi svetopisemskimi besedili.

B) Juzus je med svojim zemeljskim bivanjem naravnian na odrešenje ljudi

2.1. Jezus se je popolnoma zavedal, da je v njegovih besedah in dejanjih, v njegovem bivanju in njegovi osebi božje kraljestvo in božje kraljevanje že uresničena, a hkrati še pričakovana in približujoča se stvarnost (prim. Lk 10,23 s; 11,20). Tako se je Jezus naravnian, čeprav največkrat vključno, predstavljal kot eshatološki Odrešenik in je tako tudi razlagal svoje poslanstvo: Prinesel je eshatološko odrešenje, ker je prišel po zadnjem izmed prerokov, se pravi po Janezu Krstniku. Ponavzočeval je Boga in njegovo kraljestvo. Čas obljube se je z njim dopolnil (Lk 16,16; prim. Mr 1,15 a).

2.2. Če bi bilo smrtno trpljenje za Jezusa poraz in brodolom ali če bi bil obupal nad Bogom in nad svojim poslanstvom, bi njegove smrti — niti tedaj niti sedaj — ne mogli umevati kot dokončno dejanje odrešenjske zgodovine. Smrt, ki bi jo bil pretrpel zgolj trpno, pasivno, bi ne mogla biti »kristološki« dogodek odrešenja. Ta smrt je nasprotno morala izvirati iz prostovoljne pokorščine in iz ljubezni, s katerima je Jezus daroval sam sebe. Morala je biti privzeta v dejanje, ki je bilo hkrati dejavnost in trpnost, »dejavna trpnost« (prim. Gal 1,4; 2,20). Na to kažeta Jezusov nramni ideal življenja in v splošnem celotno njegovo delovanje. Jezus je bil pripravljen na smrt; usmerjen je bil k svoji smrti in jo je bil pripravljen pretrpeti. Tako je uresničil zahteve, ki jih je sam postavljial svoji učencem (prim. Lk 14,27; Mr 8,34; Mt 10,29—31).

2.3. V svojem umiranju Jezus izraža svojo voljo, da služi in daruje svoje življenje (prim. Mr 10,45): tukaj je učinek in nadaljevanje tistega duha služenja, ki prešinja vse njegovo življenje (prim. Lk 22,27). Eno in drugo je pritekalo iz Jezusove temeljne usmerjenosti, ki je hotela živeti in umreti za Boga in za ljudi. Nekateri to imenujejo »bivanje za druge«, »pro-eksistenca«. S to svojo temeljno usmerjenostjo je bil Jezus po samem svojem »bistvu« naravnian na to, da bi kot eshatološki odrešenik uresničil »naše« odrešenje in zveličanje (1 Kor 15,3; Lk 22,19.20 b), odrešenje in zveličanje »Izraela« (Jan 11,30) in »narodov« (Jan 11,51 ss). To odrešenje in zveličanje je namenjeno »mnogim« (Mr 14,24; 10,45), »vsem« ljudem (2 Kor 5,14 s; 1 Tim 2,6), »svetu« (Jan 6,51 c).

2.4. Kako naj razumemo to temeljno usmerjenost »bivanja za druge«, to je tisto pripravljenost na popolno darovanje in žrtvovanje samega sebe, kakršna se razodeva pri Jezusu v času njegovega zemeljskega življenja? Ta usmerjenost je po svojem bistvu jasna in odločna odprtost za skladje z božjo voljo. V dogodkih, ki so potekali, je ta usmerjenost nujno postajala le še bolj živa in določna. V tem upanju in zaupanju je Jezus kot eshatološki srednik odrešenja, kot poslanec in znanilec božjega gospostva pričakoval dokončne vzpostavitve božjega kraljestva (prim. Mr 14,25 in vzpor.).

Čeprav je bil Jezus docela odprt za Očetovo voljo, je mogel začutiti vprašanja, ki so se postavljala: Ali bo Oče privedel do popolnega in celotnega uspeha oznanjevanje kraljestva? Ali je izraelsko ljudstvo nesposobno okleniti se eshatološkega odrešenja? Ali bo sam moral sprejeti krst smrti (prim. Mr 10,38 s; Lk 12,50) in piti pelih trpljenja (prim. Mr 14,36)? Ali bo Oče hotel vzpostaviti kraljestvo, če bo Jezus doživel neuspeh, smrt, še več, celo kruto mučeniško smrt? Končno, ali bo Oče tisto, kar bo Jezus pretrpel v »umiranju za druge«, storil učinkovito za odrešenje?

Pritrdilne odgovore na vprašanja je Jezus zajemal iz svoje zavesti o samem sebi: da je on sam eshatološki srednik odrešenja; in je v njem božje kraljestvo že navzoče. Z vsem zaupanjem je torej mogel pričakovati rešitev zastavljenih problemov. *To Jezusovo zaupanje moremo spoznati in razumeti iz tega, kar je govoril in storil pri zadnji večerji* (Lk 22,19 s in vzporedno). Jezus je pripravljen, da gre v smrt, vendar pa pričakuje in naznanja svoje vstajenje in povišanje (Mr 14,25); in znova potrdi obljubo ter navzočnost eshatološkega odrešenja.

2.5. Kako je Jezus razumel in izrazil svojo temeljno usmerjenost »bivanje za druge«, tisto svojo pripravljenost na požrtvovalno služenje, ki je prežemala vse njegovo delovanje in tudi smrt samo? Nikakor ni bilo nujno, a prav tako tudi ne nemogoče, da je Jezus to svojo pripravljenost izrazil v miselnih kategorijah in vzorcih (shemah), ki mu jih je nudilo izročilo izraelskega daritvenega bogoslužja. V tem primeru bi tukaj imeli opraviti s posebljajočim ponotranjenjem »nadomestne in spravno-zadostilne mučeniške smrti za druge« ali pa s svojevrstnim trpljenjem »Jahvetovega služabnika« (prim. Iz 53).

Dejansko je Jezus mogel razumeti in življenjsko uresničevati te pojme; le da jim je dal globlji pomen in jih preobrazil. V Jezusovi duši je bil vsekakor navzoč zavesten izraz »bivanja za druge«. Jezusove usmerjenosti na odrešenje ljudi ne moremo umevati v pomenu nečesa dvosmiselnega in nejasnega. Ta naravnost je smiselna le, če vključuje osebno spoznanje in osebno zavest ter odločno pripravljenost osebe, ki se daje.

C) Eshatološki Odrešenik

3.1. Bog je obudil Jezusa od mrtvih in ga povišal. S tem je potrdil, da je Jezus enkrat za vselej in dokočno odrešenik verujočih. Obenem ga je s tem potrdil kot »*Gospoda in Kristusa*« (Apd 2,36), kot Sina človekovega, prihajajočega, da sodi človeštvo (prim. Mr 14,62). Izkazal je Jezusa kot »mogočnega božjega Sina« (Rimlj 1,4). V Jezusovem vstajenju in povišanju so verujoči našli novo luč in jasnost: pokazalo se je, da je Jezusova smrt na križu uresničila odrešenje. Teh resnic pred veliko nočjo še ni bilo mogoče izraziti tako in tudi ne z docela jasnimi besedami.

3.2. Od tega, kar smo povedali, zaslužita prav poseben premislek dve prvini.

— a) Jezus se je zavedal, da je dokončni Odrešenik poslednjih časov (prim. št. 2.1) in oznanja ter ponavzočuje božje kraljestvo.

— b) Jezusovo vstajenje in povišanje sta pokazala, da je Jezusova smrt sestavna prvina tistega odrešenja, ki se uresničuje z božjim kraljestvom in gospodvom (prim. Lk 22,20 in vzpor.) V 1 Kor 11,24 je Jezusova smrt prikazana kot sestavna prvina nove zaveze, ki se uresničuje dokončno in eshatološko.

Ti dve prvini dovoljujeta sklep: Jezusova smrt je odrešenjsko učinkovita.

3.3. Če govorimo o strogem pomenu in na zgolj pojmovni ravni, tedaj tistega božjega dejanja, ki nepreklicno prinaša odrešenje na temelju življenja in smrti eshatološkega Odrešenika, pa tudi na temelju vstajenja, ki Jezusa dokončno in nepreklicno vzpostavlja za Odrešenika, ni mogoče z lahkoto označiti kot »*spravno nadomestitev*« (substitutio expiatoria) ali »*nadomestno spravo*« (expiatio vicaria).

Vendar pa moremo tako gledati na stvar, če upoštevamo, da Jezusova smrt z njegovimi dejanji temelji v takšnem eksistencialnem razpoloženju, ki vključuje določeno osebnostno spoznanje in voljo (prim. zgoraj št. 2.5), da kot namestnik (oz. nadomestnik, »vicarie«) pretrpi »kazen« (prim. Gal 3,13) in »greh« človeštva (prim. Jan 1,29; 2 Kor 5,21).

3.4. Če je Jezus na osnovi zastonjskega daru milosti mogel uresničiti učinke te nadomestne sprave (zadostitve), je bilo to samo zaradi tega, ker je privolil, da »*ga je Oče dal*«, in ker je sam sebe za naše grehe dal Očetu, ki je svojega Sina sprejel v vstajenju. Tu je obstajala služba »bivanja za druge«, in sicer takšna služba prav v smrti preeksistentnega Sina (Gal 1,4; 2,20).

Zato pa moramo pri takšnem gledanju na odrešenjsko skrivnost in pri govorenju o »nadomestni spravi (zadostitvi)« imeti pred očmi dvojno analogijo.

Prostovoljno »darovanje« mučenca, posebej darovanje Jahvetovega služabnika (Iz 53), se silno razlikuje od žrtvovanja živali, ki so »podobe in sence« (prim. Hebr 10,1).

Še bolj je treba poudariti »darovanje« večnega Sina in še jasneje paziti na analogijo (naliko) položajev. Večni Sin namreč s svojim prihodom na svet prihaja, da spolni »božjo voljo« (Hebr 10,5.7 b) »Po Svetem Duhu je sam sebe dal Bogu v brezmadežno daritev« (Hebr 9,14). (To darovanje, »oblatio«, je npr. tridentinski koncil označil prav kot »daritev«, »sacrificium«: DzS 1753; vendar je treba v tem primeru izrazu dati njegov izvorni pomen).

3.5. Jezusova smrt je bila »nadomestna sprava« (expiatio vicaria) oziroma nadomestna zadostitev, dokončno učinkovita zaradi tega, ker je to Očetovo dejanje, s katerim je le-ta izročil in dal svojega Sina (Rimlj 4,25; 8,32; prim. Jan 3,16; 1 Jan 4,9), Jezus vzorno in dejansko sprejel in uresničil, ko je dal samega sebe ter se iz popolne ljubezni izročil in žrtvoval (prim. tudi Ef 5,2.25; prim. 1 Tim 2,6; Tit 2,14).

To, kar so po izročilu imenovali »nadomestna sprava« oziroma »nadomestna zadostitev«, je treba umevati kot »trinitarični dogodek« in v tem smislu preoblikovati to »spravo« oziroma »zadostitev« ter jo postaviti na višjo raven.

Č) Enota in množstvo v pojmovanju soteriologije v Cerkvi

4. Izvor in jedro vse soteriologije sta obstajala že v prvotni Cerkvi, že pred sv. Pavlom. *Ta soteriologija temelji na besedah in v zavesti Jezusa samega.* Jezus ve, da umira za nas, za naše grehe; s takšnim naziranjem prestaja vse svoje zemeljsko bivanje, s takšnim gledanjem trpi in vstane.

Našteti moremo pet glavnih prvin:

- 1) Kristus daje sam sebe,
- 2) Kristus zavzema naše mesto v skrivnosti odrešenja,
- 3) Kristus nas rešuje »prihodnje jeze« in sleherne moči zla,
- 4) Kristus spolnjuje s tem Očetovo odrešenjsko voljo,
- 5) Kristus nas tako hoče z deležnostjo pri milosti Svetega Duha uvesti v trinitarično božje življenje.

Poznejši teologiji pripada naloga, da pokaže medsebojno skladnost teh prvin.

Sv. Tomaž pa podčrtava pet načinov učinkovitosti odrešenjskega dela: zasluženje, zadostitev, odkup (redemptio), daritev in tvorni vzrok. Seveda bi mogli dodati še druge.

V novozaveznih spisih kakor tudi v raznih dobah zgodovine teologije so nekateri vidiki soteriologije dobili večji poudarek kakor pa drugi. A vse te vidike je treba pojmovati kot približevanje velikonočni skrivnosti in jih po možnosti povezovati v sintezo.

5. V dobi cerkvenih očetov tako na Vzhodu kakor na Zahodu prevladuje soteriološki vidik »zamene« (commercium). Z učlovečenjem in trpljenjem nastane neke vrste »zamenava« ali »zamenjava« med božjo naravo in človeško naravo v splošnem. Natančneje povedano: stanje greha je zamenjano za stanje božjega otroštva.

Vendar so cerkveni očetje zaradi upoštevanja vzvišenega Kristusovega dostojanstva podali tukaj odtenke in omejili pojem zamene. Kristus je privzel značilnosti (*pathē, passiones*) grešne narave samo po zunanje (*scheticôsis*). Sam ni postal »greh« (2 Kor 5,21), razen kolikor je postal »daritev« (sacrificium) za greh.

6. Sv. Anzelm je predložil neko drugo teorijo, ki je prevladovala prav do najnovejšega časa. Odrešnik ne prevzame v strogem pomenu grešnikovega mesta, tako da bi »nadomestil« grešnika, marveč izvrši edinstveno dejanje, ki pred božjimi očmi poravnava dolg človeške krivde. Kristus sprejme smrt, ki ji ni podrejen; zaradi hipostatičnega zedinjenja ima njegovo dejanje neskončno vrednost.

S tem Sinovim dejanjem se uresniči odrešenjski sklep vse sv. Trojice. Obrazec »umrl je za nas« pomeni v tem sistemu zadostitve predvsem to, da je Kristus sprejel smrt »v naš prid« (in nostrum favore) in ne »na našem mestu« (nostro loco).

Sv. Tomaž je v jedru ohranil tako predstavitev odrešenjske skrivnosti, le da je vanjo vgradil prvine, ki jih je vzel iz patristične teologije. Sv. Tomaž poudarja predvsem to, da je Kristus glava Cerkve in da tisto milost, ki mu pripada kot glavi, zaradi organske povezanosti skrivnostnega telesa predaja vsem udom Cerkve.

7. Nekateri novejši avtorji skušajo obnoviti pojem »zamene«, ki ga teologija sv. Anzelma ni kaj bolj razjasnila. Pri tem gredo v dve smeri.

— a) Eni postavljajo v ospredje idejo *solidarnosti* (vzajemnosti). Ta pojem je mogoče različno razumeti. Če ga vzamemo v strogem pomenu, postavlja v ospredje način, kako Kristus sprejema nase in po notranje izkuša tisto oddaljenost (alienacijo) od Boga, kakršno si nakopljejo grešniki. Če nekateri od teh teologov jemljejo solidarnost v manj strogem pomenu, potem govorijo samo o volji, s katero hoče Sin božji tako s svojim življenjem kakor s svojo smrtjo razodevati brezpogojno Očetovo odpuščanje.

— b) S pojmom nadomestitve (substitutio) poudarjajo dejstvo, da si je Kristus resnično privzel stanje grešnikov. Ne mislijo seveda, da je Bog namesto nas kaznoval Kristusa in ga obsodil, kakor so to zmotno učili mnogi

avtorji, zlasti v teologiji reformacije. Drugi teologi se takšnega gledanja izogibljejo. S pojmom nadomestitve samo naglašajo, da je Kristus sprejel nase in pretrpel »prekletstvo postave« (prim. Gal 3,13), to je odpor, ki ga ima Bog do greha. Kristus je vzel nase breme tistih grehov človeštva, ki so bili predmet božje »jeze«. A tudi to izraža vidik ljubezni in »ljubosumnosti«, ki navdaja Boga v odnosu do ljudstva, s katerim je sklenil svojo zavezo, a se to ljudstvo zdaj oddaljuje od Boga zaveze.

8. Razlago, ki odrešenje prikazuje na osnovi pojma nadomestitve (substitutio), je mogoče opravičiti eksegetično in dogmatično. Zoper trditve nekaterih je treba reči, da ta razlaga ne vsebuje nikakršnega notranjega protislovja.

Svoboda ustvarjenih bitij ni popolnoma avtonomna. Stalno marveč potrebuje božjo pomoč. Če se je odvrnila od Boga, se s svojimi močmi ne more več vrniti k njemu. Z druge strani pa je bil človek ustvarjen zato, da bi bil vključen v Kristusa in s tem v življenje presv. Trojice. Naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrigel Sin božji v svojem samoizničanju (Flp 2,7) in v bridki »zapuščenosti« od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja (odrešenjski ojkonomiji), gre za razlikovanje oseb v sv. Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni.

9. Objektivno spravo (expiatio) oziroma zadostitev za greh in milostno deležnost pri božjem življenju je treba pojmovati kot dva vidika, ki ju ni mogoče ločiti od odrešenjskega dela. Človek mora seveda sprejeti božje življenje s svobodnostjo, ki je pristno osvobojena. Celotno izročilo Cerkev, utemeljeno na sv. pismu, uči, da se odrešenjsko delo ne more uresničiti in ga ni mogoče razlagati drugače kakor v povezavi z dvema skrivnostma: Jezus je z ene strani resnično Bog, z druge pa je z nami v polnosti solidaren, ker si je privzel človeško naravo v vsej njeni neokrnjenosti.

10. Pri celoti odrešenja ni mogoče izpustiti »posebnega sodelovanja« Device Marije pri Kristusovi daritvi. Njena privolitev se je od trenutka njene privolitve učlovečenju dalje stalno nadaljevala. Ta privolitev je izraz najpopolnejše vere v večno zavezo, kakor to lepo pokaže Lumen gentium 61.

Tudi ne smemo prezreti najtesnejše povezanosti med križem in evharistijo. To sta dva vidika istega odrešenjskega dogodka, ki se dopolnjujeta. Z ene strani privzema Kristus človeški greh v svoje meso. Z druge strani pa Kristus daje svoje meso ljudem. Obhajanje evharistije nujno povezuje Kristusovo daritev (sacrificium) in darovanje (oblatio), s katerim Cerkev daje sama sebe Bogu. Cerkev se tako vključuje v večno darovanje (oblatio), s katerim Sin sam sebe daje Očetu, darovanje, ki se dovršuje v Svetem Duhu.

V. Razsežnosti kristologije, ki jih je treba obnoviti

1. Svetopisemska in klasična kristologija vsebujeta kar najpomembnejše vidike, ki pa jim iz različnih vzrokov danes ne posvečamo pozornosti, kakršno bi zaslužili. Tukaj bi hoteli poudariti dva od teh vidikov, ki sodita kot nekakšen dostavek k pričujočemu tekstu MTK. Prvi vidik se tiče *pnevmatološke razsežnosti kristologije*; drugi vidik pa njene *kozmične (vesoljstvene) razsežnosti*. Tudi to bomo storili na kratko: sistematična obravnava tukaj ne pride v poštev, saj podajamo v celoti tega besedila le skope povzetke iz obširnih in mnogoplastnih celot.

Kar se tiče pnevmatologije, se bomo omejili na prikaz svetopisemskega nauka. S tem se seveda odpira pot za nadaljnja raziskovanja in že je nakazano veliko bogastvo te teme.

Kristusov vpliv na kozmos, na vesoljstvo, je čisto zadnja razsežnost kristologije. Ne gre le za delovanje Kristusa na vse stvari »v nebesih, na zemlji in pod zemljo« (prim. Flp 2,10), temveč tudi za vladanje, katerega Kristus uveljavlja nad celoto vesoljstva in nad vesoljno zgodovino.

A) Kristusovo maziljenje s Svetim Duhom

2. Sveti Duh je neprestano sodeloval pri Kristusovem odrešenjskem delu. *Obsenčil je Devico Marijo, zato je tudi tisti, ki je iz nje rojen, svet in je Sin božji* (Lk 1,35). Jezus je pri krstu v Jordanu (Lk 3,22) prejel »maziljenje«, da bi izpolnil svoje mesijansko poslanstvo (Apd 10,38; Lk 4,18), glas iz nebes pa ga je tedaj razglasil za Sina, nad katerim ima Oče veselje (Mr 1,10 in vzpor.). Odtlej je Kristusa prav posebej »vodil Sveti Duh« (Lk 4,1), da je začel in dovršil svoje poslanstvo božjega »služabnika«: Z božjim prstom je izganjal hude duhove (Lk 11,20). Oznanjal je, da »se je božje kraljestvo približalo« (Mr 1,10) in se bo dovršilo »s sodelovanjem Svetega Duha« Rimski misal, prim. Hebr 9,14). Končno je Bog Oče obudil Jezusa in je s svojim Duhom napolnil njegovo človeško naravo.

Tako si je Jezusova človeška narava privzela podobo (formam, lik) človeške narave poveličanega božjega Sina (prim. Rimlj 1,3,4; Apd 13,32.33), potem ko je bila prej v podobi hlapca. Tudi je zdaj Jezusova človeškost prejela oblast podeljevati Svetega Duha vsem ljudem (Apd 2,22 ss). Tako moremo o novem, eshatološkem Adamu reči, da je »oživljajoč duh« (1 Kor 15,45; prim. 2 Kor 3,17). Kristusov Duh torej vedno oživlja Kristusovo skrivnostno telo in je duša tega telesa.

B) Kristusovo prvenstvo nad kozmosom

3.1. Pri sv. Pavlu in v pavlovskih spisih je vstali Kristus pogosto označen kot tisti, čigar nogam je Oče vse podvrigel. Ta različno uporabljeni naziv je dobesedno v 1 Kor 15,27; Ef 1,22; Hebr 2,8. Enakovredno izražene ga srečamo v Ef 3,10; Kol 1,18; Flp 3,21.

3.2. Naj bo izvor tega naziva kakršenkoli (morda 1 Mojz 1,26 prek Ps 8,7), gotovo je, da se najprej nanaša na *Kristusovo poveličano človeškost (človeško naravo)*, ne pa samó na njegovo božanstvo. V resnici je učlovečeni božji Sin tisti, čigar nogam je »vse podvrženo«, saj je on edini uničil oblast greha in smrti, ki zaslužnjeta človeštvo. Kristus je s svojim vstajenjem premagal trohljivost, lastno prvemu Adamu in je v svojem mesu postal »duhovno telo« v odličnem pomenu ter odpira kraljestvo neminljivosti. Zaradi tega je Kristus »drugi in poslednji Adam« (1 Kor 15,46—49), ki mu je »vse podvrženo« (1 Kor 15,27) in si more podvreči vse (Flp 3,21).

3.3. V dejanju, s katerim je Kristus zlomil moč smrti, je vključena ena sama in prav ista prenovitev ne le za ljudi, marveč tudi za svet, za vesoljstvo, za kozmos; to je tista prenovitev, katere učinki se bodo jasno razkrili ob koncu časov. Matej imenuje to prenovitev »prerojenje« (*palingenesia*: 19,28); Pavel vidi v njej predmet hrepenenja in pričakovanja vsega stvarstva (Rimlj 8,19); knjiga Razodetja pa se ob uporabi starozaveznega izrazoslovja (Iz 65,17; 66,22) ne boji govoriti o »novem nebu« in o »novi zemlji«.

3.4. Preozko pojmovana antropologija, ki omalovažuje ali vsaj zanemarija bistveni odnos človeka do sveta, more povzročiti, da kdo ne upošteva tako, kakor bi bilo prav in potrebno, tistega, kar sv. pismo nove zaveze trdi o Kristusovem gospostvu nad vesoljstvom, nad kozmosom. In vendar imajo te vrste trditve za naš čas nemajhno pomembnost. Zdi se namreč, da zaradi napredka naravoslovnih ved še nikoli poprej nismo tako jasno kakor danes dojeli pomembnosti sveta in njegovega vpliva na človeško bivanje; in pač še nikoli nismo razločneje opazili poslednjih vprašanj, ki se ob tem prebujajo.

3.5. Poglavitni ugovor zoper kozmični ali vesoljstveni vidik Kristusovega prvenstva v njegovem vstajenju in v njegovem poslednjem prihodu v slavi izvira največkrat iz določenega pojmovanja kristologije. Če namreč nikoli ne smemo Kristusove človeškosti pomešavati z njegovim božanstvom, je vendar prav tako nedopustno, da bi to dvoje ločevali drugo od drugega. Sicer pa ti dve zmoti dejansko povzročata isti učinek. Bodisi da se namreč Kristusova človeškost utopi v njegovem božanstvu in v njem tako rekoč utone, bodisi da biva ločeno in odtrgano od božanstva: v obeh primerih je enako prepreno priznavanje kozmičnega ali vesoljstvenega prvenstva, ki ga ima Sin božji v svoji poveličani človeškosti. Kdor se vdaja enemu ali drugemu od teh dveh zmotnih gledanj, ta samó božanstvu Besede pripisuje tisto, kar po pričevanju

prej navedenih besedil jasno pripada Kristusovi človeškosti (človeški naravi), kolikor je to človeškost Jezusa Kristusa, ki je postal Gospod in je s tem dobil »ime, ki je nad vsa imena« (Flp 2,9).

3.6. Kristus je »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8,29). Zaradi tega mu kozmično prvenstvo pripada tako, da naj bi v njem to prvenstvo postalo tudi naše prvenstvo. Pravzaprav pa že zdaj obstaja nekaj od te duhovne »istosti«, ki nam jo podeljuje Kristus (prim. 1 Kor 3,21—23). Ta identiteta, ta duhovna istost se bo, v polnosti razkrila šele ob paruziji (prim. Jan 17,24). Vendar nam že v sedanjem življenju resnično omogoča svobodnost v odnosu do vseh moči tega sveta, tako da moremo ljubiti Kristusa v vseh menjavah sveta, pri čemer tudi naša smrt ni izvzeta (Rimlj 8,38.39; 1 Jan 3,2; Rimlj 14,8.9).

3.7. To kozmično (vesoljstveno) Kristusovo prvenstvo pa nam ne sme zatemniti nekega drugega prvenstva, kakršnega Kristus izvršuje in mora izvrševati v zgodovini in v človeški družbi predvsem na temelju pravičnosti, tiste pravičnosti, ki so njena znamenja praktično nujno potrebna za označevanje božjega kraljestva. Vendar pa to *Kristusovo gospostvo nad človeško zgodovino* more dosegati svoj višek le znotraj tistega gospostva, katerega izvršuje nad vesoljstvom (kozmosom) kot vesoljstvom. Zgodovina namreč ostane toliko časa praktično pod jarmom sveta in smrti, dokler se čudovito Kristusovo prvenstvo še ne more brez omejitev uveljaviti v blagor vsega človeškega rodu, se pravi, do Kristusovega prihoda v slavi.

Prevedla Ivan Pojavnik—Anton Strle

Česa naj bi se danes učili iz začetkov reformacije?

Eden od velikih današnjih katoliških teologov je gotovo L. Bouyer. L. 1979 je izšla knjiga, kjer je v obliki intervjuja prikazano njegovo zelo obširno in nenavadno izvorno teološko delo. Vpraševalec in redaktor knjige je G. Daix, laik-teolog, ki sam stopa čisto v ozadje, vprašanja pa postavlja tako, da jasno stopijo pred nas vse poglobitve značilnosti Bouyerove teološke misli. Knjiga je takoj naslednje leto izšla tudi v nemškem prevodu, ki ga je oskrbel H. U. von Balthasar, teolog, ki je sicer v marsičem drugače usmerjen kakor L. Bouyer, v nekaterih zelo pomembnih točkah pa z njim popolnoma soglaša, predvsem v tistem, kar v predgovoru k nemškemu prevodu Balthasar sam naglašaja:¹ Po gledanju L. Bouyera je katoliška polnost nekaj čisto drugega kakor intelektualni sistem; katoliška polnost je življenje iz Boga in v Bogu. Skoraj na vsaki strani te knjige zasledimo Bouyerovo temeljno prepričanje o neločljivosti resnice in življenja. V ekumenskem oziru je danes zelo v modi zabrisavanje veroizpovednih razlik. Pri Bouyeru, ki je ekumensko izredno občutljiv in odprt, je to ravno nasprotno. Bouyer neizprosno vztraja npr. pri apostolski službi Cerkve in pri njenih funkcijah, na katere pogosto pozabljajo celo nositelji teh služb (8).

A če rečemo, da Bouyer v svoji teologiji ni zagledan v intelektualni sistem, ne smemo misliti, da morda omalovažuje razumske temelje vere in sploh vlogo razuma v veri in teologiji, ali pa da ne vidi in ne pokaže enote v prekipevajočem bogastvu Kristusove skrivnosti, iz katere zajema vera in teologija. Pač pa bogata, a jasno razčlenjena enota, ki se polagoma razvija in ima za svoj cilj življenje, presijano z vero, srečanje svetnega in božjega življenja, Bouyera sili, da svoje indikative preoblikuje v imperative. To je treba reči več ali manj o vseh enajstih poglavjih, kolikor jih knjiga obsega, in

¹ Louis Bouyer, *Das Handwerk des Theologen*. Gespräche mit Georges Daix, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, 182 str. — V izvorniku »Le metier de théologien. Entretiens avec Georges Daix, Ed. France-Empire, Paris 1979, 256 str. V francoščini ima knjiga ob koncu več dodatkov, tekstov iz Bouyerovih spisov.

so naslednja: 1. Iz protestantizma v Cerkev; 2. Duhovnik oratorija; 3. Od literature do teologije; 4. Liturgična reforma in pačenje te reforme; 5. Človek in sakralno; 6. Teologija in mistika; 7. Božja Cerkev; 8. Ekumenizem in katolištvo; 9. Krščanski in eshatološki humanizem; 10. Dve trilogiji; 11. Teologovo delo.

Vendar naj obrnemo tukaj pozornost le na tiste imperative, ki sledijo iz Bouyerovih izvajanj glede nastanka protestantske reformacije in jih je nujno potrebno uresničiti, če naj naša ekumenska prizadevanja ne ostanejo brez sadov.

L. Bouyer je bil pastor francoske luteranske Cerkve. Že med študijem filozofije in pozneje teologije je začutil potrebo po stiku z liturgičnim izročilom neločenih Cerkva. Globoko ga je prizadelo, ko je opazil nasprotja med sedanjim stanjem ločenih krščanskih Cerkva in tistim, kar se mu je pokazalo kot ideal Cerkve v novi zavezi. Navezal je stike ne le z metodisti in z reformirano Cerkvijo Francije, ki ima v svojem okrilju večino francoskih protestantov, marveč tudi z anglikanci in pravoslavci. »Vleklo me je k ponovnemu odkrivanju katoliškega (v prvotnem pomenu »katoliškega«) izročila, ne da bi se zato hotel odreči velikim načelom protestantske duhovnosti, ki so: prvenstvena avtoriteta sv. pisma, osebnostnost vernosti (religije), utemeljene na opravičenju po veri v milosti božji. Že sem bil zelo trdno prepričan o pravilnosti teh načel ter o njihovi skladnosti z novo zavezo; velikim izročilom srednjega veka in cerkvenih očetov iz časa pred srednjim vekom; pa tudi o tem, da je novo razvitje teh načel v 16. stoletju le po nesreči vodilo v razkol in končno v krivoverstvo. V tem gledanju na komplementarnost med tistim, kar je najbolj pozitivnega v načelih prvotne protestantske reforme, in ponovno odkritim katoliškim izročilom sem bil razen tega pod vplivom anglikanskega teologa Arthurja Ramseya . . . , ki je pozneje postal canterburyski nadškof. Ta si je ekumenizem predstavljal kot ponovno včlenitev v avtentično Cerkev, ki se, zajemajoč iz Kristusa, v moči Svetega Duha kakor živo bitje razvija v zgodovini in se pri tem drži velikih uvidov protestantizma, ki so: opravičenje po veri v božji milosti; prvenstvo božje besede; povsem osebni značaj vernosti« (13).

V Strasbourgu je poslušal znanega protestantskega eksegeta. O. Cullmana. Ta je trdil, da je preučevanje sv. pisma nove zaveze neločljivo od študija cerkvenih očetov, živih dedičev nove zaveze in razlagavcev načina, kakor je zgodnja Cerkev živela to novo zavezo. To je skupaj s študijem J. H. Newmana Bouyeru jasno pokazalo, »da ima zakramentalno strukturirana Cerkev svoje korenine v novi zavezi in da je globlje dojetje tega, o čemer govori nova zaveza, nemogoče ločiti od študija celotnega teološkega izročila, zlasti izročila cerkvenih očetov« (17). Za licenciatsko delo si je še kot protestant

izbral témo »Pojem Cerkve kot Kristusovega telesa v teologiji inkarnacije pri sv. Atanaziju«. Ugotovil je predvsem tole: »Pri očetih je nauk o Cerkvi popolnoma neločljiv od kristologije, tako da bi bilo nekaj protislovnega, če bi hoteli to dvoje medsebojno izigravati. To je ena od temeljnih resnic izročila, katerega potrjuje vsa krščanska starodavnost« (19).

Na vprašanje o bližnjem vzroku, zakaj je prestopil v katoliško Cerkev, odgovarja Bouyer: To se je zgodilo »na temelju mojega rastočega izkustva v cerkveni službi. Spoznal sem, da je za trajno nemogoče ohranjati in vedno znova oživljati tista načela, ki so bila v protestantskih Cerkvah, nastalih v 16. stoletju, nanovo odkrita in ki sem jih že omenil: opravičenje po veri v božjo milost; podreitev pod božjo besedo kot najvišjo avtoriteto; osebnostni značaj religije. Ta načela namreč predpostavljajo avtentično, od Kristusa hoteno in ustanovljeno Cerkev. Toda težava, kako jih praktično spet včleniti v izročilo, kakor ga je umevalo 16. stoletje — in šlo je vendar za resnično ponovno odkritje — ta težava je sprožila nastanek Cerkva, ki so dejansko morale postati bolj ali manj shizmatične. Zakaj shizmatične? Predvsem zato, ker so izgubile nepretrgano povezavo z apostolsko cerkveno službo; opustile so namreč škofovstvo in tako ni bilo več mogoče reči o njih, da so resnično v občestvu z vedno trajajočo Cerkvijo. Ta položaj jih postavlja v nasprotje do gledanja na Cerkev in do stvarnosti Cerkve v novi zavezi in pri cerkvenih očetih« (19—20).

Že kot katoličan je napisal knjigo »Du protestantisme à l'Eglise«. Načrt zanjo je imel že prej. A »ta knjiga nikakor ni avtobiografska. To je marveč raziskava o tem, kako prej imenovana protestantska duhovna načela dolgujejo svoj nastanek ponovnemu odkritju katoliškega izročila samega, kako pa so potem na temelju zgodovinske nesreče zašla na shizmatično, končno na heretično krivo pot in pri tem izgubile tudi veliko od svoje življenjske moči. Edinole ponovna vključitev v živo cerkveno izročilo more temu, kar so reformatorji videli najbolj pozitivnega, pripomoči k uveljavitvi teh načel. Tu obstaja zame resnični ekumenizem: napraviti globoko spravo protestantskih načel s katoliško Cerkvijo, ki jim edina more znova dati njihovo prvotno, povsem pozitivno usmerjenost; a za ta namen je potrebno, da Cerkev iz teh načel res živi v polnosti znova najdenega izročila — v dejavno živeti liturgiji v luči cerkvenih očetov in nove zaveze« (22—23).

Nikakor pa L. Bouyer ne misli, da je v katoliški Cerkvi vse prav in da ni v njej vedno znova potrebna prenovitev in odstranitev napak, ki morejo postati usodne. Prav Bouyer, in to tudi v tej knjigi, izraža v mnogih rečeh zelo ostro — čeprav pač vedno konstruktivno — kritiko na račun zablod današnjih katoličanov v teologiji, oznanjevanju, liturgiji, pastorizaciji itd. Pri tej kritiki se kakor nekakšen refren v raznih oblikah vedno znova oglašajo v Bouyerovih izvajanjih načela, ki so se tako živo prebudila ob nastanku

protestantizma. Ekumenizem niti daleč ne sme biti » protireformacija, marveč nasprotno: napor, kakor bi izvršili v polnem katoliškem smislu vrnitev k bibličnim virom prvotne Cerkve, k osebnostnemu verovanju v božjo milost, kakor so to videli reformatorji . . .« (26). »Reči, da je katoliška Cerkev prava Cerkev, to nikakor ne pomeni, da so katoličani boljši kristjani kakor drugi. Prav tako to ne pomeni, da so njeni voditelji bili vedno sposobni videti ali celo storiti, kar bi morali v idealnem primeru storiti. Gotovost glede nezmotnosti v dokončnih izjavah, tiste nezmotnosti, ki je Cerkvi podarjena, je negativna zagotovljenost. Ta gotovost pomeni, da Cerkev v svoji celoti in a fortiori njeni voditelji, nikoli ne morejo zapasti v prostovoljno ali nezavestno preziranje resnice in življenja, kakršno je podarjeno Cerkvi, tako da bi bila Cerkev tako rekoč okužena v svojem izviru. To pusti precejšnje področje za človeške pobude, ki ne dajo tej resnici in temu življenju sijati vedno tako, kakor bi ustrezalo stvári. Trditev, da obstaja nadaljevanje edinosti in pristnosti ene same Cerkve in hkrati vztrajati pri tem, da so od nje ločeni kristjani prav tako ohranili določene pristne resnice evangelija — ta trditev potemtakem ne pomeni protislovja. Če ti kristjani nosijo v svoji ločenosti odgovornost, je bila odgovornost njihovih prednikov gotovo večja. Obstajala je ob izhodiščni točki ločitve v glavnem pri zastopnikih prave Cerkve, in sicer zaradi njihovega pomanjkljivega izkustva in uvidevnosti ter njihovega greha. V tem najdemo razlago, zakaj so mogli tisti kristjani, ki so se oddaljili od središča in od cerkvene strukture, včasih ohraniti močnejši smisel za določene vrednote, ki v eni sami Cerkvi sicer ne manjkajo, a so ostale premalo razvite, v stanju nastavkov ali — če naj uporabimo biološko podobo — v stanju recesivnih genov, ki so sicer tukaj, a se za nekaj časa izkazujejo za zelo neučinkovite« (118—119).

» V knjigi ‚Du protestantisme à l’Englise‘ sem dejansko hotel pokazati, da protestantizem vsebuje načela, ki so temeljno in pristno krščanska in torej apostolska: vrhovnost božje milosti v našem odrešenju in zveličanju; vrhovnost vere, ki tej milosti dovoljuje, da nas prevzame; iz tega pa sledi po svojem bistvu osebnostno — kar ne pomeni individualistično — pojmovanje religije. Ta načela so povzročila protestantsko gibanje najprej v notranjosti Cerkve. Ista načela omogočajo protestantizmu, da je za svoje pripadnike studenec življenja. Toda ta načela, tako se mi zdi, so v protestantizmu kakor zvezana, ohromljena in ovirana, tako da ne morejo prinašati svojih najboljših sadov, dokler tisti, ki se jih oklepajo, ne živijo v naročju Cerkve, v kateri se neokrnjeno ohranjajo vsa ta pota milosti, vsa polnost razodete resnice, kakršno zagotavlja božja previdnost in moč Svetega Duha. Nasprotno pa dejstvo, da ta načela ostajajo v protestantizmu živa, pomeni trajen očitek za tiste, ki so ostali v Cerkvi in zlasti za njene voditelje: enim kakor drugim postavljajo pred oči dejstvo, da še daleč niso storili vsega

tistega, kar bi bilo potrebno, da bi ta dobra in oživljajoča načela bila v Cerkvi resnično deležna cenitve, kakršno po pravici zaslužijo, in bi postala prepričljivo dejavna v Cerkvi, tako da bi morali od nje ločeni kristjani uvideti nesmiselnost svoje ločenosti. — To velja še mnogo bolj za pravoslavje . . . V pravoslavnih Cerkvah Vzhoda obstajajo mnogotere temeljne prvine cerkvenega življenja, ki so se v njih ne le ohranile, marveč celo razvile; kajti popolnoma zgrešeno je misliti, da so te Cerkve okamenele in popolnoma odrevenele. V njih obstajajo celo temeljne prvine cerkvenega življenja, ki so v nasprotju s tem na Zahodu vedno močnejše slabele in so zdaj skoraj izginile, razen na nekaj privilegiranih krajih zahodne katoliške Cerkve . . . Pri tem mislim najprej na resnično naravo in pomembnost bogočastja in krščanstva kot češčenja Boga, kot adoracije, kot življenja v Svetem Duhu. S tem je v zvezi nato smisel za tisto meniško življenje v Cerkvi, ki je poklicanost k nekakšnemu usmerjanju in k duhovnemu spodbujanju občestva, da bi se v molitvenosti in v askezi célostno odprlo Kristusovi skrivnosti« (119—120).

* * *

Pričujoči sestavek hoče opozoriti le na nekatere točke zelo mnogoplastne in izredno zanimive knjige, ki se nanaša ne le na teološko »delavnico« Bouyera samega, marveč hkrati na celotno stanje današnje teologije in cerkvenega življenja. Glavni »nauk«, ki — predvsem z ozirom na ekumenizem — sledi za nas iz Bouyerove knjige, moremo povzeti v tri točke, ki so med seboj logično povezane: vrhovnost božje besede; odločilna pomembnost vere kot odgovora na božjo besedo; osebnostnost vere.

1. Prvo je priznanje vrhovnosti božje besede, navsezadnje Boga samega. Tukaj ne smemo pozabiti, da božja beseda po gledanju sv. pisma nove zaveze (pa tudi že stare zaveze) ni v prvi vrsti napisano besedilo. To je marveč živa beseda apostolov, ki ne prinaša njenim poslušavcem le odmev dokončne Besede, ki je Kristus, marveč to Besedo v vsej njeni resničnosti.² Seveda pa je božja beseda (tudi bistvena Beseda) dobila svoj najodličnejši pečat v »zapisanem oznanilu o odrešenju«. Ko 2. vatikanski koncil to omenja (BR 7) in nato dostavlja, da je »naloga obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa«, obenem izjavlja, da »to učiteljstvo ni nad božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno« (BR 10). Sv. pismo je namenjeno Cerkvi in pripada v tem pomenu Cerkvi. A sv. pismo je navsezadnje beseda Boga samega in beseda Jezusa Kristusa, ki je glava Cerkve; zato stoji nad Cerkvijo. Ne le beseda je vezana na pričevalca, ki je Cerkev, marveč je priča samo s tem in tedaj priča, če s svoje strani ve, da je vezana na besedo. »Lutrov protest bi verjetno

sploh ne nastal, če bi bila druga stran tega odnosa vezanosti prav tako enoumno in jasno uresničena kakor prva.«³

2 Odločilnost in prvenstvo vere, ko gre za »opravičenje« in za celotni sprejem tistega odrešenjskega božjega daru, ki ima svoj povzetek v božje-človeški osebi Jezusa Kristusa, v katerem je Bog izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo (Besedo) odrešenja. Vera je celostni človekov odgovor — in stalno življenjsko odgovarjanje — na odrešenjsko božjo besedo (in Besedo). Z vero »se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu Bogu izkaže ‚popolno pokorščino razuma in volje‘ in prostovoljno pritrди njegovemu razodetju« (BR 5), tistemu razodetju, ki je bistveno odrešenjsko (prim. BR 2). Priznavanje prvenstva vere pa je obenem priznavanje prvenstva milosti (prim. Rimlj 3,21—30).

Ko priznavamo prvenstveno pomembnost vere v svojem krščanskem življenju, priznavamo hkrati »prednost božje ljubezni pred našo ljubeznijo«. Vera pomeni: »Pustiti božji ljubezni, da nas obdari; pustiti to s tem, da Bogu dovolimo njegovo dejanje ljubezni, naj se uveljavlja na nas. Takšna dopustitev postane nato najbolj notranje dno za človeško ljubezen, da daje odgovor na božjo ljubezen.«⁴

3. Osebnost vere in celotnega krščanskega življenja. To je tretji »nauk«, ki nam ga dajejo začetki reformacije. In sicer je dopolnilo prvih dveh: Božja beseda, povzeta v osebo učlovečene božje Besede, v povezanosti s celoto »Božje Cerkve, Kristusovega telesa in svetišča Svetega Duha«, nagovarja tudi prav mene osebno; in jaz ji v veri tako rekoč dovoljujem, da postane resnična in odrešujoča na meni. (Luter se je vedno znova spraševal: »Kako jaz najdem milostnega Boga?«) Nihče me pri tem ne more nadomestiti. Navsezadnje gre vedno za neposredno srečanje človekovega »ti« z neskončnim »Ti« Boga samega.

Kaj to pomeni, moremo dobro videti npr. pri J. H. Newmanu, ki ga L. Bouyer večkrat omenja tudi v tej svoji knjigi. Eden od Newmanovih pomislekov zoper katoliško (tukaj »rimsko-katoliško«) Cerkev, in sicer tisti, ki je trajal najdalj časa, je bila praksa češčenja Matere božje in svetnikov, češ da takšno češčenje zabranjuje človeku neposredni stik z Bogom in ga skoraj malikovalsko zadržuje pri stvareh. Ob pozornejšem branju ravno marijanskih pridig sv. Alfonza Ligvorijskega, ki je po mnenju neredkih protestantov iz Marije napravil nekakšno boginjo, pa je Newman prišel do spoznanja,

² Prim. o tem poročilo o L. Bouyerovi knjigi »Wort, Kirche, Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht«, v: BV 25 (1965) 344—349.

³ Tako pravi J. Ratzinger, *Das Neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1970, 119.

⁴ H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, Herder, Freiburg 1971, 49. Tudi Balthasarja Bouyer z odobravanjem večkrat navaja.

o katerem piše: »Nočem razglabljati o svojem lastnemu občutju. Le to vem sedaj čisto natančno, česar takrat nisem vedel: katoliška Cerkev ne dovoljuje nobene podobe, materialne ali nematerialne, nobenega dogmatičnega simbola, nobenega obreda, nobenega zakramenta, nobenega svetnika, niti ne preblazene Device, ki bi se postavila med dušo in njenega Stvarnika. Vedno si stojita nasproti iz obličja v obličje ‚solus cum solo‘. On edini je Stvarnik, on edini Odrešenik, pred njegovimi očmi gremo v smrt, v gledanju Boga je naša večna blaženost.«⁵

Ta osebni odnos do božjega »Ti«, ta vera »v« eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče Bitje v človekovi vesti,⁶ je nosilni temelj celotne kristjanove in katoličanove vere, s katero sprejema božjo besedo in učlovečeno Besedo, ki uporablja tudi »socialno organizacijo Cerkve« kot živi organ, po katerem on sam nadaljuje svoje odrešitjsko delovanje (prim. 2 Vat C 8,2). Zdi, da na prvenstvo in odločilnost tega osebnostnega stika vsakega posameznega uda Cerkve z osebo živega Boga Jezusa Kristusa tudi danes ali celo prav danes večkrat vse premalo mislimo. Pri oznanjevanju in še kje se dogaja, da nastane vtis, kakor da bi bila povezanost med ljudmi in povezanost z zunanjimi prvinami Cerkve nekaj prvenstvenega. Gotovo tudi tega zadnjega ne smemo prezirati. Vendar je najbolj odločilno nekaj drugega — in tisto drugo daje trdnost in rodovitnost vsemu ostalemu. Tega se je globoko zavedala slovita apostolska delavka Madeleine Delbrêl, ki je zapisala: »Zdi se, da se svet, ki je bil nekoč pokristjanjen, od znotraj izpraznjuje: najprej se znebi Boga, potem božjega Sina, nato tistega, kar Sin božji posreduje svoji Cerkvi. In mnogokrat je tisto, kar se nazadnje zruši, fasada«, samo še zunanja pripadnost Cerkvi.⁷

Omenjene tri točke moremo skrčiti na eno samo, na tisto, ki je navedena na zadnjem mestu: Prvenstvo Boga, osebnostnega stika z božjim »Ti«; s tistim, ki se po Kristusu, učlovečeni Besedi, sklanja k nam in nas ljubeče nagovarja in po Svetem Duhu usposablja, da moremo z (osebno in celotno) vero svobodno dati pozitiven odgovor. Če naj uspe tista prenova Cerkve, ki jo je zamislil 2. vatikanski koncil in h kateri nujno spada tudi prava ekumenska usmerjenost, je potrebno zlasti to, da spet skušamo jemati do dna zares tisto, kar so začetniki protestantske reformacije znova odkrili iz svetopisemskega in iz živetelega cerkvenega izročila (a jih je iz raznih vzrokov zaneslo, da tega niso uresničili) in je 2. vatikanski koncil dovolj jasno izrazil v svojih besedilih.

⁵ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pletterje 1973, 249 sl.

⁶ J. H. Newman, n. d., 253.

⁷ M. Delbrêl, *Nous autres, gens des rues*, Seuil, Paris 1966, 29; prim. BV 33 (1973) 136.

Bouyer v naši knjigi presoja 2. vatikanski koncil docela pozitivno. Ostro pa kritizira dejansko izvajanje koncilskih naročil in smernic, predvsem glede navedenih odločilnih točk. Bouyerovo kritiko dejanskega izvajanja koncilskih smernic bi lahko povzeli v stavek, ki ga je za časa svojega sedemletnega izgnanstva v Sibiriji zapisal znani ruski satirik Andrej Sinjavski: »Dovolj dolgo smo se ubadali z mislimi o človeku, čas je, da mislimo na Boga!«⁸ Postaviti je treba Boga na prvo mesto, če hočemo rešitve za človeka.

Anton Strle

* * *

⁸ Navaja R. Spaemann, Die Existenz des Priesters: eine Provokation in der modernen Welt, v: IkZ (Communio) 10 (1980) 481—500, tu 487.

Acta Ecclesiastica Sloveniae — 1, *Miscellanea*, Ljubljana 1979, str. 188.

Leta 1978 je redni svet Teološke fakultete v Ljubljani ustanovil Inštitut za zgodovino Cerkve. Naloga inštituta je raziskovanje in objavljanje virov za zgodovino Cerkve zlasti na Slovenskem, sistematično preučevanje gradiva, ki zadeva zgodovino Cerkve in vseh njenih dejavnosti med Slovenci doma, v zamejstvu, zdomstvu in misijonih, osvetlitev in študij zgodovine Cerkve na Slovenskem. Prvi sad tega dela je navedeni zvezek *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 1. V njej je prvič objavljenih ali zbranih nekaj dokumentov, ki so zanimivi za našo cerkveno zgodovino. Material so pripravili za objavo in obdelali štirje avtorji: Metod Benedik, France Dolinar, Bogo Grafenauer in Ivan Škafar, ki ima dva prispevka.

Metod Benedik objavlja in komentira dokument iz vatikanskih arhivov (ASV, Borgh. I, 758, f, 208—241): *Instructio Sedis Apostolicae*, data die 13. aprilis 1592. To instrukcijo za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem je dal papež Klemen VIII. nunciju Girolamu Portia v Gradcu. Dokument je iz dobe katoliške obnove, ki so jo papeži pospeševali tudi prek raznih nunciatur. V Gradcu je delovala taka nunciatura za naše kraje od 1580 do 1622. Najobširnejšo instrukcijo je dobil nuncij Girolamo Portia (1592—1606). Značilen je njen polni naslov: »Navodilo, kako poskrbeti za

vzpostavitev katoliške vere v deželah Štajerski, Koroški in Kranjski, kjer ljudstva zahtevajo svobodo vesti in druge ugodnosti.«

Instrukcija je delo papeževega tajnika Andrea Caligarija, ki je bil poprej nuncij v Gradcu in je razmere dobro poznal. Ima dva dela. Najprej prikazuje stanje v omenjenih treh deželah, govori o razvoju protestantizma in o prizadevanju, da bi njegovo prodiranje ustavili. V drugem obširnejšem delu pa našteva navodila in sredstva, s pomočjo katerih naj bi ponovno vzpostavil in obnovil katoliško vero.

M. Benedik povzema v uvodu glavno vsebino, ob koncu pa daje povzetek v štirih jezikih. Dokument je zanimiv ne samo zato, ker razkriva sredstva, ki jih je takrat uporabljalo cerkveno vodstvo za utrditev položaja in poslanstva katoliške Cerkve, ampak tudi zato, ker mimogrede razkriva cerkvene razmere pri nas. Tako npr. govori o konkubinatu duhovnikov, ki naj bi bil zelo razširjen, priporoča nova škofijska semenišča in jezuitske kolegije za vzgojo in izobrazbo duhovnikov in govori o potrebi po novi škofiji na Koroškem in v Gorici.

France Dolinar objavlja tri pisma ljubljanskega škofa J. K. Herbersteina iz ljubljanskega škofijskega arhiva: nemški in latinski tekst Herbersteinovega opravičilnega pisma papežu Piju VI., v katerem zagovarja stališča svojega pastirskega pisma iz leta 1782 glede na papeževo

obsodbo tega pisma z dne 7. januarja 1786; kratko Herbersteinovo pismo papežu Piju VI. z dne 12. septembra 1787 in Herbersteinovo pismo baronu Kresselu z dne 7. marca 1786. Tem dokumentom dodaja obširen uvod pod naslovom »Jožefinci med Rimom in Dunajem, škof Janez Karel grof Herberstein in državno cerkvenstvo«, kjer osvetljuje na podlagi ugotovitev sodobnih zgodovinarjev Petra Herscheja, Ferdinanda Maasa in Eduarda Winterja pojem jožefinizma in z njim povezanega janzenizma. Tako ponazarja duhovno ozračje, v katerem je Herberstein živel in deloval. Njegove ideje so naletele na velik odmev v tedanjih krogih Evrope. Položaj se je zapletel, ko je hotel Jožef II. Ljubljano povzdigniti v nadškofijo, Herbersteina pa imenovati za prvega ljubljanskega nadškofa. Papež je pred imenovanjem zahteval, naj Herberstein preklične zmote iz pastirskega pisma. Na to zahtevo je Herberstein napisal objavljeno opravičilno pismo, v katerem pa zmot ni preklical, ampak jih je hotel z dokazi iz cerkvenih očetov podkrepiti. Papež je nato v dolgem brevu zahteval, naj vsako zmoto posebej prekličie. Herberstein tej zahtevi ni ugodil. Papežu je poslal kratko pismo, ki ga Dolinar objavlja, v katerem izraža prepričanje, da je zvest katoliškemu nauku. Spor se je končal s Herbersteinovo smrtjo 1787.

F. Dolinar dodaja še seznam publikacij vseh dokumentov v zvezi z Herbersteinovim pastirskim pismom iz leta 1782. Tako daje dragocen material za preučevanje zanimive osebnosti ljubljanskega škofa Herbersteina, ki je zaradi velikega vpliva na dogajanja v drugi polovici 18. st. postal del slovenske in obče evropske cerkvene zgodovine.

Bogo Grafenauer objavlja v zvezi z pravno »Etnična vprašanja ob preureditvi lavantinske škofije v slovensko škofijo na Štajerskem« dva dokumenta: »Spomenico salzburškega nadškofa Maksimilijana Tarnóczyja graškemu namestništvu o novi razdelitvi škofij na Štajerskem in Koroškem z leta 1853« in »Povzetek argumen-

tacije na podlagi različnih spomenic o spremembi meje lavantinske škofije v primerjavi s severno mejo mariborskega okrožja.«

Lavantinsko škofijo je jožefinska reforma pustila razdeljeno na dve deželi, narodnostno pa je bila mešana. Po letu 1848/49 je bilo skoraj vse slovensko ozemlje na Štajerskem združeno v posebnem novem mariborskem okrožju. Tedaj se je še bolj pokazala potreba preurediti meje škofiji na Koroškem in Štajerskem. Tako je salzburški nadškof Maksimilijan Tharnoczy v sporazumu z lavantinskim škofom Antonom Martinom Slomškom predlagal, naj lavantinska škofija prepuusti svoj koroški del kraški škofiji, od sekovske škofije pa prevzame župnije v mariborskem okrožju. To utemeljuje prav z narodnostnimi in jezikovnimi razlikami, da bi Slovenci na Štajerskem imeli »nadpastirja, ki razume deželni jezik in upošteva narodne interese«.

Ko je bilo vprašanje nove razmejitev načelno rešeno tako v Rimu kot na Dunaju, pa so duhovniki in verniki iz nekaterih župnij sekovske škofije na jugu graškega okrožja pismeno izrazili željo, da bi se tudi njihove župnije zaradi delno ali povsem slovenskega prebivalstva vključile v novo slovensko škofijo na Spodnjem Štajerskem. Zato je škof Slomšek v pogajanjih o končnem dogovoru glede meje med škofijama oktobra 1858 predložil drugačno razmejitev, po kateri naj bi vse župnije sekovske škofije, ki imajo delno ali povsem slovensko prebivalstvo, prišle pod novo urejeno lavantinsko škofijo. S svojim predlogom zaradi odpora sekavskega škofa ni uspel. Tako je meja med graškim in mariborskim okrožjem postala meja med lavantinsko in sekovsko škofijo. Slomšek je imel za svoj drugačni predlog pripravljeno tudi podrobnejšo argumentacijo, iz katere je razvidno, katere slovenske ali delno slovenske župnije in lokalije so z novo razmejitvijo ostale v sekovski škofiji.

Za ohranitev slovenske narodne meje je bila preureditev lavantinske škofije zelo

pomembna. Prebivalstvo župnij, ki so ostale v sekovski škofiji, se je germaniziralo. Zato so objavljeni dokumenti pomembni za slovensko cerkveno in narodnostno zgodovino.

Ivan Škafar je iz objavljenih in neobjavljenih virov zbral gradivo o misijonskem delovanju jezuitov v Prekmurju iz njihovih središč v Zagrebu, Gradcu in Varaždinu na ozemlju dolnjelendavskega zemljiškega gospoda Krištofa Bánffyja, ki je takrat spadalo v zagrebško škofijo. Objavlja tudi poročilo o dveh jezuitskih misijonih v gornjem Prekmurju, ki je takrat spadalo v györsko škofijo.

Na podlagi zbranega gradiva v spremnem članku »Jezuitski misijoni med Muro in Rabo za časa katoliške obnove (1609 do 1730)« natančneje določa versko pripadnost zadnjih družinskih poglavarjev Bánffyjev. Avtor nadalje opozarja na pomen dolnjelendavskih jezuitskih misijonov, ki so odpirali pot za misijonsko delo tudi na ozemlju, zasedenem od Turkov. Uspeh tega misijona pa je spodbudil katoliško obnovo z ljudskimi misijoni na Štajerskem.

V posebnem sestavku objavlja Škafar tudi odo prekmurskega pisatelja Jožefa Košiča (1788—1867), ki jo je napisal in izdal v čast Adamu Ivanocyju, župniku in dekanu v Beltincih. Objavlja latinsko besedilo ode in njeno slovensko prepesnitev dr. Stanka Kosa. V spremnem članku popravlja in dopolnjuje nekatere življenjepisne podatke o Adamu Ivanocyju in Jožefu Kosiču.

Škafar priobčuje prispevek iz zgodovine Prekmurja, ki je doživljalo posebno zgodovinsko pot tudi v cerkvenem pogledu in je bilo dolga stoletja zaradi politične pripadnosti pod Madžarsko ločeno od slovenskega matičnega ozemlja. Njegovi prispevki so zato posebej zanimivi.

Zastavljeno delo Inštituta za cerkveno zgodovino se je z opisanim zvezkom začelo. Materiala in dela je veliko, nudijo ga razni arhivi od Rima do Dunaja in Budimpešte. Inštitutu želimo, da bi našel sposobne in vztrajne sodelavce, ki bi

v prihodnjih desetletjih z objavljenimi viri bolj osvetlili našo cerkveno in narodno preteklost.

France Perko

Karl Matthäus Woschitz, *Elpis/Hoffnung, Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, str. 773.

Avtor te knjige je koroški Slovenec, knjiga pa je habilitacijsko delo, ki je bilo leta 1978 sprejeto na teološki fakulteti v Gradcu.

Knjiga ima obsežen uvodni del (str. 1—61), tri velike tematične kroge (Themenkreis): I. Predstava o upanju v literaturi grško-rimske antike (str. 63—218); II. Upanje v literaturi stare zaveze in poznejšega judovstva (str. 219—331); III. Upanje v novi zavezi (str. 333—758) in sklepni del z naslovom »Integration« (str. 759—773). Najdaljši tretji tematični krog ima štiri glavne dele: 1. Upanje v sinoptični kerigmi (str. 361—428); 2. Upanje v pavlinskem korpusu (str. 429—635); 3. Upanje v katoliških pismih (str. 636—668); 4. Upanje v janezovskem literarnem krogu (str. 669—758). Žal knjiga nima niti stvarnega in imenskega kazala niti seznama literature.

Tema knjige je tako široko zastavljena, da bi nujno prišlo do cele knjižnice, če bi hoteli vse zastavljene vidike izčrpno obravnavati. Razumljivo je torej, da se je moral avtor v metodičnem prijemu zelo omejiti.

Kako se je omejil?

Takoj se zastavlja vprašanje, kako avtor razume besedo »Schlüsselbegriff« iz podnaslova. Hoče z njim nakazati, da na zastavljenem področju raziskuje le pojme, ki označujejo naš pojem »upanje«, in pušča torej ob strani vse druge, nepojmovne načine govorjenja o upanju: literarne strukture, simbole, prisposobe... Ali pa izhaja iz našega običajnega pomena besede »upanje« in vendarle upošteva vse najrazličnejše možnosti govorje-

nja, slikanja in razpravljanja o tem pojmu? Potem bi bilo neizbežno iskanje vsakokratnih celotnih svetovnonazorskih predpostavk in idejno primerjanje med različnimi idejnimi svetovi. Neizbežno bi bilo tudi zasledovanje zgodovinskega razvoja dimenzije upanja v vsakokratni kulturi in religiji na osnovi velikih idejnih premikov (diahronično raziskovanje).

Vsak lahko takoj uvidi, da je komaj kateri drug pojem tako bistveno preprežen z vsemi zgodovinskimi, filozofskimi, teološkimi in literarnimi razsežnostmi vsakokratne kulture kakor pojem »upanje«. Ali je torej mogoče osvetliti ta pojem v njegovem dejanskem pomenu znotraj kakšne kulture, če se omejimo zgolj na »Wortanalyse«, na »Wortfeld«? Je mogoče tako prodrati do psihološkega, filozofskega in teološkega movensa v celoviti miselni in literarni strukturi kakšne kulture?

Woschitz se je odločil za delen kompromis. Kakor v uvodih in v sklepu izrecno poudarja, hoče izhajati iz pojmovnega sveta, čeprav se dobro zaveda, da razsežnost upanja ni izražena samo v pojmih, temveč v najrazličnejših literarnih strukturah. Zato pa se varuje, da bi ostal zgolj pri analizi pojmov. Večkrat prehaja v bolj sintetično refleksijo. Seveda je razumljivo, da zaradi izredne obsežnosti področja ni mogel biti povsem izčrpen. Že nesorazmerje obsežnosti posameznih delov študije nam pokaže, da je bilo težje nova zaveza. Ta je najbolj temeljito in prepričljivo obdelana. V obravnavanju grško-rimske in starozavezno-poznojudaške literature je mnogo manj izčrpen.

V tem pa se pokaže problematičnost zastavljene metode. Če bi hoteli npr. temeljito obdelati razsežnosti upanja v stari zavezi, bi gotovo prišli do več obsežnih knjig. Ker je Woschitz študijo zasnoval izredno široko, mu ni preostalo nič drugega, kakor da zlasti staro zavezo obdelala le bežno. Mnogih zelo pomembnih besedil, ki bi zaslužila temeljito strukturalno analizo, se komaj dotakne. Tako npr. pogl. 30—31 Jeremijeve knjige, ki v ce-

loti spadata med najlepše in najpomembnejše manifestacije starozaveznega upanja.

V čem je torej prispevek te knjige?

Marsikaj je občudovanja vrednega. Woschitz piše v lepem in izvirnem slogu; ima smisel za sintetično mišljenje; preštudiral je izredno veliko literature; v analizi se močno drži izvirnih besedil; zbral je izredno veliko tvarine. Ker pa vse te obsežne tvarine ni mogel vsestransko globinsko valorizirati, velja njegovo delo bolj kot spodbuda in tvarina za nadaljnje temeljitejše analize in sinteze v mnogo manjših okvirih kakor neka več ali manj dokončna sinteza.

Jože Krašovec

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Das neue Testament. Zweite revidierte Auflage der Endfassung 1980. Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart. 662 strani in 4 zemljevidi.

Prvič v zgodovini so dobili nemško govoreči kristjani enotni prevod sv. pisma iz hebrejskega in grškega izvornika. Nova zaveza je bila predstavljena javnosti oktobra 1979, stara zaveza pa marca 1980. Prevod so odobrile nemška, berlinska, avstrijska in švicarska škofovska konferenca ter škofje Luksenburga, Brikna in Lütticha, kakor tudi predsednik Sveta evangeličanske Cerkve v Nemčiji, pokrajinski škof in biblicist Eduard Lohse. Ker so pri njegovem nastajanju sodelovali pripadniki različnih nemško govorečih narodov (Nemci, Avstrijci) in so ga sprejeli za svojega vsi nemško govoreči kristjani, se prevod imenuje »enotni« (Einheitsübersetzung). Tako poslušajo pri bogoslužju v vseh nemško govorečih deželah isto svtopisemsko besedilo in tudi v šolah se uporablja isto besedilo. Prevod ni samo vrhunski dosežek biblične znanosti, saj je pri njem sodelovalo kar 38 strokovnjakov za novo zavezo, ki po večini sodijo v vrh sodobne biblicistike, kot so Josef Blinzler, Joachim Gnilka, Rudolf Schnackenburg, Anton Vögtle in drugi,

ampak je tudi velik ekumenski dogodek. Nastal je v Lutrovi deželi, kjer se je odcepil od katoliške Cerkve začela, zato se Nemci sami ne morejo načuditi, kako je sv. pismo, ki je bilo dolga stoletja jabolko razdora med katoličani in protestanti, zdaj postalo najbolj trdna vez edinosti med njimi.

Prevod je sad osemnajst let trdega dela in dogovarjanja. Pobudo zanj je dala nemška katoliška biblična ustanova (Bibelwerk) v Stuttgartu leta 1962. Čeprav je bilo za tisti čas drzno dejanje, saj je bila v katoliški Cerkvi uradno veljavna samo vulgata in so bili vsi nemški prevodi sv. pisma narejeni po vulgati, je nemška škofovska konferenca pobudo sprejela in delo zaupala, ne samo bibličnim strokovnjakom, ampak je h prevajanju povabila tudi liturgiste, katehete, vzgojitelje, izvedence za cerkveno glasbo in jezikoslovce, tako da je v celoti sodelovalo okrog 130 ljudi. Izmed pisateljev so posebno tesno sodelovali Heinrich Böll, Christa Reinig in Rudolf Henz.

Medtem se je začel II. vatikanski cerkveni zbor in dal prevajanju novi zagon, ne samo zato, ker je uvedel v bogoslužje narodni jezik in določil, naj sv. pismo prevajajo tudi iz izvirnika, ampak zaradi svoje ekumenske naravnosti. Kardinal A. Bea, ki je bil prvi predstojnik Tajništva za edinstvo kristjanov in duša koncilskega nauka o božjem razodetju, je stopil v stik s škofom K. Scharfom, ki je bil takrat predsednik Sveta evangeličanske Cerkve v Nemčiji, in se z njim pogovarjal o novem prevodu. Zavzela sta se za skupno prevajanje sv. pisma. Tako so se l. 1967 katoliškim prevajalcem pridružili tudi protestantski in po plodnem sodelovanju je nastal prvi ekumenski prevod sv. pisma na nemških tleh. Tako prvič v zgodovini leži isto sv. pismo na mizi katoliškega duhovnika kot protestantskega pastora. Katoličani in evangeličani uporabljajo isti sodobni prevod sv. pisma. Čeprav je vprašljivo, koliko se bodo protestanti zaradi tega res ločili od starega Lutrovega prevoda, je pomembno že to, da je to

sv. pismo, ki je sprejemljivo za obe strani.

Prevajanje se je poslej zelo pospešilo, tako da je l. 1970 izšel že novi enotni prevod posameznih svetopisemskih knjig. L. 1972 je bila prevedena vsa nova zaveza, dve leti pozneje, l. 1974 pa tudi stara zaveza. Čeprav je bil to samo začasni prevod, se je hitro udomačil. Ker so takrat izhajale nove liturgične knjige (lekcionarji, misal, brevir), so začasno besedilo novega enotnega prevoda sprejeli v vse liturgične knjige.

Po izidu začasnega besedila so strokovnjaki budno zasledovali njegovo odmevnost v življenju Cerkve. Revizijska komisija je skrbno zbirala pripombe, popravke, želje in predloge in tako pripravljala dokončno obliko enotnega prevoda. Pri oblikovanju dokončnega besedila je komisija spremenila kar 10.000 mest v začasnem besedilu nove zaveze in 1100 v besedilu stare zaveze. Njeno delo ni bilo lahko, saj je morala paziti, da dokončno besedilo enotnega prevoda ne bo samo zvesto izvornemu besedilu in njegovemu pomenu, ampak tudi kar najbolj razumljivo in izraženo v lepem jeziku. To pa nikakor ni bila lahka naloga, vendar jo je komisija uspešno opravila, tako da je že februarja l. 1978 nemška škofovska konferenca odobrila dokončno obliko enotnega prevoda vsega svetega pisma. Sv. pismo se sedaj ponuja nemško govorečemu človeku v novi in razumljivi besedi ali, kakor ga je označil pobudnik enotnega prevoda Otto Knoch: »Stara beseda je nanovo izražena, da bi tako večno veljavno božje sporočilo mogli tudi danes slišati in razumeti, sprejeti in iz njega živeti«.

In kakšen je novi nemški enotni prevod? Kakšne so njegove posebnosti in odlike? Vprašanje je toliko bolj umestno, ker je to sodobni prevod sv. pisma in so se prevajalci gotovo ravnali po najnovejših normah bibličnega prevajanja in upoštevali zadnja dognanja biblične znanosti. Povrh pa je to skupinsko delo, zato prevod ne kaže mnenja enega človeka,

ampak mnenje večine. Iz enotnega prevoda moremo razbrati, kakšno je današnje gledanje na sv. pismo in kako ga je treba danes prevajati v žive jezike.

Prva značilnost enotnega prevoda je to, kar izraža že njegovo ime. Prevod je enoten. Ob njem so se razhajanja med prevajalci tako zblížala, da bo poslej nemško govoreči človek poslušal pri bogoslužju ali zasebno bral enako oblikovano božjo besedo. Ljudem pa se to, kar je enotno, najbolj vtisne v spomin. Različno oblikovane iste Jezusove besede bolj motijo, kot bogatijo, ker končno niti ne vedo, kaj je v resnici Jezus rekel!

Druga njegova značilnost pa je v tem, da skuša kar najbolj zadržati pristno svetopisemsko barvitost in posebnost svetopisemske govorice. Čeprav prevod odlikuje lepa, sodobna in zelo preprosta nemščina, ima vseskozi rahel starinski prizvok, tako da ob branju nehote dobiš vtis, da bereš knjigo, ki je nastala pred tisočletji. V prizadevanju, da bi prevod ohranil kar najbolj pristno biblično klimo, so obdržali precej semitskih tvorb, posebno takih, ki so ljudem prišle že v meso in kri. Iz enotnega prevoda diha stvarno svetopisemsko okolje. To je tisto, česar noben prevod ne bi smel prezreti, tudi za ceno lepega izražanja ne. Kaj bi se zgodilo, če bi mi Trubarja prevedli v sodobno slovenščino. To ne bi bil več Trubar. Tako tudi sv. pismo, kljub sodobnemu prevajanju, ne sme zgubiti svojih izvirnih prvin. Zato je dokončna oblika enotnega prevoda v nekem smislu korak nazaj od časnega besedila. Medtem ko se sliši Jezusova oporoka s križa v začasnem besedilu precej dinamično: »Žena, to je tvoj sin« (Jan 19,26), se v dokončnem besedilu Jezusove besede glasijo spet tako, kot smo jih vajeni: »Žena, glej, tvoj sin«, pa čeprav pomeni beseda »glej« res to, kar izraža začasno besedilo.

Vendor pa enotni prevod v tem ni dosleden. Semitizme prevaja zdaj po načelu dinamičnega prevajanja sv. pisma, zdaj jih pušča nespremenjene. Ta nedoslednost je največja hiba enotnega prevoda. Medtem

ko merske enote vrčev na svatbi v galilejski Kani prevaja dinamično, ko pravi: »Vsak je držal okrog 100 litrov« (Jan 2,6), — v začasnem besedilu so merske enote prevedene dobesedno: »držali so po dve ali tri mere« — pri Luku ohranja staro oznako za nočni čas: »In če pride ob drugi straži in če pride ob tretji straži« (Lk 12,38), ki je bravcem prav tako nerazumljiva kot atiške merske enote. Če so te prevedli razumljivo, bi morali tudi čas nočnih straž izraziti po naše. Ali: modre (gr. magos) imenuje dosledno zvezdoznance (prim. Mt 2,1 sl.), biblični evfemizem za spolno življenje zakoncev »spoznati« pa ohranja (prim. Mt 1,25; Lk 1,34), čeprav je zahodnemu človeku tako nejasen, da ga je nujno treba v opombi pojasniti.

Tudi v naslavljanju posameznih pripovedi pomeni enotni prevod korak nazaj od tega, kar je tu že doseženo. Matejevo poročilo o Jožefovem notranjem boju, ko je opazil spremembo na Mariji, naslavlja »Jezusovo rojstvo« (1,18—25), pa čeprav Matej v tem odlomku nič ne poroča o Jezusovem rojstvu, ampak samo o vlogi, ki jo je imel Jožef v odrešenjski zgodovini, kar je smiselno izrazila z naslovom francoska Jeruzalemska biblija (1973) »Joseph assume la paternité legale de Jésus.«

Vse to pa ne pomeni, da je enotni prevod slab, ampak kako težko je prevajati sv. pismo v sodobni jezik. Vsak svetopisemski stavek je možno različno prevesti. Že prvi stavek v evangelijih nas o tem prepričuje. V izvorniku je rečeno: »Abraham je rodil Izaka« (Mt 1,2). Vulgata prevaja stavek dobesedno: »Abraham genuit Isaac«. Naše ekumensko sv. pismo (Ljubljana 1974) prevaja stavek: »Abraham je imel sina Izaka« in Jezusova blagovest (Ljubljana 1979): »Abrahamu se je rodil Izak«, enotni prevod pa: »Abraham je bil oče Izaka« (Abraham war der Vater von Isaac). Tako je domala z vsakim stavkom v sv. pismu. Ob različnih možnostih se je končno treba za eno odločiti, vprašanje pa je, če je bila odlo-

čitev res najboljša. Če stavek popolnoma ustreza izvornemu pomenu, je lahko prevod nerazumljiv, če pa je razumljiv pa morda ne ustreza več izvirniku. Vsak skuša prevesti najbolje, toda tudi najboljši prevod ni nikoli isto kot izvirnik, zato ostaja tudi enotni prevod, samo človeško delo, čeprav je vrhunski dosežek sodobne biblične znanosti.

Francè Rozman

Hans Einsle, Das Abenteuer der Biblischen forschung. Von der Arche Noah bis zu den Schriftenrollen von Qumran, Augsburg 1979, 326 str.

Sprva se zdi, da hoče knjiga bravca bolj zabavati kot poučiti o odkritjih, ki naj mu pomagajo bolje razumeti sv. pismo. Arheološka odkritja burijo človeško domišljijo in brskanje po preteklosti je pustolovščina. Ko pa knjigo prebereš, se prepričaš, da je povsem opravičen naslov Pustolovščina bibličnega raziskovanja. Arheologija je res znanstvena veda in ničesar ne predpostavlja. Vse gradi na odkritjih, ki jih temeljito proučuje in tako ustvarja dejansko podobo sveta, ki je preminil. Pri vsem tem pa je tudi res, da prihaja do velikih odkritij večkrat prav čudno in nenavadno. Tako je preprosta egiptska kmečka ženica največ pripomogla k odkritju Tell-el-Amarna, kjer je bilo pod ruševinami glavno mesto faraona Echnatona in otroci, ki so se igrali nad votlinami, so pokazali arheologom pot v jame iz ledene dobe, ki so bile poslikane z okornimi slikami pračloveka; preprost kozji pastir, Mohamed ad-Dibb, pa je lučal kamenje v votlino in tako odkril kumranske rokopise. Pa tudi če arheolog znanstveno raziskuje, mora imeti veliko poguma. Ninive so imeli učenjaki za bajeslovno mesto, tako kot Homerjevo Trojo ali Platonovo Atlantido. Nihče ni verjel, da je mesto res obstajalo. Arheologi so veliko tvegali. Verjeli so besedi sv. pisma in kopali. Izkopali so letno

rezidenco asirskega kralja Sargona II., ki je imela 209 prostorov in 30 dvoran. Izpod ruševin so privlekli več tisoč let stare kamnite stebre, na stotine alabastrnih kipov, več vhodnih vrat v kraljevo palačo, nešteto glinastih ploščic in umetnih reliefov. Odkritje je potrdilo, kar je govoril o njegovi moči prerok Izaija (prim. Iz 8,7—8). In ko so se ljudje odpravljali na goro Ararat iskat ostankov Noetove barke, se je zdelo, da jih priganja k temu pustolovščina. Arheologija je znanstvena veda, vendar je tudi umetnost. Še več. Einsle pravi, da je tudi sanjarjenje. Arheolog mora znati slutiti. Kakor dober zdravnik kar sluti bolezen in takoj postavi pravo diagnozo, tako mora tudi arheolog slutiti, kam zastaviti svoj korak. Pri raziskovanju ga ne sme nič ovirati. Ne dolgo potovanje ne bivanje v tujem kraju ne tropska vročina in nenavadne življenske razmere. Znajti se mora med povsem tujimi ljudmi. Pridobiti si mora njihovo naklonjenost in zaupanje, zlasti pa jih mora pridobiti za sodelovanje. Ko je pred sto leti Layard odkril Ninive, ni bilo bagrov in buldožerjev, ampak je moral najeti ljudi, da so s košarami na glavi odnašali prst, medtem ko je sam kopal in raziskoval. Veliko je tvegalo, vendar uspeh ni izostal. Delo pa, ki je usmerjeno v negotovost, je res pustolovščina. Zato je Einsle že z naslovom izrazil vse oblike dela arheologov, od načrtovanja prek kopanja in raziskovanja do proučevanja najdenih predmetov. Knjiga ni samo seznam odkritij od Noeta do Kumrana, ampak doživet opis teh odkritij. Pisatelj nas povede na kraj raziskovanja in pripoveduje, kako arheolog ravna, ne le na terenu, ampak tudi v laboratoriju ali pri svoji delovni mizi, ko z občudovanja vredno potrpežljivostjo zbira, včasih komanj za noht velike drobne rokopise, v smiselne celote. To je zmogel samo človek, ki je sam večkrat sodeloval pri arheoloških raziskovanjih in sadove teh raziskovanj popisal v knjigi.

Hans Einsle je napisal že več strokovnih knjig s področja arheologije. Že od mla-

dosti se je zanimal za zgodovino in arheologijo. Posebno so ga zanimali grobovi in način, kako so jih učenjaki proučevali. Naposled se je tudi sam posvetil arheologiji. V knjigi Pustolovščina bibličnega raziskovanja pa se je posvetil predvsem Bližnjemu vzhodu, ker je Bližnji vzhod, po splošnem prepričanju strokovnjakov, zibelka človeštva in nastanek kultur, katerih dediči smo tudi mi. Povrh pa so odkritja na Bližnjem vzhodu nanovo odkrila sv. pismo. Arheološka odkritja niso ovrgla njegovo vsebino, ampak potrdila. Za nami so časi, ko so znanstveniki mislili, da bodo arheološka odkritja postavila na laž svetopisemska poročila, ampak so prav izkopanine potrdile, da so resnična. Arheologija je spet poživila zanimanje za sv. pismo. Ljudem ga daje v roke v luči novih spoznanj. Pisatelj nas v napetem pripovedovanju privede pred Jericho, najstarejše mesto na svetu, pripoveduje o nastanku pisave in prve abecede na svetu, zmešanju jezikov v Babilonu, križarjenju različnih vojsk po Palestini in nastajanju krščanskih svetih mest v tem delu sveta. Njegov pogled seže tudi prek Palestine. Sveto pismo je zgodovina izvoljenega naroda. Izraelci pa so bili močno vpleteni v zgodovino svojih velikih sosedov. Izšli so iz Ura na Kaldejskem in ponesli s seboj nekaj duhovnih prvin svojih bivših sosedov. Nekaj svetopisemskih pripovedi se tako močno ujema z babilonskimi, da se takoj zastavi vprašanje njih medsebojne odvisnosti. Tako ne poroča o vesoljnem potopu samo sv. pismo (1 Mojz 7,1—8,22), ampak tudi babilonski Gilgamešov ep, ki je precej starejši od svetopisemskega poročila. Spomin na silno vodno katastrofo se je ohranil, razen pri Japoncih, Egipčanih in nekaterih afriških rodovih, domala pri vseh narodih sveta, zato vesoljnega potopa ni mogoče zanikati. Ob tako številnih izročilih se le sprašujemo, ali je bil en potop in se ga narodi po svoje spominjajo ali pa je bilo več potopov in zato obstaja več poročil o njem? Svetopisemskemu je najbolj podoben Gilgamešov ep.

Celo razsežnost Noetove ladje je natančno taka kot v Gilgamešovem epu, zato so racionalistični kritiki sv. pisma trdili, da svetopisemsko poročilo ni izvirno, ampak je prepis babilonskega epa. Einsle je prepričljivo zavrnil te trditve. Ko natančno primerju vsebino obeh poročil, ugotavlja podobnosti pa tudi razlike. Te so tolikšne, da svetopisemsko poročilo ne more biti prepis babilonskega epa, ampak je izvirno pojasnjevanje vesoljnega potopa. Medtem ko je Utnapištim ušel potopu zato, ker ga je o njem obvestila boginja Ea in tako izdala skrivnost bogov, se je Noe rešil, ker je bil pravičen. Iz Gilgamešovega epa razberemo, da je potop nastal po kruti samovolji bogov, sv. pismo pa poroča, da je bila zanj kriva človeška pokvarjenost itd.

Vrednost Einslejeve knjige je zlasti v tem, da nič ne predpostavlja, ampak vse trezno presoja in šele nato odloči. Knjiga upošteva samo znanstvena dognanja. Čeprav je napisana poljudno znanstveno, trditve in dognanja ne zgubljajo znanstvene veljave. Kljub njegovemu znanstvenemu prizadevanju je besedilo preprosto in razumljivo tudi navadnemu bravcu. Knjigo bogatijo tudi številni zemljevidi, sezname zgodovinskih obdobij in vladarjev, slike, fotografije in navedki iz najdene stare literature. Zaradi svoje izjemne širine, privlačnosti predmeta, treznega presojanja in velikega znanja more pritegniti tako znanstvenika, kot preprostega človeka. Knjiga ni samo dragocen pripomoček njim, ki hočejo prodreti globlje v ozadje bibličnega sveta, ampak vsem, ki se zanimajo za narode in kulture, ki so se tako močno vtisnile v človeški življenjski svet, da smo njih dediči mi sami. Navadno mislimo, da eropska kultura sloni na grški. Einsle pa spretno kaže, da se je grška kultura sama bogatila na precej sarejši feničanski in hetitski in da sta tudi ti dve veliko podedovali od še starejše in najbolj napredne kulture starega sveta, sumerske. Svet je veliko prevzel od najbolj kulturnih Sumercev, čeprav jih že davno več ni. Narodi so izumirali,

a njihova dela so ostala. V njih se je »utelesil« človeški duh. Einsle pa prav na podlagi izkopenin dokazuje, kako si je človeški duh utiral pot iz roda v rod. Če hočemo razumeti sebe, moramo poznati tudi druge. Poznati moramo tudi tiste, ki so živeli pred nami, ker se iz preteklosti učimo prav živeti.

Francè Rozman

J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Chr. Kaiser, München 1980, 244.

Moltmann s pričujočim delom spreminja svoj način v obravnavanju teološke tematike. Doslej smo ga bili bolj vajeni kot teologa, ki se loteva »velikih teoloških tem« (upanja v *Theologie der Hoffnung*, božjega trpljenja v *Der gekreuzigte Gott*, mesijanske ekleziologije v *Kirche in der Kraft des Geistes*). Če so bila navedena dela po načinu in vsebini programsko zasnovana in napisana, želi biti Trinität und Reich Gottes sistematičen prispevek k teologiji. To pa ne pomeni, da želi razviti kakšen sistem, saj priznava pogojenost in meje svojega stališča.

Delo želi biti odprto za prispevek zgodovine in izročila, ki ni zakladnica mrtvih resnic, ampak živ in napredujoč teološki pogovor s preteklim, ki je prek sedanosti vključeno v napredovanje v skupno prihodnost; želi biti prispevek k ekumenski povezanosti, za to pa je potreben preobrat od shizmatičnega mišljenja k vključujočemu. V tem »prispevku« k teologiji skuša Moltmann privzeti evangeličanska in katoliška, vzhodna in zahodna izročila; želi jim prisluhniti in se z njimi soočiti kritično in samokritično (14). Posebej se trudi vzpostaviti zvezo med biblično-judovsko in biblično-krščansko vero. K temu silita skupna obveznost, ki jo moramo čutiti do svetega pisma, in skupno upanje v »božje kraljestvo«.

1. Prvo poglavje ima naslov »*Trinitarična teologija danes*«. Govori o potrebnosti vrnitve k trinitaričnemu načinu miš-

ljenja. Do tega pridemo po izkustvu, ki ga ima Bog z nami (in ne samo po izkustvu, ki ga imamo mi z Bogom!), kaj pomenim jaz Bogu. Ko človek v veri spozna, kako Bog njega izkuša, tedaj ni Bog zanj abstrakten pravzrok sveta ali neznan izvor njegovega čuta brezpogojne odvisnosti, ampak živi Bog (20). To izkustvo vodi do spoznanja, da Bog trpi z nami in za nas.

V praksi sta velika ovira za trinitarični način mišljenja sprevrženje teološke dogmatike v etiko ali politiko. Vera brez meditacije in molitve se sprevrže v akcionizem in podleže pragmatizmu moderne družbe (*Leistungsgesellschaft*). Kajti prav v meditaciji in kontemplaciji se človek obrne k Bogu in se odpre za njegovo resničnost. Moltmann navaja staro modrost: »Boga spoznati pomeni Boga pretrpeti (erleiden)« (23). Vsekakor ne moremo za spoznavanje Boga uporabljati pragmatičnega mišljenja modernega sveta, kateremu pomeni nekaj spoznati vedno tudi isto stvar obvladati. Pri grških filozofih in cerkvenih očetih ima ta beseda drug pomen: človek spoznava v začudenju. Zato tako spoznanje ustvarja skupnost in trinitarični način mišljenja.

V prvem poglavju Moltmann zavrača dva pristopa k nauku o sv. Trojici: substancializem (Bog kot najvišja substanca) in subjektivizem (Bog kot najvišji subjekt). Prvi s pomočjo kozmoloških dokazov o Bogu izhaja iz končnosti sveta in mu postavlja nasproti neskončno bit; drugi pa izhaja iz izkustva novodobnega evropskega človeka o lastni eksistenci in zavesti o sebi: »Človek ne potrebuje več Boga zato, da mu razloži svet, pač pa, da bi samozavestno, samostojno in v spoštovanju do samega sebe eksistiral« (29).

Nauk o sv. Trojici, kot nam ga posreduje cerkveno izročilo, izhaja iz specifično krščanskega izročila in oznanila. Razen v zgodovini Očeta in Sina in Sv. Duha je zgodovina Jezusa kot Sina nerazumljiva.

Gledanji na Boga kot na najvišjo podstat in subjekt pomenita skrčenje trinitaričnega nauka na monoteizem. Moltmann predlaga socialni nauk o sv. Trojici (soziale Trinitätslehre) (35). O sv. Trojici želi govoriti iz zgodovine Jezusa kot božjega Sina. Torej gre za nekakšen zgodovinski nauk o Trojici. Zahodno izročilo se začne z enostjo Boga in se sprašuje po trojstvu (Dreiheit), Moltmann pa začne s trojstvom oseb in se sprašuje po enosti. Da bi to dosegli, pravi, da je potrebno krščanski nauk o Trojici ne samo na novo obdelati, ampak tudi razviti in uvesti že zgoraj omenjeni trinitarični način mišljenja (35).

2. Sv. Trojico je mogoče razumeti samo prek Jezusa Kristusa in prav v njegovem trpljenju se sv. Trojica razodeva. Zato se imenuje drugo poglavje »Trpljenje Boga«. Tu se Moltmann naslanja na prejšnja dela, predvsem na knjigo Križani Bog. Za tako obravnavo problema mora zavreči pojmovanje grške filozofije o Bogu, ki je nesposoben trpljenja, ter nominalistično in idealistično filozofijo. Moltmann pravi: Bolj ko prihaja do veljave aksiom o netrpljivosti v nauku o Bogu, tem šibkejša je sposobnost Boga istovetiti s Kristusovim trpljenjem (37). Da razumemo Kristusovo trpljenje, ga moramo razumeti kot trpljenje Boga, ki se zavzema za nas. Moltmann poudarja, da gre pri Bogu za aktivno trpljenje, za prostovoljno odprtost, za prizadetost po drugih — to je trpljenje zavzemajoče se ljubezni in sotrpljenje. To pomeni pravzaprav prekipevanje božjega bitja. In samo tako je Bog trpljiv (39).

To trpljivost navaja že Origen. Moltmann pa poišče še druge, ki se podobno dotikajo problema trpljenja Boga in z njihovo pomočjo skuša razviti nekakšen nauk o trpljenju Boga (Theopathie). Priznava, da jih je malo. Najde pa jih v rabski in kabalistični šoli, katerih vidnejši predstavniki so Abraham Heschel, Jehuda Halevi in Franz Rosenzweig; v anglikanski teologiji »žrtve večne ljubezni« (19. in 20. stol.), katere predstavnik je

J. K. Mozley, njen veliki oznanjevalec po 1. sv. vojni pa pesnik in pridigar G. A. Studdert Kennedy; v španski mistiki o »božji bolečini«, ki je tudi nastopila na prelomu tega stoletja po zaslugi pesnika in filozofa Miguela de Unamuna; in v rusko-pravoslavni filozofiji religije, ki govori o »božji tragediji« (začetnik in predstavnik je N. Bedjajev).

Moltmann trdi, da teologija božjega trpljenja sloni na temeljnem stavku sv. pisma: »Bog je ljubezen« (1 Jan 4,16). Iz tega spoznanja razvija naslednje teze: 1. Ljubezen je samopodaritev (Selbstmitteilung) dobrine. 2. Vsaka samopodaritev predpostavlja sposobnost samorazlikovanja (Selbstunterscheidung). 3. Ko se Bog odpre (ent-schliesst) za samopodaritev, omeji svoje lastno bistvo (Wesen). Amor extasim facit (Dionysius Areopagita). 4. Bog je ljubezen, to moramo razumeti trinitarično. Notranje trinitarična ljubezen je ljubezen med enakimi. To je nujna ljubezen. 5. S stvarjenjem sveta, ki ni Bog, a pripada Bogu, pa se začne samoponižanje Boga (Selbsterniedrigung). Moltmann utemeljuje: »Stvariteljska ljubezen je vedno tudi trpeča ljubezen« (72—76).

3. Sin razodeva sv. Trojico in ta je navzoča samo v Jezusovi zgodovini. Zato nosi tretje in osrednje poglavje naslov »Zgodovina Sina«. »Nova zaveza govori o Bogu tako, da govori o odnosih med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, ki so odprti svetu« (80). Iz raznih »etap« zgodovine božjega Sina se razodevajo različni vidiki in oblike notranjih trinitaričnih odnosov. Ko oče pošilja Sina, se razodeva kot tisti, ki pošilja Sina po Duhu; Sin prihaja od Očeta v moči Duha in Sveti Duh vodi ljudi v skupnost Očeta in Sina. V Sinovi vdanosti in trpljenju se odkriva naslednja podoba Trojice: Oče daje svojega lastnega Sina v smrt za nas. Sin daruje sam sebe za nas. Skupna žrtev Očeta in Sina se dogaja po Svetem Duhu, ki Sina v njegovi zapuščenosti povezuje in zedinja z Očetom.

V obuditvi Sina od mrtvih je Oče tisti, ki obudi Sina po Duhu; Oče razodeva

Sina po Duhu; Sin je po Duhu postavljen za Gospoda božjega kraljestva.

Vstali Sin pošilja stvariteljskega Duha, ki je v novi zavezi vedno pojmovan v eshatološkem smislu (80—105).

Ker so izrečni trinitarični obrazci v novi zavezi izrecno krstni obrazci (Mt 28,19), je teologija sv. Trojice tesno povezana s teologijo krsta. Po krstu je namreč človek privzet v notranje življenje sv. Trojice. Kakšna podoba Trojice je razvidna iz krsta? Moltmann pravi, da se v krstu soočimo z božjo Trojico kot v prihodnost odprto, eshatološko zgodovino Boga. »Edinost« Očeta, Sina in Duha torej ni zaprta, ampak odprta edinost, in sicer za zedinjenje z verujočimi, s človeštvom in celotnim stvarstvom (106).

Eshatološka prihodnost, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15, 22. 23), bo tudi notranji trinitaričen dogodek. Tako so Jezusovi naslovi: Kristus, Kyrios, prerok, duhovnik, kralj, prehodni naslovi, ki izražajo Jezusov odrešenjski pomen. Ime Sin pa ostane za večno. Ta eshatološki dogodek se bo izražal takole: Oče podvrže vse Sinu, ta preda spopolnjeno kraljestvo Očetu, Sin pa se končno sam podvrže Očetu (109).

4. V četrtem poglavju govori Moltmann o *lastnostih in dejanjih*, ki jih pripisujemo posameznim osebam sv. Trojice in o načinu navzočnosti posameznih oseb v delovanju ene od njih. Če pripisujemo Očetu stvarjenje sveta, ne dela tega Oče brez odnosa in povezanosti s Sinom in Svetim Duhom. Svet ustvarja iz svoje večne ljubezni po Sinu in v moči Duha, ki je vez v različnosti. Pri stvarjenju izhaja vsa dejavnost od Očeta (128).

V Sinovem učlovečenju se Bog poniža in privzame vse ogroženo in izgubljeno človeštvo ter ga napravi deležnega svoje večne ljubezni. Tako prejema Oče ljubezen iz dveh »virov«: od Sina in od njegovih bratov. Sin postane kot podoba (eikon) prvorojeni med mnogimi, ki jih privzema v svojo božjo svobodo in v svoje gospostvo. Tako se v Sinovem, učlovečenju Trojica »odpre«: Oče Sina

postane Oče novega, svobodnega in solidarnega človeštva. Po bratstvu s Sinom stopijo božji otroci v trinitaričen odnos med Sinom, Očetom in Svetim Duhom. Kot ljudje in že na svetu bivajo hkrati »v Bogu« in »Bog v njih« (137).

V izlitju Duha na človeštvo prihaja ta od Očeta po Sinu. V poveličevanju, ki je posledica tega izlitja in »prebivanja« Duha v stvarstvu, prihaja hvalospev in edinost od njega po Sinu k Očetu. To, da je Oče poslal Svetega Duha po Sinu, bi lahko označili kot »delovanje navzven«; trinitarično zbiranje in združevanje Duha po Sinu k Očetu pa je »delovanje navznoter«, je dogajanje v Trojici, v katero je v moči odprtja v poslanju Duha privzeto celotno stvarstvo. Tako vsi ljudje in vse stvari postanejo deležni »notranjega trinitaričnega življenja« Boga (143).

5. V petem poglavju govori Moltmann o *skrivnosti Trojice*. Začne s kritiko krščanskega monoteizma in vidi v njem posledico in zahtevo monarhianizma. In sicer govori o dveh monoteizmih: o Arijevem monoteističnem krščanstvu in Sabelijevem krščanskem monoteizmu. Poudari, da je temelje za nauk o Trojici postavil Tertulijan. Nato preskoči kar na Karla Bartha kot zagovornika trinitarične monarhije, kateri preti nevarnost, da se sprevrže v sabelijanski modalizem; in na Karla Rahnerja kot tistega, ki razvija trojni način samorazodetja sv. Trojice in kateremu Moltmann pripisuje idealistični modalizem. Po teh pregledih se sprašuje sam: Kakšna enost je v Bogu? Bolj teološko smiselno je glede tega vprašanja izhajati iz božje zgodovine, kakor se ta izraža v svetem pismu, in tako postaviti kot problem enoto treh božjih oseb, kot pa izhajati iz filozofske zahteve po absolutni enoti in tako problematizirati biblične dokaze (167). In iz tega bibličnega izhodišča, pravi Moltmann, se kaže enota treh oseb, tista, ki se more podariti (mitteilbare Einheit) in kot odprta, vključujoča enota. Enoto torej pojmuje kot medsebojno edinost (Einigkeit) treh oseb ali: edinost troedinega Boga. Kajti samo

pojem edinost je pojem, ki izraža medsebojno podaritev in odprto enoto. »En Bog je torej v sebi edin Bog« (167). Moltmann pravi, da tako pride do veljave tudi osebno in ne samo modalistično samorazlikovanje Boga, kajti samo osebe so lahko edine med seboj. Tako je edinost troedinega Boga podana v skupnosti Očeta, Sina in Duha. Ti trije niso po svoji osebi samo različni drug od drugega, ampak prav tako med seboj in drug v drugem eno. Osebnostnost in socialnost sta samo dva vidika iste stvari (167).

Tudi Moltmann govori o ojkonomski ali priobčujoči se Trojici in o imanentni Trojici. Toda izjave o imanentni so hkratne z izjavami o ojkonomski Trojici. Troedini Bog se ne more v zgodovini drugače izražati in pojaviti kot tak, kakršen je sam v sebi. Moltmann govori o trinitarčni zgodovini Boga in na podlagi te želi razviti v nasprotju s psihološkim naukom v sv. Trojici odrešenijsko-zgodovinski in socialni nauk o sv. Trojici (heils geschichtliche und soziale Trinitätslehre) (1974). Kolikor je ojkonomska Trojica v odnosu do zgodovine odrešenja, je ta ob dopolnitvi te zgodovine privzdignjena v imanentno Trojico, ko bo Bog »vse v vsem«. Kaj več Moltmann o tem ne govori, ampak se ustavlja ob imanentni Trojici in podrobneje spregovori o posameznih osebah in njihovih notranjih trinitarčnih odnosih. Oče ni oče, kakor ga pojmujejo patriarhalne religije (Vaterreligion), ampak je Oče edinorojenega Sina. Sin je »edini«, »edinorojeni«, večni Sin Očeta. Ni ex nihilo ustvarjen, ampak je istega bistva z Očetom. O Svetem Duhu moramo tudi reči, da ni ustvarjen, ampak je tudi on istega bistva z Očetom.

Avtor se ustavlja tudi ob pojmu osebe in ob definicijah, kaj je oseba. Bistveno za osebo je, da biva v odnosih. »Ni osebe brez odnosov in ni odnosov brez osebe« (186). Prav tako pojmovanje oseb sv. Trojice vodi v »intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia« (191). To dejstvo lepo predočuje nauk o perihorezi

(prešinjanzu) oseb sv. Trojice Janeza Damaščana. V perihorezi je prav to, kar posamezne osebe v Trojici razlikuje, tisto, kar jih večno zedinja.

Moltmann govori tudi o vprašanju »Filioque«. Pravi, da je treba razumeti nastanek in okoliščine tega »dodatka« v vero. Všeč mu je, kako Boris Bolotov rešuje to vprašanje. Ta vidi Sina tako tesno ob Očetu, da je ta (Sin) »logičen pogoj« za izhajanje Duha iz Očeta. Takó je Sin udeležen pri tem izhajanju Duha (197). Moltmannu se zdi na podlagi takega gledanja bolj sprejemljiv izraz »per Filium« kot pa »Filioque« (199). Sveti Duh od Očeta sprejema svojo božjo eksistenco, svojo takšnost (podobo) pa tudi od Sina. Ko govorimo o perihorezi pri sv. Trojici, ima tudi »Filioque« svojo domovinsko pravico. To temo Moltmann konča z nekakšno tezo: »Sveti Duh izhaja iz Sinovega Očeta in prejema svojo podobo (prosopon) od Očeta in Sina« (203).

6. V šestem in zadnjem poglavju išče avtor pravo *podobo kraljestva svobode*, ki bi ustrezalo kraljestvu svobode in pravilnemu nauku o Sv. Trojici. Najprej zavrne politični monoteizem in klerikalni monoteizem kot vzroca tega kraljestva. Krščanskemu nauku o sv. Trojici bi ustrezal nekakšen socialni personalizem ali personalni socializem. Moltmann namreč pravi, da se je zahodni personalizem vse do danes spreverčal v monoteizem, medtem ko ima vzhodni socializem, religiozno gledano, bolj panteistično kakor pa ateistično podlago (217). Bolj mu je sprejemljiv nauk Joahima da Fiore o treh kraljestvih in ga jemlje kot vzorec, ko govori o kraljestvu Očeta, Sina in Svetega Duha, seveda ne v zaporednem (kot Joahim), ampak prepletajočem se smislu. Očetovo kraljestvo obstaja v stvarjenju prihodnosti odprtega sveta, kakor tudi v ohranjanju tega in njegove odprtosti za prihodnost kraljestva slave (Herrlichkeit). Sinovo kraljestvo je v osvobajajočem gospostvu Križanega in v občestvu »Edinorojenega« z mnogimi brati in sestrami. Kraljestvo

Svetega Duha izkušamo kot obdarovanost po Sinu osvobojenih ljudi z močjo Duha.

Vrh, povzetek ali izpolnitev teh kraljestev pa bo kraljestvo slave. To razume Moltmann kot dopolnitev Očetovega stvarstva, kot Sinovo dokončno osvoboditev in kot dovršitev bivanja Svetega Duha v vsem in v vseh. Stvarstvo je stvarna obljuba poslednje slave in je polno »šifer« ter znamenj prihodnje lepote (229).

Trinitarični pristop k nauku o božjem kraljestvu je hkrati teološki nauk o svobodi. Kajti Bog hoče svobodo svojega stvarstva in prav on je neustvarjena svoboda svojega stvarstva. Naslov božji služabnik za človeka nikakor ni ponižujoč, ampak časten naslov. Po Sinu pa postanemo otroci Očeta in v Svetem Duhu božji prijatelji. V kraljestvu slave, ko bomo gledali Boga iz obličja v obličje, bo dokončno nastopila svoboda služabnikov, otrok in prijateljev.

Za konec Moltmann parafrazira Avguštinov izrek: »Nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi, Gospod«, takole: »Naše srce je nesvobodno, dokler ne najde svobode v slavi troedinega Boga« (239).

Končni vtis ob branju navedenega dela je tak: veliko bogatih, bistrih, a v bistvu pesniških misli (čemur nočem pripisovati slabšalnega prizvoka), katerim ne prideš blizu z nobenim filozofskim sistemom in kategorijami (teh se sam avtor izogiba). Prav zato je njegova obravnava vprašanja manj »filozofska« in bolj biblično-zgodovinska. Ob tem ostaja več odprtih vprašanj, s katerimi se bo srečal in jih bo moral upoštevati vsak katoliški teolog, ki bo hotel govoriti o sv. Trojici današnjemu človeku in bo obenem hotel biti zvest izročilu. Čeprav knjiga sistematično obravnava teologijo sv. Trojice, noče podajati in ne podaja novega sistema. V vsej knjigi je tudi opazno, da ne obdeluje teme s stališča ideje, ampak »dejstva«, in to dejstvo je Jezus Kristus. Trudi se, da bi bil zvest Bogu Jezusa Kristusa ne pa Bogu filozofov.

Pričujoča knjiga je prvo delo v vrsti sistematičnih teoloških del, ki mu bodo še sledila.

Ciril Sorč

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)		
	Janez Juhant 1	Bog filozofov ali teologov Gott der Philosophen oder der Theologen Le Dieu des philosophes ou le Dieu des théologiens
	Luigi Michieletto 18	Teološke vezi in vozli v pesniških delih Karla Vladimira Truhlarja Nessi e nodi teologici nell'opera poetica di Karel Vladimir Truhlar Les liens et les noeuds théologiques dans l'oeuvre poétique de Karel Vladimir Truhlar
	S. Snežna Večko 27	Pomen pojmov 'emet in 'emunah v knjigi psalmov Bedeutung der Begriffe 'emet und 'emunah im Buch der Psalme Le sens des Concepts 'emet et 'emunah dans le livre des Psaumes
	France Martin Dolinar 56	Prizadevanje ljubljanskega škofa Tomaža Hrena za zedinjenje s pravoslavnimi Uskoki Die Bemühungen des laibacher Bischofs Tomaž Hren un eine Kirchenunion mit den orthodoxen Uskokon Les efforts de l'évêque de Ljubljana mgr Tomaž Hren pour l'union des Uskoks orthodoxes
	Ivan Pojavnik 61	Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse
	Stanko Ojnik 79	Svoboda ali prisila v Cerkvi Freiheit oder Zwang in der Kirche Liberté ou contrainte dans l'Eglise
Pregledi (Miscellanea)	87	Nekatera vprašanja iz kristologije (MTK)
	110	Česa naj bi se danes učili iz začetkov reformacije? (Anton Strle)
Ocene (Recensiones)	118	Acta Ecclesiastica Sloveniae 1 (F. Perko) Karl Matthäus Woschitz, Elips/Hoffnung (J. Krašovec) Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Das neue Testament (F. Rozman) Hans Einsle, Das Abenteuer der biblischen Forschung (F. Rozman) J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes (C. Sorč)

