

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 48

LETO 1988 / ŠTEVILKA 3

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- J. Krašovec KAZEN IN REŠITEV V BIBLIČNI PRAZGODOVINI  
V. Papež ODTUJITEV CERKVENEGA PREMOŽENJA V ZCP  
A. Štrukelj MARIJA IN EDINOST KRISTJANOV  
F. Rozman MARIJA V SVETEM PISMU  
Z. Kumer ODMEV SVETOPISEMSKEGA SPOROČILA  
C. Sorč MARIJA V DOKUMENTIH C. UČITELJSTVA  
A. Lah SODOBNI TEOLOGI O MARIJI  
M. Benedik MARIJINO ČEŠČENJE V ZGODOVINI  
A. S. Snoj OZNANJEVANJE O MARIJI DANES  
I. Rojnik KRITIČNO O MARIJANSKIH POBOŽNOSTIH

PREGLEDI  
OCENE IN PREDSTAVITVE

# BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

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

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

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

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

Jože Krašovec

### Kazen in rešitev v biblični prazgodovini

Geneza vsebuje več enkratnih besedil, ki prikazujejo dramatično zaporedje človekove upornosti proti Bogu oziroma njegovih protibožjih teženj in božje kazni, neredko pa daje tudi prostor božjemu usmiljenju oziroma odrešenjskim obljubam. Ta tema je značilna za prazgodovino: 2.4b — 3,24; 4,1 — 16; 6,1 — 4; 6,5 — 8,22; 9,1 — 17; 11,1 — 9. V izročilu o očakih se ne pojavijo več podobna besedila s tematiko o krivdi in kazni, pač pa imamo v 18,16 — 33 enkratno pripoved o Abrahamovi prošnji za Sodomo, ki je zaradi izrednih hudobij po božji rabsodbi določena za uničenje.

Namen naše raziskave ne more biti natančna obravnava vseh prvin posameznih besedil. Omejujemo se le na razmerje med človeško krivdo in na to, kako se odziva Bog, pri tem pa nameravamo kritično presoditi razloge različnih mnenj glede najbolj temeljnih teoloških vprašanj in iskati ustrezne kriterije za razrešitev spornih točk. Ta namen nas postavlja pred vprašanje, na kaj se lahko opiramo pri iskanju globljega teološkega pomena. Se je treba strogo po črki držati besedila? Ali pa so dopustni še kakšni drugi kriteriji, tj. določene predpostavke, ki so razvidne iz širšega bibličnega konteksta oziroma preprosto sledijo iz danih izhodišč.

Zgodovina eksegeze je priča za razne skrajnosti. Prepričljivi pa so ostali le razlagalci, ki so onkraj jezikovnih in strukturalnih elementov neposrednega sobesedila znali odkriti ustrezne dejavnike predpostavk, brez katerih ni mogoče razrešiti osrednjih vozlov. Za naš poskus pri prodiranju v globlje teološko ozadje bo izrednega pomena, če upoštevamo spoznanja, glede katerih vsaj v sodobni eksegezi obstaja precejšnje soglasje. Tu gre dejansko za predpostavke, ki niso dovolj razvidne le iz vsakokratnega neposrednega sobesedila.<sup>1</sup> Danes je precej splošno

---

<sup>1</sup> Med komentarji gl. predvsem F. Delitzsch, „Commentar über die Genesis, Dörffling und Franke, Leipzig 1872; A. Dillmann, *Die Genesis*, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, S. Hirzel, Leipzig 1886; E. König, *Die Genesis*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1925; P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Die Heilige Schrift des Alten Testaments I/1, P. Hanstein, Bonn 1930; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, The International Critical Commentary, T. & T. Clark, Edinburgh 1930; B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Schocken Verlag, Berlin 1934; C. A. Simpson, *The Book of Genesis*, The Interpreter's Bible I, Abingdon, Nashville 1952, 439—829; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, The Magnes Press, the Hebrew University, Jerusalem 1961; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Das Alte Testament Deutsch 2/4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

prepričanje, da je Geneza sicer sestav jahvističnega, elohističnega in duhovniškega vira, a za teološko interpretacijo je odločilno besedilo v sedanji obliki, ta pa je delo redaktorja iz sorazmerno poznega obdobja.<sup>2</sup> Dalje soglašajo, da je treba prazgodovino presojati v dveh smereh: najprej v smeri zgodovine Izraela in nazaj v smeri predzgodovine Stare zaveze vse do začetka sveta.<sup>3</sup>

Etiološka metoda pri iskanju stičnih točk nazaj vse do Boga stvarnika ima daljnosežne posledice v vseh smereh:<sup>4</sup> Bog stvarnik je isti, kakor je Bog Izraelove zgodovine, ki človeku oziroma svojemu ljudstvu naklanja dobrine, a od njega zahteva nedeljeno pokorščino. Zavest, da je Bog človekov edini dobrotnik in edina možnost, pomeni, da pokorščina njemu nikoli ne sme biti slepa, temveč mora izhajati iz temeljnega spoznanja o njem. Bog vedno velja kot nesporno pozitivno in dobrotno bitje. V svojem delovanju je popolnoma svoboden, a ne pozna nepristranosti. Za sprejem oziroma zavračanje človeka pozna le moralne kriterije v človekovem razmerju do Boga, človeka in sveta. Če človek prelomi zapoved pokorščine, ga Bog upravičeno kaznuje.

Kje so zdaj razlogi za usmiljenje? To je morda najtežje vprašanje v presojanju božje pravičnosti, toda tudi to vprašanje dopušča racionalni pristop. Bog v nobenem pogledu ne ravna samovoljno, temveč upošteva človekovo stran. Kakor za kazen morajo torej tudi za usmiljenje obstajati neki razlogi. Za kazen se predpostavlja krivda, za usmiljenje pa nasprotno nekaj pozitivnega pri človeku, tj. spoznanje in priznanje krivde, ali pa pomanjkljivost v spoznanju; v pošteev pa pride tudi načelo skupnosti in solidarnosti, po katerem Bog zaradi pravične manjšine prizanaše celo krivični večini.

## 2,4b — 3,25 — Kazen je milejša kakor grožnja pred padcem

Tematski in slogovni kriteriji pričajo, da je besedilo dolgo rastlo od manjših samostojnih pripovednih enot do sklepne redakcije. Očitno je predvsem, da imamo pred seboj dve različni pripovedi: A (2,4b—25) in B (3,1—24). V pripovedi A je Bog skoraj izključni subjekt, v pripovedi B pa nastopata Bog in človek. Za razumevanje sporočila besedila je seveda odločilno redakcijsko delo jahvista, ki je obstoječe enote združil v celoto s tematskim zaporedjem: stvarjenje človeka, človekov greh, kazen. Pri tem ne kaže prezreti občestvene narave stvarjenja in greha. Človek ni ustvarjen sam, temveč v skupnosti z ženo: greh ni dejanje enega samega, temveč obeh.

Jahvist pripovedi ni preprosto združil, temveč ju je spojil v novo enoto, ki jo določa razmerje med Bogom in človekom: Bog poskrbi za ustrezne življenjske razmere in ustvari človeka; človeka postavi v poseben vrt, v katerem rastejo posebna drevesa; človeku prepoveduje, da bi jedel od drevesa spoznanja dobrega in hudega; človeku ustvari družico; človek in žena pod vplivom kače grešita; Bog ju

---

1967; H. Gunkel, *Genesis*, Handkommentar zum Alten Testament 1/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969; C. Westermann, *Genesis I*, Biblischer Kommentar 1/1—3, Neukirchener Verlag, Neukirchen—Vluyn 1974; E. A. Speiser, *Genesis*, The Anchor Bible I, Doubleday & Company, Garden City, New York 1982.

<sup>2</sup> Prim. predvsem C. Westermann, n. d.

<sup>3</sup> Prim. C. Westermann, n. d., 1—103, 752—806.

<sup>4</sup> G. von Rad je posebno značilen glede poudarjanja etiologije v hebrejskem zgodovinopisju; avtorji se na osnovi obstoječih dejstev, npr. katastrof, trpljenja itd. sprašujejo po vzrokih in največkrat pridejo do sklepa, da je obstoječe stanje rezultat božje kazni za človeško krivdo. Prim. F. Golka, *Zur Erforschung der Ätiologien im Alten Testament*, v: VT 20 (1976), 410—28.



pokliče na zagovor ter izreče kazen za kačo, ženo in človeka; Bog človeka izžene iz vrta. Osnovna shema prepoved-prestopek-kazen spominja na običajne pravne ustanove. Kljub temu celotno besedilo razodeva edinstveno teologijo. Zaporedje prepoved-prestopek-kazen se ne odvija na nevtralnem področju, tudi ne po načelu kozmičnih zakonov, temveč v neposrednem razmerju med Bogom in človekom: Bog v neposrednem nagovoru sporoča svojo prepoved; sam odkrije krivdo; v neposrednem soočenju človeka zasliši in kaznuje.

Izhodišče dialektike razmerja med Bogom in človekom je božja prepoved človeku v 2,16—17: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« Ta prepoved očitno ne pomeni, da bi človek zaradi nje moral trpeti pomanjkanje, saj sme jesti od vseh dreves razen od enega. Prepoved mora imeti torej izredne razloge, zlasti če pomislimo, da gre tu za življenje in smrt. Kaj torej pomeni drevo spoznanja dobrega in hudega?

Zgodovina eksegeze nam nudi paletu različnih mnenj, med katerimi prevladuje razlaga o moralnem pomenu; spoznanje dobrega in hudega naj bi na primer pomenilo sposobnost razlikovanja med dobrim in slabim. Vendar takšne razlage ne morejo zadovoljivo odgovoriti na vprašanje, zakaj prepoved velja za ceno življenja. Hočeš nočeš vodijo v sklep, da Bog od človeka zahteva pokorščino brez ustreznega razloga.<sup>5</sup> Prepovedano drevo postane tabu.<sup>6</sup>

Ali ni vse to v nasprotju s temeljnimi predpostavkami verovanja v hebrejski Bibliji? Hebrejski teologi vendar vselej iščejo najgloblje racionalne razloge za svoje verovanje in pokorščino Bogu. Tudi priznavanje nedoumljivosti božjega delovanja ne pomeni zanikanje človekove racionalnosti. Nasprotno, gre za spoznanje višje racionalnosti, ki pa ni več v celoti dostopna parcialnim človeškim spoznavnim in izraznim kategorijam. Biblični človek je pripravljen pristati na zahtevo nedeljene pokorščine šele, kadar ima razčiščeno osnovno vprašanje o Bogu. Ta mu mora veljati kot nesporen gospodar, začetek in konec sveta in njegovega lastnega življenja. Ta predpostavka je v našem besedilu več kakor očitna. Zato pa se prepoved na življenje in smrt mora tikati samega bistva razmerja med Bogom in človekom.

Številni primeri para  $\text{twb} + r' -$  »dobro« + »slabo« drugod v hebrejski Bibliji nam dajo dovolj osnove za domnevo, da je ta par primer slogovne figure merizma in pomeni »vse«. <sup>7</sup> »Erkenntnis von Gut und Böse bedeutet also Allwissenheit im weitesten Sinn des Wortes.« <sup>8</sup> Šele ta pomen sintagme razloži smisel prepovedi in usodnost prestopka. V njenem obzorju postane razumljiva razlaga kače v 3,5: »Brž ko bosta od njega jedla, se vama bodo oči odprle in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo.« Za razlago v smislu vsevednosti pa posredno govorita tudi odlomka 6,1—4 in 11,1—9. Usoden človekov greh je težnja po preseganju mejá, ki mu jih je določil Bog stvarnik. Zato je zelo smiselno, da Bog že ob stvarjenju človeka opozori na nevarnost njegove svobode. Človek lahko obstaja le v okviru

<sup>5</sup> Prim. H. Gunkel, n. d., 10: »Na vsak način človeku razlogi niso sporočeni: brez razloga mora ubogati; prav tako Abraham pri izhodu in daritvi Izaka: otroška pokorščina.«

<sup>6</sup> Prim. C. Westermann, n. d., 305, s pripombo: »K tabuju spada, da ga racionalno ni mogoče utemeljiti.«

<sup>7</sup> Prim. 1 Mz 3,5.22; 2 Sam 14,17; Prd 12,14. V 1 Mz 31,24.29 isti par označuje »nič«, v 4 Mz 24,23 in Jer 42,6 »karkoli«, v 1 Mz 24,50 in 2 Sam 13,22 v obratnem vrstnem redu »nič«.

<sup>8</sup> Gl. G. von Rad, n. d., 65, 71—72. H. S. Stern, *The Knowledge of Good and Evil*, v: VT 8 (1958), 405—18, v našem paru ne zazna merizma.

svojih mejá. Če teh ne prizna, si zanesljivo izpodkopava temelje življenja in se odloča za smrt.

Ko sta Adam in Eva zagrešila nepokorščino s tem, da sta jedla prepovedan sad, Bog vendarle ne ravna, kakor je zagrozil, temveč izbere milejšo kazen. Kako lahko razložimo to nedoslednost?<sup>9</sup>

Rešitev uganke je možna le, če v presojanju božje grožnje in izvršitve kazni ne upoštevamo le neposredno razmerje med grožnjo in izvršitvijo kazni, temveč tudi ravnanje na človeški strani. V tem je temeljni razlog, zakaj v prepovedi, da bi človek jedel od določenega drevesa, ni mogoče videti tabuja. Temeljne predpostavke hebrejskega monoteizma pomenijo, da mora že sama grožnja smrti v zvezi s prepovedjo imeti naravo relativnosti: človek bo umrl, če se bo zavestno in hudobno uprl Bogu. Če človek odpade popolnoma, ni več nobenega pogoja za usmiljenje; grožnja smrti postane resničnost.

Očitno je, da padec Adama in Eve ni za smrt, saj ni izraz zakrknjene človeške hudobije, temveč bolj temeljne človeške slabosti. Poročilo o grehu daje dovolj osnove za domnevo v tej smeri. Pobuda za greh prihaja od drugod; žena je žrtev, ker jo je zapeljala kača,<sup>10</sup> mož pa sledi ženinemu zgledu. Ko je greh storjen, Adam in Eva spoznata svojo krivdo, uvidita svojo nagoto in se pred Bogom skrijeta. Nikjer ni videti ovir za domnevo, da se svojega dejanja kesata. V izgovoru človeka: »Žena, ki si mi jo dal za družico, ta mi je dala od drevesa in sem jedel« (3,12) in žene: »Kača me je zapeljala in sem jedla« (3,13) ni nujno izraz samoopravičevanja popolnoma alienirane človeške osebe. Ali ne gre tu bolj za tipično človeško slabost: spoznanje krivde, doživljanje sramote in težnja, da se skrije? Pripoved je posnetek globinske psihologije človeške duše.

Teži greha ustreza teža kazni. Tudi zaporedje kazni ustreza zaporedju greha. Pri tem je bistvenega pomena, da prekletstvo ne zadene neposredno Adama in Eve, pač pa kačo in zemljo. Bog najprej prekolne kačo: »Ker si to storila, bodi prekleta med vso živadjo in med vsemi živalmi polja! Po svojem trebuhu se boš plazila in prst jedla vse dni svojega življenja. Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom; ta ti bo glavo strl, ti ga boš pa ranila na peti« (3,14—15). Kazen za ženo se glasi: »Prav mnogo težav ti bom dal pri tvoji nosečnosti; v bolečinah boš rodila otroke. Po svojem možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj« (3,16). Človeku pa velja: »Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti tole zapovedal: 'Ne jej od njega!' — bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila, in vendar boš moral poljsko zelišče jesti. V potu svojega obraza boš užival kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, ker si vzet iz nje; zakaj prah si in v prah se povrneš« (3,17—19).<sup>11</sup>

Kazen, ki je izrečena ženi in človeku, je sama na sebi dovolj trda, toda ni tragična. Tragičen ni niti izgon iz raja, ki pomeni ločitev od območja prijateljstva z Bogom. Na ženo se navezuje obljuba prihodnje zmage, Bog obema naredi suknjo iz kože in ju obleče (3,21), človek je ob izgonu iz raja deležen božjega naročila, naj obdeluje zemljo (3,23). Bog človeku in ženi torej ne prizanese le s takojšnjo smrtjo,

---

<sup>9</sup> C. Westermann, n. d., 306, uporablja izraz Inkosequenz s pripombo, da božje delovanje niti s predhodno lastno božjo besedo ne more biti določeno. S prelomitvijo prepovedi je nastopil nov položaj, v katerem Bog ravna drugače. H. Gunkel, n. d., 10, meni, da hagiograf predpostavlja božje »kesanje« nad izrečeno grožnjo in posebno božje usmiljenje.

<sup>10</sup> Prim. H. Gunkel, n. d., 16.

<sup>11</sup> Prim. H. Gunkel, n. d., 20.

temveč jima nakaže tudi smisel življenja in prihodnost. V tem se kaže božje usmiljenje nad slabotnim človekom, ki je sicer težko padel, a še vedno računa z Bogom in upa v njegovo prizanesljivost. Bog ostane absoluten gospodar človeške zgodovine v znamenju upanja za človeški rod. Njegova napoved zmage nad zarodom kače je zato najmočnejše odmevala v dušah kasnejših rodov, zlasti v okviru krščanstva, ki je zrastle iz velikonočnega izkustva Kristusove zmage nad smrtjo.

#### 4,1—16 — Zakaj Bog Kajna zaščiti kljub bratomoru?

Besedilo ni izolirana enota, temveč sestavni del celotne prazgodovine. Tukaj jahvist nadaljuje pripoved o Adamu in Evi. Osnovni okvir besedila sestavlja rodovnik, ki ga jahvist podaja v 4,1—2 in 4,17—26. Tako imamo v jahvistovi zgodbi 2,4b—4,26 podano zgodovino od stvarjenja človeka do Enoša. Podobna je metoda duhovniškega vira: v 1,1—2,4a je poročilo o stvarjenju, ki se nadaljuje z rodovnikom v 5,1—32 tako, da celotna zgodba obsega zgodovino od stvarjenja do Noeta in njegovih sinov.

Zgodba o Kajnu in Abelu je v resnici zgodba o Kajnu in velja kot izjemna razširitev rodovnih podatkov (3:16). V tematskem in strukturalnem pogledu je zelo podobna pripovedi v 3. poglavju: greh (8), zasliševanje iz oči v oči (9—10), izjava prekletstva (11—12), omiljenje kazni (13—15), pregnanstvo (14.16). Izhodišče besedila je poročilo o daritvi: »Čez dalj časa je Kajn daroval od sadov zemlje daritev Gospodu. A tudi Abel je daroval od prvencev svoje drobnice, njihovo tolščo. In Gospod se je ozrl na Abela in njegovo daritev. Na Kajna in njegovo daritev pa se ni ozrl; zato se je Kajn silno razsrdil in obraz mu je upadel« (3—5). Bralec si tu neizbežno zastavlja vprašanje, zakaj Bog ni sprejel Kajnove daritve, medtem ko je sprejel Abelovo. Načelno si je mogoče misliti vsaj tri razloge: skrivnost božje svobode, različno kvaliteto darov, slabe oziroma dobre nagibe darovalcev. Razlagalci so se v vsej zgodovini eksegeze različno odločali. Tisti, ki se zavzemajo za prvo ali drugo varianto, često hkrati poudarjajo, da besedilo ne govori o nagibih oziroma kvaliteti darovalcev.<sup>12</sup> Ne more presenečati, če zavračanje razlogov na strani darovalcev vodi v opravičevanje Kajnove reakcije. Kajnova jeza naj bi bila normalna in upravičena, saj je brez razloga zapostavljen in mu gre torej za pravičnost.<sup>13</sup>

Ko problem presojamo na človeški ravni, so takšni sklepi morda še prepričljivi. Neštetokrat je mogoče oporekati razsodbam človeških razsodišč, da je bil ta ali oni pri istih ali celo boljših razmerah zavržen in se mu torej godi krivica. Toda vprašanje je, če človek lahko z lastnimi vtisi sodi razsodbo Boga. Kako bi mogel Bog hebrejskega monoteizma človeka zavračati brez razloga? Razumljivo je, da človek največkrat ne more doumeti božjih razlogov. Toda to ne pomeni, da mora sprostiti vso svojo jezo, ko Bog ne ravna tako, kakor si sam zamišlja. Nasprotno, ker se zaveda, da samo absolutni, presežni vladar sveta človeka ne more varati, bo edina ustrezna reakcija ta, da gre vase, se vpraša po morebitni lastni krivdi in potrpežljivo čaka. Najbolj klasičen primer takšnega ravnanja so Žalostinke: ljudstvo na razvalinah Jeruzalema ne obtožuje Boga, temveč samo sebe. Upanje pa izraža zavest, da je Bog milostljiv do človeka, ki se ponižno skloni pod težo kazni in čaka.<sup>14</sup>

Kajnova jeza že sama na sebi dopušča dvom o pravilnosti njegovih nagibov. Zato se zdi zelo ustrezen opomin Boga: »Zakaj si se razsrdil in zakaj ti je obraz upadel? Ali ga ne boš dvignil, če delaš dobro? Če pa ne delaš dobro, ali ne preži greh

<sup>12</sup> Prim. H. Gunkel, n. d., 43; G. von Rad, n. d., 84—85; C. Westermann, n. d., 403.

<sup>13</sup> Prim. C. Westermann, n. d., 405, 406.

<sup>14</sup> Gl. 3,22—33.

pred durmi? Njegovo poželjenje je obrnjeno k tebi; a ti mu gospoduj!« (6—7). Besedilo vrstice 7 je tekstnokritično zelo problematično, vendar osnovni pomen opomina zaradi tega ne trpi. Opomin je kritika Kajnove jeze, kar pomeni, da njegova jeza ni upravičena.<sup>15</sup> Ker gre za opomin najvišje, božanske avtoritete, bi ga Kajn moral upoštevati v »strahu in trepetu«. Ta pa stori ravno nasprotno: »Nato je rekel Kajn bratu Abelu: 'Pojdiva ven!' Ko pa sta bila na polju, se je vzdignil Kajn zoper brata Abela in ga ubil« (8). Je po vihri Kajnove jeze, po božjem svarilu in po hladnokrvnem bratomoru res mogoče braniti Kajnovo pravičnost v zvezi s Kajnovo daritvijo?<sup>16</sup> Kako bi se pravičen človek v hipu lahko prelevil v bratomorilca? Če kdo vztraja pri domnevi, da se je Kajn po pravici jezil, ker mu Bog ni sprejel daritve, mar to konec koncev ne pomeni obenem, da je Kajn upravičeno ubil svojega brata, kakor to delajo vse »pravične« družbe in posamezniki?

Zgodovina eksegeze nam pokaže, da prevladujejo razlagalci, ki predpostavljajo božjo pravičnost in Kajnovo krivičnost že pred daritvijo. To nam kaže že Nova zaveza, ki v Abelu vidi tip pravičnika, v Kajnu pa tip krivičnika in ustrezno presoja tudi daritev obeh (M 23,35; I Jn 3,12; Heb 11,4; 12,24). Nasprotje pravičnik/krivičnik je značilno tudi za poznojudovsko razlago,<sup>17</sup> prevladuje pa tudi v patristični in poznejši krščanski razlagi. Med novejšimi razlagalci neredki domnevajo, da je treba iskati razlog, da je Bog zavrnil Kajnovo daritev, v nepravilnih Kajnovih nagibih. Dokaz za to vidijo predvsem v Kajnovi reakciji, ki se konča z bratomorom.<sup>18</sup>

Po zločinu Bog Kajna takoj pokliče na zagovor iz oči v oči: »Kje je tvoj brat Abel?« Kajn se Bogu zlaže v obraz: »Ne vem. Mar sem jaz varuh svojega brata?« (9). Zdaj Bog poudari vso težo zločina in izreče kazen: »Kaj si storil? Glas krvi tvojega brata vpije k meni z zemlje (*mīn hā'adāmāh*). Zdaj si preklet, proč od zemlje (*mīn hā'adāmāh*), ki je odprla usta, da je prejela iz tvoje roke kri tvojega brata. Ko boš zemljo obdeloval, naj ti ne daje več svojih pridelkov; blodil in begal boš po zemlji« (10—12). V besedilu se trikrat pojavi beseda »zemlja« (*'adāmāh*). Zgodilo se je nekaj nezaslišanega. Zemlja je pila človeško kri, ki jo je prelil brat, zato ta vpije iz zemlje k Bogu. Posledica je, da je bratomorilec preklet, prekletstvo pa se kaže v tem, da mora zločinec proč iz zemlje; ta mu tudi ne bo dajala pridelkov.

Kazen je dokaj huda, saj Kajna zadene prekletstvo, kar se ni zgodilo Adamu in Evi. V njej pa se kaže globoka resničnost, ki jo potrjujeta osnovni človeški čut in izkustvo vse zgodovine. Krika zemlje, ki je pila nedolžno prelito kri, ni mogoče zadušiti; morilec ne more imeti obstanka; njegova dela so obsojena na neuspeh. Tudi krvave revolucije jasno dokazujejo, kako neizprosno je izrek prekletstva najvišje Pravičnosti. Prvi učinek je morda zavidljiv, toliko bolj kruto je prekletstvo, ki spremlja vsa prizadevanja za uspeh. Morilstvo, katerega osnovni motiv in gonilna sila je laž, je neizprosno obsojeno na agonijo.

Zakaj Kajnovo prekletstvo ne pomeni takojšnje smrtne obsodbe? To je največja uganka zgodbe o Kajnu. Vendar tudi ta uganka dopušča utemeljena ugibanja. Za to obstajajo najprej načelni razlogi. Božja kazen zlepa ni smrtna, kajti namen

<sup>15</sup> Targum Onkelos opomin prevaja zelo svobodno in ga razglaga kot poziv k poboljšanju, da bi krivda lahko bila odpuščena. Gl. angleški prevod v M. Aberbach — B. Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis*, Center For Judaic Studies, Denver 1982, 40: »Surely if you will improve your deeds, you will be forgiven; but if you will not improve your deeds, (your) sin will be kept for the day of judgment when punishment will be exacted of you, if you will not repent; but if you will repent, you will be forgiven.«

<sup>16</sup> To poskuša npr. J. Skinner, n. d., 106.

<sup>17</sup> Prim. V. Aptowitz, *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur*, R. Löwit, Wien 1922.

<sup>18</sup> Prim. A. Dillmann, n. d., 93; E. König, n. d., 282—83; P. Heinisch, n. d., 144; A. Cassuto, n. d., 207.

njegovih kazni ni smrt, temveč pokora. Zdi se, da pri Kajnu obstajajo določeni pogoji za milost pokore, katere cilj je življenje. Kajnov odgovor na božjo razsodbo kazni se glasi: »Moja krivda je prevelika, da bi jo mogel nositi. Glej, izženeš me danes iz dežele in pred tvojim obličjem se moram skrivati; blodil in begal bom po zemlji in, kdor koli me bo našel, me bo ubil« (13—14).

Kako je treba razumeti začetek tožbe: *gādōl'awômī minnēšō*? Med razlagalci so mnenja deljena. Mnogi domnevajo, da Kajn svojo tožbo navezuje na pravkar izrečeno božjo sodbo, na prekletstvo, ki ga je zadelo, in pravi, da je božja kazen pretežka, da bi jo lahko prenašal. Beseda *'awōn* jim torej pomeni »kazen«, Kajnova tožba pa jim zveni kot prošnja za omiljenje kazni. Drugi menijo, da *'awōn* označuje »greh, krivdo« in Kajnov vzklik torej pomeni: »Prevelika je moja krivda, da bi bila odpuščena.« Takó besedilo prevajajo že Targum Onkelos, Septuaginta in Vulgata.<sup>19</sup> Obstaja pa še ena vrsta razlage, ki v besedi *'awōn* vidi zaobsežena oba že omenjena pomena, krivdo in kazen.<sup>20</sup>

Že obstoj različnih mnenj izpričuje, da se je treba varovati skrajnosti. Presoja sobesedila kaže, da med omenjenimi razlagami končno ni bistvene razlike glede posledic za Kajnovo rešitev oziroma pogubo. V vsakem primeru Kajn priznava vrhovnega sodnika. Ko se Kajn zave teže svoje krivde in s tem v zvezi uvidi, da nima več nobene zaščite za svoje življenje, vidi prav v božanskem sodniku edino močno zaščito. Zato pa ni več nezaslišan božji odgovor— »'Ne tako; kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat kaznovan'« (15), kakor tudi ne poročilo hagiografa: »In Gospod je dal Kajnu znamenje, da bi ga nihče ne ubil, kdor bi ga našel« (15). Bog torej potrdi svoj sklep, da Kajna pusti pri življenju. Dalje dovolj jasno pove, da si Bog pridržuje pravico sodbe nad morilcem.<sup>21</sup> In končno, v božji zaščiti lahko vidimo uslišanje Kajnove tožbe, ki je v svojem bistvu morda vendarje izraz kesanja nad lastno krivdo. Takó Kajnova zgodba kljub svoji grozovitosti obenem velja kot zagotovilo, da se Bog zavzema tudi za hudodelce, če ti spoznajo svojo krivdo in se Bogu zatekajo po pomoč. V tem se najbolj jasno kaže neizčrpnost božjega razmerja do človeka, ki živi v razponu med krivdo in kaznijo, med smrtjo in življenjem, in s pokoro kazni pripravlja pot za odpuščanje.

### 6,1—4 + 6,5 — 8,22 — Neponovljiva kazen vesoljnega potopa

6,1—4 je samostojno jahvistovo poročilo o posebni vrsti zablode in ni del poročila o vesoljnem potopu. Ker pa je v zadnji redakciji dobilo svoje mesto neposredno pred jahvističnim in duhovniškim poročilom o vesoljnem potopu (6,5—8,22), hočeš nočeš meče vso svojo senco na stavek: »Gospod je videl, da je hudo-bija ljudi na zemlji velika in da je vse mišljenje in hotenje njihovega srca ves čas le

<sup>19</sup> Prim. U. Cassuto, n. d., 222.

<sup>20</sup> Prim. C. Westermann, n. d., 420—21.

<sup>21</sup> V tej zvezi velja opozoriti na izrek Lameha v 4,23—24:

Ada in Cila, poslušajta moj glas,  
Lamehovi ženi, prisluhnila mojim besedam:  
Moža ubijem za mojo rano,  
dečka za mojo poškodbo.  
Če bo Kajn sedemkrat maščevan,  
bo Lameh sedemdesetkrat sedemkrat.

V 4,15 »sedemkrat« očitno simbolično pomeni veliko število. Potemtakem v 4,24 »sedemdesetkrat sedemkrat« pomeni neomejeno število. Lameh izraža svojo brezmejno maščevalnost že za preprosto rano. Njegova grožnja maščevalnosti velja komurkoli, kajti par »mož« // »deček« ima po vsej verjetnosti vlogo merizma za označevanje abstraktnih pojmov »vsak, kdorkoli«.



hudobno« (6,5). Božji sklep, da pokonča živa bitja na zemlji, dobi torej tudi tu svoje razloge.

6,1—4 govori v prvi vrsti o krivdi »božjih sinov« (*bēnē-hā'elôhîm*), ki so videli, »da so človeške hčere lepe, in so si jih jemali za žene, katere koli so hoteli« (2). Božje sinove, ki jih besedilo sicer ne opredeli bolj natančno, bremeni dvojna krivda: prvič, poseganje v območje zunaj lastnih meja, tj. degradacija lastne vrste; drugič, izrabljanje lastnega višjega položaja za samovoljno izbiranje žena po nagibih poželjivosti.<sup>22</sup> Z neurejenim mešanjem človeške in nadčloveške vrste bitij se začne rušiti red, ki ga je določil Bog Stvarnik. Jahvist vidi v tem mešanju izvor velikanov (4). Tako stoji pred pojavom, ki že s svojim obstojem nasprotuje merilom božjega vladanja nad svetom.<sup>23</sup>

Bog se na zablodo odzove s svojo rzsodbo, vendar sodba ne zadene božjih sinov, ki so v prvi vrsti krivci kaznivega dejanja, temveč le ljudi: »Ne bo ostal moj duh za vedno v človeku, ker je meso, temveč njegovih dni naj bo sto dvajset let!« (30)<sup>24</sup> V sedanji obliki besedilo ostane uganka predvsem glede vprašanja, zakaj rzsodba kazni velja le ljudem. Temeljni smisel kazni je kljub temu jasen: bitjem, ki so segla prek svojih meja in so s tem zagrešila največji greh, Bog neizprosno določi ustrezne meje. Bog človeku odtegne svojega duha in mu določi čas bivanja. Sto dvajset let je število, ki ga je najbrž treba presojati bolj kot postavitev meje kot takšne kakor količinsko. Čas pa pomeni obenem poziv k pravilnemu razmerju do Boga in njegovega reda. Zato ni ovir za domnevo, ki je v zgodovini eksegeze med drugim prišlo do veljave, da sto dvajset let pomeni čas milosti za pokoro.<sup>25</sup>

Pripoved o vesoljnem potopu (6,5 — 8,22) je sestavljena iz jahvističnega in duhovniškega vira<sup>26</sup> in ima zgradbo kroga. Začne se z božjim sklepom, da uniči človeštvo skupaj z vsemi živimi bitji, in se konča z božjim sklepom, da ne bo nikoli več preklel zemlje zaradi človeka in ne bo več udaril nobenega živega bitja (6,5—8 + 9—12 // 8,20—22). Prav to nasprotje med začetkom in koncem daje celotni pripovedi izrazito teološko naravo in odpira nekatera temeljna vprašanja glede božje in človeške pravičnosti.

Besedilo se začne z jahvistovim poročilom o razlogih vesoljnega potopa: »Gospod je videl, da je hudobija ljudi na zemlji velika in da je vse mišljenje in hotenje njihovega srca ves čas le hudobno. Zato je bilo Gospodu žal, da je naredil človeka na zemlji, in je bil v srcu žalosten. Rekel je torej Gospod: 'Iztrebil bom z zemlje človeka, ki sem ga ustvaril, s človekom tudi živino, laznino in ptice neba; kajti žal mi je, da sem jih naredil. Noe pa je našel milost pred Gospodom« (6,5—8). Podobno pravi duhovniško poročilo v vrsticah 9—12: »To je Noetova zgodovina. Noe je bil pravičen, brezgrajen mož med svojimi sodobniki; Noe je hodil z Bogom. In Noe je imel tri sinove, Sema, Hama in Jafeta. Zemlja pa je bila popačena pred Bogom, zemlja je bila polna hudobije. In Bog je pogledal zemljo in glej, bila je popačena; kajti vse meso je popačilo svojo pot na zemlji.«

<sup>22</sup> Prim. 12,10—20. Faraonova krivda je seveda manjša, ker gre le za poželjivost.

<sup>23</sup> Izraz *nēpîlîm* za »velikane« drugod srečamo samo še v 4 Mz 13,33 in morda v Ezk 32,27. Prim. tudi izraz *rēpāîm* v 5 Mz 2,20; 3,11 in *'anāqîm* v 5 Mz 2,21. Dalje prim. Ezk 32,21.27; Am 2,9.

<sup>24</sup> Prevod se opira na besedilo v Septuaginti, Vulgati itd. V hebrejskem besedilu sta nerazločljivi besedi *yādôn* in *bēšaggām*. K tekstnokritičnim vprašanjem gl. predvsem J. Skinner, n. d., 143—44, in C. Westermann, n. d., 493, 506—508.

<sup>25</sup> Tako razlaga Targum Onkelos in sploh rabinska eksegeza. Gl. M. Aberbach — B. Grossfeld, n. d., 52—53; F. Delitzsch, n. d., 196.

<sup>26</sup> Glej tabelo v C. Westermann, n. d., 532—33.

S tema izjavama imamo takoj na začetku nakazana dva namena poročila o vesoljnem potopu, ki se bistveno tičeta vprašanja božje pravičnosti: na eni strani imamo razloge za nastop vesoljnega potopa, na drugi strani za rešitev Noeta. Izjavi o vsestranski hudobiji ljudi na zemlji sta splošni; kljub temu dokaj jasno kažeta, da tu ni govor o človekovi naravni, ontološki nepopolnosti, temveč o zavestni, zadolženi krivdi človeštva v skrajnem obsegu. To potrjuje tudi izredna razširjenost zgodbe o potopu v literaturah starega Orienta. Potop je bil v zavesti ljudi dejstvo, ob katerem so spontano sklepali na človeško krivdo. Iz obsega nesreče so sklepali na velikost krivde; zato so na osnovi izročila o vesoljnem potopu predpostavljali vsesplošno pokvarjenost ljudi. V bibličnem kontekstu vesoljni potop končno pomeni, da celo stvarjenje za človeka ne more veljati kot brezpogojna posest. Obveznost človekove pokorščine Bogu je tako odločilna, da se zdi, kakor da Stvarnik zaradi človekove krivde lahko uniči ves svet. Ko vsesplošna popačenost ljudi na zemlji doseže skrajne meje, Bog obžaluje, da je naredil človeka. V tem klasičnem antropomorfnem izrazu pride do veljave hebrejska teološka predpostavka, da Bog nad svetom ne vlada le po lastnih notranjih nagibih, temveč upošteva tudi odziv na človekovi strani.<sup>27</sup>

Na kaj se jahvist in duhovniški vir opirata, ko govorita o rešitvi Noeta? Glede tega vprašanja je med viroma občutna razlika. Jahvist ne govori o Noetovih kvalitetah, temveč skopo ugotavlja, da je Noe »našel milost pred Gospodom« (8). Duhovniški vir pa nasprotno govori le o Noetovi popolnosti: »Noe je bil pravičen, brezgrajen mož (*tš šaddîq tāmîm*) med svojimi sodobniki; Noe je hodil z Bogom« (9). Razlika v izjavah ne more pomeniti, da med viroma obstaja različno naziranje glede razlogov za Noetovo rešitev. Če jahvist izjavlja le, da je Noe našel milost pred Gospodom, to ne pomeni, da govori o neodvisnem božjem sklepu, da reši Noeta ne glede na njegovo kvaliteto. Da je Noe moral biti »pravičen«, je v takšnem primeru tako samo po sebi umevno, da o tem ni potrebno izrecno govoriti.

In vendar jahvist o tem govori v 7,1, na začetku pripovedi o potopu: »Tedaj je rekel Gospod Noetu: 'Pojdi v ladjo ti in vsa tvoja družina, kajti videl sem te pravičnega pred seboj v tem rodu (*kî 'otkâ rā'îti šaddîq lēpānay baddôr hazzeh*).« Podobno kakor v duhovniškem viru (6,9) tu ni naravnost rečeno, v čem je bila Noetova pravičnost. Zato je toliko bolj pomembno, da upoštevamo sobesedilo. Tako jahvist kakor duhovniški vir ugotavljata popolno Noetovo pokorščino v odzivanju na božja naročila: »Noe je to izvršil; kakor mu je Bog zapovedal, povsem tako je storil« (6,22); »Noe je vse tako storil, kakor mu je Gospod zapovedal« (7,5). V tem lahko vsak vidi najbolj nesporno potrdilo Noetove pravičnosti. Božja naročila so namreč dana v trenutku, ko še ni niti sledu o potopu. V takšnem položaju lahko verjame v smiselnost naročila le človek, ki v Bogu vidi svojega absolutnega gospodarja. Zaupa mu, ker se zaveda, da samo Bog pozna razloge svojega ravnanja in svojih zahtev. Takšna pravičnost ne more biti edini razpoznavni znak pravičnosti. Pri človeku, ki v najbolj kritičnih trenutkih prestane preizkušnjo pravičnosti oziroma vere, lahko brez tveganja predpostavljamo neki habitus pravičnosti. Gospodova izjava »kajti videl sem te pravičnega pred seboj v tem rodu« (7,1) se očitno

<sup>27</sup> Našemu besedilu je zelo podobna izjava v 1 Sam 15,11: »Žal mi je, da sem postavil Savla za kralja, kajti odvrnil se je od mene in ni izvršil mojih povelj.« Sicer v hebrejski Bibliji prevladujejo primeri božjega obžalovanja nad grožnjo kazni, če je na vidiku volja za spreobrnjenje: 2 Mz 32,14; Jer 18,8 (nasprotno v. 10); 26,3.13; 42,10; Jl 2,13; Jon 3,10. Nasprotno pa se Bog ne kesa nad sklepom kazni, če je človeška hudobija prevelika (prim. 1 Sam 15,29; Zah 8,14) oziroma se ne kesa nad svojo odločitvijo, če je ta brezpogojna (prim. 4 Mz 23,19).



opira na Noetovo pravičnost v preteklosti in sedanjosti;<sup>28</sup> zato Bog lahko računa z Noetom v prihodnosti.

Biblično izročilo o Noetu zelo jasno kaže, da pripoved o vesoljnem potopu predpostavlja razlog tako za uničenje večine kakor za rešitev manjšine oziroma posameznika. Ezk 14 prinaša zagotovilo, da Bog zaradi krivde pokonča tudi vso deželo, reši pa le pravične. Če bi bili Noe, Daniel in Job v njeni sredi, bi rešili le sami sebe s svojo pravičnostjo (v. 14.20). Pismo Hebrejcem pa vidi v Noetovi vzorno prestani preizkušnji vere razlog njegove deležnosti na eshatoloških dobrinah božje pravičnosti: »Ker je Noe veroval, je bil vpeljan v stvari, ki še niso bile vidne. V svetem strahu je naredil ladjo, da bi rešil družino. Po veri je obsodil svet in postal deležen pravičnosti, ki jo daje vera« (11,7).

Poročilo o potopu tudi na koncu kaže potrditev Noetove pravičnosti. Ko rešilna ladja varno pristane in Noe po božjem naročilu spravi iz ladje svojo družino in vsa druga živa bitja (8,15—19), postavi najprej oltar in na njem daruje. Na koncu poročila o potopu (8,20—22) beremo jahvistove besede: »Noe je postavil Gospodu oltar, vzel od vseh čistih živali in od vseh čistih ptic ter daroval na oltarju žgalne daritve. Gospodu je bil všeč prijetni vonj in Gospod je rekel sam pri sebi: 'Nikoli več ne bom preklel zemlje zaradi človeka, kajti mišljenje človeškega srca je hudobno od njegove mladosti. Ne bom več udaril vseh živih bitij, kakor sem storil. Dokler bo zemlja, ne preneha odslej setev in žetev, mraz in vročina, poletje in zima, dan in noč.'«

Glede vloge Noetove daritve so med razlagalci mnenja deljena. Mnogi menijo, da hoče Noe z daritvijo zadostiti za krivco in potolažiti božjo jezo.<sup>29</sup> Toda mnogo bolj verjetno je, da se hoče z daritvijo Bogu zahvaliti. Za človeka, ki ima izkustvo o nespornem Gospodarju sveta in Rešitelju lastnega življenja, je samo po sebi umevno, da se po rešitvi najprej zahvali.<sup>30</sup> S tem najbolj jasno dokaže svojo pravičnost. Pri tem ne smemo prezreti, da je Noe daroval samo čiste živali in čiste ptice, tj. najboljše, kar mu je bilo na voljo. Takšen motiv pa končno najbolj zadovoljivo razloži Jahvejevo zadovoljstvo nad Noetovo daritvijo in njegov sklep, da nikoli več ne bo preklel zemlje zaradi človeka in podobno udaril živa bitja. V besedilu Gospodov sklep, da v prihodnosti človeštva ne bo več kaznoval z isto neizprosnostjo, najbrž ni po naključju postavljen v neposredno vzročno zvezo z izjavo, da je Gospodu bil všeč »prijeten vonj«. Upravičeno lahko sklepamo, da je Noetova pravičnost, ki jo Noe končno izpriča z daritvijo, v besedilu o vesoljnem potopu ključnega pomena. Do veljave pride slutnja, da je Bog tudi zaradi enega resničnega pravičnika pripravljen bolj milo soditi množico. Če je nekoč zaradi Adamove krivde preklel zemljo, zaradi vsesplošne popačenosti človeštva pa priklical vesoljni potop, bo v prihodnosti zaradi pravičnosti enega človeka bolj prizanesljiv do vseh.

S tem seveda ni končana uganka božjega sklepa o prizanesljivosti v prihodnosti. Razlagalci se težko znebijo vtisa, da med božjim sklepom glede vesoljnega

<sup>28</sup> Prim. Abrahamov primer v 22,12. Tako pojem *saddiq* v obeh virih razume H. Gunkel, n. d., 61—62. Nasprotno pa W. M. Clark, *The Righteousness of Noah*, v: VT 21 (1971) 261—80, meni, da le duhovniški vir predpostavlja predhodno Noetovo pravičnost, medtem ko jahvist govori v smislu svobodnega božjega sklepa, da Noeta — neodvisno od njegove kvalitete — določi za rešitev človeškega rodu. Izjava *ra'iti saddiq lepanay* v 7,1 naj bi pomenila, da je Noe izvoljen za Jahvejevega pravičnika v zvezi z uresničevanjem Jahvejevega načrta za rešitev človeškega rodu. Clarkovi sklepi so rezultat presoje besedil v zelo ozkem sobesedilu, zato ne morejo prepričati. V okviru hebrejskih teoloških predpostavk se zdi samo po sebi umevno, da izvolitev človeka za določeno vlogo vedno predpostavlja temeljno odprtost, tj. »pravičnost« izvoljene osebe. Prim. C. Westermann, n. d., 572—74.

<sup>29</sup> Prim. H. Gunkel, n. d., 65—66; G. von Rad, n. d., 99.

<sup>30</sup> Prim. U. Cassuto, n. d., 117.

potopa in glede prizanesljivosti v prihodnosti obstaja nerazložljivo nasprotje. Rezultat takšnega vtisa je sklep, da Bog pri istem stanju človeške kvalitete s človekom lahko različno ravna.<sup>31</sup> Takšen sklep je teološko izredno sporen, zato nalaga dolžnost, da ga preverimo ob indikacijah besedila. Zdi se, da nam besedilo nudi dovolj opore za bolj smiselno razlago.

Potop je kazen edinstvenega obsega, zato se zanj nujno predpostavlja splošna krivda brez primere. Tega se zavedata tako jahvist kakor duhovniški vir. Jahvist pravi: »Videl je Gospod, da je hudobija ljudi na zemlji velika in da je vse mišljenje in hotenje njih srca ves čas le hudobno« (6,5). Duhovniški vir pa pravi: »Zemlja pa je bila popačena pred Bogom, zemlja je bila polna hudobije. In Bog je pogledal zemljo in glej, bila je popačena, kajti vse meso je popačilo svojo pot na zemlji« (6,11). Obe besedili z več poudarki podčrtuje vsesplošno hudobijo, ki sama po sebi kliče po vesoljnem potopu. Tu ne gre za stanje nepopolnosti v človeški naravi, temveč za aktivno hudobijo človeštva.

V 8,21 popačenost človeštva ni opisana pod istim vidikom, kakor menijo domala vsi razlagalci. Tu imamo le kratko izjavo za utemeljitev božje prizanesljivosti: *kī yēser lēb ha ʾādām ra' minnē' uraw* — »kajti mišljenje človeškega srca je hudobno od mladosti«. Ali ni tu poudarek bolj na človeški temeljni, naravni, bivanjski (ontološki) nepopolnosti kakor na aktivni hudobiji v določenem času? Zaradi tega se božja prizanesljivost zdi utemeljena. Bivanjska nepopolnost je v Bibliji SZ in NZ odločilen razlog božje prizanesljivosti do človeka. S tem se zlomi železno pravilo kolektivnega povračila, do veljave pa pride načelo individualnega povračila. Prav v tem smemo videti bistvo Jahvejeve izjave: »Ne bom več udaril vseh živih bitij, kakor sem storil« (8,21).<sup>32</sup>

V sobesedilu božjega sklepa postane razumljiva tudi vrstica 8,22: »Dokler bo zemlja«, daje misliti, da zemlja ne bo večno obstajala; toda vse dokler bo obstajala, bo na njej vse potekalo po običajnem zaželenem redu. Pari setev in žetev, mraz in vročina, poletje in zima, dan in noč so klasični primeri merizma. Vsak zase in vsi skupaj izražajo »vse« urejeno dogajanje v ritmu narave. Z vesoljnim potopom je konec splošne zmede. To pa seveda ne pomeni, da bodo izostale vse vrste motenj v ritmu narave.<sup>33</sup>

Dosedanje ugotovitve lahko povzamemo v luči etiologije, ki je očitno vodilo poročila o vesoljnem potopu. Besedilo je rezultat iskanja razloga za dve dejstvi: prvič, za nastop vesoljnega potopa; drugič, za enkratnost, tj. neponovljivost potopa. Bog mora biti v obeh primerih opravičen. Vesoljni potop sam na sebi ne povzroča težav. Biblični teologi so preprosto sprejeli prepričanje vsega starega Orienta, da je potop nastopil kot kazen za vsesplošno pokvarjenost ljudi na zemlji. Apologija božje pravičnosti je zahtevala, da so pokvarjenost ljudi poudarili do skrajnosti.

Težave pa se pokažejo, kakor hitro se postavi vprašanje, zakaj je bil vesoljni potop samo enkrat. Je bilo človeštvo res samo enkrat — z izjemo enega samega — vsesplošno pokvarjeno? Poročilo o potopu na to vprašanje išče odgovor v dveh smereh. Na eni strani omili zadolženost človeštva z večjim poudarkom človeške pokvarjenosti »od mladosti (otročstva)«. Na drugi strani pa poudarja vlogo pravičnega Noeta. Tako se posebno jasno pokaže, da ima pred Bogom mnogo večjo težo pravičnost manjšine kakor krivičnost večine.

<sup>31</sup> Prim. C. Westermann, n. d., 612.

<sup>32</sup> Prim. H. Gunkel, n. d., 66.

<sup>33</sup> Prim. U. Cassuto, n. d., 123.

## 9,1—17 — Blagoslov in znamenje večne zaveze

Jahvistov sklep poročila o vesoljnem potopu (8,20—22) je sijajna protiutež jahvistovemu uvodu (6,5—8). Antiteza je tako glede obsega izjav kakor glede vsebine zelo ustrezna. Duhovniški vir nam ne nudi takšnega kratkega sklepa, pač pa širšo pripoved pričujočega besedila, ki ima naravo posebne enote. Jasno sta razvidna dva dela: 9,1—17 in 9,8—17. V prvem delu je govor o blagoslovu, v drugem o zavezi. Različen obseg in dvočlenska zgradba besedila ne moreta zamegliti videza, da med obema sklepoma poročila o vesoljnem potopu obstaja temeljna sorodnost. 8,21 vsebinsko ustreza 9,8—17, 8,22 pa 9,1—7. To pomeni, da oba sklepa povezuje slogovna oblika inkluzije A — B — B' — A': nikoli več ne bo potopa (8,21) — ritem življenja ne bo prekinjen (8,22) — zapoved razmnoževanja in gospodstva nad svetom (9,1—7) — nikoli več ne bo potopa (9,8—17).

V 9,1—17 pridejo do veljave seveda tudi posebnosti, ki so nemajhnega pomena. V enoti 1—7 imamo v zvezi z blagoslovom Noeta in njegove družine na začetku in na koncu besedila božjo zapoved, naj se množijo in gospodujejo nad svetom (1—3 + 7), vmes pa nastopita dve prepovedi, ki pomenita omejitev zapovedi o gospodstvu nad svetom (4 + 5—6). Posebnost enote 8—17 pa je v tem, da Bog s sklenitvijo zaveze (*bērit*) izključi možnost potopa v prihodnosti (9—11) in v ta namen vzpostavi posebno znamenje zaveze (12—16). Zelo podobna je vloga sklepnih vrstic obeh enot. Vrstica 7 se glasi: »In vi, bodite plodni in se množite, razširjajte se na zemlji in ji gospodujte!« Izjava torej ponovi zapoved vrstice 1, »gospodujte ji« pa povzame vsebino vrstic 2—3. Vrstica 17 po podobnem načelu ponovi in poudari »znamenje zaveze«, o katerem je govor v 12—16. Vrstica 17 se glasi: »Bog je rekel Noetu: 'To je znamenje zaveze, ki sem jo sklenil med seboj in vsemi živimi bitji, ki so na zemlji'.«<sup>34</sup>

Že iz tega orisa zgradbe in osnovne vsebine je razvidno teološko težišče besedila. V ozadju je prepričanje, da greh in potop, ki je nastopil kot kazen za greh, pomeni konec čudovitega reda v stvarstvu, ki ga je Bog vzpostavil s samim stvarjenjem (1,1 — 2,4a). Po potopu obstaja torej življenje na svetu zato, ker je Bog blagoslovil novo človeštvo in ponovno izrekel svojo besedo kakor ob stvarjenju, naj se človek množi in gospoduje nad vsem svetom (prim. 1,28—30 // 9,1—3 + 7). Kakor stvarjenje je torej tudi nov začetek po veliki sodbi potopa delo Boga stvarnika.

Kakšno vlogo ima v tem kontekstu prepoved vrstic 4—6, ki nimajo ustreznice v poročilu o stvarjenju? Besedilo se glasi: »Samo mesa, ki še ima v sebi življenje, to je, kri, ne jejte. Prav tako bom zahteval zadoščenje za vašo kri, ki je vaše lastno življenje; od vsake živali ga bom terjal, pa tudi od ljudi: od vsakega bom terjal zadoščenje za življenje njegovega brata. Kdor koli prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri; kajti po božji podobi je Bog naredil človeka.«

Prepoved prelivanja človeške krvi je ključ za odgovor na zgoraj zastavljeno vprašanje. Prepoved je odsev slabih izkušenj s starim človeštvom, ki ga označujejo izredne zablode, med drugim bratomor. Staro človeštvo je do skrajnosti zlorabilo božje zaupanje, ki ga izraža njegov blagoslov in zapoved razmnoževanja ter gospodstva nad svetom. Zato obstaja dovolj razlogov, da Bog ob obnovitvi življenja in ponovni podelitvi gospodstva nad svetom obenem postavi omejitve. Vsa teža je na prepovedi prelivati človeško kri. Da bi bila ta prepoved čimbolj učinkovita, besedilo najprej navaja prepoved uživati živalsko kri. Zgradba besedila kaže, da je

<sup>34</sup> K ugotovitvam glede zgradbe in slogovnih posebnosti besedila prim. C. Westermann, n. d., 617—18.

vrstico 4 treba brati skupaj z vrstico 3: »Vse, kar se giblje, kar živi, naj vam bo za živež; vse to vam dam kakor zelena zelišča. Samo (’ak mesa, ki še ima življenje v sebi, to je, kri, ne jejte.« Vrstica 4 je torej omejitev splošnega pooblastila v vrstici 3, vrstici 5—6 pa sta nadaljevanje in stopnjevanje omejitve.

V čem je razlog, da je prepovedano uživanje krvi? V poskusu odgovora na to vprašanje je treba upoštevati besedili v 3 Mz 17,10—14 in 5 Mz 12,23—25. Tu je najstrožje prepovedano uživanje krvi z utemeljitvijo, da je kri življenje. Osnovni pogoj za uživanje mesa je, da se kri ob klanju spusti in pokrije s prstjo (3 Mz 17,13).<sup>35</sup> Kakor koli že razlagamo vsa ta besedila, bistvo ostane vedno isto: v ozadju je izredno spoštovanje do krvi; nad krvjo ima oblast samo Bog, zato jo je treba prepustiti njemu.<sup>36</sup>

Po vsem tem dobi toliko večjo težo prepoved v vrsticah 5—6, ki se tiče človeške krvi. Tu uživanje seveda niti na misel ne pride. V primerjavi z živaljo je človekovo življenje nedotakljivo, zato sploh ni dovoljeno prelivanje človeške krvi. Razlog pa ni biološki, temveč teološki. Kakor v 1,27 je tudi v 9,6b poudarjena človekova bogopodobnost. Posebno pozornost zbuja talionsko načelo v 6a, ki je v sedanji obliki enkratno primer v hebrejski Bibliji: *šōpēk dam hā’ādām bā’ādām dāmō yiššāpēk* — »kdor koli preljuje človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri.« Izjava ima popolno hiastično obliko, kar pomeni, da je sad zavestnega oblikovanja. Najbolj verjetno je, da je pesniku služil za osnovo preprost apodiktičen stavek.<sup>37</sup> Izjava spominja na jahvistov apodiktičen stavek v 4,15: »Kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat kaznovan.«<sup>38</sup> Toda po vsebini in obliki ji je najbližji izrek v Mt 26,52: »Kajti vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani.«

Talionsko načelo temelji na dveh predpostavkah: na eni strani izključuje pretirano maščevalnost (prim. 1 Mz 4,23—24), na drugi strani možnost povračila z denarnimi sredstvi (prim. 4 Mz 35,31). Pesniška hiastična oblika našega izreka daje osnovo za domnevo, da ni treba videti posebnega poudarka na izjavi, da se bo »po človeku« prelila kri ubijalca, kakor da bi tu izrecno šlo za pooblastila človeškim ustanovam.<sup>39</sup> Dejanski poudarek je v vrstici 5 in 6b. V vrstici 5 je Bog 3-krat subjekt glagola *dāraš* — »zahtevati, terjati«: Bog sam bo zahteval zadoščenje za prelito človeško kri. V 6b pa je podana utemeljitev: Bog uveljavlja talionsko načelo, ker je človeka naredil po božji podobi. Bog je človeka ustvaril s posebnim namenom; z njim je hotel vzpostaviti osebno razmerje v toku zgodovine. Spričo tega prelivanje človeške krvi pomeni neposreden poseg v božji načrt in božje gospodstvo.<sup>40</sup>

Po vsem tem se zdi zelo ustrezna vsebina drugega dela celotnega besedila (8—17). Noetu in njegovim sinovom Bog slovesno izjavlja: »Glejte, sklenem zavezo ((berit) z vami in z vašim zarodom za vami in z vsemi živimi bitji, ki so pri vas: s pticami, z živino in z vso zverino na zemlji, ki je pri vas, sploh z vsemi živalmi na

<sup>35</sup> C. Westermann, n. d., 622—23, za nekaterimi drugimi v našem besedilu ne vidi načelne prepovedi uživanja mesa, v kateri je kri, temveč le v primerih, ko je kri še sveža, ker je takrat v resnici še življenje v njej.

<sup>36</sup> Prim. J. Skinner, n. d., 170.

<sup>37</sup> Prim. G. Liedke, *Gestalt und Beziehung alttestamentlicher Rechtssätze*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 39, Neukirchener Verlag, Neukirchen—Vluyn 1971, 101—53; C. Westerman, n. d., 625—26.

<sup>38</sup> Glede oblike prim. tudi 2 Mz 19,126: »Kdor koli se dotakne gore, mora umreti.«

<sup>39</sup> Prim. prevod targuma Onkelos v M. Aberbach — B. Grossfeld, n. d., 64: »He who sheds the blood of man before witnesses, by sentence of the judges shall his blood be shed.« Neredki novejši razlagalci vidijo v izjavi pooblastilo človeškim družbam.

<sup>40</sup> Prim. C. Westermann, n. d., 626—28.



zemlji, ki so izšle iz ladje. Sklenem zavezo z vami: nobeno živo bitje ne bo več pokončano z vodami potopa in ne bo več potopa, da bi uničil zemljo« (9—11). Za besedilo je značilno ponavljanje nekaterih izrazov in stavkov. Ponavljanje pa postane še bolj opazno, ko beremo božjo izjavo o znamenju zaveze v vrsticah 12—17: »To naj bo znamenje zaveze ('ot-habbērîť), ki sem jo sklenil med seboj in vami in vsakim živim bitjem, ki je pri vas, za vse prihodnje rodove. Svojo mavrico (qešet) postavim v oblake in bo v znamenje zaveze med menoj in zemljo. Ko zberem oblake nad zemljo in se prikaže mavrica v oblakih, tedaj se bom spomnil svoje zaveze, ki je med menoj in vami in slehernim živim bitjem vsakršne vrste, in ne bo več voda za potop, da bi pokončal vsa živa bitja. Ko bo mavrica v oblakih, jo bom pogledal, da se spomnim večne zaveze (bērîť 'olām), ki je med Bogom in slehernim živim bitjem vsakršne vrste, ki je na zemlji. Bog je rekel Noetu: »To je znamenje zaveze, ki sem jo sklenil med seboj in vsemi živimi bitji, ki so na zemlji.«

V sedANJI obliki besedila ponavljanja naredijo vtis, da redaktor hoče nekatere vidike posebno poudariti: sklenitev zaveze same, sklenitev zaveze z vsemi živimi bitji, znamenje zaveze, in prav posebno zagotovilo, da ne bo več uničujočega potopa (11.15). Obenem to stanje besedila pokaže, da se je redaktor opiral na več predlog; pri tem mu je očitno šlo bolj za ohranitev temeljnih poudarkov kakor za vzorno literarno usklajevanje. Zaporedje celotne zgodbe o vesoljnem potopu, zlasti pa primerjava z jahvistovim sklepom v 8,20—22, nam pokaže, da je osnovni cilj pričujočega besedila zagotovilo, da nikoli več ne bo vesoljnega potopa. Glede tega, kako Bog sporoča to zagotovilo, obstaja med jahvistom in duhovniškim virom bistvena razika. V 8,21 beremo: »... Gospod je rekel sam pri sebi...« Tukaj pa Bog svoje zagotovilo slovesno razglša kot zavezo z Noetovo družino in vsemi drugimi živimi bitji. Da bi bila zaveza nepreklicna, tj. »večna zaveza«, <sup>41</sup> izbere posebno znamenje. Qešet v hebrejščini pomeni »lok«, zato je od Wellhausna dalje prevladovalo povezovanje znamenja z božjo jezo in vojskovanjem. Bistvo znamenja naj bi bilo v tem, da Bog vojskovelec po končanem potopu, ko je konec njegove jeze, odloži svoj bojni lok. Toda mnogo bolj prepričljivo se zdi upoštevanje navadnih naravnih pojavov. Po neurju se na nebu pojavi lok — mavrica. <sup>42</sup> V kontekstu pripovedi o vesoljnem potopu to pomeni, da mavrica oznanja konec potopa; ob pojavu mavrice se bo Bog spomnil svoje zaveze, da ne bo več potopa. <sup>43</sup>

Pri tem ne kaže spregledati, da je »zaveza« oziroma »znamenje zaveze« tega besedila edinstven pojav v celotnem staroorientalskem izročilu o vesoljnem potopu. Zato smemo sklepati, da je naš redaktor motiv zaveze vnesel sem iz drugih virov. To dejstvo in način, kako je bila sklenjena zaveza, kažeta, da tu ne gre za zavezo v klasičnem pomenu besede, ki predpostavlja pogodbo in sprejem obveznosti obeh partnerjev. Tu je subjekt zaveze le Bog, zato »zaveza« pomeni slovesno božje zagotovilo, da bo njegova beseda glede prenehanja potopa imela veljavo. Zaveza pomeni začetek novega stvarjenja. Zato se zdi, kakor da obvezuje samo Boga; človeku tukaj Bog ne nalaga nobenih obveznosti. <sup>44</sup>

Ugotavljanje enostranskosti zaveze seveda lahko zavaja in vodi v usodne nespোরazume. Pomeni obljuba, ki jo Bog slovesno razglasi z znamenjem »večne zaveze«, da se od človeka ne zahtevajo prav nobeni pogoji več? Upoštevanje celotnega besedila o vesoljnem potopu, zahteva notranje logike in običajni postulati

<sup>41</sup> Glede izraza »večna zaveza« prim. 1 Mz 17,7.13.19; 2 Mz 31,16; 3 Mz 24,8; 4 Mz 18,19; 25,13.

<sup>42</sup> Prim. C. Westermann, n. d., 634.

<sup>43</sup> K 9,11 gl. U. Cassuto, n. d., 132—33.

<sup>44</sup> Prim. C. Westermann, n. d., 633.

hebrejskega verovanja nam predočujejo več dejavnikov, ki posredno ali neposredno stopajo na prizorišče te zaveze: 1) potop pomeni konec starega stvarstva, ki se je popolnoma spridilo; 2) Noe je bil rešen zaradi pravičnosti in pomeni znamenje novega človeštva, znamenje upanja, da v prihodnosti potop ne bo več potreben; 3) predpostavka o zavezi je odgovor na vprašanje, zakaj potopa v resnici nikoli več ni bilo (etiološka metoda zgodovinske interpretacije).

Po vsem tem je razumljivo, da zaveza tudi tu ni le enostranska obveza Boga in ne more imeti brezpogojne, absolutne veljave. Res je božje delo, je izraz božjega zaupanja človeku, izraz božje zvestobe oziroma pravičnosti, zato pa toliko bolj človeka obvezuje k pravičnosti. Zaveza torej ne pomeni, da je potop izgubil svojo vlogo grožnje. Odločilni razpoznavni znak biblične zgodbe o vesoljnem potopu je končno — v primerjavi z nebibličnimi — etično-religiozna interpretacija: potop je nastal zaradi človeške krivde, Noe pa je bil rešen zaradi pravičnosti.<sup>45</sup> Zaveza je ponoven božji klic človeku, naj mu bo zvest. V tem se kaže božje bistvo: Bog noče smrti grešnika, temveč da uživa v prostranstvu njegovega stvarstva. Zato je zanj mnogo bolj značilno kesanje nad grožnjo kazni kakor nad odločitvijo, da je ustvaril svet.

V tem smislu govori besedilo Iz 54,7—10 ljudstvu, ki je prestalo kazen babilonskega izgnanstva in kaže voljo po boljši zvestobi;

- 7 Za kratek trenutek sem te zapustil,  
z velikim usmiljenjem te zberem.
- 8 V izbruhu jeze sem za trenutek  
skril svoj obraz pred teboj,  
toda z večno ljubeznijo se te usmilim,  
govori Gospod, tvoj odkupitelj.
- 9 To mi je namreč kakor Noetovi dnevi:  
kakor sem prisegel, da Noetove vode  
ne bodo več preplavile zemlje,  
tako sem prisegel, da se ne bom jezil  
nad teboj in te ne bom več grajal.
- 10 Naj se tudi gore umaknejo  
in griči zamajejo,  
moja dobrota se ne umakne od tebe,  
moja zaveza miru (*berīt šlōmī*) se ne zamaje,  
govori Gospod, ki ima usmiljenje s teboj.

### 11,1—9 — Zakaj obstajajo mnogi jeziki in narodi?

Besedilo je jahvistovo in je izraz ugotavljanja nasprotja med dvema stanjema in iskanja razloga za končno stanje. Sestavljeno je iz dveh nasprotnih blokov: 1—4 // 5—9. Izhodišče prvega dela je ugotavljanje, da je vsa zemlja imela en sam jezik (1). Temu sledi sklep in dejanje ljudi z namenom, da se ne razkropijo po vsej zemlji (2—4). Njihova namera, da zgradijo stolp z vrhom do neba in si naredijo ime, tako očitno kaže protibožjo tendenco, da izzove Boga za nastop in nasprotno dejanje: Bog spozna, da bi namera ljudi vodila tako daleč, da bi storili, kar koli jim pride na

---

<sup>45</sup> Prim. zlasti G. Lambert, *Il n'y aura plus jamais de déluge (Genese XI,11)*, v: *Nrth* 77 (1955) 581—601; 693—724.

misel, zato jim zmeša jezik (5—9). Antiteza se najbolj jasno pokaže med začetkom (1) in koncem (9): začetek govori o enem, konec o mnogih jezikih.

Zgradba besedila kaže, da je izhodišče pripovedi sedanje stanje, namreč mnoštvo jezikov. Pisec se sprašuje po razlogih in sklepa, da je do tega moralo priti, ker je človeštvo zlorabilo svojo organiziranost in povezanost z enim jezikom. Besedilo je torej etiološka pripoved, ki se opira na tri različna stara izročila: o gradnji stolpa, o zmešanju jezika in o razkropitvi po vsej zemlji.<sup>46</sup> V povezovanju različnih izročil je razlog, da si nekateri elementi v sedanji enoti ne ustrezajo. Uvodna vrstica pravi, da je vsa zemlja imela en sam jezik, zato bi v sklepni vrstici pričakovali izjavo, da so po božjem posegu jeziki vseh ljudi zmešani. Toda pisec zmešanje jezika z napačno ljudsko etimologijo povezuje z Babilonom, ker v Babilon postavlja graditev stolpa z vrhom, do neba (4). Podobno nesoglasje se kaže v vrsticah 7 in 8: v vrstici 7 je govor o božji odločitvi, da zmeša jezike, v vrstici 8 pa beremo: »In razkropil jih je Gospod od ondod po vsej zemlji in nehali so zidati mesto.«

Osnovno teološko vprašanje je, v čem je krivda ljudi in kakšen smisel oziroma težo ima odziv Boga. V tem se kaže prispevek redakcije različnih izročil v pričujoči enoti.

Višek prvega dela je vrstica 4, ki se glasi: »Potem so rekli: 'Pridite, sezidajmo si mesto in stolp z vrhom do neba! Tako si bomo naredili ime (*šēm*), da se ne razkropimo po vsej zemlji'.« Poziv je etiološke narave; v njem se zrcali vtis, ki ga je na ljudi naredila visoka starobabilonska kultura, zlasti visoke gradnje ziguratov. Gradnja mest in stolpov kaže na človekovo ustvarjalnost in trdoživost. Načelno pomeni celo možnost povezovanja ljudi v skupnost. Biblične predpostavke verovanja vsekakor dopuščajo pozitivno vrednotenje človekovega prizadevanja.

Toda jahvist sliši predvsem drugo plat zvona. V človeški kulturi vidi človekovo težnjo, da s svojim delom dokaže lastno modrost in moč. Povezovanje ljudi v velikih podvigih v resnici nima humanitarnih motivov; namesto da bi se ustvarjalo bratstvo med narodi in posameznimi ljudmi, je na delu zaslužnjevanje z zgrešenim ciljem. Za zunanjim bliščem se skrivajo vsaj nastavki najbolj temnih človeških nagonov. Gradnja stolpa z vrhom do neba lahko pomeni človekovo protibožje početje. Cilj gradnje je, da si človeštvo naredi »ime«. Ta cilj spominja na besedila, ki govorijo, kako si Bog naredi ime z odrešenjskimi deli,<sup>47</sup> pa tudi človek s svojimi deli.<sup>48</sup> Ko gre za Boga, je ime nesporno. Ko gre za človeka, je vse odvisno od njegove namere. Človek lahko z imenom, ki si ga ustvari, časti božje ime, ali pa povzdičuje samega sebe.

Očitno je, da ima jahvist pred očmi človekovo nepravilno prizadevanje za samoafirmacijo, čeprav izjava »da se ne razkropimo po vsej zemlji« spominja na pozitiven namen. Jahvist govori o človeku, a pri tem se spominja zgodovine in kulture Babilona. V povezovanju prazgodovinskih in zgodovinskih prvin je značilnost pričujoče redakcije. Toliko bolj prav to povezovanje zasluži pozornost. Zakaj jahvist za ilustracijo značilnosti človeške narave uporablja prav izkušnje Babilona? Hebrejsko izročilo o Babilonu v celoti nam na to vprašanje daje enoumen odgovor. Babilon je pojem sile, ki je zaslužnjevala druge narode in se povzdigovala nad vse,

<sup>46</sup> Glede razširjenosti posameznih izročil v starem Orientu in drugod prim. C: Westermann, n. d., 715—19.

<sup>47</sup> Gl. Iz 63,12,14; Jer 32,20; Dan 9,15; Neh 9,10; V 2 Sam 7,23 beremo, kako je Bog pridobil ime Izraelu. Prim. Joz 7,9; 2 Sam 7,9.

<sup>48</sup> Prim. 2 Sam 8,13: David si je naredil ime v Solni dolini, ko je porazil osemnajst tisoč mož.



celo nad bogove. Zato je nujno obenem simbol pojava, ki izziva božjo jezo (prim. Iz 14,4—21).

V našem besedilu je božji odziv na dogajanje v Šinarski deželi najbolj jasen dokaz, da je namera ljudi v nasprotju z božjimi merili. V vrsticah 5—9 imamo klasičen primer božje sodbe z značilno shemo: Bog vidi položaj in preudarja razloge človeškega početja; odloči se za poseg v dogajanje in izvede sodbo. Višek je božja izjava v vrstici 6b: *w<sup>e</sup> attāh lō' yibbāsēr mēhēm kōl 'ašer yāzmu la'asot* — »zdaj jim ne bo nedostopno, kar koli bodo nameravali storiti.« Glagol *bšr* se drugod pojavi v nifalu samo še v Job 42,2.<sup>49</sup>

Ta primer pa je toliko bolj pomemben za primerjavo z našim besedilom, posebno ker se v njem pojavita dva ista korena: *bšr* in *zmm*. Job 42,2 je začetek drugega Jobovega odgovora na božji govor in se glasi: *yāda'ti ki-kōl tukāl w<sup>e</sup> lō'-yibbāsēr mimm<sup>e</sup>kā m<sup>e</sup>zimmāh* — vem, da vse premoreš in da ti noben načrt ni nedostopen.«

Primerjava med 1 Mz 9,6 in Job 42,2 kaže, da ista misel poraja zelo podobno izjavo, s to razliko, da je v Job 42,2 subjekt Bog, v 1 Mz 9,6 pa »človeški sinovi«. Job se ustavi pred svojim Bogom in se mu ves izroči, ko spozna njegovo vsemogočnost. Bog pa vidi, kako človek prazgodovine tava v prostranstvu sveta s težnjo, da prekoraci vse meje. Jahvist vidi razlog tega stanja v povezanosti ljudi v en narod in en jezik (6). Zato mora biti kazen v tem, da Bog zmeša jezik in ljudi razkropi po vsej zemlji. Povezovanje prazgodovinskih prvin z zgodovinskim Babilonom je razlog, da sklepna vrstica (9) zmešanje jezika z napačno ljudsko etimologijo povezuje z Babilonom.

Etiološka razlaga dejstvo mnogih narodov in jezikov prikazuje kot kazen, ki pa ne zvani kot neusmiljena kazen.<sup>50</sup> V božjem posegu v dogajanje je mogoče videti predvsem varstvo človeške individualnosti. Bog človeški drznosti postavlja meje s pozitivnim ciljem. Pokazati hoče, da je eden samo Bog, ljudje pa so mnogi. Zato množstvo in razkropljenost ljudi po vsej zemlji ne pomenita le kazen. Zdi se, da jahvist v tem vidi predvsem prednosti. To je razvidno zlasti, če ugotovimo povezanost med biblično prazgodovino in zgodovino. 12. poglavje Geneze, ki je začetek biblične zgodovine, dejansko organsko nadaljuje pripovedi o prazgodovini. Izhodišče zgodovine je množstvo narodov, izmed katerih Bog pokliče Abrahama iz Ura na Kaldejskem, iz dežele babilonskega stolpa. Če so se nekoč človeški sinovi združili v skupnem delu, da bi si sami naredili ime, zdaj Bog izvoli Abrahama, da bi povečal njegovo ime (12,1—2). Božja izjava, ki je izrednega pomena, se glasi: »Blagoslovil bom tiste, ki bodo tebe blagoslovljali, in preklel tiste, ki bodo tebe preklinjali, in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (12,3). Tu se pokaže, da ime zasluži le delo, ki je sad božje izvolitve in blagoslova.

Po vsem tem je mogoče pritrditi G. von Radu, da se biblična prazgodovina ne konča z 11. poglavjem, temveč v 12,1—3. V 12,1—3 moramo videti celo ključ za teološko razumevanje prazgodovine.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> V pielu ga imamo v Iz 22,10; Jer 51,53.

<sup>50</sup> G. von Rad najbrž pretirava, ko pravi v n. d., 128: »Zgodovina o gradnji stolpa se konča z neusmiljeno božjo sodbo nad človeštvom.«

<sup>51</sup> Prim. sklepno razmišljanje o prazgodovini v G. von Rad, n. d., 127—29.

### **Povzetek: Jože Krašovec, Kazen in rešitev v biblični prazgodovini**

V biblični prazgodovini (1 Mz 1—11) prevladujejo poročila o človekovi krivdi in božji kazni. Manj opazna je tema o božji prizanesljivosti in reševanju, vendar tudi ta v vsakem primeru bolj ali manj prihaja do veljave. Prvih ljudi Bog ne kaznuje s smrtjo, ko prestopita prepoved, ki velja za ceno življenja (3. poglavje); bratomorilca Kajna ne obsodi na smrt, temveč ga zaščiti pred krvnim maščevalcem (4,1—16); po potopu obljubi, da nikoli več ne bo preklel zemlje zaradi človeka (6,5 — 9,17). Kakor za kazen morajo tudi za prizanesljivost obstajati tehtni razlogi. Razlogi za kazen so vedno zelo jasno in izrecno izraženi, razlogi za prizanesljivost pa so razvidni iz širšega sobesedila: Adam in Eva sta res hudo grešila, toda po padcu sta spoznala svojo krivdo in s tem pokazala določene znake kesanja; Kajn se zaveda teže svoje krivde in upravičenosti kazni in s tem Boga priznava za svojega gospodarja; po vesoljnem potopu Noe postavi oltar in daruje svojemu Bogu rešitelju in s tem daje osnovo za upanje, da bo novo človeštvo, ki bo izšlo iz njega, boljše kakor prvo, ki se je končalo v vodah potopa. Posebnost je zgodba o babilonskem stolpu (11,1—9). Zmešanje jezika in razkropitev samozavestnega človeštva ne pomeni le neizprosno kazen, temveč obenem zaščito človeške individualnosti.

### **Summary: Jože Krašovec, Punishment and Salvation in Biblical Prehistory**

In biblical prehistory (Gen 1—11) the reports about human crime and God's punishment prevail over the theme of Divine mercy and salvation, though the influence of the latter is more or less felt in each instance. God does not punish the first couple by death when they transgress His command, which is forbidden under penalty of death (Gen 3); the fratricide Cain is not sentenced to death but saved from blood feud (Gen 4,1—16); after the flood He promises that He will never again curse the ground because of man (6,5—9,17). There must be strong reasons for punishment as well as for mercy. Whereas the former are always very explicit, the latter are evident from the context: Adam and Eve committed a big sin, yet after the Fall they recognized their guilt and showed certain signs of repentance; Cain is aware of his crime and of the justness of the punishment and thereby recognizes God as his Lord; after the great flood Noah builds an altar and offers to God, his Saviour, whereby hope is established that the new humanity issuing from him will be better than the first one that was blotted out in the flood. Something special is the story of the Tower of Babel (Gen 11,1—9): the confusion of the language and the scattering of the arrogant people did not only mean a severe punishment, but at the same time preserved human individuality.

Viktor Papež

## Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku cerkvenega prava

Celotna peta knjiga ZCP je namenjena cerkvenemu premoženju (Kan. 1254—1310). Vatikanski koncil je večkrat poudaril, da potrebuje Cerkev za uresničenje svojega poslanstva tudi materialne dobrine.<sup>1</sup> Cerkev namreč ni samo skupnost »vere, upanja in ljubezni«, temveč jo je »Kristus ustanovil in jo vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost«.<sup>2</sup> Kot vidna družba Cerkev potrebuje tudi materialne dobrine, vedno pa v skladu s svojim nadnaravnim poslanstvom in svojimi osnovnimi nameni. Vsebina kan. 1254 je zato temeljnega pomena za pravilno razumevanje in upravljanje cerkvenega premoženja. Omenjeni kanon je »dogmatične narave« in pravi: »Katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravno pravico pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni. 2: Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobrotelčnosti, predvsem do ubogih.« V prvem paragrafu je naglašena »naravna« pravica Cerkve do premoženja, vedno v skladu z njenimi osnovnimi nameni, ki so naštetih v drugem paragrafu istega kanona. Seveda niso to vsi njeni nameni; kanon jih našteje samo nekaj za primer.<sup>3</sup> Cerkev kot vidna družba pa ima naravno pravico do premoženja kot tudi pravna oseba (kan. 1255).<sup>4</sup> Cerkev je vedno zagovarjala in branila to svojo naravno pravico pred posamezniki in različnimi gibanji, ki so ji oporekali pravico do premoženja.<sup>5</sup> Treba je poudariti, kaj ZCP razumeva pod »cerkvenim premoženjem«. Kan. 1257 opredeljuje pravni koncept cerkvenega premoženja, ko pravi: »Vse premoženje, ki pripada vesoljni Cerkvi, apostolskemu sedežu ali drugim javnim pravnim osebam v Cerkvi, sestavlja cerkveno premoženje; zanj veljajo naslednji kanoni in tudi lasten statut. 2: Za pre-

<sup>1</sup> C 8 in CS 75; D 17.

<sup>2</sup> C 8.

<sup>3</sup> Prim. kan. 222; 946; 1260; 1261.

<sup>4</sup> CS 42; D17.

<sup>5</sup> V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Družina, Ljubljana 1986, 7—9.

moženje zasebne pravne osebe velja lasten statut, ne pa ti kanoni, razen če je izrečno določeno kaj drugega.« Gre torej za premoženje samo javnih pravnih oseb v Cerkvi,<sup>6</sup> kot so npr. škofija (kan. 373), župnija (kan. 515), semenišče (kan. 238), katoliška šola (kan. 803), redovna provinca, hiša (kan. 634), javno združenje vernikov (kan. 313) itd.

Samo po sebi je torej iz pojma »cerkveno premoženje« izključeno premoženje fizičnih in zasebnih pravnih oseb, razen če v pravu ni drugače določeno. Odtujitev cerkvenega premoženja je utemeljena v pravici pridobivati in razpolagati s premoženjem, »kakor smejo to drugi«, na vse pravične načine naravnega in pozitivnega prava (kan. 1259). Komur premoženje pripada, z njim lahko tudi razpolaga.<sup>7</sup>

Cerkev v zgodovini ni bila nikoli preveč naklonjena odtujevanju svojega premoženja.<sup>8</sup> Prvi predpisi glede odtujevanja cerkvenega premoženja nastanejo s pojavi različnih zlorab in drugih nepravilnosti v odnosu do cerkvenega imetja. Za odtujitev premoženja so vedno bolj stopali v ospredje zares tehtni razlogi (*gravis causa*), ki so jih presojali metropolitani oziroma škofje določene cerkvene pokrajine. Cerkev je z različnimi predpisi v prvi vrsti hotela zaščititi svoje interese in nemoteno opravljanje svojih dejavnosti v pastoralni in karitativnem delu, ne pa premoženje kot tako. Pravno disciplino o odtujitvi cerkvenega premoženja pa najdemo v konstituciji Pavla II. *Ambitiosae* leta 1468.<sup>9</sup> V tem dokumentu papež potrjuje nekdanje predpise, določa kazni zaradi zlorab pri odtujevanju premoženja in predpisuje nove določbe o odtujitvi cerkvenega premoženja, ki ga ni bilo mogoče odtujiti brez dovoljenja škofa oziroma pokrajinskih koncilov in v določenih primerih brez papeževega privoljenja.<sup>10</sup> Papež Urban VIII. je leta 1624 potrdil odločbe papeža Pavla II.,<sup>11</sup> Pij IX. je določil kazen izobčenja za tiste, ki bi brez dovoljenja odtujili ali spre-

---

<sup>6</sup> ZCP je na novo opredelil definicijo pravne osebe v Cerkvi (kan. 113—123); S. Peperoni: *Personae fisiche e persone morali nel nuovo codice di diritto Canonico*, v: *Antoniano* 60 (1985) 423—458; I. F. Urritia, *De normis generalibus. Adnotationes in Codicem*: Liber I, Romae 1983, 75—83.

<sup>7</sup> Prim. kan. 1255, 1256.

<sup>8</sup> *Concilium Carthaginense* V (401), c. 4. v: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* (Mansi), Florentiae 1759, III, 969: »Placuit etiam, ut rem Ecclesiae nemo vendat. Quod si aliqua necessitas cogit, hanc insinuandum esse primati provinciae ipsius, ut cum statuto numero episcoporum, utrum faciendum sit, arbitretur. Quod si tanta urget necessitas Ecclesiae, ut non possit ante primatem consulere, saltem post factum curiositatem habeat et vicinis episcopis hoc ante indicare, et ad concilium referre eat suae Ecclesiae necessitates. Quod si non fecerit, reus concilii venditor teneatur.«

<sup>9</sup> Paulus I, const., *Ambitiosae cupiditati*, l. 3. 1467, v: *Bullarum, diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, ed. Taurinensis 1860, V, 194—195: »Omnium rerum et bonorum ecclesiasticorum alienationem, omneque pactum per quod ipsorum dominum, concessionem, hypothecam, locationem et conductionem, ... nec non infeudationem vel contractum emphyteuticum, praeterquam in casibus a iure permissis, ac de rebus et bonis in emphyteusim ab antiquo concedi solitis, et tunc cum Ecclesiarum evidenti utilitate, ac de fructibus et bonis, quae servando servari non possunt, pro instantis temporis exigentia, hac perpetuo valitura constitutione fieri prohibemus... Si quis, contra huius nostrae prohibitionis seriem, de bonis et rebus eisdem quicquam alienare praesumpserit, et tam qui alienat, quam is qui alienatas res et bona praedicta receperit, sententiam excommunicationis incurrat.«

<sup>10</sup> *Decretum Gratiani*, II, C 10, q 2 c 1: Res Ecclesiae aliquo modo episcopis alienare non licet; C 10, q 2, c 8: De episcopo, qui nulla necessitate res ecclesiae vendit; C 12, q 2, c 3: qui in clero constituti sunt, de rebus ecclesiae nihil alienare praesumant. *Clementiae Constitutiones*, III, 4, l.: De rebus ecclesiae non alienandis; *Extravagantes Communium*, III, cl.: De rebus ecclesiae non alienandis; de emptione et venditione.

<sup>11</sup> *Sacra Congregatio Concilii*, 7. 9. 1624, navaja: *Codicis Iuris Canonici Fontes* (ed. Gasparri), V. št. 2453, 230—231.

jeli cerkveno premoženje.<sup>12</sup> V bistvu so te pravne predpise sprejeli kasneje v ZCP iz leta 1917, ki gleda na odtujitev kot na neke vrste pogodbo.<sup>13</sup>

## 1. Opredelitev odtujitve cerkvenega premoženja

Pravna disciplina o odtujitvi cerkvenega premoženja v novem ZCP v bistvu upošteva vso dosedanjo zakonodajo, delno jo spreminja in prilagaja današnjim razmeram in potrebam. V *ožjem pomenu* je odtujitev pravni posej med živimi, v moči tega se lastninska pravica kakšne stvari neposredno prenese z ene na drugo osebo. Sem spadajo: kupoprodaja, zastava, podaritev, izmena, transakcija itd. V *širšem smislu* pa je odtujitev pravno dejanje med živimi, v moči tega se ne le zmanjša direktna lastninska pravica nad kakšno stvarjo, temveč se premoženjsko stanje določene pravne osebe lahko poslabša, spremeni. V to vrsto spada: najem, zakup, naložba denarja v druge oblike lastništva itd.<sup>14</sup>

Tudi prejšnji zakonik je govoril o »odsvojitvi v pravem pomenu« in o »pogodbah, kjer bi se mogel položaj Cerkve poslabšati«, pri tem je pod imenom »pogodbe razumeti najrazličnejša pravna dejanja o odtujitvi cerkvenega premoženja«. <sup>15</sup> Podobno delitev odtujitve v ožjem in širšem smislu uvaja tudi nova pravna zakonodaja. V kan. 1291 gre za odtujitev v ožjem pomenu in je rečeno: »Za veljavno odtujitev premoženja, ki po zakonitem zapisu sestavlja stalno premoženje javne pravne osebe in katerega vrednost presega po pravu določeno vsoto, se zahteva dovoljnejše oblasti, ki je pravno pristojna.« Odtujitev v širšem smislu pa je opredeljena v kan. 1295: »Zahteve po določbah kan. 1291—1294, katerim se morajo prilagoditi tudi statuti pravnih oseb, je treba upoštevati ne samo pri odtujitvi, temveč pri kakršnemkoli poslu, kjer bi se mogel premoženjski položaj pravne osebe poslabšati.« Tradicionalno je odtujitev spadala med upravna dejanja. Komisija za pripravo novega ZCP je na mnenje nekaterih svetovalcev, da spada odtujitev med dejanja izredne uprave, odgovorila odklonilno, in sicer s pojasnilom, da odtujitev ne spada med upravna dejanja.<sup>16</sup> Seveda pa je odtujitev vsaj posredno povezana z dejanji uprave. Zakonik pozna tri vrste upravnih dejanj: redna, važnejša in izredna.

**Za redne upravne posle (kan. 1284—1289)** se navadno ne zahtevajo razna dovoljenja oziroma pristanki pristojne oblasti. Upravitelj premoženja lahko v mejah redne uprave »kaj darujejo v pobožne namene in namene krščanske dobrotelčnosti« (kan. 1285). Pri redni upravi premoženja upravitelji nastopajo »s skrbnostjo dobrega družinskega gospodarja« (kan. 1284).

**Za važnejše upravne posle** se že zahtevajo določene obličnosti, npr. krajevni škof se »mora pri upravnih poslih, ki so za gospodarsko stanje škofije važnejši,

---

<sup>12</sup> Pius IX, litt. ap., *Apostolicae Sedis*, 25. 3. 1869, v: *Pii IX. Pontificis Maximi Acta*, Romae, V, 1, 66: »Excommunicationes latae sententiae nemini reservatae... alienantes et recipere praesumentes bona ecclesiastica absque Beneplacito Apostolico, ad formam Extravagantes Ambitiosae non alienandis.«

<sup>13</sup> Odtujitve cerkvenega premoženja obravnava ZCP 1917 pod naslovom: pogodbe (de contractibus) v kan. 1530—1534.

<sup>14</sup> G. Vromat, *De bonis ecclesiae temporalibus*, Romae 1934, št. 279, 299; glej tudi odločbo rimske rote, ki jo navaja ZCP 1917 pod kan. 1530 v opombi.

<sup>15</sup> ZCP 1917 kan. 1533.

<sup>16</sup> *Communicationes* 12 (1980) 396: »De sententia unius Organi consiltationis addi debet in canone... administrare et alienare valent... quia alienatio non est actus administrationis. Hanc sententiam favent duo Consultores, dum alii duo sunt contrarii, quia alienatio non est nisi actus administrationis etsi extraordinariae.«



posvetovati z gospodarskim svetom in zborom svetovalcev« (kan. 1277).<sup>17</sup> Važnejše upravne posle ni mogoče določiti s splošnim pravom, ker je »gospodarsko stanje od škofije do škofije zelo različno«. <sup>18</sup> Gre v bistvu za upravna dejanja med redno in izredno upravo. Za veljavnost takega upravnega dejanja je predstojnik dolžan vprašati za mnenje gospodarski svet in zbor svetovalcev, ni pa seveda dolžan sprejeti njihovega predloga (kan. 127). <sup>19</sup>

**Za izredne upravne posle** se za veljavnost zahteva ordinarijevo pismeno dovoljenje (kan. 1281). Kaj spada pod izredne upravne posle, določa splošno pravo (kan. 1292, 1295), ustanovna listina oziroma škofovska konferenca za svoje področje (kan. 1277). Za veljavnost dejanj izrednih upravnih poslov potrebuje krajevni škof za pravne osebe, ki so pod njegovo oblastjo, privolitev gospodarskega sveta in privolitev zbora svetovalcev (kan. 1277). Brez privolitve obeh svetov je pravno dejanje neveljavno, prav tako, če bi predstojnik ravnal proti njuni privolitvi, saj jo je dolžan upoštevati (kan. 127). Po predpisu omenjenega kanona se zahteva za privolitev »večine navzočih« (absolutna večina); v primeru paritete glasov pa predstojnik ne more s svojim glasom te paritete preglasovati.<sup>20</sup> Kanon 1277 govori o »škofijskem« premoženju; škofovska konferenca je pristojna, da določi, katere pravne posle je treba imeti za posle izredne uprave. Kanon 1281 v drugem paragrafu govori o drugih javno pravnih osebah, ki so v škofiji in so podrejene škofu; za te morajo njihovi statuti določevati posle, ki presegajo mejo in način redne uprave. Če ni v statutih ničesar o tej stvari določeno, je v pristojnosti škofa, potem ko se je posvetoval z gospodarskim svetom, da določi za te pravne osebe posle izredne uprave. Med obema kanonoma ni nasprotja, kot se na prvi pogled vidi.<sup>21</sup>

Kanon 638 določa predpise za odtujitev premoženja v ustanovah posvečenega življenja. Ker so »ustanove, province in hiše pravne osebe po samem pravu, so sposobne pridobivati, upravljati in odtujevati premoženje; seveda pa je lahko v redovnih ustanovah ta sposobnost več ali manj omejena ali celo prepovedana (kan. 634). Upravljanje premoženja v ustanovah posvečenega življenja, ki »mora odražati in gojiti evangeljsko uboštvo«, se ravna po splošnih predpisih pete knjige o cerkvenem premoženju in po lastnem pravu ustanove (kan. 718). Lastno pravo ustanove mora, upoštevaje splošno pravo, opredeliti posle, ki presegajo namen in način rednega upravljanja, in to, kaj je potrebno storiti za veljavnost dejanja izrednega upravljanja (kan. 638). Za veljavnost odtujitve in pri drugih poslih, ki bi lahko poslabšalo premoženjsko stanje pravne osebe, se tudi v ustanovah posvečenega življenja zahteva pismeno dovoljenje predstojnika s privolitvijo njegovega sveta. Če pa pravni posel presega od svetega sedeža določeno vsoto, prav tako za stvari, ki so Cerкви podarjene iz zaobljube ali za dragocene umetniške ali starinske predmete, se zahteva še dovoljenje svetega sedeža (kan. 638).

Pri odtujitvi je treba upoštevati tudi civilno pravo oziroma zakonodajo. Gre za t.i. »kanonizacijo civilnega prava«, na katero se novi zakonik večkrat sklicuje in jo

<sup>17</sup> *Communicationes* 15 (1984) 240—241; E. Piacentini, *Le Competenze del Collegio dei consultori del CIC*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985) 401—410; F. Benetti, *Il Collegio dei Consultori*, Bologna 1984; A. de Angelis, *I Consigli per gli Affari economici: statuti e indicazioni applicative*, v: *I beni temporali della Chiesa in Italia. Nuova normativa canonica e concordataria*, Vaticano 1985, 57—63.

<sup>18</sup> *Communicationes* 12 (1982) 285—286.

<sup>19</sup> I. F. Urritia, *Responsa Pontifice Commissionis Codicis Iuris Canonici authentice interpretando. Adnotationes*, v: *Periodica*... 74 (1985) 617—623.

<sup>20</sup> *Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici authentice interpretando*, 5. 7. 1985, v: *ASS* 77(1985) 771.

<sup>21</sup> V. T. Mauro, *La disciplina delle persone giuridiche. Le norme sui beni ecclesiastici e sul loro regime con riferimento all'Ordinamento statale*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 393—396.

upošteva.<sup>22</sup> V tem smislu veljajo civilni predpisi tudi na cerkvenopravnem področju, seveda da le ne nasprotujejo božjemu pravu ali če ni v cerkvenem pravu kaj drugega določeno (kan. 1290).

## 2. Konstitutivni elementi pri odtujitvi cerkvenega premoženja

Ti so navadno naslednji: subjekt, objekt, vzrok odtujitve ter nekatere predpisane obličnosti ali formalnosti za dopustnost oziroma za veljavnost pravnega posla odtujitve.

a) **Subjekt** — navadno sta dva: oseba-lastnik, ki izroči v posest kakšno stvar ali pravice drugi osebi. Odtujitev nastane, ko se določena stvar, imetje ali pravice kakšne javne pravne osebe prenesejo na drugo osebo, ta pa je lahko fizična, civilno pravna ali cerkveno pravna, zasebna ali javna. Aktivni subjekt cerkvenega premoženja je njegov lastnik; to pa je lahko samo javna pravna oseba v Cerkvi (kan. 1257); njo predstavljajo tisti, ki delujejo v njenem imenu (kan. 118). Cerkevno premoženje mora upravljati tisti, ki neposredno vodi osebo, kateri to premoženje pripada (kan. 1279), npr. župnik (kan. 532), krajevni škof (kan. 393), redovni predstojnik (kan. 636). Neposredni upravitelji premoženja javnih pravnih oseb v Cerkvi so tudi neposredni predstavniki teh. Potrebno je namreč upoštevati pravno razliko med službo upravljanja premoženja pravnih oseb in službo zastopstva teh pravnih oseb. Prva se nanaša na ohranitev in uporabo premoženja, druga predpostavlja pravno sposobnost opravljati in uresničevati pravna dejanja do tretje osebe.<sup>23</sup>

b) **Objekt** — so premičnine, nepremičnine, pravice itd. V prejšnjem zakoniku ni bilo mogoče odtujiti brez dovoljenja »cerkvenih nepremičnin ali shranljivih premičnin« (kan. 1530), prav tako tudi ne »pomembne relikvije ali dragocene podobe, kakor tudi druge relikvije ali podobe, ki jih v vsaki cerkvi ljudstvo zelo časti« (kan. 1281). Med pomembne relikvije svetnikov ali blaženih omenjeni kanon prišteva »telo, glavo, nadlahtnico, podlahtnico, srce, jezik, roko, nogo ali tisti del telesa, na katerem je bil mučenec mučen, če je le cel in ni majhen« (kan. 1281 § 2).

Objekt odtujitve v sedanjem cerkvenem pravu je »cerkveno premoženje«, ki pripada »vesoljni Cerkvi, apostolskemu sedežu ali drugim javnim pravnim osebam v Cerkvi« (kan. 1257). Iz objekta odtujitve je torej izključeno premoženje zasebnih pravnih oseb in fizičnih oseb v Cerkvi. Ta razlika je zelo pomembna v novi zakonodaji.<sup>24</sup> Objekt odtujitve v ZCP je torej »cerkveno premoženje«, premičnine in nepremičnine javnih pravnih oseb v Cerkvi, svete in dragocene reči, ki pripadajo javnim pravnim osebam (kan. 1292), svete relikvije (kan. 1189:1190) in stvari, ki so Cerkvi podarjene iz zaobljube, »ex voto« (kan. 1292). Nekoliko nejasnosti povzročata kan. 1292, ki določa, da je potrebno dovoljenje oblasti za veljavno odtujitev premoženja, ki »po zakonitem zapisu sestavlja stalno premoženje (patrimonium stabile) javne pravne osebe«. O »stalnem premoženju« pravne osebe govori tudi kan. 1285: »Od premičnin, ki ne spadajo k stalnemu premoženju,« lahko upravitelji v mejah svoje pristojnosti kaj darujejo v dobre namene. Iz tega sledi, da vse premičnine ne spadajo k »stalnemu premoženju« pravne osebe. »Zakoniti zapisnik« (kan. 1291) mora namreč določiti, kaj spada k »stalnemu premoženju« javne pravne

<sup>22</sup> V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, 10.

<sup>23</sup> G. Forchielli, *Proprietà ecclesiastica*, v: *Nuovo Digesto italiano* 10 (1939) 749.

<sup>24</sup> *Communicationes* 5 (1973) 96; 9 (1977) 270—271; 12 (1980) 391, 398—399.



osebe. Zakonita določba, kaj spada k »stalnemu premoženju« javne pravne osebe, je v zakoniku gledana kot dejanje izredne uprave.<sup>25</sup> Nekateri člani pripravljalne komisije niso bili naklonjeni temu, da bi nova zakonodaja govorila o »stalnem premoženju« javnih pravnih oseb zaradi hitrih ekonomskih sprememb in tokov. Potrebno pa bi bilo določiti omejitve pri odtujitvi cerkvenega premoženja. Po daljših pogovorih se je komisija odločila, da v novo zakonodajo o cerkvenem premoženju vnese določbo o »stalnem premoženju« javnih pravnih oseb.<sup>26</sup> K »stalnemu premoženju javne pravne osebe spada tisto premoženje, ki ga javna pravna oseba nujno potrebuje za svoj obstoj, za dosego svojih ciljev, za katere je bila ustanovljena, in za uresničenje svojih nalog in namenov.<sup>27</sup> Pri objektu odtujitve je potrebno upoštevati še določbo kan. 1291, ki pravi, da je za veljavno odtujitev stalnega premoženja javne pravne osebe, »katerega vrednost presega po pravu določeno vsoto, potrebno dovoljenje pristojne oblasti«.

c) **Upravičen razlog odtujitve.** Ta je bil v prejšnjem zakoniku precej omejen. Upošteval je le »veliko nujno ali očitno korist Cerkve ali bogoljubnost« (kan. 1530). Sedanja zakonodaja je v tem pogledu širša. V kan. 1293 je pod »upravičenim razlogom« razumeti »veliko nujno, očitno korist, bogoljubnost, krščansko dobrotelost ali drug tehni pastoralni razlog.«<sup>28</sup> Nekateri pravniki zagovarjajo mnenje, da je odtujitev neveljavna, če ne obstaja »upravičen razlog.«<sup>29</sup> Večina pa je mnenja, da je »upravičen razlog« potreben le za dopustnost odtujitve, ne pa za njeno veljavnost.<sup>30</sup> Omenjeni kanon namreč govori o »vrednosti, ki presega najnižjo določeno vsoto«; poleg tega pa kan. 1291 samo za veljavno odtujitev zahteva dovoljenje pristojne oblasti.

d) **Obličnosti ali formalnosti pri odtujitvi cerkvenega premoženja** — Nekatere se zahtevajo za dopustno odtujitev cerkvenega premoženja (kan. 1293—1294), druge za veljavnost odtujitve (kan. 1291). Za dopustno odtujitev, katerega vrednost presega najvišjo določeno vsoto, se poleg upravičenega razloga zahteva »pismena ocenitev izvedencev predmeta, ki se bo odtujil« (kan. 1293). Prejšnji kodeks je za to cenitev zahteval, da jo opravijo »poštevni izvedenci« (kan. 1530); v novem se to predpostavlja. Cenitev izvedencev je zagotovilo, da se ne bi prezrla dejanska vrednost stvari in da se ne bi odtujila pod realno oceno. Strokovna in objektivna ocenitev vsaj dveh izvedencev je toliko bolj potrebna, kadar gre za odtujitev dragocenih, umetniških in zgodovinskih premičnin ali nepremičnin. Kanon 1531 ZCP 1917 ni dopuščal »odsvojitve za nižjo ceno«, kot je bilo določeno v cenitvi; sedanja zakonodaja je v tem pogledu nekoliko širša in govori, da se stvar »redno« ne sme odtujiti za nižjo ceno, kot jo navaja cenitev (kan. 1294). Odtujitev kakšne stvari ni odvisna samo od ocenitve izvedencev, temveč tudi od različnih okoliščin;<sup>31</sup> večkrat pa tudi ni mogoče stvari odtujiti v mejah strokovne ocenitve.<sup>32</sup> Komisija za cerkveno umetnost in bogoslužje, ki mora biti ustanovljena v vsaki škofiji, mora glede odtujitve

<sup>25</sup> V. de Paolis, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, Romae 1986, 101.

<sup>26</sup> *Communicationes* 12 (1980) 420.

<sup>27</sup> V. Rovera, *I beni temporal della Chiesa*, v: *La normativa del nuovo codice*, Brescia 1983, 275—278; glede imenovanih javnih pravnih oseb: kan. 114, 313, 1254.

<sup>28</sup> *Communicationes* 12 (1980) 425.

<sup>29</sup> Wernz—Vidal, *Ius canonicum*, Romae 1935, IV, 2, 227; A. Conly, *Aliénation*, v: *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1935, I, 408—409.

<sup>30</sup> F. R. Aznar Gil, *La administración de los bienes temporales de la Iglesia*, Salamanca 1984, 217.

<sup>31</sup> *Communicationes* 12 (1980) 426.

<sup>32</sup> *Communicationes* 14 (1982) 290.

teh predmetov podati svoje mnenje.<sup>33</sup> Sicer pa je v tem pogledu izšlo v preteklosti precej dokumentov, ki opozarjajo na skrb, odgovornost in ohranjanje teh vrst cerkvenega premoženja.<sup>34</sup> Cenitev izvedencev mora biti predložena v pismeni obliki pristojni oblasti. Seveda je treba upoštevati tudi morebitne zahteve civilnih predpisov v smislu kan. 1290. Za dopustno odtujitev je potrebno upoštevati tudi razne »določbe o varnosti, kot jih je predpisala zakonita oblast, da se prepreči škoda za Cerkev« (kan. 1293).

Prejšnji zakonik je govoril o »drugih priličnih varnostnih naredbah, ki naj jih po različnih okoliščinah predpiše predstojnik sam, da se Cerkev izogne škodi« (kan. 1530).<sup>35</sup> Sedanja zakonodaja tudi ne predpisuje več oblike javnosti odtujitve, ki je bila določena v starem zakoniku: »Odsvojitve se mora izvršiti na javni dražbi ali pa se mora vsaj naznaniti, če okoliščine ne svetujejo kaj drugega; in stvar se mora dati tistemu, ki je, po vsem sodeč, več ponudil« (kan. 1531). Seveda pa javna oblika v smislu kan. 1293 § 2 ni izključena. Kan. 1294 predvideva dve možnosti za denar, ki se je pri odtujitvi dobil: »a) da se preudarno naloži v dobro Cerkev; b) ali pametno uporabi v namene, zaradi katerih se je odtujitev opravila.« S tem se je nekoliko spremenila prejšnja določba, ki je predpisovala, da »se mora denar, ki se pri odsvojitvi dobi, previdno, varno in koristno naložiti v dobro Cerkev« (kan. 1531 § 1). Kasneje je izjava apostolskega sedeža to določbo kanona še bolj zožila, ko je določila da: »ad Sedem Apostolicam sit recurrendum quotiesquom agatur de pecuniae summa, quae decem millia libellarum seu francorum aureorum excedat, ab hac S. Concilli Congregatione, cuius est ... etiam moderari ea, quae bona ecclesiastica, mobilia et immobilia... attingunt, expostulatum est: an pecuniae summa, ex huiusmodi bonorum ecclesiasticorum alienationibus percepta, sit collocanda tantummodo in acquirendis bonis immobilibus in commodum ecclesiae seu entis, cuius interest«.<sup>36</sup>

Za dopustno odtujitev cerkvenega premoženja javnih pravnih oseb v Cerkvi, katerega vrednost presega najnižjo določeno vsoto, se torej zahteva:

- upravičen razlog: velika nuja, očitna korist, bogoljubnost, krščanska dobrodelnost, tehten pastoralni razlog,
- pismena cenitev vsaj dveh izvedencev,
- upoštevati je treba še druge morebitne določbe o varnosti, ki jih je predpisala zakonita oblast,
- poskrbeti je treba za preudarno naložbo oziroma uporabo denarja, ki se je pri odtujitvi dobil (kan. 1293, 1294).

<sup>33</sup> *Sacra Congregatio pro Clericis, De cura patrimonii historico-artistici Ecclesiae: ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū*, 11. 4. 1971, v: AAS 63 (1971) 315—317.

<sup>34</sup> S. C. S. *Officii, Instructio ad locorum Ordinarios »De arte sacra«*, 30. 6. 1952, v: AAS 44(1952) 542—546; S. C. *Concilii, Lettera circa il prestito del materiale conservato negli archivi ecclesiastici*, 30. 12. 1952, v: AAS 45 (1953) 101—102; S. C. *pro Clericis, Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū »De cura patrimonii historico-artistico Ecclesiae*, 11. 4. 1971, v: AAS 63 (1971) 315—317; R. Bertolino, *Nuova legislazione canonica e i beni culturali ecclesiali*, v: *Il Diritto ecclesiastico* 93 (1982) 250—308; G. Casuscelli, *Tutela del patrimonio artistico ecclesiastico*, v: *Il Diritto ecclesiastico* 9 (1978) 564—582; A. Talamanca, *I beni culturali ecclesiastici tra legislazione statale e normativa bilaterale*, v: *Il Diritto ecclesiastico* 96 (1985) 3—36; T. S. Fernandez, *Brevi appunti di archivistica generale ed ecclesiastica*, Roma 1986; P. C. Barrosa, *El patrimonio artistico ecclesiastico y el nuevo CIC*, v: *Actes du V. Congrès international de droit canonique*, Ottawa 1986, 755—786.

<sup>35</sup> Enaki motivi so nakazani tudi v kan. 1298 ZCP.

<sup>36</sup> *Sacra Congregatio Concilii. Declaratio circa alienationem bonorum ecclesiasticorum*, 17. 12. 1951, v: AAS 44 (1952) 44.

Za veljavno odtujitev cerkvenega premoženja pa kan. 1291 določa vrsto obličnosti oziroma formalnosti, ki se uresničijo v zakonitem dovoljenju pristojne oblasti (kan. 1292). V tem dovoljenju ne gre za kakšno preprosto odobritev oziroma strinjane, temveč za dovoljenje — »licentia« v pravem pomenu besede. Dovoljenje ali »licentia« je posamezni upravni akt, ki ga lahko izda v mejah svoje pristojnosti tisti, ki ima izvršno oblast (kan. 35). Dovoljenje pomeni odstranitev pravnih omejitev pri izvrševanju določenih pravic pravne osebe. Pristojna oblast, ki dovoljenje izda, izraža voljo, da pravna oseba oziroma njen zastopnik veljavno opravlja določene pravne posle.<sup>37</sup> Medtem ko spregled (dispenza) onemogoči učinkovanje zakona v določenem primeru, pa dovoljenje daje pooblastilo, da se določene pravice, ki jih podeljuje zakon, uresničijo.<sup>38</sup> Dovoljenje izda pristojna oblast v pisni obliki. Če se ta pismena oblika dovoljenja za veljavnost zahteva že pri upravnih dejanjih, ki »presegajo mejo in način redne uprave« (kan. 1281), velja to toliko bolj za pravno dejanje odtujitve cerkvenega premoženja. Dovoljenje lahko pojmuje kot neke vrste nadzorno upravno dejanje, ki zagotavlja, da odtujitev ne nasprotuje namenom in ciljem javne pravne osebe v Cerkvi.<sup>39</sup>

»Licentia« pa je tudi neke vrste omejevanje pristojnosti zastopnikov oziroma upraviteljev premoženja javnih pravnih oseb.<sup>40</sup>

### 3. Dovoljenje — licentia — pristojne oblasti

Iz dosedaj povedanega sledi, da je dovoljenje (licentia) pristojne oblasti potrebno za veljavno odtujitev cerkvenega premoženja v primerih, ko gre:

- za javno pravno osebo v Cerkvi,
- za premoženje, ki po zakonitem zapisku sestavlja stalno premoženje le-te,
- in če vrednost presega po pravu določeno vsoto (kan. 1291).

Poleg omenjenega primera se dovoljenje zahteva tudi za odtujitev stvari, ki so Cerkvi podarjene iz zaobljube (ex voto), za dragocene umetnine in starine, ne glede na to, ali te stvari »po zakonitem zapisku« sestavljajo stalno premoženje javne pravne osebe ali ne oziroma ali njihova vrednost presega po pravu določeno vsoto. (kan. 1291).

Ista načela veljajo tudi za odtujitev »pomembnih relikvij« in »podobe«, ki jih v kaki cerkvi ljudstvo zelo časti; prodaja relikvij pa je tako prepovedana (kan. 1190). Oblast, ki dovoljenje izdaja, je: apostolski sedež, krajevni ordinarij za pravne osebe, ki so pod njegovo oblastjo, redovni ordinarij za pravne osebe pod njegovo jurisdikcijo, druge pristojne oblasti.

#### a) Apostolski sedež

Apostolski sedež je pristojen v naslednjih primerih (kan. 1292 § 2); če gre:

- 1 — za stvari, katerih vrednost presega najvišjo vsoto, ki jo je določila škofovska konferenca,
- 2 — za stvari, podarjene Cerkvi iz zaobljube — ex voto,
- 3 — za dragocene umetnine ali starine,

<sup>37</sup> M. Petroncelli, *Note sul concetto di »licentia« nel Diritto Canonico*, v: *Scritti giuridici in onore di Santi Romani*, Padova 1940, IV, 236—238.

<sup>38</sup> Prav tam, 238—239.

<sup>39</sup> G. Forchielli, *I controlli amministrativi del Diritto Canonico*, v: *Il Diritto Ecclesiastico* 46 (1935) 3—16; R. Puza, *Die Rechtsgeschäfte über das Kirchenvermögen*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrecht* (F. Pustet), Regensburg 1983, 91 I.

<sup>40</sup> Wernz—Vidal, *Jus canonicum*, 229—230.

4 — za pomembne relikvije in za podobe, ki jih ljudstvo v kaki cerkvi zelo časti (kan. 1190).<sup>41</sup>

Seveda je v teh primerih predhodno potrebno izpolniti pogoje, določene v kan. 1292 § 1: krajevni ordinarij potrebuje privolitev gospodarskega sveta, privolitev zbora svetovalcev in privolitev prizadetih.<sup>42</sup>

1. Stvari, katerih vrednost presega najvišjo vsoto, ki jo je določila škofovska konferenca.

Nekoč je bila ta vsota določena v kodeksu in je veljala za vse: 30.000 lir ali frankov (kan. 1532). Ta vsota se je večkrat spreminjala. Dokument »*Pastorale munus*« to pristojnost prenese na nacionalne ali pokrajinske škofovske konference.<sup>43</sup> Nekoliko pozneje so to pristojnost dobili tudi redovni predstojniki kleriških papeško pravnih ustanov.<sup>44</sup> Škofovska konferenca določi glede na ekonomske razmere svojih dežel najvišjo vsoto in to odločbo potrdi sveti sedež, da je obvezujoča za vsako posamezno škofijo v okviru škofovske konference (kan. 455).

2. Stvari, ki so Cerкви podarjene iz zaobljube

Pri stvarih »ex voto« se ne upošteva njihova umetniška ali zgodovinska vrednost. Gre namreč za spoštovanje čustev, vere in namenov darovalcev. Pravo štiti voljo darovalca, ki je po sprejetju ni mogoče svojevoljno spremeniti.<sup>45</sup> To mnenje je zagovarjala tudi komisija za sestavo novega ZSP.<sup>46</sup>

3. Dragocene umetnine ali starine

Sedanja zakonodaja je veliko bolj določena in jasna kot prejšnja, ki je govorila samo o »dragocenih stvarih« (kan. 1532). Dragocenost je lahko v umetnini ali pa v njeni starini.

4. Relikvije

Zakonodaja govori o »pomembnih« relikvijah in o drugih relikvijah, ki jih ljudstvo zelo časti v kaki cerkvi, oziroma za podobe (kan. 1190).

---

<sup>41</sup> Kanon 1190 § 1 je edini v ZCP, ki prepoveduje odtujitev. Zdi se, da v tem primeru gre za spregled apostolskega sedeža od splošnega zakona, ne pa toliko za dovoljenje — *licentia* — kot tako.

<sup>42</sup> V posameznih škofijah mora biti ustanovljen gospodarski svet, ki mu predseduje krajevni škof ali pooblaščenec. Sestavljajo ga »vsaj trije verniki (kleriki, laiki), ki so res izvedeni v gospodarskih zadevah in civilnem pravu. Člani so imenovani za pet let in jih je mogoče imenovati še za druga petletja. Prav tako mora imeti vsaka pravna oseba svoj gospodarski svet ali vsaj dva svetovalca, ki upravitelju »pomagata« pri njegovi službi (kan. 1280); v vsaki župniji naj bo »gospodarski svet«, ki je župniku v pomoč pri upravljanju župnijskega premoženja. Naloge gospodarskega sveta so določene v splošnem pravu (kan. 493, 1263, 1277, 1280, 1281, 1287, 1292, 1305, 1310, itd.), v statutih pravnih oseb (kan. 1280) ali v določbah, ki jih izda krajevni škof (kan. 537). Vsaka škofija ima tudi »zbor svetovalcev«, ki ga sestavlja 6 do 12 duhovnikov: ti so člani tudi duhovniškega sveta (kan. 502). Kdor neha biti član duhovniškega sveta, lahko še naprej ostane član zbora svetovalcev, če imenovanje ni bilo opravljeno v predpisanem času: glej pojasnilo komisije za razlago cerkvenega prava z dne 11. 7. 1984, v: *Communicationes* 15 (1984) 240—241.

<sup>43</sup> *Communicationes* 12 (1980) 424; PH. Maroto, *De alienatione bonorum ecclesiasticorum*, v: *Apolinaris* 3 (1930) 241—243; F. Romita, *De summa limite in bonis ecclesiasticis alienandis*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 93 (1968) 353; F. Romita, *Adhunc de summa limite bonis ecclesiasticis alienandis*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 94 (1969) 141.

<sup>44</sup> Paulus VI, rescrip., *Cum admote*, 6. 11. 1964, št. 9, v: AAS 59 (1967) 375—376.

<sup>45</sup> Wernz—Vidal, *Jus canonicum*, 231.

<sup>46</sup> *Communicationes* 12 (1980) 424: »Nonnulli suggesterunt ut non requiratur licentia S. Sedis ad alienandas res ex voto donatas, si earum pretium sit infra aliquam summam a iure definiendam. Consultores, uno tantum excepto, censent in re tanti momenti, quae pietatem fidelium tangit, cauto esse procedendum et ideo opportunum videtur et semper adeatur S. Sedes.»

## b. Krajevni škof

Dovoljenje krajevnega škofa se za veljavno odtujitev stvari zahteva v naslednjih primerih: a) premoženje mora pripadati javnim pravnim osebam, ki so pod oblastjo krajevnega škofa ali pa če gre za škofijsko premoženje; izključene so torej ustanove posvečenega življenja, ki niso pod njegovo oblastjo, javne pravne osebe, ki prav tako niso pod njegovo jurisdikcijo, in zasebne pravne osebe, b) vrednost odtujenega premoženja mora biti v mejah najnižje in najvišje vsote, ki jo je za svoje področje določila škofovska konferenca.

Preden krajevni ordinarij izda pismeno dovoljenje, potrebuje:

- privolitev škofijskega gospodarskega sveta,
- privolitev zbora svetovalcev,
- privolitev prizadetih (kan. 1292).

Privolitev gospodarskega sveta in zbora svetovalcev je neke vrstaj je na njuno privolitev vezana odločitev krajevnega škofa. Njun objekt ni toliko odtujitev, temveč neposredno zadeva škofovo dovoljenje. Privolitev prizadetih (npr. župnika, dedičev, itd.) pa je usmerjena k zaščiti osebnih interesov, zato ne more biti neke vrste upravno dejanje. Če pa v postopku za odtujitev manjka privolitev enega ali drugega, je dovoljenje krajevnega škofa neveljavno. Pri tem je treba upoštevati določbo kanona, ki pravi: »Tisti, ki morajo z nasvetom ali s privolitvijo sodelovati pri odtujitvi premoženja, naj svetujejo ali privolijo šele potem, ko so se natančno poučili tako o gospodarskem stanju pravne osebe, katere premoženje naj bi se odtujilo, kakor tudi o že izvršenih odtujitvah« (kan. 1292 § 4). V bistvu gre za praktično aplikacijo kan. 127: »Vsi, ki so vprašani za privolitev ali mnenje, so dolžni svojo sodbo odkrito povedati, in če važnost opravila to zahteva, skrbno varovati tajnost; to dolžnost more predstojnik zahtevati.«

Dovoljenje je neveljavno, če gre za odtujitev deljive stvari (moralno, fizično), pa v prošnji za dovoljenje niso navedli že prej odtujenih delov (kan. 1292 § 3). Komisija za razlago cerkvenega prava je že leta 1929 pojasnila, da je »potrebno dovoljenje za odtujitev več cerkvenih stvari iste osebe, če se odsvajajo hkrati in je njih skupna vrednost preseгла določeno vsoto«. <sup>47</sup>

Za odtujitev premoženja, katerega vrednost je pod najnižjo vsoto, ki jo je določila škofovska konferenca, zakonik v kan. 1292 izrecno ne določa ničesar. O tem potem odloči krajevni škof oziroma posebni statuti (kan. 1281 § 2). <sup>48</sup> Pismena privolitev krajevnega škofa je potrebna, kadar gre za odtujitev premoženja samoupravnih samostanov (kan. 638); to so samostani, ki razen lastnega predstojnika nimajo drugih višjih predstojnikov in je taka ustanova izročena posebnemu nadzoru krajevnega škofa (kan. 615).

## c) Redovni ordinarij

Kadar gre za odtujitev, pri kateri se lahko premoženjsko stanje pravne osebe poslabša, se zahteva pismeno dovoljenje redovnega predstojnika. Za pravne posle, ki presegajo od svetega sedeža za posamezno regijo določeno vsoto, prav tako tudi za stvari, darovane Cerкви ex voto, za druge dragocene umetniške in starinske predmete se zahteva poleg predstojnikovega pismenega dovoljenja še dovoljenje svetega sedeža. Redovni ordinarij pa svoje dovoljenje izda potem, ko je dobil privolitev svojega sveta (kan. 638 § 3).

<sup>47</sup> Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos, 20. 7. 1929, v: AAS 21 (1929) 574. Slovenski prevod v ZCP 1917, 563.

<sup>48</sup> Communicationes 12 (1980) 424.



### č) Druge pristojne oblasti

Te oblasti so pristojne za pravne osebe, zasebne in javne, ki niso pod oblastjo krajevnega škofa. O tem morajo določati statuti posamezne pravne osebe, ki ga mora po zakonu imeti vsaka pravna oseba (kan. 117). Postopek odtujitve premoženja zasebnih pravnih oseb določa lastni statut po določbi kan. 1257.<sup>49</sup>

#### 4. Posebne določbe o odtujitvi cerkvenega premoženja

Če pravni posel odtujitve vsebuje vse predpisane zahteve, je pravno dejanje odtujitve veljavno z vsemi pravnimi učinki in posledicami.

Neupoštevanje tega ali onega pravnega predpisa pri odtujitvi cerkvenega premoženja ima lahko za posledico, da je pravni posel odtujitve neveljaven in je brez pravnih učinkov oziroma je pravni posel odtujitve veljaven, vendar nedopusten. V tem drugem primeru ima pravni posel tudi pravne učinke med strankama, vendar pa je »pravna oseba odgovorna za pravna dejanja, ki so jih upravitelji nezakonito, a veljavno storili. V tem primeru odgovarja pravna oseba sama ob neokrnjeni pravici do tožbe ali pritožbe zoper upravitelje, ki so ji naredili škodo« (kan. 128).

V primeru, da za določene pravne posle odtujitve premoženja ni bilo dano potrebno dovoljenje (licentia) pristojne oblasti, kadar to zahteva pravo, je pravno dejanje odtujitve neveljavno. Manjka namreč bistveni, konstitutivni element odtujitve: dovoljenje pristojne oblasti (kan. 1291). Neveljavnost onemogoča pravne učinke odtujitve. Seveda pa to še ne pomeni, da pravno dejanje odtujitve sploh ne obstaja. Neveljavnost pravnega posla odtujitve premoženja namreč nima neposrednih pravnih učinkov, ima pa lahko postranske pravne učinke, npr. ekonomsko in kazensko odgovornost upraviteljev premoženja: »Pravna oseba ni odgovorna za neveljavno storjena dejanja upraviteljev, razen kadar in kolikor bi imela korist« (kan. 1281 § 3); o kazenski odgovornosti pa je rečeno: »Kdor brez predpisanega dovoljenja odtuji cerkveno premoženje, naj se kaznuje s pravično kaznijo.« Vendar pa kan. 1296 z veliko mero realizma opozarja pristojno oblast, da »modro pretehta« odločitev, ali se proti kršiteljem pravnega posla odtujitve uvede tožba ali ne. Za pravna dejanja, ki so jih upravitelji nezakonito, a veljavno storili, odgovarja oseba sama »ob neokrnjeni pravici do tožbe ali pritožbe zoper upravitelje, ki so ji naredili škodo« (kan. 1281 § 3).

Lahko se zgodi, da je za pravni posel odtujitve sicer bilo izdano potrebno dovoljenje pristojne oblasti, vendar pa niso bili upoštevani vsi potrebni predpisi, npr. da pristojna oblast ni imela privoljenja gospodarskega sveta ali privoljenja prizadetih ali zbora svetovalcev<sup>50</sup> oziroma ni obstajal upravičen razlog odtujitve ali niso ocenili izvedenci. Nastane vprašanje, kakšne pravne učinke ima neveljavno izdano dovoljenje. Če je bilo izdano dovoljenje in so se upostavile formalnosti v dobri veri, potem se zdi, da tako dovoljenje ne bi smelo biti v bistvu neveljavno, dokler ga s sodbo ne razglasijo za neveljavnega.<sup>51</sup>

#### 5. Odtujitev v širšem smislu

Odtujitev v širšem smislu je kakršen koli pravni posel, pri katerem bi se mogel premoženjski položaj pravne osebe poslabšati.<sup>52</sup> To so navadno pravni posli, ki se

<sup>49</sup> T. Mauro, *La disciplina delle persone giuridiche. Le norme sui beni ecclesiastici e sul loro regime con riferimento all'Ordinamento statale*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 380–381.

<sup>50</sup> Pri tem je treba vedno upoštevati kan. 127.

<sup>51</sup> A Conly, *Aliénation*, v: *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1935, I, 411.

<sup>52</sup> G. Vromant, *De bonis temporalibus*, 316.

neposredno dotikajo premoženja pravne osebe tako, da ta nima polne možnosti razpolagati s premoženjem, do katerega imajo pravice tudi drugi, npr.: zadolženost, zastava, užitek, itd.<sup>53</sup> Premoženski položaj pravne osebe se lahko poslabša tudi zaradi kvantitete oziroma kvalitete premoženja.

Tudi pri takih pravnih poslih je potrebno upoštevati določbe kanona o odtujitvi v ožjem smislu. Kan. 1295 namreč pravi: »Zahteve po določbah kan. 1291—1294, katerim se morajo prilagoditi tudi statuti pravnih oseb, je treba upoštevati ne samo pri odtujitvi, temveč tudi pri kakršnemkoli poslu, kjer bi se mogel premoženski položaj pravne osebe poslabšati«. Ker v mnogih primerih kanonično pravo ni priznано od civilne zakonodaje, zato zakonodajalec določa, da se morajo »statuti pravnih oseb prilagoditi« predpisom kan. 1291—1294 in da določajo norme o odtujitvi, tako da odtujitev premoženja ob neupoštevanju predpisov ni samo kanonično neveljavna, temveč tudi civilnopravno neveljavna.<sup>54</sup>

Kadar se cerkveno premoženje daje v najem ali zakup, je potrebno dobiti dovoljenje od pristojne oblasti. Škofovska konferenca je pristojna, da o tem izda podrobna določila: »Naloga škofovske konference je, upoštevaje krajevne razmere, da izda določbe o dajanju cerkvenega premoženja v najem ali zakup, posebej o dovoljenju, ki ga je treba dobiti od pristojne cerkvene oblasti (kan. 1297).

Prav tako se »brez posebnega pismenega dovoljenja pristojne oblasti« cerkveno premoženje ne sme prodati ali dati v najem ali zakup njenim lastnim upraviteljem in njih sorodnikom ter svakom do četrtega kolena, razen če gre za manjše stvari« (kan. 1298).<sup>55</sup>

Samo sveti sedež je pristojen za t.i. »sanacijo« neveljavnega pravnega posla odtujitve v mejah najnižje in najvišje vsote ter vsote, ki presega najvišjo določeno mejo. Formalnosti je treba popraviti in pravilno upoštevati, da bo pravni posel veljaven z vsemi učinki, ali pa apostolski sedež »sanira« neveljavni pravni posel, seveda tedaj, kadar gre za pomanjkanje zunanjih formalnosti, ne pa notranjih. Ozdravitev neveljavnega pravnega posla učinkuje od trenutka, ko je podeljena »sanacija« in ne učinkuje nazaj.<sup>56</sup>

## 6. Kazenske določbe

ZCP predvideva kazenske sankcije za tiste, ki bi prekršili pravne določbe o odtujitvi cerkvenega premoženja. Kan. 1377 na splošno določa: »Kdor brez predpisanega dovoljenja odtuji cerkveno premoženje, naj se kaznuje s pravično kaznijo.« Kazen se tiče pomanjkanja dovoljenja, ki bi ga določena oseba morala imeti za odtujitev premoženja. »Pravična kazen« je prepuščena sodnikovi presoji (kan. 1315). Tudi v tem pogledu so bile z novo zakonodajo vnesene precejšnje spremembe glede na prejšnji zakonik, ki je določal kazni v kan. 2247.

Posebno zapleteni so lahko primeri, ko je bilo pravno dejanje odtujitve narejeno brez potrebnih cerkvenopravnih obličnosti, civilno pa bi bila odtujitev veljavna. Gre namreč za prepletanje dveh pravnih sistemov. Ni rečeno, da je treba v vsakem primeru začeti sodni postopek proti kršiteljem. Pristojna oblast naj po pametnem premisleku odloči, kaj bi bilo treba v določenem primeru narediti, da se zavarujejo pravice Cerkve, upoštevaje tudi predpis kan. 1281 § 3.

<sup>53</sup> *Pastorale munus*, št. 32.

<sup>54</sup> *Communicationes* 5 (1973) 101; 12 (1980) 426.

<sup>55</sup> ZCP je vpeljal nov način štetja krvnega sorodstva in svaštva. Od nemškega je prešel na rimski, ki je bolj preprost. Glej kan. 108, 109.

<sup>56</sup> G. Vromant, *De bonis temporalibus*, 314.



Kan. 1296 pravi: »Če bi se kdaj cerkveno premoženje odtujilo brez potrebnih cerkvenopravnih obličnosti, pa bi bila odtujitev civilno veljavna, ima pristojna oblast, ko vse modro pretehta, nalogo odločiti, ali in kakšna tožba osebna ali stvarna, po kom in proti komu naj se uvede, da se zavarujejo pravice Cerkve.« Nekaterе države, npr. Španija, Italija in druge, rešujejo te in podobne primere po določbah konkordatnega prava.

Zakonik zelo priporoča poravnavo ali sporazum, če je le mogoče, da bi se tako izognili sodnim postopkom, saj so ti neprijetni. Kan. 1715: »Poravnava ali sporazum ne more postati veljaven v stvareh, ki se tičejo javnega blagra, in v drugem, s čimer stranke ne morejo svobodno razpolagati. § 2: Če gre za cerkveno premoženje, je treba, kadar to stvar zahteva, upoštevati po pravu določene obličnosti za odtujitev cerkvenih stvari.« Kan. 1741 v točki 5 predvideva možnost, da odstranijo župnika, ker slabo upravlja premoženje ali dela veliko škodo za Cerkev, kadar tega zla ni mogoče odpraviti z drugim sredstvom.

Tudi iz teh splošnih kazenskih sankcij je razvidno, da je odtujitev cerkvenega premoženja odgovorno pravno dejanje upraviteljev in vseh drugih, ki so za upravljanje cerkvenega premoženja odgovorni. Cerkevno premoženje ni last posameznih fizičnih oseb, temveč je last pravnih oseb v Cerkvi; posamezne fizične osebe (ekonomi, upravitelji, predstavniki) so samo upravitelji, ne pa lastniki cerkvenega premoženja.<sup>57</sup>

#### **Povzetek: Viktor Papež, Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku cerkvenega prava**

Peta knjiga ZCP (zakonika cerkvenega prava) je v celoti namenjena premoženju katoliške Cerkve. Cerkevno premoženje je samo tisto, ki pripada javnim pravnim osebam (public juridical person) v Cerkvi in ga uporabljajo izključno za uresničenje svojih namenov: božja služba, apostolat, krščanska dobroteljskost, vzdrževanje klerikov in pomočnikov. Upravitelj, ki zastopa pravno osebo, je odgovoren za celotno upravo njenega premoženja, tudi za pravne posledice odtujitve. Ker je odtujitev cerkvenega premoženja poseben upravni posel, ji zakonodajca namenja še posebno pozornost. Upravitelji potrebujejo v določenih primerih za veljavno ali dopustno odtujitev privolitev ali mnenje gospodarskega sveta, zbora svetovalcev in drugih. Sicer pa Cerkev ni preveč naklonjena odtujitvi svojega premoženja. Z zakonsko ureditvijo ga štiti in ohranja predvsem zato, da lahko v danih okoliščinah neodvisno in nemoteno opravlja svoje nadnaravno poslanstvo, za katero pa potrebuje tudi materialne dobrine.

#### **Summary: Viktor Papež, Alienation of Church Property in the Code of Church Law**

The fifth book of the Code of Church Law is wholly devoted to the property of the Catholic Church. As church property only such property is considered that belongs to public juridical persons in the Church, who use it exclusively to realize their aims: worship, apostolate, Christian charity, maintenance of clerics and their helpers. The administrator representing the juridical person is responsible for the complete administration of her property, also for the legal transactions in connection with the alienation of property. Since

---

<sup>57</sup> A. J. Maida, *The Code of Canon Law of 1983 and the Property of the Local Church*, v: *Actes du V congrès international de droit canonique*, Ottawa 1986, 743—753.

the alienation of church property is a special administrative transaction, the legislation pays particular attention to it. In certain cases the administrators need the consent or the opinion of the economic council, advisory board etc. for the alienation of property to be valid or admissible. Anyway, the Church does not really favour the alienation of its property. She protects and preserves it by legislation in order to be able to carry out her supernatural mission independently and undisturbed under given conditions, which is also made possible by material goods.

Anton Štrukelj

## Marija in edinost kristjanov

Mariologija postaja vse bolj aktualna tema današnje teologije. Po besedi M. Schmausa »se v mariologiji... stekajo skoraj vse teološke črte, kristološka, eklezio-loška, antropološka in eshatološka... Mariologija se izkazuje kot presečišče najpomembnejših teoloških stavkov.«<sup>1</sup> »Mariologija zato ne stoji na robu katoliške vere, ampak v njenem središču, kolikor je to središče izrazna oblika krščanske vere.«<sup>2</sup>

V zadnjem času prihaja vedno bolj v ospredje tudi téma »Marija in ekumenizem«. »Marija slej ko prej spada k odprtim vprašanjem med Cerkvami.«<sup>3</sup> Celo evangeličanski kristjani ugotavljajo, da so na Marijo po krivici vse preveč pozabljali in pravijo, da »Marija ni le 'katoliška', ampak tudi 'evangeličanska'.«<sup>4</sup>

Marija je navzoča v Novi zavezi, v evangelijih.<sup>5</sup> Svoje trdno mesto ima tudi v veropovedih prve Cerkve. Z Marijino pritrditvijo angelu se začenja eshatološka novost. Zato »pričevanje o Jezusovem rojstvu iz device Marije ni nekakšen idiličen pobožnosten kotiček v celoti novozavezne vere; ni zasebna kapela dveh evangelistov, ki bi jo mogli navsezadnje tudi opustiti. Gre za vprašanje o Bogu... Gre za alternativo: ali Bog deluje ali ne?... 'Rojen iz device Marije' (Natus ex Maria Virgine) je v jedru strogo teološka izjava: izpričuje Boga, ki stvarstva ne izpusti iz rok.«<sup>6</sup>

### I. Marija v ekumenskem dialogu

Gre za mesto in pomen, ki ga ima Marija v posameznih krščanskih Cerkvah. Razlike v tem pogledu so dokaj znatne, zato velja mariologija za nekakšno sporno področje. Pregledati je treba, če so ta vprašanja res takšna, da nas, kristjane, med seboj

<sup>1</sup> M. Schmaus, *Kath. Dogmatik*, Bd. 5, München <sup>2</sup>1961, 8.

<sup>2</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. V/5, St. Ottilien 1982, 4.

<sup>3</sup> J. Feiner/L. Fischer, *Das neue Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg 1973, 28.

<sup>4</sup> *Evangelischer Erwachsenekatechismus*, Gütersloh <sup>3</sup>1977, 392.

<sup>5</sup> Prim. K. Kertelge, *Maria, die Mutter Jesu, in der Heiligen Schrift. Ein Beitrag zum ökumenischen und innerkatholischen Gespräch*, v: *Catholica* 40 (1986) 245—269; F. Mussner, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria — eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 9—30.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977, 59 s.

ločujejo, ali pa bi morda prav ob Mariji mogli ponovno začutiti, da smo ena sama velika krščanska družina.

Zaželeni edinosti se je mogoče približati, če se iskreno potrudimo, da bi bolje spoznali in odkrili vrednote, ki so lastne drugim kristjanom. V teh njihovih posebnostih utegnejo biti vsebovane takšne dragocenosti, ki morejo obogatiti tudi nas.

Stališče rimskokatoliške Cerkve do mariologije je vsem dobro znano. Značilno je, da je 2. vatikanski koncil spregovoril o Mariji ob koncu dogmatične konstitucije o Cerkvi. Zadnje, to je osmo poglavje, ima naslov Blažena devica Marija božja mati, v skrivnosti Kristusa in Cerkve (C 52—69). Slednjič je papež izdal posebno okrožnico o Mariji pod naslovom Odrešenikova mati, kjer je katoliško učenje o Mariji predstavljeno v novi svežini. Z ekumenskega vidika je okrožnica naletela na živahen odmev.<sup>7</sup>

Najprej se bomo na kratko seznanili z mariologijo v vzhodnih Cerkvah in nato v skupnostih, ki so izšle iz reformacije. V vzhodnih Cerkvah zavzema Marija osrednje mesto v teologiji, duhovnosti in zlasti v liturgiji. Pravoslavne Cerkve skupaj z rimskokatoliško Cerkvijo sprejemajo prve koncile in stare veroizpovedi. Zato tukaj obstaja edinost glede Jezusovega deviškega spočetja in rojstva iz Marije v moči Svetega Duha, enako tudi glede izraza »theotokos« (božja mati), ki ga je slovesno opredelil efeški koncil (431).

Verski prepričanji, ki sta izraženi v novejših dveh katoliških dogmah o Marijinem brezmadežnem spočetju (1854) in vnebovzetju (1950), vzhodnemu izročilu sicer nikakor nista nepoznani. A Vzhod ju vseeno formalno ne sprejema. Takó ravno predvsem iz eklesioloških razlogov, pa tudi glede na njuno vsebino. Tega dejstva ne smemo prezreti. Tako tudi ne smemo prehitro trditi, da obstaja mariološko soglasje med katoliško Cerkvijo in vzhodnimi Cerkvami. Obstoječe razlike so upoštevanja vredne in zaslužijo skrbno preiskavo.

Cerkve iz reformacije so na splošno zelo zadržane do mariologije in še prav posebej do češčenja device Marije. Reformirane Cerkve sicer priznavajo starocerkvene veroizpovedi in sklepe prvih vesoljnih koncilov. Tako izpovedujejo, da je bil Jezus Kristus spočet in rojen iz device Marije in da je treba Marijo označevati kot božjo mater. Toda vse te in druge cerkvene verske stavke je treba po njihovem postaviti pod prvenstvo Svetega pisma, ki pa ga je mogoče razlagati v skladu z določeno eksegetsko usmerjenostjo. Znano je, da so protestantje pogosto napadali katoliško mariologijo in zlasti še češčenje matere božje. Tu in tam se to dogaja še danes. Zato je razumljivo, da bo teološki dialog s protestanti tudi glede mariologije precej težavnejši.

Vsekakor sta v dialogu o Mariji pomembni dve področji: z ene strani verski nauk in teologija, z druge strani liturgija in oblike češčenja. Čeprav sta to dve ravni, se vendar prav glede na Marijo medsebojno prepletata in pogojujeta.<sup>8</sup>

## 2. Marijino češčenje v vzhodnem krščanstvu

Vzhodno krščanstvo je večplastno. Zato je razumljivo, da ni preprostega in enotnega pristopa k vzhodni mariologiji. To priznava tudi 2. vatikanski cerkveni

<sup>7</sup> F. Courth, *Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus. Akzente neuerer mariologischer Literatur*, v: *ThPQ* 136 (1988) 140—149; isti, *Ökumenische Perspektiven der Enzyklika »Redemptoris Mater«*, v: *KNA:Ökumenische Information* Nr. 37, 29. sept. 1987, 5—99; E. Gross, *Mariologie im Religionsunterricht heute?*, v: *Forum Kath. Th* 4 (1988) 81—97.

<sup>8</sup> Prim. H. Petri, *Maria und die Ökumene*, v: W. Beinert und H. Petri (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 315—359.

zbor, ko med drugim pravi: »Med ločenimi brati ne manjka takih, ki Materi Gospoda in Zveličarja izkazujejo dolžno češčenje, zlasti med vzhodnimi kristjani, ki se z gorečim navdušenjem in iskreno pobožnostjo zbirajo k češčenju vedno deviške božje Porodnice« (C 69). »Vzhodni kristjani v veličastnih himnah slavijo Marijo, vedno Devico, ki jo je efeški koncil razglasil za sveto božjo Mater« (E 15). Vzhodna Cerkev slavi Marijo tudi v svojem bogoslužju. Zelo znane so številne himne v čast presveti Bogorodici, najslavnejša med njimi je pač Himna Akáthistos.<sup>9</sup> Te pesmi povečujejo božjo mater Marijo in slavijo Jezusovo deviško spočetje ter rojstvo iz device Marije. Marijo pogosto opeva evharistična liturgija. Celotako po epiklezi duhovnik zapoje: »Posebno za presveto, prečisto, nadvse blagoslovljeno, slavno našo Gospo Bogorodico in vedno Devico Marijo.« Zbor odpoje: »Res se spodobi, da te blagrujemo, Bogorodico, vedno blaženo in vso brezmadežno in Mater našega Boga. Slavimo te, vzvišeno od kerubov in neizmerno slavnejšo od serafov, resnično Bogorodico, ki si Boga Besedo neomadeževano rodila.«<sup>10</sup>

Posebno in odlično mesto v pravoslavni ikonografiji pripada prav Mariji. Pogosto je upodobljena s svojim Sinom. Poznamo tri vrste ikon.<sup>11</sup> Kondakion za praznik pravoslavja je čudovit: »Neopisljiva Očetova Beseda je napisala sama sebe s svojim učlovečenjem iz tebe, o Bogorodica. Zamazano božjo podobo v človeku je obnovila v prvotnem dostojanstvu in jo zedinila z božjo lepoto.«

Vzhodna teologija in seveda tudi mariologija sta zakoreninjeni v evharističnem bogoslužju. Značilno za vzhodno teologijo in zlasti za liturgijo je himnično izražanje. Človek išče pesniških in umetniških izrazov, da bi častil božje skrivnosti, ki so se nam razodele. Mariološke in marijanske himne so polne svetopisemskih podob (E 17). Tistemu, ki ni seznanjen z vzhodno duhovnostjo, se bo zdelo takšno izražanje pretirano. To navdušeno opevanje Marijine slave pa se nekako ustavi, ko pride do verskih resnic o Mariji.<sup>12</sup> Medtem ko so vzhodni kristjani zelo velikodušni z okrasnimi pridevki, pa v teološkem pogledu ne najdejo ustrezne rešitve. Vemo, da je glavna težava glede zadnjih dveh Marijinih dogem pravzaprav ekleziološke narave. Pravoslavni zavračajo papeško prvenstvo in njegovo nezmotljivost in zaradi tega tudi opredelitev omenjenih dveh verskih resnic o Mariji.

Med pravoslavnim pojmovanjem in katoliškim naukom o Mariji obstaja v mnogih točkah načelno soglasje. Oboji priznavamo, da je Marija deviška božja mati. Edini smo si tudi v prepričanju, da smemo Marijo častiti, ne da bi s tem prizadeli tisto češčenje, ki gre troedinemu Bogu. Marijo tudi kličemo kot priprošnjico. Oboji jo omenjamo in častimo tudi pri evharističnem bogoslužju.

Marija je docela naravnana na Boga. To je za vzhodne kristjane tako samoumevno, da se jim ne zdi potrebno posebej poudarjati. Še bolj nepotrebno se jim zdi podrobno analiziranje razlogov, temeljev in ciljev, kar na Zahodu tako radi delamo. Vzhodnim se upira, da bi »neizrekljivo srce skrivnosti podvrgli vivisekciji«,

<sup>9</sup> Slovenski prevod himne glej Fr. K. Lukman, *Akáthistos Hymnos*, v: *Zbornik Teološke fakultete v Lj. IV* (tipkano), 1954, 24—31. U. Wickert, »Gegrüßet seist du, die du dem Entgegengesetzten zur Identität verhältst«, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria — eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 31—55; H. Petri, gl. v op. 8 n. d., str. 321—324; E. Toniolo, *Akátistos*, v: St. Fiore e S. Meo (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Roma 1985, 16—25, z obsežno literaturo.

<sup>10</sup> *Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega*, Rim—Trst 1965, 53; Prim. E. Jungclaussen, *Marienverehrung im östlichen Christentum*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Herder Freiburg 1977, 46—63; isti, *Maria im liturgischen Kult der orthodoxen Kirche*, v: *Una Sancta* 30 (1975) 129; F. v. Lilienfeld (Hrsg.), *Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrisostomus*, Erlangen 1979, 67.

<sup>11</sup> Vl. Iwanov, *Die Allheilige Gottesmutter in der Ikonographie der orthodoxen Kirche*, v: *Una Sancta* 42 (1987) 243—246.

<sup>12</sup> R. Laurentin, *Die marianische Frage*, 173.



pripominja R. Laurentin.<sup>13</sup> Zato je jarek med Vzhodom in Zahodom globok v psihološkem, metodološkem in pojmovnem oziru. A če naj se oba načina mišljenja dopolnjujeta, potem bo pač potrebno še bolj vztrajno in poglobljeno iskanje skupnih poti.

### 3. Pogled na Marijo znotraj evangeličanskega krščanstva

#### a) »Marijanski minimalizem«

V današnjem protestantizmu ni niti izrečene mariologije niti marijanske pobožnosti. Kljub temu kažejo posamezni evangeličanski teologi nekaj več posluha tudi za mariološka vprašanja. V resnici so bile že v začetku reformacije takšne izjeme. Gotovo Kalvinove izjave o Mariji niso tako številne in pomembne kot Lutrove. A tudi Lutrovi nazori o Mariji so in ostajajo predmet številnih raziskav.<sup>14</sup>

#### b) Motivi za mariologijo pri evangeličanih

Danes se oglašajo mnogi, ki zagovarjajo potrebnost mariologije tudi pri protestantih. Presenetljivo je že navedeno mesto iz Evangeličanskega katekizma za odrasle: »Marija ni le 'katoliška', ampak tudi 'evangeličanska'. Protestanti to radi pozabljamo. Toda Marija je vendar Jezusova mati in mu je bližja kakor njegovi najbližji učenci. S kakšno človeškostjo opisuje Nova zaveza to bližino, ne da bi zamolčala Marijino razdaljo od Jezusa!«<sup>15</sup>

Glavni nagib za prebujeno zanimanje za Marijo je pač naslednji: Marija je novozavezni lik, novozavezna oseba. Marija ne more biti brez pomena, ker je tako tesno povezana z Jezusom, ki nam je dal vse božje razodetje in ki nas je odrešil.

Luter je imenoval Marijo najhvalevrednejšo devico (Virgo laudatissima).<sup>16</sup> V Apologiji Augsburgske veroizpovedi je rečeno, da je Marija »Dignissima amplissimis honoribus«. V sedanjem času ugotavljajo: »Marija je bila pri protestantih po krivici pozabljena.«<sup>17</sup>

#### c) Vidiki novega razumevanja za Marijo pri evangeličanih

Evangeličani sami priznavajo, da jim je potrebna večja nepristranost. Izjave o Jezusovi materi v Novi zavezi, dogme prvotne Cerkve in »Marienlob der Reformatoren« kažejo, da brez predsodkov odprto in nepristransko razmerje do Jezusove matere in celo neka pobožnost do Marije povsem sodita v okvir protestantizma. Še več: Misel na Marijo bi mogla okrepljeno poudariti marsikatero vidike človeškosti in vere.<sup>18</sup> Marija sicer ni pravilo krščanske vere, pač pa to vero osvetljuje. Marija more osvetliti krščansko bivanje, čeprav ne utemeljiti. Pod to postavko more biti Jezusova mati pomoč tudi za vero evangeličanskih kristjanov. Marija namreč podčrta duševno toplino, človeškost in življenjskost veselega oznanila!<sup>19</sup>

<sup>13</sup> R. Laurentin, n. d., 180.

<sup>14</sup> Glej zlasti G. Heintze, *Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äusserungen der Gegenwart*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria — eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 57—74.

<sup>15</sup> *Evang. Erwachsenerkatechismus*, Gütersloh 3/1977, 392 s.

<sup>16</sup> *Formula Concordiae* (FC), Solida Declaratio (SD) VIII.

<sup>17</sup> VELKD, *Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*, v: *Una Sancta* 37 (1982) 184—210.

<sup>18</sup> Prav tam.

<sup>19</sup> Prav tam.

### č) Ekumenske perspektive

Dialog o Mariji med katoličani in evangeličani se nikakor ne zdi nemogoč, kaj šele nesmiseln.<sup>20</sup> Marija je tudi za protestante »vzor poslušanja božje besede, je Gospodova dekla, polna milosti, ki sicer sama iz sebe ni nič, iz Boga pa je vse. Tako je Marija vzor ljudi, ki se pustijo Bogu odpreti in obdariti; je vzor občestva verujočih, Cerkve.«<sup>21</sup> V tem smislu uči tudi K. Barth: Marija je »preprosto človek, na katerem se zgodi čudež razodetja.«<sup>22</sup> Seveda pa so evangeličani mnenja, da se je treba omejiti na to, kar je o Mariji zapisanega v Svetem pismu: »Evangeličansko češčenje Marije more biti skromnejše, ker je Sveto pismo skromnejše.«<sup>23</sup>

Takšna izhodišča so za dialog med katoličani in evangeličani zelo dobra. Tudi katoličani »častimo Marijo kot vzor vernika, kot mater Mesije in božjega Sina, kot najodličnejši ud božjega ljudstva. S tem častimo Boga, ki je storil Mariji velike reči. Častimo Boga, ki je počastil Marijo, ko jo je izvolil za mater svojega Mesija in Sina, kar je bilo čisto dogajanje milosti: 'Pozdravljena, milosti polna!' (Lk 1,28). Ali se katoliški in evangeličanski kristjani ne moremo zediniti glede tega?«<sup>24</sup>

## 4. Skupna vera glede Marije

Poleg skupnih svetopisemskih osnov in skupne vere prvotne nerazdeljene Cerkve moremo tukaj navesti nekatere glavne točke, ki nas glede mariologije povezujejo. Vsi priznavamo, da je bila Marija privzeta v božje odrešenjsko delovanje po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Sam Bog je v svojem večnem sklepu odrešenja izvolil Marijo za mater svojemu Sinu. Samo Kristus je edini srednik in odrešenik vseh ljudi, tudi Marije (prim. C 53!). Samo milost je usposobila Marijo, da je postala odrešenikova mati in da je izrekla svojo pritrditev božji volji, Marija ni mogla zaslužiti učlovečenja. Marijin odgovor na božjo besedo je bil njena vera, ki je šla skozi mnogotere preizkušnje vse do križa. Njeno celotno ravnanje je pokorščina vere.

Iz vsega tega postane prav ob Mariji razločno jasno, kaj je odločilno krščanskega: »Marija je najodličnejši zgled božje milosti,« pravi M. Luther.<sup>25</sup> V njej je mogoče prepoznati pravzor in prapodoba vseh kristjanov, ki so poklicani in določeni za vero in s tem za pokorščino in tako za služenje.<sup>26</sup> Marija je zato tudi vzor in prapodoba Cerkve. L. Fischer pravi: »Marija ni le prva, ki je slišala in sprejela besede milosti v Kristusu, ampak tudi prva, ki je v veri vanjo odgovorila... V tem dejanju vere in zaupanja je Marija vnaprejšnja podoba občestva vseh tistih, ki naj ji sledijo v veri v Kristusa. V določenem smislu je Marija že Cerkev.«<sup>27</sup> Navedene misli niso daleč od katoliškega gledanja na Marijo in njeno povezanost s Cerkvijo. Marija je »Cerkev v izvoru.«<sup>28</sup> Čeprav katoličani vemo, da je Kristus edini temelj svoje Cerkve (I Kor 3,11), vendar govorimo o »marijanskem temelju Cerkve«. Nemški

<sup>20</sup> Prim. P. Meinhold, *Maria in der Ökumene, Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Wiesbaden 1978, 5 s.

<sup>21</sup> *Evangel. Erwachsenen Katechismus*, 393.

<sup>22</sup> K. Barth, *KD I/2*, 153 s.

<sup>23</sup> *Evangel. Erwachsenen Katechismus*, 393.

<sup>24</sup> F. Mussner, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, v: op. 5 n. d., 9—30, tu 26.

<sup>25</sup> M. Luther, *Magnificat verdeutscht und ausgelegt*. WA 7, 545, 19.

<sup>26</sup> K. Barth, *KD IV/3*, 692.

<sup>27</sup> L. Fischer, *Maria — Typus der Kirche und Typus der Menschheit*, v: *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972, 112 s. Prim. 2 Vat C 52—69.

<sup>28</sup> J. Ratzinger/H. U. von Balthasar, *Maria — Kirche im Ursprung*, Freiburg 1980 (slov. prevod *Marija za danes*, Koper 1988).

katoliški škofje so v svojem pastirskem pismu 30. aprila 1979 to jasno izrazili: »Marija zmore vršiti in dejansko vrši vse, kar skuša storiti Cerkev in njeni udje: brez pridržka pritrjuje božji volji, božjemu vodenju in odrešenjskim božjim posegom. Marija je dejansko izvršila temeljno dejanje Cerkve. Ta marijanski temelj je postavka za vse, kar pride pozneje: za apostolsko službo, zakramente, misijonarsko poslanstvo v svetu. Brez marijanskega temelja bi bila Cerkev to, kar se, žal, za mnoge zdi, da je: gola organizacija. A s tem marijanskim temeljem je Cerkev mnogo več: je notranje življenje z Jezusom Kristusom. Kdor hoče priti do neposrednosti z Jezusom, mora posnemati Marijino ravnanje, če se noče zaplesti v slepila... Kristjan zato ne more uspevati brez posnemanja Marije, kar dosledno vključuje češčenje njene osebe.«<sup>29</sup>

Pravkar omenjeni »marijanski temelj« Cerkve ostaja nekaterim protestantom še vedno nerazumljiv in nesprijemljiv. Poleg tega navaja dokument delovne skupine VELKD in DNK<sup>30</sup> še nekatere druge kontroverzne točke. Protestanti se sklicujejo na »solus Christus« in zavračajo Marijino »sodelovanje« pri odrešenju. Dalje zavračajo tudi katoliško klicanje Marije kot priprošnjice. Predvsem pa kritizirajo obe zadnji marijanski dogmi. Glede teh treh točk nekaj pojasnil.<sup>31</sup>

## 5. Vprašanje Marijinega »sodelovanja« pri odrešenju

V skladu z novozaveznim razodetjem načelno velja, da Bog izvršuje vse (Flp 2,13). »Brez mene ne morete ničesar storiti« (Jn 15,5). Bog dela vse, a ne sam (Gottes Allwirksamkeit ist nicht Alleinwirksamkeit!).<sup>32</sup>

Nova zaveza izrečno govori o »sodelovanju za božje kraljestvo« (Kol 4,11). Zato je mogoče govoriti tudi o »Marijinem sodelovanju«. Seveda je ustrezneje govoriti o »Marijinem sodelovanju v milosti in v moči milosti«, da se izognemo nesporazumom.

Po katoliškem pojmovanju obstaja Marijino »sodelovanje« »v njeni ponižni pokorščini vere, v njenem hotenju, da bi ne bila nič drugega kakor Gospodova dekla in orodje v njegovi roki. A prav orodje, ki se je kot tako na osnovi podeljene milosti povsem in docela predala božji roki«. <sup>33</sup> Sodelovanje je »služenje, ki ga ukazuje, nosi, omogoča in vodi milost«; pri tem gre za dejstvo, da »Bog razpolaga po Kristusu s človekom in človeškim redom«. <sup>34</sup>

Sicer pa se izraza »sodelovanje« celo evangeličanski teologi ne izogibajo. K. G. Steck pravi: »Gotovo, Marija sodeluje pri učlovečenju Boga«. <sup>35</sup> K. Barth: Bog je v Mariji izvolil človeka, »ki more stati v odnosu do Boga le z besedami: 'Glej, dekla

<sup>29</sup> VELKD/DKN, *Maria*, v op. 17 n. d.

<sup>30</sup> Prav tam. Okrajšava pomeni: Catholica—Arbeitskreis der Vereinigten Evangelisch—Lutheranischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees.

<sup>31</sup> Na omenjeni dokument je s katoliške strani odgovoril G. Voss, *Katholische Bemerkungen zu: Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*, v: *Una Sancta* 38 (1983) 143—157.

<sup>32</sup> H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn 1985, 175. Tudi v drugem v marsičem uporabljam razpravo *Mariologie und Marienverehrung*, str. 171—189. Prvotno je bila razprava objavljena v: W. Beinert, v op. 5 n. d., pod naslovom: *Maria und die Einheit der Christen. Thesen zu einer ökumenischen Verständigung*, 117—141.

<sup>33</sup> R. Grosche, 119. Nav. H. Schütte, n. d., 176.

<sup>34</sup> H. U. von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 394 in 395.

<sup>35</sup> K. G. Steck, *Was trennt uns von der römischen Kirche?* Wuppertal-Barmen 1958, 23. Navaja H. Schütte, n. d., 176.

sem Gospodova; zgodi se mi po tvoji besedi!' To je človekovo sodelovanje v tej stvari. To in samo to.«<sup>36</sup>

Božje odrešenje kot takšno je gotovo povsem božje delo. Toda sadov odrešenja nihče ne more biti deležen brez svojega prostovoljnega sodelovanja z milostjo. Na božjo besedo je treba dejavno odgovoriti s poslušnostjo vere, s predanostjo celotne osebe.

## 6. Vprašanje Marijinega »sredništva«

Zadnji vesoljni cerkveni zbor je večkrat in enoumno naglasil, da je Jezus Kristus edini srednik in odrešenik ljudi.<sup>37</sup> Jezus Kristus je izvir vseh milosti. Marija pa je milosti polna. Marija »je in ostane ustvarjeno bitje, obdarjeno z milostjo.«<sup>38</sup> »Nobene ustvarjenega bitja ni nikoli mogoče postaviti v isto vrsto z učlovečeno Besedo in odrešenikom.«<sup>39</sup>

Marijino sodelovanje ne okrnjuje in ne zmanjšuje odrešenja kot izključno božjega dela. Božji dar odrešenja ostaja čisti dar, tudi če ga človek ne sprejme. Naziv »Srednica« (vseh milosti) je mogoče pravilno razumeti na dva načina:

1. ker »je Marija v svojem telesu spočela, nosila in rodila tistega, ki je začetnik vseh milosti, Kristusa, čigar osebna milost se zliva na vse ljudi, zato moremo reči, da je Marija, kolikor mu je dala življenje, na neki način posredovala milost vsemu človeštvu.«<sup>40</sup>

2. »Srednica« more pomeniti isto kakor »priprošnjica«. Kristus je obljubil, da bo molitev v njegovem imenu uslišana (Jn 14,13). Nova zaveza nas pogosto poziva, naj molimo drug za drugega (npr. Kol 4,3). Kristjani moremo in tudi moramo moliti drug za drugega.<sup>41</sup>

V zvezi z Marijinim sredništvom in njeno priprošnjo je še obsežnejše vprašanje o češčenju božje matere in svetnikov. Katoličani in pravoslavni smo si v tem edini. V katoliški Cerkvi ima češčenje božje matere relativno mesto. To se najbolj kaže v liturgičnih molitvah, kjer so vse prošnje naslovljene na Boga oz. na Kristusa in se v Kristusovem imenu ali v imenu sv. Trojice tudi končujejo. To velja tudi za vse druge molitve, na primer za rožni venec. V tem torej katoliška Cerkev ne misli prav nič drugače kakor Luter, ki v svoji razlagi magnifikata pravi: »Marija noče, da prideš k njej, ampak prek nje k Bogu.«<sup>42</sup> Tudi sicer Luter pogosto govori o Marijini priprošnji.<sup>43</sup>

Drugi vatikanski koncil nas izrecno svari pred napačnim češčenjem svetnikov (C 51) in tudi v odnosu do Marije priporoča treznost (C 67). Prav tako že tridentinski koncil uči, da je češčenje svetnikov »dobro in koristno«, a nikakor ni stroga dolžnost (DS 1821), za zveličanje ni potrebno. »Nobene odredbe ni v katoliški Cerkvi, da je kristjan dolžan častiti Marijo.«<sup>44</sup> Pač pa je katoliška Cerkev to češčenje vedno zelo priporočala in pojasnjevala njegov pravi pomen.

<sup>36</sup> K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, München 1947 1947, 114.

<sup>37</sup> 2 Vat C 8, 14, 28, 49, 60, 62; E 20; D 2; M 7.

<sup>38</sup> H. Volk, *Christus und Maria*, v: *Catholica* 29 (1975) 133.

<sup>39</sup> H. Volk, prav tam.

<sup>40</sup> Tomaž Akv., S. th., 3 q. 27 a 5 ad 1.

<sup>41</sup> Prim. H. Schütte, n. d., 179 s.

<sup>42</sup> R. Grosche, gl. v op. 33 n. d., 107; prim. W. Beinert, *Heute von Maria reden*, 59.

<sup>43</sup> Prim. WA 2,696; WA 7, 545; 547.

<sup>44</sup> R. Laurentin, v: J. Feiner/L. Fischer (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch*, Freiburg 1973, 617.

## 7. Ekumensko soglasje o Marijinih dogmah iz leta 1854 in 1950

Za izhodišče iskanja skupne poti k soglasju in zedinjenju naj navedem misli kardinala J. Ratzingerja, ki se sicer nanaša na dogmo o papeževem jurisdikcijskem prvenstvu: »Glede nauka o prvenstvu Rimu ni treba terjati od Vzhoda nič več, kakor so tudi v prvem tisočletju formulirali in živeli.«<sup>45</sup> Kot možno pot k zedinjenju so ta Ratzingerjev predlog sprejeli tudi na Vzhodu.<sup>46</sup>

Navedeni predlog bi utegnil priti zelo prav tudi glede na marijanski dve dogmi. V ekumenskem dialogu bi bilo namreč treba glede Marije izdelati sporazum, ki bi ustrezal skupni veri prvotne še nerazdeljene Cerkve. Nujno je potemtakem le to, da pravoslavna in evangeličanska Cerkev pozitivno vzameta na znanje obe zadnji marijanski dogmi. To pomeni, da njuna vsebina ni v nasprotju z vero nerazdeljene Cerkve in da obe dogmi na tej črti predstavljata možen razvoj skupne vere.

### a) Soglasje glede dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju

V verski resnici o »brezmadežnem spočetju« je rečeno, da je Marija po vnaprejšnji odrešenjski milosti Jezusa Kristusa od začetka svojega življenja ostala obvarovana izvirnega greha.

Marijo je Bog izvolil, kar Pavel pravi o vsakem kristjanu (Rim 8). Tudi Marija je bila potrebna odrešenja kakor vsi drugi ljudje (C 53). Bila je odrešena po Jezusu Kristusu, edinem sredniku in odrešeniku vseh ljudi. Milost opravičenja je prejela že ob spočetju, medtem ko so je drugi deležni pri krstu.

Naj nas ne preseneča, da je že Luter zastopal takšno prepričanje, ki je nato izrecno formulirano v dogmi iz l. 1854. »Zato je bilo nujno,« pravi Luter, »da je bila njegova mati... sveta devica, ki je bila odrešena in očiščena izvirnega greha, ter je po Svetem Duhu nosila enega samega Sina, Jezusa.« Kar pa zadeva Marijino spočetje, »namreč vlitje duše, pobožno in zveličavno verujemo, da se je to izvršilo brez izvirnega greha... In potemtakem je bila prvi trenutek, ko je začela živeti, brez greha.«<sup>47</sup>

### b) Soglasje glede dogme o Marijinem vnebovzetju

Marija je bila ob koncu svojega življenja z dušo in telesom vzeta v nebesa. Vsebina te resnice je na črti skupne veroizpovedi: »Pričakujem vstajenje mrtvih in večno življenje.« Tudi 1 Kor 15,23 in Mt 27,52 vključujeta možnost telesnega vnebovzetja. Vsekakor pa to ustreza Pavlovi želji in hrepenenju, da bi »odšel s sveta in bi bil s Kristusom« (Flp 1,23).

Po mnenju kardinala J. Ratzingerja obstaja nekakšno telesno vnebovzetje vseh krščanih, o tem izrečno govori apostol Pavel: »Z njim vas je obudil in posadil v nebesa v Jezusu Kristusu« (Ef 2,6). To pomeni: »Krščeni je že zdaj privzet v (Kristusov) vnebohod in živi svoje skrito (pravo!) življenje tam, se pravi v poveličanem Gospodu. Obrazec o Marijinem 'vnebovzetju' s telesom in dušo izgubi s stališča tega besedila vso spekulativnost in samovoljnost... Rečeno je, da je v njej, ki je rodila Gospoda,... smrt použita v Kristusu v zmago.«<sup>48</sup>

Upoštevati je treba tudi nagibe, ki so tedaj narekovali razglasitev verske resnice. Dogma o Marijinem vnebovzetju se obrača — kakor je rečeno tam — proti

<sup>45</sup> J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209. To perspektivo je Ratzinger zastopal že leta 1976 v Grazu.

<sup>46</sup> D. Papandreou, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, v: J. Ratzinger, *Dienst an der Einheit*, Düsseldorf 1978, 153.

<sup>47</sup> M. Luther, WA 53, 640 in WA 17/2, 288.

<sup>48</sup> J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977, 80 s.



*spiritualizmu* (ki je že od začetka ogrožal krščanstvo) in proti *materializmu*, proti »znotrajsvetnosti, v kateri tiči današnji človek kakor v zaporu, ne da bi se tega ujetništva sploh zavedal, kakor je nekoč dejal Graham Green«. <sup>49</sup>

Še posebej velja poudariti, da so praznik Marijinega vnebovzjetja (Koimesis tes Theotókou, Zaspanja božje Porodnice) na Zahodu sprejeli z Vzhoda. <sup>50</sup>

Dejstvo, da so to versko resnico razglasili 1. novembra 1950, na praznik vseh svetih, hoče povedati, da je tudi Marija ud *communio sanctorum*, in sicer najodličnejši ud tega občestva. Danes je človek še posebej potreben in željan veselega oznanila o vzvišenem cilju svojega bivanja. Nobena veda ne more razkriti človeku te poklicanosti in tega dostojanstva. <sup>51</sup>

Tako o eni kakor o drugi verski resnici velja, da ju je treba razumeti kot izjavo o polni stvarnosti odrešenja: Prva govori o edinem temelju stvarnosti odrešenja, o milosti Jezusa Kristusa. Druga govori o cilju tega odrešenja: o človekovem poveličanju. <sup>52</sup>

Spet je zanimivo, da je Luter l. 1522 dejal, da v Svetem pismu ni zapisano, »kako je Marija v nebesih« — odločilno je, da svetniki živijo. L. 1544 je isti Luter v pridigi dejal, da ne ve, če je bila Marija vzeta v nebesa v telesu ali zunaj njega. <sup>53</sup> Zvingli je priznaval vnebovzjetje. <sup>54</sup>

## Sklep

Sveto pismo mora veljati vselej kot najvišje merilo pri izdelavi skupnih izjav o Mariji. Seveda je treba pri tem upoštevati celotno Sveto pismo (ki govori tudi o učiteljstvu Cerkve, npr. Jn 16). Nekaterih pomembnih novozaveznih mest sploh ni mogoče prav razumeti brez starozaveznih besedil in prapodob (npr. magnifikata).

Razlike v zvezi z Marijo nikakor ne opravičujejo ohranjanja cerkvene razdeljenosti. V resnici je prav v mariologiji veliko več tistega, kar nas združuje, kakor tistega, kar nas ločuje. Neki katoliški škof je ob naslonitvi na apostolsko spodbudo Pavla VI. *Cultus Marialis* celo predlagal, da bi bila Marija »zavetnica ekumenizma«: »Ker je ista moč Najvišjega, ki je obsenčila nazareško devico, dejavna tudi v ekumenskem gibanju in ga napravlja rodovitnega, bi radi izrazili svoje upanje, da češčenje ponižne Gosodove dekle, kateri je Vsemogočni storil velike reči, v prihodnosti ne bo ovira, ampak pot iz zbirališče, da bi ponovno vzpostavili edinstvo vseh, ki verujejo v Kristusa.« <sup>55</sup>

V novejšem času z veliko vnemo delamo za ponovno zedinjenje Cerkva. Osnovno zanimanje, ki je gonilna sila diskusij, je z ene strani vera (*faith*), z druge pa cerkvena organizacija (*order*). Te diskusije pa bodo mogle priti do zaželenih sadov le, če bo privzeta tudi živa stvarnost občestva svetih. Ekumenski pogovori bi se morali z isto močjo obrniti k temu drugemu vidiku, ki edini more zagotavljati napredek v tem prvem vidiku. Govorjeno katoliško bi to pomenilo, da je prazno

<sup>49</sup> R. Grosche, n. d., 138; navaja H. Schütte, n. d., 187.

<sup>50</sup> A. Strle, v: *Leto svetnikov III*, Ljubljana 1972, 354—369; prim. H. J. Schultz, *Mariä Aufnahme in den Himmel (15. August)*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Freiburg 1977, 137 s.

<sup>51</sup> Prim. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München <sup>3</sup>1977, 409—414.

<sup>52</sup> Prim. R. Grosche, v: *Catholica XI*, 2, 150.

<sup>53</sup> M. Luther, WA 10/3, 268; R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952, 15.

<sup>54</sup> L. Vischer, v op. 27 n. d., 109.

<sup>55</sup> To misel je izrazil škof iz Osnabrücka Helmut Hermann Wittler. Prim. *KNA—ÖKI* 1982, 153.

govoriti o Petru, če hkrati ne govorimo o Mariji, in prav tako prazno in nesmiselno je govoriti o Mariji in češčenju svetnikov, če ne govorimo o Petru in cerkveni službi.<sup>56</sup>

Iz tega sledi, da so vse tri novejši verske resnice katoliške Cerkve med seboj notranje povezane: *immaculata, infallibilis in assumpta*.

### **Povzetek: Anton Štrukelj, Marija in edinstvo kristjanov**

Mariologija postaja v teologiji in tudi v ekumenskem dialogu vedno bolj osrednja tema. Čeprav pravoslavni in evangeličani ne sprejemajo zadnjih dveh katoliških dogem o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju, je vendarle res, da je Odrašenikova mati Marija naša skupna mati. Sveto pismo in vera prve Cerkve sta trdna osnova na tej skupni poti k edinstvu kristjanov.

### **Summary: Anton Štrukelj, Virgin Mary and Christian Unity**

Mariology keeps on becoming the central theme of theology and also of ecumenical dialogue. Though the Orthodox and the Protestants do not accept the two latest Catholic dogms on the Immaculate Conception and the Assumption of the Virgin Mary, it is true the Mother of our Saviour is our common Mother. The Bible and the faith of the early Church represent a firm basis on this common road towards Christian unity.

---

<sup>56</sup> H. U. von Balthasar, *Katholizismus und Gemeinschaft der Heiligen*, v: *IKZ Communio* 17 (1988) 3—7, tu 6 s.

Francè Rozman

### Marija v Svetem pismu

Kršćanstvo je razodeta vera, ne plod človeškega umovanja, zato ima razodetje odločilno vlogo pri oblikovanju krščanskega verovanja. Vemo pa, da je poznejše versko izročilo marsikatero razodeto resnico obogatilo. Kaj je nastalo iz Matejevega treznega pripovedovanja o modrih z Vzhoda, ko so obiskali dete Jezusa v Betlehemu (prim. Mt 2,1—12)! Poznejše izročilo ve, da so bili modri kralji, da so bili trije, da jim je bilo ime Gašper, Miha (Melkon), Boltežar, da je Gašper prišel iz arabskih dežel, Miha iz Perzije in Boltežar iz Indije.<sup>1</sup>

Podobno je pobožno izročilo obogatilo tudi Marijo, Jezusovo mater. Čim bolj je prva Cerkev prodirala v Jezusovo skrivnost, tem bolj je rastlo tudi spoštovanje do njegove matere, in ker Sveto pismo o njej, posebno o njenem človeškem življenju, ne pove veliko, je to skušala nadomestiti bogata apokrifna literatura. Med njo zavzema posebno mesto *Prvi Jakobov evangelij* (nastal je proti koncu 2. stoletja), ki je imel tak ugled v prvi Cerkvi, da je Cerkev iz njega sprejela nekaj spominov na Marijo in jih obhaja še danes, npr. god Marijinih staršev Joahima in Ane (16. avgusta), Marijino deviško rojstvo (8. septembra), Marijino darovanje v templju (21. novembra).<sup>2</sup> Nič manj pomembni niso drugi apokrifni spisi, npr. *Marijina vprašanja*,<sup>3</sup> dalje *Evangelij po Mariji*<sup>4</sup> in *Marijina genna*, spis, ki vsebuje predvsem telesne podatke o Mariji, rojstvo, rodovnik oziroma njeno pokolenje itd.<sup>5</sup>

Ljubezen in spoštovanje do Marije je spletlo okrog nje tako vzvišeno podobo, da si komaj predstavljamo njen nazareški vsakdan, npr. kot gospodinjo v nazareški hiši, delavko na polju po zgledu siromašne felahinje, njeno srečavanje z ženskami pri vaškem studencu, na trgu, v shodnici itd. Še težje si jo predstavljamo ostarelo. Nismo je še videli upodobljene v visoki starosti, ko bi ji gube zgrbančile obraz. Tudi o njeni smrti ne govorimo,<sup>6</sup> če že govorimo o njenem odhodu s tega sveta, potem

---

<sup>1</sup> O tem poroču *Armenska knjiga otroštva* (nastala proti koncu 6. stol). Prim. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 25, op. 2.

<sup>2</sup> Hennecke—Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I. Band Evangelien, Protoevangelium des Jakobus*, 280—283.

<sup>3</sup> Hennecke—Schneemelcher, n. d., 250—251.

<sup>4</sup> Hennecke—Schneemelcher, n. d., 251—255.

<sup>5</sup> Hennecke—Schneemelcher, n. d., 255—256.

<sup>6</sup> P. Gaichter zavrača v knjigi *Deklica Marjam* (Innsbruck 1970) mnenje, da Marija sploh ni umrla. Prim. hrvaško prireditev te knjige *Marija u Bibliji*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1970, 118.

pravimo, da je »zaspala«, kakor lepo pravi pesem: »Ko na zemlji si zaspala, srečno sladko in mirno...«. <sup>7</sup> V Jeruzalemu se cerkev, posvečena njeni smrti, imenuje Dormitio. Ob nastanku v začetku 4. stoletja je bila pravzaprav severozahodni kot bazilike Sveti Sion. <sup>8</sup> Po vsem tem je zelo umestno vprašanje, kaj pravzaprav pravi Sveto pismo o Mariji?

Sveto pismo Nove zaveze ne pove veliko o Mariji. <sup>9</sup> Njeno ime se pojavi v njem samo 19-krat, medtem ko se ime učenca, ki ga je Gospod ljubil, pojavi 34-krat in ime Peter za »Simona, Janezovega sina« (Jn 1,42), 154-krat. Če izvzamemo poročila o Jezusovem otroštvu, kakor sta jih ohranila evangelista Matej in Luka v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev, je Marija v evangelijih neposredno omenjena samo trikrat: na svatbi v galilejski Kani (Jn 2,1—12), ko se je hotela sestati z Jezusom skupaj z njegovimi brati nekje sredi Jezusovega javnega delovanja v Galileji (Mr 3,31—35 in vzp.) in pod križem (Jn 19,25). Prav tako je trikrat omenjena posredno v Novi zavezi: ko je Jezus po govoru v prilikah nastopil v domači nazareški shodnici, so se rojaki čudili njegovemu govorjenju in se spraševali: »Ali ni njegova mati Marija?« (Mt 13,55 in vzp.), ko je neka žena iz množice povzdignila glas in mu zaklicala: »Blagor telesu, ki te je nosilo, in prsim, ki so te dojile« (Lk 11,27) in ko je Jezus v govoru v shodnici v Kafarnaumu napovedal evharistijo, so Judje nad njim godrnjali in govorili: »Ali ni to Jezus..., njegovo mater poznamo?« (Jn 6,42).

Zunaj evangelijev je Marija neposredno omenjena samo enkrat, in sicer, ko so apostoli po vnebohodu enodušno vztrajali v molitvi z ženami in z Jezusovo materjo Marijo in z njegovimi brati ter čakali na prihod Svetega Duha (Apd 1,14) in enkrat posredno, ko pravi apostol Pavel v Gal 4,4, da je bil Jezus rojen iz žene. To je tudi najstarejša zapisana vest o Mariji v Novi zavezi in naglaša resnico, da je bila žena tisto sredstvo, po katerem je bil Božji Sin uveden v človeško družino, ali še bolj natančno, v ljudstvo, ki je bilo podvrženo postavi, da bi odkupil tiste, ki so bili pod postavo in bi prejeli posinovljenje (prim. Gal 4,5).

Če seštejemo vse vesti o Mariji v Novi zavezi, jih je skupaj 71. Od teh se jih največ nanaša na njeno materinstvo. V Novi zavezi je 38-krat omenjena kot mati Božjega Sina, in sicer 27-krat neposredno z besedo mati, npr. Jezusova mati Marija (prim. Apd 1,14), Jezusova mati (Jn 2,1) in najbolj pogosto »njegova mati Marija« (Mt 1,18; 13,35) in 11-krat z izrazi, ki se nanašajo na materinstvo, npr. »kar je spočela, je od Svetega Duha« (M 1,20), »bila je noseča od Svetega Duha« (M 1,18), »rodila je sina, prvorojenca« (Lk 2,7).

Za izrazom »mati« je daleč manjkrat, natančno 8-krat, omenjena z besedo »žena«, dvakrat »devica«, dvakrat »zaročenka« (Mt 1,18; Lk 2,5), enkrat »dekla Gospodova« (Lk 1,38) in enkrat »mati mojega Gospoda« (Lk 1,43).

Nova zaveza, tudi evangelisti, pretežno pripovedujejo o Mariji. Medtem ko Matej in Marko samo pripovedujeta o Mariji, pri Luku in Janezu Marija tudi sama spregovori. Če izvzamemo Poveljučuj (Lk 1,47—55), Marija pri obeh evangelistih dvakrat spregovori. Pri Luku obkrat pri angelovem oznanjenju: »Kako se bo to zgodilo, ko ne živim z možem?« (1,34) in »Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi!« (1,38); pri Janezu pa obkrat na svatbi v galilejski Kani: »Vina nimajo več« (2,3) in »Karkoli vam reče, storite« (2,5). Če pravi Platon, da je beseda

<sup>7</sup> Druga kitica pesmi O Marija moje želje.

<sup>8</sup> P. Lemaire, *Petit guide de Terre Sainte*, Jeruzalem 1964, 126—127.

<sup>9</sup> Reformatorski teologi v 16. stol. so ugotovili, da Sveto pismo tako malo pove o Mariji, da s temi podatki ni mogoče oblikovati kake znanosti. Prim. V. Dermota, *Koncilna in pokoncilna mariologija*, v: *BV* 47 (1987) 356.

obleka človeške duše, potem je Marija s temi besedami najbolj razkrila svojo dušo. Najbolj jo je razkrila s hvalnico Poveljučuj. Z njo je daleč presešla vse, kar je bilo povedano o njej. Ko je povzela vse, kar je bilo povedano o njej, je v duhu preletela vso odrešenjsko zgodovino in odkrivala božje delovanje v njej. Zdaj je postala sama predmet božjega delovanja. »Velike reči ji je storil on, ki je mogočen in je njegovo ime sveto« (1,49). Zato poje in izreka misli, s katerimi okrona vso svetopisemsko poezijo. Prav Marijino poseganje v vrh svetopisemskega razodetja spričuje, da moremo vse svetopisemsko pripovedovanje o Mariji in njeno samo govorico zvrstiti v tri skupine:

1. Sveto pismo pripoveduje o Marijinem človeškem življenju,
2. Sveto pismo pripoveduje o Marijini vlogi v odrešenjski zgodovini,
3. Sveto pismo pripoveduje o Marijini vlogi v Cerkvi, in če je žena v Raz 12,1—2, ki se je prikazala kot veliko znamenje na nebu, Marija, potem pripoveduje Sveto pismo tudi o Mariji v nebeski slavi.

### **Sveto pismo pripoveduje o Marijinem človeškem življenju**

Medtem ko Matej, Marko in Janez takoj predstavijo Marijo kot božjo mater, torej že v njeni vlogi v odrešenjski zgodovini, Luka le nekaj pove o njej kot človeku. Luka sploh največ pove o Mariji, tako da upravičeno imenujemo njegov evangelij *marijanski evangelij*. Staro izročilo je celo vedelo, da je Luka naslikal Marijo, zato se imenuje »slikar Device Marije«. <sup>10</sup> Ker pa nikjer ni sledu o Lukovem portretu Marije, moramo najbrž tako razumeti to staro izročilo, da je ni naslikal s čopičem, temveč s peresom.

Prvo, kar Luka pove o Mariji, je to, da je bila *devica*. Ko jo odkrije svetu, je ne predstavi z imenom Marija, temveč vnaprej pove, da je bila devica. »Bog je poslal angela Gabriela v galilejsko mesto Nazaret k *devici*... in *devici* je bilo ime Marija« (1,27). Luka je očitno s tako oblikovanim stavkom hotel naglasiti resnico, da je Marija devica, kajti v grščini velja ista zakonitost v gradnji stavka kot v slovenščini. Če se osebek v stavku ponovi, ga drugič izrazimo z zaimkom, torej: »Bog je poslal angela Gabriela v galilejsko mesto Nazaret k *devici*... in *njej* je bilo ime Marija,« ker pa Luka tudi na drugem mestu uporablja besedo *devica*, je s tem očitno hotel naglasiti resnico, da je Marija devica.

V ozadju Lukovega izraza *parthenos* — devica je hebrejska beseda *b<sup>e</sup>tula<sup>h</sup>*, ki še krepkeje vključuje misel o devištvu, kot posvetna raba grške besede *parthenos*, čeprav *parthenos* izraža bistvo device. Ob tem se sprašujemo, čemu Luka tako naglašja Marijino devištvo, ko pa vemo, da devištvo v Stari zavezi ni bilo ideal. Vsako dekle se je pripravljalo na zakon. Vsako dekle je v globini duše nosilo željo postati mati, če mogoče celo Mesijeva mati. Če ga že ne bo sama rodila, da ga bo gledala vsaj v svojih potomcih, ko bo rodila otroke. To željo je navdihovalo vsakemu dekletu silno hrepenenje po Odrešeniku, zato sta veljali neporočenost in nerodovitnost za zlom dekletovega življenja. Luka pa pojmuje devištvo globlje. Ne misli na spolno nedotaknjenost dekleta (prim. Sod 19,24; Job 31,1), temveč je devištvo podoba zvestobe božjega ljudstva Jahveju, ki se mu je podaril v ljubezni, tako da se mu ne bo nikoli izneverilo. <sup>11</sup> Z devištvom Luka naglašja, da se je Marija v zvestobi in ljubezni popolnoma podarila Bogu.

Luka jo odkriva svetu, ko je bila »zaročena z Jožefom« (1,27b). Ob njeni zaroki z Jožefom jo prvič omenja tudi Matej (1,18). Zaroka je torej drugi podatek o Mariji.

<sup>10</sup> Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, MD Celje 1982, 250.

<sup>11</sup> Prim. *Biblijski leksikon*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1972 pod iztočnico Djevica (69).



Marija se je zaročila z Jožefom tako kot vsako dekle njene starosti z namenom, da bi se poročila z njim. Poročilo o zaroki razkriva tudi njeno starost. Dekleta so se zaročale pri dvanajstem ali dvanajst in pol leta starosti, s trinajstim letom pa poročale. Pred enajstim letom je deklica veljala za *dete*, med enajstim in dvanajstim letom za *mladenko*, s trinajstim letom pa je bila *polnoletna*. Odlaganje z zaroko deklice, ki je bila že zrela za možitev, je pomenilo njeno onečaščenje in ponižanje do prostitutke, je učil sloviti rabi Aqiba.<sup>12</sup>

Luka pa ne omenja njenih staršev, pač pa nekaj pove o njenem rodu, o čemer pa se lomijo kopja med eksegeti. Ker pravi, da je bil angel poslan k devici, »zaročeni z možem, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše« (1,27b—d), menijo nekateri, da se besede »iz Davidove hiše« nanašajo na Marijo, ker je Marija glavna oseba v pripovedi, ne Jožef, zato jih je treba vezati z besedo »devica«. Luka bi s tem povedal, da je bila Marija iz Davidove rodbine. Tako so Luka razumeli že cerkveni očitje (Efrem, Irenej) in pisatelji (Justin, Tertulijan), čemur pa mnogi današnji razlagalci nasprotujejo. Težko je ubraniti iz besed, kakor jih je postavil v stavku Luka, trditev, da je bila Marija iz Davidove rodbine, kajti tako kakor so postavljene v stavku, se morejo nanašati samo na Jožefa.<sup>13</sup> Besede »iz Davidove hiše« so pristavek in se nanašajo na Jožefa, torej je Luka tu povedal, da je bil Jožef iz Davidove hiše, kakor je za Marijo povedal, da je bila iz Aronove rodbine. Marija je bila v sorodstvu z Elizabeto (1,36), za Elizabeto pa izrecno pravi, »da je bila izmed Aronovih hčera« (1,5), torej je bila Marija iz duhovniške Aronove rodbine, ne pa iz kraljeve Davidove rodbine. Kakor Luka jasno pove, da je bila Marija Elizabetina sorodnica (1,36) in zato Aronove rodbine (prim. 1,5), tako v 1,27b—d jasno pove, da je bil Jožef iz Davidove rodbine. Jezus je zato Davidov sin, ker je Jožef, ki je bil iz Davidove rodbine, veljal pred postavbo za njegovega očeta. Nanj je prenesel vse pravice svojega rodu, kajti posivljenci so bili pred postavbo isto kot fizični sinovi.

Luka šele zdaj pove, da je bilo devici ime *Marija*. To je bilo na pragu Nove zaveze dokaj pogosto žensko ime pri Judih. Tako je bilo ime eni od desetih žena Heroda Velikega. Tudi nekaj ženam, ki so spremljale Jezusa od Galileje do Kalvarije ali so se z njim drugače srečevale, je bilo tako ime. To so bile: Marija Magdalena, Marija, Lazarjeva sestra iz Betanije, Marija, mati Jakoba ml. in Marija, mati Janeza s priimkom Marko (Apd 12,12), medtem ko sta iz celotne starozavezne zgodovine znani samo dve ženski s tem imenom: Marija, Mojzesova in Aronova sestra (2 Mz 15,20) in hči nekega Egipčana (1 Krn 4,17). Hebrejsko so izgovarjali ime *Mirjam*, to je naša Mirjana, aramejsko pa Mariam, odtod grška oblika Maria in naša *Marija*.

Razlagalci še vedno iščejo pravi pomen tega imena. Ker imajo vse osebe na pragu Nove zaveze globok simboličen pomen, npr. Zaharija — Bog se spominja, Elizabeta — Bog je prisegel (Bog je spolnil svojo obljubo), Janez — Bog je usmiljen, Jezus (Jehošua, Jošua) — Bog je rešitev, razumemo prizadevanje strokovnjakov, da bi odkrili pravi pomen imena Marije. O. Bardenhewer je doslej naštel 70 razlag tega imena. Že to spričuje, kako priljubljeno je to ime in kako dragoceno bi bilo, če bi s pravim poznanjem vsebine tega imena še globlje spoznali bistvo nje, ki nosi to ime. Naj to veliko prizadevanje ponazori nekaj primerov.

Ker je bilo najprej tako ime Mojzesovi sestri, ni povsem nesmiselno trditi, da se skriva v imenu koren egiptske besede *mrjt* ali *mrjt*, ki pomeni v staroegiptščini: ljub-

<sup>12</sup> A. Rebić—P. Gaechter, *Marija u Bibliji*, 44.

<sup>13</sup> Prim. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium 1. Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, <sup>3</sup>1984, 42.

ljena, zaželena, torej »ljubljena od boga Ra«, »ljubljena od boga Ptah«. Ker so v hebrejskem imenu *Mirjam* isti radikali, bi ime pomenilo »ljubljena od Jahveja«. Stari rabini pa so izvajali ime iz korena *mar* — grenek, trpek, bridek in dejali, da jih je ime Marija spominjalo na grenko, trpko, bridko življenje njihovih prednikov v Egiptu. Drugi spet izvajajo ime iz korena *meri* — debel, tolst, rejen, kateremu je dodana še okrajšava imena Jahve, jah, torej *meri—jah*; na Vzhodu je bila namreč debelost znamenje ženske lepote, dobrote in blaginje.

Aramejska oblika *Mariam* pa najbrž izhaja iz aramejske besede *mar* — gospod, zato *Mar—jam* — gospa, kneginja, medtem ko hebrejska oblika *Mirjam* združuje v sebi besedi *meir* — zvezda (pogosto današnje žensko ime v Izraelu, npr. Golda Meir) in *jam* — morje, torej morska zvezda, *stella maris*.<sup>14</sup> Morda so Izraelci na pragu Nove zaveze dajali deklicam to ime samo v spomin na Mojzesovo sestro Marijo, kajti vseh 70 razlag, vsaj jezikovno gledano, ostaja še vedno samo poskus, kako razložiti bistvo tega imena.

### Sveto pismo pripoveduje o Marijini vlogi v odrešenjski zgodovini

Tudi ko Luka pripoveduje o Mariji kot človeku, pripoveduje tako, da s tem sega že v nadnaravno področje. Marijino devišstvo ni samo fiziološko, temveč je znanje njene trajne zvestobe in privrženosti Bogu. Marijino zaroko z Jožefom omenja zato, da pokaže na Davidovo sinovstvo Marijinega otroka. Marijino poreklo iz Aro-nove rodbine pa nakazuje duhovništvo njenega Sina, kar je Marija izrazila, ko je darovala štirideset dni starega Jezusa v templju (Lk 2,22—24). Vse torej, kar je povedal o Mariji kot človeku, dobiva nadnaravno razsežnost. Luka je tudi prvi, ko omenja tisto, kar je postavilo Marijo v nadnaraven svet. Angel, ki je vstopil pri njej, jo imenuje »milosti polna«. Lukov izraz za to »keharitoméne«, je vsebinsko tako bogat, da ga prevodi ne morejo izraziti z eno besedo, temveč opisno: *gratia plena* (Vg), *comblée de grâce* (BJ), *piena di grazia* (sodobni italijanski prevod), *Gnadevolle* (Resch), *milosti puna* (Stvarnost, Zagreb 1968), *milosti polna* (naš jubilejni prevod, Ljubljana 1984).

V izrazu *keharitoméne* je beseda *hâris* — milost oziroma iz tega samostalnika narejen glagol *haritôo*, kar pomeni navdam, prešinem z milostjo, tako je osebek ves prežet z milostjo. Grški glagoli na -ôo morejo, čeprav ne nujno, izražati obilje, polnost, natrpanost,<sup>15</sup> zato je dokazovanje iz besednega debela samo možno, ne pa izključno prepričljivo dokazovanje Marijine prenapolnjenosti z milostjo, vendar eno kljub vsemu zanesljivo drži. Glagolska oblika *keharitoméne* je v perfektu. Grški perfekt pa ne označuje v preteklosti izvršeno dejanje, temveč stanje, ki je nastalo po dejanju, ki se je zgodilo v preteklosti in se to stanje razteza v sedanost, kar pomeni, da angel, ki je prišel k Mariji, ni podelil Mariji polnost milosti, temveč jo je v takem stanju našel. Ker perfekt izraža samo posledico dejanja, se je dejanje samo, napolnjenost z milostjo, moralo zgoditi že davno prej. Kdaj? Mi verujemo, da ob njenem spočetju, zato so bile prav te angelove besede najmočnejši dokaz za razglasitev verske resnice Marijinega brezmadežnega spočetja. Papež Pij IX. se je v buli, s katero je l. 1854 razglasil dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju, skliceval prav na te besede,<sup>16</sup> čeprav je globoko prepričanje Cerkve o njeni brezma-

<sup>14</sup> Prim. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris <sup>3</sup>1961, stolpec 798.

<sup>15</sup> H. Schürmann, n. d., 45, op. 34.

<sup>16</sup> Prim DB 2800.

dežnosti globlji dokaz te resnice, kot sklicevanje na jezikovni pomen besede *keharitoméne*.<sup>17</sup>

Marija je *božja mati*. Že statistika izrazov kaže, da jo Sveto pismo najbolj pogosto imenuje mati. To je postala, ko je privolila v angelovo sporočilo: »Spočela boš in rodila Sina, ki mu daj ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; njegovemu kraljestvu ne bo konca« (Lk 1,31—33). Marija v to ni bila primorana, temveč je svobodno privolila. Njenega materinstva ne smemo razumeti samo tako, da je dala otroku vse, kar mu dá mati: Jezusa je *spočela* — besedna zveza »iz katere je bil rojen« (Mt 1,16), pasivni aorist glagola *roditi* (gennáo) s predlogom *iz* (eks), ko mu sledi samostalnik v 2. sklonu, pomeni v duhu grškega jezika samo tisto, kar pri nastanku novega življenja stori ženska: samo ona spočne, samo ona rodi —ga *nosila* (Mt 1,18; Lk 2,5), *rodila* (Lk 2,7; Mt 1,16.18), *povilav* plenice (Lk 2,7), *dojila* (Lk 11,27), *prišla k očiščevanju* (Lk 2,22), temveč tudi, da ga je *vzgojila* (Lk 2,15), zanj *skrbela* (Mt 2,14) in z njim *trpela* (Jn 19,25). Njeno materinstvo obsega jasli in Kalvarijo. Samo v tem razponu razumemo, da se je zanj premišljeno in svobodno odločila.

Po materinstvu tudi najbolj posega v Boga. Rodila je Boga — človeka. To je prva izpovedala Elizabeta, ko je dejala: »Odkod meni to, da prihaja k meni mati mojega Gospoda?« (Lk 1,43). Ker beseda *Gospod* pomeni v Lukovem izrazju isto kot Bog, moremo Elizabetine besede tudi izraziti: »Odkod meni to, da prihaja k meni mati mojega Boga?«, s čimer ni samo »po navdihnjenju Svetega Duha« (prim. Lk 1,41) povedala, da je Marija božja mati, temveč tudi pokazala na glavni vzrok Marijinega blagrovanja. Sama jo je prva počastila zato, ker je božja mati in s tem odprla neskončno vrsto njih, ki iz istega razloga častijo Marijo. Vsa Marijina veličina je v tem, da je mati Božjega Sina.

Marija je sprejela tako izjemno božje povabilo preprosto zato, ker je bila do kraja predana Bogu. To pomenijo njene besede: »Glej, dekla sem Gospodova« (Lk 1,38), ki jih še bolj razumemo, če upoštevamo njih izvorni pomen in družbeni položaj, v katerem jih je izgovorila. Marija je rekla *idoù, he doule Kyriou*, pri čemer *doule* pomeni isto kot latinsko *serva* — sužnja. V takratnem družbenem redu je bila *serva* — sužnja nasprotje od *civis* — svobodna državljanica, zato *doule* pomeni manj kot dekla ali služkinja. Sužnja je imela drugačen položaj v takratni družbi kot dekla ali služkinja (gr. *pais*). Medtem ko je dekla lahko celo nadomeščala gospodinjno in bila njen »alter ego«, je bila sužnja (*doule*) brez osebnih pravic in popolnoma odvisna od volje svoje gospodinje. Marija se ima pred Bogom za sužnjo, kar pomeni, da v vsem in v celoti uklanja svojo voljo Bogu. Tako je imenovala sama sebe. Medtem ko so jo ljudje klicali *Mirjam* in so jo nebesa imenovala *milosti polna*, je sama sebe imenovala *sužnja Gospodova*.

Končno razodeva Luka še en vidik njenega duhovnega življenja. To je njena vera. Ta je bila večja od vere Abrahama in večja od vere Zaharija, ki je bil v podobnem položaju kakor sama, vendar ona ni zahtevala znamenja od angela, temveč samo vprašala, *kako se bo to zgodilo*, ko ne živi z možem (Lk 1,34). Ko ji je angel pojasnil, je preprosto verovala. Zaradi te vere jo je blagrovala že sorodnica Elizabeta (Lk 1,45) in prav njeno vero je hotel naglasiti Jezus, ko je odklonil, da bi se sestal z njo, ko je prišla skupaj z njegovimi brati in bi rada govorila z njim. Jezus pa je pokazal na svoje učence in rekel: »To so moja mati in moji bratje. Kdorkoli

<sup>17</sup> Prim. H. Schürmann, n. d., 45, op. 34.

namreč spolni voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, mi je brat in sestra in mati« (Mt 12,49b—50).

Jezus je s tem naglasil novo obliko medsebojne povezanosti. Zdaj ne bodo več odločale telesne in sorodstvene vezi, temveč duhovne. Vera je močnejša vez od krvnih vezi. V družbi, ki jo ustanavlja, bo odločujoča vera. Vanjo so povabljeni vsi, tudi Jezusovi sorodniki, vendar ne tako, da bi imeli v njej prednostni položaj. Zdaj se je posebno izkazala Marijina vera. Ta ima poslej večjo vlogo od njenega materinstva. Občestvo, ki ga ustanavlja Jezus, je občestvo bratov in sester, ki so povezani med seboj po veri, ne po krvi, zato beseda brat pomeni najprej biti član iste verske skupnosti, biti v veri najtesneje povezan z drugimi, biti eno z Jezusom (prim. Gal 3,28). Jezus se ni odtegnil svoji materi zato, da bi zmanjšal vlogo njenega materinstva, temveč da je opozoril na veličino njene vere, saj se je v veri Marija od vseh najbolj odlikovala (prim. Lk 1,45).

### Sveto pismo pripoveduje o Marijini vlogi v Cerkvi

Prav zaradi svoje vere je Marija najbolj vidna članica Cerkve. Njena vera se je najbolj izrazila, ko je z apostoli, ženami in Jezusovimi brati čakala na prihod Svetega Duha (Apd 1,14). To je bila čakajoča Cerkev. Čakala je na izpolnitev obljube Božjega Sina (prim. Lk 24,49). Čakala je tako, da je z njimi molila. Njihovo čakanje torej ni bilo prazno, temveč budno. Cerkev je občestvo vernih, ki v budnosti pričakujejo Gospoda. V tej budnosti jim je bila Marija vzor. Bila je z njimi in z njimi molila. Njena navzočnost jih je krepila in duhovno spodbujala.

Luka posebno naglašja vlogo Marije in žena v tej čakajoči Cerkvi, kar je prava novost v odnosu do judovskega verskega občestva, ki se ni oblikovalo po zastopstvu žensk in ženske tudi ni vključevalo v obredje. Luka s tem naglašja, da Cerkev, ki nastaja, ni samo občestvo moških, ni občestvo, ki bi bilo le odprto ženskam, temveč je občestvo moških in žensk, ker so vsi enako odrešeni.<sup>18</sup>

Po razlitju Svetega Duha čez vse človeštvo na binkošti (prim. Apd 2,17) je nastopil njen trenutek. Zdaj jih ni več le s svojo vero spodbujala, temveč neposredno zanje posredovala. Če se je Jezus na svatbi v galilejski Kani tako vedel, kakor bi preslišal njeno prošnjo, čeprav je končno storil prav to, kar ga je prosila, se je zato tako obnašal, ker še ni prišla njegova ura. Prav iz besed, s katerimi je navidezno zavrnil Marijino prošnjo »Moja ura še ni prišla« (Jn 2,4b), sklepamo, da bo takrat, ko bo prišla njegova ura in bo odvzet s tega sveta (prim. Mr 2,20), nastopila njena ura pomoči in posredovanja.

Prav zato jo je tik pred smrtjo izročil učencu, ki ga je ljubil, za mater. »Glej, tvoja mati,« mu je dejal, ko je visel na križu (Jn 19,27). Tako je postala njegova mati, in ker je Janez takrat predstavljal vse ljudi, je Marija postala mati vseh ljudi, vseh odrešenih. Marijo bi lahko izročil Janezu tudi z drugimi besedami, vendar mu je razločno dejal: »Glej, tvoja mati!«, ker je sam dobro vedel, kaj pomeni mati. Mati čuti bolj, kakor kdorkoli, mati se zgane prej kakor kdorkoli in mati poseže prej v dobro stiskanemu in ogorčenemu, kakor kdorkoli, ker je pač mati. Marija pa ni njihova telesna, temveč duhovna mati. Kakor je njegovo kraljestvo duhovne narave in je duh srčika življenja, tako tudi Marija posreduje za duhovne potrebe ljudi. To dela že s svojim zgledom, posebno z zgledom vere. To dela zaradi svoje bližine Bogu. To dela preprosto zato, ker je mati.

<sup>18</sup> Prim. *Il posto di Maria nella Chiesa della Pentecoste*, v: *JEZUS 23* (1973) 728.



Evangelist Janez je zadnji med novozaveznimi pisatelji, ki je pisal o Mariji. Čeprav je napisal evangelij, ko se je že uveljavljala tretja krščanska generacija, med leti 96 in 100 in je imela že bogate izkušnje s poveljanim Jezusom, opisuje Marijo tesno povezano z Jezusovim zemeljskim življenjem. Dvakrat jo omenja: na začetku Jezusovega javnega delovanja, ko je na svatbi v galilejski Kani naredil prvi čudež, in na koncu Jezusovega življenja, ko je že visel na križu. Z Marijo torej začnjenja in sklepa Jezusovo javno življenje. Obakrat jo Jezus imenuje malce trdo, žena: »Kaj hočeš od mene, žena?« (2,4) in »Žena, glej, tvoj sin!« (19,26), čeprav ne smemo pretiravati trdote pomena besede »žena«. Beseda ima na Jezusovih ustih predvsem splošen značaj. Ne ozira se na njeno starost, je lahko mlada ali stara, ne na njen stan, je lahko samska ali poročena, ne na njeno moralno držo, je lahko devica ali grešnica. Ta splošnost dobi svoj polni pomen še posebno v Jezusovi besede na križu: »Žena, glej, tvoj sin!« Kakor je sama ženska v najbolj splošnem pomenu besede, tako postaja zdaj vsem mati. Od njenega duhovnega materinstva ni nihče izvzet. Kakor je Jezus odrešil vse, tako je Marija mati vseh. V Kani je Jezus z navidezno zavrnitvijo Marijine prošnje pokazal, da z njegovim javnim delovanjem stopa vera nad sorodstvene vezi, na križu pa jo je v veri razglasil za duhovno mater vseh ljudi. Z obojimi pa Janez meri v povelikonočni čas, kajti ko je pisal evangelij, so se krščanske srenje že močno zavedale, da je Marija resnično njihova duhovna mati. Apostolska dela so pričala za to in kakor je bilo v apostolskih časih, tako je ostalo skozi vso zgodovino Cerkve, Marija pa je tudi danes njen najbolj častitljivi član, še več, Marija je mati Cerkve.

### In Marija v nebeški slavi

V umetnosti,<sup>19</sup> pridigah in od 4. stoletja naprej tudi v eksegezi, ne pa prej, večkrat slišimo, da je Janez v znamenju na nebu (Raz 12,1—2), gledal Marijo v nebeški slavi. Tako so razumeli njegovo videnje Kasiodor, Ambrož, Alkuin, Albert Veliki in ptujski škof Viktorin (u. 305), ki je bil prvi razlagalec Razodetja na naših tleh. Ker je dete žene, ki se je prikazala kot znamenje na nebu, Mesija (12,5), logično sklepamo, da je Janez gledal Marijo v nebeški slavi. Toda, če beremo odlomek naprej, naletimo na nepremostljive ovire.

1. Od v. 3 naprej pravi Janez, da se je prikazalo na nebu še drugo znamenje: ognjenordec zmaj, ki je imel sedem glav in deset rogov in je s svojim repom pravkar treščil tretjino zvezd z neba, nato pa se postavil pred ženo, ki je bila na porodu, da bi požrl njenega otroka (prim. 12,3—4). Ker nihče ne misli, da je Janez gledal na nebu resničnega zmaja, temveč je bil zmaj le simbol nečesa, zato tudi njegovega protiznamenja, žene na nebu, ne smemo razumeti dobesečno, temveč simbolično. Tudi žena na nebu je simbol nečesa.

2. V v. 4 pravi Janez, da se je zmaj postavil pred ženo, da bi požrl njenega otroka, vendar evangeljska poročila o Mesijevem rojstvu nič ne vedo o hudičevem zalezovanju Mesija v božični noči. Njegovih besed »in porodila je otroka, dečka« (v. 5a) in »njen otrok je bil odnesen k Bogu in njegovemu prestolu« (v. 5c), ne smemo razumeti v smislu božične noči, ker je bilo dete takoj vzeto v nebo. Janez preskoči vse Mesijevo zemeljsko življenje in naglaša predvsem njegovo poveličanje. Prav s tem dogodkom se je dejansko začelo krščansko oznanjevanje odrešenja. Tudi o kakšnem begu Mesijeve matere v puščavo (prim. 12,6), evangeliji nič ne vedo.

<sup>19</sup> Opozorim naj samo na Murillovo sliko Brezmadežne.



3. V v. 17 pravi Janez, da se je zmaj bojeval tudi s preostalimi iz njenega rodu, torej je imela žena še druge otroke, kar pa je nezdružljivo z Marijo.

4. Janez posebno močno naglaša porodne bolečine žene. »Žena je vpila od porodnih muk in bolečin« (v. 2). Porodne bolečine so gotovo znamenje skorajšnjega poroda, vendar se sprašujemo, čemu jih Janez tako močno naglaša? Ne moremo se znebiti vtisa, da z njimi namiguje na greh prvih staršev v raj. Bog je Evi napovedal, da bo veliko trpela med nosečnostjo in porodom (prim. 1 Mz 3,16 z Raz 12,2). Evo je skušal satan, stara kača (prim. 1 Mz 3,1 z Raz 12,9; 20,2), med Evinim zarodom in satanom bo sovražstvo (prim. 1 Mz 3,15 z Raz 12,17). Po vsem tem je zelo verjetno, da žena v Janezovem videnju simbolizira starozavezno božje ljudstvo, katerega začetnica je bila Eva, in ker je iz tega ljudstva izšel Mesija, simbolizira tudi novozavezno božje ljudstvo, Cerkev. Tako je razumel Janezovo videnje že sv. Avguštín in tako ga razlagajo tudi mnogi sodobni eksegeti.<sup>20</sup>

5. Ker je Marija rodila njega, ki je ustanovil novozavezno božje ljudstvo, Cerkev, je sama najbolj popolno vključena v to ljudstvo, tako da znamenje na nebu posredno namiguje nanjo samo, čeprav jo neposredno kaže vključeno v božje ljudstvo, Cerkev. Marija je članica novozaveznega božjega ljudstva, in ker Janez gleda to ljudstvo kot znamenje na nebu, se pravi v nebesih, so nebesa cilj tega ljudstva. Z Marijo je pot do tega cilja najbolj zanesljiva. Janez torej ni gledal nje same v nebeški slavi, temveč ljudstvo, ki z njo potuje k tej slavi. Marija je kažipot v nebesa ali, kakor prilagojeno pravi bogoslužje: »Kdor najde mene, najde življenje in prejme milost od Gospoda« (Prg 8,35).

---

<sup>20</sup> A. Feuillet navaja zelo obsežen seznam literature o istenju žene v Janezovem videnju in pravi, da je po izčrpnih razpravah težko trditi, da žena ne bi pomenila izvoljenega božjega ljudstva; Marija je mišljena samo posredno. Prim. *L'Apocalypse*, Paris 1962, 94 sl.



Zmaga Kumer

## Odmev svetopisemskega sporočila o Mariji v slovenski ljudski pesmi

Začetki krščanstva pri Slovencih so povezani z Marijo, saj sta prav najstarejši cerkvi — Gospa Sveta iz 8. stol. na salzburškem misijonskem območju in cerkev v Miljah pri Trstu iz 9. stol. na oglejskem območju — posvečeni Mariji. Slovenska ljudska pesem, — v kateri odseva vse, kar je naše ljudstvo doživljalo ali kar ga je miselno in čustveno zaposlovalo, — ni mogla mimo Marije. Skromnost evangeljskega sporočila ni pomenila nobene ovire ljudski ustvarjalnosti. Evangelij, ki je oznanilo o Jezusu, omenja Marijo le ob nekaj dogodkih iz njegovega življenja in delovanja, ob križanju in prihodu Sv. Duha. Na temelju teh drobcev, izročila in nauka Cerkve se je v naši pesmi izoblikovala podoba Marije, matere Jezusa človeka in Boga, pa tudi priprošnjice v sleherni telesni ali duševni stiski.

Kakor ima vsaka umetna pesem svojega ustvarjalca, tako je tudi na začetku vsake ljudske pesmi posameznik, znan ali neznan, neuk ali šolan. Da si ljudstvo novo besedilo prisvoji in ga pojoč ohranja, mu mora biti sprejemljivo, tj. po vsebini in načinu izražanja blizu že obstoječim ljudskim pesmim.

Za ljudske pesmi nabožne vsebine mislijo nekateri raziskovalci, da so jih zlagali duhovniki za potrebe kateheze, zlasti med reformacijo, in da so jim bile ljudske.<sup>1</sup> Pri nekaterih slovenskih bi res mogli domnevati, da jih je zložil teološko izobražen ustvarjalec, če niso bile morda prevzete od drugod. Vendar naših preprostih ljudi tudi ne smemo podcenjevati. Če v preteklosti niso bili kaj prida šolani, pa vendar niso bili versko nepoučeni in legendarno izročilo so jim poleg pridig (ki so zajemale npr. iz zbirke *Legenda aurea*)<sup>2</sup> posredovale freske v naših, bogato poslikanih podeželskih cerkvicah. Tudi tista slovenska ljudska nabožna pesem, ki je po vsebini morda sorodna pesmim drugih narodov, ni zato nič manj naša. Saj vemo, da ljudski pevci sprejmejo in ohranijo samo tisto, kar ustreza njihovi miselnosti in občutju.

---

<sup>1</sup> D. R. Moser, *Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation*. Berlin 1981.

<sup>2</sup> Prim. *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz*. Heidelberg 1963.

Resnico o Marijinem deviškem spočetju najdemo v naši pesmi izraženo s pripodobno, ki je znana iz pravljičnega izročila<sup>3</sup>: Marija zanosi, ko poduha rožo ali zavžije grozd. V neki belokranjski pesmi je npr. rečeno:

Je Marija rožce brala  
in jih Jožefu dajála...  
Jožef pa je dal Mariji  
le-ta grozdek vinarški.  
Ona je potem zdehnila,  
zanosila Jezusa. (Š 4755)<sup>4</sup>

Variante te pesmi so bile zapisane v zahodni Sloveniji, v Beli krajini in na Štajerskem. Torej je bila najbrž znana po vsej Sloveniji. Besedilo navadno nadaljuje, kako je Marija rodila Jezusa v sveti noči, ga nesla k darovanju v tempelj, potem pa sledi pripoved o Jezusovem trpljenju. V nekaterih variantah je izrecno omenjeno angelovo oznanjenje in je angel Gabriel tisti, ki ji dá poduhati rožo ali grozd.

Sicer pa govori o angelovem oznanjenju pesem, ki je hkrati cerkvena in ljudska, v bistvu pa upesnjena molitev, znana in priljubljena po vsej Sloveniji, namreč »Je angel Gospodov oznanil Mariji...«.

Ob zgoščeni evangeljski pripovedi o Jezusovem rojstvu v Betlehemu se je ljudska fantazija razživela in Marija je v božičnih pesmih preprosta človeška mati, ki potrebuje pleničk, se ji smili dete v mrzlem hlevcu, bi rada odejico, zibelko ipd. Kljub temu pa nekatera besedila nakazujejo čudežno rojstvo, ker pravijo, da Marija porodi v spanju, torej brez porodnih bolečin, celo klečé, kot je bilo v preteklosti navada pri mnogih narodih. Npr. v varianti iz Framaja je rečeno:

Marija plašč razgrne,  
ga dene pod noge,  
na njega je pokleknila  
no malo je zaspala,  
Bogu se v roke dala.  
Marija se mi pa vzbudi,  
Jezus pa v plašču leži. (Š 4782)

Pesmi o prihodu Jožefa in Marije v Betlehem, o obisku pastirjev in potem treh kraljev so bolj ali manj v zvezi z božično-trikraljevsko koledniško dramatiko,<sup>5</sup> saj se Jožef in Marija pogovarjata npr. o neprijazni *žlahti*, ki ju ni hotela sprejeti ali da *večerje treba ni* (prim. Š. 4767—80). Beg v Egipt omenja legendarna pesem o razbojnikovi ženi, ki dá prenočišče sv. družini, v zahvalo pa ozdravi njeno gluhonemo, hromo dete in njen mož se spreobrne (Š 521). Čeprav Marija tu ni na zunaj dejavna, je vendar očitno, da je po njej prišlo vse dobro.

Na darovanje v templju se nanašajo svečniške kolednice, ki so (ali so bile) v navadi po Slovenskih goricah in v Podjunu. Njih vsebina ni do potankosti ustaljena, vsebujejo tudi podrobnosti iz drugih koledniških oz. nabožnih pesmi. Dogodek sam je spet opisan po domače: v nekaterih variantah gre Marija na svečnico v cerkev in potem okrog oltarja k *ofru*. Omenjeno je darovanje dveh grlic ali golobov, ne pa tudi srečanje s starčkom Simeonom. Simeonova prerokba, da bo Marijino srce

<sup>3</sup> M. Matičetov, *Sežgani in prerajeni človek*. Ljubljana 1961 (Dela 2. razr. SAZU, 15).

<sup>4</sup> Š. = K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, I.—4. Ljubljana 1895—1923.

<sup>5</sup> N. Kuret, *Slovenska koledniška dramatika*. Ljubljana 1986.

presunil meč bolečin, pride do veljave v drugih pesmih oz. vselej, kadar je Marija predstavljena kot Mati žalostna, kot Marija sedem žalosti.

Dokler so naši ljudje postni čas jemali zares in so utihnile ne samo godčeve viže, ampak tudi prešerne pesmi, so prišle na vrsto resnobne postne. Pustimo ob strani vprašanje, ali so vse izvirno domače, ali se morda z njimi pridružujemo splošnemu evropskemu duhovnemu izročilu. Pomembno je, da so tudi tiste pesmi, ki smo jih nemara sprejeli od drugod, popolnoma prilagojene izvirno domačim in nam nikakor ne zvenijo tuje. Medtem ko evangeljsko poročilo komaj omenja, da je bila Marija pod križem in jo je Jezus izročil v varstvo Janezu ter je četrta postaja križevega pota vzeta iz apokrifnega izročila, je slovenska ljudska pesem prav tu najbolj zgovorna. Mogoče so hude preizkušnje vseh vrst, ki so pestile slovenski narod skozi vso zgodovino, eden od vzrokov, da je češčenje Žalostne matere božje tako odmevno v ljudski pesmi.

V postnih pesmih se Marija kaže kot mati Jezusa-človeka, ki bi prav po materinsko požrtvovalno rada naredila vse, da bi pomagala Sinu. Ko ji v neki pripovedni pesmi dete Jezus razodene, koliko bo moral trpeti, Marija vzklikne:

»Le tiho, tiho, ljubi moj sin,  
saj te čem tkaj cajta nest,  
da te čem martri odnest!« (Š 442)

Po najnovejših dognanjih pripada samo slovenskemu izročilu pesem, v kateri Marija roma po polju in srečuje rokodelce, ki bodo delali vrvi, žeblje, krono, križ... za Jezusa, pa jih prosi, naj delajo

natanko in drobno,  
da Jezusu trpljenje  
polajšano bo! (Š 6426).

Na to prošnjo dobi odgovor, ki jo zaboli, češ da se jim Jezus nič ne smili, saj jim

... ni v žlahti nič,  
on nimā bratov, sester nič  
in tudi druge žlahte nič. (Š 6427)

V resnici Jezus kot človek ni bil brez *žlahte*, saj evangelij izrecno omenja njegove brate in sestre, se pravi bližnje sorodnike. Če ga naša pesem predstavlja kot reveža brez svojcev, torej brez zaščite, ne misli nanj kot Boga, marveč čustvuje zgolj človeško. Pesem je zrastle iz človeškega usmiljenja s trpečim Zveličarjem.<sup>6</sup>

Čeprav je zaupanje naših ljudi v Marijo božjo mater in prav zato mogočno priprošnjico, večkrat nedvoumno izraženo v ljudski pesmi, je v postnih vendar samo človeška mati. Ko sreča Sina na križevem potu,

Marija tam obstoji,  
vstraši se, da omedli,  
ko tam vidi Jezusa  
s štrikami zvezanega. (Š 6438)

Ko je Jezus že na križu, bi mu rada vsaj olajšala muke:

<sup>6</sup> L. Kretzenbacher, *Jesus ohne »Freundschaft«* (brez žlahte). *Zu einem sozialbedingten Motiv im geistlichen Volkslied der Slowenen*, v: *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, 5/1983—84, München 1988, 51—64.



Marija je pod križem stala,  
žalostna, objokana:  
»Moj sin, stopi s križa doli,  
da te bom obrisala!« (Š 6447)

Pretrajljivo lep je slovenski ljudski pasijon, za večerno molitev uporabljana verzificirana pripoved o Jezusovem trpljenju, imenovana tudi Zlati očenaš. Obstaja v dveh oblikah, kot pripoved v tretji osebi in kot pogovor Marije z Jezusom, ko ga ona sprašuje, kaj bo prestajal v posameznih dneh velikega tedna. Da je Marija vedela za prihodnje trpljenje svojega sina, je očitno iz vseh naših pesmi in se v tem kaže odsev Simeonove napovedi. Sicer je v besedilu Zlatega očenaša veliko apokrifnega, v posameznih motivih pa tudi odsev raznih pobožnosti, ki so nastajale v obdobju baroka v evropskih deželah in prihajale tudi k nam. Marsikaj je seveda verjetno domačega izvora, npr. prizor, ko Jezus izroči Marijo Janezu. V Zlatem očenašu se namreč ne sklada z evangelijem, ker pravi Jezus:

»Sveti Janez, sveti Janez,  
pelji to ženo izpod mojega križa,  
ker njen jok meni tako težko dé,  
bolj kakor moje vse bridke martre!«

Marija se zgrozi:

»Smili se Bogu!  
Dozdaj sem bla jaz mati tvoja,  
od zdaj pa ena žena tuja!«

Toda Jezus pojasni:

»Ko bi jaz vam mati dejal,  
bi se vam prec srce odrgalo  
kot vsaki ljubi materi  
po svojem ljubem detetu!« (prim. Š 6582 in sl.)

Podoba Marije z mečem bolečin v srcu ne odseva samo v pripevih k molitvi žalostnega rožnega venca, ampak je »Marija sedem žalosti« v naši pesmi morda najznačilnejši naslov Jezusove matere. Spomnimo se npr. priljubljene legendarne pesmi o brodniku, ki noče Marije prepeljati *za božji lon in nebeški tron*, ko se mu ladja začne potapljati, pa jo kliče na pomoč:

Pomagaj mi, Marija ti,  
Marija sedem žalosti!

Tudi na začetku te pesmi je Marija tako predstavljena:

Marija z Ogrskega gre  
na svete žalostne gore,  
Marija sedem žalosti...

Čeprav je bistvo krščanskega oznanila Jezusovo vstajenje od mrtvih in kar iz tega izhaja, pa se zdi, da je slovensko ljudstvo bolj doživljalo Jezusovo odrešilno trpljenje kot pa poveličanje. V Štrekljevi zbirki pesmi sta komaj dve, tri izrazito velikonočne in Marije se za veliko noč spominjajo le cerkvene ljudske pesmi, z litanjskimi in rožnovenskimi odpevi vred. Marijina navzočnost med apostoli ob prihodu Sv. Duha ni našla odmeva, pač pa češčenje Marije vnebovzete, nebeške kraljice.

Posebno mesto zavzema pri tem Zlata Češenamarija, verzificirana molitev o Marijinem vnebovzetju. V njej se pripoveduje, kako se Marija po smrti na zemlji dviga v nebesa, više in više, dokler ne dospe do same sv. Trojice. Zanimivo, motivno bogato besedilo bi zaslužilo posebno razpravo tudi s teološkega vidika. Žal je ohranjeno samo v nekaj zapisih iz 19. stol. in ni kakor Zlati očenaš, ki ga še zdaj dobimo na terenu.

Vero v Marijino vnebovzetje izraža tudi pesem o Marijinem pogrebu: ko Jezus sreča pogrebce in zve, da nosijo njegovo mater, pravi:

»O preljuba moja mati,  
tga vi niste zaslužili,  
de bi v črni zemlji gnili,  
pojdete z menoj v nebesa,  
s svojo dušo in telesam.« (Š 409)

Marijino poveličanje, ki ga sicer ne izpričuje evangelij, pač pa izročilo, je vsebina stare in po glasbeni strani pristno slovenske pesmi o *roži Mariji*, ki jo krona *večni Bog*, / *Oče in Sin in Sveti Duh*, ki ji angelci v nebesih pojejo, se ji svetniki priklanjajo, tičice pod nebom in ribice v morju, ki jo vse časti, *karkoli na svetu živi* (prim. Š 6521—24). Razlog za to čast je njeno božje materinstvo. Saj pravi pesem, da je Marija češčena *závoljo njenega Jezusa*, / *našega zveličarja*.

Ker je božja mati, more biti Marija priprošnjica pri Bogu. Evangelij omenja njeno posredništvo samo enkrat, namreč v pripovedi o svatbi v Kani Galilejski. Slovenska ljudska pesem se tega spominja v eni naših najlepših zdravic, ki v nekaterih variantah izzveni v povabilo, naj bi spili kozarček ali dva

... v imenu Boga,  
Očeta no Sina no Svetga Duha,  
no rože Marije device,  
ker nam je sprosila to vince. (Š 5346).

Kako neomajno je bilo vedno zaupanje slovenskega ljudstva v Marijino pomoč, razodevajo nekatere pripovedne pesmi. Za zgled naj jih nekaj navedemo. V eni prosi Marija dete Jezusa, — ki je prišel pred njo na Višarje, čeprav ga je bila pustila doma —, naj se usmili tudi grešnikov, ki jim ni nameraval odpustiti grehe (Š 463—465). V neki drugi izprosi pomoč porodnici, ki ni mogla roditi, ker ni prej molila rožnega venca (Š 475). V nekaterih variantah zelo razširjene, še srednjeveške pesmi o spokorjenem grešniku<sup>7</sup> je Marija tista, ki namesto Jezusa odpusti spokorniku ali mu sporoči, da so mu grehi odpuščeni (prim. Š 490). V pesmi o tehtanju duše po smrti — motiv ni samo slovenski in tudi ne samo krščanski<sup>8</sup> — pripoveduje, da je Marija rešila dušo, ki je bila prelahka, s tem, da je

Marija tri solzice potočila  
in duši vago dopolnila,<sup>9</sup>

ali pa so bili duši grehi odpuščeni samo zato, ker se je tri sobote postila Mariji v čast. Končno se spomnimo še vzhodnoslovenske pesmi o Marijinih sanjah, v kateri

<sup>7</sup> J. Grafenauer, *Spokorjeni grešnik. Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko-hrvaško-vzhodnoalpske ljudske pesmi*. Ljubljana 1965 (Dela 2. razr. SAZU, 19, ISN 8).

<sup>8</sup> L. Kretzenbacher, *Die Seelenwaage*. Klagenfurt 1958.

<sup>9</sup> Z. Kumer, *Pesem slovenske dežele*. Maribor 1975, št. 471.

Marija kleče prosi sina, naj odloži sodni dan dotlej, *da žene porodijo, / se grešnik spokori.*<sup>10</sup>

Če bi kratkovidno presojali po velikem številu Mariji posvečenih cerkva in naših ljudskih pesmi, bi skoraj mogli pritrditi Trubarju, češ da Slovenci »vselej več na Divico Marijo.... kličejo... in češče v misli imajo koker Boga«<sup>11</sup>. Ker pa vemo in dokazujejo to tudi slovenske ljudske pesmi, da izvira vse naše češčenje Marije iz dejstva, da je bila božja mati, smemo reči, da je teološko utemeljeno in izraz zdrave vernosti našega ljudstva.

---

<sup>10</sup> Prim. *Slovenske ljudske pesmi*, 2. Ljubljana, SM, 1981, št. 90 in tam navedeno literaturo.

<sup>11</sup> Gl. *Katehismus z dvejma izlagama*, 1575, 218.

Ciril Sorč

## Marija v koncilskih in pokoncilskih dokumentih cerkvenega učiteljstva

### Uvod

Za ene pričakovana, za druge pa presenetljiva<sup>1</sup> odločitev papeža Janeza Pavla II., da razglasi Marijino leto (od binkošti 7. junija 1987 do vnebovzeta 15. avgusta 1988) in izid njegove okrožnice o Odrešenikovi Materi, sta sprožila nov val razmišljanj in poglobljanj v mariološka vprašanja, preverjanje Marijine vloge v skrivnosti Kristusa in Cerkve in prepričan sem, prečiščeno ter poglobljeno pobožnost do naše nebeške Matere Marije.

Je že tako, da pobude za zanimanje prihajajo najpogosteje po znamenjih časa in po ljudeh, ki jim prisluhnejo ter jim znajo odgovoriti. Papež Janez Pavel II. je gotovo eden tistih ljudi, ki znajo prisluhniti Svetemu Duhu in času. V moči svojega posebnega poslanstva pa na izzive in potrebe časa opozarja ter nanje odgovarja. Tako sta Marijino leto in okrožnica velikega pomena za celotno Cerkev in za vse vernike in neredili bi napako, če se ne bi nanju odzvali z vso osebno zavzetostjo. Prav v luči tega izziva moramo sprejeti ta teološki tečaj in to predavanje.

Kaj je namen Marijinega leta in okrožnice? Papež odgovarja: »Spodbuditi novo in poglobljeno branje tega, kar je koncil povedal o blaženi Devici Mariji, božji Mariji, v skrivnosti Kristusa in Cerkve. Tu ne gre samo za nauk vere, ampak tudi za življenje iz te vere in torej tudi za pristnost »marijanske duhovnosti«, gledane v luči izročila in zlasti tiste duhovnosti, h kateri nas spodbuja koncil« (RM 48). Okrožnica se torej vključuje v tisti nauk o Mariji, ki ga je začrtal koncil, da ta nauk razjasnjuje in še naprej razvija. Bogastvo koncila namreč še zdaleč ni izčrpano; to velja tudi in še prav posebej za koncilski nauk o Mariji. Papež želi rešiti pozabe in znova osvetliti tisto Marijino vlogo pri odrešenju, ki jo je tako globoko očrtal koncil. To je tudi naš namen.

---

<sup>1</sup> Prim. R. Laurentin, *Une année de grâce avec Marie. Sa histoire, le dogme, Sa présence*. Uporabljam it. prevod T. Mantovani Delaini, *Un anno di grazia con Maria. La storia, il dogma, la sua presenza*, Queriniana, Brescia<sup>3</sup> 1987, 11—23; S. de Fiores, *Maria nella teologia Contemporanea*, Centro di cultura mariana »Mater Ecclesiae«, Rim <sup>2</sup>1987, 538—544; G. Baum, *Zum »Marianischen Jahr«*, v: *Concilium* 24 (1988) 1—2.

## I. Priprava koncilске mariologije

Mariološki poudarki na koncilu kakor tudi koncil niso nekakšni meteorji, ki bi naenkrat zasvetili in potem izginili, temveč so potrditev živega izročila. Tu naj se spomnimo le na dve izhodišči ali dva tokova, ki sta služila koncilskim očetom za osnovo pri razpravljanju o Mariji. Razlikujeta se v tem, da eden dodeljuje Mariji mesto poleg Kristusa, zaradi česar prihajata bolj do veljave Marijina vzvišenost in »drugačnost« (imenujemo jo kristotipična mariologija); drugi tok pa vidi Marijino mesto v skupnosti odrešenih, torej v njeni »povezanosti« z nami, v njeni dejavni navzočnosti v Cerkvi.

### a) Marija poleg Kristusa

Prvo smer mariologije so razvijali »priročniki«, učbeniki mariologije že precej pred 20. stoletjem (kot ustanovitelja sistematične mariologije v tem duhu smemo imenovati F. Suaresa /um. 1617/).<sup>2</sup> Kristotipičnost teh mariologij se izraža v tem, da so izdelane na načelu analogije, na načelu Marijine podobnosti in povezanosti s Kristusom. Ti priročniki poudarjajo nerazvezno povezavo Kristusa in Marije, pri čemer prejema Marija podobno vlogo kakor Kristus, seveda ob upoštevanju Marijine podrejenosti. Razlog za to mesto in dostojanstvo je dejstvo, da je Marija božja mati, Theotókos, da je mati učlovečene božje Besede.<sup>3</sup> »Kristus in Devica Marija sta po božji volji združena v božjem načrtu odrešenja v najvišje počelo zveličanja in življenja za človeštvo.«<sup>4</sup>

Daleč smo od tega, da bi zavračali Marijino mesto ob njenem Sinu Kristusu in njeno odlično mesto v redu odrešenja, moramo pa pripomniti: obstaja nevarnost, da bi Marijo kot določeno osebo vsrkala nekakšna abstraktna podoba, ki ne gradi dovolj na Svetem pismu in zamegljuje zastojnost odrešenjskega božjega načrta in dejanskega božjega delovanja. Táko mariologijo je torej potrebno vključiti v »oikonomsko« teologijo, se pravi takšno teologijo, ki gradi na odrešenjski zgodovini. Samo takó je mogoče, da se izognemo abstraktnosti in odmaknjenosti, ki pozabljata na Marijino človeško naravo, na njeno ustvarjenost, njeno hojo v veri in ne v gledanju, na njeno pripadnost občestvu odrešenih — Cerkvi, na kenotično načelo, ki gleda Marijo v povezanosti s Kristusovim ponižanjem in izničenjem. Saj se večni božji Sin prav po Mariji vključuje v nizkost in bednost človeškega rodu.

Mariologija, ki se preveč opira na kristološka izhodišča (Kristus je odrešenik, srednik, kralj...; Marija je soodrešiteljica, srednica, kraljica...) in zato preveč poudarja Marijino enoto s Kristusom, premalo pa upošteva razliko in razdaljo, lahko ogrozi zelo pomembno versko resnico o edinem sredniku. Kajti tukaj je nevarnost, da Marija postane nekakšen Kristusov dvojnik ali da vsaj pride do pretiravanja njene vloge pri odrešenju, to pa more okrniti edinstvenost Kristusovega poslanstva. Takšna mariologija more preseči svoje prave okvire in ne spoštuje dovolj hierarhije resnic in kristološkega izhodišča v evangelijskem oznanilu. — Marijino pravo mesto je v občestvu odrešenih, poudarjajo mnogi drugače usmerjeni teologi, ki začenjajo razvijati bolj biblično in ekleziološko zasnovano mariologijo. Kristotipični mariologiji je lastna tudi pomanjkljivost v ekumenskem in antropološkem oziru.<sup>5</sup> Na pomanjkljivosti in enostranosti takšne kristotipične mariolo-

<sup>2</sup> Prim. S. de Fiores, n. d., 11.

<sup>3</sup> Prim. S. de Fiores, n. d., 32—33.

<sup>4</sup> S. de Fiores, n. d., 34.

<sup>5</sup> Prim. S. de Fiores, n. d., 37.



gije opozarjajo in jih začenjajo odpravljati nova gibanja in njihovi predstavniki od konca prve svetovne vojne naprej.

## b) Marija v skrivnosti Cerkve

Po prvi svetovni vojni je katoliška teologija naznanila dve prednostni področji: 1. Okrepitev ob izviri in 2. prisotnost v modernem svetu. Sad prvega prizadevanja je biblična, liturgična in patristična prenova; sad drugega pa na novo obdelana teologija laikata, teologija zemeljskih stvarnosti, teologija zgodovine, po 2. svetovni vojni stiki z marksisti in eksistencialisti ter spoprijem z vprašanjem vedno večje desakralizacije modernega sveta. Ta prednostna področja so vplivala tudi na mariologijo takratnega časa.<sup>6</sup> To je čas, v katerem zori tista miselnost, ki je odločilna pri izdelavi osmega poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi.

### 1. Biblično gibanje

Cerkev začne v tem obdobju s pravo mladostno zagnanostjo razmišljati o svojih začetkih in vzpostavljati povezavo s svojimi izviri. Takó se tudi razmišljanja o Mariji vračajo k svetopisemskim povedkom. Novost je v tem, da ne iščejo toliko posameznih navedkov, ki bi se nanašali na Marijo, temveč téme in duha Svetega pisma. Tako začno odkrivati nove razsežnosti mariologije. Različne biblično-marijanske razprave v letih 1920 do 1960 so prispevale k poglobitvi in prenovitvi mariologije in odkrile nekatere razsežnosti Marijine podobe, ki so bile prej prezrte. Medtem ko se je potridentska mariologija ukvarjala predvsem z »Marijo v slavi«, z njeno veličino in poveljanim življenjem, se teologi sedaj zanimajo bolj za njeno zemeljsko življenje, za njeno vključenost v človeško zgodovino. V Mariji vidijo predvsem pozorno poslušalko božje besede (in Besede) ter zvesto učenko svojega Sina. Neke vrste zunanja ločitev Jezusa od svoje Matere (Jn 2,4; Lk 2,51; 2,49), katero zahteva Jezusovo javno delovanje in poslanstvo, preide v novo zbližanje pod križem. »Iz matere, ki je ločena od svojega Sina, postane mati, ki je v vsej polnosti privzeta v Kristusovo odrešenjsko delo. Ne več mati zgolj v moči deviškega spočetja, marveč na temelju njenega sodelovanja pri odrešenjski zmagi Sina, sodelovanja, ki je v vsej celoti materinsko, v duhovnem in hkrati telesnem oziru.«<sup>7</sup> Pod križem postane Marija tista »žena« iz protoevangelija, ki je udeležena pri zmagi nad »vladarjem tega sveta« in mati občestva verujočih. Biblicisti so ob poglobljanju v prvi dve poglavji Lukovega evangelija in odlomkov Stare zaveze, na katere se večkrat ti poglavji nanašata, prepoznali v Mariji »sionsko hčer«, v kateri so se osredotočila starozavezna pričakovanja in božje obljube. Božja izvolitev je od izvoljenosti celotnega ljudstva prek svetega »ostanka« Jahvetovih ubožcev dosegla svoj vrh pri Mariji, »zadnji božji izvoljenki, poslednjem višku priprave izvoljenega ljudstva. Marija je vrh piramide izvoljenih in jedro »ostanka« v eni in isti osebi.«<sup>8</sup>

### 2. Prenova mariologije na temeljih cerkvenih očetov

Po 2. svetovni vojni začno na novo vrednotiti cerkvene očete. Sedaj ni v ospredju njihov apologetični pomen, marveč ponovna ožvitev njihovega bogatega

---

<sup>6</sup> Povedati moramo, da niso bili vsi mariologi dovtetni za ta nova prenovitvena gibanja. Mnogi so se ukvarjali z razglasitvijo dogme o Marijinem vnebovzetju ali z njenim sredništvom, kasneje s poglobitvijo resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju in z vprašanjem Marijinega soodrešenja. Prim. S. de Fiore, n. d., 39.

<sup>7</sup> S. de Fiore, n. d., 46.

<sup>8</sup> S. de Fiore, n. d., 48.

nauka in duhovnega sporočila. Pri cerkvenih očetih se izraža versko izkustvo prvotne Cerkve.

Hugo Rahner odkriva v gledanju prve Cerkve tisto neločljivo povezavo med Marijo in Cerkvijo, ki je pomembna tudi za naš čas. Tudi mi se moramo znova naučiti videti Cerkev v Mariji in Marijo v Cerkvi.<sup>9</sup> Marija je typos, (pred)podoba Cerkve, pravzor Cerkve, zgled in vsebina vsega, kar naj bi se tudi v Cerkvi uresničilo. Rahner navaja besede Klemenca Aleksandrijskega: »Obstaja ustvarjeno bitje (kreatura), ki je mati in devica; in v veselje nam je izreči njeno ime: to je Cerkev.«<sup>10</sup>

O. Semmelroth sistematično prikazuje Marijo kot prapodobo ali pravzor (archetypos) v knjigi *Urbild der Kirche*.<sup>11</sup> Tu pravi: »Kot prapodoba Cerkve ni Marija zgolj nekaj, kar dodamo že izdelanemu traktatu, temveč jo moramo postaviti na začetek kot temeljno skrivnost.«<sup>12</sup> Semmelrothovo delo *Urbild der Kirche* nakazuje eklezio-loško preveritev marijanskih povedkov: soodrešeništvo kot primer sodelovanja, ki je lastno Cerkvi; božje materinstvo kot »da« privolitev, ki ga izreka Cerkev zakonski zvezi Logosa in človeštva; devištvo kot zedinjenje Cerkve s Kristusom z vidika poslanstva; vnebovzetje kot predpodobo (vnaprejšnje uresničenje) odrešene in poveljčane Cerkve.

Pomemben prispevek v tej smeri je tudi de Lubacovo delo *Premišljevanje o Cerkvi*, v katerem posveča precej obširno poglavje Mariji in njenem odnosu do Cerkve.<sup>13</sup> Izhajaje iz svojega bogatega poznanja patristike in srednjega veka, poudarja, da »med Cerkvijo in Devico Marijo ne obstajajo samo številne in tesne vezi, ampak so te vezi bistvene in notranje. Ti dve skrivnosti naše vere nista samo druga na drugo naravnani, ampak moremo celó reči, da sta ena sama skrivnost.«<sup>14</sup> Vsekakor pa sta tako povezani, da moremo razložiti eno samó v luči druge. Cerkevno izročilo je po svojih simbolih, ki jih je privedalo Mariji, videlo v njej idealno podobo Cerkve, ogledalo, v katerem zre sama sebe celotna Cerkev.

Veliko zanimanje za svetopisemsko področje in patrologijo je pokazala tudi *kerigmatična teologija* z Jungmannom in H. Rahnerjem na čelu. Mariji skuša dati dejanski prostor v celotni zgodovini odrešenja. V oznanilu (kerigmi) moramo oznanjati Marijo v Cerkvi, in sicer kot prvo ustvarjeno bitje, ki je bilo odrešeno.

### 3. Marija in liturgično gibanje

Ni časa, da bi spremljali vse stopnje liturgičnega gibanja in liturgične preнове, ki se je sredi prejšnjega stoletja sprožila v Solesmesu.<sup>15</sup> Naj omenim samo vidnejše predstavnike tega gibanja: eden je Lambert Beauduin, benediktinec iz Mont-Cesara, z drugega področja (nemškega) pa je znan O. Casel (1886—1948), prav tako benediktinec, in sicer iz samostana Maria-Laach. Mnoge njegove misli iz dela *Mysteriumlehre* so bile povzete tudi v okrožnici *Mediator Dei* (1947) in v liturgični konstituciji (*Sacrosanctum concilium*, 1963). O Mariji govori Casel vedno v tesni povezavi s Cerkvijo; tudi Casel vidi v Mariji podobo Cerkve in to stvarnost osvetljuje z različnih strani. Liturgično gibanje je obrodilo svoje čisto določene

<sup>9</sup> S. de Fiore, n. d., 50.

<sup>10</sup> Nav. S. de Fiore, n. d., 51.

<sup>11</sup> Nav. S. de Fiore, n. d., 51.

<sup>12</sup> Nav. S. de Fiore, n. d., 51.

<sup>13</sup> Nav. S. de Fiore, n. d., 52.

<sup>14</sup> S. de Fiore, n. d., 53.

<sup>15</sup> Pomemben predstavnik je Prosper Guéranger (1805—1875) in njegovi deli *Institutions liturgiques* ter *L'Année liturgique*.

sadove v prvih liturgičnih prenovah (prenova velikega tedna leta 1955) in kasneje s koncilom.

#### 4. Antropološka razsežnost mariologije

Z letom 1930 se začne pod vplivom očitanej Cerkvi, da se premalo zanima za človeka, in pod vplivom eksistencializma iskanje »krščanskega humanizma«, pri katerem sta mnogo prispevala Y. Congar z ene in T. de Chardin z druge strani. K eksistencialnemu pogledu na Marijo pa je prav gotovo veliko prispeval Romano Guardini (1885—1968). Njegova posebnost je bila v tem, da je združeval v sebi živ in redek čut za krščansko resnico in ostro občutljivost za stvarnost modernega sveta z vsemi njegovimi vrednotami, slabostmi in težavami. Ko Guardini govori o Mariji, se dobesedno drži Svetega pisma in realistične psihologije vernikov.<sup>16</sup> Marija je tako ena izmed nas in ne nekakšna »ideja«; tudi ona raste v veri vse do binkošti. Ta eksistencialna in človeška predstavitev Marije ne obuboža. Guardini pravi: »Ko prikazujemo Gospodovo mater tako, povemo o njej več in ne manj. Pomeni izražati živo, bolj resnično in večjo skrivnost, kakor če bi gledali v njej že od začetka dovršeno popolnost, ki ne bi imela nič skupnega s človeškim položajem, pa tudi ne z nepredvidljivimi potmi božje milosti.«<sup>17</sup>

L. Bouyer govori o »marijanskem humanizmu«.<sup>18</sup> Marija je najvišje razodetje možnosti, ki so podarjene človeštvu z milostjo, je popolno uresničenje božje podobe. K. Rahner tudi vidi Marijo močno zakorenjeno v človeštvu. Pravi, da ne more govoriti o človeku, ne da bi govorili o Mariji in narobe. Vedno znova se Rahner vrača k Marijinemu »zgodbi se«, da bi poudaril, kako globok pomen ima za celotno zgodovino človeštva. Ne da bi se natančneje ukvarjali z bogatim Rahnerjevim prispevkom k mariološkemu vprašanju, moremo povzeti, da je njegov izredni prispevek v vključitvi mariologije v celoto teologije in v tem, da je opozoril na njeno eklesiološko ter antropološko razsežnost.

#### 5. Ekumensko vprašanje in mariologija

V vedno bolj ekumensko usmerjenih prizadevanjih v praksi in teologiji je nastopilo tudi vprašanje o Marijini vlogi. Bratje evangeličani, ki so pripravljene pogovarjati se o katerem koli teološkem vprašanju, že vnaprej zavračajo pogovor o Mariji. Njihovo prepričanje je, da morejo tudi brez Marije videti v Kristusu svojega Odrašenika in v vseh kristjanih svoje brate.<sup>19</sup> Mariologija je zanje znamenje, da je na pohodu naravna teologija, je znamenje osamosvojitve izročila od evangelijev (predvsem vidijo to v verski revščini o brezmadežnem spočetju in o vnebovzetju). Tako ostro zavračanje pa ni moglo dolgo vzdržati in zato moremo govoriti o protestantskem obratu k Mariji. Tako npr. pravi luteranski teolog Hans Asmussen: »Mi sprejemamo blaženo božjo Mater Marijo, odklanjamo pa marianizem.«<sup>20</sup> Večje spoštovanje do Marije je protestantom vrnilo ponovno preučevanje začetkov reformacije (Luter je napisal lepe stvari o Marijinem vednem devištvu) in razmišljanje o učlovečenju božjega Sina. O bolj naklonjenem odnosu do Marije govori knjiga omenjenega Asmussena *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart 1950). Na tej ravni je tudi trditev luteranskega škofa W. Stählina, ki se pritožuje, da je odklon od

<sup>16</sup> Nav. S. de Fiore, n. d., 70.

<sup>17</sup> Nav. S. de Fiore, n. d., 73.

<sup>18</sup> Prim. L. Bouyer, *Humanisme marial*, v: *Etudes* 7 (1954) 158—165.

<sup>19</sup> Prim. W. Borowski, *Incontro delle confessioni in Maria*, v: *Maria ancora un ostacolo insormontabile all'unione dei cristiani?*, Centro Studi mariologici-ecumenici, Torino 1970, 109.

<sup>20</sup> H. Asmussen, *Katholische Reform*, Schwabenverlag, Stuttgart 1958, 125.

Marije pripomogel k temu, da je Kristus postal zgolj ideja. Predvsem pa je treba navesti osebo in delo Maxa Thuriana Marija, Gospodova Mati in podoba Cerkve (1963). V tej knjigi pravi avtor, da je Marijina navzočnost v liturgiji in oznanjevanju Cerkve svetopisemsko utemeljena, zaradi česar nas strah pred pretiravanjem ne sme voditi k molku in zavračanju Marije! To bi bilo prav tako znamenje nezvestobe Kristusovemu evangeliju.<sup>21</sup>

Seveda nismo s tem kratkim pregledom priprave, ki je privedla do koncilске mariologije, podali vsega bogastva in nakazali vseh problemov. Mislim pa, da so bili vsaj nakazani vsi pomembnejši vidiki, s katerimi se je koncilska mariologija obogatila in se z njimi spoprijela. Pomenljivo pravi Stefano de Fiore: »Ko pregledujemo težavno pot osmega poglavja konstitucije *Lumen gentium*, ki je bila razglašena 21. novembra 1964, se nam zdi, da se v njej znova srečamo z mikrozgodbino mariologije v 20. stoletju: štiri leta izdelave besedila o Mariji poustvarja razvoj mariološkega mišljenja, ki se je odvijal v letih 1920—1960, ko sta se menjavala kristološki vidik teoloških priročnikov in ekleziološki predlogi obnovitvenih gibanj.«<sup>22</sup>

## II. Razsežnost koncilске mariologije

Kako »dramatičen« je bil boj za podobo Marije na koncilu in za določitev glede njenega mesta v koncilskih dokumentih, lahko preberemo v prispevkih, ki se ukvarjajo z »zakulisjem« koncilskega dogajanja, predvsem pa je zanimivo to slišati iz ust tistih, ki so pri nastajanju koncilске mariologije sodelovali ali vsaj spremljali od blizu.<sup>23</sup> Končno je bil, čeprav ne brez težav, koncilski nauk o Mariji vključen kot posebno (osmo) poglavje v konstitucijo o Cerkvi. Kardinal König je to odločitev podprl s teološkimi, zgodovinskimi, pastoralnimi in ekumenskimi razlogi. Tako se med drugim izognemo ločitvi mariologije od teologije in ločitve marijanske pobožnosti od skrivnosti Kristusa in Cerkve; obenem vrnemo Mariji njeno pravo razsežnost ter bolje razumemo cerkvenostni smisel Marijinih odlik in prednosti.<sup>24</sup> Že naslov osmega poglavja konstitucije o Cerkvi pove, kje vidijo koncilski očetje Marijino mesto (naslov je: Blažena Devica Marija, božja Mati, v skrivnosti Kristusa in Cerkve), čeprav koncil »ne misli podati celotnega nauka o Mariji in tudi ne odločati glede vprašanj, ki jih teologi s svojim prizadevanjem še niso v polnosti osvetlili« (C 54). Koncilski poznavalci opozarjajo, da je vidna navzočnost teh predkoncilskih tokov, zaradi tega se jim zdi poglavje nehomogeno in premalo organsko vključeno v celoto konstitucije.<sup>25</sup> Dokončna redakcija je bila poverjena Baliću (zastopnik sholastične smeri) in Philipsu (biblično usmerjen).

Že posamezni člani in podnaslovi, s katerimi je tekst opremljen, opozarjajo na posamezne poudarke tega dokumenta, vendar bi jih strnili sedaj v nekaj točkah.

### I. Svetopisemski poudarki

Nauk o Mariji je bil na koncilu bolj ko kdajkoli prej postavljen na svetopisemske temelje in soočen z izsledki preudarne eksegeze. Predvsem je prišlo do veljave

<sup>21</sup> Nav. S. de Fiore, n. d., 93.

<sup>22</sup> S. de Fiore, n. d., 108.

<sup>23</sup> Prim. V. Dermota, *Koncilska in pokoncilska mariologija*, v: BV4 (1987) 353—355; S. de Fiore, n. d., 108—112; G. M. Besutti, *Lo schema mariano del Concilio Vaticano II. Documentazione e note decro-naca*, Marianum — Desclée, Rim 1966; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, Paris 1965; isti, *Genese du chapitre VIII*, v: *La Vierge Marie dans la constitution sur l'Eglise (Etudes Mariales)* 22 (1965) 5—23.

<sup>24</sup> Prim. S. de Fiore, n. d., 110.

<sup>25</sup> Prim. S. de Fiore, n. d., 112.

dejstvo, da moremo starozavezne namige na Marijo gledati in razlagati samo v luči Nove zaveze ter da moremo božjo Mater vrednotiti predvsem v njeni vlogi, ki jo ima v božjem odrešenjskem načrtu, če hočemo prav razumeti njo in nauk o njej. »Sveto pismo stare in nove zaveze ter častitljivo izročilo prikazujeta nalogo Odrešenikove Matere v redu odrešenja na vedno bolj jasen način in jo tako rekoč postavljata pred oči« (C 55). Svetopisemska besedila torej postavljajo Marijo popolnoma v službo odrešenja, kateremu je Stara zaveza priprava, prihod božjega Sina pa uresničitev; in prav tu, pri tem odločilnem trenutku, ima Marija nenadomestljivo vlogo. Kakor je bila Marija povezana s Sinom pri odrešilnem delu od Kristusovega deviškega spočetja pa do njegove smrti, tako je ostala navzoča in dejavna tudi v njegovem skrivnostnem telesu — Cerkvi, kateremu jo je Kristus s križa postavil za mater (Jn 19,26—27).

## 2. *Naslonitev na patristiko*

Koncilska mariologija z razločno simpatijo zajema pri nauku cerkvenih očetov prvih stoletij. Navedki govorijo za to, da odloča tukaj razumevanje za organski razvoj nauka o Mariji v celotni zgodovini vere in ne gola množica premalo kritičnih pričevanj. Besedila cerkvenih očetov moramo vrednotiti v luči zgodovinskoteološkega stanja. Šele tako moremo pravilno oceniti njihovo pravo in trajno vrednost.

## 3. *Mariologija v okviru na novo utemeljene ekleziologije*

Eden od pomembnejših namenov koncila je bil tudi prenoviti katoliški nauk o Cerkvi. V luči teh novih eklezioloških poudarkov je koncil hotel pokazati globoko notranjo povezavo med podobo Marije in podobo potujoče matere Cerkve, ki je izvoljena kot novi Izrael in na kateri se mora šele uresničiti tisto, kar se je na Materi zgodovinskega Jezusa že izpolnilo. »Devica Marija je po daru in nalogi materinstva, ki jo združuje z njenim Sinom in Odrešenikom, ter po svojih edinstvenih milostih in nalogah najtesneje združena tudi s Cerkvijo... Saj je v skrivnosti Cerkve, ki je tudi sama po pravici dobila ime matere in device, zavzela Devica Marija prvo mesto, ker na vzvišen in edinstven način vzornica device in matere« (C 63). Nič ni torej čudnega, če je papež Pavel VI. 21. novembra 1964 razglasil Marijo za Mater Cerkve.

## 4. *Eshatološka naravnost*

Koncil je mnogo bolj kakor pa dotakratna teologija upošteval izzive in razsežnosti časa ter prvino prihodnosti. Koncil nam tudi Cerkev prikazuje kot novozavezno božje ljudstvo, ki potuje v času svojemu dokončnemu cilju naproti (prim. C 8). Temu potujočemu božjemu ljudstvu sveti tu na zemlji Marija kot znamenje trdnega upanja in tolažbe za prihodnost. Marija je kot poveljučana v nebesih prvina in podoba Cerkve, ki naj bo tudi ona sama dovršena v prihodnjem veku (prim. C 68).

## 5. *Ekumenska razsežnost*

Drugi vatikanski cerkveni zbor je v želji po večjem zedinjenju z drugimi krščanskimi Cerkvami iskal tiste teološke temelje, ki so skupni vsem kristjanom. Prav zato je toliko bolj črpal iz Svetega pisma, ne da bi bil ob tem zanemaril apostolsko izročilo. Uporabljal je umerjeno govorico in skupni jezik pri določenih dogmatičnih vprašanjih. Izogibal se je razglabljanj o še nerazčiščenih vprašanjih. Vprašanje o Marijinem sredništvu je postavil na njegovo pravo mesto: »Samo eden je naš srednik po apostolovih besedah: 'Eden je srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal samega sebe v odkupnino za vse' (1 Tim 2,5—6). Marijina materinska naloga do ljudi na noben način ne zatemnjuje in ne zmanjšuje tega edinega Kristu-



sovega sredništva, temveč razodeva njegovo moč« (C 60). Koncil pa se skrbno izogiblje izraza soodrešiteljica. Tudi ko govori o duhu marijanskega oznanjevanja in pobožnosti, opozarja teologe in oznanjevalce, »naj se enako skrbno ogibljejo vsakega napačnega pretiravanja kakor tudi prevelike ozkosrčnosti, ko razmišljajo o edinstvenem dostojanstvu božje Matere«; in »skrbno naj se izogibljejo vsega, kar bi bodisi z besedo ali z dejanji moglo ločene brate ali kogar koli drugega zavajati v zmoto glede resničnega nauka o Cerkvi« (C 67).

### III. Posledice koncilskih poudarkov glede Marije za nadaljnje razmišljanje

Za celotno katoliško teologijo, še posebej pa za nauk o Mariji, so leta po koncilu leta krize: krize prehoda (kajti koncil naj bi bil neke vrste mejnik in nov začetek), katero spremljajo težke preizkušnje, krize metode in nauka ter krize, ki je vezana na tako imenovano demitologizacijo. Lahko bi tudi rekli, da gre za krizo preverjanja in utrjevanja temeljev ali »krizo rasti«. Sicer pa se moramo zavedati, da je življenje vedno povezano s krizo ter da je ta vedno spodbuda k očiščenju, torej more tudi voditi k prenovi in bogatitvi.

Novi poudarki in premiki v teologiji pač zahtevajo neko gibčnost, ki se izraža v zapuščanju ustaljenih in večkrat togih stališč ter odpiranju novim vidikom in pripravljenost na spoprijem z novimi izzivi, ki jih prinašajo s seboj čas in razmere. Vsake krize se moramo lotevati odgovorno. Tako tudi krize na področju nauka o Mariji. R. Laurentin zato predlaga glede mariologije naslednje:

a) Ne si zatiskati oči pred težavami, kakor to počenja noj, marveč jih prepoznati in se z njimi spoprijeti; v nasprotnem primeru se mariologija (ali teologija) umakne na rob sodobne kulture in dogajanja ter izgubi vso verodostojnost.

b) Ne dramtizirati položaja, ampak privzeti tiste pozitivne prvine krize v potridentski mariologiji, ki nakazujejo nov, osvežujoč pristop in odkritje Device Marije v skrivnosti Kristusa in Cerkve.

c) Imeti posluš in slediti novim smernicam, ki jih nakazujejo gibanja v Cerkvi (biblično, patristično, ekleziološko, zgodovinsko, liturgično, ekumensko...) in v svetu (demitologizacija, antropologija...). Potrebno je tudi upoštevati zahteve interdisciplinarnosti.

č) Mariologijo vgraditi v celotnost teologije ter se izogniti vsakemu partikularizmu. Naloga mariologije je združevati in ne razdvajati. Za njeno očiščenje je potrebno, da »pozabi nase«, prav kakor je to storila Devica Marija.<sup>26</sup>

d) Če nočemo »podleči« krizi, se ne smemo umakniti v preteklost, ne bežati v prihodnost niti se prepustiti brezbriznosti in nedejavnosti. Ali se je teologija po koncilu držala teh »zlatih pravil«? Zdi se, da ne vedno, saj opažamo tja do leta 1974 neke vrste odsotnost mariologije in molk o Marijinem mestu v Cerkvi, čeprav so novi ekleziološki poudarki in preučevanje teh naravnost zahtevali mariološko razsežnost. Če je za predkoncilsko teologijo veljalo: »De Mariā numquam satis,« pa sedaj velja: »De Maria numquam« ali »De Maria satis.«<sup>27</sup>

Glede mariologije (kakor tudi glede drugih tem) so namreč nastopile težave metodološke in vsebinske narave. Težave glede pristopa k našemu vprašanju nastajajo s prizadevanjem, ki izjave cerkvenega učiteljstva bere po nepreverjenih hermenevtičnih načelih ter tako relativizira njihovo trdnost in pomembnost. Tako grozi nevarnost, da se zamajejo trdni temelji celotne mariološke zgradbe. »Demitolo-

<sup>26</sup> Prim. S. de Fiores, n. d., 127.

<sup>27</sup> S. de Fiores, n. d., 131.

logizacija« tako tvega, da bo zožila na navaden simbolj dobršen del »Marijinega dogodka«.

Tudi kar zadeva vsebino, ni ta doba »naklonjena« mariološkim temam. Če se je na eni strani pojavil razvoj nekaterih zanimivih tem (npr. odnos med Svetim Duhom in Devico Marijo), se na drugi postavljajo pod vprašaj resnice, ki so se zdele dokončno sprejete (npr. Jezusovo deviško spočetje, ki je neodtujljiva resnica, pomembna tudi za kristologijo). Vsakdo se spomni pripetljaja okrog Holandskega katekizma (1966), ki se je izogibal jasne izjave o Jezusovem deviškem spočetju v tradicionalnem smislu.<sup>28</sup>

Poleg teh »kriznih žarišč« ali celo njihov vzrok je nova kultura, ki prinaša s seboj nova vprašanja in izhaja iz človeka. Ta antropološka osredotočenost postavlja teologijo in mariologijo pred nove težave in nove izzive. Potrebna je nova mariologija, ki bo zvesta Bogu in zvesta človeku. Ali pokoncilski mariologija nima dovolj življenjske moči, da bi prebrodila te krize in se enakopravno vključila v pokoncilski preverjanja? Ali ji je zmanjkalo moči, da bi »magno carto«, ki so jo je priborila na koncilu, udejanjila in iz nje črpala moč za nadaljnji razvoj? Ali bo po tem koncilskem »pomladnem cvetenju« zraslo kaj sadov? Kakor cvetje odpade, da se nato razvije zarodek v sad, tako so postopoma (po krizi odpadanja) nastajale delovne predloge, ki so na novo urejeni podlagi prejemale vedno večjo težo. Zdi se, da se je tako rodovitno obdobje (ne da bi zanemarjali prejšnje prispevke) začelo s spodbudo papeža Pavla VI. »cultus marialis« (1974).

#### IV. Spodbuda »Cultus marialis« kot razvitje koncilskega nauka o Mariji

Čeprav spodbuda o Marijinem češčenju govori o pravilnem češčenju Device Marije, podaja tudi teološke temelje, saj so ti podlaga češčenja, in opozarja na spremembe časa ter človeškega čutenja, kar vpliva na odnos do Marije in njenega češčenja. Medtem ko papež v prvem oddelku govori o Mariji v prenovljeni rimski liturgiji, pa v drugem poglobljeno prikazuje Marijo kot vzor Cerkve. Marija je Cerkvi zgled poslušanja, molitve, rojevanja in darovanja; in je učiteljica pobožnosti. Tako Pavel VI. jasno kaže in razvija tisto tesno povezanost Marije in Cerkve, ki je dobila potrdilo na koncilu.

Marija je najprej »Devica, ki posluša« (Virgo audiens). Božjo besedo je sprejela z vero, kar je bilo zanjo pogoj in pot do božjega materinstva. Celotno njeno življenje je bilo prežeto s poslušnostjo vere. Prav vera je bila zanjo vzrok blagovanja. Podobno tudi Cerkev »zlasti v svojem bogočastju posluša in sprejema božjo besedo, jo oznanja in časti, jo deli vernikom kot kruh življenja. V luči božje besede preiskuje znamenja časov, razlaga in živi zgodovinska dogajanja« (C M 17).

Marija je »Devica, ki moli« (Virgo orans). Vzorec Marijine molitve je magnifikat, ki je povzetek njenega poveličevanja Boga, ponižnosti, vere in upanja. Marija je tudi v mladi Cerkvi tista, ki moli in ki ne bo do konca časov prenehala s svojo nalogo priprošnjice in pomočnice. »Devica, ki moli, je tudi Cerkev, ko vsak dan Očetu predstavlja potrebe otrok in Gospoda brez nehanja hvali in prosi za zveličanje vsega sveta« (C M 18).

Marija je »Devica, ki rodi« (Virgo pariens). Po obsenčenju s Svetim Duhom je rodila na zemlji Sina nebeškega Očeta. To čudovito in edinstveno materinstvo je podoba in vzor rodovitnosti deviške Cerkve. Tudi Cerkev postane mati: »Z oznanje-

<sup>28</sup> Prim. *Krščansko oznanilo. Holandski katekizem*, Založba Obzorja, Maribor 1971, 94—95 in 539.

vanjem in krstom namreč rodi za novo življenje otroke, spočete po delovanju Svetega Duha in rojene iz Boga« (C 64).

Končno je Marija »Devica, ki daruje« (Virgo offerens). To se kaže pri darovanju Jezusa v templju. Cerkev je v tem dogodku videla nadaljevanje tiste začetne daritve, katero je učlovečena Beseda ob prihodu na svet ponudila Bogu (prim. Heb 10,5—7). Ta dogodek pa tudi usmerja h kalvarijski daritvi na križu, pri kateri je Marija tudi dejavno sodelovala. Na Kalvariji je povezanost Matere in Sina v delu odrešenja najbolj zasijala. »Da bi daritev na križu nadaljeval skozi vse čase, je božji Zveličar človeštva postavil evharistično daritev kot spomin svoje smrti in vstajenja ter jo izročil Cerkvi, svoji nevesti« (C M 20).

Marijina privolitev božjemu poslancu z besedami: »Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi« (Lk 1,38) je za vse kristjane nauk in zgled, kako naj v pokorščini do božje volje najdejo pot in pomoč za lastno posvečenje.

Ko papež v drugem poglavju govori o prenovi Marijinega češčenja, opozarja, da mora imeti ta prenova trinitarično, kristološko in ekleziološko naravo. Lepo pravi papež: »Pri Devici Mariji se vse usmerja na Kristusa in je vse od njega odvisno« (C M 25). Ta prenova mora potekati z velikim poslušom za duhovno usmerjenost današnjega časa, »ki ga v celoti obvladuje in prevzema vprašanje o Kristusu« (C M 25). Zato najbolj ustreza, če je pri vsaki obliki Marijinega češčenja navzoča in poudarjena kristološkost. Zelo lep je tudi tisti del spodbude, ki govori o Mariji in Svetem Duhu (C M 26). Teološka raziskovanja so skupaj z liturgijo pokazala, da posvečujoče delovanje Svetega Duha v nazareški Devici spada k višku njegovega poseganja v zgodovino odrešenja. To »zaročniško zvezo« med Marijo in Svetim Duhom so pač zelo bogato in kleno opisovali cerkveni očetje in iz tega globokega vira zajema tudi papež. Škoda, da te povezave ni bolj odločno povzela in nadaljevala teologija in pobožnost, čeprav ju papež vneto spodbuja k temu (prim. C M 27).

Papež jasno poudarja, da je Marijino mesto v Cerkvi. Koncil je podal nekaj temeljnih oznak o Cerkvi: božja družina, božje ljudstvo, božje kraljestvo, Kristusovo skrivnostno telo. »Te oznake bodo pripomogle, da bodo verniki laže in hitreje spoznali Marijino poslanstvo v skrivnosti Cerkve in njeno izredno mesto v občestvu svetnikov« (C M 28). Obe: »Marija in Cerkev, sodelujeta pri porajanju Kristusovega skrivnostnega telesa: »obe sta Kristusovi materi, toda nobena od njiju brez druge ne rodi celotnega telesa« (C M 28).

Tudi tisti oddelek spodbude, ki govori o bibličnem, liturgičnem, ekumenskem in antropološkem vidiku Marijinega češčenja, želi biti razvitje koncilskih zasnov in zvest koncilskim spodbudam.

Po koncilu so svetopisemske vede močno napredovale, prisotna je tudi pogostna in splošna raba Svetega pisma. Sploh se uporablja Sveto pismo kot temeljna knjiga vsega molitvenega življenja in iz nje se zajemajo pristne spodbude ter neprekosljivi življenjski vzori. Ko vernik odkriva v tej knjigi vseh knjig božji načrt za človeško odrešenje, odkriva v njej tudi njo, ki je bila istega Odrešenika mati in družica. Takó bo češčenje božje Matere Marije, ki se bo oplajalo ob Svetem pismu, prežeto z vodilnimi mislimi krščanskega oznanila; verniki sami pa bodo pri Mariji, ki je sedež modrosti, prejeli pobudo, da se sami ravnaajo po besedah učlovečene Modrosti (C M 30).

Papež spodbuja tudi k zdravemu češčenju Marije, ki je v skladu z liturgičnimi časi in svetim bogoslužjem. Opozarja predvsem na dve vrsti ravnanja, ki bi onemogočili pravi koncilski liturgični razvoj: vnaprejšnje odklanjanje pobožnih vaj in s tem ustvarjanje neke praznine ter združevanje nabožnih vaj z liturgičnimi obredi v nekakšno neurejeno mešanico. Zdrav odnos in presojo Marijinega češčenja

zahteva tudi vedno večje pokoncilsko prizadevanje za edinost med kristjani. »Pravemu Marijinemu češčenju je po naravi lastno, da ob njem ljudje prav spoznajo Sina... Zato je to češčenje pot h Kristusu, ki je vir in središče cerkvene edinosti« (C M 32). Ravno postavitev pravih poudarkov in izrecna vključitev mariologije od uradne katoliške Cerkve na koncilu v njihov okvir sta pripomogla, da polagoma odpadajo pregreje nezaupanja in odklanjanja Marije in njenega češčenja pri drugih kristjanih. Tako papež Pavel VI. z veseljem ugotavlja, da vedno boljše razumevanje Marijine vloge v skrivnosti Kristusa in Cerkve tudi pri ločenih bratih ni več ovira, marveč pot k priložnosti, kjer se bomo srečevali, da dosežemo edinost vsi, ki verujemo v Kristusa (prim. C M 33).

Velika vrednost papeževe spodbude je v njeni antropološki razsežnosti. Dolgo se ustavlja ob tej temi, ki je v letih po koncilu vedno bolj navzoča in za katero se je zdelo, da je Marija bolj ovira kakor spodbuda; še posebej, ker je bil ta (antropološki) vidik v okviru nauka o Mariji na koncilu nekoliko zapostavljen ali vsaj premalo razvit. Papež je kot mož, ki ima oster posluš za znamenja časov, hotel odstraniti ovire, ki jih vidijo tisti, ki se potegujejo za človekovo dostojanstvo. Ti namreč trdijo, da obstajajo nasprotja med pojmovanjem Marijine vloge in njenega češčenja na eni strani ter novimi antropološkimi naziranjmi in socialno stvarnostjo na drugi. Posebno se ta gledanja in zahteve razlikujejo glede položaja žene. Papežu se zdi ta razkorak (ki je neupravičen, brez notranje podlage) tako zaskrbljujoč, da spodbuja bogoslovne strokovnjake, voditelje krščanskih občestev in vernike, naj tem vprašanjem posvečajo vso potrebno pozornost. Hoče pa tudi sam dati svoj prispevek. Poudarja, da je Cerkev Marijo vedno priporočala v posnemanje, in to »ne ravno zaradi načina njenega življenja, še manj zaradi socialno-kulturnih razmer, v katerih je potekalo njeno življenje in ki so sedaj skoraj povsod stvar preteklosti, ampak zato, ker se je v določenih okoliščinah svojega življenja brez pridržka in z zavestjo odgovornosti oklenila božje volje; zato, ker je sprejela božjo besedo in jo izvršila; zato, ker sta Marijino ravnanje vodili ljubezen in pripravljenost za služenje; skratka, zato, ker je bila Marija prva in najpopolnejša Kristusova učenka« (C M 35). To daje Mariji vrednost vzora za vse ljudi in za vse čase.

Vsaka doba je ta dejstva in odnos do Marije izražala v njej lastni antropološki govorici, ki s spremenjenimi razmerami izgubi svojo izrazno moč in veljavo. Papež pravi, da nam bo ob vodstvu Svetega Duha branje Svetega pisma in upoštevanje izsledkov zgodovinskih ved ter različnih življenjskih razmer današnje dobe pomagalo do odkrivanja, kako more biti Marija vzor, kakršnega si žele današnji ljudje (prim. 37).

Posebej se papež ustavlja ob nekaterih Marijinih odlikah, ki so neprecenljive vrednosti tudi za današnjo ženo in katerih ne smejo spregledati tisti, ki bi radi v evangeljskem duhu podpirali osvobodilna prizadevanja posameznikov in skupnosti v podobnih težkih razmerah. Škoda, da nekatera gibanja ne upoštevajo teh smernic in so podobna materi, ki odvrže otroka z vodo vred — zavračajo pravo podobo žene »za vse čase«, češ da jo je današnji čas »prerastel«.

## V. Okrožnica »Odrešenikova Mati« med koncilom in tretjim tisočletjem

Dve dejstvi sta, ki ju že okušamo in pomenita obogatitev, s katero nas je obdaril Janez Pavel II.: Marijino leto in okrožnica o Odrešenikovi Materi (Redemptoris Mater) s podnaslovom »Blažena Devica Marija v življenju potujoče Cerkve. Cerkev je pred pomembnim obdobjem svojega potovanja (pred tretjim tisočletjem), in ker je Marija rodila Odrešenika ter bila dejavno navzoča pri rojstvu Cerkve na binkošti,

tudi ne sme manjkati ob tej prelomnici romanja odrešenega ljudstva, kateremu je ona mati in vzornica. »Zano je, da je papeževa velika želja vse prenoviti v Kristusu, ki je človekov Odrešenik (gl. okrožnico Redemptor hominis); papež želi sodelovati pri graditvi Cerkve in sveta, ki naj bosta pristno krščanska, da bi se tako Kristus mogel znova roditi v našem svetu. In kakor je Marija sodelovala pri rojstvu Jezusa Kristusa na svet, tako je dejavno navzoča tudi pri njegovem rojstvu v sedanjem svetu. Papeža prevzema globoko zaupanje v Marijo.

Ob nastopu svoje papeške službe je izjavil: »Pokoren v veri Kristusu, svojemu Gospodu, ter v zaupanju v njegovo Mater, ki je mati Cerkve — kljub tako velikim težavam — sprejmem« (Rh 2). Njegov notranji odnos do Marije izraža tudi črka M (Marija) v papeškem grbu ter geslo: Totus tuus. Tako da je upravičeno, če izjavlja Benny Lai ob izidu okrožnice Odrešenikova Mati: »Papež, čigar pobožnost do Marije je tako živa, da hoče imeti v grbu M z latinskim geslom Totus tuus, papež, ki je globoko prepričan, da mu je bilo življenje rešeno po posebnem Marijinem varstvu ob atentatu 13. maja na obletnico njenega prvega prikazanja v Fatimi, ta papež ni mogel drugače, kakor da je posvetil eno svojih okrožnic Devici Mariji.«<sup>29</sup>

Ako poleg tega upoštevamo, da je poljskega naroda, katerega pobožnost je obarvana globoko marijansko in posebno papeževo »prijeteljstvo« s sv. Ludvikom Marijo Montfortskim, čigar razmeroma drobno, vendar znano delo Razprava o pravi pobožnosti do Marije<sup>30</sup> je Karel Wojtyła prebiral že kot mlad bogoslovec in ga je globoko prevzelo, potem lahko še toliko bolj razumemo njegov odnos do Marije. Toda pojdemo po vrsti.

#### A) *Marijino leto*

Če je okrožnica o Odrešenikovi Materi nekako pričakovana, pa ne moremo istega reči o Marijinem letu. René Laurentin govori o velikem presenečenju, katerega je papež vzbudil 1. januarja 1987 z napovedjo Marijinega leta.<sup>31</sup> Presenečenje je pač v tem, da je na mnoge predloge, naj bi obhajali dvatisočletnico Marijinega rojstva, papež sprva odgovoril odklonilno. Toda poglejmo razloge, ki so prepričali Janeza Pavla II. in namene, ki jih je imel, ko je razglasil Marijino leto (navaja jih sam v okrožnici RM 48—50).

a) Glavni namen je pripraviti Cerkev na prihod, advent leta dva tisoč. Živimo namreč v obdobju pred sklepom drugega tisočletja po Kristusovem rojstvu. Teološka razloga, na katerih gradi papež in zaradi katerih želi poudariti Marijino vlogo v tem obdobju, sta dva: »Posebna povezanost človeštva s to Materjo,« povezanost, »ki v odrešenjski skrivnosti zajema preteklost, sedanost in prihodnost« (RM 48); in dejstvo, da je Marija na obzoru zgodovine odrešenja »nastopila pred Kristusom« (prim. RM 3).

b) Bližnji namen Marijinega leta je »dati večji poudarek posebni navzočnosti božje Matere v skrivnosti Kristusa in njegove Cerkve« (RM 48), kar je tudi osnovna razsežnost, ki sledi iz koncilskega nauka o Mariji. To vključuje prizadevanje na področju vere, duhovnosti in pobožnosti. »Tu ne gre samo za nauk vere, ampak tudi za življenje iz vere in torej tudi za pristnost marijanske duhovnosti« (RM 48).

c) Ekumenski namen tega leta obstaja v papeževi želji, da bi se vsi združili z vzhodnimi kristjani, ki praznujejo tisočletnico krsta sv. Vladimira Kijevskega (leta 988).

<sup>29</sup> B. Lai, *Una devozione senza trionfalismi*, v: *Il giornale* 26. 3. 1987.

<sup>30</sup> *Traite de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*. Slovenski prevod *Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji*, Kartuzija Pleterje, 1980.

<sup>31</sup> Prim. R. Laurentin, *Un anno di grazia con Maria*, 11—12.



č) Trdne oporne točke za poglobitev naše teme so:

— drugi vatikanski cerkveni zbor, katerega novo in poglobljeno branje naj bi Marijino leto spodbudilo;

— zgodovinska izkušnja oseb in raznih krščanskih skupnosti, ki živijo med različnimi ljudstvi in narodi po vsem svetu (prim. RM 48);

— še posebej pa »lik sv. Ludvika Marije Montfortskega«, ki je pač eden med tolikimi pričevalci in učitelji;

d) naloga Cerkve v tem letu ne bo samo v tem, da se »spominja vsega tistega, kar v njeni preteklosti izpričuje posebno materinsko sodelovanje božje Matere pri odrešenjskem delu v Kristusu Gospodu, ampak tudi v tem, da s svoje strani za prihodnost *pripravlja* pota temu sodelovanju« (RM 49).

Marijino leto je vrh marioloških prizadevanj in odkritja Marije v zadnjih letih po koncilu, ki pomenijo prekinitev s tako imenovano marijansko »krizo«.

### B) Okrožnica *Odrešenikova Mati*

Vedeti moramo, da okrožnica ni »divji poganjek« v papeževem vrtu. Nasprotno, okrožnica ustreza globoki osebni papeževi zahtevi po prepričevanju in služenju Cerkvi. To okrožnico je papež nosil v sebi že dolgo. Sam pravi: »Nanjo sem mislil že veliko časa in jo gojil v svojem srcu. Sedaj se zahvaljujem Gospodu, da mi je omogočil podariti jo sinovom in hčeram Cerkve in tako odgovoriti na pričakovanja, od katerih so prišla nekatera tudi do mojih ušes.« Ta okrožnica je v svojem bistvu »premišljevanje« o odrešenjski skrivnosti, ki je bila razodeta Mariji ob začetku odrešenja in pri kateri je bila poklicana, da sodeluje docela izjemno.<sup>32</sup> Okrožnica *Redemptoris Mater* je napisana v značilnem papeževem slogu, za katerega velja, da se večkrat vrača k istim izjavam in jih tako vedno bolj pogloblja; je svetopisemska in teološka obravnava nauka o Mariji, kakor je utemeljen v Novi zavezi, razvit pri vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetih in nanovo osvetljen v dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora, predvsem v 8. poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi. Videti je, kakor da bi hotel Janez Pavel II. navezati neposreden odnos z 8. poglavjem omenjene konstitucije (RM navaja koncilski besedila več ko stokrat, kar pa ne pomeni, da gre mimo spodbude Pavla VI. in drugih pokoncilskih prispevkov).

Iz konstitucije si sposodi celo osnovno razporeditev: Marija v Kristusovi skrivnosti (7—24), Božja Mati v središču potujoče Cerkve (25—37) in kot dopolnilo: Materinsko sredništvo (38—50). Tako moremo govoriti o kristološki, ekleziološki in ekumenski naravnosti okrožnice. Predvsem zadnja navdihuje osrednjo snov, rdečo nit okrožnice, ki je: Marijino »romanje v veri«. Vendar pa papež s to okrožnico nima namena zgolj ponavljati koncil, marveč spremlja pokoncilske tokove, ki so se razrasli predvsem v tri smeri, in jih vključuje v svoje razmišljanje. *Prenova* navdihuje stalno prizadevanje okrožnice *Redemptoris Mater*, da bi vključila Marijo v odrešenjsko-zgodovinski okvir, to je v skrivnost Kristusa in Cerkve, ter da bi nadaljevala ekumenski dialog z vsemi krščanskimi verami. *Ponovna obuditev tistih tem iz izročila*, ki so bile zanemarjene, vodi okrožnico o *Odrešenikovi Materi* k temu, da poudarja Marijin odnos do Svetega Duha (imenuje ga več ko štiridesetkrat), pomembnost »marijanske duhovnosti« in s to v zvezi tudi marijanske ljudske pobožnosti (44). *Soočenje s kulturo ali odgovor na njen izziv* je prisoten v antropološki razsežnosti okrožnice (4, 11, 21), posebej še v členu 46., ki je posvečen ženi in njenemu položaju, ter v nekaterih navezavah na teologijo osvoboditve (37).

<sup>32</sup> Prim. S. de Fiores, n. đ., 549.

Stefano di Fiore nam ponuja nekaj ključev, ki jih bomo potrebovali za branje in globlje razumevanje okrožnice Redemptoris Mater,<sup>33</sup> saj jo primerja zakladnici, ki vsebuje mnoge dragocenosti: ta zakladnica je pred nami in nam ponuja dragočnosti, toda pod pogojem, da se privadimo na šifro za odpiranje.

a) Prva številka v tej kombinaciji je *duhovnost*. Bližnji namen okrožnice je sprožiti v tem Marijinem letu osvojitve koncilskega poglavja o Mariji, in sicer na treh področjih: na področju teologije, duhovnosti in pobožnosti. Vse to v okviru »zdrave marijanske duhovnosti«, ki Marijo približuje in pridružuje vsakemu človeku, še posebej pa kristjanu. Takšna, pravilno usmerjena duhovnost, ki ni vzporedna ali nadomestna pot, temveč oblika ali razsežnost polnega življenja v Kristusu in Svetem Duhu, izžareva iz okrožnice in jo papež predlaga vsem kristjanom. Živa zavest, da je sprejetje Marije potrebna razsežnost življenja Kristusovih učencev, pomeni eno od novih in pomembnih stebrov okrožnice. Namen okrožnice je torej utrditi pristno marijansko duhovnost, v kateri se združujeta v organsko enoto naš duh in duh Device iz Nazareta. Navsezadnje je ta duh enote sam Sveti Duh.

b) Druga številka v tej šifri je *zvestoba zgodovini*. Janez Pavel II. kaže v okrožnici, da je popolnoma na valovni dolžini drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki je rešil »mariološko vprašanje« tako, da je vključil Marijo v središče zgodovine odrešenja kot božjo mater v skrivnosti Kristusa in Cerkve. Okrožnici je tuje vsako izolirano gledanje na Marijo, vsak mariocentrizem, ki bi se ustavljal pri Marijini osebi in pozabljal na temelj in kontekst zgodovine odrešenja, kjer Marija šele zavzema pravo razsežnost in pomen. Papež ne začne okrožnice zaman z besedami: »Odrešenikova Mati zavzema čisto določeno mesto v načrtu odrešenja« (RM 1). In papež si zelo prizadeva, da ne bi Marije osamil in tudi ne pretiraval njenega pomena; saj jo stalno povezuje s *polnostjo in središčem* vere, ki je božji načrt odrešenja in končno Odrešenik Jezus Kristus (Redemptor hominis). Marijina vloga zažari v vsej polnosti samo v Kristusovi skrivnosti (RM 4) in njeno poslanstvo prejme aktualno, dejavno razsežnost v Cerkvi.

Cerkev resnično vidi Marijo »globoko ukoreninjeno v zgodovino človeštva, v človekovo večno poklicanost v skladu z načrtom, ki ga je Bog v svoji previdnosti od vekomaj določil za človeka; vidi jo materinsko navzočo in udeleženo v mnogoterih in zapletenih vprašanjih, ki danes spremljajo življenje posameznikov, družin in narodov; vidi jo, kako pomaga krščanskemu ljudstvu v neprestanem boju med dobrim in zlim, da bi ne padlo, ali če je padlo, da bi vstalo« (RM 52).

Papež opaža v zgodovini sveta dve značilnosti: *dramatičnost* in *dinamičnost*. V luči Geneze in Apokalipse je zgodovinska drama s tremi »igralci«, ki se bojujejo med seboj: na eni strani žena in otrok, na drugi strani pa kača ali zmaj.

»Zmaga ženinega Sina se ne bo izvršila brez trdega boja, ki naj prepleta vso človeško zgodovino... Marija, mati učlovečene Besede, je tako rekoč postavljena v središče tistega sovraštva, tistega boja, ki prepleta zgodovino človeškega rodu na zemlji in zgodovino odrešenja« (RM 11). Prav v tej zgodovini, ki je prepredena z dramatičnim bojem, ostaja Marija »znamenje trdnega upanja«.

Druga značilnost zgodovine, ki daje Mariji široko področje delovanja, je *dinamičnost*. Okrožnica poudarja, da poslanstvo Cerkve poteka »v velikem zgodovinskem procesu« in »potovanju« (RM 6). Teologija zgodovine opogumlja papeža, da ne gleda na pot Cerkve statično, pozitivistično, od zunaj in zgolj fenomenološko, ampak na njeni poti vere, ki je njena notranja in toliko bolj odločilna pot. »Romanje

<sup>33</sup> S. de Fiore, n. d., 551—563.

(Cerkve) ima tudi neko zunanjo obliko, ki je vidna v času in prostoru, kjer se zgodovina odvija... A bistveni del njenega romanja je notranje narave. Gre namreč za romanje v veri, v moči vstalega Gospoda, za romanje v Svetem Duhu, ki je Cerkev dan kot nevidni Tolažnik (Parakletos)« (RM 25). Tukaj namreč naletimo na središčno gibalno zgodovino, se pravi na človekovo svobodo v odločitvi za Kristusa po delovanju Svetega Duha. Bolj kot vse druge uresničitve velja »zgodovina duš«. Prav na tem » potovanju — romanju Cerkve skozi prostor in čas ter še bolj skozi zgodovino duš je Marija navzoča kot tista, ki je na romanju vere hodila na čelu in je kakor noben drug človek udeležena v Kristusovi skrivnosti« (RM 25). Prav beseda »navzočnost« je nadaljnji ključ, ki nam odpira pristop k vsebini okrožnice.

c) Za pravo *navzočnost* ne zadostuje materialna prisotnost, temveč je potreben tudi notranji odnos, pozitiven medsebojen vpliv. Za navzočnost je značilna zavest, da je nekdo z menoj v notranjem realnem odnosu. Najbolje odpredeljuje Marijino navzočnost v zgodovini in svetu pnevmatološka razlaga, ki naobrača na Marijo svetopisemski nauk o poveljanih telesih: »Vnebovzetje pomeni za Marijo novo življenje, duhovno navzočnost, ki ni vezana ne na čas ne na prostor, pomeni dinamičen vpliv, s katerim je sposobna doseči svoje otroke »hic et nunc«. <sup>34</sup> Marija je na »poseben način« navzoča v skrivnosti Kristusa in Cerkve. Marija je navzoča in s svojo prisotnostjo »pomenljivo pripomore«, »poseže vmes« tako v začetku življenja njenega Sina Jezusa (prim. svatba v Kani, kakor tudi v začetkih življenja Cerkve, saj jo opazimo med apostoli v dvorani zadnje večerje, »kako je s svojimi molitvami prosila za Svetega Duha« (RM 26). Njena navzočnost v Cerkev pa se uresničuje z mnogimi sredstvi tako danes kakor tudi v celotni zgodovini Cerkve (RM 28).

Papež opozarja na mnoga znamenja Marijine navzočnosti v zgodovini Cerkve; naj bo v njenih posameznih predstavnikih kakor tudi v njenih ustanovah in strukturah (družina, župnija, verske ustanove, svetišča). Papež, poln lepih vtisov in spominov, povzdiguje »privlačno in izžarevajočo moč velikih svetišč« in uvaja v teološki jezik »geografijo marijanske vere in pobožnosti, ki obsega vse kraje posebnega romarstva božjega ljudstva, ki išče srečanja z božjo Materjo, da bi našlo v območju materinske navzočnosti nje, ki je verovala, utrditev in okrepitev lastne vere« (RM 28). Marijina navzočnost se izraža v prostorskem (ali geografskem) in časovnem (ali zgodovinskem) redu, toda vedno ostaja medosebnostna stvarnost, srečanje vere in ljubezni, ki ustreza njeni vlogi matere in vzornice. Če Marija sodeluje z materinsko ljubeznijo pri rojstvu in vzgoji vernikov (prim. C 63), moremo reči, da je navzoča v Cerkev kot Kristusova mati in hkrati kot tista mati, ki jo je Kristus v skrivnosti odrešenja dal človeku v osebi apostola Janeza. Zato Marija s svojim novim materinstvom v Duhu objema vse in vsakega v Cerkev, objema tudi vse in vsakega po Cerkev (RM 47). Takšna dejavna materinska navzočnost ustvarja obojestransko in enkratno razmerje, ki se konkretno izraža v kristjanovi zaupljivi podaritvi samega sebe Mariji (prim. RM 45).

Tukaj moramo vključiti tudi temo o Marijini veri, ki jo je razvil Romano Guardini, privzel koncil in je prevzela avtorja te okrožnice: »Marija je napredovala na romanju vere in vztrajala v svojem zedinjenju s Sinom zvesto do križa, pod katerim je, ne brez božjega načrta, stala« (C 58). Okrožnica ne samo da bolj kot kateri koli dokument učiteljstva privzema in razvija temo o Marijinem »romanju vere«, ampak jo celo preoblikuje v temeljno načelo govorjenja o Devici Mariji.

č) Papež je prepričan, da moremo v izrazu: »Blagor ji, ki je verovala« najti »kakor nekakšen ključ, ki nam odpira pot v najglobljo Marijino resničnost« (RM). Okrožnica

<sup>34</sup> A. Pizzarelli, *Presenza*, v: *Nuovo dizionario di mariologia*, Ed. Paoline, Rim 1986, 1167.

podaja poglobitev gledanja na Marijino vero. Marija je prehodila trdo pot vere, ki je poznala »poseben napor srca, združen z neke vrste močjo vere« (RM 17), in tudi poznala največje »izničenje« (kenozo) vere v zgodovini človeštva (prim. RM 18), ko je bila navzoča »v bridkem izkustvu Kalvarije« (RM 26). Njena vera je bila kakor vera Abrahama, ki je »upal proti upanju in veroval (Rim 4, 18)« (RM 26). Marija prehiteva v veri Cerkev v časovnem in kakovostnem redu ter v redu vzora. Marijino potovanje v veri prehiteva pot vere Cerkve, se sreča v dvorani zadnje večerje s potjo vere, kakršna pripada Cerkvi, in se nadaljuje kot podzemski tok ter spremlja celotni čas Cerkve. »Prav ta njena junaška vera prehiteva in gre pred apostolskim pričevanjem Cerkve ter ostane navzoča v srcu Cerkve, skrita kot posebna dediščina božjega razodetja« (RM 27). Vezi med Marijino vero in vero Cerkve so notranje, tako da moremo uporabljati pojme deležnosti in istovetnosti, ko želimo označiti to povezanost. Vsi verniki, ki sprejemajo apostolsko pričevanje Cerkve, so v nekem smislu »deležni Marijine vere« (RM 27). Še več, »Marijina vera na neki način neprestano postaja vera potujočega božjega ljudstva« (RM 28).

d) *Znamenje žene*. Marijanska kriza po koncilu (o kateri smo že govorili) je nastala tudi zaradi zavračanja in izvotlitve moralnih vrednot, ki jih poseblja Marija. Problem je zelo velik, kajti če Marijina oseba nima nobenega pomena in sporočila za moške in žene našega časa, potem začno zavračati njeno podobo kot vzorec brez vsebine. S tem problemom se je spoprijel že papež Pavel VI. v spodbudi *Cultus marialis* (34). Rešitev je našel papež v dejstvu, da je bila »Marija prva in najpopolnejša Kristusova učenka. To pa daje Mariji vrednost vzora za vse ljudi in za vse čase« (CM. M 35). Papež Janez Pavel II. pravzaprav povzema in pogloblja to Marijino vlogo vzornice. Marijo prikazuje kot vzor, znamenje in poziv k posnemanju, saj je ona, ki tudi potuje v veri, skrito bistvo Cerkve, ki je toliko bolj Cerkev, kolikor bolj se istoveti z Marijino vero in se udeležuje Marijine vere. Za današnji čas nadvse pomembna je naravnost (miselnost) Marije, kakršno izraža magnifikat. Tukaj ne samo da oznanja z vso močjo ono sijočo in nezatemnjeno resnico o Bogu: o svetem in vsemogočnem Bogu, ampak tudi sili in prepričuje Cerkev, »da je treba enako skrbno varovati pomembnost, ki jo imajo v besedi živega Boga ubogi in opcija (izbira, odločitev) v prid ubogim. Te teme in ti problemi so organsko povezani s krščanskim čutom za svobodo in osvoboditev. Marija je bila popolnoma odvisna od Boga in s poletom svoje vere vsa usmerjena k njemu, ob strani svojega Sina najpopolnejša podoba — ikona — svobode in osvoboditve človeštva ter vesoljstva. Cerkev, ki ji je Marija Mati in vzornica, mora zreti nanjo, če naj v vsej celoti razume smisel svojega poslanstva« (RM 37; prim. navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi, 97).

Ne smemo tudi spregledati pomembnosti Marijine podobe na poti Cerkve, ki je še posebej v našem času »zaznamovana z ekumenizmom« (RM 29). Dandanes, pravi Stefano di Fiore, protestanti znova odpirajo Marijin »dosier«, <sup>35</sup> preverjajo vzroke za zavračanje marioloških tem v njihovi teologiji in pripravljajo tisti prostor, v katerem se je v duhu pluralnosti mogoče izogniti nasprotovanjem med veroizpovedmi. Čeprav se zdi, da je položaj protestantov podoben Jožefovemu, ki se je premišljal sprejeti Marijo v svojo hišo, posnemajo nekateri od njih Janeza in priznavajo z Ulrichom Wickertom, da je krščansko bivanje v svojih temeljih »marianische Grundexistenz« (v temeljih marijansko).

Papežu je veliko do tega, da bi Cerkev zopet zadihala z »obema polovicama svojih pljuč« (RM 34), to sta Vzhod in Zahod. En člen (trideseti) posveča papež

<sup>35</sup> S. de Fiore, n. d., 560.



odnosu do zahodnih Cerkev, kjer je potrebno rešiti velika nesoglasja v nauku glede skrivnosti in poslanstva Cerkve in včasih tudi glede Marijine vloge pri delu odrešenja. Zahodne kristjane vabi, naj gledajo na Marijo kot na našo skupno Mater. V treh točkah pa papež govori o vzhodnih Cerkvah, katerih zgodovina je zaznamovana z »zvestobo Gospodu« in »neomejenim zaupanjem« do Gospodove Matere (RM 31). Papež v soglasju z 2. nicejskim cerkvenim zborom (787), od katerega mineva 12 stoletij, predlaga v češčenje ikono Device Marije v dvorani zadnje večerje »kot znamenje upanja za vse tiste, ki želijo v bratskem dialogu poglobiti svojo poslušnost veri« (RM 33).

Nazadnje, kar pa ne pomeni, da je zadnje po pomembnosti, predstavlja papež pomen Marije za ženo in za njen življenjski položaj (RM 46). Papež sicer poudarja, da je to tema, »ki jo bo mogoče poglobiti ob drugi priložnosti« (RM 46), in priznava s tem, da to ni tema, ki bi bila v okrožnici med najbolj izdelanimi in dorečenimi, vendar pa podaja nekaj pomembnih izhodišč za razmišljanje. V okrožnici podaja zanimiv odgovor na feministična pričakovanja (sicer se ne dotika vprašanja o ženskem službenem duhovništvu), in sicer tako, da predstavlja Marijo kot tisto, ki še zdaleč ne zavira dostojanstva in polne uveljavitve žene, kar pa je mogoče verodostojno razumeti samo v območju vere. V to območje se postavlja papež, ko predstavlja Marijo kot ogledalo, ki odkriva pravi obraz žene, kakršna je v božjem načrtu: »Tukaj želimo samo naglasiti,« pravi papež, »da lik Marije iz Nazareta ožarja ženo, in sicer zato, ker je Bog sam sebe v vzvišenem učlovečenju zaupal Sina svobodni in dejavni službi določene žene. Zato je mogoče trditi, da žena ob gledanju na Marijo odkrije tam skrivnost, kako je mogoče dostojno živeti svojo ženskost in ali udeležniti ter razvijati svoje resnično dostojanstvo. V Marijini luči bere Cerkev na obličju žene sij takšne lepote, ki obseva najvišja čustva, kar jih je sposobno človeško srce: celostno predanost ljubezni; moč, ki se zna ustavljati najhujšim bolečinam; neomejeno zvestobo in neutrudljivo delavnost; zmožnost združevati prodorno intuicijo z besedo tolažbe in spodbude« (RM 46). Seveda s temi mislimi najbolj vneti člani feminističnih gibanj niso povsem zadovoljni, lahko pa tudi pripomnimo, da je to temo bolje obdelal Pavel VI. v spodbudi *Marialis Cultus*. Upamo, da to ni zadnja beseda Janeza Pavla II. o vprašanju žene.

Kot povzetek našega poglobljanja v okrožnico *Redemptoris Mater* pogledjmo še enkrat odnos Janeza Pavla II. do Marijinega lika, kakor ga razodeva ta okrožnica. V okrožnici papež izvrstno združuje dve zahtevi: Predvsem postavlja Marijo v okvir zgodovine odrešenja in v službo njenemu Sinu. Marijino biološko materinstvo postavlja v odnos do poslušanja božje besede in daje temu drugemu prvenstvo: »Marija nedvomno zasluži blagovanje, ker je postala Jezusova telesna mati; a tudi in predvsem ga zasluži, ker je v trenutku sprejela božjo besedo, ker ji je verovala« (RM 20). Mariji daje papež tisto svetopisemsko mesto, na katerem jo vidimo kot tisto romarico, ki roma v veri za Odrešenikom, Učiteljem modrosti in edinim srednikom Nove zaveze. Marija izvršuje njej zaupano sredništvo v deležnosti pri Kristusovem edinem sredništvu in je temu podrejeno. Marija je »srednica v Kristusu«, njen zveličavni vpliv se opira na Kristusovo sredništvo in iz njega zajema (prim. RM 38).

Nič ni bolj tujega papeževemu mišljenju kakor odrinjenje Marije na rob odrešenjske zgodovine in človeštva. V celotni okrožnici se nam predstavlja Marija kot pomemben dejavnik v božjem načrtu. Ona je »v središču« neizslednih božjih potov in njegovih nedoumljivih sklepov (prim. RM 14); v »samem središču« tistega sovraštva, tistega boja, ki prepleta zgodovino človeškega rodu na zemlji in zgodovino



odrešenja (11); »v središču potujoče Cerkve« (naslov drugega dela okrožnice); »v središču« učlovečenega Boga in pobožanstvenega človeka (prim. 51).

Pravilno duhovno razpoloženje, zgodovinska razsežnost, pojem navzočnosti, potovanje v veri, znamenje žene za današnji čas — to so nekatere številke v šifri, ki nam bo omogočila pristop k marijanskim dragocenostim okrožnice. Z njimi bomo mogli uresničiti pristno srečanje z nepopačeno podobo Marije, kakor jo razodeva Sveto pismo in približuje okrožnica Redemptoris Mater. In če navežemo na Marijino leto, bo njegova prvotna naloga ta, da utrdi kristjane v veri, jih pripravi za reševanje hudih vprašanj, ki pretresajo temelje družbe in kulture na meji dveh tisočletij, ter jih usposobi za odgovorno življenje z Marijo v obdobju iztekajočega se dvatisočletja od Kristusovega rojstva, ki se bliža s hitrimi koraki (prim. splošna audienca 26. 03. 1987).

## VI. Marija in Sveti Duh

Koncilski mariologija vsekakor bolj zajema iz Svetega pisma, je bolj kristocentrično utemeljena in prejema večje ekleziološke, ekumenske in pastoralne razsežnosti. Veliko manj dorečene so njene pnevmatološke, antropološke in teološke razsežnosti. Zato mora zdaj te teme še posebej poglobiti ali se bolj zavzeti za njihove nastavke, ki so zapostavljeni ali komaj nakazani v osmem poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi. To nalogo je prevzelo cerkveno učiteljstvo, ko pogloblja in razvija koncilski nauk; veliko pa prispeva tudi teološki in duhovni razvoj. Tako ne moremo reči, da so dvajset let po koncilu to še vedno nerazvita področja. Res pa je tudi, da niso še dovolj prodrli v širšo krščansko zavest. Poglejmo samo »popravek« in poglobitev vprašanja o odnosu med Marijo in Svetim Duhom. H. Mühlen, profesor za sistematično teologijo v Paderbornu, ugotavlja glede koncilskega nauka (predvsem osmega poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi) »pnevmatološko praznino«. Ta nauk namreč pripisuje Mariji »vloge, ki so istovetne tistim, katere Sveto pismo predvsem in enoglasno pripisuje Svetemu Duhu«. <sup>36</sup> Koncil je postavil jasne poudarke glede odnosa med Marijo in Kristusom (C 62), ni pa nič rekel glede možnosti napačnega razumevanja Marije, ko je postavljena v vlogo in na mesto, ki je lastno Svetemu Duhu (Jn 14,16,26; 15,26; 16,7). Prav je, da teologija nanovo razmisli o njenih naslovih, kakor so: zagovornica, srednica, da bi se pač nič ne odvzemalo vlogi in dejavnosti Svetega Duha. Vigani pa opaža tako »pnevmatološko praznino« v 68. členu dogmatične konstitucije o Cerkvi, kjer je Marija predstavljena kot znamenje upanja v eshatološki perspektivi. <sup>37</sup>

Vendar ta pomanjkljivost (ki pa ni zgolj »lepotna napaka«) glede vloge Svetega Duha v mariologiji v koncilskem nauku ni ostala neopažena in na mrtvi točki. Različni glasovi, med katerimi je najbolj pristojen glas Pavla VI., so izrazili vabilo k teološkemu in duhovnemu prebujenju, ki naj bi vrnilo prvenstveno mesto Svetemu Duhu v življenju Cerkve. »Koncilski kristologiji in predvsem ekleziologiji morata slediti novo preučevanje in češčenje Svetega Duha kot obvezujoče dopolnilo h koncilskemu učenju.« <sup>38</sup>

Dve duhovni gibanji sta nastopili pot, pri tem pa nista samo zapolnili pnevmatološko praznino, ampak sta tudi zelo poglobljeno začrtali odnos med Marijo in

<sup>36</sup> H. Mühlen, *Una mystica persona*, Città Nuova, Rim 1968, 572.

<sup>37</sup> Nav. S. de Fiore, n. d., 120.

<sup>38</sup> Pavel VI., 6. 6. 1973; nav. S. de Fiore, n. d., 263.

Svetim Duhom. To so prenovitvena (karizmatična) gibanja in delo teologov-mariologov.

#### A. Živo izkustvo karizmatičnih gibanj

Zelo živo je gibanje Prenovitev v Svetem Duhu, ki se je rodilo leta 1967 na univerzi Duquesne v Pittsburgu in se zelo hitro širi. V okviru tega karizmatičnega gibanja ima vidno mesto Marija, ki je »najodličnejši dar Svetega Duha«. V zvestobi Svetemu Duhu, ki nas poučuje, da moramo dati vidnejše mesto Devici Mariji, je nastalo v nov. 1973 v Rimu gibanje »Marija«: »Skupnost Marija« se posveča božji Materi Mariji, ker hoče biti tako kot ona v dvorani zadnje večerje, ko je sredi apostolov prosila vstalega Jezusa, naj pošlje svojega Duha Cerkvi.<sup>39</sup>

Katoliško novo binkoštno gibanje (neopentekostalci) je znova osvežilo tisti vidik Marijine osebnosti, ki je bil zadnja stoletja nekako zapostavljena: Marija v skrivnosti binkoštnega dogodka in Marija kot »zgodbe karizmatika«. R. Laurentin je hotel dati temu gibanju neko trdno teološko izhodišče, zato izvaja iz dejstva Marijine navzočnosti ob prvih binkošnih tri resnice:

1. Marija je znamenje Cerkve, ki sprejema Svetega Duha. To Marijino mesto izhaja iz dejstva, da Luka prikazuje oznanjenje kot nekakšne prve binkošti, Marijine binkošti, v katerih sta navzoči ista dinamika in struktura kakor na binkošti: prihod Svetega Duha, odhod iz hiše zaradi poslanstva, začetek poveličevanja Boga. Zato je Marija pravzor Cerkve v njenem novem razmerju do Svetega Duha. Tudi Cerkev namreč po delovanju Svetega Duha sprejema Kristusa, da bi se rodil v svetu.

2. Marija je pravzor krščenih. Po gledanju teologije Apostolskih del so binkošti »krst v Svetem Duhu« (Apd 1,5 in 16; 10,16). Marija se je prva prepustila delovanju Svetega Duha (Lk 1,35), zaradi tega je postala pravzor sprejetja krsta v Svetem Duhu v cerkvenem občestvu.

3. Marija je vzor karizmatičnega življenja. Marija je predbinkoštni vzor v izvrševanju karizme prerokovanja, katero je izrazila v magnifikatu (Lk 1,46—56), potem, ko je prišel nad njo Sveti Duh (Lk 1,35). Tako že grško in latinsko izročilo dajeta Mariji naslov prerokinje.<sup>40</sup>

Glede duhovnih karizmatičnih gibanj moremo torej reči, da izvršujejo pozitivno vlogo, kajti odkritje Marije v sozvočju s karizmatičnim izkustvom je še posebej pomembno, ker omogoča premostitev pnevmatološke praznine v marijanski pobožnosti ter odstranjuje vtis, da Marija prevzema mesto, ki gre Svetemu Duhu.

#### B. Teološki pokoncilski prispevki glede Svetega Duha in Marije

Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru opazamo prerod nauka o Svetem Duhu v delih mislecev vseh krščanskih Cerkva (Afanassief, Mühlen, Dunn, Bouyer, Congar...). V okviru tega preroda se pogloblja in rešuje tudi razmerje med Svetim Duhom in Marijo.

Posebno mesto med temi teologi ima glede naše teme že omenjeni H. Mühlen.<sup>41</sup> Navedimo samo nekaj njegovih bogatih prispevkov: Sveti Duh je subjekt Cerkve in Marije; on neposredno povezuje Cerkev z njenim ustanoviteljem in glavo,

<sup>39</sup> Prim. intervju »Vivere Maria« oggi A. Ancillotti in J. Dupuis, ustanovitelj občestva Marija, v: *Madre e Regina* 29 (1975) 5, 22—25.

<sup>40</sup> Prim. A. Grillmeier, *Maria Prophetin*, v: *Geist und Leben* 30 (1957) 101—105.

<sup>41</sup> H. Mühlen, *Una mystica persona*.

Jezusom Kristusom; Sveti Duh deluje v Cerkvi, na poseben način pa je mogel uresničiti svoje delovanje v zgodovini prav po Mariji, in to edinstveno in neprimerljivo. Še bolj temeljito razmišlja Mühlen o Marijinem naslovu *sřednica* (in *soodrešiteljica*). Krivdo, da to vprašanje ni bilo dovolj jasno rešeno, pripisuje dejstvu, da pri Jezusovem odrešenjskem delovanju ni bil dovolj razvit nauk o Svetem Duhu in njegovem sodelovanju. Da bi Mühlen odstranil to »praznino«, pogloblja vlogo »sredništva« Svetega Duha, katera temelji na dveh svetopisemskih obrazcih »en« in »diá«, ki se pridevata Svetemu Duhu (Ef 2,18; 4,30; 1 Kor 12,4—11). Torej ne moremo primerjati Marijinega sredništva in sredništva Svetega Duha. Sveti Duh je tisti, ki deluje po Mariji, kajti ona je predana njegovemu delovanju bolj kakor kateri koli človek. Z dogmatičnega stališča je možno in celo potrebno vključiti pobožnost do Marije v pobožnost k Svetemu Duhu. Češčenje Device Marije bi tako postalo področje ali posebna konkretizacija pobožnosti k Duhu Tolažniku. Tudi Mühlenova razmišljanja so pomanjkljiva (kakor da bi hotel pobožnost do Marije na vsak način preusmeriti k pobožnosti do Svetega Duha), vendar so postala pobuda za razmišljanja drugih teologov, med njimi papeža Pavla VI.

Potem ko papež v svoji spodbudi *Cultus marialis* (1974) postavi trinitarično in kristološko izhodišče češčenja Device Marije, nadaljuje z opozorilom: »Priznava naj se pri tem češčenju ustrezna važnost enemu izmed temeljev naše vere, to je osebi in delu Svetega Duha« (C M 26). Kakor da bi imel papež v mislih Mühlen in njegovo opozarjanje na »pnevmatološko praznino«, pravi: »Včasih nastopa trditev, da mnoga besedila novejšje pobožnosti ne odsevajo zadostno vsega nauka o Svetem Duhu. Naloga strokovnjakov je, da preverijo to trditev ter pretehtajo nje daljnosežnost. Za nas je bolj važno to, da spodbujamo vse, posebno pa dušne pastirje in teologe, naj še globlje in natančneje preiščejo delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja in tako s svoje strani omogočijo, da bodo besedila krščanske pobožnosti pravilno osvetljevala njegovo oživljajoče delovanje. Iz take teološke poglobitve se bo namreč posebno jasno videlo skrivnostno razmerje med Svetim Duhom in nazareško Devico ter njuno skupno vplivanje na Cerkev. Te globlje premišljene verske resnice bodo rodile pobožnost, ki bo močnejše in učinkovitejše posegla v življenje kristjanov« (C M 27). Preučevanje pravega razmerja med Marijo in Svetim Duhom je poveril papež teologom tudi na mariološkem in marijanskem kongresu v Rimu leta 1975. Ob tej priložnosti je obenem nastalo papeževo pismo kardinalu Suenensu (13. 5. 1985) o odnosu med Marijo in Svetim Duhom in o češčenju božje Matere in Duha Tolažnika. Pismo se ustavlja ob premišljevanju skrivnosti veselega dela rožnega venca, o prvih posegih Kristusovega Duha v izvoljeno božjo Mater in pod »duhovnim, pnevmatološkim« vidikom prikazuje Marijino življenje: Sveti Duh je napolnil Marijo z milostjo že ob spočetju; Sveti Duh je prišel nad njo in jo navdihnil, da je pritrčila božjemu načrtu v imenu človeškega rodu ter tako deviško spočela Sina Boga Najvišjega; Sveti Duh je razvnel njeno dušo, da je slavila Boga s pesmijo magnifikat; zopet jo je On navdihnil, da je ohranjevala besede svojega Sina v srcu in jih premišljevala; Sveti Duh jo je spodbudil, da je prosila Jezusa za prvi čudež v Kani; Sveti Duh jo je opogumljal, da je stala pod križem svojega Sina, in jo navdihnil, kakor že ob oznanjenju, da je izrekla svoj »fiat« (zgodí se) volji nebeskega Očeta ter sprejela vlogo duhovne matere v odnosu do vsega človeštva; znova je bil Sveti Duh tisti, ki je napolnil Marijo z gorečo ljubeznijo, da je bila navzoča v vlogi najbolj vnete molilke v dvorani zadnje večerje z apostoli in drugimi ženami in pričakovala Svetega Duha.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Pavel VI., *Pismo kardinalu L. J. Suenensu* 13. 5. 1975; prim. AAS 67 (1975) 354—359.

V nasprotju z Mühlenom to papeževo pismo izključuje vsako ločevanje med Svetim Duhom in Marijo, vsak prelom med češčenjem enega na račun drugega. Zato poudarja papež v istem pismu, da »delovanje Marije, Matere Cerkev, v korist odrešenih ne nadomešča Svetega Duha, temveč prosí za podelitev Svetega Duha in se pripravljá na njegovo delovanje, in to ne samo prek priprošnje (...), temveč tudi z neposrednim vplivom zgleđa, vključno z zgledom največje učljivosti navdihom božjega Duha«. <sup>43</sup>

Če bi hoteli slediti razvoju vprašanja o Svetem Duhu in Mariji, bi morali preučiti teme vsaj osmih marioloških kongresov od leta 1968 do 1982. <sup>44</sup> S teologom Amatom moremo ugotoviti, da se je po koncilu polagoma in brez nevarnih zablod uresničila sprememba od kristološko-ekleziološkega poudarka k bolj primernemu in zapostavljenemu trinitaričnemu in pnevmatološkemu gledanju na Marijo in njeno poslanstvo. Marija je tako postala kraj srečanja, priča ali znamenje, svetišče Svetega Duha; zaradi njenega posebnega sprejetja Tolažnika Svetega Duha pri označevanju in na binkošti je postala *pneumatofora in pneumatoforme* (nosilka Svetega Duha in njemu podobna).

To povezanost Marije s Svetim Duhom naglašá tudi papež Janez Pavel II. Že v okrožnici o Svetem Duhu vidi Marijo in porajajočo se Cerkev v dvorani zadnje večerje, kako pričakujeta prihod Svetega Duha (66). Marija je bila prav v moči svoje »pokorščine vere« odprta na največji dar, s katerim Bog priobči samega sebe v Svetem Duhu (prim. št. 51). Marijina poslušnost Svetemu Duhu je zgled za poslušnost Cerkev. Ona je tudi po delovanju Svetega Duha dejansko navzoča pri rojstvu Jezusa — glave Cerkev, kakor tudi pri rojstvu Cerkev: »V redu milosti, ki se uveljavlja po delovanju Svetega Duha, obstaja edinstveno sozvočje med trenutkom učlovečenja Besede in trenutkom rojstva Cerkev... Ona, ki je kot mati navzoča v Kristusovi skrivnosti, postane tako po Sinovi volji in po delovanju Svetega Duha navzoča v skrivnosti Cerkev« (RM 24). Najlepše označuje Marijino mesto in odnos do Svetega Duha naslov, ki ji ga dajemo: »Nevesta Svetega Duha«. Njeno mesto je ob Svetem Duhu in v poslušnosti Svetemu Duhu. Tu nam njena podoba zasije najlepše in najbolj prepričljivo. Naj ta polnost milosti, ki prekipeva v Svetem Duhu, prehaja tudi na nas: po Mariji in kakor v Marijo.

<sup>43</sup> Pavel VI. v istem pismu.

<sup>44</sup> Kongrese in teme, ki so se na njih obravnavale, našteje S. de Fiores v n. d. na strani 275.

<sup>45</sup> Nav. S. de Fiores, n. d., 286.





Avguštin Lah

## Sodobni teologi o Mariji

Nekatere kritične interpretacije

V zadnjih letih se je na teološkem področju znotraj in zunaj katoliških krogov pojavilo nekaj nenavadno kritičnih pogledov na Marijo. Izmed teh bomo bežno predstavili misli Doroteje Sölle in Katarine Halkes. Seveda le v grobih obrisih. Prispevek ima torej vrednost informacije.

### D. Sölle o Mariji

D. Sölle ostro kritizira nekatere tradicionalne podobe o Mariji, ki bi naj postale simboli dvomljive vrednosti. Tako je Marija, kot jo je izdelala meščansko razredna tradicija 19. stoletja, popolnoma brezspolno in ponižno bitje. Ko se tak ideal postavi na piedestal in postane idol, se v svoji brezspolni drži spremeni v morečo podobo, ki vlada nad nami. »Ona brezspolna, mi s spolnimi potrebami in problemi, ona čista, mi umazani; ker je nikoli ne moremo doseči, se čutimo krive, kar vodi v poniževanje«<sup>1</sup>.

Enako služi idol Marije ponižne kot simbol samoponiževanja ponižanim in samozatajevanja zatiranim ter osebno labilnim za samoobtoževanje. Ta Marija je bitje, ki se vedno podreja, ki nima svoje volje, je dekla Gospodova, ki vedno govori svoj »da« tako nezaželeni nosečnosti, pomanjkanju, trpljenju, kakor službi brez jadikovanja. Nasproti takšnemu idealu se lahko postavi samo kakšna vlačuga<sup>2</sup>.

Dalje trdi Söllejeva, da je katoliška tradicija vzela Mariji otroke, ki jih omenja evangelij, in pustila le enega. Ljudski čut jih ji je vrnil sedaj le pod njen plašč.

V krščanski tradiciji pa je mogoče najti tudi Marijo kot polnokrvno žensko s poudarjeno lepoto. Kot mater, ki v trpljenju vpije in okameni od bolečine ob trpečem sinu. Torej kot naravno in močno mater, ki brani, tolaži, varuje in ščiti.

Sorazmerno zgodaj v srednjem veku je Marija prikazana kot utelešena pravičnost, ki pa ne temelji na načelu »vsakemu svoje«, ker le to vključuje neenakost mož-

<sup>1</sup> D. Sölle *Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden*, Stuttgart 1987, 170.

<sup>2</sup> N. d., 170.

nosti za žensko in moškega, ampak na principu usmiljenja. Gre za pravičnost, ki sloni na principu zastojnosti, brezpogojnosti, milostnega. S tem zavrača princip storilnosti, učinkovitosti, koristnosti, pogojnosti. Takšna podoba Marije nastopa predvsem v ljudskih legendah. Zato je Marija ubogih, neukih, beraških redov in ljudstev. Ti so čutili, da pripada njim in oni njej. »Marija uradnih dogem, liturgije in klerikalno usmerjene literature ni bila«, po prepričanju Söllejeve, »do srednjega veka nikoli posebno priljubljena«<sup>3</sup>.

Podoba Marije odločne, bojevitve, pravične ženske, ki jo je mogoče najti v ravnanju nekaterih žena, kot n.pr. Ivane Arške, je našla inspiracijo v Magnifikatu. Ta pesem odstranjuje klasifikacijo na zgoraj in spodaj, ubog in bogat, ampak dviga nizke, ker so ubogi in brezpravni.

Kot vsi religiozni simboli ima Marija, pravi Doroteja Sölle, dvojno vlogo, deluje na dva nasprotna si načina. 1. *Submisivno*: ta služi predvsem interesom religiozno prekritega podrejanja, kot se kaže v gospodovalnosti moških, v hierarhičnih cerkvenih strukturah, v iskanju poceni tolažbe in pokroviteljskem zaščitništvu. 2. *Subverzivno*: to vlogo inspirira s svojim Magnifikatom vsem, ki se borijo proti mogočnim za osvoboditve zatiranih, za pravice izkoriščanih. Marija je tako živa v zgodovini predvsem v bojih in upornosti tlačeni. Ta Marija je podoba drzne ženske, ki v sebi združuje bojevitost in usmiljenje, kar daje upanje tistim, ki so ogroženi. Tako je Marija *simpatizerka* z vsemi ponižanimi — posebno ženskami, izkoriščanimi v Južni Ameriki in drugod, brezpravnimi in zatiranimi.

Doroteja Sölle skuša reinterpretirati simbol Marije, da bi bil inspiracija za osvobodilna gibanja po svetu.

## Feministična teologija o Mariji

Kot predstavnicu feministične teologije bomo predstavili holandsko katoliško teologinjo Katarino Halkes, ki v rekapitulaciji izraža lastna mnenja.

Pričakovali bi, da' bo feministična teologija, ki samo sebe razume kot radikalno osvoboditev žensk, svoje izhodišče in spoznanja stavila na Marijo, kot vzor žene in ženske. Vendar temu še zdaleč ni tako. Ta teologija se sicer sooča z Marijo in mariologijo, a bolj ob robu, in še to, razumljivo, kritično<sup>4</sup>.

V okviru izkustva neenakosti žensk znotraj okostenelih patriarhalnih struktur družbe in Cerkve, neupoštevanje tipično ženskega izkustva v teologiji in praksi, sodijo razmišljanja o Mariji.

Feministična teologija, kakor trdi Katarina Halkes, odklanja Marijo kot simboličen model identifikacije. Da bi lahko bila tak model, mora biti prej očiščena projekcij in podob, ki delujejo utesnjujoče in ne osvobajajo. Očistiti jo velja najprej glede spolnosti, konkretnije, modela ženske spolnosti, ki ga je moška teologija fiksirala na Marijo in iz nje naredila »nemogoč ideal«<sup>5</sup>. Gre za to, da so moški krojili model ženske spolnosti, ga prilepili Mariji in s tem legitimirali maniheistično držo do spolnosti, videli v ženski spolnosti zlo in nanjo vezali mehanizme spreobrnjenja, veljavne le za ženske. S tem so zgradili umetno razpoko med žensko spolnostjo in posredovanjem svetega. Ta model je najprej Marija devica, ki deviško rodi

<sup>3</sup> N. d., 172.

<sup>4</sup> Prim. C. J. M. Halkes, *Maria, die Frau Mariologie und Feminismus* v: W. Schöpsdau (HG), *Mariologie und Feminismus*, Göttingen 1985, 42—49.

N. d., 54.

Mesija. Cerkevni nauk in tradicija sta vezala devištvo Marije na spolnost. Feministična teologija pa odkriva drugačne razsežnosti tega pojma v zgodovini. »Vedno je bilo jasno, da je devištvo najprej drža in predvsem drža in ne vzdržnost od spolnosti.«<sup>6</sup> Tisti »ne smeš«, ki se nanaša na spolnost, je posledica manihejske, manjvrednostne drža do spolnosti, kakor se je v Cerkvu vedno širila. Za tako mnenje navajajo Gregorja Nacijanškega, ki vidi v devištvu le metaforo za notranjo kontemplativno naravnost in v materinstvu držo ustvarjalne aktivnosti. Zato pravi: »Še boljša kot deviškost je kombinacija poročenosti in devištva, to je, sklop aktivnosti in kontemplativnosti«<sup>7</sup>.

Devištvo pomeni v tej novi, feministični interpretaciji simbol za avtonomijo ženske, za njeno rast v celovito osebnost, kot nedotakljivo osebo, ki pripada sama sebi in je iz svoje lastne srede odprta za Boga in za druge. S tem ko raste iz svojega središča in pripada sama sebi, postane rodovitna, daje življenje. Samo tako interpretirana podoba Device Marije je lahko rodovitna in inspirajoča za ženske danes. Devištvo torej za feministke ne pomeni odsotnost vsake spolnosti<sup>8</sup>.

Na tako zasnovan pojem devištva se veže kritika podob, vezanih na Marijo, kot so: božja hčerka, mati sinova, nevesta Sv. Duha. Te kažejo Marijo v njeni podrejenosti in relacijski vlogi. Marija je vedno neko odnosno bitje, ki kaže na nekaj drugega od sebe, je vezaj. V tem izginja ona kot človek, kot ustvarjalna in kreativna ženska. Obstaja le figura, ki simbolizira relacijo sprejemajočega nasproti ustvarjalnemu.

V podobi žene in neveste predstavlja Marijo v tradicionalni teologiji Cerkev, skupnost, ki je podrejena Kristusu, on je nadrejen. S tem simbolizira nadrejenost moškega principa in podrejenost ženskega. Moški ima iniciativo in vodstvo, ženska naj sledi temu kot blodeča iztirjenka — v SZ nezvesta pocestnica. Na tem modelu zgrajena mariologija služi bolj za vzdrževanje obstoječih tradicionalnih vlog kot za njihovo osvoboditev<sup>9</sup>.

Po mnenju feministk je nedopustno vezanje odrešenja na moškost Jezusa in ženskost Marije. In če sta v zgodovini božjega razodetja Jezus kot moški in Marija kot ženska na poseben način izbrana, potem ni dopustno, da se na tej osnovi utemeljujejo in delujejo v cerkvenih strukturah službe, ki tako izključujejo žensko od zakramentalnega posredovanja odrešenja<sup>10</sup>.

Materinstvo je pri Mariji in pri ženah sploh treba razumeti kot življenjsko držo, zatrjujejo feministke. To je drža, izražena s simbolom naročja, objema, varovanja življenja, omogočanja rasti, hranitve, omogočanja resničnega življenja. V tem pogledu Marijin »fiat« — simbol materinstva: poslušanje in spolnjevanje — ni pasivna, strahopetno odvisniška reakcija na božjo besedo, ampak izraz svobodne in avtonomne Marijine osebe. Taka spočetnost je naravnost verska drža, aktivna odprtost za odrešenje. »In če je že treba govoriti pri Mariji o odvisnosti koga, je tu Bog odvisen od človeka in človek sprejemljiv za Boga«<sup>11</sup>. Gre torej za materinstvo v smislu nosečnosti s preroškim življenjem, ki ga opeva Magnifikat.

Cilj takega razumevanja pri feministkah je odkriti na novo notranjo, osvobajajočo silo v Mariji; ta naj pripomore k zlomu struktur, ki jim dominirajo moški, da se bo uresničila obljuba razodetja, ko ne bo več »ne moškega in ne ženske, ampak vsi

<sup>6</sup> N. d., 61.

<sup>7</sup> N. d., 61.

<sup>8</sup> N. d., 61.

<sup>9</sup> Prim. n. d., 58.

<sup>10</sup> N. d., 60.

<sup>11</sup> N. d., 66.

eno v Kristusu« (Gal 3,28). Tako bo tudi mariologija delovala zdravo in osvobajajoče na ženske in moške<sup>12</sup>.

### **Nekaj kriterijev za presojanje**

Kaj naj rečemo in kako naj razumemo te nove trditve?

1. Vsaka kritika je neprijetna in izzove pri tistem, na katerega se obrača, različne odzive. Lahko ogorčeno in brezglavo protestira, lahko razvrednoti kritika in se še krčeviteje oklene svojega. Lahko pa, kar je najboljše, gre mirno in trezno vase in se vpraša: Ali ima morda kritik le v čem prav? Tako je treba razmisliti, ali so očitki Cerkvi res povsem neutemeljeni, kadar gre za vprašanje žensk. Je v svojih strukturah res tako življenjska, da vse v njih služi življenju in ne dušenju življenja. Po iskrenem »izpraševanju vesti« naj bi sledilo spreobrnjenje.

2. Nobena kritika se ne more izogniti določenim pretiravanjem in enostranstvom. To velja tudi za navedeni teologinji. Mnoge trditve so pretirane in nedomišljene.

3. Osnovno vprašanje, ki ga je treba postaviti tema teologinjama, je: so res vsega krivi simboli ali pa neuresničevanje tega, kar Marija simbolizira.

4. Nevarnost vsake interpretacije je, da hoče postati izključujoča, to je, da zavrže vse prejšnje vidike kakšne resnice ali simbola in afirmira le novega. S tem seveda postane tudi sama osiromašena. Zato bo pravilno razumevanje Marije tisto, ki skuša vse interpretacije povezati v celoto, videti resnico o Mariji v medsebojni korelaciji vseh možnih vidikov, kjer drug drugega dopolnjujejo.

5. V razvoju posameznega človeka in človeštva kot celote, kristjana in krščanske skupnosti — Cerkve — so posamezne etape, v kateri različni vidiki na pomembnih religioznih osebah in različni elementi nauka dobivajo težo in pomen. To velja tudi o Mariji. Ker je nemogoče, da bi vedno in povsod imeli vsi in isti vidiki svojo inspirirajočo moč (odrešenjsko moč), je treba ostati odprt za različnost, drugačnost mišljenja, govorjenja in ravnanja.

6. Upošteva je pomemben element v dogmatski teologiji in v veri, to je hierarhijo resnic, je treba reči, da resnice o Mariji ne sodijo v njen vrh in jih posebej danes, ko imajo ljudje probleme z vero v Boga, ni modro riniti v ospredje.

7. Kakor ima vsaka teorija v ozadju kakšen miselni in ideološki sistem ter antropologijo, jo imajo tudi navedena mnenja. Zato jih je treba soditi tudi v kontekstu njihovih ideologij in kritično vrednotiti, to je, »vse preizkusiti in, kar je dobro, to ohraniti« (1 Tes 5,21), drugo pa odkloniti.

---

<sup>12</sup> N. d., 67.

*Metod Benedik*

## Marijino češčenje v zgodovini slovenske vernosti

Razmišljanje o češčenju Matere božje v našem narodu ali o slovenski vernosti, ki je ves čas bila močno prepletena s tem češčenjem, bi lahko že v uvodu povzeli z mislijo zadnjega cerkvenega zbora: »To češčenje, kakršno je v Cerkvi vedno obstajalo, je sicer docela edinstveno, vendar se bistveno razlikuje od češčenja, kakršnega izkazujemo tako učlovečeni Besedi kakor tudi Očetu in Svetemu Duhu in katerega Mariji izkazovano češčenje kar najbolj pospešuje. Različne oblike pobožnosti do božje Matere, ki jih je Cerkev odobrila v okviru zdravega in pravovernega nauka, v skladu s časovnimi in krajevnimi razmerami ter primerno posebni naravi in značaju vernikov, dosega to, da ob češčenju Matere ljudje prav spoznavajo Sina, ga ljubijo, povečujejo in spolnjujejo njegove zapovedi« (C 66). Slovenska vernost je res prav od prvih začetkov krščanstva med našimi predniki kar najtesneje povezana z Marijinim češčenjem in zgodovina nam spričuje, da je naš narod ob tem češčenju »prav spoznaval Sina«. Druga stvar, ki jo lahko ugotovimo že na začetku in ki je tudi prava stalnica v zgodovini slovenske vernosti, je naslednje dejstvo: kadarkoli je prihajalo do novih spodbud za poglobljanje vernosti našega naroda, kadarkoli so se vrstili razni prenovitveni poskusi, vedno je bilo v ozadju takih prizadevanj pospešeno češčenje Matere božje — kot povzetek zgodovine slovenske vernosti zveni koncilski misel, da »Mariji izkazovano češčenje kar najbolj pospešuje tisto češčenje, kakršnega izkazujemo učlovečeni Besedi, Očetu in Svetemu Duhu«.

Naše razmišljanje bi lahko uredili glede na navzočnost, obliko in razvoj posameznih verskih resnic o Mariji med Slovenci. Že sprejem krščanstva je npr. tesno povezan z Marijinim vnebovzetjem. Prva cerkev med pokristjanjenimi Slovenci na Koroškem, Gospa Sveta, je vsekakor bila že od začetka posvečena Mariji vnebovzeti. Zavest o Marijinem dokončnem povečanju je bila med našimi predniki zelo živa; o tem je polno pričevanj. Pomislimo le na pogostne upodobitve te skrivnosti po naših cerkvah, župnijskih in podružnih — tudi če niso ravno posvečene Mariji, imajo prav pogosto upodobljeno Marijino kronanje. In »velika maša« je bila skozi stoletja pri Slovencih posebno priljubljeni čas romanj v razna Marijina svetišča.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Prim. A. Strle, *Marijino vnebovzetje*, v: *Leto svetnikov III*, Ljubljana 1972, 362.



Bogata je tudi zgodovina praznovanja Marijinega brezmadežnega spočetja<sup>2</sup>, pa praznovanje svečnice, oznanjenja in Marijinega rojstva. Vendar se raje lotimo pregleda Marijinega češčenja v našem narodu po časovnem zaporedju, predvsem v povezavi z drugimi okoliščinami, ki so vsaka v svojem času dajale pečat vernosti naših prednikov.

Pokrajinski škof Modest je okoli leta 760 na razvalinah starokrščanskega Virunuma postavil Marijino cerkev, Gospo Sveto. To Marijino svetišče ni sicer nikoli postalo redni škofijski sedež, vendar je bilo dolgo časa najpomembnejše krščansko središče med Slovenci, izhodišče nadaljnje misijonske dejavnosti in nedvomno tudi romarski kraj. Od tod so med karantanskimi Slovenci delovali Modestovi nasledniki, pokrajinski škofje, vsaj do leta 945. Tudi drugo misijonsko izhodišče za delo med Slovenci, Oglej, je bilo tesno povezano s češčenjem Matere božje. Njej v čast je bila posvečena stolna cerkev. Posebno se je za Marijino češčenje zavzemal patriarh Pavlin II., mož, ki ga štejemo med pomembne osebe pri širjenju krščanstva med Slovenci, čeprav ga po tej plati še vedno premalo poznamo. Pavlin je v svojih spisih nastopil proti adopcianizmu urgelskega škofa Feliksa in se pri tem močno zavzemal za neoskrunjeno čast Marijinega božjega materinstva. Zapisal je: »Če preblažena Devica ni rodila pravega Boga in pravega človeka v eni osebi, tako da ni eden Kristus—Bog in drugi Kristus—človek, kako je to, da po vsem svetu razširjena katoliška Cerkev ne neha javno in slovesno učiti, da je Devica Marija — meni tako častitljivo ime — božja Mati, božja porodnica«<sup>3</sup>. Patriarh je leta 796 sklical sinodo v Čedadu, ki jo lahko označimo kot bližnjo pripravo na misijonsko delo med Slovenci. Najbrž ne more biti dvoma, da je kot vnet Marijin častilec tudi misijonske delavce spodbujal k širjenju tega češčenja, vsaj kasnejše okoliščine med Slovenci to potrjujejo.

Sicer pa naj na to obdobje pogledamo še po drugi plati. Pokristjanjenje Slovencev od 8. do 10. stoletja je bilo v celoti delo benediktincev, drugi menihi in svetni kler so izjeme. Tako je bila benediktinska duhovnost odločilna pri formiranju slovenske vernosti, gotovo pa je imela tudi velik vpliv na oblikovanje slovenskega narodnega značaja. Benediktinska duhovnost je močno poudarjala češčenje Matere božje in tako seveda ni naključje, da je bila že prva cerkev med Slovenci posvečena Mariji, za njo pa še številne druge. Med njimi naj posebej omenimo cerkev, ki jo je panonski knez Pribina postavil nekje v bližini Blatnega jezera, verjetno v današnjem Zalavaru, in jo je salzburški nadškof Liupram pri svojem obisku v Panoniji leta 850 posvetil v čast Materi božji.<sup>4</sup> Kasneje je gotovo postala eno od središč delovanja sv. Cirila in Metoda. Za razvoj češčenja Matere božje med Slovenci je bila zelo pomembna salzburška sinoda leta 800, ki je pač po benediktinskem vplivu ukazala, naj slovesno praznujejo Marijine praznike: svečnica, Marijino oznanjenje, vnebovzetje in rojstvo. Marijino češčenje je vedno ostalo značilna poteza benediktinske duhovnosti. Še precej kasneje nam to lepo kaže pečatnik gornjegrajskega benediktinskega samostana (ohranjen na listini iz leta 1242), na katerem je upodobljena Marija z otrokom Jezusom.

V drugi polovici 11. stoletja je Cerkev zajela velika gregorijanska reforma, ki se je resno spopadla z laično investituro, s simonijo in še drugimi negativnimi posledicami fevdalizacije Cerkve. Samostane in dobršen del laikov je povežalo gibanje, ki ga poznamo pod imenom »za evangeljsko in apostolsko življenje«. Iz tega giba-

<sup>2</sup> Prim. A. Strle, *Brezmadežno spočetje device Marije*, v: *Leto svetnikov IV*, Ljubljana 1973, 486 sl.

<sup>3</sup> Prim. *Pavlin II, patriarh in apostol Slovencev*, v: *Leto svetnikov I*, Ljubljana 1968, 148 sl.

<sup>4</sup> Prim. B. Grafenauer, *Spreobrnjenje Bavarcev in Karantancev*, v: *AES 7* (1985) 24.

nja so izšli nekateri novi redovi, npr. cistercijani in kartuzijani. Slovenskih tal se investiturni boji niso toliko dotaknili, pač pa bi to obdobje lahko označili kot čas ukoreninjenja, poglobljanja tiste vernosti, ki so jo narodu v predhodnih stoletjih prinašali misijonarji, kot čas, ko se je narod globlje soočil s krščansko miselnostjo, ko je začel neposredneje krščansko čutiti, ko je vse bolj sprejemal krščansko kulturo. Poseben delež pri tem so imeli cistercijanski menihi; ti so svojo dejavnost tesno povezovali s češčenjem Matere božje. Zavzeto češčenje Matere božje je vedno bilo zelo značilno za cistercijanski red. Navadno mislijo, da ta marijanska značilnost reda izvira od sv. Bernarda. Vendar je poleg njega treba upoštevati tudi druge cistercijanske pisatelje. Res je sv. Bernard med vsemi takratnimi pisatelji najbolj navdušeno govoril in pisal o Mariji, res pa je tudi, da imamo od njega le 18 Mariji posvečenih pridig. Poleg tega je imela cistercijanska duhovnost poseben marijanski poudarek že pred sv. Bernardom. Že od začetka so prvi cistercijani posebno častili Marijo, kajti že v benediktinskem samostanu Molesme je bilo češčenje Matere božje zelo naglašeno. Zavzeto češčenje Marije, ki se kaže predvsem v slovesnem obhajanju Marijinih praznikov, v pogostnem spominjanju božje Matere pri kornih molitvah, v zidanju Mariji posvečenih cerkva in kapel, se je ohranilo do današnjega dne. Vsi cistercijanski samostani in njihove redovne cerkve so redno posvečeni Materi božji.

Ivan Grafenauer meni, da so cistercijani k nam prinesli Marijino antifono Pozdravljena Kraljica (to menihi še danes vsak večer pojejo pri molitvenem bogoslužju) in so jo za ljudi najbrž še pred letom 1200 prevedli v slovenski jezik. Najstarejši prepis te antifone v slovenščini se nam je ohranil iz časa okoli leta 1428 v znamenitem Stiškem rokopisu. Ker je ta Marijina pesem napisana na zadnji strani pridigarskega zbornika za molitvijo po pridigi, lahko sklepamo, da so jo redno molili po pridigi kakor očenaš, vero in splošno spoved. Glede slovenskega prevoda zdravamarije, ki je nastal med 12. in 14. stoletjem in je ohranjen prvi slovenski zapis v Rateškem (Celovškem) rokopisu, pravi I. Grafenauer: »Verjetno je, da so imeli pri utrditvi slovenskega obrazca češčenemarije in pri širjenju te molitve kot vneti častilci Marijini in kot poklicni delavci za versko kulturo svoj dobri delež prav beli menihi, ki so vse svoje cerkve posvetili Materi božji in predvsem stiški menihi kot poglavitna cistercijanska naselbina v sredini slovenske zemlje.«<sup>5</sup>

Tudi kartuzijanska duhovnost je vedno močno poudarjala Marijino češčenje, na kar kažejo tudi številni spisi kartuzijanskih pisateljev s področja mariologije. Med Slovenci je najbolj znan Filip Žički, ki je okoli leta 1300 spesnil na podlagi latinskega epa svoje, nad deset tisoč verzov obsegajoče delo o Marijinem življenju v nemškem jeziku (slov. prevod 1904). Seveda pa glede na njihovo izrazito kontemplativno življenje zunanji vpliv kartuzijanov na razvoj slovenske vernosti in v njenih okvirih tudi Marijinega češčenja nikoli ni bil tako močan kot vpliv cistercijanov.<sup>6</sup>

Naslednje obdobje, drugo polovico 12. in začetek 13. stoletja, je označevalo močno uboštveno gibanje, ki je nasproti pohlepu po bogastvu in oblasti, tako globoko zakoreninjenem v fevdalni Cerkvi, poudarjalo predvsem radikalno uboštvo, evangeljsko preprostost ter pristno oznanjevanje božje besede. Na Slovenskem so v tem času nastajala mesta, ki mnoga niso imela svojih farnih središč (sedeži mnogih pražupnij so bili na podeželju — ponekod so že v 13. stoletju prenesli sedež

<sup>5</sup> Prim. A. Nadrah, *Duhovnost cistercijanov in njihov delež pri oblikovanju vernosti na Slovenskem*, v: *Redovništvo na Slovenskem I*, Ljubljana 1984, 54 sl.; I. Grafenauer, *Literarno-zgodovinski spisi*, Ljubljana 1980, 134 sl.

<sup>6</sup> Prim. J. Mlinarič, *Kartuzija Pleterje 1403—1595*, Ljubljana 1982, 61.

župnije z dežele v mesto). To praznino so začeli zapolnjevati redovi, ki so izhajali iz ubožstvenega gibanja: Frančiškovi manjši bratje in dominikanci, deloma tudi avguštinci in križniki. Posebno pri manjših bratih in dominikancih se srečamo z močno poudarjenim češčenjem Matere božje. Za širjenje molitve rožnega venca, ki sicer v različnih oblikah izhaja iz starejšega izročila in prakse in ki tudi v tem času še ni bil ustaljen celotno v današnji obliki, so veliko storili dominikanci. Kako se je ta molitev širila med našim narodom v visokem srednjem veku, ne bi mogli kaj natančnejšega reči, kasnejša poročila iz 15. stoletja o življenju posameznih bratovščin pa pričajo, da se je morala ta molitev kmalu ustaliti in razširiti kot ena najbolj priljubljenih in med ljudmi najbolj upoštevanih skupnih molitev.

Za 13. stoletje je sploh značilno, da je vse bolj stopalo v ospredje češčenje Kristusove človeške narave in skrivnosti njegovega učlovečenja. To obdobje je poznalo izrazit čut za greh in sodbo. Vernik naj bi se predvsem v ljubezni približal Odrešeniku, ki živo čuti s človekom, ki se je ponižal k vsem ustvarjenim bitjem, kar se posebej kaže v skrivnosti učlovečenja in Kristusovega otroštva. S tem so povezovali tudi globljo pobožnost do Marije, ki si je niso predstavljali toliko v veličanstvu božjega materinstva, ampak tem bolj kot devico ob oznanjenju, kot mater v Betlehemu, kot zvesto tovarišico pod križem, kot priprošnjico v Kani, kot mater vseh, ki jih je njen Sin odrešil. Praznik vnebovzetja, ki so ga že prej poznali, je v srednjem veku veljal za poglaviten Marijin praznik. O Marijinem brezmadežnem spočetju so veliko razpravljali predvsem teologi iz vrst manjših bratov, kar seveda ni moglo ostati brez odmevov najprej med samimi redovniki in po njih med verniki. Praznik Marijinega obiskanja so uvedli v minoritski koledar že zelo zgodaj, v 15. stoletju pa so ga razširili na celotno Cerkev.<sup>7</sup> Najstarejše ohranjene upodobitve Matere božje na Slovenskem, velesovska, krakovska in solčavska Marija, izhajajo iz časa, ko so na naša tla začeli prihajati manjši bratje in dominikanci. Predvsem kasnejše obdobje nam spričuje, kaj pomenijo delovanje manjših bratov in dominikancev, ter vse tiste pobožnosti, ki so jih eni in drugi uvajali ali jim dajali nove spodbude. Ko je namreč naš narod doživljal hude preskušnje v 14. in 15. stoletju (huda dekadenca v duhovniških vrstah, stalna turška nevarnost) in bil bolj ali manj prepuščen sam sebi, je kljub nekaterim nezdravim pojavom, kot so bile razne sekte, prav v tej vernosti, ki mu jo je vtisnil visoki srednji vek, vedno znova našel moč, da se je prebijal; posebno razne skupne pobožnosti so bile vir moči, da je narod ohranjal svojo vernost.

Skozi vso zgodovino slovenske vernosti so pri njeni rasti in poglobljanju imela pomembno vlogo božja pota, predvsem seveda Marijina svetišča. Poleg Gospe Svete spada med najstarejše božje poti Marijina cerkev na blejskem otoku — prva kapelica »s podkvasto zidano apsido ter ladjo z leseno nadgradnjo«, ki bi bila v taki izvedbi v vsej Evropi edinstvena, sega celo v osmo ali vsaj v deveto stoletje.<sup>8</sup> Leta 1173 je poročal briksensškemu škofu Nantwin iz Lesc, da je imel na svojem posestvu »že od nekdanj leseno kapelo, ki je bila postavljena na čast Materi božji in h kateri je ljudstvo o Marijinih praznikih z veliko gorečnostjo prihajalo z darovi od daleč in blizu, čeprav še ni bila posvečena«<sup>9</sup>. Med starejše božje poti spadajo tudi Turnišče, Velesovo, pa Crngrob, v 14. stoletju so se uveljavile Višarje, v 15. stoletju Šmarna gora, v 16. Nova Štifta pri Gornjem gradu, ki je dobila poseben pomen tudi zaradi bližine škofijskega sedeža, pa tudi Sveta gora pri Gorici, v 17. Nova Štifta pri Ribnici,

<sup>7</sup> Prim. L. Iriarte, *Storia del Francescanesimo*, Napoli 1982, 181 sl.

<sup>8</sup> M. Zadnikar, *Spomeniki cerkvene arhitekture in umetnosti*, Celje 1973, 20.

<sup>9</sup> F. Kos, *Gradivo IV*, Ljubljana 1915, št. 542.

precej kasneje tudi Brezje. Za vse te božje poti je značilno, da so jih v vseh časih radi obiskovali tako posamezniki kot skupine, da so ljudje k njim poromali tako za Marijine praznike kot tudi ob posebnih shodih ali v posebnih stiskah in potrebah — romanja in z njimi povezano češčenje Matere božje so ves čas dajala poseben ton slovenski vernosti.

Velikega pomena za razvoj verskega življenja so bile bratovščine, skupnosti, ki so povezovale posamezne sloje ali stanove vernikov; redno jim je bil poglavitni namen, da bi spodbujale k poglobljenemu verskemu življenju, čemur so bili namenjeni vsi skupni shodi kot tudi vsa posamezna opravila članov, zraven pa nikoli niso prezrli karitativne dejavnosti. Poleg številnih bratovščin sv. Rešnjega telesa so v 15. stoletju nastale tudi mnoge bratovščine Matere božje. Znana je taka bratovščina v Mariboru, na Ptuj, v Dobrni, v Hočah. Bratovščino žalostne Matere božje so imeli v Celju, v Vitanju, v Slovenskih Konjicah in drugod.<sup>10</sup> Tako okolje je spodbujalo dejavno krščanstvo. Iz tega so se rojevale ustanove, kot npr. »hospital Matere božje« v Ljubljani, »hospital Brezmadežnega spočetja« v Novem mestu, »hospital Matere božje« v Gorici in drugod.<sup>11</sup>

Kriza cerkvenega življenja, ki je v 15. in tudi še v 16. stoletju kar občutno pustila po vseh vrstah klera, seveda ni ostala brez posledic v verskem življenju naroda. Ob nemarni in neizobraženi duhovščini, ki ljudem ni imela česa ponuditi, so se med ljudmi širile verska zmešnjava in razne zablode, ki so se najbolj kazale v pojavljanju raznih sekt; znani so bili bičarji, štiftarji, skakači, zamaknjenci in drugi. Takrat so bila zelo značilna razna »videnja«, »zamaknjenja«, številna »naročila od zgoraj« za zidavo cerkva in kapel, marsikje zelo čudne oblike spokornosti. Sekovski škof Martin Brenner (1585—1615) je zapisal: »Težnje in hrepenenje na gorah in v gozdnih samotah staviti cerkve, izvirajo le od potepuhov, oglarjev in popolnoma surovih ljudi, ki so vdani lenobi in razuzdanemu življenju, ki ničesar nimajo in si po nepoštenih potih iščejo zaslužka. Zločinci, sanjači, goljufi in lenuhi, ki so zreli za galejo, si na gorah, v gozdovih ali v dolinah med grmovjem izbirajo pripravne kraje, jih očistijo grmovja in ljudstvo tja zvabijo, češ da se gode čudeži.«<sup>12</sup> Sekte je preganjala tako svetna kot duhovna oblast, dejstvo pa je, da so bile zelo trdožive in da so prav ob njihovih pobudah nastale številne cerkve, od katerih so se nekatere uveljavile kot znane božje poti (Nova Štifta pri Gornjem Gradu, Sveta gora pri Gorici). Kakor ne gre, da bi te sekte kar na hitro ožigosali s krivoverstvom, ampak so bolj sad blodenj in iskanja poti iz skorajda obupnega stanja, tako je pa tudi res, da jih lahko označimo kot zelo bolne oblike krščanstva, ki so protestantom dale dovolj snovi za napade na katoliško Cerkev in posebej tudi za napade na češčenje Matere božje in svetnikov.

Povod za posmehovanje je protestantom dajalo tudi zelo razširjeno zbiranje relikvij. Zbirali so vse mogoče in nemogoče »relikvije«. Naj navedemo primer saškega volilnega kneza Friderika, ki je kasneje postal eden od močnih zaščitnikov Martina Lutra: v svoji dvorni kapeli je zbral 17.443 »relikvij«<sup>13</sup>. Tudi na Slovenskem so nabrali marsikaj. Še desetletja kasneje beremo v protokolih škofa Hrena, ki je bil nedvomno izobražen in razgledan mož, je pa očitno še izhajal iz tega prepričanja o relikvijah, da je v novoposvečene oltarje vzdaval poleg relikvij apostolov, številnih mučencev antične dobe in drugih svetnikov tudi take »relikvije« (pogosto naletimo

<sup>10</sup> Prim. F. Kovačič, *Zgodovina Lavantinske škofije*, Maribor 1928, 231.

<sup>11</sup> Prim. J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1910, 520 sl.

<sup>12</sup> Prav tam 687.

<sup>13</sup> Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte IV*, Freiburg—Basel—Wien 1967, 48.



nanje), kot so del sv. križa, šiba, s katero so bičali Jezusa, kamen s kraja, kjer so apostoli sestavili dvanajst členov veroizpovedi, kamen, na katerem je stala Magdalena, ko ji je Jezus grehe odpustil, poleg njih pa dostikrat tudi Marijine »relikvije«, kot npr. Kamenček z Marijinega groba, delček Marijine srajce, Marijino mleko, del njenega pasu itd. Gotovo tudi teh stvari ne bi mogli uvrstiti med najbolj zdrave oblike češčenja Matere božje in svetnikov (sicer tudi danes takega in podobnega mišljenja in ravnanja ne manjka); protestanti so se teh stvari krepko lotili in jih ostro zavračali.<sup>14</sup>

Kako so pravzaprav protestanti gledali na češčenje Matere božje in svetnikov? V Katekizmu z dvema izlagama 1575 je Trubar pisal: »Mi ne pravimo inu ne vučimo, de bi se divica Marija inu svetniki ne imejli poštovati, čestiti inu hvaliti, tiga od nas nišče po risnici ne more govoriti. Ampak tu branimo de ne imamo v to divico Marijo in v te svetnike verovati, nanje klicati, za gnado, milost, odpuščane tih grehov prositi inu per nih v vseh žlaht nadlugah, v duhovskih inu telesnih, iskati, temuč per tim samimu gospudi Bogu, koker nas tu vse svetu pismu tiga stariga inu noviga testamenta vuči.«<sup>15</sup> Trubar pravi, da katoličani nekakšne »basni dopuste tim dečlom pejti, de vselej več na divico Marijo inu na svetnike kličejo, česte inu češče v mislih imajo koker Boga oli nega sinu Jezusa Kristusa«. Nekatero od teh pesmi navaja: »Kir Marija Boga rodi, aleluja, o Marija / v preproste plejne povije, aleluja, o Marija / preproste plejne, makov cvejt, aleluja, o Marija!« O veliki noči pojo: »Marija divica, bodi naša pomočnica, pruti tujmu sinkuvi«, o božiču pa koledniki: »Mi smo prišli pred vrata / de bila božja zlata / o Marija, o Marija / novu je lejtu v deželi / bodi Jezus per nas.« Trubar potem komentira vse te pesmi: »Tukaj mi slišimo, de per tih bozih ludeh vselej več vela devica Marija inu ti svetniki koker sam Bug oli Jezus, nega sin. V tim inu na tim vsim so ti oslipleni hudičevi farji krivi, ki te preproste obeniga štuka te vere krščanske iz svetega pisma inu iz katehizma nim prov naprej ne molijo inu ne pojo inu takimu ležnivimu, malikovskimu pejtju super ne govore. Zatu taki farji bodo morali v pekli vekoma nih jutrnice inu friemaše brati inu to ave-marijo z jokanem inu klagovanem pejti.«<sup>16</sup>

Nosilci katoliške prenove so seveda skušali čimbolj pospeševati češčenje Matere božje, saj so v tem videli odlično sredstvo, da bi vsi ljudje spet »prav spoznali Sina in spolnjevali njegove zapovedi« (prim. C 66). Leta 1594 na praznik Marijinega vnebovzjetja ter 1596 na praznik Marijinega rojstva sta v Ljubljani spet bili procesiji. Škof Hren je zapisal, da so procesijo 1594 protestanti skušali motiti z vzkliki, da je bila Marija prav takšna ženska kot vse druge.

Ko obravnavamo škofa Tomaža Hrena kot enega poglavitnih nosilcev katoliške prenove po tridentinskem koncilu, je treba poudariti, da je bil velik Marijin častilec. Kot je kasneje zapisal, se je po molitvi k Mariji odločil za duhovniški poklic. Po vrnitvi iz graških šol je nameraval iti v Padovo študirat pravo, toda »Dei Matris Virginis Patronae meae optimae nutu et inspiratione inciperem altius cogitare« — in odločil se je za duhovništvo. O njegovi pobožnosti do Matere božje nam govore številni zapisi ob posvetitvah posameznih cerkva ali oltarjev — včasih je za tako priložnost kar sam sestavil novo molitev k Materi božji — še posebej nam to govori zapis iz leta 1624, ko je položil temeljni kamen za novo Marijino cerkev v Nazarjih, ki je v resnici njegova ustanova. Razumljivo je, da si je zelo prizadeval, da bi to češčenje čimbolj razširil tudi med verniki. Na eni od sej stolnega kapitlja v letu 1615 je za

<sup>14</sup> M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 235.

<sup>15</sup> Prav tam 226.

<sup>16</sup> Prav tam 230 sl.



svojo škofijo določil seznam praznikov »sub praecepto«, in sicer »praesentibus patribus Societatis Jesu ac patribus capucinis«, ki so bili škofom v veliko pomoč pri prenovi. V seznamu najdemo naslednje Marijine praznike: 2. februarja svečnica, 25. marca Marijino oznanjenje, 2. julija Marijino obiskanje, 5. avgusta Marija Snežna, 15. avgusta vnebovzetje, 8. septembra Marijino rojstvo, 21. novembra Marijino darovanje, 8. decembra praznik Brezmadežne. Za praznike Marijinega obiskanja, Marije Snežne, vnebovzetja in Marijinega rojstva je v seznamu tudi zapisano, da so takrat romarski shodi pri Novi Štifti. Škof sam se je teh shodov rad udeleževal, redno je tudi sam pridigal množicam. Za praznik Marijinega vnebovzetja 1605 je zapisal, da se je pri Novi Štifti zbrala množica vernikov iz različnih krajev Štajerske, Koroške in Kranjske, ki so jo cenili na več kot dvanajst tisoč ljudi. Naslednje leto je ob istem prazniku zapisal, da so »kot ponavadi prišle velike množice ljudi s Primorske ter iz krajev ob Muri, Dravi in Savi«.

Zanimiv je njegov opis romarskega shoda pri Novi Štifti za mali šmaren 1616: »6. septembra sem se vrnil iz Gradca. 7. septembra, ko se je v cerkvi pri Novi Štifti iz bližnjih in daljnih krajev zbrala velika množica pobožnih vernikov, smo v vsej pobožnosti skupaj opravili slovesne pontifikalne večernice. Potem je ljudem pridigal duhovnik Vid Gološic, vikar pri Sv. Petru v Ljubljani. Takoj zatem so po ustaljeni navadi skupaj peli hvalnice Bogu in blaženi Devici. Skupaj z duhovniki in verniki smo peli slovenske pesmi, prošnje in lavretanske litanije — tudi v slovenskem jeziku — vse do polnoči. Verniki sami so potem peli še celo noč do jutra. Zgodaj zjutraj je eden od duhovnikov ljudem razložil, kako bodo sodelovali pri maši, pri birmanju in večernicah, kako naj prisluhneje pridigi, kako naj molijo za odvrnitev nevarnosti vojne z Benečani in kako bodo prejeli odpustke. S kleriki smo odpeli primo in terco, eden od duhovnikov je zatem opravil peto mašo, potem pa sem sam imel najprej slovesno pridigo ter po odpeti seksti in noni še slovesno pontifikalno mašo. Nadalje sem imel nagovor birmancem, jih 441 birmal ter jih še z eno pridigo spodbujal k pobožnemu življenju. Odpeli smo še druge večernice in vernike odpustili. Pred tem smo zaklicali šest prošenj k Jezusu in Mariji, da bi nas obvarovala vojne z Benečani; okoli četrte ure popoldne smo se odpravili h kosilu.«<sup>17</sup>

Ohranjeni Hrenovi osnutki za pridige kažejo na nekatere posebne poudarke. Na praznik Brezmadežne je poudarjal, da je Bog po posebni milosti vnaprej Marijo obvaroval vsakega greha, da ne bi bila niti trenutek pod oblastjo hudobnega duha. Marijo je proslavljal v luči kreposti vseh njenih prednikov, ki je vse prekosila. K zaupanju v Marijo nas mora spodbujati dejstvo, da je vse milosti prejela zaradi nas grešnikov. Marija pa nas tudi sama imenuje svoje otroke, zato naj poslušamo njene nauke ter jo posnemamo v veri, v ljubezni, v pokorščini, ponižnosti, potrpežljivosti, čistosti in čuječnosti. Na praznik vnebovzetja je v ljubljanski stolnici pridigal o Marijini smrti. Umrla je, da bi pokazala, 1. da je bil njen Sin res pravi človek, ki se je rodil iz umrljive matere, 2. da bi ne bila deležna večje časti kot njen Sin, 3. da bi s smrtnim trpljenjem pridobila še več zaslug za nebesa, 4. da bi bila v tolažbo vsem umirajočim.<sup>18</sup>

Od sodelavcev pri prenovi verskega življenja kratko omenimo jezuite in kapucine. Pri enih in drugih lahko ugotavljamo, da je prizadevanje za pospeševanje Marijinega češčenja izviralo iz njihove lastne duhovnosti. Kapucini so v svoja redna premišljevanja še posebej imeli vključena premišljevanja o Mariji, poleg dnevnega oficija so redno molili tudi *Officium parvum B. Virginis*, trudili so se za kar najbolj

<sup>17</sup> ŠAL, *Volumen Secundum Primi Protocolli Pontificalium*, p. 156.

<sup>18</sup> Prim. J. Turk, *Hrenove pridige*, v: *BV XVIII* (1938) 57 sl.

slovesno obhajanje Marijinih praznikov, po letu 1700 so po vseh samostanih uvedli slovesno devetdnevnicu v čast Brezmadežni. Notranje duhovno življenje je odmevalo v pridigi. Iz prvih desetletij kapucinov na Slovenskem sicer nimamo ohranjenih pridig, pač pa nam tovrstna prizadevanja dobro spričujejo pridige Janeza Svetokriškega ob koncu 17. in v začetku 18. stoletja ter drugih znanih pridigarjev. Naj nam ena od pridig Svetokriškega pokaže, kakšno je bilo tovrstno oznanjevanje, kakšni so bili poudarki. Za praznik Marijinega rojstva je izbral temo Rojstvu tvoje božja Mati Divica veselje celimu svejtu je perneslu. Takole tečejo njegove misli: ob rojstvu vsakega človeka je veselje, še posebej ob Marijinem, ki je »žalost tiga svejta v veselje preobernila«. Marija kot zvezda danica naznanja nov dan. Z nepokornostjo je prišla za vse človeštvo noč, Marijino rojstvo pa je spet napolnilo »svejt s svetlobo te milosti božje inu te prave verex«. Marija je zlata ura, »katero tolikanj so želeli ti sveti očaki«, ker po njej prihaja na svet Odrešenik. Človeštvo je vedno hrepenelo po odrešenju, zdaj pa prihaja »ta pohlevna Ester Marija Divica, ki je potolažila serd božji. Sami hudiči na današnji dan so žalovali inu klagovali, de je rojena taista, katera je začetnik svetlobe gnade božje«. Marijinega rojstva se spominjamo v mesecu, ko je narava najbogatejša, kar je podoba bogastva milosti, ki jih Bog po Mariji naklanja ljudem. Po Mariji je »sonce te pravice, Kristus Jezus, bil ratal milost inu gnada za nas uboge grešnike«. Imamo torej vzrok, da se veselimo, Marija je danica, ki nam posreduje nebeško sonce in z njim milost in dobroto.<sup>19</sup>

S pridiganjem so pospeševali češčenje Matere božje tudi jezuiti, vendar pogledjmo drugo dejavnost, ki pa je drugače služila temu namenu, njihove kongregacije. V Ljubljani je 1606 zaživela kongregacija Marijinega vnebovzetja za študente. Njeni člani so se zavzeli, da bodo slovesno obhajali Marijine praznike, molili bodo in opravljali spokorna dela v pustnih dneh, prevzeli so odgovornost za oblikovanje bogoslužja na veliki petek in kasneje še za telovsko procesijo. Leta 1624 so ustanovili kongregacijo Marijinega brezmadežnega spočetja za meščane, trgovce in obrtnike. Vsako leto so vanje sprejeli 20 do 30 novih članov in tako se je hitro širila tudi zunaj mesta. Za praznik Marijinega obiskanja so njeni člani vsako leto priredili procesijo na Rožnik, za praznik Marijinega vnebovzetja pa v Polje. Za gojence nižjih razredov so 1640 ustanovili spet posebno Marijino kongregacijo, ki se je posvečala češčenju evharistije ter obiskom bolnih in revežev. Od 1682 so njeni člani vsako soboto opravili kratko pobožnost pred Marijinim kipom pri cerkvi sv. Jakoba.

Prek svojih spisov je na Marijino češčenje gotovo precej vplival J. L. Schönleben. Znani so kar številni njegovi teološki spisi, še posebej s področja mariologije, koder si je predvsem prizadeval za uveljavitev nauka o Marijinem brezmadežnem spočetju. Znana je njegova misel: »Moja domovina vojvodina Kranjska ni posebno razsežna, saj šteje komaj 300.000 ljudi. Med njimi ne poznam nikogar, ki bi nasproval nauku o Marijinem brezmadežnem spočetju. Nasprotno, učeni in nešolani, plemiči in preprosto ljudstvo, možje in žene, redovni in svetni duhovniki, vsi, prav vsi se pred praznikom brezmadežnega spočetja postijo iz obljube in njen praznik slovesno in pobožno obhajajo<sup>20</sup>»

Po različnih dejavnikih se je v 17. in polovici 18. stoletja uveljavila živahna katoliška prenova in znotraj nje bogato češčenje Matere božje. Toliko bolj so potem slovenskega vernika prizadeli ukrepi Jožefa II. in delovanje janzenistično usmerjenih duhovnikov. Marsikje so dušni pastirji, ki so po uradnih navodilih hoteli ukinjati

<sup>19</sup> J. Svetokriški, *Sacrum Promptuarium III*, 476 ml.

<sup>20</sup> M. Miklavčič, *Marija, mati naše vernosti*, Ljubljana 1962, 70.

posamezne ustaljene pobožnosti, naleteli pri vernikih na resen odpor, ponekod so s svojimi nastopi zbudili jezo. Duhovnike, ki so branili ljudem romanja in procesije v Marijina svetišča, je značilno ošvrknil Prešeren v svoji Šmarni gori:

Vseh stanov so trume plašne,  
To se vidi z njih oblek,  
Vidijo se štole mašne,  
Žida in hodnik vse vprek.  
»Kdo ste, romarji vi, čudni,  
Ki zdaj molite neutrudni  
Roženkranc in litanije  
In pojéte čast Marije?«

»Mi v duhovskem oblačili  
Smo sejali seme zmot,  
Slepici smo ljudem branili  
Sem na sveto božjo pot.  
Zdaj zato iz vic sem hodmo,  
Žalostne procesje vodmo,  
Roženkranc in litanije  
Molit, hvalo pet Marije.«

V razmere prejšnjega stoletja se ne bi podrobneje spuščali, ker so nam časovno že bližje, predvsem pa, ker se glede na naše obravnavano vprašanje že čisto povezujejo z našim časom. Vsekakor je bilo opaziti že v prvi polovici stoletja premike v smeri poglobljanja češčenja Matere božje, v drugi polovici pa so taka prizadevanja začela tako izstopati, da nekateri prejšnje stoletje imenujejo kar Marijino stoletje. Zelo so se pospešila čaščenja Matere božje, razna prikazovanja (Katarini Labouré 1830, V. Bernardki Soubirous 1858) in z njimi nova božja pota, predvsem Lurd. Leta 1854 je Pij IX. razglasil dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju, spet so se začele razvijati Marijine kongregacije, bratovščine, majska pobožnost, Marijine redovne družbe. Papež Leon XIII. je zelo priporočal molitev rožnega venca, Pij X. je 1904 organiziral v Rimu prvi mednarodni marijanski kongres.

Tudi na slovenskih tleh so vzporedno s temi potekala podobna prizadevanja. Odpor janzenistični nastrojenosti je izhajal iz vrst posameznih redovnih skupnosti, predvsem frančiškanov, pa tudi med duhovščino jih je bilo vse več, ki se niso strinjali z janzenistično strogostjo. Omenimo Friderika Baraga in njegov spis *Od počesčenja in posnemanja Matere božje* (1830), znana so tovrstna prizadevanja škofa Slomška, božja pota so spet oživiljala, pojavi se tudi nova, danes ena najbolj obiskanih božjih poti, Brezje. Češčenje Matere božje je vse bolj spodbujala tiskana beseda, npr. v *Zgodnji danici*, začno se šmarnice, oživljajo Marijine družbe in kongregacije. Škofijske sinode v Ljubljani in Mariboru so dajale v prid češčenja Matere božje spodbude, ki so segle vse do našega časa.

Za konec naj bodo izrečene tri misli:

— Češčenje Matere božje je bilo v vsej slovenski zgodovini kar najtesneje povezano z vernostjo v celoti; na to češčenje ne moremo gledati kot na osebno stvar ali osebno »zanimanje« posameznika, ampak kot na tisto, kar bistveno spada k naši vernosti.

— Kot na splošno za vernost je tudi za češčenje Matere božje, njegovo intenzivnost in obliko vedno bila ključnega pomena zavzetost in prizadevnost dušnih pastirjev.

— Kadar je češčenje Matere božje pešalo ali se izgubljalo v nezdravih oblikah, je pešala tudi vernost na splošno, prav tako so bile tudi vse prenove verskega življenja med našim narodom povezane z oživljenim češčenjem Matere božje.

## Sklep

Vernost slovenskega naroda je od začetkov krščanstva med Slovenci tesno povezana s češčenjem Matere božje. Sočasno z načrtnim pokristjanjevanjem naroda se širi tudi Marijino češčenje. Med prvimi in najpomembnejšimi misijon-

skimi izhodišči je Modestova cerkev Gospe Svete na Koroškem, središče cerkvenega življenja med panonskimi Slovenci za časa Koclja, Cirila in Metoda je cerkev Matere božje v Blatenskem kostelu. Salzburška sinoda leta 800 določi Marijine praznike, ki se ustale tudi v slovenski vernosti.

Benediktinci, s katerimi se slovenski narod sreča po različnih poteh, ves čas časte Marijo, še bolj vneto češčenje Matere božje prinesejo na Slovensko beli menihi. Verjetno imajo pri utrditvi slovenskega obrazca zdravamarije in pri širjenju te molitve kot vneti Marijini častilci svoj dobri delež prav beli menihi, ki so vse svoje cerkve posvetili Materi božji. Kartuzijanski vplivi so gotovo manjši, vendar jih tudi ne gre prezreti. V visokem srednjem veku slovensko vernost močno poglobljajo tudi s poudarjanjem češčenja Matere božje dominikanci in manjši bratje.

Poseben pomen imajo v slovenski vernosti številna Marijina božja pota, od Gospe Svete do najnovejših. V vseh časih so znani romarski shodi za Marijine praznike, pa tudi ob drugih priložnostih se ljudje zbirajo pri Marijinih svetiščih (npr. skupna proslava svetega leta). Za spodbujanje skupne in osebne vernosti, ki naj se izraža tudi v dejavni karitativnosti, so velikega pomena razne Marijine bratovščine in kongregacije.

Protestantizem skuša uveljaviti svoje pojmovanje: »Mi ne vučimo, de bi se divica Marija inu svetniki ne imejli poštovati, čestiti in hvaliti. Ampak tu branimo, de ne imamo v to divico Marijo inu v te svetnike verovati, nanje klicati, za gnado, odpuščane tih grehov prošiti, temuč per tim samimu gospudi Bogu«. Obdobje katoliške preнове močno poudarja Marijino češčenje. Nosilci preнове, posamezni škofje (Hren!), jezuiti in kapucini pre novo tesno povezujejo s prenovljenim in poglobljenim češčenjem Matere božje. Na področje mariologije s svojimi spisi močno poseže Schönleben.

Jožefinske reforme in janzenizem precej prizadenejo Marijino češčenje, poskusi poživljanja in poglobljanja verskega življenja pa so spet povezani s poživljanjem češčenja Matere božje. Taka prizadevanja se zelo vidna tudi v novejšem času.

Alojzij Slavko Snoj

## Oznanjevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes

### Uvod

Aachenski župnik Wilhelm Willms je napisal besedilo za sakralni pop-musical z naslovom AVE EVA — ALI MARIJIN PRIMER (glasba Peter Janssens, plošča 1974). Izvedba v Münchnu 12. decembra 1975 je povzročila zaplet in soočenje različnih mnenj. V cerkvi sv. Bonifacija se je h koncertu zbralo tisoč mladih, hkrati pa so imeli pred stolnico Naše ljube Gospe spravno procesijo s svečami — s prav toliko udeleženci. Zakaj po eni strani navdušenje mladih za tako marijansko pobožnost, ali vsaj znamenje za dojemljivost in za poslušanje oznanila o Mariji, na drugi pa protestantsko-spravna pobožnost drugače usmerjenih starejših vernikov? Te je motilo predvsem to, da se besedilo musicala oddaljuje od svetopisemskega in izročnega sporočila; preveč je vsakdanje, preveč odeto v podobe našega, včasih zgrešenega življenja. Kakšen navedek iz besedila: »Vaš Jezus je drugačen od našega. Vaš Jezus je smrtno tiho. Naš Jezus je izreden, neizrečeno je živ. Živi! Natančno vemo: Živi! Z Jezusom, ki je vstal, ki živi, ste zamudili srečanje. Gospe in gospodje, čujte, zamudili ste!«... Ob vnebovzetju: »To ni vonj po trohnobi, to ni pobožen rek. To so velikonočni zvonovi namesto češčenja mrtvih.« Res je besedilo o oznanjenju veliko bolj mladostniško zaneseno, vendar je kardinal Döpfner kljub temu dovolil nastop v cerkvi, medtem ko tega v augsburški in regensburški škofiji niso dopustili. Pomisleke je izrazil tudi takratni prefekt kongregacije za verski nauk, Franjo Šeper.<sup>1</sup>

Morda nam ta primer nekoliko poudarjeno kaže, kako sta oznanjevanje in kateheza o Mariji danes postavljena pred dozdevno alternativo in le dozdevno nelahko izbiro. Toda alternativa ni potrebna. *Koncil nam naroča, da se ogiblremo »prevelike ozkosti«*, ki bi utegnila krniti evangeljsko in izročeno sporočilo. *Ne zahajajmo pa tudi v »napačno pretiravanje«* v ustaljenih — mlajšim vernikom teže dojemljivih oblikah oznanjevanja in Marijinega češčenja. Niti eno niti drugo ne more doseči pravega smotra, namreč pristnega Marijinega češčenja in trezne pobožnosti (prim. C 67). Prava smer oznanjevanja in kateheze je tista, ki nam jo kaže Cerkev v navodilih iz novejšega časa in je kakor hoja po slemenu, na katerem sta stičišče in prehod

<sup>1</sup> Prim. H. P., *Osterglocken statt Totenkult*, v: *Publik-Forum*, 5. nov. 1976, 12.



od kristologije k ekleziologiji in obratno. Kajti mariologija in Marijino češčenje imata le v povezavi z njima in med njima svoje pravo mesto.

V prvem delu si oglejmo *nekateri načelne vidike v oznanjevanju o Mariji*, ki so obenem vidiki ustreznega Marijinega češčenja.<sup>2</sup> V drugem delu pa se bomo dotaknili *nekaterih poudarkov, ki so pomembni za oznanjevanje*.<sup>3</sup>

## I. Nekateri načelni vidiki v oznanjevanju o Mariji

Ker je svetopisemsko sporočilo obseženo v posebnem predavanju (to je tudi prvo od glavnih vidikov oznanjevanja), se nekoliko pomudimo pri cerkvenem izročilu, pa pri bogoslužnem, ekumenskem in antropološkem vidiku oznanjevanja o Mariji.

### I. Izhajanje iz cerkvenega izročila

Odločitev koncilskih očetov, da so besedilo o Mariji dali v dogmatično konstitucijo o Cerkvi v VIII. poglavje, ne pa samostojno, je bila izglasovana z majhno večino. Ta večina je s kardinalom Königom na čelu menila, naj se besedilo o Mariji navezuje na bogoslužno in svetopisemsko gibanje, kajti tudi Marijino češčenje je del tega. To potrjujejo tako teološki kakor tudi tisti razlogi, ki jih najdemo pri cerkvenih očetih od začetka. Ti pričajo, da se je mariologija »razvila« iz kristologije in ekleziologije. Ne da bi očetje že omenjali Mater našega Gospoda, nazivajo Cerkev z imeni, kot so: *Virgio Ecclesia*, *Mater Ecclesia*, *Ecclesia immaculata*, *Ecclesia assumpta*.<sup>4</sup> Mariologija je prevzela te naslove za Gospodovo mater. Sklepanja torej ne smemo poenostavljati npr. tako, da rečemo: ker je Marija Jezusova mati, zato je tudi podoba Cerkve in Mati Cerkve. To bi pomenilo, da bi dajali poudarek telesnemu materinstvu, ki ga pa evangelij ne postavlja v ospredje. Odlomka Mk 3,35: »Kdor namreč spolni božjo voljo, ta je moj brat in sestra in mati« in Lk 11,28: »Še bolj pa blagor tistim, ki božjo besedo poslušajo in se po njej ravnavajo« — nam to potrjuje. Kakorkoli je (biološko) materinstvo pomembno in neodtujljivo materi (na to se bomo še vrnili), vendar ne smemo sklepati le v »biološko« smer. Cerkevni očetje nam nudijo drugo smer razmišljanja, ki ga potrjuje verska izkušnja Cerkve: *Kristus in njegova Cerkev sta resnično središče božjega odrešenjskega načrta*. Cerkev, v kateri se ustvarjeno bitje povezuje s svojim Stvarnikom v zaročniški ljubezni. Le v takem »okolju« in razpoloženju nastane ustrezen prostor za Marijo, prostor, ki je teološko pomemben. Marijino materinstvo je s svojo privolitvijo Bogu (*fiat*) dobilo tudi osebno in biološko — telesno uresničenje, da je postala Gospodova mati. Vendar je to tista teološka utemeljitev, ki kaže na zavezo in jo dopušča Luka v sozvočju z 1,45: »Blagor ji, ki je verovala« in z že omenjenim besedilom Lk 11,28. Tako razmišljanje kaže, da mariološko nikoli ne more biti ločeno od kristološkega in ekleziološkega, temveč obstaja le v njunem sozvočju.<sup>5</sup> Kako počasna je bila patriarstika v dojemanju tega teološkega bogastva, poglejmo le pri besedi iz angelovega pozdrava Mariji. Grško haire, kecharitoméne veseli se, milosti polna pomeni to, kar milost naredi iz sužnja (grešnika). Gre za preobrazbo, ki jo pomilostitev naredi v

<sup>2</sup> Prim. ap. spodbuda *O Marijinem češčenju (MČ)* 29—37.

<sup>3</sup> Prim. okr. *O Odrešenikovi Materi (OM)* 42—47.

<sup>4</sup> Prim. J. Ratzinger, *Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie*, v: *Maria-Kirche im Ursprung*, Freiburg <sup>2</sup>1081,27.

<sup>5</sup> Prim. n. d., 29—30.

človeku. Prvotno ne pomeni še izbranosti od Boga. Predvsem je to vabilo k veselju.<sup>6</sup> Mnogo pozneje, pod bizantinskim in karolinškim vplivom, razlagajo pozdrav v pomenu panhagia, vsa sveta. Če omenimo le najstarejšo Marijino molitev iz tretjega stoletja. Pod tvoje varstvo pribežimo, ki jo najdemo tako na Vzhodu (troparij) kakor tudi na Zahodu (antifona) — po koptskem izročilu — (v Milanu prej kakor v Rimu), lahko čisto na kratko povzamemo: najprej imamo življenje Cerkve..., vero in molitev in šele nato teološko razmišljanje, utemeljevanje in dogmatično opredelitev. *Lex orandi* ima prednost pred *lex credendi*. »To je vera, ki se posreduje hkrati prek spoznanja in srca; vedno ali ponovno pa jo pridobimo z molitvijo« (OM 28). Ali ni to zopet bližje današnji miselnosti, ko človeka — v primerjavi s preteklostjo — ne zanima več toliko doktrinarni, statični vidik, bistvo stvari (*essentia*), temveč veliko bolj praktični, dinamični in funkcionalni vidik, naloga, delovanje in bit (*existentia*). V to smer obrača pozornost tudi koncil, ko ne opredeljuje nobene nove dogme — bistvene poteze Marijinega lika, temveč na novo in na široko razgrinja predvsem njeno vlogo in delovanje, saj sta pomembni za Cerkev in kristjana.

Imamo zelo malo besedil cerkvenih očetov v nam dostopnem jeziku. Zato so zvezki Bogoslužnega branja toliko večji zaklad, cerkveni dokumenti o Mariji pa se naslanjajo na biblično-patristično osnovo.

## 2. Oznanjevanje o Mariji se navdihuje ob bogoslužju in molitvi

Na razpolago imamo misal, lekcionarje in molitveno bogoslužje, v zadnjem času pa še zbirko novih Marijanskih maš. V ap. spodbudi MČ imamo to poglavje na široko razgrnjeno. Bogoslužje vedno najtesneje povezuje Marijo s Kristusom in s Cerkvijo. Pri vsaki evharistiji jo posebej omenjamo. To ni le vljudnostna gesta, temveč je Marija vključena v tisti liturgični živi spomin (*memoria*), ki nam odrešenski dogodek tako približa, da je tukaj in sedaj zopet med nami navzoč živi Kristus, ki ga molimo: *Ave, verum corpus natum de Maria Virgine...*

Na poseben način zadihata marijansko adventni in božični čas z Marijinimi prazniki brezmadežnega spočetja in božje Matere. Med letom pa sta v ospredju še zlasti Gospodovo oznanjenje (vrnjeno mu je staro ima), ki pa je obenem praznik učlovečene Besede in Marije, v kateri je božji Sin postal človek — in praznik Marijinega vnebovzvetja, »praznik njene določitve za najvišjo blaženost« (MČ 6). Drugi prazniki v ospredju so še: Marijino rojstvo (8. sept.) ter Gospodovo darovanje (ki je spet dobil prvotno ime), uveden je praznik Marije, Matere Cerkve (binkoštni ponedeljek) itd. Prenovljeni rimski koledar dopušča poleg teh praznikov za vso Cerkev še toliko drugih, ki so krajevne narave, kot npr. lurška Mati božja (11. feb.), Marija Pomočnica (24. maja) idr. Marijine maše so sedaj obogatene z vrsto novih obrazcev in možnosti za izbiro tudi svetopisemskih besedil. Kljub temu da Pavel VI. nima nameña ponavljati in obravnavati vsega, kar vsebuje novi Rimski misal, našteva vsaj tiste novosti, ki so ga obogatile, ker so vzete iz starih pokrajinskih svetih knjig in so deloma navdihnjene ob vzhodnem izročilu. Med drugim najdemo vrsto Marijinih naslovov, ki so sprejeti iz starega rimskega molitvenika (*evhologija*). In vendar se nam stoži po kakšni molitvi, ki nam je morda prirasla k srcu, pa je več ne najdemo v molitvenikih, npr. molitev, v kateri smo molili: »...ti, ki si sama zatrla vsa krivoverstva po svetu...«. Ratzinger meni, da je pomembna tudi za naš čas. Pavel VI. nato obravnava v spodbudi štiri vidike, v katerih nam je Marija poseben vzor povezanosti z bogoslužjem (ki jih obravnava eno izmed drugih predavanj). Predstavlja nam Devico, ki posluša božjo besedo z vero, Devico, ki moli (zlasti na ruskih ikonah je

<sup>6</sup> Prim. I. De la Potterie na seminarju Catechesi dei padri alla mariologia, Rim 1988.

podoba molivke — orante, kot pravzor kontemplacije — prim. OM 33), Devico, ki rodi, in Devico, ki daruje (prim. MČ 16—20). Med starodavnimi molitvami, ki jih je nekaj v brevirju, imata posebno mesto angelovo oznanjenje in rožni venec in jih MČ podrobneje razlaga (40—55). Imamo še posebne Marijine spominske dneve, mesece in leta, pa božja pota, znamenja, simbole itd., iz katerih se domala nenehno hrani oznanjevanje o Mariji.

### 3. *Ekumenski vidik oznanjevanja o Mariji*

Carigrjski patriarh Dimitrios I. je na obisku v Rimu decembra 1987 pri homiliji v cerkvi Marije Velike med drugim rekel, naj bo mariologija v središču teološkega dialoga med obema sestrskima Cerkvama, ker nista skozi dolga stoletja razdeljenosti nikoli ugasnili plamena češčenja prečastitljive božje Matere. Medtem ko nas Pavel VI. svari pred vsakim pretiranjem v Marijinem češčenju, da ne bi zavajali drugih krščanskih bratov v zmoto glede pravega nauka katoliške Cerkve (prim. MČ 32), Janez Pavel II. podrobno govori o bogastvu, ki ga imajo kristjani na Zahodu in na Vzhodu v mariologiji. S Cerkvami na Zahodu je v središču ekumenskega pogovora skrivnost Cerkve — in z njo povezana nekoliko različno pojmovana Marijina vloga pri delu odrešenja v različnih cerkvenih skupnostih. Papež nato odstira bogastvo vzhodnih Cerkva in njihovega izročila, ki je v bistvu v mnogočem skupno in smo z njimi združeni v ljubezni in češčenju Bogorodice. V zunanjih oblikah, v različni govorici, umetnosti, pesmi in bogoslužju..., pa je nakopičeno bogastvo »vélikega izročila Cerkve, ki bi nam moglo pomagati, da ta zopet globoko zaduha z obema polovicama svojih pljuč, ki sta Vzhod in Zahod« (OM 34).

### 4. *Antropološki vidik oznanjevanja*

Vede o človeku nam glede oznanjevanja o Mariji nudijo predvsem dvoje.

1) V njihovi luči celoviteje in globlje dojemamo njeno osebnost, njeno svobodo in zrelost, njeno odločitev in izbiro, njeno odgovornost pred poslanstvom, ki ji je bilo dano. Marija odgovarja Bogu kot ustvarjeno, a odrešeno in osvobojeno bitje, ki se v ljubezni ne použije, temveč izpolni. Odgovarja kot ženska, to pomeni v svoji telesni določenosti in enkratnosti, ki je neločljiva od osebe. Biološkost in človeškost nista ločljivi, kot tudi ni ločljivo človeško od duhovnega. Za vsakega kristjana kot zrelo človeško osebnost je s to svojo držo Marija »trajen vzor« (OM 42), ki ga ne zameglijo še tako različne psihološke in družbene okoliščine, v katerih človek danes živi. Evangeljsko sporočilo o Mariji presega čas, kulture in geografske razdalje, v jedru ostaja vedno izvirno in zavezujoče za posnemanje.

2) Antropološka usmerjenost pa nam pove tudi o današnjem človeku, kristjanu, da je samopresegajoče naravnan na obzorje svetega in božjega, pa tudi, da je hkrati vpleten v prstenost, v mrežo zla in greha. Oboje je »usoda« človekovega bivanja. Če ne bi »vedel« za prvo — hrepenenje po nebesih, če ga ne bi nosil v srcu, se ne bi nikoli izkopal iz lastnega blata, nesmisla in obupa. Kadar pa le hoče prezreti drugo, se ga polasti uzurpatorsko prisvajanje božjih atributov in se pogrezne v brezno blaznosti.<sup>7</sup>

a) Današnji antropološki program ima za smoter doslej neznano korenito osamosvojitve človeka, da bi postal »kakor Bog« (1 Mz 3,5). To človeka vleče od njegove telesne določenosti (»moža in ženo ju je ustvaril« — 1 Mz 1,27). Razlika med moškim in žensko je neodtujljiva človeku kot biološkemu bitju, vendar pa to ni nekaj

<sup>7</sup> Prim. K. Penderecki, *Ustvarjalna moč krščanstva*, v: *Naši razgledi* 37 (1988) 200.

zgolj biološkega ali celo le razvojno-zgodovinsko pogojenega. Če bi bilo samo to, bi človeka peljalo ven iz značilno človeškega in duhovnega območja in ga vodilo v popolnoma svobodno razpolaganje s samim seboj, s svetom, z drugimi in celo z nastajajočim življenjem. Človek ni zgolj človek, temveč je človek moški ali človek ženska. Kjer se biološkost (moški z žensko) odtuja je človeškosti in se poudarja le pomen človeške razsežnosti (brez biološke), se tudi človeškost izniči. Prav pri materinstvu je biološko še najmanj skrito. Ker pa je materinstvo kot biološko dejstvo tako očitno, je taka emancipacija, ki negira to kot biološko dejstvo, na poseben način uperjena proti naravi žene, je zanikanje njene pravice biti ženska.

Dejstvo, da se stvarstvo ohranja, je na poseben način povezano z vlogo žene in s tistim, kar razlaga in vsebuje medsebojna povezanost biološkega, človeškega in duhovnega. To se je uresničilo tudi v Mariji.<sup>8</sup>

b) Tako kot materinstvo pa je tudi Marijino devištvo potrditev človeškega in biološkega dejavnika — celovitosti človeka pred Bogom in njegove naravnosti na eshatološke vrednote. Ni naključje, da je devištvo (tako kot materinstvo) po svoji naravni usmerjenosti najprej lastnost ženske kot posebne varuhinje stvarstva, moškemu pa se prideva le v pomenu posnemanja in analogije.

Pavel VI. poudarja, da ni nadčasovnost Marijinega vzora v njenih življenjskih okoliščinah in pogojenih odločitvah, temveč v njenem zavestnem oklepanju božje volje, v njeni pripravljenosti za služenje, v najsijajnejšem vzoru življenja po evangeliju. V tem je njena nadčasovnost in vzor, ki si ga lahko želijo ljudje vseh časov. Na poseben način je vzor tudi današnji ženski, preizkušeni v njenem radodarnem sprejemanju življenja. Mogoče je trditi, pravi Janez Pavel II., »da žena ob gledanju na Marijo odkrije tam skrivnost, kako je mogoče dostojno živeti svojo ženskost in udeležati ter razvijati svoje resnično dostojanstvo. V Marijini luči bere Cerkev na obličju žene sij takšne lepote, ki odseva najvišja čustva, kar jih je sposobno človeško srce: celostno predanost ljubezni; moč, ki se zna ustavljati najhujšim bolečinam; neomejeno žvestobo in neutrudljivo delavnost; zmožnost združevati prodorno intuicijo z besedo tolažbe in spodbude« (OM 46). Marija pa je vzor tudi vsakemu človeku, ki je danes hudo ogrožen v ohranjanju devištva. Tako kakor je človek zabredel in otopel v odgovornosti glede ohranjanja neonesnaženosti in deviškosti narave, je enako in še mnogo bolj zabredel v nespoštovanje človekove osebnosti in telesne nedotakljivosti. Navzkrižje pač, eno od tolikih, v katero ga je pripeljal antropocentrični humanizem, v katerem vsak posameznik najprej vidi le sebe, zato pa nujno prizadeva ali zgreši bližnjika. Ceni ga le toliko, kolikor mu lahko predstavlja stopnico ali oporo za lasten uspeh.

Ponižna Gospodova dekla pa ravno zaradi človeškosti, zasidrani tako v njeni ženski naravi kot v njeni duhovni razsežnosti, v Bogu, v ljubeči naravnosti do svojega Sina in Cerkve, porojene iz njegove prebodene strani, vse prej kot le trpno ubogljiva, postaja žena, ki oznanja, da je Bog nizkih in zatiranih tisti Bog, ki mogočnike sveta meče s prestola (prim. Magnificat). Okuša uboštvo in bridkost, beg in pregnanstvo (prim. Mt 2,13—23) — to so položaji, ki jih ne smejo pozabiti tisti, ki se v evangeljskem duhu prizadevajo, da bi posameznike ali skupnosti pomagali osvoboditi (prim. MČ 37). Nova eklezioцентриčna mariologija je na žalost ostala tuja prav tistim koncilskim očetom (in njihovim deželam), ki so bili do tedaj nosilci marijanske pobožnosti. Zasuk v Latinski Ameriki v smeri političnega predruženja (od zgolj religioznih čustev) najbrž temelji na teh osnovah.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Prim. Ratzinger, n. d., 32—33.

<sup>9</sup> Prim. n. d., 21—22.

V luči Marijinega Magnifikata se Cerkev danes zaveda, da ne more ločevati resnice o Bogu, ki rešuje in je vir vseh darov, od »tiste njegove prednostne ljubezni do ubogih in nizkih«, ki jih opeva Magnifikat. Cerkev se je zaradi tega zavestno in enoumno izrekla za uboge, za izbiro »v prid ubogim. Te teme in ti problemi so organsko povezani s krščanskim čutom za svobodo in osvoboditev. Marija je popolnoma odvisna od Boga in s poletom svoje vere vsa usmerjena k njemu, ob strani svojega Sina je najpopolnejša podoba — ikona — svobode in osvoboditve človeštva ter vesoljstva. Cerkev, ki ji je Marija Mati in vzornica, mora zreti nanjo, če naj v vsej celoti razume smisel svojega poslanstva« (OM 37).

Že iz teh zgledov je razvidno, da Marija ne razočara nikakršnih pričakovanj današnjih ljudi, temveč jim daje prepričljiv zgled popolnega Kristusovega učenca.

## II. Nekateri poudarki pri oznanjevanju

Tu omenjamo le pet vidikov ter nekaj sklepnih misli, ki jih je dobro imeti pri oznanjevanju o Mariji v ospredju. Gre bolj za navedbo nekaterih primerov kakor za celovit prikaz.

### 1. Objektivne težave pri oznanjevanju o Mariji

Spremenjene življenjske in družbene okoliščine so med drugim pripeljale do splošne krize v sprejemanju izročila. Naš čas ima do izročila sicer dvojno držo. Zlasti v zadnjem času opažamo prebujeno zanimanje za stare običaje, predmete iz rabe itd. Vrača se spoznanje, da se brez izročila sploh ne da živeti. Po drugi strani pa človek še ne prihaja do zrele ugotovitve, da je to za življenje premalo, da ga le snobistično zbiranje starin ne more izvleči iz orientacijske krize, ki temelji na krizi tradicije. Če pa človek tu pa tam že celo odkriva spoznanja iz izročila, si jih ne želi in jih tudi ni sposoben privzeti. Seveda vračanje »na staro« ni več mogoče in ga tudi ni želeti. Možno in že kar nujno pa je, da človek iz izročila sprejema vrednote, se odloči za ustvarjalne sklepe in smernice za prihodnost. Težave pri posredovanju vere (verske vsebine, izkušenj, navad itd.) moramo gledati pod tem istim vidikom in iz tega iskati izhod ali ga na novo odpreti.

Kar zadeva oznanjevanje o Mariji, ugotavljamo, da npr. močni bogoslužni časi, zlasti advent (zornice), številni zapovedani in nezapovedani prazniki (praznik brezmadežnega spočetja D. M. ni zapovedan, veliki šmaren pa je sredi počitniško in poletno najbolj razgibanega časa...) niso več zakoreninjeni na nekdanjem izročilu. Sprememba bogoslužnega koledarja je tudi pripomogla k temu svoj delež. Ali imamo dovolj globoko vero in trdno ter zdravo navezanost na izročilo, da bi ga ustvarjalno *prenesli, oblikovali, utemeljili in obogatili* tudi z novimi verskimi izkušnjami, praznovanji, običaji itd.? Potrebno je znova in znova razlagati pomen praznikov, Marijinih molitev... Čisto preprosto jih je treba pogosto moliti, ali če hočemo, ponavljati. Razlagati je treba Marijine naslove, ki jih uporablja zlasti bogoslužje. Ponovno je treba odkrivati in razlagati simbole in slikovito govorico, ki je lastna oznanjevanju o Mariji. Torej je naloga oznanjevanja o Mariji veliko težja in večja, kakor je bila v bližnji preteklosti.

### 2. Subjektivne težave pri oznanjevanju

Za oznanjevanje o Mariji je najprej potrebna pravilna teološka usmerjenost, ki sloni na Svetem pismu in izročilu, potem prava pastoralna modrost in prizadev-



nost, da spoznamo ustrezna navodila in poudarke, pri vernikih pa vztrajnost in pripravljenost za sprejemanje navodil in predlogov. Vedno se moramo ozirati na *Sensus Fidei* ali *Sensus Fidelium*, vendar se moramo tudi kritično spraševati: Ali so si verniki ta *sensus* pridobili iz pravih virov in iz živega stika z viri (po molitvi...)? Ali smo pastirji ta *sensus* pri vernikih gojili in jih vodili. Ne sme se namreč zgoditi, da nas verniki pri bogoslužju neutemeljeno izsiljujejo, temveč jih moramo resnično vzgajati. To je naloga pridige in kateheze. Spodbuda O Marijinem češčenju (31) opozarja na dve nevarnosti:

— Prva je ravnanje takih pastirjev, ki že vnaprej odklanjajo nekatere nabožne vaje, ki jih je cerkveno učiteljstvo v pravih mejah priporočilo; opuščajo jih in ustvarjajo s tem praznino, katere sami ne znajo izpolniti.

— Druga nevarnost pa je ravnanje tistih, ki v nasprotju z zdravim liturgičnim in dušnopastirskim načelom združujejo nabožne vaje z bogoslužnimi obredi v nekakšno neurejeno mešanico. Včasih se namreč dogaja, da v evharistično daritev vpletajo sestavine iz devetdnevnice ali drugih pobožnosti. Tako nastane nevarnost, da Gospodov spomin za zbrano občestvo ne bo več višek, marveč bo le priložnost za kakršnokoli ljudsko pobožnost.

Zavestno se moramo ogibati in izkoreninjati še nekatere druge neustrezne oblike, ki se lahko kažejo zlasti pri Marijinem češčenju, morda pa so sad pomanjkljivega oznanjevanja. Take oblike so npr.:

— površna lahkovernost, ki bolj gleda na zgolj zunanje vaje kakor pa na srce, odprto božji besedi,

— neplodna in kratkotrajna čustvenost, ki je docela tuja evangeliju,

— pretirano hlastanje za novotarijami ali čudežnimi dogodki,

— ustavljanje na legendarnih ali izmišljenih dogodkih, ne da bi jih odločno zavračali,

— enostransko prikazovanje Marijinega lika, ki zamegli celovito Marijino podobo, ter

— dopuščanje v svetiščih, kar diši po umazanem koristoljubju in dobičkarstvu (prim. MČ 38). To je treba odločno zavračati.

Nuovo dizionario di Mariologia tem neustreznim oblikam oznanjevanja o Mariji ali njenega češčenja dodaja še naslednje:

— Neustrezno je, če o Mariji govorimo le določenim slojem vernikov (otrokom, pobožnim dušam, ostarelim...), zanemarjamo pa oznanjevanje tistim, ki jim je Marija blizu v njihovem delovnem vsakdanu (očetom, materam...).

— »Dobrim vernikom« ne govorimo o Mariji tako, da bi jih utrjevali v njihovi mlačnosti... in obrobni ne tako, da bi jih utrjevali v njihovi obrobnosti — češ: pomirja nas Marijina priprošnja. Evangeljska podoba Marije je drugačna. Izžareva zahtevnost in pogum, s katerim odgovarja na božje in življenjske izzive — in nas obvezuje k premočrnosti ter k junaštvu.<sup>10</sup>

### 3. Ljubezen do Cerkve in ljubezen do Marije

To dvoje je med seboj v najtesnejši zvezi; ljubezen do Cerkve je naravnana na Marijo, ljubezen do Marije pa nujno utrjuje ljubezen do Cerkve. Ne da se ju ločiti. Vsak resen teolog začne svoja razglabljanja iz verskih nagibov, saj bi sicer zanikal svoj poklic. Vsak pričevalen kristjan prav tako v veri izpoveduje nauk Cerkve, ne da bi strastno zastopal osebna spoznanja.

<sup>10</sup> Prim. T. F. Ossanna, *Evangelizzazione*, v: n. d., Milano <sup>2</sup>1986, 551.

Pravilno pojmovana mariologija ima v odnosu do CERKVE (saj je podana v VIII. poglavju C) dvakratno pojasnjevalno vlogo:

1. *Populus Dei* (*božje ljudstvo* — »*narod*«) je aktivistično-sociološki pojem — moškega spola. *Ecclesia* (*Cerkev*) pa je — kakor protiutež — ženskega spola. To pomeni: nad zgolj sociološko pojmovanje se je treba odpreti odrešenjski skrivnosti, v kateri je resnični temelj in združevalna moč za Cerkev. Cerkev je več kot »ljudstvo«, več kot struktura in akcija. V Cerkvi je skrivnost materinstva in zaročniške ljubezni, ki omogoča duhovno rodovitnost in materinstvo. Čutenje s Cerkvijo, ljubezen do Cerkev je mogoča le tedaj, če upoštevamo oba vidika. Kadar gledamo na Cerkev le kot na področje strukturiranega in institucionaliziranega ljudstva (le na moško sestavino), takrat iz pojmovanja izpade nekaj bistvenega in temeljnega, to pa je v Svetem pismu in pri očetih (ko govorijo o Cerkvi), vedno navzoče, saj je odrešenjska skrivnost Cerkev.

2. Sveti Pavel je razliko (*differentia specifica*) med potujočim božjim ljudstvom Stare zaveze in novozavezno Cerkvijo izrazil s pojmom, da je ta *Kristusovo telo*. Cerkev torej ni organizacija, temveč organizem. Zato ni mogoče govoriti o božjem ljudstvu drugače, kot da poudarjamo, da je Kristusov skrivnostni organizem, Njegovo telo. To besedo pri Pavlu pa pravilno razložimo le v sozvočju z 1 Mz 2,24 (»Dva bosta eno telo«) — prim. 1 Kor 6,16. Cerkev je torej Kristusovo telo v napetosti duhovne ljubezni, ki je bila navzoča že v zakonski skrivnosti Adama in Eve.

Evharistično-kristološka skrivnost Cerkev kot Kristusovega telesa, v kateri je Kristus glava in ženin, je le tedaj v pravem sorazmerju in pojmovanju, če vključuje tudi marijansko skrivnost. Po tej nastopa na odrešenjsko obzorje Devica, ki posluša in je po milosti određena ter izgovarja svoj »zgodí se« kot nevesta, s tem pa tudi ona postaja »telo«. <sup>11</sup>

#### 4. Čemu se izročamo v Marijino varstvo?

Pred 2. vaticanskim koncilom smo ponavadi govorili o »posvetitvi« Mariji. Koncil je bolj natančno povedal, kakšen je teološki pomen izraza »posvetitev«. Janez Pavel II. zato raje uporablja druge izraze. Govori o zaupljivi podaritvi samega sebe Mariji, o izročitvi s sinovsko predanostjo... »Vse to je mogoče povzeti v besedo: Zaupati samega sebe materi« (OM 45).

Kdo bi lahko vprašal, kakšna je razlika med »posvetitvijo« in »izročitvijo«. Ne gre samo za spremembo izraza, temveč za poglobitev pojmov. Za 2. vaticanski zbor je posvetitev božje dejanje: to je (dinamična) moč, ki prihaja od zgoraj, da zapečati božji načrt, podeljen poklicanemu. Človeka posveča Bog po Cerkvi (prim. C 44). Redovnik »consecratur«, v tej pasivni obliki pomeni besedo »a Deo« (slovenski prevod ni nič tega opazil). Ko gre za osebni dej v odgovor na posvetitev, koncil raje govori o posvečencih, da so oni popolnoma *darovali* svoje življenje v božjo službo (»mancipaverunt«), in da se bodo v Cerkvi prizadevali s podaritvijo sebe (»suiipsius donatio«). Mi se torej darujemo in Bog nas posveča. Kristjan je sicer »že s krstom umrl grehu in je bil posvečen Bogu« (C 44), torej je božja last. Vprašamo se lahko, ali ne zadostuje krstna posvetitev, posvetitev pri birmi in v vsaki evharistiji (»vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako po svoje povzročajo posvečenje človeka« — B 7), pa redovniška posvetitev ali duhovniško posvečenje...? In to toliko bolj, ker je posvetitev predvsem značilen božji dej: Bog daje našemu krstnemu sinovstvu vedno bolj določeno podobo. Ali vse to ne zadostuje, da si človek »pomaga« še z

<sup>11</sup> Prim. Ratzinger, n. d., 23—26.

občasno ali vsakodnevno izročitvijo Bogu? Nepravilno je tako izročitev imenovati posvetitev, saj se človek le izroča ali daruje, Bog pa je tisti, ki ga blagoslavlja ali posvečuje. In vendar se do današnjega dne v Cerkvi — osebno in skupnostno, občasno ali vsakodnevno priporočajo ali dejansko vrstijo dejanja izročitve — darovanja Bogu, Mariji. Zakaj?<sup>12</sup>

»Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom, Gospodom našim« (1 Kor 1,9). Bog je zvest — in vsak dan nov stopa v naše življenje, ter ga polni s svojim blagoslovom. Tako nas posvečuje. Toda mi ostajamo ljudje, ki se ne le zavedamo, temveč tudi izkušamo, da božji zaklad nosimo v prstenih posodah (prim. 2 Kor 4,7). Tu najdemo osnovni človeški razlog in potrebo po nenehnem dajanju in vračanju Bogu, kar si v meglenih trenutkih (po koščkih) morda jemljemo nazaj. Da se občasno ponovno izročamo Bogu, to je torej razumljivo. Toda kakšnega pomena je izročitev Mariji?

Izročiti se Mariji pomeni priznati njeno izhodiščno in zato pravo mesto v zgodovini našega odrešenja. Pomeni pa tudi ugotavljati njeno tesno povezanost s poslanstvom njenega Sina. Vedno je pri Jezusovi stvari. Nikoli ni imela pasivne vloge. Ta njena aktivna vloga se razširja v naš prostor in čas. »Marija sodeluje z ljubeznijo matere pri prerobenju in pri oblikovanju vernikov« (C 63). Izročiti se Mariji-nemu materinskemu varstvu pomeni torej doseči zrelo zavest odrešenosti. Izročitev Mariji nam pomaga zavesti se vsebinskega jedra, ki ga z Marijo dosegamo. Ona nas vodi h globljemu sinovskemu sprejemanju odrešenjskega življenja.

Sama izpoved izročitve »ne ustvarja novih odnosov posvetitve, temveč obnavlja, pogloblja, zagotavlja te odnose z njihovimi sadovi in odkriva njene skrite vezi z Marijo«.<sup>13</sup> Izročitev tako »obnavlja, pogloblja in zagotavlja« odnos, ki ga Bog vzpostavi s človekom pri krstnem posvečenju; »obnavlja, pogloblja in zagotavlja« odnos, ki izvira iz duhovniškega posvečenja ali iz redovne izpovedi.

Tu dobi kristjanova izročitev Mariji pravo vrednost. Z Marijo smo v ontološki povezavi po posvečenju, ki ga Bog izvrši s krstom, birmo, duhovniškim posvečenjem in redovno izpovedjo. Marija je mati našega novega rojstva. Nato pa nas povezuje z nadnaravnimi vezmi našega novega bitja s Kristusom. Biti kristjan, duhovnik in redovnik ni zato nekaj, kar nima nobene povezave z Marijo. Ona je dejavna pri našem prerobenju, božjem posinovljenju, včlenjenju v Kristusa, domovanju Svetega Duha v nas. Izročitev Mariji takó ni nekaj površinskega. To je zavestna ponovna privolitev našemu krščanskemu, duhovniškemu ali redovniškemu poklicu. Le taka izročitev ni nalepka, ki jo dodamo našemu prepričanju. Izvira iz najgloblje krščanske ali duhovniške biti. Taka izročitev vedno znova obnavlja naš sinovski odnos do Marije. Vsak kristjan se mora neobhodno srečati z Marijo, če le pride do korenin svojega krščanstva. - Vsak duhovnik in redovnik se mora srečati z Marijo, če le doseže najgloblje vezi, ki ga združujejo s Kristusom in Cerkvijo.

##### 5. Marija je navzoča v duhovni razsežnosti (skrivnosti) Cerkve

Tu želimo poudariti dve stvari, da bi Marijino navzočnost v Cerkvi globlje in resničnejše doživljali. Prvo je odpiranje današnjega človeka duhovnosti in drugo je pomen skrivnosti.

<sup>12</sup> Prim. E. Viganò, *Izpoved izročitve...*, v: *Glasilo vrhovnega sveta* 4 (1983) št. 309, 36—37.

<sup>13</sup> Prim. n. d., 38.

Gre za izredno odpiranje časa duhovni razsežnosti, ki smo ga doslej zaradi potrošniške zamegljenosti in materialistične ideologizacije sveta lahko komaj slutili. To pa je že tisto področje, ki naredi prostor in odprtost za sprejemanje skrivnosti nasploh, in odrešenjske skrivnosti (v katero je vpletena Marija) na poseben način. Po izredni sinodi ob 20-letnici 2. vat. cerkvenega zbora 1985 so nekateri časnikarji, očitno razočarani nad enotnostjo v Cerkvi, menili, da Cerkev s pojmom skrivnosti pokriva vprašanja, ki jim ni kos. Tako sodi goli razumar ali laicist, ki mu manjka sposobnost videti v skrivnosti kaj več od nerazumljivega. Po koncilsko, točneje po pavlinsko, se je skrivnost — od vekov skrita v Bogu, razodela v božji ljubezni do človeka (prim. zlasti pismo Kološanom). Skrivnost ni praznina, temveč načrtna, polna, trinitarična, nedoumljiva božja ljubezen, ki se daje svetu in človeštvu.<sup>14</sup> Božja ljubezen izziva človeka k sodelovanju in zbuja zavezujoč odgovor v določenem kraju in času. Zaklad te skrivnosti hrani Cerkev. V tej bogati božji resničnosti — skrivnosti ima Marija svoje posebno mesto, zaradi posebne povezanosti s svojim Sinom in z njegovo Cerkvijo. »To njeno materinstvo pa krščansko ljudstvo prav posebej doživlja in uresničuje v sveti večerji — v liturgičnem obhajanju skrivnosti odrešenja —, kjer Kristus postane navzoč s svojim resničnim telesom, rojenim iz Device Marije« (OM 44).

Bistvo materinstva pa je v tem, da se nanaša na *osebo* — nadaljuje svoje razmišljanje Janez Pavel II. Mati ima lahko več otrok, toda vsak je edinstveno rojen in vsakega obdaja nezmanjšana materina ljubezen. Marija s svojim novim materinstvom (Mati Cerkev!) »v Duhu objema vse in vsakogar v Cerkvi, objema (pa) tudi vse in vsakogar po Cerkvi« (OM 47).

Poleg te utemeljitve teologi razmišljajo o kakovosti take Marijine ljubezni. Če povzamemo njihove ugotovitve, lahko rečemo: Marija je navzoča v vernikih, ker jih ljubi (afektivna navzočnost) in ker deluje v njih kot Mati milosti, kot orodje Svetega Duha (delovna — operativna navzočnost). Ker pa je Marija poveljučana, jo snov, prostor in čas ne omejujejo.<sup>15</sup> Zato sv. German Carigrajski (+ 733) slikovito pravi: »Ti se še sedaj telesno sprehajaš med nami, ti obiskuješ vse, ti bediš nad vsemi, o božja Mati. Telo ni v napoto moči in sili tvojega duha, ki gotovo veje, kjer hoče, saj je duhoven.« Vsa duhovna gibanja danes se hranijo iz te prečudovite *posode duhovne in posode vse svetosti*, vsa zaljšajo svoja občestva ne le s simbolom rože čudotvorne, temveč s to *rožo skrivnostno*. Marijino leto želi biti posebno znamenje »navzočnosti božje Matere v skrivnosti Kristusa in njegove Cerkev« (OM 48).

## Sklep

1. Oznanjevanje o Mariji nikoli ne nastopa zunaj kristoloških in eklesioloških okvirov, s katerimi se mariologija ujema kakor strune enega in istega glasbila v božjem odrešiteljskem načrtu.

2. Oznanjevanje in marijska pobožnost sta naravnana na celotno odrešenjsko skrivnost. Zato naj ne bosta nekaj pretirano vznemirjajočega — iskaje zunanje vtise, pa tudi ne skopuškega zaradi duhovne ozkosrčnosti in majhnosti.

3. Oznanjevanje o Mariji (ter marijska pobožnost) se vedno razpletata med teološko racionalnostjo in versko afektivnostjo. To je njuna posebnost. Sinteza raz-

<sup>14</sup> Prim. E. Viganò, *Mistero e storia*, Torino 1986, 56.

<sup>15</sup> Prim. V. Dermota, *Mariologija 2. vat. koncila in po njem*, v: BV 47 (1987) 367.

uma in srca: čustvovanje mora najti trezno merilo v razumnosti; v treznosti razumevajoče vere pa ne gre zatreti srca, ki pogosto vidi več kot čisti razum. Ne gre le za »poetično teologijo«, ki jo ima Hans Küng za prednost katoliške Cerkve (pred evangeličani). Cerkveni očetje niso zaman videli v čistosti srca sposobnost, čut za gledanje Boga (prim. Mt 5,8). Marijanska pobožnost lahko prebudi srce, da bi gledalo z očmi vere. V sedanjem času, ko v človeku razpada človečnost zaradi golega razumarstva, bi lahko bilo srce tisto središče, ki omogoča zopetno enovitost.<sup>16</sup>

4. »Pobožnost mi narekuje, da nekaj napišem, a zaposlenost mi brani.« S temi besedami začenja sv. Bernard svojo prvo homilijo o angelovem oznanjenju (*De laudibus Virginis Mariae*). To je lahko vodilo za vsakega pastoralnega delavca in kateheta, da ob Mariji »živem katekizmu« in ob »materi ter vzoru katehetov« najprej sam obudi vero, da bi mogel versko izkušnjo posredovati drugim (prim. OK 73). Morda je v odnosu do Marije to še bolj res, kakor za drugo oznanjevanje.

5. Z osemindvajsetimi leti je bil Bernard, mlad opat in ustanovitelj samostana, pred novo nalogo. Neobdelana dolina reke Aube, kjer so se menihi na novo naselili, se je imenoval Val d'Asinthe — Pelinova (grenka) dolina. Po prihodu menihov so ta kraj začeli imenovati Claire Valée ali Clairvaux (Jasni dol — sončna dolina). In le pod tem imenom jo danes pozna ves svet: *Notre Dame de Clairvaux* (*Naša gospa iz Clairvauxa*). Marijin vitez Bernard je tako vneto oznanjal in s tem širil Marijino slavo, da je dobesedno spreminjal svoje okolje.<sup>17</sup>

Ko kristjan — kakor apostol Janez — s sinovsko predanostjo sprejme v svoj življenjski prostor Marijo, se njegovo bitje, njegov človeški in krščanski jaz, pa tudi njegovo okolje dobesedno spremenijo. Spreobrniti se = spremeniti se, spremeniti bližnjega in okolje! Kako visoki smotri našega oznanjevanja! Tudi oznanjevanja o Mariji.

---

<sup>16</sup> Prim. Ratzinger, n. d., 37—38.

<sup>17</sup> Prim. Sveti Bernard, *O Mariji*, Split 1984.





Ivan Rojnik

## Kritično preišljevanje o marijanskih ljudskih pobožnostih

Ljudske pobožnosti so tiste, ki navadno potekajo zunaj uradnega bogoslužja. Svoj izvor imajo v človekovi naravi in v spontanem verskem čutenju. Značilna je za vso cerkveno skupnost, ima pa najrazličnejše izrazne oblike glede na čas, okolje in narode. Cerkev brani in spodbuja pristno religioznost.<sup>1</sup> Prav tako izraža previdnost. »Ljudska religioznost, to lahko rečemo, ima gotovo svoje meje. Dostikrat je odprta za raznovrstna zmaličenja religije, ki se vanjo ukradejo, celo za praznoverje. Večkrat se ustavlja na ravni kulturnih dejanj, ne da bi privedla do pristne pritrditve vere. Voditi more tudi do izoblikovanja ločin in tako ogrožati pravo cerkveno občestvo« (O evangelizaciji, 48). Tudi Catechesi Tradendae v 54. točki poudarja, da je treba ljudske pobožnosti z več vidikov prečistiti in prav naravnati.

Navajam nekaj nevarnosti, ki lahko izmaličijo pravo naravo ljudskih pobožnosti, še posebej marijanskih.

1. *Infantilna pobožnost*. Pri tem je treba upoštevati razliko med otroško in otročjo vernostjo in pobožnostjo. Vsaka prava in iskrena pobožnost mora biti *otročka*, to je, mora biti izraz vdane, preproste, jasne, dobre in nepokvarjene duše, otroška vernost je prava manifestacija božjega otroštva na zemlji. *Otročja* vernost in pobožnost pa je enakovredna zaostalosti in omejenosti, neskladnosti med fizično starostjo in duhovnim obzorjem ter je večkrat v zvezi celo z moralno pokvarjenostjo (npr. krasti v podjetju ni greh). Včasih je spovedovanje odraslih vernikov čisto otročje, npr. nisem bil pri maši, ker nisem mogel iti. Trstenjak meni: »Če smo si odkriti, moramo priznati, da je med ljudmi vseh stanov zelo veliko 'otročje' ali infantilne vere. Prav ta zaostalost v verskem pojmovanju dela veliko škodo verskemu življenju. Kritični ljudje, ki vero še komaj iščejo, dobivajo namreč nehote vtis, kakor da je vera sama v sebi nekaj zaostalega, infantilnega, da je vera res samo za otroke in stare ženice.«<sup>2</sup> Posledica tega je, da si mnogi ljudje nehote predstavljajo večja nasprotja med vero in znanostjo, kakor so v resnici.

<sup>1</sup> Prim. *Dizionario pastorale a cura di Karl Rahner e Tullo Goffi*, Queriniana, Brescia 1979, str. 573.

<sup>2</sup> A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, MD Celje 1987, str. 85.

Infantilno pobožnost lahko omejimo tako, da vzgajamo vernike za odrasle kristjane. To pa zahteva od duhovnikov osebno trdno vero, načelno jasnost, obširna obzorja, osebno duhovno pobožnost in sposobnost, da se zna vživeti v duhovni svet modernega izobraženca in mu prestavi verske resnice v njegovo govorico, ne da bi pri tem trpela čistost in jasnost nauka.<sup>3</sup>

2. *Mehanično izpolnjevanje molitvenih obrazcev* se lahko sprevrže v *zunanjost* ali pobožnjakarstvo. To pomanjkljivost lahko večkrat zasledimo pri ljudskih pobožnostih. V tem primeru manjka izkustveno-eksistencialni vidik molitve. Manjka doživetje ob molitvi. Da pri izgovarjanju molitvenih obrazcev nekaj doživim, je potrebno, da si vzamem čas. Npr. če hočem vedeti in razumeti, kaj berem, moram prilagajati hitrost branja. Tudi molitev potrebuje svoj čas, da ne postane nekaj čisto mehničnega ali blebetanje besed. Da se obvarujemo te slabosti, se moramo vaditi v premišljevanju in v iskanju ustvarjalne molitve. S psihološkega vidika ugotavljamo, da se določene duševne in telesne funkcije v človeku mehanizirajo. Kakor se mehanizirajo organske funkcije v refleksne gibe (hoja, ravnotežje), tako se tudi duševne funkcije mehanizirajo. Človek jih lahko opravlja, ne da bi nanje zavestno mislil. Temu zakonu mehanizacije je podrejena tudi recitacija molitvenih obrazcev. Npr. rožni venec je ena tistih molitev, ki najlaže postane popolnoma mehanično izgovarjanje molitvenih obrazcev. To lahko preprečimo, da dodamo namene posameznim desetkam, da molitev povezujemo z branjem svetopisemskih odlomkov, s presledki molka, če smo molitvi rožnega venca namenili deset minut, namesto celega zmolimo samo polovico ali eno desetko (mnoštvo besed ni merilo, ampak to, kako so izgovorjene).

3. *Čustvenost zamenja vsako razumnost*. V marijanskih ljudskih pobožnostih navadno prevladuje čustvo nad razumnostjo. To je nekoliko razumljivo, pa tudi opravičljivo, ker je navadno izvor teh v človekovem bivanjskem položaju, ne pa v verskih resnicah ali teologiji. Klic in prošnja k Mariji se dviguje predvsem iz tistih bivanjskih razmer, ki so zaznamovane s tisko, nesrečo, boleznijo, iskanjem ljubezni, razočaranje v ljubezni ali v življenju, skratka, tistih življenjskih razmerah, ki so močno sentimentalne.

Čustvena pogojenost pa se lahko toliko stopnjuje, da popolnoma izključi razum. Pobožnost in vernost, ki ju spremljajo neurejena čustva, razni izbruhi joka, razne oblike prisile, ki so čisto čustvene narave ali koristoljubja, še zlasti nista sprejemljivi (npr. starši niso skrbeli za versko vzgojo otrok in mladih, potem pa zahtevajo cerkveno poroko in podobno).

S tem ne želimo oceniti negativno ali nekoristno čustveno komponento v ljudskih pobožnostih, ki je še zlasti značilna za marijanske ljudske pobožnosti. Potrebno je, da vernik izlije svoja čustva in želje ob misli na Marijo, toda to naj stori tako, da ne izstopa kot posebnost in čudak. Taki primeri vedno odbijajo in so predmet kritike in zasmehovanja.

4. *Naivnost zamenja preprosto vero*. Marijanske ljudske pobožnosti navadno odlikuje preprostost, ker prihajajo iz preprostega ljudstva. Preprostost je znanje zrelega verskega čutenja. Če ne postanete kakor otroci... ali pa, samo malim bo dano razumeti božje kraljestvo. Toda preprostost se lahko tudi sprevrže v naivnost, ko človek izgubi vsak posluš za kritičnost, pa naj gre pri tem za predstave o Bogu, o Mariji, o Jezusu ali o Cerkvi.

5. *Privatna, osebna razodetja zamenjajo krščansko razodetje*. Z marijansko ljudsko pobožnostjo so večkrat povezana privatna razodetja in prikazovanja, ki so naj-

<sup>3</sup> Prim. prav tam, 86.

različnejše narave. Pri takšnih pojavih ljudske pobožnosti lahko opazimo, kako pripisujejo čisto zasebnim razodetjem večji pomen kot krščanskemu razodetju, ki ga je sprejela Cerkev. Marija v Medjugorju je rekla, da se je treba spreobrniti in moliti, in to je pomembnejše kot enake spodbude, ki jih beremo na tolikih mestih v evangeliju in še prej pri prerokih. Pri ljudskih pobožnostih, ki se rade zatekajo k posebnim razodetjem, tudi opažamo, da bolj povečujejo videnja (to kar naj bi se videlo, izkusilo) kot pa skrivnost. »Zlasti odbija neumestna propaganda s čudeži. Že prej smo rekli, da je današnjemu človeku in njegovemu občutju težje dokazovati verodostojnost čudežev ko religije, zato pa bomo tembolj razumeli, da prepogosto in vsiljivo poudarjanje čudežev v pridigah, v verskih časopisih in pa v raznih lepakih po cerkvah napravlja vse prej ko privlačen vtis na ljudi, ki le tu pa tam, a vsaj tedaj z iskrenim srcem zaidejo v cerkev.«<sup>4</sup>

6. *Neskladnost med marijanskimi ljudskimi pobožnostmi in življenjem.* Merilo avtentičnosti ljudske pobožnosti je gotovo v tem, da življenje ustreza pobožni vnemi. Zelo slabo so zapisani tisti, ki so zelo goreči (preveč goreči) v molitvi, v življenju pa nimajo posluha za bližnjega, zlasti za človeka v stiski. V tem primeru je že molitev vprašljiva; ali je preveč zunanja in ne prihaja od srca ali pa je zgrešena že v svojem bistvu: 'Gospod, jaz nisem kakor drugi, ki so grešniki'.

7. *Podoba Marije* je včasih preveč zgodovinsko, kulturno pobarvana in ni dovolj v duhu sodobnih bibličnih in teoloških spoznanj. Npr. v litanijah Matere božje je več nazivov, ki se nikakor ne ujemajo z duhovnim čutenjem sodobnega človeka: hiša zlata, stolp slonokoščeni, kraljica apostolov itd. Sodobna teologija predstavlja Marijo kot božjo služabnico. Samo ustvarjalno iskanje novih izrazov marijanske pobožnosti nas lahko reši zastarelih podob in predstav o božji Materi.

8. *Religija izpodrine vero.* Pri analizi ljudskih pobožnosti je treba upoštevati dvojni vidik, religijo in vero. Prvo je objektivizacija vere (kult, načela, nauk, organizacija), vera pa je človekov osebni odnos do Boga. Pri ljudskih pobožnostih se lahko zgodi, da te postanejo gola religija brez vere, ki daje dušo kultu, resnicam, etičnim načelom in organizaciji cerkvene skupnosti. Takšna verska praksa je dala v šestdesetih letih povod za nastanek teologije božje smrti (Bonhoeffer pa ji je postavljaj temelje že poprej), ki je prešla v drugo skrajnost s tem, ko podaja radikalno kritiko vseh oblik religioznosti in priznava ter povečuje samo subjektivni vidik vernosti.

9. V marijanskih pobožnostih se lahko še dogaja, da *stransko* in *nebistveno* zamenja *pomembno* in *bistveno*.

Kritika marijanskih ljudskih pobožnosti bi bila enostranska, če bi jo hoteli omejiti samo na psihološko oceno (ljudske pobožnosti so čustvena sprostitvev nakopičenih frustracij) ali na sociološko oceno, ki proučuje ljudske pobožnosti, kolikor so viden pojav.

»Pastoralna ljubezen mora vsem tistim, ki jih je Gospod postavil za voditelje cerkvenih občestev, navdihniti načela, katerih se bodo držali v svojem ravnanju v odnosu do te tako bogate in hkrati ranljive stvarnosti. Potrebno je biti zanjo predvsem rahločuten; znati je treba dojeti njene notranje razsežnosti in njene neutajljive vrednote; treba je pripravljenosti za pomoč, da ta ljudska pobožnost premaga nevanost za skrenitev na krivo pot. Če je ta ljudska pobožnost deležna dobrega usmerjanja, lahko postane za naše ljudske množice bolj in bolj resnično srečevanje z Bogom v Jezusu Kristusu (O evangelizaciji, 48).

<sup>4</sup> Prav tam, 83.





Jože Vidrih

## Kritično razmišljanje o marijanski ljudski pobožnosti

»Kje je ljudstvo, ki bi mu bil Bog tako blizu, kakor je nam naš Bog?« se v nešteto različicah ves prevzet sprašuje stari Izrael skozi vse Sveto pismo. Kaj bi šele lahko rekli mi, slovenski Izrael, saj imamo Boga v ženinem, Marijinem naročju od rojstva do smrti, od Betlehema do Kalvarije, od jasic do križa. Zdaj je Bog tako majhen in šibak, da se lahko pogovarjamo samo z Marijo; zdaj spet tako zdelan in mrtev, da nam spet preostane samo Marija. Tokrat še kot Kristusova oporoka, kot naša mati, kot zadnji ostanek božjega med nami. Skoraj bi rekli, da je ta žena prej kot On: saj ni podlegla ne kot porodnica; in slednejša od Njega, saj je preživela Kalvarijo.

Taka je bila tudi v naši zgodovini, v zgodovini učlovečenja Boga v našem ljudstvu: bila je v vseh kugah, lakotah in vojskah; v vseh šibah potresa, treska in hudega vremena. V naših izbah in spalnicah je z bogkovega kota gospodinjala, kuhala in pletla za malega Jezusa; pomagala našim porodicam, da so nas narodile zmeraj več, kot nas je pobrala kuga, lakota in vojska. Na hišah in razpotjih je bila Mati sedem žalosti z mrtvim Sinom v naročju: češ kdo bi smel obupavati, če ona ne. Redkejše so podobe, s katerih nam pravi: Nimam Jezusa, ostala sem brez Njega, dala sem Ga vam. V kapelicah, podružnicah in naših bazilikah pa je Marija kar od kraja kraljica. Drugačne kraljice tudi nismo imeli. Na nobenih shodih se nas najbrž trajno ni zbiralo toliko kot na njenih božjih poteh. Z nami je bila v vseh vzhodnih in zahodnih viharjih enajstega in šestnajstega stoletja.

Vse, kar je moški kdaj znal reči lepega dekletu, ženi, smo si upali reči tudi njej. Za to priča 85 Marijinih pesmi v Cerkvni ljudski pesmarici. Tudi Marijine so še mnoge adventne, postne in velikonočne pesmi: Je angel Gospodov, Sveta noč, Mati žalostna, Raduj, nebeška se Gospa. Kritični poizkus racionalizacije njenih ljudskih pesmi ni uspel. Zadnja CLP bo letos obležala v zgodovinskih glasbenih arhivih. Ne vem, če že vemo, kako bomo v prihodnje molili »dulcis Virgo Maria« — sladka ali dobra Devica Marija. (V oklepaju bodi povedano: »Žito — Ljubljana« je naročilo Svetlani Makarovič, da industrijsko izdelanemu kruhu vrne vse ljudsko spoštovanje in vso kmečko sladkost.)

Pri jasicah, na križevem potu, pri šmarnicah, ko je vesoljna, človeška in božja ekologija v samem brstenju, nas je Marija sprejemala kot svoje. Kadar nam je

zaradi naravnih in zgodovinskih šib zmanjkalo družbene, cerkvene ali družinske neposredne varnosti, nam jo je nadomeščala ona. Z rožami, litanijami, rožnimi vencin in romanji smo ji bili vedno dobrodošli. Na božja pota smo hodili tako dolgo, dokler nismo bili uslišani. Če kje, nam je šlo vsaj pri Njej za vse ali nič. Po materinsko. Po otroško. V stiskah smo se zaobljubljali in zaobljube izpolnjevali. Še Marija Pomagaj na Brezjah je sad take zaobljube. — Zato niso razne Svete Gore nič manj visoke, duhovno strme in bivanjsko vzpostavljajoče kot najvišji himalajski Katmanduji. Ob Mariji smo ohranili občutek, ravno pravnjki, za svojo šibkost in nemoč, tako da si v glavnem nismo drznili početi stvari, ki bi nas preveč uničile. Bili smo močni, ker smo vedeli, da smo majhni. To je bila naša predznanstvena kibernetika, samouravnalna preglednost nad višino neba in stranmi sveta. Vmes se je nakazovala tudi bolj moška, morda kristosredna pobožnost. Ni bila pa nikoli toliko drzna in tvegava, da bi je bilo preveč. Tudi nanjo smo ponosni: Trubar je prav tako naš. Vendar je tudi po mnenju svetnih kulturnikov (Marijan Rožanc) kar prav, da smo ostali katoličani, saj bi s protestantskim racionalizmom še laže postali plen usodnih zgodovinskih tokov zadnjih stoletij.

Vse to pa ne pomeni, da bo Marija užaljena, če se kdaj tudi kritično ozremo nazaj v svojo pobožnost. Morda nismo bili zmeraj samo otroški; morda smo kdaj negovali tudi svojo nedoraslost. Na Marijo smo kdaj bolj vpili, kakor pa jo poslušali. Tako nekako kot razvajeni otroci. Arhitekt Boris Podrecca je na letošnji Prešernovi proslavi rekel, da se zaradi svoje majhnosti in dobrodušnosti prav nobenemu velikemu narodu ne bomo smilili. Če to mislimo, nas bodo kvečjemu pomilovali.

Če kdo, potem bi prav Marija imela v nas rada odrasle, zrele božje otroke, s primerno samostojnostjo in samozavestjo. Pred Njo ne smemo hoditi s premalenkostnimi prošnjami, z drobnarijami, ko pa Njen Sin nosi težki križ. Tudi sama je šla po poti samokritike in rasti. Nanjo jo je opozoril celo dvanajstletni Jezus v templju. Marija ga je poslušala in o vsem razmišljala.

Njena kritika je bila obrnjena navznoter in navzven. »Kako se bo to zgodilo, ko ne živim z možem?« — je rekla angelu. Ne verjame česarkoli. Razodetja od zgoraj sprejema z vso človeško, razumsko in srčno odgovornostjo. Kar prihaja od zgoraj, mora biti v določenem poštenem razmerju z njeno žensko naravo.

Kaj prihaja nad nas tako rekoč od »zgoraj« v času »new age«? Kaj pomenijo vse bioenergije in radiostezije kot drugačna ponudba in razlaga duhovnosti? — Na kateri točki te zemlje neki dobivamo več bioenergije kot v telesu vsake žene, ki nas je spočela, nosila in rodila? Iz čigavih oči prihaja več zdravilnega sevanja kakor iz materinih? Je Bog sploh napravil v vsej vesoljni zgodovini kak večji čudež, kot je žena in mati? Če bomo ubili preveč njene bioenergije in njenega žarenja, nam nobena nova duhovnost ne bo prinesla rešitve. Prav to je verovala »blagoslovljena med ženami«, da lahko rodi Boga v telesu. Njena vera je zadnja kritika razumske zaverovanosti v človeško moč in nemoč, je pritrditev, da pri Bogu ni nič nemogoče.

Danes laiki obzirno očitajo Cerkvi, da je preveč navzoča sama v sebi, zunaj pa da je ni prav čutiti. — Marijin Magnificat nikakor ni slavospev žene in matere, ki bi imela smisel samo za lonce in kozice. »Razkropil je nje, ki so napuhnjenih (nekritičnih) misli; mogočne je vrgel s prestola in povišal skromne; lačne je obdaril z dobrotami in bogate je odpustil prazne.« — Po teh Marijinih (Lukovih) besedah se Bog z učlovečenjem ne gre nikakršno slabokrvno olepšavanje zgodovine, ampak je res odrešitveni Gospodar in sodnik.

Tu bi lahko prepisali cela poglavja iz knjižice: Marija naša življenjska sopotnica, ki nam jo je za lansko Brezmadežno pripravila Duhovna skupnost slovenskih duhovnikov in bogoslovcev. Navajam krajši odlomek: »Verovati pomeni: biti pri-

pravljeno na nepričakovano, novo, tisto, kar po možnosti nasprotuje lastni zamisli o življenju. Za Marijo je to pomenilo odreči se svoji »urejeni« eksistenci, ki bi jo imela kot bodoča obrtnikova žena, za nas pa pomeni: slediti poklicnosti, prenašati bolezen, odстранjevati ovire, dobivati nove uvide, odstirati zaprta obzorja. — Verovati s posledicami pomeni: treba je zapustiti utečene tirnice, dosedanji življenjski zasnovi se je treba odreči; pa tudi: poklican si k vsakdanji zvestobi, četudi bi rad ven, v širjave. Ni vnaprej začrtane oblike, je samo brezmejnja pripravljeno za Boga pri človeku, ki veruje. Vsem nam je jasno, da se svet in z njim Cerkev pripravljata na vstop v čisto nove razsežnosti ob koncu 2. tisočletja. Odpirajo se doslej neslutena obzorja. Nikoli znani izzivi nam stopajo naproti.

Novi položaji postavljajo pred nas nezaslišane zahteve. Eden največjih problemov našega prostora je vse večja psihična ogroženost mnogih sodobnikov. Predvsem sta tu dva zastrašujoča problema. Medicinci nam pravijo, da med odločilne dejavnike, ki sprožajo procese danes najbolj razširjenih bolezni — spadajo duševni problemi. Odločilni delež pri njihovem nastajanju pa naj bi spet nosile socialne danosti: porabništvo, pritisk na storilnost, stres. Danes vemo, da je človek postal odločilni dejavnik nevarnosti za človeka. Drugi pretresljiv pojav je ravno tako epidemično večanje števila samomorov, posebej med otroki in mladino. Vzroki: Vse večje število ločitev, občutek mladostnikov, da so izdrti iz korenin, in pritisk na doraščajoče ljudi v družbi, ki ceni samo uspeh. — Morda bi danes potrebovali nekaj tiste ljubeče predanosti do bolnih ljudi, ki jo označujemo kot očetovstvo in materinstvo. Marijanskost potem pomeni tudi to, da sploh pristopamo k ljudem očetovsko oziroma materinsko v skladu s skrbnostjo, ki ustreza posebnosti lastnega spola.

Danes bi radi vsemu velikemu in presežnemu nadeli človeški obraz, človeško podobo, človeško mero. Morda bi tudi Mariji radi dali človeški obraz po naši meri, sebi pa obraz po njeni človeški zrelosti na poti vere. Izmenična pot je to. Ne smemo Marijo mi samo prositi; poslušati moramo tudi, kaj nas prosi. Videz je, da ne hodimo samo mi k Njej na romanja, ampak da vse pogosteje prihaja tudi Ona k nam. Demokratičnost pa nebeško. Demokratizacija tudi v pobožnosti. Lahko tudi dialektika med antropološko zastavljeno pobožnostjo do Marije kot podobo, ki si jo ateist utegne nadomestiti z računalnikom... in... pobožnostjo, ki gre naravnost k nebeški poveljani Materi pri Jezusu; pobožnost za ljudi, ki ne morejo zaupati samo v psihologijo in sociologijo in v samoodrešenje; pa vendar ljudi, ki so človeško odprti za milost kljub svoji grešnosti, majhnosti in nezrelosti... »Prosi za nas grešnike zdaj in ob naši smrtni uri«... Kdor bo na koncu življenja lahko zmolil »zdravamarijo« z vsem srcem, bo najbrž dosegel vse, kar lahko človek doseže v svojem življenju.

Če je dosedanja marijanska pobožnost po svoje naredila slovensko Cerkev materinsko navzočo povsod v življenju, naj se tudi sedanja slov. marijanska Cerkev ne boji biti še enkrat mati, naj spet pride na sodobno življenjsko svatbo v našo Kano Galilejsko; naj se ne boji iti na slov. Kalvarijo novih časov; pripravljena pa naj bo vedno tudi na tretji dan po silni smrti...



Valter Dermota

## Svetost kot cilj preventivnega sistema sv. Janeza Boska

### Uvod

#### *1. O tem naj se ne govori*

Člankar K. Erlinghagen piše v odstavku *Bildungsideal und Bildungsziel* — Ideal in cilj vzgoje v velikem Herderjevem leksikonu: »Sodobna vzgoja raje ne govori o izobraževalno-vzgojnih idealih in ciljih, razmišlja le o delnih ciljih in nalogah. Znanstveno razpravljanje o ciljih izobrazbe (ne pa o človeškem liku) je popolnoma utihnilo« (Lexikon der Pädagogik, Freiburg, 1970, I.186). Zadnjih dvajset let se glede tega ni nič spremenilo. Kvečjemu se poslabšalo. Idejna in ideološka nasprotja so tako velika, da ni mogoč niti kompromis, temveč vsak vzgaja, kakor se mu zdi v danih okoliščinah najprimernejše.

Neučinkovitost sodobne vzgoje verjetno lahko pripišemo tudi pomanjkanju jasnih ciljev, ki naj bi jih vzgojitelji s svojim delom dosegli. Mogoče bi še našli kakšen skupen imenovalc splošne vzgoje, kot: »učinkovit človek«, »dober strokovnjak«, »pošten državljan«. Toda v trenutku, ko je treba vzgajati in vplivati na gojenca, pa vsak vzgojitelj dela skladno s svojim svetovnim nazorom, (do katerega ima kot svoboden človek pravico), v skladu s svojimi osebnimi sposobnostmi in izkušnjami, skratka, po svojih najboljših močeh«. In če je v kakšnem vzgojnem zavodu, npr. v šoli, poučuje v istem razredu več kot deset učiteljev, je prav toliko postopkov ter splošnih in delnih ciljev. To pa seveda ne more voditi k vzgojnemu uspehu in učinku.

#### *2. O tem je treba govoriti*

Če hočemo v naši katoliški vzgoji kaj doseči, moramo vedeti za cilj, poznati sredstva in enotno vzgajati. Na srečo je katoliška vzgoja v svoji dvatisočletni zgodovini vedno ravnala po določenih načelih, ki prihajajo iz evangelija in se opirajo na starozavezno vzgojno modrost. Veliki možje, kot so bili sv. Benedikt, sv. Bernard, sv. Frančišek Asiški in sv. Ignacij Lojolski, pa so jih prilagajali potrebam svojega časa. Teoretska razglabljanja o vzgoji (m. d. sv. Avgušтина, sv. Tomaža Akvinca) so dobila



potem izraz tudi v papeških enciklikah, n. pr. v *Divini illius magistri* iz leta 1929, ki povzema celotno katoliško izročilo ter med drugim pravi: »Vsa vzgoja je tesno povezana z zadnjim človekovim ciljem. Vzgoja dela človeka takega, kot naj bi bil, in ga usposablja, da v tem življenju ravna v skladu s tem ciljem. Resnična vzgoja naj človeka usmerja k njegovemu zadnjemu cilju in ga usposablja, da ta zadnji cilj tudi doseže« (Uvod, prim. *Dizionario enciclopedico di pedagogia*, SAIE, Torino 1969, II. stran 3 —316).

### 3. Človeški lik

Med upoštevanja vredne pedagoške sisteme spada tudi pedagogika vrednot ali vrednotna pedagogika. Vrednotna pedagogika sestavlja človeške like na podlagi mesta in pomena, ki jih pripisuje vrednotam: religiozni, moralni, estetski, znanstveni, socialni, politični, ekonomski, personalni. Grki so dajali prednost lepoti (*kalokagathie*), Rimljani moralno-pravni odliki (*virtus*), srednji vek religioznosti (*monachus*), renesansa ponovno estetiki, humanistična (*sapiens atque eloquens pietas*), barok uglajenemu vedenju (*gentleman*), razsvetljenstvo spoznanju (*izobraženec*), industrijska družba koristi (*uspešnež*) v gospodarstvu (*Erlinghagen*, n. d. 186).

Srednji vek je do kraja razvil religiozno-moralni tip bodisi Bogu posvečenega življenja meniha ali za Boga vojskujočega se viteza. Prvo mesto je pripadalo religioznosti, njej pa so služile umetnost, znanost, morala, gospodarstvo, politika, uveljavljanje posameznika in druge vrednote. V dobi deizma (*filozofsko prepričanje*, da je Bog in da je svet ustvaril, vendar ga ne uravnava) se je poleg krščanstva z nadnaravno osnovano religijo razvila naravna religija, ki jo srečujemo pri večini ljudstev na svetu.

Krščanski svetovni nazor se zavzema za tak človeški lik, v katerem ima glavno mesto nadnaravna religija božjega otroštva in božje milosti. Na osnovi takega gledanja je sestavljeno krščansko pojmovanje osebnosti (prim. Valter Dermota, *Uvod v psihologijo*, Ljubljana, 1983, stran 141—146). Osrednji cilj krščanske vzgoje je svetost.

### 4. Svetost—popolnost

Krščanstvo si je od vsega začetka prizadevalo za popolnost, saj je Jezus Kristus izrekel jasno željo: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški oče« (Mt, 5,48), in to pokazal na zgledu nebeškega očeta. Splošna zapoved, ki je veljala že v Stari zavezi, je velevala ljubezen do bližnjega, obenem pa sovražstvo do sovražnika (5,43). Toda Jezus v imenu nebeškega očeta sedaj zapoveduje: »Ljubite svoje sovražnike, delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo ali obrekujejo: tako boste otroci svojega nebeškega očeta« (44). Zapoved ponazarja z ravnanjem nebeškega očeta: ta namreč veleva soncu, da vzhaja nad dobrimi in hudobnimi, in pošilja dež tako pravičnim kakor krivičnim (45). Sicer pa je samo po sebi razumljivo, da so otroci podobni svojim staršem. Če smo kristjani v resnici božji otroci, potem moramo biti tudi v resnici podobni svojemu nebeškemu očetu. Ta je neskončno popoln, zato se morajo tudi božji otroci truditi za popolnost.

Nič manj ni pomemben opomin, ki ga sv. Pavel daje Solunčanom. Med njimi je bilo nekaj takih, ki niso povsem zgledno živeli in so zanemarjali božje zapovedi, zlasti glede 6. božje zapovedi so si dovoljevali marsikaj, kar ni bilo v skladu z naukom Jezusa Kristusa. Takole piše: »Končno vas, bratje, prosimo in opominjamo v Gospodu Jezusu, da čim dalje napredujete, kakor ste od nas prejeli, kako vam je

treba živeti in Bogu ugajati. To je namreč volja božja, da se posvetite« (1 Ts 4, 1—3). Nato govori o bratski ljubezni in pravi, naj jo vzorno gojijo, vendar jim priporoča, da še bolj napredujejo in si prizadevajo (11).

Ljudje si zlasti v umetnosti prizadevajo ustvariti idealne like človeške popolnosti. Mnogi filozofi nakazujejo popolno družbo in mnogi javni delavci si pošteno prizadevajo, da bi spodbudili svoje soljudi k delu za popolno človečanstvo. Toda vedno gre za človeško popolnost, ki je kljub še tako velikim naporom in dosežkom omejena.

Bog svojim otrokom zapoveduje, naj postanejo popolni, kakor je popoln on sam. Gre za poziv nepopolnim in celo omejenim človeškim otrokom, da prestopijo meje človeškega in postanejo podobni neskončno popolnemu Bogu. To je silen izziv, ki pa ne ostane samo pri besedi, temveč ga je mogoče izpolniti, ker Bog daje človeku potrebno pomoč in podporo.

Pri sv. maši pred spremenjenjem pojemo, »svet, svet, svet« in s tem po besedah prefacije spremljamo zbor angelov, ki v nebesih nenehno prepevajo slavospev božji svetosti. K tej božji svetosti, ki jo angelski zbori občudujejo in imajo za najvišje dostojanstvo Boga, smo povabljeni in nekako izzvani mi, zemeljski otroci, ki nas je Bog napravil za svoje otroke.

Kristjani ne moremo doseči cilja svetosti s profano, zgolj človeško pedagogiko, ker ta še zdaleč ne upošteva celotne resničnosti človeka kristjana, ki je sicer človek, vendar povzdignjen v nadnaravni red božjega otroštva.

### *5. Zgodovina božje popolnosti in svetosti*

Evangeljskemu pozivu k popolnosti in svetosti so se ljudje različno odzivali. V dobi preganjanja v prvih treh stoletjih so kristjani, ki so zaslišali poziv k popolnosti in svetosti, zapustili okolje, ki jim je onemogočalo doseganje tega vzvišenega cilja: zapuščali so po večini s poganskim prebivalstvom obljudena naselja in mesta in šli v puščave. Tako so postali puščavniki, ki so se zgledovali zlasti po sv. Antonu in sv. Pavlu Puščavnikih.

Ko je Evropa s spreobrnjenjem germanskih in slovanskih plemen postala krščanska, so najprej na Vzhodu pod vodstvom sv. Bazilija in pozneje na Zahodu po pravilu sv. Benedikta nastali samostani za menihe. Ti so delovali za svojo lastno popolnost in svetost in bili pobudniki za civilizacijo Evrope. Benediktincem in njihovim bratom po pravilu sv. Benedikta so pozneje sledili še drugi redovi, dokler ni v 13. stoletju preplaval Evropo val dominikanskih in frančiškanskih samostanov, ki so s svojimi redovniki in redovnicami visoko dvignili idejo svetosti in popolnosti. Tako so mogli biti pobožni laiki v tretjih redovih deležni zaslug svojih samostanskih bratov in sestra v prvih (moških) in drugih (ženskih) redovih. V 16. stoletju so se omenjenim velikim redovnim družinam pridružili še jezuiti; ti so zlasti s pomočjo duhovnih vaj sv. Ignacija Lojolskega v ljudeh budili željo po svetosti in popolnosti in jim dali v roke tudi učinkovito sredstvo spreobrnjenja. Sto let pozneje je sv. Frančišek Saleški s svojo Filotejo naredil velik korak na področju svetosti in popolnosti, ko je pokazal, kako je mogoče biti svet in popoln tudi zunaj redovniškega in duhovniškega stanu v vseh okoliščinah in poklicih življenja. Nič manj prodoren ni bil tudi sv. Janez Bosko, ki je neomejenosti poklica in stanu dodal še neomejenost starosti, s tem da je razglasil, da so tudi otroci in mladina sposobni postati sveti, ne da bi morali biti mučenci.

## 6. Tri oblike popolnosti

V današnjem kulturnem položaju moramo razlikovati tri oblike popolnosti ali človeške dovršenosti, ki jih želimo doseči z vzgojo: ateistično, teistično in krščansko.

Ateistično pojmovanje izključuje religiozno razsežnost človeške osebnosti, ker izhaja iz postavke, da Boga ni. Če Boga ni, potem ne more biti niti religije, to je odnosov, vezi (religio ponovno zvežem kaj s čim ali koga s kom). Táko pojmovanje človeka in vzgoje se je pojavilo v večjem obsegu v zadnjih stoletjih in se razširilo zlasti v novejšem času.

Večina človeštva je pripadala in pripada teističnemu gledanju na svet in človeka. Človek ima določen odnos do Boga, ki lahko sega od njegovega stvariteljskega posega in zadnjega cilja do same pasivne eksistence, po kateri živita skupaj Bog in človek, ne da bi bili med njima posebni odnosi.

Kršćanstvo pa je zgrajeno na veri v božje posinovljenje in soudeleženje človeka pri božjem življenju. Bog, ki je ustvaril svet in človeka, ga je zaradi bogopodobnosti (1 Moj 1,26) iz neskončne večne ljubezni povzdignil v božji red in ga zamislil kot božjega posinovljenca in soudeleženega pri božji naravi. Prva starša sta bila postavljena pred preizkušnjo in jo slabo prestala. Izgubila sta božje otroštvo in začelo se je odrešenje po Jezusu Kristusu, Bogu in človeku. Odrešenje je v tem, da je Bog človeka zopet sprejel za svojega otroka in ga naredil deležnega božje narave. Cerkev, ki nadaljuje delo Jezusa Kristusa s pomočjo zakramentov, najprej s krstom vzpostavlja božje življenje v človeku, ga z zakramentom birmе dovršuje, z zakramentom sprave ponovno vzpostavlja, z zakramentom evharistije krepi in z zakramentom zakona, mašniškim in duhovniškim posvečenjem vodi k popolnosti.

Glede na te tri različne odnose do Boga in do božjega postavljajo posamezna gledanja na svet različne vzgojne cilje: lik človeka brez vsakršnih odnosov in vezi do Boga, lik človeka z mnogovrstnimi naravnimi povezavami z Bogom od zelo tesnih do skrajno ohlapnih in končno lik človeka, ki je soudeležen pri božjem življenju in otrok božje družine.

Moderna pedagogika, ki mora v svojih gojencih uresničevati lik človeka v smislu svetovnega nazora, zaradi pluralizma pojmovanj in predstav ne more najti skupne osnove za cilj vzgoje, zato o cilju vzgoje sploh ne govori. Po krizi psihologije v tridesetih letih (K. Bühler, *Die Krise der Psychologie*, 1927) smo se danes znašli še pred krizo pedagogike, ki ne more in ne sme govoriti o cilju vzgoje, ker takega skupnega cilja pri pluralizmu pogledov na svet in svetovnih nazorov ni, znanstvena definicija pa je možna le o obče veljavnih dejstvih. To nikakor ne velja za krščansko, zlasti še katoliško pedagogiko, ki je krščanski vzgoji že dva tisoč let stavila za cilj popolnost in svetost v smislu narave in nadnarave.

Nekateri sicer menijo, da je v krščanski vzgoji mogoče razlikovati zgolj teističen vidik, ki jemlje za predmet obravnave telesno-duhovno enoto človeškega bitja ne glede na nadnaravno in božje posinovljenje. Takö se izognejo teološkim vidikom zgolj naravoslovnega obravnavanja na osnovi psihologije, tipologije, sociologije in antropologije in tako rešujejo »znanstvenost« pedagogike. Vendar je treba vedeti, da mora znanost vzeti predmet takšen, kakršen je, z vsemi njegovimi značilnostmi in lastnostmi, da mora biti objektivna (objektivna nepristranska) in ne sme obravnavati po svoje postavljenih in prikrojenih predmetov, ki jih v resnici ni. To je ideološko prikrojjevanje predmeta znanosti. Če pa so ljudje kristjani, ki nosijo v sebi dvojno življenje, človeško in božje, naravno in nadnaravno, mora pedagogika, če hoče biti objektivna, razpravljati o predmetu, kakršen pač je, in s tistimi metodami,

ki so ji na voljo. Tu je pedagoški metodi v pomoč teološka. Treba je samo seči po njej.

### *7. Preventivni sistem in tako imenovana znanstvena pedagogika*

Sv. Janez Bosko je začel praktično izvajati preventivni sistem leta 1841, ko je 8. decembra sprejel prvega gojenca. V naslednjih dvajsetih letih je ta sistem še izpopolnil. Najprej je deset let sam vzgajal po tem sistemu, nato pa vanj vpeljal svoje sodelavce. 1874. je preventivni sistem tudi objavil.

Prav v času sv. Janeza Boska (1815—1888) se je začela pedagogika razvijati v samostojno znanost. Friedrich Herbart je pod vplivom Fichteja 1806 izdal Splošno pedagogiko, ki pa bi jo lažje označili za didaktiko ali metodiko kot za pedagogiko ali znanost o vzgoji. Kot didaktiko in metodiko so jo poučevali tudi v Turinu, kjer je bil Ferrante Aporti, učenec višje didaktične šole na Dunaju, velik pobornik razsvetljenskih vzgojnih idej. Vendar tudi to ni bila pedagogika, temveč razsvetljenska didaktika, zlasti za otroške vrtce.

Kot v svojem delu opisuje Kerschensteiner, je bil mladi duhovnik Janez Bosko predvsem vzgojitelj po naravi. Z vzgojo se je teoretsko ukvarjal pri pastoralki v podiplomskem študiju od 1841 do 1845 v Cerkvenem konviktu (pedagogiko so v cerkvene šole uvedli šele ob koncu stoletja).

Med teološkim študijem je moral študirati tudi asketiko in mistiko, teološka traktata, ki govorita o duhovnem življenju in obravnavata zlasti ustroj nadnaravnega organizma posvečujoče milosti božje, o vlitih božjih in glavnih ter moralnih čednostih, darovih Svetega Duha in blaženostih. To preučevanje je bilo za Janeza Boska, ki je bil že med teološkim študijem deležen nadnaravnih mističnih doživetij, ne le teorija ali znanost kot informacija, temveč tudi jasen vodnik njegovega duhovnega življenja.

Do povezave teorije o vzgoji iz pastoralke in asketike, ki je obravnavala nadnaravno ali božje življenje v človeku, in prakse je prišlo pod vodstvom sv. Jožefa Cafassa, ki ga je uvajal v dušno pastirstvo v popljevnicah, hranilnicah ali sirotišnicah in z obsojenimi na smrt. Tu je mladi duhovnik, prihodnji avtor preventivnega sistema, prihajal v stik z najbolj značilnimi, tragičnimi in pretresljivimi primeri in življenjskimi zgodbami. V njih je bilo mogoče jasno razbrati ne samo človeško plat, temveč tudi božje dogajanje in s tem delo milosti.

### *8. Doseganje cilja po etapah*

Cilj človekovega življenja je svetost, popolnost, svoboda. Pot k temu cilju je vzgoja. Gre za življenjski cilj človeka kristjana in s tem za vzgojo človeka kristjana, se pravi njegovega naravnega človeškega in nadnaravnega božjega življenja, njegovega naravnega in nadnaravnega organizma. Človekov telesno-duševni in božji-nadnaravni razvoj gresta vstret. To se vidi zlasti pri prejemu zakramenta spovedi —sprave. Ta zahteva moralno usposobljenost za svobodno odločanje, ki ga človek doseže pri sedmih letih in pri zakramentu zakona, za katerega je poleg svobodnega pristanka potrebna tudi telesna usposobljenost, ki jo človek doseže v puberteti.

Telesni in duševni in z njim povezan nadnaravni razvoj poteka po obdobjih, ki zaznamujejo človekovo svobodo. S spočetjem se človek osvobodi anonimnosti in postane oseba, rojstvo mu da fizično samostojnost, s tem da postane neodvisen od matere; ob koncu prvega leta življenja se z govoricco in hojo osvobodi nujne pomoči matere ali varstvenega osebja; konec četrtega leta se osvobodi navezanosti na dom,

stanovanje; pri sedmem letu postaja svoboden v izbiranju ciljev delovanja v smislu materinih ukazov in norm, ki mu jih daje okolje; s puberteto popolnoma svobodno odloča in si izbere poklic, ki mu bo dal ekonomsko neodvisnost od družine; z osemnajstim letom si pridobi pravice svobodnega državljanstva in ekonomsko neodvisnost z izvrševanjem svojega poklica; sedaj si tudi svobodno izbere življenjskega partnerja, s katerim bo delil svoje življenje in dosegel polnost v tem življenju ter se pripravil na večnega, ki je končni cilj dovrševanja, polnosti in svetosti življenja.

To doraščanje človeškega najbolj vidno spremlja rast v božjem življenju, ki obstaja v razvoju nadnaravnega organizma z osnovo o božjem posinovljenju in izpopolnjevanju nadnaravnih delovnih sposobnosti ali kreposti. Zaradi tesne povezanosti naravnega z nadnaravnim prevzema zlasti religiozno in moralno vodstvo nad naravnim, zgolj človeškim, in ureja življenje s pomočjo nadnaravnih kreposti in božjih zapovedi.

Vse je tako usklajeno, da človek postopoma dosega svojo moralno odgovornost in se usposablja najprej za uspešno zemeljsko življenje, hkrati pa z gojitvijo nadnaravnega življenja tudi za večnost. To pomeni: izvrševanje tistih dejanj, ki človeka osvobajajo odvisnosti od drugih in mu dajejo samostojnost. Tako ga življenje v družini usposablja za samostojno vedenje v družbi; šola mu nudi potrebne informacije o svetu, človeku in družbi in ga usposablja, da samostojno misli; poklic mu daje tiste delovne navade, ki so potrebne za ustrezno delo. Ko je usposobljen za poklicno delo, naj marljivo izvršuje svoje dolžnosti in tako ustvarja nujno potrebne dobrine za samostojno življenje svoje družine.

Ti različni položaji človeka v družini, šoli, proizvodnji, družbi in Cerкви zahtevajo posebne delovne navade ali kreposti, kot so ubogljivost, učljivost, delavoljnost, marljivost, odgovornost, dobrohotnost. To so potencialne kreposti nadnaravnih čednosti, ki jih je prejel z zakramenti in jih ustrezno razvil. Tako lahko govorimo o družinskih čednostih, ki so potrebne za življenje v družini, šolskih čednostih, ki so potrebne za priučevanje obče potrebnih poznanj in strokovnih usposobljenosti za poklic in o družabnih čednostih za življenje v družbi.

### *9. Uresničevanje božjega odrešenjskega načrta v božji previdnosti*

Človek kristjan je vključen v splošno dogajanje na svetu, katerega cilj v krščanskem gledanju na svet je odrešenje. V svoji ljubezni si je Bog zamislil odrešenje za vsakega človeka in vsakemu je dal določeno vlogo za uresničitev odrešenjskega načrta najprej samega sebe in potem še ljudi, ki živijo z njim v istem času in istem prostoru. Osnovna naloga vsakega kristjana — tudi kot človeka — je poznanje odrešenjskega načrta, ki ga ima Bog z njim, in izvrševanje nalog, ki mu jih je Bog postavil v življenju; ali — kakor temu pravimo — igranje vloge po besedilu, ki mu ga je Bog napisal v odrešenjskem načrtu.

To pomeni najprej pripravo na poklic in potem opravljanje poklica. V tem krščanskem gledanju poklic ni nekaj individualnega, kar je namenjeno koristi posameznika, temveč dolžnosti, ki jo mora opraviti v službi skupnosti in odrešenja ljudi, ki živijo skupaj. Dalje pomeni to pridnost, prizadevnost, neutrudnost pri junaškem izvrševanju dolžnosti, kajti samo tako je mogoče v določenih primerih izvršiti življenjsko nalogo, ki jo je človek predvidel za človeka.



## **I. Sv. Janez Bosko postavi za cilj vzgoje popolnost — svetost**

### *1. V šoli sv. Alfonza Ligvorskega*

Cerkveni konvik v Turinu, kjer je novomašnik Janez Bosko opravil triletni podiplomski študij za izpopolnitev v spovedovanju in cerkvenem govorništvu, je bil pod vplivom duhovnega nauka sv. Alfonza Ligvorskega. Za tisti čas — prvo polovico 19. stoletja — je to pomenilo odločno nasprotovanje janzenizmu oziroma zavračanju sposobnosti človeka za sodelovanje pri svojem zveličanju in odrešenju. Človek naj bi bil po izvirnem grehu tako pokvarjen, da brez milosti Jezusa Kristusa ni sposoben nič storiti. To ga izroča izključno božji milosti. Sv. Alfonz Ligvorski pa je v smislu katoliškega izročila sicer vedel, da je človek zaradi izvirnega greha nagnjen k slabemu, ni pa v jedru pokvarjen in onesposobljen za osebni napor in delo za svoje zveličanje. Ta nauk so učili skrivaj, ker je bila škofijska kurija v Turinu, tako kot večina škofijskih duhovnikov, močno pod vplivom janzenizma.

### *2. V šoli sv. Frančiška Saleškega*

Malemu Janezu Bosku je bilo pri devetih letih ukazano, da si mora z ljubeznivostjo pridobiti prijateljstvo fantov, ki mu jih bo božja previdnost pod vodstvom Marije Pomočnice poslala v vzgojo. Zato se je ozrl po svetniškem zgledniku, ki se je v tej kreposti najbolj odlikoval. To je bil sv. Frančišek Saleški, o katerem pravi zgodovina, da je spreobrnil 60 tisoč pripadnikov Kalvina—Chauvina (izg. šoven) ali šovinistov, ki so bili znani po svoji trdovratnosti in sovraštvu do katoliške Cerkve. To je dosegel s svojo ljubeznijo, ki se je kazala v ljubeznivosti in izredni dobrohotnosti.

Isti svetnik je bil velik učitelj duhovnega življenja. Hkrati s sv. Filipom Nerijem je učil, da svetost ni dolžnost samo odraslih vernikov, temveč tudi otrok in mladostnikov. To je Janez Bosko vzel za vodilo svojega dela z mladino: cilj vzgojnega prizadevanja je svetost ali krščanska popolnost.

### *3. Sv. Janez Bosko sklene postati svet*

Jožef Cafasso (1810—1860) je bil doma iz Castelnuova, tja so spadali tudi Beccihiji, rojstni kraj Janeza Boska (1815—1888). Janez Bosko je hodil tako rekoč po stopinjah svojega svetega rojaka Jožefa Cafassa: študiral je gimnazijo in bogoslovje v Chieriju in se izobraževal v cerkvenem konviktu v Turinu, kjer je bil Cafasso predavatelj in duhovni vodja. Janeza Boska so prevzeli zlasti sklepi, ki jih je Jožef Cafasso naredil ob svojem mašniškem posvečenju. V Življenjepisu o Jožefu Cafassi piše: »Na dan svojega mašniškega posvečenja je Jožef Cafasso pokleknil pred Križanega in obljubil: 'Gospod, ti si moja dediščina (Ps 15,5) in ti si del mojega življenja (Ps 72,25). Hočem biti ves tvoj in zato postati svet. Ker ne vem, če bom dolgo živel, hočem postati svet takoj. Naj svet išče časti, uživanja in ugled, jaz nočem drugega, kot postati svet. Tako bom najsrečnejši človek na svetu. Hočem postati svet, velik svetnik. In to čim prej!« (Memorie biografiche I, 281).

Don Bosko si je sklep svojega krajana in duhovnega vodnika prisvojil. To se vidi iz besed, ki jih je zapisal v življenjepisu Dominika Savia. Neke nedelje je pri popoldanskem krščanskem nauku dečkom, med katerimi je bil tudi Dominik Savio, razložil naslednje tri misli: Božja volja je, da postanemo sveti. Postati svet je lahko. Tistim, ki postanejo sveti, je pripravljeno veliko plačilo v nebesih. Te besede, nada-

ljuje don Bosko, so naredile na Dominika Savia velik vtis. Prišel je k don Bosku in mu dejal: »V sebi čutim željo, nujo, da postanem svet. Nikdar nisem mislil, da bi mogel tako zlahka postati svet. Sedaj pa, ko sem uvidel, da je to mogoče doseči tudi tako, da sem vesel, hočem za vsako ceno postati svet.« Don Bosko ga je še podkrepil v njegovem sklepu. Povedal mu je, da Bog od njega pričakuje nenehno veselje in radostno razpoloženje. Svetoval mu je, da naj vestno izvršuje svoje dolžnosti v pobožnosti in učenju in ga spodbujal, naj se med odmorom vedno igra s tovariši. Hkrati mu je prepovedal vsako nasilno zatajevanje, dolge molitve in pobožnosti, ki niso v skladu z njegovo starostjo, zdravjem in stanovskimi dolžnostmi.

Dominik Savio je ubogal. Toda nekega dne ga je don Bosko dobil vsega zamišljenega in pobitega. Rekel je: »V stiski sem! Gospod Bog pravi: 'Če ne boste delali pokore, ne boste šli v nebesa.' Meni pa ste prepovedali vsako zatajevanje. Kako bom potem prišel v nebesa?« Don Bosko mu je odgovoril: »Zatajevanje, ki ga Bog pričakuje od tebe, je poslušnost. Ubogaj in bo prav!« — »Pa se ne bi mogel kako drugače zatajevati?« — »Dovoljujem ti, da prenašaš krivice, če bi ti jih storili. Dovoljujem ti, da potrpežljivo prenašaš vročino, mraz, veter, dež, utrujenost, vse nevšečnosti zaradi bolezni, če ti jo bo Bog poslal.« — »Toda trpeti moram zaradi krutosti življenja!« — »To, kar moraš trpeti, daruj Bogu, tako se spremeni v čednost in boš imel zasluženje za svojo dušo.« — »In nič drugega?« — »Prizadevaj si, da boš pridobival duše za Gospoda!« — »Razumem.«

Od takrat je Dominik razvil tako apostolsko gorečnost za zveličanje duš, da je postal pravi mali apostol. Da bi se naučil, kako je mogoče še bolj pomagati bližnjemu, je prebiral življenjepise velikih apostolov sv. Filipa Nerija, sv. Frančiška Ksaverskega in sv. Frančiška Saleškega. Rad je govoril o misijonarjih, ki so spreobračali nevernike in krivoverce. Te svoje svete želje je uresničeval tako, da se je zavzel za najbolj nevedne in najmanj poučene v katekizmu in jih s sveto gorečnostjo poučeval. V tem je bil izredno spreten in se nikdar ni naveličal, pa če so bili nekateri dečki še tako nevedni in nepoučljivi. Znal si je izmisliti tisoč možnosti, da si je pridobil njihovo prijateljstvo in jim delal dobro (MB.V, 209—211).

Omenjeni razgovor med don Boskom in Dominikom D. Saviom kaže torej: kako si je don Bosko vtisnil globoko v dušo sklep Jožefa Cafassa, da hoče postati velik svetnik. Kako je sam prevzel ta sklep in po njem oblikoval svoje življenje in kako je to, o čemer je bil tako globoko prepričan, znal tudi učinkovito in preprosto povedati tudi najbolj neukim vernikom, svojim zapuščenim fantom brez vsake verske izobrazbe. Tu gre za Pavlovo »prilичno ali neprilичno«, govori, pridigaj, spodbujaj, vedno bo med poslušalci kdo, ki bo spodbudo vzel resno in jo skušal uresničiti v življenju.

#### *4. Preskrbljeni mladenič: priročnik za svetost mladine*

Sv. Janez Bosko je imel od začetka svojega dela za mladino pred seboj jasen cilj: mladinsko svetost. V ta namen je sredi najtežjih življenjskih okoliščin — ni imel niti pravega bivališča niti stalne zaposlitve, niti zagotovljene eksistence — sestavil 350 strani obsegajoč priročnik kot navodilo mladini za svetost. V njem govori najprej o tem, kaj je potrebno, da postanemo čednostni — sveti, podaja čednostne vaje, ki naj bi pomagale pri svetosti, našteva pobožne vaje za rast v svetosti in navaja opravila in pesmi za dopolnitev vaj v čednosti in pobožnosti.

V uvodnem nagovoru mladini pravi: »Z dvema pretvezama skuša hudi duh odvrniti mladino od čednosti in svetosti. Najprej hoče pokazati, kako je čednostno živ-

ljenje mrko, žalostno, dolgočasno in brez vsakega veselja. To, dragi fantje, nikakor ni res. Želim vam pokazati tak način krščanskega življenja, ki je lahko veselo, polno zadovoljstva in radosti, tako da s sv. prerokom lahko vzdiknete: služimo Bogu v radosti in veselju, obenem pa napredujete v čednosti in svetosti. Prav to pa je namen te knjige: naučiti vas, kako naj služite Gospodu tako, da ste vedno veseli.«

Ko je don Bosko sprejel v svoje zavetišče kakega zapuščenega fanta, je najprej poskrbel za njegovo dobro telesno počutje, hkrati pa mu tudi že dal izvod Preskrbljenega mladeniča. Če je fant znal brati, mu je pokazal stran, kjer govori o premišljanju, in mu priporočil, naj razmišlja najprej o »sedmerih rečeh«, ki so potrebne, da postanemo čednostni; potem o sedmerih osnovnih dejstvih človeškega življenja za vsak dan v tednu ter o šestih nedeljah v čast sv. Alojziju, kjer podaja šest čednosti, ki jih je ta mladi svetnik gojil v svojem življenju. Vse je spreten preplet življenjsko pomembnih dejstev, z navodili za konkretno krščansko življenje s ciljem svetosti.

##### *5. Don Bosko je hotel ustanoviti družbo svetnikov, zato da bi vzgajali svetnike*

Sv. Janez Bosko je bil škofijski duhovnik, ki se je po običaju svojega časa posvečal dobroti. Takrat še ni bilo državnih socialnih varstvenih ustanov, temveč je za to skrbel dobrodelna dejavnost Cerkve in don Bosko se je v smislu cerkvene karitativne dejavnosti posvetil zapuščeni mladini nastajajoče industrijske družbe. Pri tem je iskal sodelovanje škofijskih duhovnikov; ti so mu v mladostni začetni duhovniški gorečnosti zares pomagali, a so sčasoma zlasti zaradi prigovarjanja sorodnikov zapuščali njegove vrste in ga puščali samega. Po nasvetu cerkvenih, pa tudi Cerkvi nasprotnih osebnosti je ustanovil redovno družbo salezijancev in pozneje še salezijank, imenovano Hčere Marije Pomočnice, ki naj bi skrbeli za vzgojo zapuščene moške in ženske mladine.

Don Bosko se je na vse načine trudil, da bi članom svoje družbe jasno pokazal, da je cilj salezijanske družbe posvetitev njenih članov. Eden izmed možnosti so bila pisma, ki jih je od časa do časa pošiljal predstojnikom in članom družbe. Za binkošti 9. junija 1867, sedem let prej, preden je sveti sedež potrdil konstitucije, piše: »Prvi cilj naše družbe je posvetitev njenih članov. Zato naj se ob vstopu vsak znebi vsake druge misli in opusti vsako drugo željo.« Nato podrobno našteva celo vrsto napačnih, nezadostnih in nepravilnih namenov, ki bi jih lahko kdo imel ob vstopu v družbo ali tudi pozneje (MB VIII, 828).

Vsak naj bi bil v svoji svetosti iznajdljiv, spreten in ustvarjal. Svojim fantom in vzgojiteljem salezijancem je 1862 govoril o velikem bojevniku proti arijancem sv. Atanaziju iz Aleksandrije in pokazal, kako je ta svetnik pametno, goreče, previdno, uspešno in rekli bi zvito branil pravo vero. Nato je dodal: »Rad bi, da bi vi vsi postali svetniki te vrste. Da, dragi moji, skušajte z resnim prizadevanjem postati sveti. Toda taki svetniki znajo takrat, ko je treba delati dobro, samo poiskati sredstva, se ne bojijo preganjanj in ne gledajo na trud in težave. Prebrisani svetniki, ki previdno najdejo in uporabijo vsa sredstva, da uspejo v svojem namenu« (MB XII, 281).

Pri ustanavljanju svoje družbe se je don Bosko obrnil tudi na turinskega nadškofa Fransonija in ga prosil, da bi v Rimu podprl njegovo prošnjo za potrditev. 13. junija 1860 mu je takole pisal: »Izdelali smo pravila redovne družbe, ki izključuje vsako politično dejavnost in teži edino le za svetostjo svojih članov, zlasti iz izvrševanjem del ljubezni do bližnjega« (MB VI, 631). Njegovo geslo, ki ga je pogosto, če ne že kar naprej, ponavljal, sodi tudi: »Namen salezijanske družbe je svetost nas samih in rešitev duš s pomočjo izvrševanja ljubezni« (MB X, 102).

Kaj so ljudje zunaj salezijanske družbe mislili o don Bosku in njegovih sodelavcih, je zajeto v vzkliku princese Marije Viktorije Savojske Carignano, ki je nekemu dečku, ko so ji ga predstavili kot don Boskovega gojenca, dejala: »Oh, ti srečni fant, ki smeš živeti s svetnikom« (MB X, 101).

## II. Don Boskova žetev svetosti

### 1. Značilna izjemna posebnost

Sv. Janez Bosko je o vzgoji malo govoril in pisal, zato pa toliko več delal. Imel je jasno pred seboj svoj preventivni vzgojni sistem, se ga držal kot svojega življenjskega pravila, neutrudno vzgajal in dosegel uspehe. Te vzgojne uspehe je prikazoval v življenjepisih gojencev, ki jih je vzgajal po svojem preventivnem sistemu, a so zaradi nezadostnih higienskih in zdravstvenih okoliščin prejšnjega stoletja mladi umrli. Tako je mogel na čisto konkretnih primerih pokazati, kako je vzgajal in kakšne uspehe je pri tem imel.

Don Bosko je bil po svojem duhovnem ustroju zgodovinar ali historik. Historia pomeni pripovedovanje tega, kar se je zgodilo. Ne kake teorije, kako bi bilo mogoče v določenih okoliščinah kaj narediti, temveč to, kar se je resnično zgodilo. Značilna je tudi njegova pisateljska dejavnost. Objavil je več kot tisoč del, med njimi mnogo zgodovinskih. Ker je bil pisatelj vzgojitelj, so mu bila pri srcu zlasti življenja uspešnih ljudi, Med te je don Bosko prišteval predvsem svetnike. Izdal je celo vrsto življenjepisov papežev in drugih svetih mož ter žena. Spričo svojega zgodovinskega gledanja na življenje je vključil med taka uspela življenja tudi ljudi, ki jih je sam poznal in imel z njimi osebni stik. Seveda so se odlikovali po svetosti. Prav svetost pa je bil tisti vidik, ki je don Boska kot zgodovinarja posebno zanimal in mu zato ni bilo žal truda in dragocenega nočnega časa, ki ga je namesto za počitek porabil za pisanje življenjepisov svetnikov.

### 2. Življenjepis šolskega tovariša Alojzija Comolla

Ko je bil Janez Bosko leta 1835 star dvajset let, je stopil v bogoslovno semenišče v Chieriju; mati Marjeta mu je med drugimi nasveti dala tudi tega: »Janez! začeni jaš duhovniško življenjsko pot. Naj ti kot tvoja mati, ki sem te vse do sedaj vzgajala in skrbela zate, dam nekaj nasvetov. Iz vsega srca ljubi mater božjo Marijo! Hodi redno k spovedi! Dobro premisli, koga si boš izmed tolikih sošolcev in tovarišev v bogoslovnem semenišču izbral za prijatelja. Niso vsi sošolci in tovariši tudi tvoji prijatelji. Dober prijatelj pomaga človeku, da postane boljši, slab tovariš pa te dela slabega!«

Janez Bosko se je držal tega nasveta in po nekaj mesecih iskanja odkril Alojzija Comolla, za katerega se mu je zdelo, da se ujema z materinimi predstavami o prijateljstvu. Postala sta zares dobra prijatelja. Med drugim sta si tudi obljubila, da bo tisti, ki bo prvi umrl, prišel drugemu povedat, kje je in kako mu gre. Comollo je umrl še med bogoslovnimi študiji in se prikazal Janezu Bosku, ki je spal z drugimi bogoslovci v skupni spalnici. Povedal mu je: »Janez! Janez! Zveličan sem!« In že ga ni bilo več. Janeza Boska je ta dogodek spodbudil, da je napisal življenjepis A. Comolla. V njem je skušal pokazati, na koliko načinov mu je šolski tovariš in prijatelj Comollo pomagal, da je mogel napredovati na poti popolnosti in svetosti. Življenjepis je pravi spomenik tesnega prijateljstva, ki je oba vodilo k svetosti.

### 3. *Življenjepis sv. Dominika Savia*

Don Bosko je bil na dušnopastirskem obisku v Mondoviju. Tu je srečal 12-letnega dečka po imenu Dominik Savio. Po kratkem razgovoru z njim in njegovimi starši so se domenili, da bo Dominik Savio jeseni 1854 prišel v Turin in začel v don Boskovem Oratoriju gimnazijski študij. Ko je Dominik Savio 1857 umrl v duhu svetosti, je don Bosko napisal njegov življenjepis.

Pri tem je imel več namenov. Najprej je hotel svojim gojencem s čisto določnim primerom pokazati, kako naj živijo, da bodo tako uspešni kakor Dominik Savio. Za don Boska je bila uspešnost predvsem njegova svetost. Potem je hotel jasno pokazati, da Dominik Savio ni bil nekaj izrednega. Nasprotno! Dominik Savio naj bi bil »povprečen, dober gojenec Oratorija«, kakršnih je bilo tam na stotine (eden izmed Dominikovih sogojencev je bil Mihael Rua, ki je bil po don Boskovi oceni verjetno še boljši kot Dominik in je bil pred leti prištet med blažene; za druge pa teče postopek za beatifikacijo). Poleg tega je hotel don Bosko pokazati na dejstvo, za tiste čase izredno pomembno, da je bil Oratorij predvsem šola svetosti in ne kraj, kjer bi vzgajali upornike proti državi.

Don Bosko je v življenjepis Dominika Savia pokazal, da Dominik ni ostal na poti očiščevanja (via purgativa), temveč je dosegel združenje z Bogom (via unitiva) v mističnem doživljanju, v katerem je bil sam temeljito izveden, zato je mogel na tej poti voditi tudi svojega gojenca Dominika Savia.

### 4. *Življenjepis Mihca Magoneja*

Če je bil Dominik Savio po naravi izredno dober in pobožen, za svojo starost tako rekoč dovršen, in je imel don Bosko kot vzgojitelj le nalogo, da je gojil njegove naravne darove in sadove božje milosti, je bil Mihec Magone po naravi silno nadarjen in bister, obenem pa ognjevito živahen, tako da je moral modri vzgojitelj zastaviti vso svojo človeško preudarnost in moč, da ga je krotil, pravilno usmerjal in pametno vodil skozi življenje. Kot dvanajstletnega fanta ga je spoznal na železniški postaji v Carmagnoli v turinski provinci. Krdelce fantov se je hrupno zabavalo in povljeval jim je Magone. Ko se je don Bosko približal fantom, da bi se z njimi »igral«, so se vsi razbežali, samo Mihec je ostal in se pogumno soočil z vsiljivcem. Don Bosko je takoj prepoznal voditeljsko osebnost malega »generala« in ga povabil v Oratorij v Turin. V življenjepis nato pripoveduje, kako je ta »neukrotljivi žrebiček« pod vplivom okolja, dobrih vzgojiteljev in zlasti ob njegovi pomoči postal najprej vzoren gojenec, potem pa zgleden primer salezijanske vzgoje. Don Bosko je izrabil Magonejev življenjepis, da je pokazal vso mnogovrstnost vzgojnih sredstev, ki jih ima na voljo katoliški vzgojitelj, kako jih je treba uporabljati in kake sadove prinašajo.

Don Bosko je za življenjepis Mihca Magoneja septembra 1861 od vseh strani dobival priznanja in čestitke. Najprej zato, ker ni učeno pisal o vzgoji, temveč je kazal na živih primerih, kako je treba vzgajati in kakšne sadove prinaša vzgoja, potem pa zato, ker so te knjige pisane tako jasno, preprosto in privlačno, da jih vsak razume, se ob njih navdušuje in jih skoraj ne more odložiti, dokler jih ne prebere do konca (MB VI, 997).

### 5. *Življenjepis pastirčka iz Alp, Franceta Besucca*

Jeseni 1864 je don Bosko izdal knjižico Pastirček iz Alp ali življenje Franceta Besucca iz Argenterre. Knjiga ima podnaslov: Umiram z žalostjo v srcu, ker nisem



bolj ljubil Boga. Življenjepis se odlikuje po izredno nazornem prikazovanju, kako katoliška vzgoja zlasti v prijateljstvu z Bogom prinaša radost in veselje, kako je komaj štirinajstletni fant v vsej globini dojel, da je človekova sreča že na zemlji ljubezen do Boga.

#### 6. *Življenjepis sv. Jožefa Cafassa 1866*

Bolj kot vzgojno delo je življenjepis predstavitev don Boskove lastne vzgojiteljske osebnosti. Gre za biografijo visoke izpovedne vrednosti, ki pa brez visokih teorij in abstraktnih razglabljanj o asketiki in mistiki kaže na medsebojno vplivanje dveh svetnikov: Cafassa učitelja in Janeza Boska učenca.

Ob teh petih življenjepisih, ki so predstavitev don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema, ne moremo mimo treh let podiplomskega študija v Cerkvenem konviktu v Turinu pod vodstvom sv. Jožefa Cafassa ter drugih svetih in izkušenih dušnih pastirjev, kjer se je mladi duhovnik poleg vzgojne teorije in prakse uvedel tudi v cerkveno govorništvo. Značilno za sv. Janeza Boska je jasno oznanjanje razodete resnice tako preprosto, da sploh ne opaziš govorništva ali nauka, temveč se ustaviš samo pri vsebini. Sredstvo je tako spretno uporabljeno, da spričo vsebine kar izgine. To je razvidno zlasti iz biografij, ki smo jih na kratko predstavili. Gre za klasična dela, ko ima pisatelj pred očmi bralca, ki hoče biti prijetno poučen, ne da bi ga pri tem ovirala ali obremenjevala retorika, ki ni v službi posredovanja, temveč je sama sebi namen. Zanimivo je, da je don Bosko dobival čestitke celo iz Toskane, kjer govorijo knjižno italijanščino, medtem ko je on kot Piemontez govoril le narečje in se je književne italijanščine komaj priučil. In vendar so njegove biografije uporabljali za pouk italijanskega jezika (MB VI. 996).

#### Sklep

Don Bosko, zvest dvatisočletnemu izročilu katoliške Cerkve, postavi za cilj krščanske vzgoje svetost, popolnost in ljubezen do Boga. Sam je najprej skušal v svojem življenju uresničiti ta ideal krščanske vzgoje. Pri tem mu je pomagal večči duhovni vodja sv. Jožef Cafasso. Svetnik se je od svetnika učil, kako je treba in kako je mogoče mlade ljudi navduševati za svetost. Kot značilno praktičen človek don Bosko tudi tu ni ostal samo pri teoriji, temveč je na primerih iz svoje lastne izkušnje pokazal, kako je treba vzgajati in kako je mogoče uresničiti krščanski cilj vzgoje, to je svetost.

#### Bibliografija

F. Oražem, *Krščanska duhovnost (Uvod v teologijo duhovnosti)*, Ljubljana 1980.

Ž. Bezić, *Krščansko savršenstvo*, Mostar 1986.

V. Dermota, *Vzgojna sredstva v katoliških zavodih s posebnim ozirom na Don Boskove vzgojne ustanove*, Ljubljana 1970.

K. Rahner, *Heiligkeit des Menschen*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1960, 130.

Commissione episcopale italiana, *Signore da chi andremo? (Catechismo per gli adulti)*, Roma 1981.

Deutscher Katechetenverein, *Grundriss des Glaubens*, München 1980.

Lemoyen / Amadei / Ceria, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, San Benigno Canavese — Torino 1898—1948 v 20 zvezkih.

Celestin Tomić, *Pristup Bibliji*, Provincijalat franjevacov konventualaca, Zagreb 1986, 421 strani.

*Pristup Bibliji* je pravzaprav splošni uvod v Sveto pismo, kar pove tudi podnaslov znotraj knjige. Knjiga obravnava vsa tista vprašanja, ki opredeljujejo to znanost: božji izvor Svetega pisma ali navdihnjenost (29—142), zgodovino kanona (145—221), tekstno kritiko (215—284) in hermenevtiko (287—412). To je torej sodobni učbenik te znanosti, zato ni namenjena splošnosti, temveč v prvi vrsti študentom teologije in drugim izobražencem. Čeprav je napisana zelo jasno in razumljivo, je vendar narava določenih vprašanj taka, da zahteva od bralca večji umski napor. Takšno je naprimer razpravljanje o bistvu in naravi navdihnjenja, posebno kakor o tem razpravlja najnovejša znanost (95—104) in razpravljanje o današnji hermenevtiki (290—322). To vse kakor ni preprosto branje. Tudi ne gre samo za seznanjanje, temveč nas Tomić uvaja v samo bistvo tovrstne problematike. S tem razpravljanjem ne posega samo v bistvo uvodne znanosti, ko govori o tem, kako je Sveto pismo zares božja knjiga in kako naj ga razlagamo danes, temveč nas prav z razčlenjevanjem teh vprašanj seznanja z najnovejšimi dognanji biblične znanosti.

Seveda tudi drugi deli knjige niso nič manj sodobni. To še posebno velja za tekstno kritiko (215—284), kjer nas seznanja z zadnjimi dosežki raziskovanj qumranskih rokopisov in najbolj sodobnimi načini prevajanja Svetega pisma ter prevodi. Knjiga je zbor tako obsežnega in temeljitega znanja, da jo lahko uvrstimo med introdukcije svetovnega slovesa. Mednje jo lahko uvrstimo tudi zato, ker se močno naslanja nanje. V nekaterih delih (prim. str. 95—99, 102—104, 150—153 itd.) je kar njihova prireditelj, kar Tomić na koncu razprave odkrito pove, npr.

»Poglavja 2 A—C so obdelana po V. Manucci, *Bibbia come Parola di Dio*, Brescia 1981, str. 284—341« (322), vendar so tudi ti deli tako močno predelani in osvojeni, da prevladuje v njih isti slog kot tam, kjer Tomić piše iz obilja svojega znanja. V knjigi je isto slog. Pripovedovanje je vseskozi tekoče, jasno in poučno. Tudi najbolj zahtevna vprašanja razčlenjuje jasno in razumljivo, kar pomeni, da zares obvlada uvodno znanost in jo zato lahko uspešno posreduje drugim. Seznanja nas z najbolj osnovnimi vprašanji Svetega pisma, zlasti njegovega nastanka in poslanstva. Samo po tako temeljiti znanstveni obrazložitvi ga more tudi današnji kritično misleči človek imeti za navdihneno knjigo, po kateri nam Bog po človeško govori.

Ker je knjiga znanstveno zasnovana in je učbenik uvodne znanosti, je treba toliko bolj opozoriti na nekatere spodrseljaje, da ne bi zavedli tistih, ki bodo po njem študirali.

Mesto Biblos ni 30 km južno od Bejruta (12), temveč *severno*. Drugi sklon od Biblia ni Bibliarum (12), temveč Bibliorum, kajti beseda se je v grščini najprej uporabljala v ednini srednjega spola *to biblion*, odtod množina *ta biblia*. To grško množinsko obliko srednjega spola je dobredno prevzela latinščina, kjer je postala beseda ženskega spola in se rabila v ednini, zato *Biblia*, *-ae*, Bibliorum bi bil drugi sklon množine srednjega spola, vendar so jo v latinščini uporabljali samo v ženskem spolu. Na str. 180 mora stati v oklepaju (Jak), ne (Jud), ker se vse sobesedilo nanaša na Jakobovo pismo, ne Judovo. Ime nemškega protestantskega biblicista se pravilno glasi W. Marxsen, ne W. Marxen, kot je dvakrat na str. 181. V Novi zavezi nimamo »tri do štiri recenzije« (220) pravzaprav rokopisna območja, temveč kar dosti znana štiri območja:

bizantinsko-carigrajsko (K), aleksandrijsko (A), zahodno (D) in cezarejsko (C). Pri razpravljanju o izvorniku Matejevega evangelija bi bilo prav, če bi trditev, da je bil ta evangelij »izvirno napisan v aramejščini« (235), le opozorili, da je s tem bolj verjetno mišljena hebrejščina kot aramejščina, kajti Papija izrecno pravi, da je bil napisan *en hebraidi dialekto*, protestantski učenjaki G. Aicher, H. Grimm, zlasti pa F. Delitzsch, ki je Mateja prevedel nazaj v hebrejščino (retroverzija), pa trdijo, da je moral biti napisan v hebrejščini. Čeprav je bila takrat mrtvi jezik, so jo v bogoslužju še vedno uporabljali, kar spričujejo qumranski rokopisi, med katerimi so sveti teksti — in Matej to je — redno napisani v hebrejščini. To domnevo potrjuje tudi J. Carmignac, ki je dvajset let proučeval qumranske rokopise, in pravi, če je bil Matej izvirno napisan v semitskem jeziku, je mogel biti samo v jeziku, ki ga razodevajo qumranski sveti teksti, torej hebrejščini (J. Carmignac, *La naissance des Evangiles Synoptiques*, Paris 1984, 61 sl.). In končno še pripomba, ki je bolj pomembna za slovensko območje. Ljubljanski škof Wolf ni prevedel niti besede Svetega pisma, kaj šele »celo sveto pismo« (279), pač pa je dal pobudo za prevajanje in prevajalce plačeval. Prevod tudi ni narejen po nemškem Allioliu, temveč po Vulgati, po Allioliju so prevedene le opombe.

Včasih je kakšna trditev povedana malo preveč ohlapno, kar v knjigi z znanstveno vsebino nekoliko moti. Tako je preveč splošno rečeno, da je zadnja svetopisemska knjiga časovno od nas gotovo oddaljena dva tisoč let (14), če pa vemo, da je zadnja novozavezna knjiga, Drugo Petrovo pismo, nastalo okrog l. 120 po Kr. oziroma ko našteva različne službe v prvi Cerkvi: preroke, duhovnike, levite, pismouke (48—49) pa je pri vseh rečeno, da so razlagali (tolmačili) Sveto pismo. Načelno to drži, vendar je bil način razlaganja pri enih in drugih precej drugačen kot tudi vidik poučevanja. Drugače so ga razlagali pismouki kot učitelji postave in od njih spet drugače duhovniki oziroma preroki.

Snov je zelo pregledno razdeljena. Vsak del je razdeljen na večje vsebinske enote, te pa na podenote, ki se še naprej delijo v odstavke, opremljene s kurzivnimi naslovi. Tudi ključne besede in trditve so natisnjene kurzivno, da si jih bralec lažje zapomni. Vča-

sih malo moti odvišno ponavljanje. Tako na straneh 5 in 6 kar trikrat spregovori o tem, kako je Sveto pismo neusahljiv vir navdihnjenja in umetniškega ustvarjanja. Tudi nekatere trditve v uvodu (11—25) so odveč. Ta bi bil bolj smiseln, če bi obsegal samo zgodovino uvoda, vire, iz katerih črpa splošni uvod svoja spoznanja, in razložil metodo dela, kakor da razpravlja o kanonu in delitvi svetopisemskih knjig (14), ker o tem obsežno razpravlja znotraj knjige, za Novo zavezo na straneh 166—185, medtem ko so v uvodu zadevne informacije le preveč delne in neutemeljene. Sicer pa je obsežna tvarina, spomnim naj samo na množico podatkov tekstne kritike, zares mojstrsko razvrščena, kar nareja knjigo še bolj jasno in razumljivo.

Samo v tako jasni razvrstitvi snovi je tudi razpravljanje lahko jasno. To se pokaže že pri razpravljanju o navdihnjenju (64—104). Ni lahko razpravljati o tem, kar je v bistvu božje. Kakor je Bog neviden, tako je tudi njegovo delovanje nevidno, tudi delovanje na pisatelja, da je napisal svetopisemsko knjigo, čemur pravimo navdihnjenje. Vsako pojasnjevanje tega, kar je v bistvu božje, je samo približevanje in vendar je bolje nekaj povedati, kot molčati, pravi sv. Avguštin. Tomič o tem pove veliko. Ker mnoge več ne prepriča Tomaževa razlaga o hkratnem delovanju dveh vzrokov, glavnega (*auctor principalis*) in orodnega (*auctor instrumentalis*), tako da nastane en sam učinek, torej Bog kot glavni vzrok in pisatelj kot orodni vzrok hkrati delujeta, da nastane Sveto pismo, navaja Tomič številna sodobna pojasnjevanja tega vprašanja. Pri tem se posebno zadrži pri prispevku K. Rahnerja in razčlenjuje njegovo pojmovanje (96—98). Treba je upoštevati, da se je izročilo, tako judovsko kakor krščansko, vseskozi močno zavedalo navdihnjenja. Čeprav ga nihče ne more tako prepričljivo dokazati, kakor je dvakrat dva štiri, je vendar prav soglasno izročilo o navdihnjenju najmočnejši dokaz navdihnjenja. Cerkev je v svetopisemskih knjigah prepoznavala sebe. Nastajala je pravzaprav iz njih, po drugi strani pa so te nastajale samo v njeni sredi. Samo knjige, v katerih je Cerkev prepoznavala sebe, so navdihnjene, vse druge so apokrifne, in kakor je Cerkev božje delo, tako je tudi Sveto pismo, ki je gradilo Cerkev. Cerkev pa smo tudi ljudje, zato je Sveto pismo tudi

človeško delo. Cerkev ga je najprej nosila v svojih »nedrjih«, to se pravi, Sveto pismo je bilo najprej izročilo in to izročilo so pozneje zapisali. Samo takó pojmovano navdihnjenje nas obvaruje, da ne pademo v začarani krog, kajti za nobeno besedo Svetega pisma ne moremo reči, da je navdihnjena, dokler jo imamo samo kot del Svetega pisma, saj bi tako dokazovali navdihnjenje z navdihnjenjem, temveč moramo gledati nanjo z vidika izročila. Izročilo jo je imelo za božjo besedo, in ker jo sedaj beremo zapisano v Svetem pismu, pravimo, da je navdihnjena, kajti navdihnjenje pojmuje kot poseben božji dej na pisatelja, da je to, kar je izročilo imelo za božje, zapisal. Samo gledanje Cerkve na Sveto pismo najbolje odgovarja na vprašanje, kaj je Sveto pismo in kako je nastalo.

Tudi ko je bilo Sveto pismo napisano, ga je naprej nosilo izročilo. O tem razpravlja Tomić v poglavju o nastajanju kanona, starozaveznega in novozaveznega, in v poglavju o kritiki svetopisemskega besedila. Prvemu dodaja zelo izčrpen pregled apokrifne (intertestamentarne) literature (186—199), drugemu pa pregled prevodov Svetega pisma v žive jezike (275—289). Če kje, potem je posebno tukaj uvod v Sveto pismo čista zgodovina. Stvari je treba samo natančno preiskati, tako natančno, kakor to dela

tekstna kritika, ki sega do zadnje črke ali ločila svetopisemskega besedila. Tu bi se lahko zgubljal v naštevanju, vendar se zna tako omejiti, da v množstvu podatkov izbere to, kar jasno spričuje, da imamo danes pred seboj isto Sveto pismo, kot so ga imeli prvi naslovljenci, kajti tista malenkost tekstno kritičnih spornih mest, v Novi zavezi je 1/1000 takih, ki se nanašajo na smisel besedila (242), ne omaje te kritično ugotovljene trditve.

Že ta čudovita nepokvarjenost, kljub tako dolgi in različni rabi, je dokaz, da je Sveto pismo res posebna knjiga. Njej ne bomo nikdar prišli do konca. V zadnjem delu knjige razpravlja Tomić prav o različnih načinih, kako priti njej do dna. To so hermenevtična načela, ki nas učijo potov do polnega pomena Svetega pisma. Tomić posreduje vse hermenevtične poti, preteklosti in sedanjosti, kaže njihove značilnosti in odmeve pri uporabnosti Svetega pisma. V tem delu Tomićeva knjiga ni samo seznanjanje, temveč že uvajanje v duhovni svet Svetega pisma, in kjer se s tem razpravljanjem konča, se upravičeno imenuje *Pristop Bibliji*. Po osvojitvi njenega znanja je res mogoče v vsej polnosti stopiti v ta neusahljivi vir modrosti in resnice.

Francè Rozman

*Wachsen im Glauben*, Religionspädagogische Beiträge (21/1988), AKK (Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten), Kassel 1988, 180 str.

AKK — Delovna skupnost katoliških docentov katehetike, ki združuje profesorje katehetike teoloških fakultet nemško govorečih dežel, raziskuje in objavlja najbolj pereča vprašanja s področja cerkvenega oznanjevanja tako mladih vernikov kakor odraslih. Junija 1987 je predsednik AKK Günther Stachel, velik pobornik za čim višjo znanstveno raven AKK, profesor religiozne pedagogike na univerzi v Mainzu, obhajal petinšestdesetletnico življenja in ob tej priložnosti so danes gotovo najbolj zaslužnemu katehetskemu delavcu Fritzu Oserju, profesorju katehetike na univerzi v Friburgu v Švici, podelili častni doktorat iz teologije Gutenbergove univerze v Mainzu. Iz refera-

tov te prireditve in iz dodatnih razprav so pripravili zbirko predavanj, ki osvetljujejo pod znanstvenim vidikom položaj oznanjevanja krščanskega sporočila v sedanjem svetu in ji dali naslov *Rast v veri*.

Čeprav zveni čudno, pa je vendar le res, da se je krščansko oznanjevanje 1900 let od svoje dvatisočletne zgodovine ukvarjalo predvsem s sporočevalcem oznanila (Jezus Kristus, Cerkev, oznanjevalne ustanove) in oznanilom-sporočilom (vsebina veroizpovedi, Sveto pismo, cerkveno učiteljstvo, izročilo) ter zadnji dve stoletji z metodami oznanjevanja, sprejemalca oznanila pa je pustilo vnevar. Zadnjih sto let se je položaj izboljšal, ker sta tako sociologija kakor psihologija mnogo prispevali k razumevanju sprejemanja in prevzemanja vere in verovanja. Zadnjih petdeset let je zlasti po zaslugi Švicarja Jeana Piageta splošno poznanje

psihologije prešlo v nadrobno raziskovanje spoznavne funkcije. Američan Kohlberg je prenesel dognanja in metode s spoznavnega področja na raziskovanje človeške moralnosti in Švicar Fritz Oser prispevke obeh navedel na študij značilnosti in nastajanja religioznosti. Oserjeva raziskovanja so še v teku. Dokončnih ugotovitev še ni. Nastopilo je obilo kritikov, ki nakazujejo pomanjkljivosti Oserjevih izhodišč in nedorečenost njegovih ugotovitev. Toda stvar se je premaknila in odpirajo se nam nova obzorja, ki bodo verjetno močno vplivala in pogojevala prihodnje oznanjevanje. Vsekakor je tudi znanost poklicana, da dá svoj prispevek k reševanju velikih težav pri oznanjevanju sodobnemu svetu. Podati hočemo nove vidike oznanjevanja, ki jih nakazujejo na osnovi Oserjevih raziskovanj in ugotovitev ali okoli njih. Naj povemo, da je Fritz Oser oče treh otrok in mu pri njegovih raziskavah religioznosti neizmerno veliko pomaga njegova žena.

1. Ambroise Binz, *Udejevanje verovanja. Spremljanje na poti k odrasli veri* (2—10). Ambroise Binz je ena izmed glavnih sodelavk Katehetskega inštituta v Lyonu, ki dela za strokovno izobrazbo francoskih katehistinj in katehistov (katerih število presega četrto milijono in držijo pokonci francosko katehezo). Za uspešno posredovanje verovanja je potrebna odrasla vera: otroška vera je dobra za otroke, otroci pa hočejo postati odrasli, to pa je mogoče samo s pomočjo odrasle in zrele vere. Binzčeva: Treba je preiti iz prve »naivnosti« k drugi »naivnosti« (Ricoeur). Verniki so v renesansi, humanizmu, reformaciji živeli prvo naivno vero. Novi duhovni tokovi, zlasti še iznajdba tiska, so prinesli novo gledanje na svet in vera je morala to prevzeti ter stopiti v drugo naivnost, se pravi »prebresti« nove tokove kulturnega življenja in si pridobiti nov način verovanja. Danes mora vernik iz prve naivnosti potridentskega verovanja »prebroditi« moderni svet znanosti, tehničnih odkritij, ekonomskih danosti in si ob elektronskih sredstvih obveščanja oblikovati nov način verovanja, priti do »druge naivnosti« v našem času.

2. Fritz Oser, *Odnos med religiozno vzgojo in religioznim razvojem: religiozno-pedagoški credo*.

Oser meni, da je za premagovanje oznanjevalne krize tako otrok kakor odraslih

treba religiozno vzgojo graditi na religiozni razvoj tako otroka kakor odraslega. Ta religiozni razvoj obsega pet stopenj:

I. Otrok vernik stoji ogrožen, izpostavljen pred vsemogočnim Zadnjim (Bogom), ki odloča o njem tako v dobrem kakor slabem. Zadnji je izredno podjeten in nenehno izziva k odzivanju. Zadnji nagrajuje po svoji dobroti in odločitvi. Njemu pripisujejo moč, da lahko naredi vse, kar hoče.

II. Otrok vernik je sposoben da z namembnimi dejanji, kot so žrtev, molitev, izpolnjevanjem zapovedi, pridobi Zadnjega zase v smislu »dam, da boš dal«. Tako spravi Zadnjega v svojo službo in dosega svoje cilje.

III. Človek se zaradi razočaranj z Zadnjim = Bogom odloči sam sebe popolnoma zadostiti in vzeti vso odgovornost v svoje roke. Možno je, da človek priznava določeno pristojnost Zadnjega, ki pa ne vpliva naravnost na njegovo življenje, možno pa je tudi, da oporeka vsako pristojnost Zadnjega in njegovo bivanje celo zanika.

IV. Človek se zaveda, da se mora samostojno odločati in samostojno ravnati ter prevzemati vso odgovornost svojega početja nase. Pri tem pa tudi uvideva, da Zadnji — Bog pri njegovi absolutni svobodi odločilno sodeluje. Zato Zadnjega vključi v svoje življenje in dopolni možnost odgovornega delovanja.

V. Človek se čuti vključenega v odrešensko dogajanje Zadnjega, zavzame brezpogojno stališče religioznega odnosa do Zadnjega in se v sklopu popolne svobode vključi v odrešensko dogajanje (13).

Vsaka stopnja izhaja iz določene strukture duševnega življenja; to pomeni, da so sestavine duševnega življenja, spoznanja, čustvovanja, teženja in delovanje med seboj razično razporejene. Če hočemo iz ene stopnje priti na višjo, moramo spremeniti ne samo spoznanja — informacije, temveč celotno razporedbo — strukturo čustev, teženj in delovanj, ki so povezane z določeno spoznavno vsebino. Dosedanje oznanjevanje se je obračalo samo na spoznanje, ni pa imelo za cilj spremembe strukture duševnega življenja.

3. Bussmann Gabrielle, *Stopenjski vzorci religioznega razvoja. Teološka in religiozno pedagoška vprašanja* (30—42).

Pričujoča razprava je povzetek diplomске naloge, ki jo je avtorica predložila v



pomladi 1985 za magisterij iz pastoralne teologije na Teološki fakulteti univerze v Münstru pod naslovom Teorije o ontogenezi moralne in religiozne zavesti — predstavitev, diskusija in poizkus kritike. Ker je na tem področju, zlasti v ZDA, izšlo premnogo publikacij, je skušala podati pregled novih smeri in poudarkov zlasti iz leta 1985, 1986 in deloma 1987. V predstavitvi teorij religioznega razvoja se najprej ustavlja pri teoriji moralnega razvoja Lawrenceja Kohlberga (+ 1987), ki v sedmi stopnji terja religiozno razlago moralne rasti, nato preide k J. W. Fowlerjevi »genetični pisteologiji« (pistis — vera; logija — veda), ki se pri verovanju ne ozira samo na psihološke dejavnike, temveč upošteva tudi ontogenezo verovanja ter se končno široko razpiše o petih stopnjah strukturnega razvoja F. Oserja. V diskusiji in oceni teh teorij je močno zadržana in pravi: »Prepričana sem, da v teh modelih religioznega razvoja nimamo zadovoljivega izhodišča za osnovanje kake nove teorije religiozne rasti. Ti modeli izražajo prej ogrožanje domnevno krščansko-religioznih procesov socializacije in vzgoje kot vsesplošno veljavne stopnje rasti religiozne zavesti. Dvomim, da morejo tukaj predstavljeni modeli dati osnovo za kvalitetno drugačno religiozno vzgojo. Sumim, da te teorije, etiketirane z visoko zvenečimi znanstvenimi napisi, niso nič drugega kot »staro vino v novih mehovich« (45).

4. Stachel Günther, *Utrditev na določeni racionalni teoriji: Moralna sodba v merljivo-stopenj njenega razvoja* (43—64).

Profesor Stachel je eden izmed vodilnih, če ne tudi že vodilni teoretik in praktik, ki je akademsko obhajanje petinšestdesetletnega življenjskega jubileja izrabil za podelitev častnega doktorata za skoraj eno generacijo mlajšemu Fritzu Oserju kot izraz svojega velikega občudovanja za njegova religiozno-pedagoška prizadevanja. Bil je toliko pošten, da je dal priobčiti, rekli bi uničujočo sodbo Bussmannove o stopenjskih teorijah religioznega razvoja, hkrati pa odločen, da brani in prikaže znanstveno osnovo Oserjeve stopenjske teorije.

Stachel ne obravnava Oserjevih pet stopenj religioznega razvoja, temveč skuša na Kohlbergovih šestih oziroma sedmih stopnjah moralnega razvoja pokazati, kako si jih je ne samo zamislil, temveč tudi eksperimentalno podprl. Stachel je sicer že leta

1978, se pravi pred desetimi leti, v knjigi *Etisch handeln und lernen* (Etično vedenje in učenje) izrekel svoje pomisleke proti Kohlbergovim znanstvenim postopkom, vendar pa ni mogel tudi ne priznati eksperimentalne utemeljenosti njegovih izvajanj. Vzporedno z Kohlbergovimi ugotovitvami na moralnem področju pripisuje velik pomen tudi Oserju na religioznem področju. Kakor je podprl Kohlberga pri raziskovanju moralnega dozorevanja s pomočjo njegovih šestih ali sedmih stopenj, tako vidi tudi v Oserjevih petih stopnjah religioznih struktur veliko močnosti in obetov za cerkveno oznanjevanje tako mladine kakor odraslih.

5. Bucher, A. Anton, *Religiozni razvoj v luči subjektivnih teorij. Izvidi nadaljnjih raziskovanj na področju teorije religiozne sodbe* (65—81).

Ker tako švicarska vlada kakor posamezni kantoni podpirajo znanstveno raziskovanje tudi na religioznem področju in ker je Fritz Oser na univerzi v Fribourgu razvil široko zasnovano raziskovalno dejavnost, ki zahteva velika denarna sredstva bodisi osrednje vlade v Bernu kakor tudi kantona in mesta Fribourga, so A. Bucherju naročili, da izdela poročilo tako o Oserjevem delu kakor tudi o pomenu stopenjskih teorij religioznega razvoja. To poročilo so sprejeli v pričujoči zbornik.

Bucher uporablja tako imenovano »laično epistemologijo«, ki na osnovi biografskih podatkov različnih oseb (54) izbere skupne dejavnike in jih integrira v enovito razlago. Vprašane osebe (v. o.), ki so privolile v sodelovanje pri raziskavi, so med drugim odgovarjale na Pavlovo dilemo (zdravnik Pavel se je na potovanju z letalom znašel v smrtni nevarnosti. V duševni stiski se je Bogu obljubil, da bo šel delovat v dežele tretjega sveta, če preživi nesrečo. Nesrečo je preživel. Sedaj stavijo v. o. vprašanje, ali je pred Bogom dolžan, da izpolni svojo obljubo). Na osnovi odgovorov so sestavili religiozno podobo sodelujočih oseb. Te podobe se v veliki meri krijejo s stopnjami religioznega razvoja, kot jih je predložil Oser. Metoda laične epistemologije dela prav nasprotno od drugih metod, ki najprej postavijo teorijo, potem pa jo skušajo podpreti z dokazi iz življenja. Vsekakor Bucher z ene strani priznava koristnost stopenjskih teorij religioznega razvoja, z druge pa svari pred

zahtevu, da bi morale veljati za vse ljudi in v vseh primerih (93).

6. Nipkow, Karl Ernst, *Religiozne oblike mišljenja v verovanjskih krizah in cerkvenih konfliktih. Pomen preformalnih dialektično-paradoksalnih in komplementarnih miselnih struktur* (95—114).

Kot vodja Evangeličanskega teološkega seminarja na univerzi v Tübingenu je K. E. Nipkow zadolžen za ekumenske stike s krščanskimi Cerkvami. V vlogi usklajevanja različnih cerkvenih pripadnosti uporablja Oserjevo načelo komplementarnosti, ki pravi: »k najvišjim človeškim umskim dosežkom sodi sposobnost, da usklajamo nasprotujoče si razlage enega in istega pojava in oblikujemo nove obsežne teorije. Sem sodi tako imenovano načelo High Order (višja raven) ali metaučenje (nadučenje) oziroma načelo komplementarnosti (dopolnjevanja, usklajanja). Pri ekumenskih razgovorih sodelujejo osebe, ki so na četrti ali celo peti stopnji Oserjeve stopenjske teorije in so zato usposobljene, da v smislu komplementarnosti razlagajo dana dejstva (npr. ustanovitev evharistije pri zadnji večerji).« Nipkow razlikuje med golim poznanjem strukture znanja na različnih stopnjah in globinskimi religioznimi strukturami osebnosti, ki poleg znanja zaposlujejo in razporejajo tudi čustvovanja — emocije, teženja — motivacije in delovanje — delovne navade. »Če branilci različnih stališč niso samo vsebinsko različnega mnenja, temveč so tudi vsak po svoje religiozno strukturirani (razporeditev čustev za spoznanji, razlogi za motivacijo in odločanje na osnovi spoznanih vsebin in čustev ter usposobljenost za delovanje na osnovi odločitev, čustev in spoznanj), potem je jasno, zakaj se ob še tako tehtnih argumentih ne dajo prepričati; tu so na delu predvsem globinske strukture osebnosti, od katerih tvori spoznanje le majhen, rekli bi neznaten delček« (102). Tu ne gre samo za spoznanje (znanstvena dognanja), temveč za meta — nad spoznanje (kakor pri metafiziki, ki pride za fiziko ali po njej), to je za globinske čustvene, motivacijske in operative strukture. S tem nam je podan ključ za premagovanje svetovnonazorskih (ali kreaionizem ali evolucionizem) in verskih stališč.

7. Englert Rudolf, *O koristi stopenjskih teorij pri religioznem oblikovanju odraslih* (115—138).

Englert izhaja iz postavke, da je v današnji družbi posredovanje vere sicer še zgrajeno na odnosu stari-otroci (filialni = sinovski odnos), vendar se vedno bolj uveljavlja znamenje misijona, ki sloni na sposobnosti — učinkovitosti prepričevanja (spreobrnjenja, metanoia) odraslih in bo ta oblika misijona — prepričevanja — spreobrnjenja — metanoia odraslih postala osrednja oblika posredovanja vere v prihodnosti. Skoraj polovica ameriških odraslih vernikov različnih protestantovskih denominacij priznava, da je prišla do vere s pomočjo metanoie ali spreobrnjenja (116). Ta okoliščina navaja k iskanju po starostnih dobah prikrojenem oznanjevanju in s tem k poznanju stopenjskih teorij religioznega razvoja. Stopenjske teorije pa ne obravnavajo več »kaj« kdo misli, temveč »kako« kdo misli (struktura mišljenja). Pod tem vidikom Englert prikazuje nekatere ugotovitve tega novega posredovanja verovanja.

Vera naj bi ne bila predvsem »belief« — pristanek razodetim verskim resnicam, temveč »faith« — pristanek celotne človeške osebe Bogu, se pravi iz belief mora postati faith, iz mozaika verskih resnic in dejstev celovit pristanek celega človeka Bogu.

Vera ni več statična zgrajenost človeka, temveč tok življenja, ni več pristanišče, temveč reka ali celo veletok v človeku. Tudi v primeru, da kdo postane veren v otroški ali mladostni dobi, vera ne obstaja v poznanju verovanjskih dejstev, temveč je zgodovinsko dogajanje izmenjave odnosov med človekom in Bogom ter Bogom in človekom.

Kot posledica teh in drugih gledanj se čuti potreba po strukturnem oblikovanju namesto do sedanjega asociativnega; to pomeni, da je treba pri posredovanju verovanja vzeti za cilj celoten sestav ali strukturo duševnega življenja s čustveno-emociionalno, hotno-motivacijsko in delovno operativno celoto in ne ostati samo pri spoznanju-informaciji, ki se ravna po zakonih asociacijskih — povezovalnih nujnosti. Tudi pri ekumenskem prizadevanju ne gre toliko za poznanje zgodovinskih dejstev, temveč za spremembo celotne osebnostne strukture s pomočjo znanstvenega ugotavljanja dejstev. »Resnica vas bo osvobodila« je samo začetek dogajanja, ki tudi lahko vodi k svobodi, ne pa že tudi svoboda sama.

Englert, ki je v obrenskem tehnično razvitem mestu Wachtbergu (astrofizikalične

raziskave in visokofrekvenčna fizika) zaposlen z religioznim oblikovanjem odraslih, pogreša v sodobni verski literaturi sapiencialnih knjig po vzorcu modrostnih knjig Stare zaveze. Modrost je kot krepost notranja usmerjenost k Bogu in ne samo veda in znanost o Bogu brez vsake naravnave k njemu.

Poleg pomanjkanja modrostne literature — smo šele na začetku neke nove dobe oznanjevanja, zato še nimamo na voljo ustreznih pripomočkov — nam primanjkuje

še eklezialno usmerjena literatura in celostna teorija verovanjskega preoblikovanja.

Stopenjske teorije religioznega razvoja sicer ne rešujejo problema religioznega oblikovanja odraslih, dajejo pa pogum, ker kažejo, da so na delu izredno zavzeti in znanstveno ter religiozno dobro podkovani delavci, ki iščejo novih poti, med katerimi bo verjetno kakšna tudi vodila k uspehu.

*Valter Dermota*









# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

**Jože Krašovec**

- Kazen in rešitev v biblični prazgodovini ..... 209  
*Punishment and Salvation in Biblical Prehistory*

**Viktor Papež**

- Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku  
cerkvenega prava ..... 227  
*Alienation of Church Property in the Code of Church Law*

**Anton Štrukelj**

- Marija in edinstvo kristjanov ..... 241  
*Virgin Mary and Christian Unity*

## TEOLOŠKI TEČAJ '88

**France Rozman**

- Marija v Svetem pismu ..... 251

**Zmaga Kumer**

- Odmev svetopisemskega sporočila o Mariji  
v slovenski ljudski pesmi ..... 261

**Ciril Sorč**

- Marija v koncilskih in pokoncilskih  
dokumentih cerkvenega učiteljstva ..... 267

**Avguštin Lah**

- Sodobni teologi o Mariji ..... 289

**Metod Benedik**

- Marijino češčenje v zgodovini slovenske vernosti ..... 293

**Alojzij Slavko Snoj**

- Označevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes ..... 303

**Ivan Rojnik**

- Kritično premišljevanje o marijanskih  
ljudskih pobožnostih ..... 315

**Jože Vidrih**

- Kritično razmišljanje o marijanski ljudski pobožnosti ... 319

## PREGLEDI (Surveys)

**Valter Dermota**

- Svetost kot cilj preventivnega sistema sv. Janeza Boska .. 323

## OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- C. Tomić, *Pristup Bibliji* (F. Rozman) ..... 335  
*Wachsen im Glauben* (V. Dermota) ..... 337

