





# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 45

LJUBLJANA 1985

# 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.

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 1600 din, posamezna številka 400 din; za inozemstvo 16 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Jože Krašovec

## Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi

### A. BOŽJE POVRAČILO NA SPLOŠNO

Povračilno načelo je morda najbolj temeljen in značilen pomen pojma pravičnosti v vseh ljudstvih in civilizacijah. V ozadju je namreč elementaren čut človekove narave. Vsa primitivna ljudstva izpričujejo, da je zakon o povračilu njihovo osnovno družbeno pravilo. Primitivni človek pričakuje plačilo oz. kazen ne le za dobro ali slabo ravnanje nasproti človeku, temveč tudi nasproti naravi<sup>1</sup>.

Povračilno načelo je temeljnega pomena tudi v vsej grški mitologiji, religiji in filozofiji. Zakon o povračilu je v prvi vrsti zakon narave. Zaradi tega dobijo vsa človekova slaba dejanja naravo usodnosti. Predvsem v klasični grški dramatik velja pravičnost kot neizbežna usoda, ki človeka zadene kot prekletstvo.<sup>2</sup>

Platon je bil med vsemi grškimi filozofi najbolj vnet zagovornik božanske pravičnosti. V delih *Gorgias* in *Republika* je razvil poglede glede pravičnosti s povračilno osnovo. Po njegovem bo povračilna božja pravičnost prišla v polnosti do veljave šele na drugem svetu.<sup>3</sup>

Izrednega pomena je ugotovitev, da zakon o povračilu sloni na isti zakonitosti kakor zakon vzročnosti in je glede na vzročnost primaren. V obeh primerih gre za vzajemnost vzroka in učinka v časovnem zaporedju. Vzrok je vedno pred učinkom. V obeh primerih se predpostavlja enakost med vzrokom in učinkom. Kakor v fizikalni vzroč-

---

<sup>1</sup> Gl. H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung* (The Hague/Chicago: W. P. van Stockum & Zoon / The University of Chicago Press, 1941) 7—159; *Society and Nature. A Sociological Inquiry* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1946) 1—185.

<sup>2</sup> Gl. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I (Berlin/Leipzig: W. de Gruyter & Co., 1934) 206—48; H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität*, 177—256; *Society and Nature*, 186—248; *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1957, 1971) 303—23; »Causality and Retribution«; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1957; 2. izd. Sussex: The Harvester Press, 1980).

<sup>3</sup> Prim. H. Kelsen, *What is Justice*, 82—109: »Platonic Justice«.

nosti velja zakon enakosti med vzrokom in učinkom, tako načelo povračila zahteva enakost med zaslugo in plačilom oz. med slabim dejanjem in kaznijo. To dejstvo lahko razloži, zakaj so v grški naravni filozofiji vzrok označeval z besedo *αἴτια*, ki je prvotno pomenila »krivdo« (guilt).<sup>4</sup>

V zakonu povračila je enakost v prvi vrsti kvalitativna, ker le slabo dejanje rodi slab, dobro dejanje pa dober učinek. Toda enakost je tudi kvantitativna, ker se velikost kazni oz. plačila meri po velikosti dejanja: Čim večje je slabo ali dobro dejanje, tem večja mora biti kazen oz. plačilo. Radikalna zahteva enakosti pride najbolj drastično do veljave v *jus (lex) talionis*, ki je bil izredno globoko zakoreninjen v socialnih ustanovah vseh primitivnih ljudstev, določeno vlogo pa ima tudi v hebrejski Bibliji.

Znano je, da zakon o povračilu na splošno zavzema zelo osrednje mesto v celotni Bibliji kakor tudi v judovstvu. V evropskih jezikih sestavlja temeljni vidik pojma pravičnosti. Zato ni čudno, če so nekateri eksegeti vsaj tu in tam še hebrejski koren *sdq* razlagali v povračilnem pomenu. Presenečajo le tisti eksegeti in teologi, ki so pomensko zelo širok splošen pojem pravičnosti v celoti zožili na striktni zakon o povračilu.

Pregled bibliografije, ki obravnava povračilno načelo v Bibliji, nam pokaže, da še vedno manjka izčrpna in metodično ustrezno izvedena študija o tem vprašanju. Obstoječa bibliografija ima pečat kontroverznosti. Ker se mnoge študije omejujejo le na posamezne knjige oz. oddelke hebrejske Biblije, bo ustrezna priložnost za bolj natančno oceno nastopila šele ob obravnavanju tistih knjig. Tu se bomo omejili le na izhodiščne vidike: je hebrejsko povračilno načelo zahteva svetovnega reda ali dejavne božje pravičnosti?; definicija povračilne božje pravičnosti; metoda raziskovanja povračilne božje pravičnosti.

## 1. Je hebrejsko povračilno načelo zahteva svetovnega reda ali dejavne božje pravičnosti?

V sodobni biblični eksegezi zastavljajo to vprašanje precej pogosto, od kar ga je izzivalno načel K. Koch<sup>5</sup>. Koch zavrača pojem povračila

<sup>4</sup> Gl. W. Jaeger, *Paideia*, 220; H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität*, 256; *Society and Nature*, 248; *What is Justice*, 314.

<sup>5</sup> Gl. »Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?«, *ZThK* 52 (1955) 1—42 = *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung 125; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972) 130—81. Prim. tudi »Der Spruch 'Sein Blut bleibe auf seinem Haupt' und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut«, *VT* 12 (1962) 396—416.

(Vergeltung), češ da predpostavlja sodno instanco in ima danes vse preveč juridični značaj. Po njegovem tisti, ki uporabljajo ta pojem, povezujejo plačilo oz. kazen z neko vnaprej določeno normo.<sup>6</sup>

S temi trditvami Koch ne izpodbija povezave med dobrim dejanjem in dobrimi posledicami oz. med slabim dejanjem in slabimi posledicami. Nasprotno. To povezavo pravzaprav poudarja do skrajnih možnosti. Ugotavlja namreč njeno naravno, notranjo nujnost. Njegova temeljna teza je, da vsako dejanje, dobro ali slabo, po svoji naravi, tj. nujno, rodi dober ali slab sad. Zato ni potreben še kak naknaden sodni sklep oz. poseg. Jahve je sicer res gospodar nad človekom, a mu vendarle ne določa plačila oz. kazni po neki normi, temveč v vlogi »babice« dokončno razvije, kar je človek sam naravnal.<sup>7</sup>

Kochovo stališče je zbudilo velik odmev. Nekateri so ga sprejeli z odobravanjem<sup>8</sup>, drugi pa so ga zavrnilo z nasprotnimi argumenti<sup>9</sup>. Najbolj obsežen odgovor z nasprotnimi stališči najdemo pri E. Paxu in H. Reventlowu. Paxov temeljni pomislek glede pravilnosti Kochove teze je ugotavljanje, da vsaj Knjiga psalmov nedvoumno priča za izredno božjo intenzivnost oz. dinamiko v reakciji na človekova dejanja. Za to govorijo mnogi primeri nepričakovane božje epifanije. Te imajo izrazito osebni značaj in veljajo kot oznanilo z ambivalentno vlogo. Epifanije veljajo kot proklamacija odrešenja ali pogube. Za intenzivnost božje vloge pričajo dalje razne prisposodbe: božja roka, božja pot, božje obiskanje, spominjanje, božja beseda, božja jeza, božja sodba. Po vsem tem sodeč, pripisuje Biblija Bogu mnogo večjo vlogo kakor le to, da sproži oz. zadrži organski proces. Pax se strinja s Kochom le glede poudarka, da ni povračilno načelo v Bibliji tako v ospredju, kakor

<sup>6</sup> Gl. »Gibt es ein Vergeltungsdogma«, 4: »Der Gedanke der Vergeltung wird darüber hinaus heute so sehr juridisch gefasst, dass man darunter ein abgestuftes Lohnen oder Strafen nach einer vorgegebenen Norm versteht...«.

<sup>7</sup> Gl. »Gibt es ein Vergeltungsdogma«, 5: »Jahwe wird damit zwar als eine dem Menschen übergeordnete Grösse genannt, aber diese handelt nicht juristisch, indem sie Lohn und Strafe nach einer Norm bemisst und zuteilt, sondern sie leistet sozusagen Hebammdienst, indem sie das vom Menschen Angelegte zur völligen Entfaltung bringt«.

<sup>8</sup> Gl. npr. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. I: Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels* (München: Chr. Kaiser, 5. izd., 1966) 278.

<sup>9</sup> Gl. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958) 34—43; F. Horst, »Recht und Religion im Bereiche des Alten Testaments«, *EvTh* 16 (1956) 71—75; E. Pax, »Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen«, *Liber Annuus*, X (Studii Bibliici Franciscani; Jerusalem: Aput Aedem Flagellationis, 1960) 56—112; H. Graf Reventlow, »Sein Blut komme über sein Haupt«, *VT* 10 (1960) 311—27; W. S. Towner, »Retribution Theology in the Apocalyptic Setting«, *Union Seminary Quarterly Review* 26 (1971) 204—205; J. Barton, »Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament«, *The Journal of Theological Studies. New Series* 30 (1979) 1—14, posebno str. 10—11, kjer se zelo previdno dotika tega vprašanja.

trdijo nekateri. Prevladuje namreč odrešenjsko božje delovanje na osnovi sklenitve zaveze. V zvezi s to ugotovitvijo je treba razumeti še eden pomemben Paxov poudarek: v SZ gre v prvi vrsti za povezavo med poslušnostjo in odrešenjem oz. neposlušnostjo in pogubo in šele potem za povezavo med dejanjem in človekovo usodo.<sup>10</sup>

Pax se zaveda, da so vidiki njegovega stališča le del možnega odgovora na Kochov izziv. Bolj diferencirana in zanesljiva osvetlitev bi bila možna le na osnovi ustrezne raziskave tega vprašanja v okviru celotne SZ. To je dejanski namen pričujoče študije glede hebrejske Biblije. Vendar se zdi, da nekateri najbolj načelni razlogi že zdaj opozarjajo na pomanjkljivost Kochovega stališča: Ali apriorno in nediferencirano poudarjanje notranje nujnosti glede zveze med dejanjem in posledicami za človekovo življenje ne odpira vrat determinizmu in fatalizmu? Kje je prostor za božjo svobodo in usmiljenje?

Kako pomembna so ta vprašanja, nam pokažejo izhodišča in posledice grškega kozmološkega pojmovanja pravičnosti. Zato se zdi posebno umestno, da je prav v tej smeri spregovoril H. Graf Reventlow<sup>11</sup>. Kochu v pomislek govori o podobnosti njegovih pogledov s primitivno naravno religioznostjo. Ugotavlja, da se Koch opira predvsem na modrostno literaturo, in sicer na primere pregovorov, ki v resnici zrcalijo arhetipično, ljudsko pojmovanje o neizprosнем imanentnem razmerju med dejanjem in učinkom. Takšne primere najdemo v vsakem jeziku. Kochova napaka je v tem, da posplošuje delno spoznanje, ki velja le za določeno področje. Tako Koch ne vidi, da je v Izraelu pojmovanje naravnega razmerja med dejanjem in učinkom preraslo v razodetje zaveznega Boga s Sinaja in prerokov. Zdaj je namesto krivde v naravnih zakonih govor o grehu zoper osebnega Boga, namesto slepe usode o kazni. Božja pravičnost preseže pravno zahtevo nujnega povračila. Bog lahko prepreči nastop slabih posledic, s tem da odpusti storilcu slabega dejanja.

## 2. Definicija povračilne božje pravičnosti

K. Koch zavrača pojem povračila zaradi njegovega domnevno juridičnega značaja. S tem daje razlog za nekatera vprašanja: Ima ta pojem v dejanski rabi v resnici tako ozek, zgolj juridični pomen? Je mogoče najti bolj ustrezen pojem, ki bi izražal toliko vidikov razmerja med človekovimi dejanji in njegovo usodo? Niti Koch niti kdo drug, ki sprejema njegovo temeljno stališče, ni predložil bolj sprejemljivega

<sup>10</sup> Gl. »Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen«, 111 (sklep).

<sup>11</sup> Gl. »Sein Blut komme über sein Haupt!«.



pojma. Ali ni potem umestno, da sicer ohranimo pojem povračila, a posvetimo vso pozornost njegovemu specifičnemu pomenu oz. njegovi diferenciaciji v hebrejski Bibliji?

Pax Kochu upravičeno očita preveč ozko in apriorno pojmovanje povračila in meni, da ga je treba kar se da široko zajeti. Po njegovem pojmu povračila predpostavlja neko normo in avtoriteto. Ker je v SZ avtoriteta Bog, opredeljuje povračilo nagrajevalno in kaznovalno *božjo reakcijo* na človekova dobra in slaba dejanja. Odprto pa ostane vprašanje, ali pri Bogu sploh obstaja kakšna norma.<sup>12</sup> Na to vprašanje tudi Pax ne poskuša odgovoriti. Zanesljiv odgovor bi bil možen le na osnovi načrtnih študij vseh primerov ali vsaj večine primerov v SZ.

Nekatere dovolj znane teološke predpostavke SZ nam vendarle takoj povedo, kakšne so načelne možnosti glede vloge norm, ko gre za povračilno božjo pravičnost. Razumljivo je, da so v izjavah oz. opisih božjega povračila lahko močno zastopani pravni izrazi in oblike. Analogije med božjim in človeškim sodnikom v SZ, za katero so tako značilni nešteti antropomorfizmi, ne morejo presenečati. Kljub vsemu pa morajo izjave oz. opisi božjega ravnanja s človekom prej ali slej daleč presegati okvire in merila človeških ustanov. Ali ni samo po sebi umevno, da biblični pisatelji izražajo božje povračilo ali željo po božjem povračilu, ne da bi si upali Bogu predpisovati tudi merila? Če človek veruje in upa v božje povračilo, še ne pomeni, da si lasti pravico določati *način*, *čas* in *mero* povračila. Uveljavljanje povračilnega načela v določenih primerih končno še prav posebno priča, da božja pota niso človeška pota. Bibličnim pisateljem je vodilo načelo, da je Jahve pravičen sodnik, ki pa nagrajuje oz. kaznuje, blagoslavlja oz. izreka prekletstvo po svojih merilih. Tega se menda zaveda vsak razlagalec Svetega pisma. Zato je vsaj glede na običajno rabo povračilnega načela v SZ in v eksegezi zelo vprašljiva trditev, da je ta pojem juridično obremenjen.

Upati je, da bo raziskovanje posameznih besedil bolj osvetlilo naslednja vprašanja: Prihajajo v izjavah oz. opisih božjega povračila sploh do veljave določene juridične norme? Če so zastopane, v kakšnem obsegu prihajajo do veljave? Kakšen je *način* božjega povračila? Je določen *čas* ali *mera*? Kaj je motiv oz. razlog božjega povračila: človekove zasluge, zvestoba // nezvestoba, pokorščina // nepokorščina,

---

<sup>12</sup> Gl. »Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen«, 62: »Zu einer Vergeltung gehören zweifellos eine Norm und eine Autorität, die danach die menschlichen Handlungen beurteilt. Da diese Autorität im AT Gott ist, können wir die Vergeltung definieren als die lohnende und strafende *Reaktion Gottes* auf die guten und schlechten Taten der Menschen. Daraus ergibt sich für unser Problem die Frage, welches die *Motive Gottes* sind bzw. ob eine Norm überhaupt existiert oder nicht«.

božja svoboda, vera // nevera, strah božji // brezbožnost...? Kakšno mesto ima *jus (lex) talionis* v sklopu božjega povračila?

Že vsa ta vprašanja nam pokažejo, da ni mogoče na kratko zadovoljivo opredeliti načela povračila, ker je preveč mnogostransko. Problem torej ni ta ali oni pojem, temveč vsebina v svojem sintetičnem jedru.

### 3. Metoda v raziskovanju povračilne božje pravičnosti

Raziskovanje korena *sdq* je v bistvu leksikalne narave. Kljub temu ugotavljamo, da mora vselej potekati po kontekstualnem načelu. Toliko bolj velja to načelo v raziskovanju povračilne božje pravičnosti. Tu je treba predvsem upoštevati kar se da širok kontekst. Tudi načelo semantičnih polj glede na sinonime in antonime bo bolj diferencirano. Vendar težišče ne more biti predvsem na semantiki posameznih pojmov povračilne narave, temveč bolj na najrazličnejših jezikovnih, govornih, slogovnih in literarnih oblikah, ki vsaka po svoje izražajo načelo povračila na splošno oz. v posameznih primerih. Potemtakem je tu najbolj na mestu načelo celostne interpretacije, kakor ga predstavlja npr. M. Weiss<sup>13</sup>.

#### a) Celostna interpretacija

Hebrejska Biblija govori o dveh vrstah božjega povračila, kolektivnem in individualnem. Po mnenju Wellhausena in njegove šole je druga sledila prvi. Večina sodobnih razlagalcev pa meni, da sta obe vrsti obstajali hkrati, vendar po zatonu izraelske samostojnosti prevladuje naziranje o individualnem povračilu. Tedaj začno v Izraelu tudi teoretično razglablјati o problemu povračila. Obstoj kolektivnega pojmovanja božjega povračila razlagajo različno primerjalno, vendar zgrešijo specifično hebrejsko teološko osnovo kolektivnega pojmovanja božjega povračila.

M. Weiss v razpravah o povračilu predvsem iz metodoloških razlogov opozarja na nesprejemljivost vseh pogledov na biblično »doktrino o povračilu«. Ugotavlja, da razlagalci ne izvajajo svojih pogledov iz natančne analize besedil, iz študija sloga, zgradbe, sintakse in splošnega konteksta, in tudi ne upoštevajo literarne narave besedila. Takšna

<sup>13</sup> Gl. »Some Problems of the Biblical 'Doctrine of Retribution'«, *Tarbiz* 31 (1961/62) 236—63; 32 (1962/63) 1—18 (v hebrejščini z povzetkom v angleščini); »Die Methode der 'Total-Interpretation'. Von der Notwendigkeit der Struktur-Analyse für das Verständnis der biblischen Dichtung«, *Congress Volume — Uppsala 1971* (Supplements to *Vetus Testamentum* 22; Leiden: E. J. Brill, 1972) 88—112.

»totalna interpretacija« pa je edina možna pot do razumevanja bibličnih besedil. Weiss analiza znamenita besedila, kot so 1 Mz 18,22—33 (Abrahamova prošnja za Sodomo); 2 Mz 20,5—6; 5 Mz 5,9—10 (par. 2 Mz 34,6—7; 4 Mz 14, 18); Jer 2,9; 32,18—19 in pride do sklepa, da izmenični poudarek na kolektivnem in individualnem pojmovanju povračila v Bibliji ne kaže spremembe v religioznem verovanju, pač pa spremembo v vzgojnih potrebah; okoliščine so zahtevale različne poudarke. Posebno natančna primerjalna analiza besedila 2 Mz 20,5—6; 5 Mz 5,9—10 mu kaže, da tu ne gre za izjavo o kolektivnem povračilu, temveč za to, kako izraža superlativ, tj. absolutnost. Druga božja zapoved torej pomeni, da je božje obiskanje očetovih krivd absolutno, podobno kakor je absolutna naklonitev njegove milosti. Absolutnost božjega povračila pa ima svojo osnovo v naravi Boga Jahveja, ki velja kot »ljubosumni Bog«, oseben v najbolj absolutnem smislu. Priča smo torej slogovne posebnosti. Slog pa ni le zadeva estetike, temveč je bistvena sestavina v izražanju določenega pomena oz. smisla.

Nekaj let poprej je J. K. Mikliszanski podobno opozoril, kako pomembno je, da raziskovalec bibličnih besedil upošteva kontekst. Besedila, ki se jih dotika, so hebrejski primeri *jus (lex) talionis*. Na tem izredno spornem področju mu načelo konteksta narekuje sklep, ki je vreden vse pozornosti: »življenje za življenje' ne smemo vzeti dobesedno, temveč v smislu primernega in polnega nadomestila; kljub izrazu obrazec ne more biti dobesedno *lex talionis*«. <sup>14</sup>

Na potrebnost vsestransko široko zasnovane jezikovno-literarne študije opozarja tudi E. Pax<sup>15</sup>. Ko govori o jezikovnem in stilističnem problemu SZ, poudarja predvsem konkretno-plastično izražanje. V tem je razlog, da v hebrejski Bibliji zaman iščemo marsikateri abstrakten pojem, ki ga poznamo iz svojega jezika in kulture. Pax prav tu najde razlog za to, da v SZ ne najdemo besede »kazen«. Koch pa bi moral v isti smeri iskati razlago tudi za svojo ugotovitev, da SZ ne pozna besede »pravičnost« v smislu *iustitia distributiva*<sup>16</sup>. Bolj stvarno, neideološko raziskovanje bibličnih besedil bi zlahka razkrilo druge medije v izražanju vsebine naših značilnih abstraktnih pojmov in raznih drugih apriornih logičnih konstrukcij: paralelizem, merizem in anti-teza,<sup>17</sup> ponavljanja, podobe iz narave in življenja, literarne vrste itd.

<sup>14</sup> Gl. »The Law of Retaliation and the Pentateuch«, *Journal of Biblical Literature* 66 (1947) 296.

<sup>15</sup> Gl. »Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen«, 99—111.

<sup>16</sup> Gl. »Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?«, 29.

<sup>17</sup> Gl. J. Krašovec, »Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139«, *Biblische Zeitschrift* 18 (1974) 224—48 = *BV* 44 (1984) 117—35; *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia — N. 33; Rome: Biblical Institute Press, 1977); »Merism — Polar Expression in Biblical Hebrew«, *Biblica* 64

Razumljivo je, da to zahteva več posluha za umetnost, za čustvene vzgibe, več intuicije v dojemanju miselnih kombinacij in sintez, skratka, več ustvarjalnosti.

### b) *Postulati vere*

Večkrat se pokaže, da tudi vse jezikovne in slogovne posebnosti skupaj ne razložijo vsega. Potem nam lahko pomaga še načelo komplementarnosti v razmerju do najširšega konteksta tako znotraj posameznih knjig kakor tudi znotraj celotne hebrejske Biblije. Če se npr. ime Bog v določenem oddelku knjige ne pojavi, bomo toliko bolj pozorni na oddelke, v katerih je zastopano. Prav tako se smemo opirati na najsplošnejše idejne postavke celotne hebrejske Biblije: začetek in konec sveta, večnost, svetost in svoboda Boga, dialektika zaveznih odnosov itd. Upoštevanje teh postavk lahko često razloži mnoga vprašanja, ki bi sama na sebi, izolirana od miselne in izrazne celote, ostala brez odgovora. Tako npr. ne moremo zadovoljivo razlagati, kaj pomenijo določeni zgodovinski dogodki, če ne upoštevamo sintetične osnove, ki jih vsaj nakazujejo razni pojmi, kakor so »začetek in konec«, »božji svet« itd.<sup>18</sup>

Med raziskovalci biblične zakonodaje glede povračila je M. Greenberg najbolj neposredno in načrtno opozoril, da ni mogoče spoznati, kaj pomenijo in kakšno vrednost imajo posamezni biblični zakoni, dokler ne uvidimo njihovega idejnega ozadja, tj. postulatov oz. vrednot osnovnega bibličnega verovanja.<sup>19</sup> Svoje stališče utemeljuje s primerjavo med biblično in preostalo zakonodajo starega Bližnjega Vzhoda, zlasti slovitega Hamurabijevega zakonika. Povod Greenbergu so dale pobude za metodološke pomanjkljivosti v interpretaciji nesoglasij med posameznimi bibličnimi zakoni, ki zadevajo povračilo. Prevladujoča literarno-historična metoda vidi razlog v zgodovinskem razvoju zakonov. Greenberg pa nasprotno opozarja na globlje razloge in ugotavlja, da imajo nesoglasja svoj izvor v postulatih temeljnega bibličnega vero-

(1983) 231—39; *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Supplements to Vetus Testamentum 35; Leiden: E. J. Brill, 1984).

<sup>18</sup> Gl. J. Krašovec, »Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem«, *BV* 39 (1979) 127—42 = *Münchener Theologische Zeitschrift* 31 (1980) 110—21; R. Rendtorff, »Geschichtliches und weisheitliches Denken im Alten Testament«, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag* (izd. H. Donner — R. Handhart — R. Smend; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) 344—53.

<sup>19</sup> Gl. »Some Postulates of Biblical Criminal Law«, *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his Seventieth Birthday* (izd. M. Haran; Jerusalem: the Magnes Press, the Hebrew University, 1960) 5—27.

vanja in njegove lestvice vrednot. Pri tem se sklicuje najprej na Hamurabijev zakonik, ki ga je izdal en sam kralj v čisto določenem zgodovinskem obdobju, pa kljub temu niso izostala nesoglasja med posameznimi zakoni.<sup>20</sup>

## B. BOŽJE POVRAČILO V JOBOVI KNJIGI

Jobova knjiga se začne s pripovedjo o vsestransko idealnem položaju pravičnika Joba. V tem pa satan najde vzrok za svoj škodoželen nastop pred Bogom, naperjen tako proti Bogu kakor proti Jobu (1,9—10):

Se Job zastonj boji Boga? Ali nisi ti sam ogradil njega, njegovo hišo in vse, kar je njegovega naokrog? Delo njegovih rok si blagoslovil in njegova posest se je razširila v deželi.

Satanu se zdi samo po sebi umevno, da je Jobovo razmerje do Boga preračunljivo. Kakor da pri človeku drugače sploh ne more biti. Vendar to še ni najbolj zabavno. Očitek velja predvsem Bogu, češ da tega ne vidi oz. noče videti in Jobovo boguvidanost plačuje z vsemi vrstami dobrin. Bog sam je Jobovo imetje ogradil, da bi bil čim bolj varen in bi bil njegov strah božji čim lažji.<sup>21</sup>

V satanovem očitku se zrcali skrajno nasprotje običajne biblične zahteve po človekovi brezpogojni zvestobi Bogu z iskrenim srcem, brez sleherne preračunljivosti. Še bolj pa se v njem zrcali skrajno nasprotje bibličnih postulatov o vzvišenosti in popolni svobodi božjega delovanja. Satan vidi model Boga, ki je v delovanju odvisen od zunanjih človekovih dejanj in torej človekov služabnik. Po njegovem Bog ravna v skladu z zunanjimi človekovimi dejanji po značilnem človeškem načelu »daj —

<sup>20</sup> Gl. »Some Postulates . . .«, predvsem 7—8.

<sup>21</sup> K posameznim vprašanjem Jobove knjige gl. sledeče komentarje: S. R. Driver — G. B. Gray, *The Book of Job* (A Critical and Exegetical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1921, 1971); P. Dhorme, *Le Livre de Job* (Etudes bibliques; Paris: J. Gabalda, 1926); A. Weiser, *Das Buch Hiob* (Das Alte Testament Deutsch 13; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, 1968); G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (Kommentar zum Alten Testament XVI; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963); S. Terrien — P. Scherer, *The Book of Job* (The Interpreter's Bible III; Nashville, Tennessee: Abingdon, 1954, 1980) 877—1198; M. H. Pope, *Job* (The Anchor Bible 15; Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1965); N. H. Tur-Sinai, *The Book of Job. A New Commentary* (Jerusalem: Kiryath Sepher Ltd., 1967); F. Horst, *Hiob* (Biblischer Kommentar XVI/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968); L. Alonso Schökel — J. L. Sicre Diaz, *Job. Comentario teológico y literario* (Nueva Biblia Española; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983). Gl. tudi J. Bizjak, »Jobovo pričevanje«, BV 44 (1984) 249—260.

dam«. Pred seboj imamo najbolj skrajn primer komercialnega človeškega načela povračila, ki je zato po svoji naravi obenem satansko.

Takšno načelo je neizbežno izziv tako za Joba kakor za Boga. Oba bosta dajala odgovor. Bog bo odgovoril šele na koncu, po Jobovem odgovoru. Odgovoril bo sam in suvereno. Job pa se bo izjasnil v napetih dialogih s prijatelji.

Vrednost in prepričljivost Jobove knjige sta v tem, da ne pride odziv ob blagoslovu, ki je bil vzrok za satanovo stališče, temveč ob »prokletstvu«. Job mora izpričati svoj strah božji, ko je oropan vsega in se znajde na robu smrti. Te nove razmere izzovejo najbolj obsežno in značilno razpravljanje o božjem povračilu v celotni Bibliji. Poglejmo, kaj menijo Job in njegovi prijatelji, da bi potem njihova stališča lahko kritično presojali v luči božjega odgovora.

## I. Pogledi o božjem povračilu v dialogih

Vsi trije krogi dialogov med Jobom in tremi prijatelji (pogl. 3—28), Jobov samogovor (pogl. 29—31) in Elihujevi govori (pogl. 32—37) se dotikajo najrazličnejših vidikov božjega in človeškega delovanja, a vse služi za ilustracijo različnih pogledov na božje povračilo, ki je osišče vsega pogovora.

### 1. Prvi krog dialogov (pogl. 2—11)

V stiski, ki se ne more več stopnjevati, Job prekolne dan svojega rojstva. Občutil je namreč, da ga je zadela strašna božja roka (pogl. 3). Elifaz mu skuša buditi upanje z izjavo o zakonu povračila (4,7—8):

Spomni se vendar: kdo je nedolžen poginil,  
ali kje so pravični bili uničeni?  
Kakor sem videl: kateri delajo hudobijo  
in sejejo nesrečo, jo tudi žanjejo.

Poleg tega načela Elifaz poudarja, da človek pred Bogom ne more veljati za pravičnega (4,17) in da nesrečo povzroča samo človek (5,6—7). Potem Jobu svetuje, naj se zateče k Bogu, ki ne pozna samo kazni, temveč tudi usmiljenje (5,8—27).

Job mu odgovarja prizadeto, češ da zanj ni smisla in upanja (6,2—13); prijatelji pa so do njega brezsrčni, ko ga prikrito obtožujejo (6,14—30). Življenje se mu zdi skrajno trdo (7,1—10). Govoriti hoče z Bogom, da zve, zakaj ga pesti in mu ne odpusti krivde, če je res grešil (7,11—21).

Bildad kot naslednji sogovornik brani božjo pravičnost. Sklicuje se na povračilno načelo in dvakrat uporablja oblike antitetičnega paralelizma: 8,4 // 5—6; 8,21 // 22. Njegova teza je, da brezbožni ne morejo uspeti, medtem ko bo Job znova užival srečo, če bo iskal Boga in ga prosil milosti.

Job na to ničesar ne očita prijateljem, pač pa Boga obtožuje krivičnosti. Zaradi moči ima Bog vedno prav, človek pa nikoli. To pomeni, da je Bog krivičen. Bildadova teza o pravičnem povračilu ne drži. Tako je tudi brez podlage Bildadov svet, naj se Job s prošnjo obrne na Boga (9,2—32). Zdaj Jobu preostane samo še to, da obtožuje Boga, ki uničuje svoje lastno delo. Kljub grozi pred smrtjo je ta njegova poslednja želja (10,1—22).

Nov sogovornik, Cofar, Jobu najprej odreka nedolžnost, češ da bi ga Bog sam lahko poučil o nasprotnem. Opozarja ga tudi na nedoumljivost božjega delovanja. Človek je pred njim nemočen zaradi lastne krivde (11,2—12). Jobu preostane samo še to, da se odvrne od hudobije in se obrne k Bogu. Potem bo spet užival srečo, kajti nesreča zadene samo hudobne (11,13—20).

## 2. Drugi krog dialogov (pogl. 12—20)

Četrti Jobov govor (pogl. 12—14; 12,7—25 kasnejši dodatek?) je ironičen in velja najprej prijateljem, ker njihovo stališče ne ustreza niti Jobovemu trpljenju niti božjemu delovanju. Ker se mu zdi njihova tolažba prazna, se hoče obrniti na Boga, da bi mu ta v pravnem sporu priznal nedolžnost. Njegove razmere so namreč povsem brezupne.

Elifaz zdaj ne odgovarja več pomirjevalno kakor v svojem prvem govoru (pogl. 4—5), temveč mu s trdimi besedami odreka nedolžnost (14,2—16). Šteje ga med brezbožne, ki se upirajo Bogu, in jih zato upravičeno zadene božja kazen (15,17—35).

Job ironično zavrne Elifazovo stališče. Znova se z obtožbami obrača na Boga in ga drastično poziva kot maščevalca krivice Bogu. Tako hoče Boga prisiliti, da bi slovesno priznal njegovo nedolžnost (pogl. 16). Potem spet toži nad svojim bednim stanjem, ki mu zapira sleherno upanje (pogl. 17).

Bildad, ki je spet na vrsti, odgovarja z ostrino in brez znaka sočustvovanja. Znova se sklicuje na veljavnost zakona o povračilu, s tem da govori o neuspešnosti in neizbežni nesreči brezbožnega. Njegova končna usoda je uničenje in nihče se ga ne spominja več (pogl. 17).

Na Bildadov govor se Job odzove z očitkom, da ga prijatelji zasmahujejo. Dalje toži, da ga Bog stiska in ga ne usliši; vsi najbližnji se odvrtaajo od njega (19,2—20). Presunljivo prosi prijatelje, naj se

ga usmilijo in naj ga ne preganjajo kakor Bog (19,21—22). Želi si, da bi njegove besede za vedno napisali v pričevanje prihodnjim rodovom. Hkrati pa proti upanju izjavlja, da njegov Rešitelj živi. On bi se naj prikazal in potrdil njegovo nedolžnost (19,23—27). Potem bo njegove prijatelje zadela zaslužena kazen (19,28—29).

Spet je na vrsti Cofar. Njegovo stališče je podobno, kakor je bilo Bildadovo (pogl. 18). Ves poudarek velja tezi o povračilni božji pravičnosti, kakor se kaže na usodi brezbožnih. Kljub pesniškemu slogu je mogoče čutiti namigovanje na Jobov primer (pogl. 20).

### 3. Tretji krog dialogov (pogl. 21—28) in Jobov samogovor (pogl. 29—31)

Osrednja tema dialogov Jobovih prijateljev, namreč prepričanje, da samo brezbožne zadenejo nesreče, Jobu končno odpre prepričljivo novo možnost ugovora (pogl. 21). Izkušstvo kaže, da njihova teza ne drži. Vsak se lahko prepriča, da hudobni, tudi najbolj brezbožni, v življenju odlično uspevajo. Celó smrt ne naredi videza, da velja zanje kot kazen; njihov pogreb priča za solidarnost ljudi do njih. Po vsem tem bi Job upravičeno sklepal, da ni brezbožen, ker je njegova usoda povsem drugačna, kakor je usoda brezbožnih.

Elifaz, ki je tretjič na vrsti, v primerjavi od prejšnjih dveh govorov zdaj Jobu naravnost očita brezbožnost kot razlog nesreče. Če Job noče nad seboj videti božje sodbe, si nesrečo samo še večja do poslednjega uničenja (22,2—20). S tem ko vidi matematično vzročno zvezo med nesrečo in brezbožnostjo, pa Elifaz v vrnitvi k Bogu vidi tudi edino možnost, da Jobova nesreča preneha (22,21—30).

Job znova zavrača veljavnost povračilnega načela in nasvet, da si s spreobrnjenjem zagotovi pot do sreče, češ da se je vedno držal božjih potov (23,2—12). Potem spet toži, da Bog zaradi izredne moči ravna s človekom, kakor hoče. Jobu, ki ga je zadela njegova roka, ne preostane drugo kakor tožba (23,13—17). Pogl. 24 ne prinaša nič posebno novega.

Jobovo sklicevanje na svojo nedolžnost izzove pri Bildadu kratek, a odločen ugovor, češ da pred božjo svetostjo nihče ne more veljati za pravičnega (15,2—6).

Job vztrajno brani svojo nedolžnost in si dovoli celo prisego, da prijateljem ne bo dal prav (27,2—6). Sicer do pogl. 29 ne najdemo ničesar drugega, kar bi se tikalo te teme.

V sklepnem samogovoru Job znova govori o svoji nedolžnosti, ko se spominja svoje preteklosti (29,12—17; 31,1—40). Tako njegova tožba nad sedanjim stanjem (pogl. 30) zveni še bolj presunljivo. Vse pa velja kot poslednji Jobov poziv, naj Bog sam nastopi in spregovori.



#### 4. Elihujevi govori (pogl. 32—37)

Uvod (32,1—6) pokaže, kaj je razlog in namen Elihujevega nastopa. Njegova sveta jeza se je vnela tako proti Jobu kakor proti trem prijateljem. »Nad Jobom se je razsrdil, ker se je nasproti Bogu imel za pravičnega. Nad tremi njegovimi prijatelji se je razsrdil, ker niso našli odgovora in so Joba vendarle krivili« (32,2b—3).

V prvem govoru Elihu najprej opravičuje svoj nastop (32,7—22). Potem nagovori Joba. Zavrača njegovo obtoževanje Boga, da Bog z nedolžnim trpinom ravna kakor s sovražnikom (33,8—12). Elihujeva teza je, da je treba razumeti trpljenje kot božje svarilo pred deli, ki vodijo v smrt (33,13—24). Če človek upošteva svarilo, prizna svojo krivdo in Boga prosi usmiljenja, mu Bog vrne njegovo pravico (33,25—30).

V drugem govoru gre Elihu korak naprej. Jobovo obtoževanje Boga (24,5—9) zavrača z apologijo božje pravičnosti v imenu povračilnega načela (34,10—12):

Daleč je od Boga, da bi delal hudobno,  
od Vsemogočnega, da bi ravnal krivično.  
Toda človeku povrača (*ješallēm*) po njegovem delu,  
pusti, da vsakega zadene, kakor je ravnal.  
Zares, Bog ne ravna krivično,  
Vsemogočni ne prevrača pravice.

V skladu s tem načelom Elihu v nadaljevanju govori o upravičeni suverenosti božje sodbe. Jobova obtožba Boga pomeni stopnjevanje Jobove krivde. Zato vsak lahko spozna, da je Job potreben stroge preizkušnje.

Tema o povračilu se znova pojavi v četrtem govoru. V antitetičnih paralelizmih 36,6 // 7,11 // 12,13—14 // 15 Elihu zatrjuje različno usodo hudobnih in pravičnih v luči božje sodbe. Potem Jobu dopoveduje, naj spozna in prizna pravično božje delovanje. Takole sklene svoj zadnji govor (37,23—24).

Vsemogočnega ne moremo doumeti,  
velik je v moči in pravici (*mišpāt*).  
velike pravičnosti (*šedāqāh*) ne prelamlja,  
Zato se ga ljudje bojijo;  
ne ozira se na domišljave modrijane.

## II. Kritična presoja stališč

Če poskušamo povzeti vsebino dialogov in monologov, ugotovimo predvsem konstantnost stališč pri Jobu na eni in pri Jobovih sogovornikih na drugi strani. Elihujevi pogledi se v bistvu ujemajo s pogledi njegovih treh predhodnikov. Stališča obeh strani zdaj zastavljajo vprašanje, kdo ima bolj ali manj prav glede na izhodišče in metodo argumentiranja kakor tudi glede na značilne postulate bibličnega verovanja. Izhodišče in metoda argumentiranja razkrijeta meje človekove razumnosti, da se pokaže, kako potreben in celo nujen je božji odgovor, ki razkrije vsa obzorja teoloških postulatov in s tem poslednji in odločilni kriterij za presojanje človeških stališč.

### 1. Jobovi prijatelji

Vsi Jobovi sogovorniki izhajajo iz povračilnega načela in ga nekajkrat izražajo v obliki značilnega hebrejskega antitetičnega paralelizma. Včasih ima povračilno načelo splošno naravo aksioma. Tu in tam pa se njegovi zagovorniki sklicujejo tudi na izkustvo.

Jobovi prijatelji imajo apologetično vlogo. Njihov namen je, da branijo božjo pravičnost. Aksiom, da Bog blagoslavlja samo pravične, jih vodi do enoumnega sklepa: Jobove nesreče ni mogoče razložiti drugače kakor s postavko njegove krivde. Zanje je nesreča nedvomen dokaz za krivdo. Izključeno je, da bi Bog ravnal z Jobom tako trdo brez Jobove krivde, sicer bi on veljal za nepravičnega. Po tej metodi pa še ne pridejo hkrati do sklepa, da je Jobova usoda zapečatená. Nasprotno. Isti aksiom jim pove, kje je Jobova možnost. Če je krivda razlog nesreče, je pač treba krivdo odstraniti, pa se bo usoda gotovo spremenila. Njihova metoda jim dopušča samo en nasvet: Job se naj spreobrne.

Je takšna apologija zadovoljiva?

Odgovor na to vprašanje je možen le, če upoštevamo verovanje v božje povračilo v celotni SZ, postulate biblične teologije na splošno in perspektivo božjega odgovora v Jobovi knjigi.

Ker je posebno veliko besedil s tematiko o povračilu, je po primerjalni metodi mogoče priti vsaj do prvih vidikov odgovora. V SZ imamo nekaj besedil, ki govorijo o božji kazni na osnovi katastrofe: npr. vesoljni potop in usoda Sodome in Gomore. Vendar izhodišče tam ni isto kakor pri Jobovih prijateljih. Avtorji ne sklepajo avtomatično na krivdo na osnovi nesreče, temveč nasprotno: ker poznajo vsesplošno popačenost ljudstva, vidijo vzročno zvezo med krivdo in usodo. Sicer pa v SZ prevladujejo splošne izjave — često v obliki antitetičnega

paralelizma—, grožnje in obljube. V splošnih izjavah je načelno poudarjeno, da Bog kaznuje človekovo hudobijo, zvestobo pa blagoslavlja. V modrostni literaturi pa se pojavljajo tudi izjave, da hudobija in pravičnost sama po sebi rodita zlo oz. dobro za človeka. V obeh kategorijah besedil avtorji izhajajo iz človekovega zla oz. pravičnosti. Pravičniki ne dvomijo, da hudobni lahko pričakujejo le negativno usodo. Vendar ne določajo ne časa ne načina nastopa učinka slabega dejanja. Isto velja za grožnje in obljube, ki so značilne za preroško literaturo. Neomajno je prepričanje, da bo ljudstvo zadela nesreča, če se ne spreobrne. Uspevanje hudobnih je kratkotrajno in pomeni le navidezno srečo.

Ali vse to pomeni isto kakor stališče Jobovih prijateljev? Bilo bi v bistvu isto, če bi običajni biblični postulat, da človekova hudobija neizbežno rodi negativen učinek, vključeval tudi tezo, da je človekova nesreča oz. sreča *izključno* posledica človekove krivičnosti oz. pravičnosti. Toda temu ni tako. Načelno obstajajo še drugi razlogi za človekovo trpljenje in nesreče. Teh največkrat ni mogoče doumeti. Zato objektivno dejstvo kakšne človekove nesreče načelno res dopušča možnost, da je nastala zaradi človekove krivde, a nikakor tega ne postulira. Avtomatično sklepanje na krivdo na osnovi določenih oblik nesreče in trpljenja, češ da je to edini možni razlog, je v nasprotju s temeljnimi bibličnimi postulati. Tak postulat je npr. božja svoboda in nemožnost, da bi na osnovi zunanjih pojavov v prigradnem svetu lahko z vso gotovostjo sklepali na vzrok, ki je po svojem bistvu transcendentalne narave. Načelo, da Bog zlo kaznuje, Bogu dopušča vso svobodo glede načina in časa, pa tudi možnost, da grešniku odpusti. Načelo, da je človekovo zlo edini razlog nesreče, pa postavlja meje božjemu delovanju v svetu po njegovih merilih in namenih. Glavna težava pa je v tem, da sploh nimamo zanesljivih meril v ugotavljanju, kaj je v svetu za človeka slabo oz. dobro v celotnem sklopu vesolja in življenja posameznika ter skupnosti. Merila, ki jih postavlja človek, so nujno vprašljiva.

## 2. Jobovo stališče

Metoda Jobovih prijateljev daje Jobu dovolj stvarno osnovo za nasprotovanje. Njegov ugovor je prepričljiv zlasti tedaj, ko zavrača njihove dokaze iz izkustva. Če izkustvo prijateljem potrjuje veljavnost povračilnega načela in s tem božjo pravičnost, Jobu prav izkustvo, tj. uspevanje hudobnih, dokazuje nasprotno.

Vendar Job kljub temu ne naredi odločilnega koraka iz začaranega kroga. Razlog je v tem, da z zavračanjem dokazov iz izkustva ne

zavrne hkrati načelnega absolutiziranja zakona o božjem povračilu. Job sicer prepričljivo zavrne tezo, da bi iz zunanjega poteka dogodkov, tj. iz človekove življenjske usode, lahko sklepali z vso gotovostjo na človekovo pravičnost oz. krivičnost. Vendar povračilno načelo tudi zanj ostane absolutni postulat. Njegova stališča, zlasti pa njegove tožbe, izhajajo iz apriorne zahteve: Bog pravičnika mora obvarovati pred nesrečami in trpljenjem. V tem je razlog konstantne Jobove težnje in prizadevanja; doseči hoče, da prijatelji in Bog sam priznajo njegovo pravičnost. Takó postane osišče spora med Jobom in prijatelji prav vprašanje Jobove pravičnosti. Prijatelji mu ne priznajo pravičnosti že zaradi načela, da je nesreča sama na sebi dokaz za božjo kazen. Job sporedno s kategoričnim zavračanjem njihove teze stopnjuje svojo obtožbo, da se prijatelji in vsi znanci iz tolažiteljev sprevračajo v mučitelje in tako stopnjujejo njegovo nesrečo.

Po vsem tem mu preostane še eno upanje: Bog edini. Bog naj bi priznal njegovo pravičnost; potem bo moral spremeniti njegovo usodo. S tem pa vprašanje Jobove pravičnosti nujno postane problem teodiceje — vprašanje božje pravičnosti. Če je zahteva vzročne zveze med pravičnostjo in usodo absolutno, mora Bog neizbežno veljati za krivičnega, v kolikor se Jobova usoda ne bo spremenila, ko bo izpričana Jobova nedolžnost. Jobovo titansko prizadevanje, da Bog prizna njegovo pravičnost, priča za njegovo dejansko vero v božjo pravičnost. Toda strašno trpljenje kljub zavesti pravičnosti ga tira v obtožbo, da se Bog neusmiljeno znaša nad njim s svojo vsepresejajočo močjo. Močni Bog je njegov tiran.

Je Jobovo stališče bolj logično in v skladu z bibličnimi postulati, kakor je stališče prijateljev? V eni točki gotovo. Job nesporno pokaže superiornost, ko zavrača tezo, da sta sreča oz. nesreča nezmotni priči človekove pravičnosti oz. krivičnosti. Vendar Job ne more pokazati nobene prednosti pred prijatelji. Razlika je le v tem, da je smer izpeljave istega izhodišča diametralno nasprotna. Jobovi prijatelji morajo zanikati Jobovo pravičnost, tudi če si morajo izmisliti določene zablode, da bi lahko branili božjo pravičnost. Job pa mora kljub veri v njegovo nedoumljivost obtoževati božjo krivičnost, da bi lahko branil svojo pravičnost in proti upanju upal v radikalno rehabilitacijo svoje usode. Notranja logika istega absolutiziranega izhodišča v vsakem primeru vodi v slepo ulico.

Jobovi prijatelji se tako pokažejo kot teoretiki, ki od zunaj presoajo Boga in človeka, ne da bi se dotaknili dinamike božje in človeške nedoumljivosti, ki dopušča korelacijo božje in človeške pravičnosti kljub navzkrižju z zunanjim potekom dogodkov. Njihovo aprioristično

zanikanje človeške pravičnosti v imenu božje pravičnosti je tako hočeš nočeš obenem zanikanje božje pravičnosti.

Job se nepopustljivo prizadeva za priznanje svoje pravičnosti, da bi dosegel nekdanjo srečo, a vseeno trpi, vendar ne more več sprejeti Boga kot svojega Boga. Vedno bolj se mu odtuja. Ostane najvišji in najmočnejši, a brez ljubezni, ki bi ga lahko osrečila. Tako se je tudi poslednje Jobovo upanje, da bi bil vsaj Bog na njegovi strani, končalo z deklaracijo, da ni nobenega upanja za človeka, ki okuša bližino smrti. Beseda *tiqwāh* — »upanje« je sploh najbolj značilna beseda Jobove knjige (4,6; 5,16; 6,8; 7,6; 8,13; 11,18.20; 14,7; 17,15; 19,10; 27,8; prim. prid. obliko v 3,9; 6,19; 7,2; 17,13; 30,26). Jobovi prijatelji jo uporabljajo, ko Jobu priporočajo spreobrnjenje, češ da samo za hudozne ni upanja. Job jo zavrača tem bolj, čim bolj se stopnjuje njegova bolečina in čim bolj se hkrati oddaljuje od svojega Boga. Videz je, da mora nastopiti samo še smrt, ki bo zaprla vse možnosti.

### 3. *Gospodov odgovor — razrešitev problema*

Ko vsi sogovorniki zaidejo v slepo ulico, naravnost pričakujemo poseg iz »viharja« (gl. 38,1). Kljub temu se božjemu nastopu začudimo. Bog se ne pojavi, da bi razsodil, kdo ima prav, ali vsaj, kdo ima bolj prav. Sploh se ne dotika vprašanja Jobove pravičnosti in veljavnosti povračilnega načela. Ne pove, ali Job upravičeno pričakuje preokret svojega stanja ali ne. Božji govor (38—42,6) velja samo Jobu. Začetni verz (38,2) se glasi:

Kdo je ta, ki zatemnjuje nasvet  
z besedami brez spoznanja?<sup>22</sup>

Po tem sodeč, je Job prav tako kakor njegovi prijatelji zgrešil samo smer svoje poti do izhoda. Bog Jobu ne odgovarja z obljubami. Tudi ne govori apodiktično o morebitnih Jobovih dolžnostih. Zastavlja mu nazorna vprašanja, ki jasno določajo odgovor in Jobu pokažejo presenetljivo novo smer iskanja odgovora: Job ne pozna niti zakonov vesolja niti zakonitosti življenja in delovanja posameznih bitij. Kako bi potem mogel doumeti merila Boga Stvarnika?

---

<sup>22</sup> Vsebina Gospodovih govorov jasno pokaže, da je prozni sklepni del (42,7—17) iz drugega vira prišel na konec Jobove knjige. V 42,7—8 beremo: »Potem ko je Gospod Jobu tako govoril, je rekel Gospod Elifazu Temancu: 'Moj srd se je vnel zoper tebe in zoper tvoja dva prijatelja; kajti o meni niste prav govorili kakor moj služabnik Job. Zdaj si torej vzemite sedem juncev in sedem ovnov, pojdite k mojemu služabniku Jobu ter jih darujte zase v žgalno daritev. Moj služabnik Job pa naj moli za vas. Le z ozirom nanj vam ne bom poplačal po vaši neumnosti; zakaj o meni niste prav govorili kakor moj služabnik Job'«.

Jobov odziv je zdaj presenetljiv. Kakor da bi pozabil na grozovito trpljenje, se njegova obtožba Boga spremeni v presunljivo kesanje »v prahu in pepelu« (42,3—6):

Kdo je ta, ki zakriva nasvet brez spoznanja?

Zato sem govoril, ne da bi razumel,

o rečeh, ki so prečudovite in jih ne razumem...

Job je očitno spoznal, da mora Stvarnik vesolja ostati popolnoma svoboden, vzvišen nad vsemi merili človeškega uma. Človek se mu mora ukloniti tudi takrat, ko njegovega ravnanja z njim ne more spraviti v sklad s svojimi predstavami in pričakovanji. Jobova končna izjava pokaže, da je Job Boga sprejel z vsem srcem, čeprav se ni na zunaj nič spremenilo.<sup>23</sup> S tem se je tudi odpovedal svojim zahtevam. Njegova končna drža pomeni preklic prejšnjega upora. Njegov preokret nad vse jasno pokaže, da človek pred Bogom ne more nastopati kakor s človekom. Nobene osnove nima, da bi se skliceval na svojo pravičnost in s tem stavil pod vprašaj božjo pravičnost. Predpostavlja se pravičnost v smislu vere v svobodno božjo pravičnost; Bog dela vse najbolj prav; njegova pravičnost je absolutna.

Ne pomeni takšen odgovor upanje proti upanju — brez sleherne človekove razumnosti?

Če bralec ostane zgolj pri Jobovem sklepnem odzivu na božji govor, brez povezave s prejšnjimi govori in refleksijami, bi bil morda takšen vtis bolj ali manj upravičen. Toda zgradba celotne knjige kaže, da je razumevanje božjega govora in Jobove končne deklaracije vere odvisno od globine in širine razumevanja dialogov med prijatelji in Jobom. To je negativna priprava na pozitiven odgovor — brez »pozitivnih« rezultatov. Zato je božji odgovor pozitiven le za tistega, ki je z Jobom in njegovimi prijatelji poskusil vse druge razlage in spoznal njihovo brezizhodnost. Jobovo prizadevanje, da Bog prizna njegovo pravičnost in mu vrne vse izgubljeno, je dokončno pokazalo brezizhodnost iskanja rešitve na osnovi človeške pravičnosti. Jobovo srečanje s smrtjo ni navaden pojav, temveč je neizbežno dejstvo vsakega človeškega bitja. To dejstvo je onkraj kategorij pravičnih in krivičnih, neodvisno od zakona o povračilu. Jobova rešitev iz trpljenja bi bila le odložitev smrti, a nikakor rešitev pred njo. V tej zakonitosti se Job pokaže kot najbolj resničen tip vsake človeške eksistence.

<sup>23</sup> G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 559, takole sklene oddelek »Die endgültige Antwort des Buches Hiob«: »An der äusseren Lage Hiobs ändert sich zunächst nichts... Aber dies alles bleibt weit hinter ihm. Er spürt sein Leid nicht mehr und empfindet sein Schicksal nicht mehr als die bösartige Verfolgung eines feindseligen Gottes. Denn jetzt schaut er die Wirklichkeit dieses Gottes und erfährt seine Nähe. Ausserlich hat sich noch nichts, innerlich alles geändert«.

Izkustvo bližine smrti postavlja človeka Joba pred odločilno alternativo: ali dokončni obup ali upanje v Stvarnika, ki je onkraj vsega dogajanja. Popoln obup je nenaraven. Pred poslednjo alternativo je upanje proti upanju najbolj organski in neposredni postulat človekovega čuta in uma. Upanje proti upanju je najvišja manifestacija človekove razumnosti. Pomeni namreč edini možni izhod iz brezna smrti v neskončno prostranstvo in v objem božje ljubezni. Jobov odziv na božji odgovor je kratek in premočrten, ker pomeni nenadno spoznanje po dolgotrajnem iskanju rešitve v okviru brezizhodnih človeških sistemov. V dialogih ni nihče odkril tega ključa. Ko ga Job odkrije na robu obupa, se ga oklene z vsem svojim bitjem, ne da bi čutil potrebo po določitvi lastne usode.

Razumljivo je, da padeč v brezno sam na sebi še ne pomeni odločilnega vzgiba za vzpon navzgor. Odločilni vzgib je obzorje nad breznom. Izkustvo brezna le bolj jasno pokaže veličino obzorja nad njim. Bog Joba opozarja na čudovitost ustvarjenega sveta, da bi ga opozoril na čudežnost njegovega Stvarnika. Šele v luči božjih čudežev je mogoče oceniti razdaljo med breznom in nebom, med smrtjo in življenjem, med obupom in upanjem proti upanju. Ta razdalja pa pokaže, kje je dejanska človekova obljuba rešitve. Čudovitost božjega stvarstva pomeni, da mora v njem tudi trpljenje imeti pozitivno vlogo. Gordijski vozec »upanje proti upanju« je razrešen; gre za upanje vse presegaajoče transcendentalne razumnosti proti tostranski strukturi človekovega bitja in njegovi zaprti razumnosti. Rešitev je v spoju med človeško in božjo razumnostjo — v veri, ki vodi v srečo kljub bolečini, v adoracijo brez prigovora, v ljubezen brez konca. Tako je obenem razrešena antiteza med človeško in božjo pravičnostjo. Človek doseže pravičnost šele tedaj, ko spozna in prizna božjo pravičnost. Božja pravičnost pomeni, da Bog vedno deluje pravilno v skladu s celotnim načrtom vesoljstva. Človeška pravičnost pa pride do veljave le v veri in zaupanju v božjo pravičnost ter v ljubezni iz spoja med božjo in človeško pravičnostjo. Ta spoj je možen, ker je sam cilj božje pravičnosti življenjski dialog med osebnim Bogom in človekom.

#### **Povzetek: Jože Krašovec, Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi**

Znano je, da vera v božje povračilo v Bibliji zavzema zelo osrednje mesto. Pregled bibliografije pa pokaže, da še vedno manjka izčrpna in metodično ustrezno izvedena študija o tem vprašanju. Ker je božje povračilo v Bibliji mnogostranski problem in je zastopano v najrazličnejših literarnih vrstah, je ustrezen pristop le celostna interpretacija, ki upošteva tako literarne značilnosti posameznih besedil kakor temeljne biblične teološke postulate.

Jobova knjiga je najobsežnejše in najbolj značilno razpravljanje o božjem povračilu v celotni Bibliji. Jobovi prijatelji načelo o božjem povračilu razumejo tako absolutno, da vsako človekovo usodo razlagajo kot božjo kazen oz. blagoslov. Job jih uspešno zavrača, ko se sklicujejo na konkretno izkustvo, vendar ostane pri zahtevi, naj Bog prizna njegovo pravičnost, da jo bo potem ustrezno nagradil; sicer bi Bog veljal za nepravičnega. Božji odgovor načelo o povračilu relativira s poudarkom, da je vse božje delovanje v svetu treba presojati v luči nedoumljive božje modrosti, ki ni vezana na človekovo delovanje po zakonu o povračilu.

**Summary: Jože Krašovec, God's Requit in General and in Job**

Belief in God's requital is known to have a central position in the Bible. Yet a survey of bibliography shows that there does not exist an exhaustive and methodically competent paper on this matter. Since God's requital in the Bible is a many-sided problem and is represented in different literary forms, the only appropriate approach is a total interpretation, taking into account literary characteristics of individual texts as well as fundamental biblical theological postulates.

Book Job is the most extensive and the most characteristic discussion on God's requital in the whole Bible. Job's friends understand the principle of God's requital in such an absolute manner that they explain each human destiny as God's punishment or blessing. Job successfully rebuts their assertions as they refer to concrete experience, but he abides by the claim that God should recognize his righteousness and reward it in an appropriate manner; otherwise God would be considered unjust. God's reply makes the principle of requital a more relative one by stressing that all divine activity in the world must be judged in the light of unfathomable divine wisdom, which is not bound to human activity according to the law of requital.



*Karel Bedernjak*

## Sprava v antropološki perspektivi

Filozofi in teologi že dalj časa razmišljajo o vprašanju človekove odtujitve. Zaveda se odtujitvi raste. Sodobnik se vedno bolj zaveda nevarnosti, ki jih predstavljajo posledice človekove samoodtujitve. Samoodtujitev ni več stvar posameznika, ampak pomeni usodno zaznamovanost celotne sodobne človeške družbe. Človek čuti potrebo po spravi s samim seboj in po osvoboditvi vseh oblik zaslužjenosti.

Mnogi znanstveniki so se v svojem raziskovanju izogibali vsake etične primesi in tako ljubosumno zavarovali svojo znanstveno »svobodo«. In sedaj, ko je znanost brez sleherne moralne »kontrolne« prišeljala človeštvo na rob propada, so mnogi prepričani, da je treba tudi znanstvenim raziskavam dodati etično noto. Znanost je v marsikaterem pogledu že ušla moralni kontroli, začela človeka ogrožati in se mu upira. Človekova dejavnost je prišla v spor z njim samim. Delo njegovih rok se mu upira. Znanstvena in tehnološka dejavnost je postala sovražnica človeškega življenja. Človek bo moral svojo dejavnost preusmeriti in jo postaviti v službo svojega napredka in svoje sreče. Svet stoji pred alternativo: ali sprava ali uničenje. Človeštvo, ki se je odtujilo samemu sebi, je poklicano, da resno začne in poglobi reševanje samega sebe.

Antropološko eksistencialna usmeritev dela teologijo občutljivo, odgovorno in sposobno, da da krščanski odgovor na vprašanje samoodtujitve v sodobnem svetu. V 19. stol. so pojav odtujitve in spravo obravnavali predvsem kot sociološko in politično kategorijo. Dogmatiki so odtujitve povezovali z odrešilno dramo na Golgoti, sodobni teologi pa hočejo kategorijo samoodtujitve včleniti v odrešenijski proces v smislu krščanske morale.

Filozofi, ki so se ukvarjali z vprašanjem samoodtujitve, so skušali najti tudi rešitev. Pesnik Schiller je videl rešitev iz odtujitve v estetski vzgoji. Zanj je umetnost medij rešitve. Hegel meni, da je popolna sprava samo v Kristusu in v navzočnosti njegovega Duha v svetu. Sprave si ne predstavlja kot kakšno dogajanje, ampak predvsem razumevanje sveta.

Odtujitev ne bo odpravljena s sveta, po spravi postaja le razumljivejša in znosnejša. Marx pa uči, da je odtujitev mogoče premagati samo s prakso na socialno ekonomskem področju.

Za nas kristjane je razumljivo, da je začetnik sprave Bog, a njen posrednik Jezus Kristus. Po objektivni strani je Kristus izvršil spravo na križu, na subjektivni ravni pa se uresničuje takrat, kadar se ljudje vključujemo v odrešitveni proces s svojim moralnim življenjem. Kakor smo bili po grehu vklenjeni v verige greha in podvrženi moralnemu razkroju in samoodtujitvenemu procesu, tako smo z nastopom pravičnosti v Kristusu rešeni razkroja in zasužnjenosti.

Krščanska etika je prišla v krizo, ko se je znašla v sporu z mnogovrstnimi kulturnimi spremembami. Kulturni in socialni premiki so tudi etiko postavili na drugačne tirnice. Od nje zahtevajo, da se mora vedno bolj usmerjati v notranjost človeške osebe. Etika, ki hoče biti uspešna in odrešujoča, si mora prisvojiti nove pedagoške pristope. Etiko kot moralno teologijo mora predvsem zanimati človek v njegovi pozitivni in negativni bivanjski določenosti. Kriza krščanske etike nas obvezuje, da se v razmišljanju odpiramo za življenjski stik s stvarnostjo. Statični in teoretični poudarki v moralni teologiji odstopajo prednost dinamični odprtosti za življenjska vprašanja. Etika principov in zapovedi bo morala postati tudi morala spreobrnjenja, sprave in osvoboditve. Moralna teologija ne more več govoriti samo o vsebini božjega klica, ampak jo zanima tudi vsebina možnega odgovora.

V tem prispevku želimo nekoliko razmisliti o spravi s samim seboj kot samouresničitvi. Vendar nas ne zanima sprava, kolikor je bila že izvršena na križu, ampak se želimo soočiti z vprašanjem tiste sprave, ki še ni izvršena in bi jo morali izvršiti mi v moči sprave na križu. Torej ne gre za spravi indikativ — o tem razmišljajo dogmatiki — pač pa se moralna teologija ukvarja s spravi imperativom.

V preteklosti in še danes o samoodtujitvi in spravi govore predvsem pod psihološkim in sociološkim vidikom. Dovolj pa se zavedamo, da so vsa prizadevanja za osvoboditev človeka zaman, če se ne bo spremenil človek v svoji etični zasnovi. Cerkev se v zadnjem času tega dobro zaveda, zato kar precej govori in dela za spravo.

Pričujoči sestavek ne želi biti kakšno pobožno ali asketsko razmišljanje o spravi s samim seboj v smislu sprejetja samega sebe kot takega, ampak odkrivanje moralnih dolžnosti, ki izvirajo iz ljubezni do samega sebe in iz pravičnega procesa s samim seboj, ki pomeni za človeka bivanjsko perspektivo.

## 1. Klic po spravi s samim seboj

Za nekatere pomeni morala kompromis med osebnimi željami in družbeno kontrolo, ki človeka omejuje predvsem na zunaj. To ne more biti krščanska morala. Za nas je moralen tisti človek, ki skuša celotno svojo bit razumeti, ji slediti in jo pripeljati do njene končne uresničitve v popolni spravi. Nekateri spet obravnavajo etična vprašanja pod vidikom sreče. Etika naj bi bila tista dejavnost, ki hoče človeka privedi do sreče. Srečen biti pomeni biti ves v sebi in s seboj. Objekt etike je potem popolna uresničitve samega sebe, vseh svojih zmožnosti. Cilj etičnega prizadevanja je vsekakor ves človek, popolna uresničitve vseh človekovih zmožnosti. Etično prizadevanje gre torej za človekovo spravo s samim seboj, s svojo bitjo, svojim bistvom, smislom in namenom in v tem je tudi njegova sreča. V tej perspektivi pa je treba jasno potegniti črto ločnico med človeško željo in njegovo objektivno potrebo. Zaradi zamenjave ene z drugo se nam življenje večkrat predstavlja v vsej svoji drastičnosti, ko moramo ugotavljati, da marsikatero želje ne moremo uresničiti. Izpolnitev sleherne želje še ne prinaša človeku sreče, prav tako pa tudi neizpolnjena želja ne more biti zadosten razlog za človekovo nesrečo in občutek samoodtujenosti. Moralno izkustvo nam predstavlja razliko med željo, ki je posledica samovolje ali pa od družbe vsiljenih modelov in »idealov« in potrebo, ki izvira iz človekovega bivanja. Potrebe so primarne narave, želje pa so često sekundarnega izvora.<sup>1</sup>

Etika si mora biti na jasnem, čemu bo ustregla. Njen smisel je v tem, da človeku omogoči njegovo samouresničitev pri njegovih avtentičnih potrebah. Etično raziskovanje gre za tem, da v človeku odkrije njegove primarne in avtentične vrednote in potrebe. V praktičnem življenju je sicer pogosto težko presoditi, kakšnega izvora so potrebe in zahteve. Etična zavest bo morala biti toliko kritična, da bo ponovno preverjala avtentičnost samouresničitvenih potreb in nalog. Kritičnost bo človeka zavarovala pred zamenjavo narcističnih predlogov z absolutnimi potrebami in zahtevami. Moralna samouresničitev ne sme in ne more zadovoljevati narcističnih potreb, ki se tako rade pomešajo z absolutnimi vrednotami ali pa se celo nadenejo videz objektivnih norm.

Etika in moralna teologija dalje z vso kritičnostjo preverjata cilje in možnosti samouresničitvenega dejanja. Samovoljna ali od družbenega okolja prebujena želja ne more odkrivati avtentičnih ciljev človekovega prizadevanja za lastno samouresničitev. Tudi spoznanja in želje, ki izvi-

<sup>1</sup> Prim. J. CL. Sagne, *Per un'etica del cambiamento*, Alba (Ed. Paoline), 1976, 21—24.

rajo iz občutka manj ali večvrednosti, ne moremo biti pot človekovega uresničevanja. Kajti občutek manjvrednosti često nastaja zaradi tega, ker sebe presojujemo po merilu koga drugega. Takemu ravnanju botruje prepričanje, da je človek eden izmed mnogih posameznikov brez svoje enkratnosti in neponovljivosti. Ko primerjamo sebe, ugotavljamo, da z nami nekaj ni v redu. In to spoznanje človeka vodi v boj za večvrednost, ki pa v mnogih primerih v duši zapušča občutek frustriranosti in ga duhovno hromi.

Moralna dolžnost obstaja samo tam, kjer je cilj postavljen od Boga kot splošna norma ali pa kot poseben dar človeku kot osebna njegova poklicanost.

Za uresničitev osebne poklicanosti moramo predhodno preveriti tudi svoje resnične in objektivne zmožnosti, ki jih je treba jasno ločiti od namišljene podobe o sebi. Pot in cilj človekove uresničitve sta božja in človeška stvarnost. Resnična in odgovorna moralna uresničitev od človeka zahteva, da korenito preobrazi svoje želje, prečisti svoje cilje tudi za ceno svojih narcističnih želja. Morala samouresničitve gre samo prek temeljitega spreobrnjenja subjekta, ki se odpira splošnim in objektivnim vrednotam. In če je cilj etičnega načrta celoten človek, potem mora biti tudi v spreobrnjenju in samouresničitvi zajet celoten človek z vsemi zmožnostmi, ki izvirajo iz njegovega bistva.<sup>2</sup>

Nakažimo samo nekaj razlogov za človekovo spravo s samim seboj!

a) Stanje človekovega bivanja je stanje njegove odtujenosti. Odtujen je osnovi svojega in ostalih bitij, svojemu bistvu in samemu sebi. Njegova odtujenost je ontološko pogojena. Kot ustvarjeno bitje nikdar ni v celoti uresničil svojega bistva kot možnosti. Ta odprtost ga je pripeljala do dramatičnih posledic prvega greha. Prepad med bitjo in bistvom je dobil dokočno in izrazito obliko v osebni krivdi in splošni tragiki človeštva. Pod tem vidikom se način človekovega bivanja javlja kot eksistencialna odtujitev in osnovni razkroj človeške osebe.

Dosedanja filozofija kakor teologija sta človeka preveč obravnavala kot zaključeno, za vse čase dano stvarnost, danes pa vse bolj v njem odkrivata dinamične prvine in personalno razprtost, kjer vidita možnost samoodtujitve po eni strani, po drugi pa potrebo in možnost sprave s samim seboj. Tako imenovani krščanski personalizem se ukvarja z izgradnjo človeške osebnosti in hoče osebo postaviti na vrh vsega družbenega prizadevanja. Sodobnik se tega tudi zaveda, da je v sebi razprt in da v sebi nosi možnost, da se razvije v popolno osebnost. Zato je danes premalo govoriti o tem, kar pripada človeku »po naravi«, v njem je treba odkrivati in uresničevati to, kar mu pripada kot osebi.

---

<sup>2</sup> Prim. Isto, 27—29.

Noben človek ni čista osebnost, nihče ni scela uresničen. Človek postaja oseba po razvoju odnosa jaz-ti, more pa se isti človek zapreti pred tem odnosom ali pa že vzpostavljenega oslabiti in poteptati. Človek, ki hoče v polnosti postati oseba, je občutljiv za svojo avtentičnost in identičnost in ne skrbi samo za svoje ozke interese, temveč se zmeraj bolj odpira za druge in usmerja v prihodnost. Personalizem človeka osvešča, da je svobodno, odprto in nedograjeno bitje ter odgovorno zase in za svoje okolje. Njegova uresničitev gre v smeri sočloveka, Boga in njega samega ter zajema celotno situacijo. Takšno dinamično gledanje na človeka odpira nove razsežnosti in vidike človekove sprave s samim seboj.

Moralna teologija postaja danes kritična, da more odkrivati dejavnike, strukture družbenega življenja in oblike izvajanja oblasti, ki človeka praktično obravnavajo predvsem kot številko in sredstvo za dosego svojih ciljev, a premalo kot osebo. Mnogovrstna izkustva in razna poročila iz družbenega življenja nam razodevajo prepad med tem, kar bi človek kot oseba moral biti, in tem, kar kot človek je. Priče smo poglobljanju odtujitvenega procesa v današnjem svetu. Ob vsem tem pa kliče človek po zadovoljitvi svojih bivanjskih potreb.

b) Ontološka odtujenost je prešla v moralno po prvem grehu in se po grehu posameznika samo še pogloblja in utrjuje. Bog je pustil človeka v roki njegovega lastnega odločanja (prim. Sir 15,14), ta pa je svojo svobodo zlorabil v grehu in tako prišel v spor s samim seboj. Za prvim človekom ponavljamo vsi ljudje podobna dejanja, s katerimi spravljamo sebe v spor s samim seboj, s svojim smislom in načrtom. Greh kot individualno dejanje samo aktualizira splošno dejstvo odtujenosti.<sup>3</sup> Kot tako dejanje je greh stvar svobode, odgovornosti in osebne krivde. Odtujenost in osebni greh predstavljata neločljivo enost. Sleherni osebni greh se vključuje v odtujeno stanje človeštva nasploh.

Ob vsesplošni sekularizaciji je premalo motivirati spreobrnjenje s tem, da poudarjamo, da je greh odtujitev od Boga. Današnji človek bo bolj prisluhnil, če rečemo, da ga greh spravlja v spor tudi z njim samim, da greh pomeni razkroj in dezintegracijo njegove osebe, kar dejansko popolnoma in v prvi vrsti tudi je. Ni greha, ki v duši ne bi povzročil pustošenja, nereda in samouničevanja. Greh človeka razkraja v najbolj notranjem jedru.

Z grehom izgubimo milost in mir ter zmožnosti, da bi mogli preseči sebe in premagati ovire v vzpostavljanju resnih medosebnih odnosov. Greh človeka tudi onesposablja, da bi mogel kot celostna oseba prisluhniti, videti, sprejemati in dajati odgovor na božji klic. Tako ne more

---

<sup>3</sup> Prim. P. Tillich, *Die Merkmale der menschlichen Entfremdung und der Begriff der Sünde*, v: *Entfremdung*, Darmstadt 1975, 110—112.

v celoti uresničiti svoje nadnaravne perspektive. Kdor se zapira pred božjo milostjo, ne more nositi v sebi miru niti ga posredovati drugim. Dalje greh zmanjšuje človeško svobodo, kjer se najbolj razodeva njegovo dostojanstvo. Človekov greh je dejansko največji in najusodnejši napad na bistvo človeškega bitja.<sup>4</sup>

c) Za človeka predstavlja klic k spravi s samim seboj celotna družbena situacija našega časa. Živimo v času splošne družbene sprtosti na najrazličnejših področjih. Človeštvo doživlja razprtost med mirom in nevarnostjo vojne. Želja po miru, ki jo v sebi nosi človeštvo, je v sprtosti z možnostmi, da bi se mir v resnici dosegel. Potreba po ekonomski stabilizaciji presega moči svetovnih ekonomistov in politikov. Človek je začutil, da je vržen v metež nalog in dolžnosti sodobne družbe za dosego boljšega jutri in njenih sposobnosti, da to doseže. Ideja o miru je jasna, toda pot do njega je zamegljena in včasih se zdi zelo utopična. Ljudje imajo v sebi željo in hrepenenje po popolnejših individualnih in družbenih vrednotah, sami pa morajo biti deležni posledic najhujših krivic, laži, hudobij in drugih moralnih stranpoti. Družbeno duhovno in materialno življenje se javlja človeku kot razprtija, odtujitev in napestost.

Takšna družbena razprtost odmeva tudi v človeku samem. Le-to pa pogosto doživljamo kot tragiko, nesmisel, praznino in strah, hkrati pa kot nostalgijo po drugačnem, popolnejšem in lepšem svetu.

Človek kot oseba ponovno zahaja v spor z družbo in njeno prakso zaradi njenih modelov in »idealov«. V globini svoje biti ima neki smisel in potrebo po lepoti in dobroti, družbeno avtoritarizirani kriteriji za lepoto in dobroto postavljajo za »idealne« vrednote tiste, ki so včasih v nasprotju s tem, kar človek spoznava kot lepo in dobro v svoji avtentični naravnosti. Družba pogosto vsiljuje posamezniku kot lepo, dobro in resnično, kar ni vredno tega imena. Družbena praksa more od človeka zahtevati pristanek na to, kar nasprotuje splošnemu poštenemu občutku. Tako se lahko dogaja tudi znotraj krščanstva, kadar se verniku ponuja splošen, idealen model življenja, ki pa se zdravi pameti upira, četrudi je prevzela evangelijsko miselnost. Sleherna kolektivizirana in socializirana družba more ponujati vrednostne kriterije in modele mišljenja in življenja, ki zanikajo in teptajo notranjost človeške narave in trgajo njene harmonizirajoče moči. V avtomatizirani in mehanizirani industrijski družbi živi človek brez resnične harmonije svoje osebnosti in je ta določena predvsem z znanstveno, tehnološko in ekonomsko funkcionalnostjo. To je človek z minimalno možnostjo svobodnega odločanja na

---

<sup>4</sup> Prim. B. Häring, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Roma (Ed. Paoline), 1973, 88—91.

znotraj, dasi sam v sebi pa le ne more zatreti težnje po svobodi. Nekako se zaveda, da se bo uresničil kot svobodna in odgovorna oseba, kolikor s svobodo prešinja in oblikuje svet in njegova dogajanja, kolikor obnavlja in potrjuje svojo identičnost. Svet ga s svojimi mehanizmi sili, da se odpove svoji identičnosti, v sebi pa ne more potlačiti težnje in potrebe, da bi bil to, kar mora biti.<sup>5</sup> In v tem se javlja grozljiva oblika človekove samoodtujitve in sprtosti s samim seboj. Ekonomsko usmerjena družba hoče vsiliti človeku merilo »imeti«, po svoji naravi in v globini svoje bitnosti pa ima potrebo po biti, živeti, postati in se uresničiti. Sekularizirana družba človeka potiska na naravni red gledanja, čutenja in življenja, dasi nosi v sebi odprtost za transcendenco. Tudi konformizacija človeškega življenja in odločanja je vsekakor groba oblika samoodtujitve. Takšna oblika samoodtujitve je bila navzoča prevečkrat tudi v zgodovini Cerkve in krščanstva. Konfliktna napetost lahko nastane dalje v človeku, ki mu družba vsiljuje svojo ideologijo, v kateri se ne more ustrezno izražati in uveljavljati kot moralno odgovorno in osebno bitje. Za mnoge notranje spore in osebne sprtosti je treba dolžiti zlorabo politične in gospodarske moči kakor tudi boj za delovno mesto in življenjski prostor. Tudi podružbljanje osebnega življenja, ki hoče iz človeka iztrgati njegovo enkratnost, intimnost, neposrednost in spontanost, ga vodi v notranjo sprtost s samim seboj.

Skratka, moralna teologija danes mora biti občutljiva za pojave sprtosti med socializacijo in individualizacijo človeškega življenja. Samo nekaj namigov na intonacijo življenja sodobne družbe človeka dovolj prebudi in pred njega postavi dilemo: ali sprava s samim seboj ali ohranjanje samoodtujitvenega procesa, ki bo vodil v še večje razosebljenje človeka kot posameznika in v uničenje človeške družbe.

d) Kljub intenzivnemu samoodtujitvenemu procesu, ki je zajel tako posameznika kakor družbo, še zmeraj ostajata v globini človeške biti odprtost in možnost za spravo in spreobrnjenje. Še tako močni zaslužnjevalni premiki znotraj človeške osebe ne morejo povsem zabrisati prepada, ki zazija med samoodtujitvijo in samouresničitvijo človeka. Normalnemu človeku še zmeraj ostaja vsaj minimalna zmožnost, da more samoodtujitveno dogajanje spremeniti v spravo s samim seboj. Če je človeška volja odprta za greh, ostaja tudi po grehu odprta za dobro in spreobrnjenje. Ta svobodna volja pa se utrdi po daru Sv. Duha. »Gospod je Duh; kjer je Duh Gospodov, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). Božja milost napravi svobodno voljo v polnosti dejavno (prim. CS 17).

---

<sup>5</sup> Prim. P. Engelhardt, *Versöhnung und Erlösung, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXIII*, Freiburg-Basel-Wien (Herder), 1982, 137—140.

V sebi nosimo duhovni potencial, ki ga je Bog položil v človeško naravo od začetka in ga obnovil v Kristusu. Kristusova sprava na križu je poročstvo, da moremo uresničiti tudi sami v sebi, kolikor se odpremo dejavnosti Kristusovega spravnega daru, ki je dar odrešenja, miru in svobode. »Vse pa je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil in nam dal službo sprave« (2 Kor 5,18). V Kristusu je Bog spravil človeka in ga v sebi »preustvaril v enega, novega človeka ter mu posređoval mir« (Ef 2,15).

Človek v svoji biti ostaja razprt med tem, kar je, in tem, kar bi moral biti, med idealom in resnico, med željo in stvarnostjo. V to razprtost vgrajuje moralno dogajanje, spravo s samim seboj, ki pomeni njegovo samouresničitev. Znotraj te razprtosti ostaja sicer več možnosti. Lahko ostanemo samo pri želji, načrtih in razmišljanju. Takšna morala je sterilna, neučinkovita za človekovo samouresničitev. Druga možnost je v tem, da se človek uresniči samo fragmentarno ali samo toliko, kolikor zadovoljuje svoje nagone. Takšno samouresničitev ali etiko sprave bi mogli imenovati narcistično. Moralna teologija pa predstavlja kot idealno samouresničitev samo tisto spravo s samim seboj, v kateri so uresničene vse možnosti človeške osebe in ves smisel človekovega bivanja in je spreobrnjen ves človek. Krščanska morala je namreč morala celostne sprave s samim seboj.

## **2. Spravni proces vodi do samouresničitve**

Na tem mestu hočemo odgovoriti na vprašanje, kakšna je vsebina spravnega dejanja: ali gre za ustvarjanje in oblikovanje novih odnosov do bližnjega, Boga in do samega sebe ali za kakšno zunanjo spremembo, ali za nova dejanja ali pa gre za notranje dogajanje človeka. Sv. Pavlu pomeni sprava spreobrnitev v novega človeka (prim. Ef 2,15). To pa ne pomeni le spremembe mišljenja, ampak ontično preobrazbo v Kristusu. Spravljen človek se odpre za novo življenje v Kristusu (prim. Gal. 2,20). V sprejetju novega življenja v Kristusu je začetek resnične sprave. Človek se po spravi spremeni v temeljih, saj dobijo novo dinamiko Kristusove milosti. Tako pomeni sprava predvsem dogajanje v najbolj notranjem jedru človeške osebe. Zunanja dejanja so le posledica notranje prenove. Smeli bi reči, da se spremeni tako notranja struktura človekove biti kot zunanje delovanje celotne osebe. Po spravi se vzpostavi novi red v človeški naravi, ki je bil porušen z grehom. Obnavlja se pravo razmerje med naravo in nadnaravo. Narava se povsem odpre za dinamiko nadnarave. Znova se vzpostavlja usklajenost med naravnim in nadnaravnim redom, med vero in razumom, med božjo in človeško pra-



vičnostjo, med milostjo in naravnimi močmi in med božjim zakonom in notranjo svobodo. Ker si nekateri prizadevajo za popolno moralno avtonomijo, si je treba na tem mestu poklicati v spomin Tomažev nauk o naravnem zakonu, ki mu pomeni temeljno strukturo praktičnega razuma<sup>6</sup> in deleži na večnem zakonu.<sup>7</sup> Po spravi začne naravni zakon izvajati funkcijo božje modrosti. Tako človek v svoji subjektivnosti zavzame svoje mesto, ki mu ga je Bog objektivno določil.

Sprava vrača človeka v prvotno dinamiko, ki jo je zavrl greh. Narava se osvobaja mehanizma in moralnega »determinizma« in se ponovno usposablja za prehod iz »že« v »še«. Samoodtujitev človeško osebo oklene ob »že«, sprava pa jo potiska v »še«, naprej, v prihodnost, v razvoj. Novi človek gre zmeraj naprej in hoče zmeraj bolj živeti v »ujetosti« v Boga.

Kakor greh človeka ohromi in oslepi, tako mu sprava vrača prožnost in vid. Po grehu se človek zapira pred lastnim razvojem, ideali, moralnimi vrednotami in najvišjim ciljem, sprava pa mu vrača sposobnost, da se ponovno oklene idealov, pristnega moralnega življenja in svoja prizadevanja usmeri h končnemu cilju.

Danes mnogi mislijo, da si lahko ustvarijo lastno moralo, in so prepričani, da se bodo po njej lahko uresničili. P. Chauchard pravi sicer, da je dobro predvsem v lastnem uresničevanju, vendar se to dogaja v okviru splošnih moralnih norm, ki so v skladu s človeško naravo.<sup>8</sup>

Spoznanje in priznanje pravih kriterijev za uresničenje samega sebe je prvi korak pravega dejanja, saj je šele potem mogoče odstrti zaveso greha in razbiti oklep samoodtujenosti. V tem spoznanju objektivnih kriterijev bo lažje ugotoviti tudi resnico o sebi, o svojem razkroju in o svoji oddaljenosti od tega, kar bi moral biti. V poskusu, da bi se spravil, uvideva, kako ga greh zmanjšuje in usužnjuje. Ob pogledu na križ bo mogel sprejeti resnico o sebi in o moralni odtujenosti brez večjih travm. Izkušnja lastne odtujenosti bo človeka zavarovalo pred občutkom večvrednosti, sprejetje Kristusovega daru sprave pa ga potrjuje v občutku pomembnosti pred Bogom.

Spravno dejanje prinaša človeku notranjo svobodo, ki ga usposablja, da dela dobro, oblikuje sebe in svet ter ljubi in moli Boga. Prilika o izgubljenem sinu (prim. Lk 15,10—19) predstavi človeka, ki se je oddaljil od svojega dostojanstva. Če si hoče pridobiti in obnoviti to, mora vstati, se vrniti in se spraviti s svojim očetom. Sprava mu odpira nove možnosti za obnovo prejšnjega življenja. Če se želi spraviti s svojim oče-

<sup>6</sup> Summa theologica, I—II, q. 91, a. 2.

<sup>7</sup> Isto, q. 94, a. 2.

<sup>8</sup> Vladanje sobom, Zagreb 1968, 128.

tom in s samim seboj, se mora spreobrniti. Po spravi sprejema grešnik svobodo, za katero nas je oprostil in spravil Kristus (prim. Gal 5,1), in postaja zmožen, da more sebe dati na razpolago za službo bratom in sestram.

Svoboda, ki nam jo je ponudila Kristusova sprava, je hkrati pasivna stvarnost in aktivna moč. Svoboda je v tem, da moremo vsa svoja dejanja in moči naravnati h končnemu cilju. Ta predpostavlja, da je nekaj v človeku, po čemer je to, kar on mora biti, po čemer občuti sebe kot osebo. V pravem procesu gre prav za to, da se to duhovno počelo ohrani zdravo in polno energije in dinamike. Najvišja vrednota je življenje in smisel osvoboditve in sprave je v tem, da ohranja in pogloblja življenje. Človek je svoboden samo takrat, kadar lahko uresniči svoje življenje.

Človek je bitje, ki mu je življenje darovano. Brez te podarjenosti bi ostal fragment. Svoje življenje izpolnjuje samo s tem, da sprejema in se odpira v svoji svobodi za neskončno in absolutno. Samo odtod prihaja resnična svoboda in pravo življenje. Človek bo toliko bolj svoboden, kolikor bolj bo znal prisluhniti Bogu. Njegova svoboda korenini v božji določenosti. Da bi mogel v celoti uresničiti življenje, se mora osvoboditi vseh zunanjih prisil družbenih avtoritet in zemeljskih gospodarjev in mehanizmov lastnega jaza. Resnična svoboda je tako največja človeškost in zmožna velike ljubezni.

Resnična ljubezen more biti spodrinjena z relativno in okrnjeno ljubeznijo. V primeru take ljubezni se v dušo naseli eksistencialni strah, ki nastaja zaradi razdvojenosti med nujnostjo, da se oseba zedini z drugo, in težnjo, da ohrani svojo individualnost. Ta strah je danes tem bolj upravičen, ko družbeno življenje tako pogosto briše sledove človekove individualnosti. Zato se mora sleherna ljubezen odpirati za popolno božjo ljubezen. Popolna človeška osvoboditev se lahko uresniči samo v absolutni ljubezni. V tej se mu daje največja Dobrota. Prisluhniti temu najvišjemu bitju, dopustiti, da se nam to najvišje bitje stalno daje, pomeni odkrivati in izpolnjevati zakone svojega bitja, pomeni imeti življenje v sebi in biti popolnoma svoboden. Sprava s samim seboj vodi človeka do svobode, s katero bo razodeval ljubezen in bo hkrati zmeraj bolj ob sebi in v sebi.<sup>9</sup> Tako se bo ohranjevala in potrjevala človekova individualnost, za katero lahko rečemo s Tagorejem, da jo vsa teža vesoljstva ne more zlomiti.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Prim. T. Ivančić, Kristova ljubav in poslušnost kao čin oslobođanja, v: BS 1976, 119—121.

<sup>10</sup> Sadhana, Ljubljana 1984, 45.

V spravnem dejanju človek najbolj uresničuje tudi svoje bistvo. Zakaj? Na vprašanje, kaj je človek, Chauchard odgovarja, da je človek ljubezen.<sup>11</sup> Sv. pismo tudi Boga opredeljuje kot ljubezen (prim. 1 Jn 4,8). V ljubezni človek najbolj razodeva svojo bogopodobnost in s tem uresničuje svoje bistvo. Kristus ljubezen do sebe postavlja za kriterij ljubezni do bližnjega. Z ljubeznijo do sebe postavljamo pogoje, da moremo ljubiti tudi svojega bližnjega. Uresničevanje ljubezni omogoča tudi drugim, da morejo ljubiti. Pomanjkljivosti ljubezni do samega sebe ovirajo ljubezen do bližnjega. Tako npr. človek, ki noče živeti v skladu s svojim osebnim smislom, ki ponovno zahaja v spor s samim seboj, seje okrog sebe nemir, odbija druge in odseva nezadovoljstvo in frustriranost. Nasprotno pa bo vsak iz naše neposredne bližine zaslužil naše zadovoljstvo, mir, srečo, upanje in življenjski zanos. Ljubezen do bližnjega ima svoj zglede in pogoj v ljubezni do samega sebe.

Sprava s samim seboj nikakor človeka ne pušča v njegovi osami, marveč ga presega in odpira za komunikacijo z bližnjim. Spravljen človek ne more zanemarjati svoj notranji jaz, temveč ga bo zapolnil z uresničitvijo družbene in transcendentalne razsežnosti. Po njej se bo v dušo vselila harmonija treh razsežnosti človekove biti. Brez sprave ostaja človekov jaz kakor prazna posoda, odprta za izkustvo lastnega smisla.

Za človeka je značilno, da živi in se uresničuje v času in prostoru. V svojem izkustvu odkriva razprtost med preteklostjo in prihodnostjo. Njegova identičnost se razodeva tudi v tem, da se odpira za prihodnost, medtem ko pomeni greh duhovno ohromitev. Ovira ga tudi družba, da se ne more ves uresničiti v sedanjem trenutku. Take ugotovitve ga begajo in mu jemljejo upanje. Takšen človek je okrnjen in psihično zaprt, in se ne bo mogel v celoti uresničiti. Le fragmentarna uresničitev pa ga ne more pomiriti in zapolniti, ampak ga pušča praznega.

Kristjani verujemo, da sta iniciativa in poročstvo naše sprave dana že na križu. Prva dva človeka sta s svojim uporom v svoje bitje vnesla nered, po spravi pa prehaja človek iz samoodtujenosti v življenje odrešenosti. Spravni proces nas spravlja v pravo in odrešilno odvisnost od Boga, da ga moremo častiti kot svojega Očeta in v njem videti svojo dokončno uresničitev in najlepšo perspektivo. Kristusov križ postane učinkovit v trenutku človekove sprave. Zamegljenost, ki jo je v dušo vnesel greh, po spravi izginja in zasveti luč upanja. Kakor se v besedah izgubljenega sina: »Vstal bom in pojdem k svojemu Očetu« (Lk 15,18) prižiga luč upanja, tako se v dejanju sprave s samim seboj vsakemu verniku odpira perspektiva upanja.<sup>12</sup> Zato je papež Janez Pavel II. upra-

<sup>11</sup> N. d., 147.

<sup>12</sup> CD 20, Janez Pavel II. v Avstriji, Ljubljana 1984, 19.

vičeno v svoji okrožnici Človekov Odrešenik zapisal, da si človek mora prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sebe. V Kristusovi skrivnosti sprave odkrije človek veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in lastno ceno. Kristusovo pravno dejanje na križu je človeku vrnilo njegovo dostojanstvo in njegovemu življenju smisel.<sup>13</sup>

Sprava s samim seboj je vsekakor proces, v katerem se v moči Kristusovega pravnega dejanja na križu obnavlja človekovo notranje življenje, uresničuje njegov smisel v celoti, uveljavlja njegovo bistvo, postavljajo pogoji, da človek deluje kot oseba, t.j. moralno; to je dejanje, ko človek neha biti objekt in žrtev prepletanja družbenih anonimnih silnic in postaja svobodna oseba, odgovorna za svoja dejanja, zmožna sprejeti in ljubiti drugega; to je dogajanje, ko človek postane v celoti človek, uresničen v vseh razsežnostih. Sprava s samim seboj pomeni tudi prehod iz nemorale v moralo, kjer oseba postane identična sama v sebi, vendar ne v smislu zaprtega ponavljanja, ampak v smislu odprte, razvijajoče se človekove identičnosti.<sup>14</sup>

### 3. Nekateri posebni vidiki sprave s samim seboj

a) Če hoče moralna teologija biti tudi praktična veda in v službi človekovega odreševanja, potem se mora soočiti s čim bolj določnimi oblikami samoodtujitve. V raziskovanju človekove vesti, kakršna se javlja v današnji družbi, in v odkrivanju možnosti svobodnega odločanja pridemo do spoznanja, da je vest današnjega človeka zelo ohromljena in odrinjena na rob družbenega dogajanja. Nenehno smo izpostavljeni miselnosti sveta, ki v nas najrazličneje prodira. Družbeni mehanizem zmeraj bolj pritiska na našo vest in jo skuša s svojimi strukturami predvsem avtoritarno oblikovati. Ne samo danes, temveč vso zgodovino so skoraj vsi sistemi, tako politični kakor religiozni, skušali vsiliti avtoritarno vest. Zato so želeli od svojih podrejenih izzvati predvsem pokorščino, izpolnjevanje dolžnosti, samoodpoved in družbeno prilagajanje. Take drže so v posameznikih razvili tudi do pošastnih oblik, v katerih je človek nehal biti oseba in ostal odtujen samemu sebi. Tako je moral poslušati in ubogati vsakega, samo sebe ne. Takih sistemov je danes nekoliko manj, vendar se še danes marsikatera družba v svetu javlja za večino svojih članov kot avtoritarna prisila k mehaničnemu delovanju subjektivnih sil. Struktura osebnosti se tako spreminja v strukturo mehanizma.

<sup>13</sup> Prim. tč. 10.

<sup>14</sup> W. Korff, *Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration*, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien, 1982, 90.

Razna humanistična prizadevanja za osvoboditev človeka gredo prav za tem, da bi človeka postavila nazaj na njegovo mesto. Človekov jaz se hoče otresti oklepov družbenih struktur in zaživeti svoje osebno življenje. Začel se je umikati v svojo notranjost, da bi mogel slišati samega sebe, svojo vest in ohraniti svojo enkratnost. Ker se sodobnik čuti razdvojenega med tem, kar je po svoji enkratnosti, in tem, kar od njega zahteva družbeni model, se je začel umikati v svoj »mali« svet, da bi se tako izognil podružbljanju, ki skuša zabrisati njegovo mnogovrstnost in ga narediti za številko, ki bi se v enakih razmerah ponovila. Mnogovrstnosti in različnosti ne prenesejo zlasti totalitarno usmerjeni sistemi politike in kulture. Da bi se osvobodili takšnega družbenega »modeliranja«, moramo iti v svoj notranji svet in prisluhniti svoji vesti, ki nas bo enkratno in svojstveno nagovorila. V njem bomo odkrivali in utrjevali svojo osebnost v njeni enkratnosti, neponovljivosti in nenadomestljivosti. Brez tega notranjega prodiranja bomo težko doživeli svojo enkratnost.

Vzgojna psihologija si prizadeva, da bi iz človeka naredila osebo s polnostjo svoje osebnosti. Takšna oseba s polnostjo svoje osebnosti, ki vidi sebe kot potrebno in sprejemljivo, sebe sprejema takšno, kakršna je, ter ima občutek, da je sprejeta od drugega, postaja človek po spravi s samim seboj.

b) Slehera oseba je določena tudi po svojih talentih, ki predstavljajo najbolj enkratni okvir njene samouresničitve (prim. Mt 25,14—30; 1 Kor 12,11). Tudi vsakdanje izkustvo potrjuje, da se človek, ki ne uresniči vseh svojih zmožnosti, čuti frustriranega, in če po lastni krivdi, tudi zadolženega pred Bogom. Talenti in osebne zmožnosti niso za človekovo življenje samo indikativ božje dobrote, marveč pomenijo tudi imperativ za moralno življenje. Človek, ki se hoče spraviti s seboj, mora ponižno odkriti in priznati svojo osebno obdarjenost in jo sprejeti kot svoj najbolj oseben moralni imperativ. Spravljen človek s samim seboj bo skušal živeti in delovati v skladu s svojo osebno poklicanostjo; in če bo razvil svoje talente in jih postavil v korist osebnega ali skupnega dobrega, bo začutil, da je uresničil sam sebe. Praznino, ki nastaja v človeku zaradi nesmiselnega življenja, bo zamašil s tem, da se bo uresničil tudi v svoji enkratni poklicanosti po osebnih darovih. Logoterapija (V. Frankl) meni, da se bo človek izognil svojemu obupu, če se bo uresničil v svoji enkratnosti.

To psihološko odkritje je premalo upoštevala tako moralna teologija kakor praktično obravnavanje posameznika, in sicer znotraj kakor zunanaj krščanstva. Novejša moralna teologija je v tem pogledu naredila korak naprej, zato moramo tudi v našem razmišljanju poudariti; tisti, ki

se hoče v celoti uresničiti, mora odstraniti spor s samim seboj in svojo osebno poklicanostjo in se z njo spraviti tako, da bo skušal vse svoje zmožnosti razviti in narediti rodovitne v blagor družbe. To pa ne pomeni, da bi človek razvijal in uresničeval svoje talente tudi takrat, kadar bo družba imela nujnejše in bolj temeljne potrebe.

c) Psihološke raziskave so že in bi še lahko pokazale, kako se mnogi ljudje v svoji službi in v svojem poklicu sami sebi oddaljujejo. So poklici, kjer se more človek z lahkoto uresničiti, so pa tudi take oblike službe, ki pomenijo za človeka nevarnost samoodtujitve. Psihosociologija bi morala priznati, da so nekateri načini v opravljanju poklicne dolžnosti že sami po sebi odtujevalni dejavniki, saj človeka včlenijo v odtujevalni proces in ga v njem tudi ohranjajo. Vendar pustimo zdaj to vprašanje ob strani!

Nas zanima vprašanje samoodtujitve, kolikor jo je človek sam zaradi poklica ali zaradi izbire poklica zakrivil. Za mnoge že sama izbira poklica pomeni začetek samoodtujenja. Če se odloča človek za poklic tako, kakor se danes odločajo mnogi mladi, potem je kaj malo možnosti, da bi se mogel v poklicu uresničiti. Poklicna psihologija sicer uči in svetuje, naj se človek odloča glede na svoje osebne zmožnosti, vendar se povečini mladina odloča glede na družbene in ekonomske dejavnike. Prevečkrat je odločilno, kakšna bo štipendija in kje bo možnost zaposlitve. Ob tem pa prizadeti in odgovorni niti malo ne pomislijo na moralni problem človekove samoodtujitve po poklicu.

Znano je, da razni poklici oblikujejo svoj poklicni etos, ki pa hoče svoj pečat vtisniti tudi v osebnost tistega, ki opravlja določen poklic. Pravimo, da poklic oblikuje podobo osebe. Vemo tudi, da more kakšen poklic iz človeka narediti pravi ponaredek. Več možnosti za to je tam, kjer človek ni pri »svojem« poklicu. Današnje nezadovoljstvo s svojim poklicem izvira najpogosteje iz tega, da se ni mogel človek v njem do možne mere uresničiti. Mnoga razočaranja ob poklicih pa nastajajo zaradi napačnega prepričanja, da se človek lahko v celoti uresniči v svojem poklicu. Poklic namreč predstavlja večjo ali manjšo možnost le fragmentarne uresnitve.

Tako razmišljanje o poklicih nas pripelje do sklepa, da bi se moral človek z večjo moralno odgovornostjo odločati za tisti poklic, kjer bo mogel poleg svojega splošnega smisla uresničiti tudi svoje posebne darove. Spor s samim seboj, ki nastaja v človeku zaradi njegovega poklica, kliče po spravi. Da bi lahko živeli v spravi s samim seboj, se moramo odločati za tisti poklic, v katerem bomo lahko uresnili tudi svoje posebne darove.

Bog nam po svojih darovih nalaga dolžnost, da »zahtevamo od sebe prav tisto, k čemur smo poklicani in kar je prav nam naloženo, da se tako s pomočjo milosti odzivamo svojemu poklicu«. <sup>15</sup> Sv. Pavel nam naroča, kako moramo biti zvesti v nekaterih službah. »Imamo pa darove, ki so nam po dani milosti različni, če preroštvo, naj bo po nauku vere; če strežništvo, naj bo v strežbi; kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdor je tolažnik, naj tolaži; kdor miloščino deli, naj jo v preproščini; kdor je predstojnik, naj bo z vnemo; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem« (Rim 12,7—9). Pavel od posameznega poklica zahteva njemu primeren etos. Kdor opravlja poklic, naj bi si osvojil etos svojega poklica. Če bi ne sprejel poklicnega etosa, bi bil dejansko v sporu z njim in s samim seboj. Uspešno opravljanje poklica zahteva od človeka, da se z njim spravi, ga sprejme v celoti in prevzame njegov etos. Taka sprava s poklicem vodi človeka do njegove samouresničitve in osmišljanja njegovega dela. Šele v tem smislu lahko upravičeno rečemo, da delo oblikuje človeka.

č) Dokler, smo človeško osebo obravnavali kot zaprto stvarnost, ločeno od njenega okolja in časa, smo lahko odmislili človekovo moralno odgovornost za svojo situacijo. Danes vemo, da se človek kot oseba integrira, razvija in uresničuje v tesni bivanjski povezanosti s situacijo, v katero ga je življenje postavilo. Osebna situacija, tako zunanja kakor notranja, osebi ni vrinjeni tujek, temveč dejavnik, ki ga mora včleniti v svojo uresničitvev. Oseba se mora odpirati svojemu okolju in biti z njim v neposrednem in živem stiku. Po drugi strani pa tudi vemo iz lastnega izkustva, da smo v marsičem pogojeni s svojim okoljem. Človek sicer ni proizvod svojega okolja, vendar se zanj mora svobodno in odgovorno odpirati. Pred svojim okoljem stoji človek kot odgovorno bitje, zato pomeni zanj okolje moralno situacijo ali klic k moralnemu odločanju. Če se situacija na neki način mora integrirati s človeško osebo, potem pomeni razkorak in sprtost z okoljem nevarnost in možnost ali že izraz samoodtujitve. Situacija se človeku ponuja kot pot k sebi in sprava z okoljem kot sprava s samim seboj. Popolna uresničitve samega sebe zahteva, da odkrijemo, sprejmemo in uresničimo tudi svoj odnos do okolja in celotne osebne situacije.

d) R. Guardini označuje sprejemanje sebe kot osnovo vsega bivanja. Takole je zapisal: »V jedru vsega je dejanje, s katerim sprejem samega sebe. Strinjati se moram s tem, da sem to, kar sem. Strinjati se moram s tem, da imam te lastnosti, ki jih imam... Jasnost in pogum tega

---

<sup>15</sup> Papež Janez Pavel II. Človekov Odrešenik, tč. 21.

spoznanja postavljata temelj vsega bivanja.«<sup>16</sup> Znano je, da prihaja človek v spor s samim seboj tudi zaradi spolnosti. V seksualni psihologiji je znan pojav, da moški ali ženska ne more sprejeti svojega spola. To se godi zlasti ženskam, ki živijo pod vplivom miselnosti, da je ženski spol manj vreden. Mnogi ljudje imajo v svoji podzavesti odpor ali celo prezir do lastne spolnosti. V taki osebi je navzoča sprtost.

Če je ljubezen do samega sebe merilo in pogoj za pravilno razmerje do drugih, potem to velja tudi za spolnost. Ni mogoče sprejeti z moralno resnostjo drugega spola, če prej odgovorno ne sprejmemo svoje lastne spolnosti. Marsikakšen prezir do drugega spola je posledica nepravilnega razmerja do lastne spolnosti.

Ni lahko odgovoriti na vprašanje, ali in kako sprejemam sebe, svojo spolnost in svoj stan. Ne gre samo za razumsko sprejemanje. V tem sprejemanju naj bi se človek v celoti svoje osebe odprl za lastno stvarnost. Pri takšnem sprejemanju človek v svojo osebnost integrira tudi svojo spolnost. Celostno sprejetje spolnosti pomeni v svojo bit vključiti spolno vrednoto. Še več. Po spravi s svojo spolnostjo začne človek zavestno in odgovorno živeti spolno razsežnost, jo razvijati v skladu s svojo starostjo in stanom, da bi tako tudi ta prinesla sadove za življenje tega sveta.

Čeprav se zdi, da je ljubezen do samega sebe človeku prirojena in jo je zato lahko uresničevati, pa vendar vemo iz lastnega izkustva, koliko poguma moramo imeti, če hočemo sprejeti sebe takšne, kakršni smo, in s pripravljenostjo, da se spreobrnemo in postanemo takšni, kakršni bi morali biti. Globinski psiholog bo v marsikaterem človeku z lahkoto odkril sledove sprtosti s samim seboj. Ne samo človek sam, ampak tudi drugi in predvsem drugi, kot so npr. starši, vzgojitelji in družba, nosijo krivdo za to, da je bilo v človeku vsaj do nedavnega toliko razprtosti prav na njegovem spolnem področju. Do nedavnega je tudi krščanska vzgoja spolnost obravnavala v smislu odklanjanja in tlačenja v podzavest kot nekaj negativnega. Kakšne posledice so izvirale iz take vzgoje, je dobro znano. Mnogi dobri kristjani, še bolj pa celibaterji, so zaradi takšnega razmerja do lastne spolnosti zapadli v nevrotično samoodtujitev. Takšna samoodtujitvena vzgoja je v človeku zapuščala nezdrave psihične posledice.

V svoje spreobrnitveno dogajanje bomo morali vključiti tudi svoj odnos do spolnosti. Svojo spolnost bomo morali sprejeti in vzljubiti, vendar tako, da jo bo osvobajal Kristus s svojo ljubeznijo in daritvijo njene nagonske uklenjenosti. Spolnost brez Kristusove odrešenjske raz-

---

<sup>16</sup> Die Annahme seiner Selbst, Würzburg 1969, 58; cit. po I. Trobisch, Z veseljem biti ženska, Ljubljana 1984, 10.



sežnosti konča v lastnem razkroju. Sv. Pavel nas opominja: »Zato se sprejemajte med seboj, kakor je tudi Kristus vas sprejel v slavo božjo« (Rim 15,7). Ob Kristusu se naj učimo sprejemati sami sebe drugače in popolneje. Dejstvo, da nas Kristus sprejema, nas ne odveže od dela na sebi, ampak ga šele omogoča in ga naredi obetavnega in polnega upanja.<sup>17</sup>

#### 4. Poti do sprave s samim seboj

V zadnjem delu našega razmišljanja naj se še na kratko ustavimo ob tem, kako priti do resnične spravljenosti s samim seboj, če je to dejanje dokončne sprave sploh mogoče izvršiti. Takoj naj rečemo, da človek tukaj na zemlji ne bo mogel uresničiti dokončne spravljenosti. Kakor je človek v vsakem trenutku izpostavljen nevarnosti, da zapade v samoodtujitveni proces in dejansko se to tudi zgodi, tako je tudi zmeraj znova poklican, da se spravi s samim seboj in se nenehno bori za lastno osvoboditev. Naj ponovimo, da ne govorimo o spravi s samim seboj v kakšnem asketičnem ali psihološkem smislu. Spravno dejanje hočemo predstaviti kot jedro moralnega življenja, iz katerega sledijo nekatere določene moralne obveznosti. Zdi se, da ni do zdaj moralna teologija imela dosti opraviti s pravnim dejanjem.

Sprtosti s samim seboj ne bo mogel rešiti ne dvom niti obup ali kakšna pasivnost. Treba bo preiti od spoznanja, teorije in razmišljanja na pot lastnega spreobračanja, v katerega bo vključena celotna oseba z vsemi svojimi integralnimi deli. Moralno dejanje sprave ni eno in enotno dejanje, temveč je to duhovni proces, v katerem je mogoče zaznati več stopenj in premikov.

a) V pravnem dogajanju si moramo najprej priznati, da smo s svojim negativnim dejanjem prišli v spor s samim seboj, s svojim smislom in ciljem. Da moremo uvideti to razprtost, pa moramo prej sprejeti neko objektivno merilo, ki je zunaj nas, ki nas presega in ni odvisno od našega moralnega življenja. Etika, ki vidi zadnje merilo moralnega presojanja v praksi, ne more dovolj utemeljiti zahteve po spravi s samim seboj. Takšna etika ne priznava bistva, ki še ni uresničeno, a ga je treba šele uresničevati. Spravo s samim seboj je mogoče utemeljiti le s tisto etiko, ki dopušča, da človeška oseba še ni to, kar bi morala biti. Spreobrnjenje in sprava predpostavljata ideal, ki ni rezultat naše prakse. Sprava je torej mogoča in smiselna, če vidi človek pred sabo neki ideal, višjo moralno normo, katero pa je s svojim življenjem zanikal ali zanamril.

---

<sup>17</sup> W. Trobisch, *Liebe dich selbst*, R. Brockhaus Taschenbücher 1975, 226; cit. po I. Trobisch, n. d., 13.

b) Spravljenec mora dalje videti in tudi priznati svoje dejansko stanje. Morda bo težko priznal razliko med tem, kar je, in tem, kar bi mogel in moral biti. Njegova globoka težnja po lastni ceni ga morda odvrča od resnice o sebi. Kajti resnica, ki mu posreduje notranje izkustvo, ga bega in je boleča. Resničnega spoznanja in priznanja resnice o sebi je zmožen človek visokih moralnih kvalitiet.

Izkustvo greha in lastne odtujenosti omogoča človeku, da sliši na dnu svojega bitja klic po spravi. Tudi božja milost mu pomaga, da si ne ustvari preidealne predstave o sebi, ampak ga spodbuja, da uresniči tisto pravo podobo, za katero je poklican po objektivni moralni normi in svojih osebnih darovih. Ob izkustvu milosti se bo laže odločal za tisto pot, ki mu jo je Bog začrtal. Milost ga naredi občutljivega za posledice notranje razsežnosti in hkrati odprtega za klic po reintegraciji svoje osebnosti. Celostno odpiranje za resnico o sebi ga bo vodilo do priznanja svojih napak, odtujitev, osebne poklicanosti in situacije, v katero je vgrajen s svojim življenjem.

c) Za dosego takšnega spoznanja mora zahajati v svoj notranji svet. V razmišljanju si bo odstiral vso resnico in izločal vse tisto, kar prihaja od zunaj, da mu zamegljuje njegov notranji pogled. Pot do božjega in nadnaravnega obzorja resničnosti svoje biti pa mu bo olajšala molitev. Le-ta bo pospeševala dejanje sprave s samim seboj tudi na nadnaravni in odrešitveni ravni.

č) Današnji človek ni samo vključen v svojo situacijo, ampak je tako ujet v dinamiko družbenega življenja, da je njegovo človeško dostojanstvo v jedru prizadeto. Človek je ogrožen v svoji osebni spontanosti in svobodni ustvarjalnosti. Proces nazaj k sebi pa se ne bo sprožil sam, treba se bo s silo iztrgati iz kolesja vsakdanjosti in si vzeti čas, ki bi naj bil samo njegov in samo za njegovo notranje življenje. Če hoče rešiti svoj jaz, mora od časa do časa brezpogojno trgati vezi z zunanjim svetom. Glede na današnjo situacijo ostaja človeku moralna dolžnost, ne samo nasvet, da si vzame čas, da se ustavi ob sebi, da zaživi v sebi, če želi zamašiti praznino svojega bitja. Da se izrazimo v jeziku klasične moralne teologije, moramo reči, da mora izpolniti moralno dolžnost, ki izvira iz pete božje zapovedi: ne ubijaj.

d) Iz osnovne moralne dolžnosti, da se spravimo s samim seboj, izvira tudi obveznost, da kljub drugačnemu trendu pri izbiri poklica v našem času odkrivamo in uresničujemo tisti poklic, ki je v skladu z osebno obdarjenostjo. Ob tem se vsiljuje vprašanje, ali se potem sme človek za svoj poklic odločati moralno »nevtralno«. Pravilno in odgovorno opravljanje poklicne dolžnosti predpostavlja tudi temeljito in resno pripravo na poklic. Tudi to je moralna dolžnost. Še se vsiljuje vprašanje

moralne odgovornosti tistih oblasti, ki bolj ali manj svojevoljno razpolagajo s tistimi podrejenimi, ki so se jim odgovorno ali neodgovorno »dali na voljo.« V tej viziji se poraja nova naloga, da izvajanje pokorščinske znova predimenzioniramo in ovrednotimo pod vidikom sprave s samim seboj.

e) Moralno življenje pa mora biti tudi v tem pogledu ujet v velikonočno skrivnost, če hoče biti v resnici odrešilno. Etika, ki v svoje dogajanje ne vgrajuje logike velikonočne skrivnosti, bo ostala samo etika za ta svet, brez vstajenjskega nadiha in optimizma. To ni in ne sme biti krščanska morala. Sleherni spreobrnitveni in pravni proces vključuje tudi skrivnost križa in žrtve. Za skrivnost križa se človek odpre in jo sprejme že takrat, kadar ob pekoči vesti priznava svojo moralno bedo, še bolj pa takrat, kadar se z žrtvijo in bolečino trga iz ujetosti greha in se prepušča Kristusovemu osvobajanju. Človek mora sprejeti križ tudi tedaj, kadar se odloča za »svoj« poklic, četudi trenutno v družbi isti poklic ni primerno ovrednoten, npr. duhovniški. Poteze Kristusovega preganjanja prevzamemo, če tvegamo spor z družbo, z njenim konformizmom, ne pa z njenimi objektivnimi potrebami. Konformističen tip človeka bo gotovo lažje žrtvoval zvestobo do sebe, do svoje osebne poklicnosti kakor človek polne osebnosti, vendar še zaradi tega ni oproščen moralne dolžnosti, da se spravi s samim seboj. Sleherni oblast zunaj in znotraj krščanstva je v skušnjavi, da si rajši pridobiva ljudi, ki so nagnjeni h konformizmu, ne da bi dovolj upoštevala dolžnosti posameznika, da se le-ta spravi s samim seboj in iztrga iz npravnega konformizma. Uresničitev samega sebe v smislu sprave s samim seboj zaradi tega predstavlja za slehernega novo, vendar neupravičeno, konfliktno možnost, ki ga v praksi pribija na križ. Toda prav ta križ je odrešilen tako za posameznika kakor za družbo, če je seveda ta križ odprt za Kristusov križ.

Nakazali smo nekaj določenih korakov, ki jih je treba izvršiti v »spravljanju« s samim seboj. Takšne dolžnosti smo običajno obravnavali kot asketične in pobožne »spodbude« ali psihološke metode, danes pa te dolžnosti postavljamo v okvir moralnega imperativa. Če sprava s samim seboj sodi v jedro moralnega življenja, potem so tudi pota do resnične sprave moralno obvezna.

## Sklep

Sodobna moralna teologija in pastoralni delavec sta postavljena pred novega človeka, ki živi v novem svetu, pred človeka, ki ga je v celoti zajel samoodtujitveni proces. Mnogi se zavedajo tega, drugi to čutijo,

ne da bi znali prav razlagati, še manj pa prav reševati. So ljudje, ki poskušajo po svoje reševati to krizo sodobnega človeštva, ki se odtuja s svojemu smislu. Ekonomski, politični in družbeni modeli rešitve niso dali zadostnega odgovora. Cerkev je ponudila svojega: spraviti se.

Sklenjeni članek hoče prispevati k razmišljanju o človekovi spravi s samim seboj. Če je danes človek bolj dovzeten za problematiko odtujitve samemu sebi, potem ga bo morda tudi dolžnost sprave s samim seboj bolj prepričala. Skušali smo pokazati, da je sprava s samim seboj nujna in tudi možna. Poroštvo je dano na križu. V spravi odkriva človek novo obzorje svojega bivanja in nove možnosti samouresničitve. Kakor se človekov samoodtujitveni proces javlja na različnih področjih, tako mora tudi sprava zajeti različne plasti osebe in področja njenega delovanja in življenja.

Jasno je, da se ob takem razmišljanju porajajo nova vprašanja moralnega življenja, kot npr. vprašanje moralne odgovornosti pri izbiri poklica v današnji družbi. Vsekakor to skromno razmišljanje o spravi s samim seboj skuša odgrniti novo obzorje moralnega življenja.

#### **Povzetek: Karel Bedernjak, Sprava v antropološki perspektivi**

Moralna teologija, ki se odpira za človeka in njegovo življenje, postaja pozorna tudi na pojav samoodtujitve v sodobnem svetu. Zaveda se, da je to v bistvu moralni problem, ki ga je treba reševati v luči odrešenja in sprave.

Spravni proces je Kristus začel na križu, nadaljuje pa ga v njegovi moči sleherni, ki se v svojem spreobrnjenju odpira za dinamiko Kristusove milosti. Sprava s samim seboj pomeni uresničitev človekovega bivanja in njegove osebne poklicnosti. To je proces, ki zajema celotno osebo v vsej njeni enkratnosti in neponovljivosti. V svojih posledicah se razteza na različne plasti osebe in področja njenega delovanja. Iz splošne dolžnosti do sprave s samim seboj izvirajo nekatere posebne naloge. Sprava s samim seboj odkriva novo obzorje moralnega prizadevanja in nove možnosti človekove samouresničitve.

#### **Summary: Karel Bedernjak, Reconciliation in Anthropological Perspective**

Moral theology opening to man and his life also focuses its attention to the phenomenon of self-alienation in modern world. Theology is aware of this being essentially a moral problem, which has to be solved in the light of redemption and reconciliation.

Reconciliation process has begun by Christ on the Cross and is continued in his power by anyone who repents and thereby opens himself to the dynamics of Christ's Grace. Reconciliation with oneself is the realization of man's essence and his personal vocation. This process includes the whole person in his uniqueness. Its consequences affect different layers of the person and different fields of his activity. From the general duty of reconciliation with oneself there arise some special tasks. Reconciliation with oneself reveals a new horizon of moral endeavours and new possibilities of human self-realization.

*Alojzij Slavko Snoj*

## Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva

### UVOD

Potreba po takem pregledu je očitna. K poglobljenemu raziskovanju naše katehetske preteklosti je to eden nujnih korakov. Pred dvajsetimi leti je D. Rueh slovenske katehete spomnil na to in objavil svoj zapis.<sup>1</sup> Sicer pa ni značilnejših orisov katehetskega delovanja pri nas, razen v priročnikih splošne literarnozgodovinske vsebine, kar pa tudi ni njihov namen.<sup>2</sup>

Katehetske vire in učbenike naše preteklosti bi bilo mogoče in potrebno obravnavati z literarnozgodovinsko in literarnokritično metodo. Vendar v prispevku (in nadaljevanjih) to ni naš namen. Smoter, ki ga želimo doseči, je sistematično prikazati dosedanjo katehetsko literaturo pri nas. Nujno je ta prikaz pomanjkljiv in terja nadaljnjo izpopolnitev, kljub temu pa lahko prispeva k splošnemu spoznavanju naše katehetske preteklosti do današnjih dni. Če pa bi bila to spodbuda za temeljitejše raziskovanje, bi bil presežen smoter tega prispevka.

---

<sup>1</sup> D. Rueh je na katehetskem tečaju 1965 podal obsežen referat: *Katehizacija kot sestavni del dušnega pastirstva (Zgodovinski pregled katehetskega delovanja na Slovenskem)*, v: *Katehetski tečaj (zbornik)*, Ljubljana 1965, 5—54. *Ciklostil*. Tema pa je vendar ostala dokaj skrita. Kar pa še bolj zahteva nov poseg na to področje, je dejstvo, da je bila omenjena izdaja tehnično pomanjkljiva. Tiskarskih napak je toliko, da se bralec ne more zanesti na določene podatke. Opomb je malo in so iz istega razloga nezanesljive. Dr. Ruehu se zahvaljujem za razumevanje, ko sem se še enkrat lotil te teme.

<sup>2</sup> Za pregled katehetskih virov in učbenikov uporabljamo naslednjo bibliografijo: I. Andoljšek, *Naš začetni bralni pouk*, Ljubljana I, 1978; II, 1976; III, 1978. I. Grafenauer, *Irsko-anglosaška misijonska metoda in slovensko pismensko in ustno slovstvo (Zbornik zimske pomoči)*, Ljubljana 1944. F. Grivec, *Sv. Ciril in Metod*, Celje 1963. J. A. Jungmann, *Katehetika*, Ljubljana 1966. *Ciklostil*. F. Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, I—V*, Ljubljana 1902—1928. M. Kos, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Ljubljana 1936. M. Kos, *Zgodovina Slovencev (Od naselitve do petnajstega stoletja)*, Ljubljana 1955. L. Legiša (uredil), *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956. T. Požar, *Oris slovenskega slovstva I*, Ljubljana (brez letnice, ciklostil). Schmidt, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*, Ljubljana I, 1963; II, 1964; III, 1966. F. Simončič, *Slovenska bibliografija I del (1550—1900)*, Ljubljana 1903—1905.

Doba apostolske in začetne krščanske kateheze (1. in 2. stoletje), kakor tudi doba katehumenata (od 3. do 7. stoletja) nima za slovensko področje posebnega pomena. Ta obdobja skupno s celotnim pregledom izčrpno obravnava Zgodovina katehetike V. Csonke, ki jo je V. Dermota v prevodu pripravil za slovenski prostor.<sup>3</sup>

Predmet našega prispevka pa bo pregled slovenskih katehetskih virov in učbenikov, ki jih omenjena zgodovina ne obravnava. Splošno cerkveno in državno katehetsko zakonodajo bomo navajali le, kolikor ta odmeva na slovenskem področju in vpliva na organizacijo kateheze pri nas. Tu predstavljamo slovenske katehetske vire srednjega veka, katehezo v dobi humanizma ter reformacijo, obnovo in barok pod katehetsko lupo.

## I. SLOVENSKI KATEHETSKE VIRI SREDNJEGA VEKA

V 6. in 7. stoletju se metode pokristjanjevanja narodov spreminjajo. Pranaseljenci na evropskih tleh so povečini kristjani, zato katehumenat izgublja razlog za obstoj, pri novonaseljenih Slovanih (in Slovencih) pa se ni ponovno uveljavil. Zamenjala ga je misijonska pridiga. Njen smoter pa ni dolga in izčrpna priprava na prejem krsta. Ljudstvo je namreč postalo krščansko skupaj s svojim plemenskim voditeljem, ko je prejel krst. Namen misijonske pridige je utrjevanje v veri in nramnosti novih kristjanov, krščenih po zgledu njihovih starešin, da bi poglobili svojo vero, uravnavali svoje nramno življenje po evangeliju ter se odvrčali od vraževerja.

### 1. Misijonska pridiga in središča misijonskega delovanja

#### *Splošne značilnosti misijonske kateheze<sup>1</sup>*

Razne škofijske sinode in posamezni škofje s predpisi in spodbudami zahtevajo od duhovnikov reden katehetski pouk zlasti ob nedeljah in v posebno močnih liturgičnih časih, kot sta advent in post. Ta pouk ali misijonska kateheza v obliki pridige obsega na prvem mestu veroizpoved in očenaš, nato pa navodila za nramno življenje (kaj naj verujemo, kaj naj prosimo, kaj naj storimo in česa naj se izogibamo, kaj naj upamo). V tem vidimo zametek poznejšega katekizma.

<sup>3</sup> Prim. V. Csonka, Zgodovina katehetike, Ljubljana 1970. Ciklostil.

<sup>1</sup> Prim. Csonka, n. d., 33—46.

Kateheza je v zgodnjem srednjem veku namenjena zgolj odraslim. Za versko vzgojo otrok v tem času skrbi družina: starši in botri. Cerkev jim pri tem pomaga z navodili, opomini ter praktičnimi napotki v pridigah. Ta kateheza je ustna, uporablja slike kot knjige nepismenih in slikovitost obredov. Polagoma pa nastopajo tudi priročniki tako za laične katehiste kakor za duhovnike. Karel Veliki v svojih odredbah naroča duhovnikom in staršem, kako naj poučujejo otroke o veri in krščanskem življenju v domačem jeziku v vseh vaških cerkvah ter naj jih pošiljajo v šole, ki so bile v tisti dobi v samostanih ali ob škofijskih cerkvah. Predvsem so bile namenjene vzgoji in šolanju duhovnih poklicev.

### *Pokristjanjenje Slovencev in prva misijonska središča*

1) Salzburška škofa Virgil († 784) in Arno (785—821) pošiljata med Slovence prve misijonarje od leta 751 dalje, ko je v Karantaniji zavladal Hotimir (752—768), krščen v samostanu sv. Odrešenika na otoku Awa v Kiemskem jezeru.

Za pokrajinskega škofa Modesta (okoli 760) so v Karantaniji tri središča za pokristjanjevanje: Gospa sveta, Sv. Peter blizu Spittala ter Fohnsburg ob Muri. Pozneje pa bavarski vojvoda Tasilo II. ustanovi še dva samostana z istim namenom: v Innichenu (769) in v Kremsmünstru (777).<sup>2</sup>

Značilnosti misijonske metode, po kateri so irski menihi prek Salzburga delovali med Slovenci, lahko strnemo v naslednje točke:<sup>3</sup> a) pokristjanjevanje ne sega po meču in nasilju, temveč se uresničuje s poukom in naukom; b) stare verske poganske navade se polagoma prilagajajo krščanstvu; c) upoštevajo in uvajajo ljudski jezik ter priznavajo domače poglavarje.

2) Drugo tako misijonsko središče za Slovence je Oglej. Misijonarje pošilja predvsem patriarh Pavlin II. (787—802) — apostol Slovencev. Misijonarji odtod širijo evangelij na Primorskem, Kranjskem in Spodnjem Štajerskem. Živahno delujejo menihi iz Sv. Ivana (Štivan).

Zaradi sporov med Salzburgom in Oglejem Karl Veliki potrdi leta 803 in 811 za mejo med salzburškim in oglejskim misijonskim področjem reko Dravo. Ta razmejitev ostane v veljavi do 18. stoletja in tudi vpliva na razdeljenost slovenskega prostora, ki jo še danes boleče čutimo.

3) Tretje veliko misijonsko središče Slovencev postane Panonija. Gotovo je, da so že frankovski in irski misijonarji skušali vzgojiti domače duhovnike in so že pred Cirilom in Metodom oznanjevali evange-

<sup>2</sup> Prim. Kos, n. d., 90—92.

<sup>3</sup> Prim. n. d., 94.

lij in molili z ljudstvom v cerkvi predpisane molitve v slovenskem jeziku.<sup>4</sup>

Med petdesetimi učenci, ki jih je Kocelj izročil Konstantinu, da bi jih pripravil za duhovniški poklic, so bili tudi duhovniški pripravniki iz šole v Blatnem kostelu, ki so jo ustanovili salzburški duhovniki.<sup>5</sup>

Ciril in Metod prideta med Slovence leta 863 in jih najdeta že kristjane. Njunemu potovanju v Rim (867) sledi ustanovitev panonsko-moravske nadškofije, vendar se zaradi političnega pritiska Bavarcev in nemške duhovščine njuno misijonsko delo seli proti jugu.

Popolna novost misijonske metode Cirila in Metoda je uporaba domačega ljudskega jezika ne le pri posameznih molitvah in obrazcih, temveč v celotnem bogoslužju. To je vplivalo tudi na razvoj cerkvene ljudske pesmi. Poslovenjeno bogoslužje že v 9. stoletju preroško nakazuje obnovo bogoslužja 2. vatikanskega zbora in mogočnost uporabe svojega jezika za vse narode.

## 2. Kateheza v drugi polovici srednjega veka

### *Splošne značilnosti in metode*

Kršćanstvo se zakoreninja med odraslimi, v družini pa vedno bolj, čeprav polagoma, vendar vztrajno stopa v ospredje otrok — katehiziranec. Neposredno odgovorni in nosilci družinske kateheze so starši, duhovniki pa so uradno zadolženi za poučevanje staršev. Vsebina kateheze se v srednjem veku širi: veroizpovedi in očenašu pridajo zdravamarijo, pouk o krstu, maši in spraševanje vesti ob spovedi (enkrat na leto) ter pouk o zglednem krščanskem življenju. Vedno bolj se poudarja pomen znanja in učenja na pamet. Širijo se priročniki. Zlasti se čuti potreba po kratkih povzetkih krščanskega nauka, ki ga je sholastična teologija izdelala do potankosti.

Ob teh metodah ter ob že omenjenih slikah po cerkvah in javnih zgradbah se v tem času uveljavlja katehiziranje v obliki vprašanj in odgovorov, in sicer tako, da učenec zastavlja vprašanje, katehet pa mu odgovarja.

K verskem doživljanju so pripomogli razni običaji in ljudske igre, zlasti ob velikih praznikih, ki so božično ali velikonočno skrivnost predstavile zelo plastično in z veliko izpovedno močjo. Številne procesije in praznovanja so to doživljanje še poživila.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Prim. Grivec, n. d., 65.

<sup>5</sup> Prim. prav tam.

<sup>6</sup> Prim. Jungmann, n. d., 9 sl.



Poleg starocerkvenoslovanske literature, ki izhaja iz Ciril-Methodove bogoslovne in katehetske šole, se nam je ohranilo še nekaj slovenskih zapisov:<sup>7</sup>

— Brižinski spomeniki (imenovani po mestu Freising na Bavarskem, kjer so jih našli) so najstarejše slovansko ohranjeno pisano besedilo (10. stoletje). I. in III. spomenik vsebujeta splošno spoved, ki so jo v Karantaniji molili v 10. stoletju pred skupno odvezo, lahko pa se je uporabljala tudi kot katehetsko besedilo za verski pouk.

II. brižinski spomenik pa je govor o grehu in pokori in spominja na Metodovo delo med Slovenci, čeprav ga je napisal nemški duhovnik. Zaradi podobnosti z Metodovim govorom v Clozovem glagolitu in z govorom Klementa Ohridskega pripisuje F. Grivec II. brižinski spomenik Metodovi bogoslovni šoli, če že ne Metodu samemu.<sup>8</sup> F. Tomšič ugotavlja, da sta oba spovedna obrazca ter pridiga o grehu in pokori odmevi državnega zakona Karla Velikega, s katerim je potrdil sklepe škofovske sinode v Aachnu.

»Na tem zboru so namreč nemški škofje predpisali, da morajo duhovniki z ljudmi moliti v razumljivem jeziku očenaš in apostolsko vero ter mu pridigati o glavnih krščanskih naukih in o pravilnem opravljanju spovedi.«<sup>9</sup>

— Celovški rokopis (med 1362 in 1390 v okolici Kranjske gore ali Podkorna) F. Tomšič prav tako povezuje z isto aachensko sinodo. To je z gotico pisan očenaš, češčenamarija in apostolska vera.

— Stiški rokopis (začetek 15. stoletja) kaže sorodnost s I. brižinskim spomenikom in ga je pisal češki begunec v Stični. Ta rokopis obsega obrazec za skupno splošno spoved, molitev pred pridigo, molitev češčena bodi Kraljica in pozneje pripisano pesem Naš Gospod je od smrti vstal.

— Slovenski načrt za pridigo (konec 15. stoletja) se je ohranil v Kranju (sedaj je v nadškofijskem arhivu v Ljubljani). Verjetno ga je napisal Italijan, najbrž v Stični.

\* \* \*

Delo svetih bratov Cirila in Metoda so nadaljevali njuni učenci. Težišče se je umaknilo med Bolgare in Makedonce. Vendar tudi med drugimi Slovani in Slovenci ni ostalo brez sledu in odmeva. Naši srednjeveški katehetski pisni viri so res skromni, vendar so edini znaki našega

<sup>7</sup> Za rokopise v slovenskem jeziku iz srednjega veka prim. F. Tomšič, *Zapiski v slovenskem jeziku*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva* I, 170—180.

<sup>8</sup> Prim. Grivec, n. d., 157, 185.

<sup>9</sup> Tomšič, n. d., 172.

pismenstva iz te dobe. Neznatni so tudi umetnostnozgodovinski spomeniki, ki pričajo o našem zakoreninjenju v nebesih pod Triglavom. Močnejši dokaz uspele srednjeveške kateheze je ljudstvo, ki ga je oblikovala: rod, ki je vsemu navkljub znal verovati, mogel upati in hotel ljubiti. Kakor v videnju nam ga pesnik odkriva v Krstu pri Savici. To ni le prenikava pesniška predstavitev in ne le odkritje delčka naše pogansko-krščanske zgodovine, temveč je tudi svojevrstno doživljajska kateheza, ki se staplja z razodeto besedo: iz nje izhaja in se vanjo vrača. To ni vizija le urejenega in demokratičnega družbenega življenja (»tje bomo najdlji pot, kjer nje sinovi / si prosti vól'jo vero in postave«). Tudi ni kateheza brezizhodnega horizontalizma (»da smo očeta enega sinovi, / ljudje vsi bratje, bratje vsi naródi, / da ljubiti mór'mo se, prav' uk njegovi«). S perutmi Janezovega orla se dvigne v čisto nebo (»kjer glor'ja njega sije brez oblaka«) in nam skuša dočarati samo božjo skrivnost (»De pravi bog se kliče Bog ljubezni, / da ljubi vse ljudi, svoje otroke, . . . , de čudno k sebi vól' otroke ljube, / de ne želi nobenega pogube«).

## II. KATEHEZA V DOBI HUMANIZMA

Polagoma in narahlo je humanizem prodiral v iztekajoči se srednji vek. V polnem zagonu je humanizem preusmeritev od nadnaravnega gledanja na človeka in svet k zemeljskim dobrinam in človeškim vrednotam. Prebuja se navdušenje za staro grško-rimsko kulturo, vzporedno pa plahni zanimanje za svete vede in za sistematično teologijo. Odpira se nov pogled na svetne in človeške resničnosti, obenem pa se ne ubeži posledicam, kot npr. posvetnosti duhovščine, zanemarjanju dolžnosti do krščanskega ljudstva, praznoverju in pojemanju nravnosti. Širijo se razne oblike pobožnosti (romanja, češčenje relikvij itd.) in nekatere se predstavljajo v dokaj čudni luči (zbiranje odpustkov).<sup>1</sup>

Humanizem pa je bil tudi blagi val, ki je v katehetskem pogledu prinesel marsikakšno vsebinsko in metodološko novost, le da je njegov vpliv ostal posreden in preveč zabrisan.

Pri vsebini se poudarja: a) vera, ki dela iz ljubezni; b) Sveto pismo kot osnova vere, zato zopetna naslonitev na razodetje in na cerkvene očete; c) kristocentričnost; č) nauk o Cerkvii kot skrivnostnem telesu, katerega bistvo je duhovnost in svetost; d) nravnost, ki sloni na živi veri, na izvrševanju ljubezni in na zvestobi zapovedim.

V metodološkem pogledu se humanizem naslanja na pozitivno teologijo, ki izhaja iz Svetega pisma in iz nauka očetov. Poudarjanje ze-

<sup>1</sup> Prim. Csonka, n. d., 47.

meljskih dobrin in človeških vrednot se konkretno in pozitivno kaže v zanimanju za vzgojo nasploh in zato se vedno bolj oblikuje kateheza za mladino.

Najboljši predstavnik katoliške humanistične katehetske dejavnosti je Erazem Rotterdamski (1469 ali 1466—1536), saj je s svojimi katekizmi začrtal novo smer v verskem pouku mladine. Katekizem je v humanizmu kot tiskana knjiga postal izraz za vsebino in predmet verskega pouka.<sup>2</sup> Erazem, ki je pobudnik nekaterih reformacijskih idej in ostane vedno zvest Cerkvi, je napisal dve pomembni katehetski deli:<sup>3</sup>

— *Christiani hominis institutum* (Pouk krščanskega človeka), 1513 ali 1514 in

— *Symboli Apostolorum, Decalogi praeceptorum et Orationis dominicae explanatio* (Razlaga veroizpovedi, desetih zapovedi in očenaša), 1533, v katerem podaja verski nauk v obliki vprašanj in odgovorov.

Zanimivo, da je Erazmova katekizma obsodil Luter: »Artificio plane satanico compositi . . . nihil aliud in eis agit, quam quod perturbet conscientias (Sestavljeni so skoraj s satansko prefriganostjo . . ., ne govorijo o ničemer drugem kot o rečeh, ki strašijo vest)«. <sup>4</sup> Odklonila pa ju je tudi Cerkev zaradi neugodne sodbe Kanizija in Bellarina, čeprav je Erazem vplival na njune katekizme. Papež Pavel IV. je dal vsa njegova dela na indeks (1559), ki so ga pozneje omilili. S tem so gotovo zaježili njegov še večji vpliv na sodobnike in na katehetsko prenovitveno gibanje 16. stoletja. Do naših krajev pa Erazmov neposredni vpliv ni segal. Posredno je Erazmov duh vel iz priredb Rimskega in Kanizijevega katekizma. Skupna jim je namreč načelna usmeritev in osredotočenje okoli glavnih besedil: vere in očenaša ter vrstni red: vera — zakramenti — zapovedi — molitev.

### III. REFORMACIJA, OBNOVA IN BAROK

Kršćanstvo išče vedno nove oblike oznanjevanja, odvisno od razmer, v katerih deluje. Od humanizma naprej, ko so svet dobesečno zasule presenetljive iznajdbe in različni miselni tokovi, Cerkev izvršuje svoje oznanjevalno poslanstvo, razen v že ustaljenih oblikah pri bogoslužju (s pridiganjem), podeljevanju zakramentov ter s svojevrstno govorico arhitekture in umetnosti, še zlasti s tiskano besedo. Ker tu podajamo le

<sup>2</sup> *Katehizein* (grško) = *catechizare* (latinsko) pomeni poslušati, poučevati. Starejša beseda je *katehēin* in pomeni odmevati, nasproti doneti. Prvi je uporabil pojem katekizem A. Althamer, 1528. leta.

<sup>3</sup> Csonka, n. d., 50.

<sup>4</sup> N. d., 55.

splošen pregled katehetske literature, to ne more biti prikaz njenega celotnega in mnogovrstnega oznanjevanja, ki ga opravlja vedno s celo svojo navzočnostjo v določenem prostoru in času.

Doba humanizma, ki je vzvalovila Evropo, je na slovenskih tleh pustila zelo majhno, komaj zaznavno sled, saj je tudi duh velikih humanistov Zahoda zaostajal celo stoletje za prvimi znanilci iz Italije. Renesansa prav tako ni pognala globljih korenin kakor tudi ne takratna tretja velika duhovna sila — protestantska reformacija, čeprav nam je ta dala vrsto pomembnih književnih del.<sup>1</sup> »Reformacija je za katehezo eden od najpomembnejših dogodkov, ker je Cerkev zbrala vse, kar je bilo v njenem izročilu dobrega za vzgojo mladine in dala katehezi obliko župnijske in šolske kateheze. Dala je tudi uradne katekizme, ki so imeli velik vpliv in so služili za zgled poznejšim časom.«<sup>2</sup>

## 1. Katehetski viri in učbeniki slovenskih protestantov

Prav zato je leto 1550/1551 enkratni mejnik slovenske zgodovine in kulture, ker Primož Trubar (1508—1586) sam pravi, da odkar svet stoji, se kaj takega ni zgodilo. To je rojstvo prve slovenske knjige. Za naše razpravljanje je zanimivo dejstvo, da je bila ta knjiga katekizem. Prva izdaja z naslovom v nemščini, v gotici, brez imen avtorja, izdajatelja in tiskarja, priča o začetnih težavah. Toda katekizem je, kakor želi njegov avtor, božji dar, ki ga je pripravil svojim dragim Slovencem z namenom, da bi širil protestantske ideje. To pa ne zmanjšuje vrednosti protestantske književnosti, še posebno v očeh današnjega človeka, ki je ekumensko osveščen. Protestantizem na Slovenskem je bil na splošno kratka, a plodna doba, razen za Prekmurje, kjer je deloma živela naprej.

Protestantska bera iz 16. stoletja, ki je pomembna za katehezo, je bogata. Težko je ločiti veroučne učbenike od drugih del verske vsebine, ki so tudi služila oznanjevanju.

### *Trubarjeva dela*

Trubarjevi katekizmi ne pomenijo popolne novosti niti v vsebinskem niti v metodološkem pogledu, ker so prevod ali priredba Lutrovega ozi-

<sup>1</sup> Za to obdobje prim. zlasti M. Rupel, Reformacija, protireformacija in barok, v: Zgodovina slovenskega slovstva I, 187—323.

<sup>2</sup> Csonka, n. d., 56.

roma Brenzovega katekizma.<sup>3</sup> V slovstvenem in oznanjevalnem pogledu pa imajo za slovenski prostor izjemen pomen, saj so to prve slovenske tiskane knjige.<sup>4</sup>

— Catechismus In der Windischenn Sprach (Katekizem v slovenskem jeziku), 1550. Ta katekizem vsebuje najvažnejši nauk o stvarjenju, o desetih zapovedih, o pravi veri, o zakramentih, o dobrih delih. Vsebuje še sedem pesmi z notami, dve molitvi in pridigo o veri, v kateri Trubar pove tudi svoje ime.

— Abecedarium und der klein Catechismus (Abecednik in mali katekizem), 1550 (²1555).

— Ta Evangeli svetiga Matevža, 1555.

— Katehismus v slovenskim jeziku, 1555, predelan in izpopolnjen.

— Ena molitov tih krščenikov, 1555. To je Vergerijevo delo, ki je izšlo najprej v slovenskem prevodu, nato šele v italijanskem originalu.

— Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, 1557. To niso le evangelijski apostolska dela, temveč ima delo obširno uvodno posvetilo v nemščini, slovensko molitev, koledar, seznam svetopisemskih knjig. Ena dolga predgovor (Melanchthonovi Loci communes), seznam nedeljskih evangelijskih ter postilo v dveh delih. Posamična dela so izšla tudi samostojno.

— Ta drugi dejl tiga noviga testamenta, 1560.

— Svetiga Pavla ta dva listi h tim Korintarjem inu ta h tim Galatarjem, 1561.

— Ene duhovne pejsni, 1563. Pod Trubarjevim imenom jih je izdal J. Juričič.

— Slovenska cerkovna ordninga, 1564, ki je bila zaplenjena in precejšen del uničena.

— Ta celi psalter Davidov, 1566.

— Ta celi katehismus, 1567, v nemškem in slovenskem jeziku.

— Svetiga Pavla listuvi, 1567, (kar je že prej objavljaval v odlomkih).

— Eni psalmi, ta celi katehismus inu . . . pejsni, 1567 (skupno je bilo sedem izdaj).

— Ena duhovska pejsen zuper Turke, 1567.

— Ta celi katehismus, eni psalmi nu . . . pejsni, 1574.

— Tri duhovske pejsni, 1575 (dejansko jih je enajst, prve tri in zadnja so Trubarjeve, šest jih je Dalmatinovih in ena Schweigerjeva).

<sup>3</sup> Prim. L. Lentner, *Katechismus, Katechismusgeschichte*, v: *Lexikon der Pädagogik, Freiburg II*, ²1972, 400. Ko govori o Lutrovem katekizmu, pravi: »... davon abhängig ist der erste slowak. K. und das Abecedarium von Primus Truber.« Napako (slovaški!) je težko razumeti le kot tiskarsko pomoto. Poleg tega J. Rajhman v *Prvi slovenski knjigi v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*, Ljubljana 1977, 94—103, iz več razlogov meni, da Trubarjev Katekizem ni priredba Lutrovega.

<sup>4</sup> Vsa dela navajamo v prvotnem besedilu, a sodobno pisana, kakor je to splošno v rabi.

— Katehismus z dvejma izlagama, 1575. To je katekizem z razlago, ki je zelo napadalen proti nasprotnikom protestantizma.

— Noviga testamenta pusledni dejl, 1577.

— Ta prvi psalm ž nega trijemi izlagami, 1579. V knjižici je tudi napad na dva katoliška duhovnika.

— Ta celi novi testament, 1582, ves hkrati v predelani izdaji.

Kakor je Trubar v slovenski Cerkovni ordningi (1564) skušal podati nekakšen šolski program, tako se je proti koncu svojega življenja trudil, da bi napisal Formulo concordiae. To je bilo soglasje protestantskih pridigarjev in šolnikov treh slovenskih dežel, ki so ga stanovi podpisali. Izdal je tudi slovenski prevod Formule. Dela doslej še niso našli. Pripravil je za tisk tudi Lutrovo Hišno postilo (knjigo z razlagami nedeljskih in prazničnih beril in evangelijev), ki je izšla deset let po njegovi smrti, 1595.

### *Dela drugih protestantov*

— Otročja biblija (S. Krelj), 1566. »Poleg abecednika, v katerem je tudi latinsko-slovenski slovarček, vsebuje Otročja biblija katekizem v petih jezikih (v slovenskem, hrvatskem, nemškem, latinskem in italijanskem), navodilo za krščansko in pošteno življenje, razlike med protestantsko in katoliško vero pod naslovom Antithesis in dve pesmi.«<sup>5</sup> To je učbenik ljubljanske stanovske šole.

— Postila slovenska (S. Krelj), 1567, vsebuje razlaga nedeljskih in prazničnih evangelijev. Avtor prvega dela je J. Spangenberg. Drugi del je izšel deset let po Kreljevi smrti.

— Jezus Sirah (J. Dalmatin), 1575. To je poučna knjiga Stare zaveze, ki vsebuje razna življenjska in nravna pravila v obliki pregovorov.

— Pasijon (J. Dalmatin), 1576, vsebuje pripoved Jezusovega trpljenja in vstajenja, pridigo J. Brenza in pesem o pasijonu.

— Biblije, tu je, vsiga svetiga pisma prvi dejl (J. Dalmatin), 1578, vsebuje Mojzesove knjige.

— Ta celi katehismus, eni psalmi inu . . . pejsni (J. Dalmatin), 1579, je Dalmatinova priredba Trubarjeve pesmarice z dodatkom novih pesmi.

— Salomonove pripuvisti (J. Dalmatin), 1580.

— Biblija, tu je, vse svetu pismu (J. Dalmatin), 1584, prvi slovenski celotni prevod Svetega pisma.

— Krščanske lepe molitve (J. Dalmatin), 1584, po molitveniku A. Muscula.

<sup>5</sup> Rupel, n. d., 235.

— Ta celi katehismus, eni psalmi inu . . . pejsni (J. Dalmatin), 1584, z zopetnim dodatkom novih pesmi k izdaji l. 1579.

— Agenda in Ta kratki wirtemberski katehismus, 1584, sta dve drobni knjižici, ki sta izšli v Wittenbergu po Dalmatinovem odhodu, brez njegovega imena, čeprav jih je on sestavil.

Adam Bohorič (okoli 1520—1598), ki je naš prvi laični pedagog, humanist s protestantsko izobrazbo, je v Ljubljani, leta 1568 sestavil šolski red. O njem lahko sklepamo po drugih virih. Leta 1575 je šolski red ponovno sestavil in dopolnil.

— Otročja tabla (okoli 1580), domnevno Bohoričeva, vsebuje Lutrov Mali katekizem z razlago desetih božjih zapovedi.

— Otročja pejssem, kedar se zjutra vstane ali zvečer spat gre, je objavljena v pesmarici l. 1574 in je Bohoričevo delo.

— Postila v treh delih (J. Juričič), 1578. Prvi del je nova izdaja Kreljeve Postile slovenske iz leta 1567, drugi in tretji del sta Juričičeva prevoda.

— Krščanske lepe molitve (J. Tulščak), 1579, po Habermannu.

— Ena lepa inu pridna prediga (M. Trost), 1588, je slovenski prevod govora, ki ga je imel J. Andreae ob Trubarjevem pogrebu.

— Trubarjeva Hišna postila (A. Savinec), 1595. Omenjeni avtor jo je priredil za tisk in ji napisal predgovor.

— Abecedarium oli tablica (F. Trubar), 1566, s Felicijanovim otroškim posvetilom, je zagotovo očetovo delo, ker je bil Felicijan takrat star približno deset let.

— Trubarjeva Hišna postila (F. Trubar), 1575, Trubarjev drugi sin Felicijan naj bi bil našel rokopis le-te med očetovo zapuščino. Ponovno je izdal in razširil Dalmatinov molitvenik in pesmarico s 23 novimi besedili.

— Katehismus doktorja Martina Luthra z razlago Filipa Barbata (J. Znojilšek), 1595.

### *Nekaj katehetskih značilnosti*

1. Slovenski protestanti so izdali celo vrsto katekizmov, pesmaric, molitvenikov, prevod celotnega svetega pisma in nekaj polemičnih del usmerjenih proti katoličanom.

2. Gotovo je, da se zlasti katekizmi vsebinsko naslanjajo na nemške protestantske vire, vendar je to še predmet raziskovanja.

3. V pesmaricah so nam ohranili in zapisali mnogo starih slovenskih pesmi, ki jih je ljudstvo prepevalo že dolga stoletja pri bogoslužju. Žal pa niso zapisali vseh pesmi, ki so bile takrat v rabi. Za nekatere vzemo iz Trubarjevih polemik v Katehismu z dvejma izlagama (1575). F.

Kidrič navaja 12, I. Grafenauer pa nad 50 verskih pesmi, ki so zaradi stalne rabe pri katoliškem bogoslužju prvih stoletij po pokristjanjevanju ponarodele.<sup>6</sup> Nekatero katoliške pesmi, ki jih je ljudstvo prepevalo, so protestantje sprejeli v svoje pesmarice in jih po svoje predelali. Furlanski zgodovinar 16. stoletja je v rokopisni biografiji oglejskega patriarha F. D'Alençona zapisal, da Slovenci »radi pojo razne pesmi o Kristusu in svetnikih kakor tudi o ogrskem kralju Matiji in o drugih znamenitih osebah svojega naroda.«<sup>7</sup>

4. V Ljubljani in drugod so protestanti organizirali stanovsko šolstvo s poučevanjem verouka, za kar so tudi prirejali učbenike.

5. Pokazali so, da k bogoslužju kakor tudi h katehiziranju nujno spadajo božja beseda, molitev in pesem v narodnem jeziku, kar je bilo za tedanji čas nekaj izjemnega, čeprav se nam danes zdi samo po sebi umevno.

## 2. Obdobje katoliške obnove

Zanimanje za vzgojo in izobraževanje, ki se je s humanizmom prebudilo, je imelo tudi za cerkveno katehetsko dejavnost pomembne posledice. Do takrat je bila družina nosilka ne samo verskih vrednot, temveč tudi glavni medij prenašanja teh vrednot in verskih resnic na mlajše člane. Takrat pa začne na to področje izraziteje posegati tudi Cerkev, ne le posredno, prek odraslih (kot v srednjem veku), temveč tudi neposredno. Pozneje, v razsvetljenstvu, prevzema vodilno vlogo država. Od humanizma naprej katekizmi zapolnijo novo odprto področje oznanjevanja.

### *Začetki katehiziranja otrok in širjenje šolstva*

Odločbam in zakonodajam posameznih sinod o načrtnejšem oznanjevanju in katehizaciji, 5. lateranski nato pa še tridentinski koncil dodajata izrecna navodila, ki veljajo za vso katoliško Cerkev.

5. lateranski koncil (1512—1517) predpisuje, naj učitelji ne poučujejo mladino le retoriko, gramatiko in temu podobne stvari. Zavzamejo naj se tudi za poučevanje v veri: o zakramentih, o vsebini verovanja, o psalmih in himnah ter o življenju svetnikov. Naj vabijo mladino ob praznikih ne le k maši, temveč tudi k večernicam in sploh k poslušanju pridig. Tudi naj ji ne berejo ničesar takega, kar bi moglo nanjo vplivati negativno (prim. Sessio IX).

<sup>6</sup> Prim. B. Merhar, *Ljudska pesem*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva* I, 35.

<sup>7</sup> Prav tam.



Tridentinski koncil (1545—1563), ki je široko zasnoval obnovo Cerkve, je poleg podrobnejših navodil za katehizacijo naročil: a) naj vsi, ki so zadolženi za pouk po šolah, razlagajo sveto pismo; b) vsaj ob nedeljah in praznikih pa naj duhovniki poučujejo božje ljudstvo o odrešenju (17. jun. 1546); razlagajo naj pomen maše in posameznih delov kar med mašo, da jo bo ljudstvo bolje razumelo (17. sept. 1562); c) naj vsaj ob nedeljah in praznikih poučujejo otroke o bistvenih verskih resnicah ter o pokorščini Bogu in staršem; v adventu in postu pa naj jih poučujejo vsak dan, ali vsaj trikrat na teden (11. nov. 1563). Kateheza tako postaja stvar župnije (prim. Sessio V, XXII, XXIV).<sup>8</sup>

Ustanavljajo bratovščine krščanskega nauka, ki so skozi tri stoletja pospeševale poučevanje verouka. Redovi, od katerih so bili nekateri na novo ustanovljeni in se še posebej ukvarjajo z vzgojo in šolstvom, so bili središča katehetskega gibanja: jezuiti, barnabiti, piaristi, oratorijanci, teatinci, uršulinke idr.

Že znanim vzrokom za pospeševanje vzgoje in izobraževanja mladine, ki jih je poživil humanizem, dodajmo še tele:<sup>9</sup>

1. Razne kuge in vojske so zapuščale mnogo sirot in Cerkev se je kot mati vseh zapuščenih zavzemala za njihovo vzgojo.

2. Družinska kateheza je zaradi verske nepoučenosti staršev v marsičem odpovedovala in skušali so jo nadomestiti z župnijsko katehezo.

3. Potreba po obrambi vere pred protestanti, ki so se širili, in pred tistimi humanisti, ki so Boga že izrinjali iz profanih območij, je bila vse večja.

4. Zgledi in uspehi protestantov so pokazali, da je urejeno šolstvo pot iz zaostalosti in nevednosti.

5. Tu pa tam se je oglašalo prepričanje, da je obnovo v Cerkvi treba začeti pri mladih, pri otrocih.

6. Želja po obnovi v Cerkvi, ki jo je protestantizem le spodbudil, je bila utrditi čisti katoliški nauk.

7. Tisk je odprl nove možnosti.

### *Znameniti katekizmi*

Med različnimi izdajami katekizmov so bili epohalnega pomena zlasti Kanizijevi katekizmi<sup>10</sup> v nemško in slovensko govorečih deželah,

<sup>8</sup> Prim. Concilium Lateranense V, Concilium Tridentinum, v: Conciliorum oecumenicorum decreta, Freiburg 1962 in U. Gianetto, La legislazione catechistica nella storia, v: Catechesi 53 (1984) št. 3, 26—27.

<sup>9</sup> Prim. Csonka, n. d., 57—59.

<sup>10</sup> Prim. K. Erlinghagen, Canisius Petrus, v: Lexikon der Pädagogik, Freiburg I, 1974, 231—232. P. Kanizij (1521—1597) se je uveljavil na cerkvenopolitičnem, teološkem, posebno pa na katehetskem področju. Katekizemski način poučevanja verouka

Rimski katekizem<sup>11</sup> po navodilih tridentinskega koncila, sestavljen pod vodstvom K. Boromejskega, ki ga je potrdil papež Pij V. in je pomemben kot osnova za sestavljanje drugih katekizmov; v Franciji Augerjeva katekizma<sup>12</sup> in Bellarminova katekizma<sup>13</sup> za Italijo ter misijonske kraje.

Vsebina vodilnih katekizmov:<sup>14</sup>

1. Veliki, Srednji in Mali Kanizijev katekizem ima tole vsebino: a) vera in veroizpoved, b) upanje in molitev, c) ljubezen in zapovedi, č) zakramenti, d) krščanska pravičnost (greh in dobra dela), e) poslednje reči. Kanizijevi katekizmi so stvarno pisane knjige brez teoloških kontroverz in polemik s protestanti. Pri razlagi se skuša Kanizij prilagoditi miselnosti preprostega ljudstva in otrok. Uporablja mnogo svetopisemskih prisodob.

Kanizijeve katekizme so z leti prirejali in spreminjali. Bili so zelo razširjeni. Izšli so v okoli 500 izdajah in bili prevedeni v okoli 50 jezikov.

2. Izdelavo Rimskega katekizma je naročil tridentinski koncil. Nameravali so sestaviti katekizem za mladino in katekizem za župnike, po Lutrovem zgledu. Izšel je le drugi. Ima štiri dele: a) vera in veroizpoved, b) zakramenti in milost, c) zapovedi, č) očenaš kot višek krščanskega življenja.

Rimski katekizem razlaga veroizpoved pod trinitaričnim vidikom. Poudarja tri božje osebe in njihovo delovanje. Pri nauku o Cerkvi daje v ospredje njeno vidno, manj pa njeno duhovno naravo (v smislu sv. Pavla in Erazmovega katekizma). Katekizem ni pisan polemično. Ker pa je bil namenjen samo duhovnikom, njegov vpliv na ljudstvo ni bil pomemben kot vpliv npr. Kanizijevih, Bellarminovih in Augerjevih katekizmov.

---

se je v veliki meri po njegovem prizadevanju razširil v vsej rimskokatoliški Cerkvi. Njegovi katekizmi:

— Summa doctrinae christianae, per quaestiones tradita et in usum christianae pueritiae (Veliki katekizem za mladino) 1555.

— Catechismus minimus (Mali katekizem) 1556.

— Catechismus Minor seu Parvus Catechismus Catholicorum (Manjši ali Srednji katekizem) 1559.

Ob latinskih originalih je Kanizij pripravil tudi besedilo v nemščini.

<sup>11</sup> Prim. Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos (Katekizem za župnike po naročilu tridentinskega koncila) 1566.

<sup>12</sup> Prim. Catéchisme et Sommaire de la Religion Chrétienne (Veliki katekizem 1563, Mali katekizem 1568).

<sup>13</sup> Prim. Dottrina Christiana breve da impararsi a mente (Mali katekizem) 1597, Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana per uso di quelli, che la insegnano ai fanciulli e altre persone semplici, composta in forma di dialogo (Veliki katekizem) 1563.

<sup>14</sup> Prim. Csonka, n. d., 66—77.

3. Bellarminova katekizma imata vsebino takole razporejeno: a) vera, b) očenaš, zdravamarija, c) zapovedi (deset božjih in pet cerkvenih), č) zakramenti. Poleg tega vsebuje še nauk o teologalnih in glavnih čednostih, o darovih Svetega Duha, delih ljubezni, evangelijskih svetih, poslednjih rečeh in rožnem vencu.

Nov je v Bellarminovih katekizmih pristop k Svetemu pismu in nauku cerkvenih očetov. Mali katekizem je kratek za učenje na pamet, daljša razlaga pa je za tiste, ki poučujejo otroke in preproste ljudi v dvo-govoru. Tekom stoletij je izšel v 343 izdajah in 58 prevodih in je bil najbolj razširjen pripomoček župnijske kateheze in uraden tekst kato-liške Cerkve do izdaje katekizma Pija X. leta 1905.

4. Augerjeva katekizma vsebujeta: a) veroizpoved, b) zapovedi, c) očenaš, č) zakramente. Odgovori na vprašanja so dogmatične definicije. Je zelo apologetski proti kalvincem.

### *Slovenski katehetski viri*

— Goriški rokopis (1551—1558) je prvi ohranjeni slovenski rokopis iz te dobe. Vsebuje nekaj besedil za rabo pred pridigo in nekaj molitev.

— Perikopa za Miklavževo nedeljo (1573) je kratko besedilo v slo-venščini med latinskimi pridigami rokopisnega zbornika ljubljanskega pridigarja in generalnega vikarja B. Radlica.

— Posnetek katoliškega katekizma v slovenskem jeziku predložen po vprašanjih za katoliško mladino (L. Pachernecker), Gradec 1574. Katekizem je prva slovenska katoliška knjiga z naslovom v latinščini. Za-njo vemo le iz Trubarjevega katekizma (1575), kjer Pacherneckerjevo knjižico imenuje jezuitski katekizem. Verjetno gre za prevod enega iz-med Kanizijevih katekizmov.

— Slovenski evangelistarij neznanega avtorja (rokopis med 1591 do 1612) vsebuje 80 slovenskih evangelijev za nedelje in praznike in 52 la-tinskih načrtov za pridige (pozneje so pripisani še trije evangeliiji).

— Sermones dormi secure (konec 16. ali začetek 17. stoletja) je zbirka 17 latinskih pridig s slovenskimi posnetki in glosami. Takih manj-ših rokopisnih del je bilo v tem času več in kažejo živo potrebo po slovenskih besedilih med duhovniki.

— Vocabolario italiano e schiavo (Alasia da Sommaripa), Videm 1607, je prva katoliška knjiga, ki se nam je ohranila in poleg glavne vsebine ima kratke obrazce za uvod in zaključek evangelija, za začetek in konec pridige, nekaj besedil za kateheta in pet ljudskih cerkvenih pesmi.

Ljubljanski škof Tomaž Hren (1560—1630) je sam zbiral slovenske pesmi in molitve. Ukvarjal se je tudi s katekizmom, vendar so to gradivo

raznesli duhovniki, ko so ga prepisovali. Prizadeval si je za ponovno delovanje ljubljanske tiskarne. Česar sam ni popolnoma uresničil, so deloma naredili jezuiti. Ohranjali so tudi slovenski krščanski nauk (od l. 1597) in slovenske pridige v Ljubljani (od l. 1615) in Celovcu pa tudi v Trstu (od l. 1620).

— Evangelija inu listuvi, Gradec 1613, sicer brez imena J. Čandeka, ljubljanskega jezuita, so nastali s sodelovanjem tega in T. Hrena ter so velikega pomena, vzporedno z Dalmatinovo Biblijo, tudi glede na našo literarno tradicijo. Teksti so razporejeni po oglejskem misalu. V knjigi sta še dve molitvi.

— Catechismus Petri Canisii, skuzi malane figure naprej postavljen, Ausburg 1615. Besedilo je namenjeno predvsem katehetom, ilustracije pa katehizirancem, ki še ne znajo brati. To je priredba Kanizijevega Malega katekizma, ki ga je pripravil J. Čandek.

Po smrti Tomaža Hrena je nastal zastoj v slovenski katehetsko-literarni dejavnosti, ker je nastopila v Ljubljani vrsta nemških škofov. Vendar se je do leta 1672, ko je izšla naslednja slovenska knjiga, ohranilo okrog 50 rokopisov povečini verske vsebine.<sup>15</sup> Marsikak rokopis se je gotovo tudi izgubil.

### *Način katehiziranja*

Neka zamisel je potrebna tako pri vzgoji kot pri izobraževanju. Vzgoja je še naprej predvsem zadeva družine ali raznih kolegijev, kjer učenci stanujejo. Kakšna je ta vzgoja, je odvisno od voditeljev določene kolegija: ali so to bili jezuitje ali oratorijanci ali uršulinke itd. Na to vzgojo je vplivala tudi duhovnost tistega reda.

S poučevanjem se je postopoma oblikovala tudi katehetska metoda. Shematično bi rekli, da je ura krščanskega nauka potekala približno takole:

Pouk so začeli z molitvijo litanij ali kakšne druge primerne molitve. Učitelj je nato pretresal vedenje učencev zlasti glede na kakšne laži ali tatvine. Že predelano vsebino so pogosto ponavljali skupno v ritmu in naglas. To je znana metoda učenja na pamet, ki je npr. v Afriki tako pogosta še danes. Nato je sledila razlaga novih resnic z natančno opredelitvijo pojmov in izrazov. Trajala je tudi do tričetrt ure. Pogovor med najbolj nadarjenimi učenci je bil kot poživitev in ponavljanje. Spraševali so tudi drug drugega. Na koncu je katehet podal nauk za življenje. Končali so z molitvijo in pesmijo.

<sup>15</sup> Prim. Rupel, n. d., 281—283.

Seveda so to metodo poenostavljali ali so se zadovoljili le z branjem vprašanj in odgovorov. Če je katehet razloženo snov osvetlil s kakšnim zgledom iz življenja in opozoril učence, naj doma izpolnjujejo, kar so se naučili, je bila kateheza bolj preprosta, vendar pa temeljita. Izobrazba kateheta je imela pomembno vlogo.<sup>16</sup>

### 3. Oznanjevanje v dobi baroka

Na oznanjevalnem področju (ki katehezo vključuje) je to le podaljšano obdobje katoliške obnove. Če ga obravnavamo pod posebnim naslovom, storimo to zaradi povezave s splošno zgodovino slovenskega slovstva.<sup>17</sup>

V katehetskem pogledu ne gre za nobeno posebno novost v tem času, razen da se v oznanjevanju čutijo posledice kontroverz med posameznimi teološkimi tokovi ter med protestanti in katoličani.

Zato je v katehezi vedno bolj v ospredju jasnost izražanja posameznih verskih resnic, skrb za pravovernost in sploh znanje o veri, da bi se verniki obvarovali pred protestantskim naukom. Župnijska kateheza, ki jo je tridentinski koncil uzakonil, se uveljavlja in širi.

#### *Glavni oznanjevalni viri*

Vedno več je katehetskih, pridigarških in nabožnih knjig. Rokopisi so še vedno pomemben dokument, na širše oznanjevanje pa niso več tako vplivni kot tiskana knjiga. Najvidnejši predstavnik te dobe pri nas je L. Schönleben (1618—1681), saj je izdal 38 latinskih in nemških knjig, pa eno samo slovensko. To so:

— Evangeliji in listi, 1672, ki pa so ponatis Čandekovih iz leta 1613. Prilagodil jih je rimskemu misalu, jim dodal kratek katekizem, najpotrebnejše molitve in sedem pesmi. Tretjo izdajo, 1715, je priredil O. Hipolit.

Novomeški kanonik M. Kastelec (1620—1688) je napisal vrsto del (med temi je knjiga za pomoč duhovnikom pri poučevanju krščanskega nauka, sicer izgubljena):

— Bratovske bukvice sv. roženkranca, Gradec 1678, z molitvami, navodilom za spoved in pesmimi (1682 izidejo v drugi razširjeni izdaji).

— Nebeški cil, 1684. Premišljevanja.

— Kratki zapopadek potrebnih katoliških nauk, 1685.

— Navuk kristjanski, 1688. To je prevod nemškega katekizma p. Spiesja; obsežna knjiga v zanimivi obliki: oče sprašuje, sin odgovarja.

<sup>16</sup> Prim. Csonka, n. d., 77—78.

<sup>17</sup> Prim. op. III, 1.

— Prevod svetega pisma, ki se je delno ohranil v rokopisu.  
— Špejgel duhovni in Špejgel te čistosti ter Hoja za Kristusom — vse izgubljeno.

Omenimo še nekatere naše baročne pridigarje in nabožne pisatelje:

— Sacrum promptuarium (Sveti priročnik), ki ga je napisal kapucin, o. Janez Svetokriški in ga izdal v petih zvezkih (med 1691 in 1707), prva dva v Benetkah, druge v Ljubljani. To so pridige za nedelje in praznike ter za razne druge priložnosti.

— O. Hipolit je poleg tretje izdaje Evangelijev in listov ter poleg slovarskega dela izdal tudi Hoja za Kristusom T. Kempčana: Bukvice od slejda inu navuka Kristuša našiga Izveličarja, Ljubljana 1719.

— Palmarium empyreum (Zmagovita nebesa) je pridigarski priročnik, ki ga je napisal o. Rogerij. Njegovi sobratje kapucini so delo izdali po njegovi smrti v dveh zvezkih, prvega v Celovcu 1731, drugega v Ljubljani 1743.

— Pridige iz bukvic, imenovanih Exercitia s. očeta Ignacija, zložene na vsako nedelo čez lejtju, 1734. Napisal jih je jezuit J. Basar. Isti avtor je izdal še Pomuč živim, umirajočim inu mrtvim, 1735 (1740).

— Kratki zapopadek kristjanskega navuka, 1728, je Bellarminov Mali katekizem za ljubljansko škofijo neznanega prevajalca. 1735 je izšel za koprsko škofijo.

Ta čas prinese Slovincem še eno novost: ljudske slovesne javne nastope, igre, romanja, procesije. Ljubljanski dijaki so leta 1657 izvedli prvo slovensko igro o Adamu in Evi pod naslovom Raj.<sup>18</sup>

Višek je dosegla Instructio pro processione Locopolitana in die parasceues (Navodilo za škofjeloško procesijo na veliki petek — v rokopisu). Besedilo je iz nemščine prevedel in priredil kapucin o. Romuald leta 1721.

### *Viri zakramentalne kateheze<sup>19</sup>*

Tridentinski koncil naroča škofom, naj poskrbijo primerno razlago v ljudem razumljivem jeziku ne le za razumevanje maše, temveč tudi drugih zakramentov (11. nov. 1563). Koncil izrecno omenja zakramentalno katehezo. Iz tega časa so pri nas tile viri:

— Rituale Labacense, 1706, vsebuje nemško in slovensko besedilo pri obredu krsta, obhajila in poroke ter pesem Jezus je od smrti vstal.

— Compendium ritualis Labacensis, 1757,

— Appendix ad rituale Salisburgense, Salzburg 1766 ter

<sup>18</sup> Prim. Požar, n. d., 66.

<sup>19</sup> Prim. Rupel, n. d., 308.

— Rituale Labacense 1767 vsebujejo podobno kot Rituale Labacense iz l. 1706, nekaj slovenskega besedila.

— Scitu necessaria so štirje listi najpotrebnejših slovenskih molitev.

\* \* \*

V času protestantske reformacije, katoliške obnove in baroka se odgovornost za katehezo pomika z družine na župnijo. Cerkev prevzema pobudo in jo tudi uresničuje ne le z zakonodajo, temveč z resnično katehizacijo in oznanjevanjem nasploh. V ta namen se poučuje krščanski nauk najprej po cerkvah, nato tudi v šolah; k temu pripomore predvsem uporaba tiska.

Katoliška obnova pri nas res nima tolike literarne bere, kot je ima kratko cvetoče obdobje slovenskega protestantizma, vendar beleži druge pozitivne premike. Že T. Hren si je npr. prizadeval za tiskarno v Ljubljani (Mandelčeva je delovala v drugi polovici 16. stoletja le pet let). Končno je začela delovati 1678. Pri samostanih in kolegijih ustanavljajo javne knjižnice; v Celovcu 1682, v Ljubljani pa 1701. Čeprav barok v znanosti daleč prekaša prejšnje dobe (npr. Valvasor), zlasti jih pri nas prekaša v umetnosti, saj se je zrasel s slovenskim človekom, je vendar naše slovstvo iz te dobe še vedno skoraj izključno cerkveno in nabožno. S katehetskega in oznanjevalnega vidika seveda to ni pomanjkljivost, temveč kvečjemu znamenje življenjske moči.

#### **Povzetek: Alojzij Slavko Snoj, Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva**

Slovenske katehetske vire beležimo od 10. stoletja naprej. Do konca srednjega veka so to le skromni in maloštevilni rokopisi. Obdobje humanizma, katehetsko gledano, gre mimo nas skoraj neopazno. Izredno pa je katehetsko bogato obdobje protestantske reformacije; temu je pripomogla tudi uporaba tiska. Katoliška obnova in barok ga po številu katehetskih del sicer ne dohajata, vendar pomenita uvedbo krščanskega nauka in sistematičnega katehiziranja otrok: začetek župnijske kateheze. Čeprav znanost v tem času daleč prekaša dosežke iz prejšnjih obdobj, je slovstvo pri nas še pretežno nabožno in katehetske narave.

#### **Summary: Alojzij Slavko Snoj, Our Catechetical Sources and Text-books up to the Age of Enlightenment**

Slovene catechetical sources can be found since the 10th century. Until the end of Middle Ages they are only modest and rare manuscripts. The age of humanism passes unnoticed from the catechetical point of view. The age of protestant reformation is very

rich catechetically, which is also a consequence of the use of printing. Catholic renewal and baroque bring forth less catechetic works but they introduce religious instruction and systematical catechization of children: beginning of parish catechesis. Though achievements of science of this age considerably surpass the ones of earlier ages, literature in our country is of preponderantly pious and catechetic character.



*Konferenca evropskih Cerkev  
Svet evropskih škofovskih konferenc*

### Poslanica kristjanom v Evropi

*Tretje srečanje Konference evropskih Cerkev in Sveta evropskih škofovskih konferenc.*

Skupaj izpovedovati našo vero? Kakšno upanje za Evropo? S tem dvojnim namenom smo se, zastopniki evropskih Cerkev, zbrali od 3. do 8. oktobra 1984 v Riva del Garda (Italija). Zanimanje, ki so ga krajevne skupnosti pokazale za naša prizadevanja, sprejem, ki so nam ga pripravile, in podpiranje z molitvijo, to nas je opogumilo.

#### **Skupno izpovedovati našo vero**

Vse Cerkev v Evropi imamo skupno nicejsko-carigrasko veroizpoved, ki je bila sestavljena v 4. stol. po Jezusu Kristusu. Ta veroizpoved je sestavni del bogoslužja pravoslavne Cerkev, rimsko-katoliške Cerkev, anglikanske Cerkev in reformiranih Cerkev. Je torej dragocena vez, ki združuje ločene Cerkev, in Bogu smo hvaležni za to.

Kljub razlikam, ki obstajajo v njeni razlagi, smo skušali to veroizpoved razumeti in jo razložiti za naš čas.

V zaupanju na pomoč Svetega Duha smo jo skupaj glasno izgovarjali, da bi izpovedali svojo vero skupaj z občestvom, ki se je zbralo v nedeljo, 7. oktobra 1984, v tridentski stolnici.

Čeprav nas ta kraj spominja na ločitve, ki obstajajo vse do danes, je naša skupna izpoved vere na današnji dan namenjena temu, da bi izrazili svoje upanje na popolno spravo naših Cerkev, h kateri nas nagiba Sveti Duh.

Naša izpoved vere na prav poseben način podpira naše upanje. Ta veroizpoved izpričuje troedinega Boga, ki podarja prihodnost in upanje za vse in hkrati obvezuje vsakega, da deluje v upanju. Če tega ne delamo, smo mi vsi krivi pred Bogom in ljudmi.

Izguba naše edinstvi ob Gospodovi mizi je ena od posledic naših pogrškov. Storit moramo vse, da bi znova našli polno evharistično in cerkveno občestvo.

## **Kakšno upanje za Evropo?**

To skupno izpovedovanje naše vere brez dvoma ni neposreden odgovor na vsa vprašanja in ni rešitev vseh problemov, ki nastopajo danes v razdeljeni Evropi. Spominja nas na božjo ljubezen do vseh ljudi in nas opogumlja, da skupno hodimo naprej po poti, ki naj privede Evropo in svet do sprave in miru.

Naš ganljivi obisk v Roveretu ob spomeniku vsem umrlim dveh svetovnih vojn in klic zvona miru sta nas spodbudila, naj vse storimo za to, da bi človeštvo ostalo obvarovano pred atomsko vojno. Terjamo torej resnično razorožitev v svetu.

Ne pozablajmo, da govoriti o spravi in miru na svetu pomeni govoriti tudi o spravi in miru med Cerkvami: tu gre za našo verodostojnost! Cerkve in posamezni kristjani, navzoči v vsej Evropi, moremo in hočemo biti orodje sprave in miru v pravičnosti.

## **Delovati skupaj**

Izkustvo, ki smo ga doživeli v Riva del Garda ob preučevanju bistvenih povedkov nicejsko-carigrajske veroizpovedi, v bratskem srečanju in molitvi, je okrepilo našo gotovost, da nosimo veliko odgovornost za edinstvo kristjanov in prihodnost Evrope. Naše skupno izpovedovanje vere nam je izziv, naj iščemo tudi nova pota, da bi skupno odgovarjali na vprašanja, pred katerimi stoji moderni svet, in da bi ljudem služili tako, da bi jim skupno pomagali ter z njimi delili svoje dobrine, kakor to zapoveduje Kristus. Mir, razorožitev, človekove pravice, položaj žene v Cerkvi in v družbi, brezposelnost, revščina, ogrožanje okolja — to so nekatera težka vprašanja, na katera moramo kristjani najti skupne rešitve.

Ta izziv, ki nam ga postavlja naše skupno izpovedovanje vere, moramo deliti z Vami, bratje in sestre v Kristusu. Vabimo Vas, da v življenju vaše Cerkve in pri ekumenskih srečanjih skupno molite nicejsko-carigrajsko veroizpoved. Uporabljajte jo v oporo svoji veri, preučujte vsako njeno trditev in izvajajte iz njih praktične posledice skupaj z vsemi Cerkvami.

Skupno izpovedovati svojo vero, to tudi pomeni darovati Bogu hvalo in mu izročati samega sebe. To tudi pomeni, da ga prosimo, njega, Boga Očeta, Sina in Svetega Duha, naj nam podari edinstvo kristjanov in mir v tem svetu. K taki molitvi, k takemu izpovedovanju svoje vere, k takšnemu hvaljenju Boga smo v današnjem času vsi poklicani.

Riva del Garda / Trento, 7. oktobra 1984.

*Prevedel Tone Štrukelj*

## Naš Credo — vir upanja

*(Dokončno, avtorizirano besedilo)*

### **1. Tretje ekumensko srečanje Sveta evropskih škofovskih konferenc in Konferenca evropskih Cerkva**

1) Tretje ekumensko srečanje zastopnikov Sveta evropskih škofovskih konferenc (CCEE) in Konferenca evropskih Cerkva (KEK) nas je od 3. do 8. oktobra 1984 privedlo v Riva del Garda in Trident, da bi skupaj izpovedali svojo vero z besedami carigrajske veroizpovedi (Credo). »Biti eno, da bi svet veroval« se je glasila téma našega prvega snidenja (Chantilly 1978). »Poklicani k enemu upanju — Ekumensko občestvo v molitvi, pričevanju in služenju« je bilo geslo druge konference (Lögumkloster 1981). Zdaj nas razgibava vprašanje, kaj moremo vzajemno storiti, da se »izpovedovanje upanja« (Heb 10, 23) bolje kakor doslej uveljavi v molitvi, pričevanju in služenju. Prepričani smo, da je to odločilnega pomena za Evropo in za svet. Zato hočemo skupno predajati naprej, kar smo spoznali v našem srečanju. Kar izpovedujemo pri slovesnem bogoslužju v tridentski stolnici, naj bo rodovitno v pričevanju, ki ga vsak dan dajemo mi in Cerkve, katerim pripadamo. Pri tem ravnamo v osebni odgovornosti in upamo, da bodo naše Cerkve sprejele to našo skupno izjavo carigrajske veroizpovedi in si jo prisvojile prav do posameznih skupnosti, kolikor se jim to zdi mogoče. Našega skupnega prizadevanja ne bi bilo brez dela Komisije za vero in cerkveno ustavo Ekumenskega sveta Cerkva »Na poti k skupnemu izražanju apostolske vere danes«.

2) Trident spominja na koncil, ki ga je rimsko-katoliška Cerkev tukaj obhajala v 16. stol. Koncil ji je prinesel zaželeno prenavo na več pomembnih področjih. Privedel pa je tudi do trdote v odnosu do pojmovanjanj reformatorjev in v vsej ostrini pokazal razklanosti, ki so nastopile med kristjani. Naše sedanje srečanje v Tridentu izraža naše medsebojno prizadevanje za spravo in ga razumemo kot korak na poti k zares vesoljnemu koncilu.

3) Trident nas tudi spominja na tri mučence, ki jih tu častijo: Sisinij, Martirij in Aleksander. Proti koncu četrtega stol. so bili prišli v Trident iz Kapadocije, da bi vodili ljudi k veri v evangelij. 29. maja 397 so dali svoje življenje kot mučenci. Tako so kot poslanci Cerkve Vzhoda na Zahodu izpričali vero še nerazdeljenega krščanstva in kot mučenci za evangelij so izpričali upanje na življenje, ki nam ga obljublja vstali Kristus.

## 2. Evropski kontekst

4) Prihajamo iz različnih evropskih dežel. Pred očmi imamo položaj naše celine. Evropa, katere obličje je sooblikovala krščanska vera, sme označiti kot svojo last nepregledno bogato kulturno in religiozno dediščino. Mnogi ljudje v naših deželah seveda niso nič več gotovi glede vrednot, vsebovanih v tej dediščini, in glede življenjskih možnosti, ki so s tem dane. Mnogokrat se z njimi srečujejo s skeptično razdaljo ali celo z nezanimanjem. Kaj stopa na to mesto? Mnogi vidijo svojo prihodnost v napredku tehnične civilizacije; vendar pa si, ko ga uresničujejo, napravljajo probleme, ki jih je mogoče rešiti le s težavo ali pa — kakor se neredki boje — sploh nemogoče. Naše naravno, kulturno in нравno okolje je prišlo iz ravnotežja in je marsikje bolno. Evropa danes ni nič več »krščanska družba«. Ta novi položaj, ki prinaša Cerkvam znatne težave, pa vendar vsebuje tudi novo možnost: kristjani se ne morejo več še naprej zanašati na svetno moč in vidijo se izzване k osebne- mu in odkritosrčnemu pričevanju.

5) Položaj Evrope in sveta sploh povzroča mnoge skrbi. Evropa že zdavnaj ni več zaključena veličina. Moderna sredstva družbenega obveščanja so omogočila, da moremo na novo izkusiti, kako je Evropa sicer pomemben, a vendar majhen del sveta. Odgovornost za ljudi drugih celin je dobila nove razsežnosti in napravila evropske prednostne pravice vprašljive. Srečanje z njimi postavlja nam Evropejcem na verskem, družbenem, kulturnem in političnem področju vprašanja in zahteve z doslej nepoznano daljnosežnostjo. V naših evropskih deželah sta se v zadnjih desetletjih izvršila silovit premik in pomešanje prebivalstva. Poleg nas živijo in delajo milijoni ljudi iz drugih dežel z drugačnimi jeziki, drugačnimi običaji, drugačnim verskim prepričanjem. Ni nam lahko, da bi bili pravični do njih kot ljudi.

6) Naša celina je razklana na Vzhod in Zahod. Dežele Vzhoda in Zahoda živijo v senci velesil, ki si med seboj ne zaupata. Evropa, v kateri so nakopičene ogromne količine vsakovrstnega orožja, je v strahu za svojo prihodnost. Hrepenenje po trajnem miru se more zaradi ogroženosti sprevreči v resignacijo, ker bloka velesil do zdaj nista bila

spodobna za učinkovito razorožitev. Spoštovanje do življenja je prizadeto. Pravice mnogih ljudi, da, celih ljudstev, do življenja in svobode so okrnjene. Neštevilni otroci so pomorjeni že pred rojstvom. Marsikje naletijo rojeni otroci na takšno okolje, ki jih odklanja. Stare, bolne in prizadete ljudi okolje mnogokrat občuti kot breme in jih potisne na rob. Milijoni ljudi so brez dela. Izkustvo brezizhodnosti mnoge privede do nasilnosti, drugi se omamljajo z drogo in seksom ali bežijo v opoj potrošništva. Z druge strani so se spričo teh pojavov mnogi začeli znova spraševati po smislu človeškega življenja in so pripravljeni za odgovorno zavzetost.

7) Mnogi problemi, s katerimi se današnja Evropa sooča, imajo svoj poslednji vzrok v tem, da ljudje ne živimo v znamenju hvaležnosti do Boga, svojega Stvarnika, ampak tako, da tajimo svoj izvor od Boga in svojo naravnost nanj. Tako se obračamo h krivim bogovom in nič več ne dajemo slave Bogu, svojemu edinemu Stvarniku in Gospodu (Rim 1, 21 ss). To povzroča, da postajamo ne-pravični ali zagledani sami vase in da vršimo temu ustrezna dela, dejanja greha. V takšno grešnost smo zapleteni tudi mi kristjani. Priznavamo svojo sokrivdo pri razvoju, ki je privedel do sedanjih težav. A v tem položaju smemo in moramo tudi glasno govoriti o tem, da je »Bog, ko je nastopila polnost časov, poslal svojega Sina . . ., da bi odkupil tiste, ki so bili pod postavo, da bi tako prejeli posinovljenje« (Gal 4, 4—5). Evangelij nam to oznanja in nam, če to sprejmemo v veri in po krstu postanemo udje Kristusovega telesa, Cerkve, odpira življenje novega stvarstva. Takšna vera prebujata v nas upanje in mu daje, da vzdrži in da celo raste, četudi se zdi brezupen položaj, v katerem se mora to upanje izkazati. Tako napravlja naša vera v troedinega Boga, razodetega v Jezusu Kristusu, da tudi na Evropo ne gledamo brezupno.

8) Naša skupna izpoved te vere ni neposreden odgovor na vprašanja, ni neposredna rešitev nalog, ki jih postavlja evropski položaj. Pač pa nas spodbujajoče spominja na to, da je ljubeči obrat Boga samega k svojemu stvarstvu osnovno stisko že preokrenil in da moremo, opravičeni z božjo milostjo, v veri, upanju in ljubezni tudi zoper nasprotja iti naprej po poti, ki v Evropi pelje k spravi in miru.

### 3. Skupni Credo

9) Svojo vero v troedinega Boga moremo izgovarjati skupno. Vstali Gospod nas k temu pooblašča, ko pravi: »Pojdite in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha . . .« (Mt 28, 19). Na krstno liturgijo zgodnje Cerkve se naslanja

tudi carigrajski simbol Credo, v katerem izpovedujemo vero v troedinega Boga. To veroizpoved je leta 451 sprejela celotna Cerkev na ekumenskem cerkvenem zboru v Kalcedonu in je tudi danes v bogoslužni rabi, čeprav v različni pogostosti v vseh pravoslavnih Cerkvah, v ramsko-katoliški Cerkvi, v anglikanskem cerkvenem občestvu in v Cerkvah reformacije. S tem Credom izpovedujemo svojo vero v Boga. Prizadevamo si za skupno razumevanje tega simbola vere. To je vez, ki zedinja ločene Cerkve. Te Cerkve, ki vse priznavajo evangelij, izpričan v knjigah Nove zaveze, morejo skupaj izgovarjati tudi carigrajsko veroizpoved. Da so bile vedno in so še danes prepričane o tem, da to morajo delati, jih s poudarkom postavlja pred zahtevo, naj premagajo tiste razlike v razumevanju te veroizpovedi, ki še vedno ločujejo Cerkve. Doslej obstajajo te razlike in spadajo k razlogom, zakaj ločitev med Cerkvami traja še naprej.

10) Starost simbola veroizpovedi predstavlja posebno upanje kljub razumljivim pomislekom. Novo oblikovanje veroizpovedi ob opustitvi tega celotno-cerkvenega izročila bi utegnilo ogroziti bistveno in nujno povezanost krščanskega verovanja v vseh krajih in v vseh časih. Šele koncil, katerega bi se spet udeležile vse Cerkve, bi imel pravico, da bi se na podlagi apostolske vere lotil nove formulacije vesoljne veroizpovedi. Carigrajski simbol nam je opomin k polnemu uresničevanju edinstvi Cerkva. Sprava ločenih krščanskih Cerkva je pomemben prispevek, tak prispevek, ki se zahteva od nas na poti do enega samega, v miru živečega človeštva. Brez lastnih resnih korakov v tej smeri ostajajo naši cerkveni pozivi k spravi in zedinjenju človeštva prazne besede. S skupnim izpovedovanjem in izpričevanjem svoje vere se hočemo obvezati k temu, da bomo pripravili takšne korake in jih z božjo milostjo tudi storili.

*Verujemo v enega Boga, Očeta, vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari.*

11) 4. »Verujemo« — tako se začne veroizpoved. Ta »mi« je prvotno pomenil škofo, zbrane na koncilu. Ker so izpovedali vero v imenu Cerkva, ki so jih zastopali, in s tem kot predstavniki vesoljne Cerkve, vključuje ta »mi« vse verujoče. Tako kristjani tudi danes vključujemo svoje glasove v ta »verujemo«. Ta skupna izpoved vere ne izvzema posameznika od tega, da ne bi izgovarjal tudi svojega osebnega in nenadomestljivega »verujem«. Vendar ta »verujem« takoj kaže onkraj sebe. Saj je to le en glas v mnogoglasnem zboru tistih, ki povsod in v vseh časih izpovedujejo svojo skupno vero v troedinega Boga. V tem »verujemo« se izraža občestvo, dà, ena sama Cerkev Jezusa Kristusa. Takšna vera je v izvoru

pritrrditev evangeliju o obuditvi Križanega: »Če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš zveličan« (Rim 10, 9). V tem evangeliju je vsebovana polnost vere, ki se z njenim obveznim razvitjem srečujemo v carigrajski veroizpovedi. Naše Cerkve v Evropi in po svetu kljub svoji ločenosti skupno izgovarjajo »verujemo«. To hoče in more privedi v tisto občestvo s troedinim Bogom, ki podarja življenje in mir, ne le needine Cerkve, marveč naše celotno človeštvo, zaznamovano s tolikerimi razlikami in napetostmi. Mnogi ljudje v Evropi ne najdejo nikakršnega pristopa do Boga. To nas prebuja k zavesti, da je vera dar milosti, ki ga moremo prejeti le v Svetem Duhu.

12) 5. Verujemo v *enega Boga*. On je edini Bog, samo on ima vso pravico do našega srca in življenja. »Vemo, da ni nikakršnih malikov na svetu in ni Boga razen enega. In celo če obstajajo tako imenovani bogovi na nebu in na zemlji — in res je veliko bogov in gospodarjev — pa je vendar za nas en Bog, Oče« (1 Kor 8, 4 s).

13) Ta edini Bog se je razodel Izraelu in mu je kot prvo naložil deset zapovedi: »Ne imej drugih bogov poleg mene« (2 Mz 20, 3; 5 Mz 5, 7). Če kristjani izpovedujemo svojo vero v *enega Boga*, se pridružujemo tisti izpovedi vere, ki jo vedno izgovarjajo naši judovski bratje in sestre: »Poslušaj Izrael! Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo!« (5 Mz 6, 4). Naj se Cerkev Jezusa Kristusa še tako razlikuje od sinagoge, izpovedovanje vere v Boga Abrahama, Izaka in Jakoba povezuje oboje. Te globoke, v božji volji temelječe povezanosti z Judi se hočemo evropski kristjani stalno zavedati, tem bolj zaradi tega, ker je bilo na tleh naše celine, tudi od kristjanov, prizadejano Judom nepregledno veliko trpljenja in krivice.

14) »Nobenega boga razen Boga« — to je tudi islamsko versko prepričanje. V mnogih naših deželah srečamo muslimane. Med nami živijo. Naj bodo v oblikah svoje pobožnosti nam še tako tuji in naj danes obstajajo še tako mnoge boleče napetosti med muslimani in kristjani, — kljub temu ne smemo pozabiti, da tudi oni — z Judi in z nami kristjani — verujejo v *enega Boga*.

15) Kristus nam je razodel skrivnost: en Bog — to je troedini Bog ljubezni, občestvo Očeta, Sina in Svetega Duha. On je tisti, ki se obrača k nam; on nas kliče k sebi in ne dopusti, da iščemo svoje življenje pri tujih bogovih, ki se vedno znova dvigajo pred nami. Svojo vero v *enega Boga* izrekamo, ker priznavamo svojo pripadnost Bogu, Očetu. Saj je On že od vekomaj do vekomaj Počelo brez počela, Počelo Sina, ki je skupaj z njim *enako* večni, in Duha, ki je skupaj z njim *enako* večni.

16) 6. Oče utemeljuje s svojo Besedo v moči Svetega Duha nebesa in zemljo. Vse prihaja iz njegove roke. Zato je in ostane on Gospodar nad vsem ustvarjenim, Pantokrator. Tako je on izvir vse enote in vse mnogoterosti. Bog je naš Oče, ker je naš *Stvarnik*. »Ali nimamo vsi enega Očeta? Ali nas ni vseh ustvaril en Bog?« (Mal 2,10; prim Ef 4,6). Bog, Stvarnik, Oče, nas ne pusti brez svoje skrbeče ljubezni. »Kakor se oče usmili otrok, tako se Gospod usmili vseh, ki se ga boje« (Ps 103,13). Tako si privzema tudi materinske poteze. »Kakor dečka, ki ga tolaži njegova mati, tako vas bom jaz tolažil« (Iz 66,13).

17) Bog je Stvarnik nebes in zemlje, mi smo delo njegovih rok. Zaradi tega smo njegova »podoba« (1 Mz 1,26 s). Čeprav je sijaj te »božje podobe«, ki smo mi, z grehom zatemnjen, se Bog vendarle ne kesa svojega dela in nam zato daje, da iščemo njegovo milost in jo v Jezusu Kristusu najdemo. Človek — »božja podoba« — je v našem svetu in tudi v Evropi mnogokrat oviran v svojih pravicah in prizadet v svojem dostojanstvu. V znamenju naše vere v Boga, Očeta in Stvarnika vseh ljudi, se hočemo, kolikor nam je mogoče, danes in v prihodnje zavzemati za človeka, kjerkoli in kakorkoli izmaličujejo njegovo obličje. Storiti moramo, da se bodo slišali glasovi tistih, ki se morejo napraviti le maloslišne ali sploh nič. Zadaj za krivico, ki se dogaja mnogim ljudem, stoje mnogokrat ideologije, ki umevajo človeka napačno, bodisi v individualističnem ali kolektivističnem smislu. Te ideologije zatemnjujejo in ogrožajo »božjo podobo«, kar mi ljudje smo. Občestvo s troedinim Bogom nas osvobaja iz naše zagledanosti vase in nas odpira za bližnjega ter za našo družbo. Vseobsegajoče umevanje človeka, kakršno nam razkriva krščanska vera, je alternativa vsakršni ideologiji: Na človeka gleda krščanska vera kot na osebo in hkrati kot na člana občestva.

18) Bog je ustvaril tudi *nebesa* — »nevidni svet«. Ko pridružujemo svoje glasove zboru angelov in svetnikov, smemo po Kristusu v Svetem Duhu, Bogu, vsemogočnemu Očetu, izkazati vso čast in slavo.

19) *Zemlja* je z rastlinstvom in živalstvom zaupana nam ljudem, da jo kot »dobri oskrbniki« napravljamo, da postane za nas ljudi rodovitna in ostane domovina, namesto da jo pustošimo in onemogočamo življenje na njej. Človek in narava živita in trpita skupno. Tudi v stvarstvu obstaja »upanje« in »zdihovanje«, da bi se »rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rim 8,21 s). Notranji red kozmosa je utemeljen v stvariteljski božji besedi, v Logosu. Znanost, tehnika in umetnost gredo za sledovi tega reda in ga izkoriščajo. Te človekove dejavnosti odobravamo in hočemo prispevati k zavesti solidarnost-



ne odgovornosti, da bi se vse vršilo v pokorščini do Boga Stvarnika in v službi človeku ter v njegovo odrešenje. Naša vera v Boga, Stvarnika vidnega in nevidnega sveta, nam zapoveduje, naj z vsemi svojimi močmi delamo za to, da se ustavi izrabljanje in uničevanje okolja. Zavzemati se moramo za to, da bo tudi prihodnjim rodovom ostal svet, ki nas obdaja, ohranjen kot Stvarnikovo delo in hvaljenje.

20) 7. Če izpovedujemo svojo vero v Boga Očeta, je pomen tega predvsem tudi ta, da je ta Bog »Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa« (Ef 1,3). Večna Beseda je spočeta in rojena iz njega. Učlovečena Beseda, Jezus Kristus, je poslan od njega, da bi nam prinesel življenje v polnosti. Oče je iz ljubezni žrtvoval Jezusa v smrt na križu in Križanega obudil iz smrti. Sin bo ob koncu časov vse podvrzel njegovim nogam, da bi tako vse našlo svojo dovršitev. Jezus je zaupljivo molil k svojemu Očetu. Tudi v uri svoje zapuščenosti od Boga je klical k njemu »Abba, Oče« (Mr 14,36). Z Jezusom imamo v Bogu, našem Očetu, neki Ti, ki uslišuje naše molitve. Ker smo po Jezusu dosegli božje otroštvo, »je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: ‚Abba, Oče!‘« (Gal 4,6; Rim 8,15). Zato si upamo vedno znova kot posamezniki ali v občestvu s svojimi brati in sestrami darovati z Jezusom Očetu v Svetem Duhu vso čast in slavo. V zaupanju na njegovo mogočnost in dobroto pa v molitvi prinašamo pred njega tudi svoje prošnje. Molitev odpira naš jaz in naš svet temelju in cilju vsega. Pogosto se komaj moremo odtegniti hiravemu aktivizmu in se zato čutimo obremenjene. Bog more prek molitve podeliti našemu delovanju zbranost in pravo smer.

*Verujemo v enega Gospoda Jezusa Kristusa,  
edinorojenega Sina božjega;  
ki je iz Očeta rojen pred vsemi vekmi  
in je Bog od Boga, luč od luči,  
pravi Bog od pravega Boga;  
rojen, ne ustvarjen, enega bistva z Očetom,  
in je po njem vse ustvarjeno;  
ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega  
zveličanja prišel iz nebes.  
In se je utelesil po Svetem Duhu iz Marije Device  
in postal človek.  
Bil je tudi križan za nas,  
pod Poncijem Pilatom je trpel  
in bil v grob položen.  
In tretji dan je od mrtvih vstal, po pričevanju Pisma.*

*In je šel v nebesa, sedi na desnici Očetovi.  
In bo spet prišel v slavi, soditi žive in mrtve;  
in njegovemu kraljestvu ne bo konca.*

21) 8. Jezus iz Nazareta, križani in vstali Gospod, je razodel Očetovo ljubezen. On, »edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, je pripovedoval o njem« (Jn 1,18). Jezus je molil k Očetu: »Kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama« (Jn 17,21). Njegova molitev razlaga njegov večni odnos do Očeta. Cerkev se je spričo teoloških razprav o osebi Jezusa Kristusa v četrtem stoletju videla primorano, da na nicejskem koncilu (325) slovesno in obvezujoče izrazi, da je Jezus od vekomaj Očetov Sin. Je »enega bistva« z Očetom. Ni ustvarjeno bitje, saj pripada Očetu od vekomaj do vekomaj. Je »luč od luči«. »Iz Očetove luči dojamemo Sina kot luč v tisti luči, ki je Sveti Duh« (Gregor Nacianški, 5. teološki govor).

22) Oče potrjuje Sina kot od sebe različnega in daje iz sebe izhajati Svetemu Duhu v občestvo s Sinom. Po Sinu in v njem je Oče po Duhu ustvaril svet in nas ljudi, da bi bili v občestvu z Bogom. Zato smemo vedeti, da nas Oče hoče in potrjuje skupaj s Sinom tudi v tem, da se od njega razlikujemo. Po božji volji je dobro, da obstaja končni svet in mi v njem. Kaj to pomeni? Medtem ko mnoge filozofije in religije svetujejo človeku, naj si želi, da se on sam in svet razpustita v absolutni temelj vseh reči, pa more kristjan iz vere v troedinega Boga sprejemati svet in samega sebe tudi v svoji končnosti in svoji različnosti od Boga. Našo evropsko celino je stoletja dolgo sooblikovala krščanska Cerkev. V našem času se je začel intenzivni dialog z verskimi izročili drugih celin, zlasti Azije. V tem dialogu se imamo od naših sogovornikov mnogokaj naučiti; a treba nam je izpričati in priobčevati tudi to, kar je našega. Najbolj pomembno je: dana je možnost, da pritrjujemo svetu in njegovi zgodovini iz vere v Boga, ki ustvarja v Sinu svet in nas ljudi in temu obojemu pritrjuje. Krščanska duhovnost je zato tudi obrat k svetu, obrat, ki skupaj z Bogom svetu pritrjuje. To se dogaja v hoji za Križanim in ne izključuje žrtve in odpovedi.

23) 9. Bog ni preklical svoje pritrditve svetu in nam ljudem, ko je prišel *greh* in razvil svojo moč. »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16) Jezus izhaja iz svojega naroda. Bil je rojen iz deviške Marije, ki je bila »sionska hči«, »sveti izraelov ostanek« v osebi. A vendarle je »prišel«

tudi »iz nebes«. Jezus je več kakor sad človeške zgodovine. Oče ga je poslal, in po Svetem Duhu si je privzel v Mariji človeško naravo. Jezus je pravi Bog in pravi človek. »Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem« (Flp 2,6 s). V Jezusu se je troedini Bog enkrat za vselej postavil na stran človeka, da bi ga odrešil od greha in ga spremljal na njegovih potih. Ob človekovi strani in celo na njegovem mestu ostane, četudi si človek domišlja, da je izgubljen in zapuščen od Boga. Tako križani Jezus dokazuje, da on sam in v njem troedini Bog vse do konca sprejema in nosi človeka.

24) »Beseda o križu« (1 Kor 1,18) je za nas »božja moč«. Posebno tiste, ki se čutijo skušane v svoji veri, spodbujamo, da to nanovo slišijo. Morda mislijo, da je Bog onemogel in da zato ne zasluži zaupanja; češ da nepregledno trpljenje na svetu to dokazuje. Nasproti temu pravi »beseda o križu«: V križu Jezusa Kristusa Bog pozna smrt in onemoglost, in prav v tem je Bog res živi in močni Bog. V Jezusovem križu Bog zmaguje nad grehom in nas opravičuje. Tu se začinja »nova stvar« (2 Kor 5,17 s). Tako je smrt Jezusa Kristusa na križu »za nas« studenec novega življenja, ki se v obuditvi Križanega od mrtvih v polnosti uveljavi in nas posvečuje.

25) Oče je obudil Jezusa, Križanega, od mrtvih in ga povišal na svojo desnico. Tako ga je opravičil (1 Tim 3,16) in overil, čeprav so ga nameravali njegovi nasprotniki ovreči z usmrtitvijo na križu. Zdaj on, ki je temelj vseobsegajočega odrešenja in zveličanja, živi kot Kyrios (*Gospod*) v Očetovem veličastvu. Na osnovi vstajenja in glede na križ priznavamo, da je Jezus »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6). Vstali Gospod nam daje delež pri svojem veličastvu, ko nam podarja svoj mir (Jn 20,19—20) in svoje veselje. »Kristus je vstal iz vseh smrtnih muk. Veselimo se tega vsi; Kristus hoče biti naša tolažba« (stara velikonočna pesem).

26) 10. Povišani Gospod je že tu: v *Cerkvi*, »kjer sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu« in kjer se oznanja evangelij in se obhajajo zakramenti. Ob koncu dni pa bo nezastrito razodet v svojem veličastvu. V upanju gremo naproti srečanju z Gospodom, ki bo spet prišel. K temu srečanju spada tudi poslednja sodba nad našim življenjem in smrtjo. Kajti Sodnik je naš Rešitelj, Jezus, ki je s križem in vstajenjem že pokazal, da mu gre za človekovo življenje in ne smrt. Zato je mogel Pavel pisati občini v Korintu: »Zato ničesar ne sodite prezgodaj, dokler ne pride Gospod. On bo osvetlil, kar je skrito v temi. Razodel bo misli src. Tedaj bo vsak prejel

od Boga priznanje, ki mu gre« (1 Kor 4,5). Pričakovanje Gospodovega ponovnega prihoda nas postavlja v novo razmerje do sveta in njegove zgodovine. Iztrga nas iz mnenja, da je svetovna zgodovina sama poslednja sodba. Če si ta lasti pravico do mesta zadnje instance, postane neusmiljena sodba; njeno merilo je namreč uspeh. Nasproti temu izpovedujemo, da je poslednja sodba stvar Gospoda, ki bo spet prišel. Zato ostaja smisel zgodovine znotrajzgodovinsko nezaključljiv. Beseda o sodbi Kristusa, ki bo spet prišel, je veselo oznanilo; kajti tisti, ki sodi, ni utelešenje »logike zgodovine«, marveč prijatelj in brat tistih, ki stojijo pred sodbo, za kakršno se ima svetovna zgodovina, majhni, ker ne morejo predložiti sijajne storitve: ubogi, otroci, še več, mi vsi, ki smo grešniki. Tako se pričakovanje Gospoda, ki bo prišel, tiče živca našega razmerja do zgodovine.

*Verujemo v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja;  
ki izhaja iz Očeta,  
ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo;  
ki je govoril po prerokih.  
In v eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev.  
Priznavam en krst v odpuščanje grehov.  
In pričakujem vstajenja mrtvih  
in življenja v prihodnjem veku. Amen.*

27) 11. Sveti Duh je, kakor v Credo skupno izpovedujemo, enako kakor Oče in Sin sam božja oseba. Izhaja iz Očeta (Jn 15,26) in ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo.

28) Filioque je v zahodnih Cerkvah običajni dostavek k carigraski veroizpovedi. Nekatero zahodne Cerkve preudarjajo danes uporabo izvirnega, na koncilu izdelanega besedila veroizpovedi.

29) Sveti Duh je božja ljubezen, ki jo Oče izkazuje Sinu in Sin Očetu. V Svetem Duhu imata Oče in Sin živo občestvo. Božja ljubezen Očeta in Sina se po Duhu razodeva v svetu. Sveti Duh je studenec življenja, je »tisti, ki oživlja«. Sveti Duh je dajalec vsega življenja, in življenje je tako božji dar.

30) Odrešenjska dejanja Boga, Očeta in Sina se vršijo v moči Svetega Duha. Sveti Duh je stvariteljska božja moč pri ustvaritvi sveta. »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je bila pusta in prazna. Tema je bila nad globinami, in duh božji je vel nad vodami« (1 Mz 1,1.2). V Očetu in po Sinu napolnjuje Sveti Duh vesoljni svet (prim. Mdr 1,7).

31) Po človekovi zlorabi svobode je vdrla v stvarstvo moč zla. V nasprotju s Svetim Duhom, Studencem življenja za svet, skuša moč

zla pokvariti in uničiti stvarstvo. Vse življenje stvarstva in človeka stoji zaradi greha v trdem spopadanju med močmi teme in močjo luči.

32) Moč zla neprestano pritiska na človeka, da se hoče nasproti stvarstvu postavljati na božje mesto, da bi porušil stvarstvo. »Vse to ti bom dal, če predme padeš in me počastiš« (Mt 4,9). Človek, ki podleže tej skušnjavi in pozabi na Boga kot na resnični izvir življenja, si pripravlja svojo nesrečo. Brez razsvetljenja po Svetem Duhu sicer more človek obvladovati stvarstvo, a ne sam sebe. Osvojiti more veselje, a ostane nesposoben, da bi predrugačil sam sebe. V laboratoriju more mojstriti veliko reči, a ne zmore mojstriti sam sebe.

33) V nasprotju do moči zla je Sveti Duh, ki prešinja vesoljstvo, ohranil stvarstvu upanje, da bo rešeno pokvarjenosti (Rim 8,21 s). Zato je govoril po prerokih, da bi napovedal Mesijev prihod in svoj lastni prihod na zemljo o binkoštih. Po ustih preroka je Gospod govoril: »Po tem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo... Tudi na vaše hlapce in na dekle bom v tistih dneh izlil svojega Duha« (Jl 3,1—2).

34) V moči Svetega Duha je učlovečeni Sin na križu smrtno zadel moč zla. »Ljudstvo, ki je sedelo v temi, je zagledalo veliko luč; in njim, ki so prebivali v deželi smrtne sence, je zasvetila luč« (Mt 4,16). V tej luči Svetega Duha odkrije človek smisel svojega življenja zunaj samega sebe, namreč v Kristusu, čigar božja svetloba sije v vse globine človeškega in ki nas s svojim telesom in krvjo osvobaja od zla. »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20). Sveti Duh napravlja, da smo deležni Kristusa. Sveti Duh je moč ponavzočevanja Jezusa Kristusa in sadov njegovega življenja in smrti. On stori, da darovi kruha in vina postanejo kruh življenja in kelih zveličanja za nas in da se tako s Kristusovo daritvijo na križu očistimo svojih grehov in se posvetimo. Sveti Duh napravi, da so spisi Stare in Nove zaveze »duh« in torej ne le »črke«. Tako izpričujejo delovanje troedinega Boga v zgodovini in nas kličejo k veri. Sveti Duh vzbuja v posameznikih karizme v korist Kristusovega telesa, Cerkve.

35) V luči Svetega Duha, ki sije v Cerkvi po evangeliju in zakramentih, Kristus sam zmaguje nad močjo zla v vsakem verniku in nas naredi spet Bogu podobne. »Mi vsi, ki z odgrnjenim obrazom kakor ogledalo odsevamo Gospodovo slavo, se spreminjamo v isto podobo, iz sijaja v sijaj, kakor deluje v nas Gospodov Duh« (2 Kor 3,18).

36) 12. Cerkev, od Očeta izvoljeno ljudstvo, Kristusovo telo in tempelj ter orodje Svetega Duha je območje novega življenja, ki nam ga je podaril troedini Bog. Na osnovi tega območja novega življenja je Cerkev ena, sveta, katoliška in apostolska. Vse to moremo

izrekati skupaj drug z drugim v upanju, da v poslušanju božje besede tudi isto mislimo. Cerkev je *ena*, ker je »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (Ciprijan, De Oratione Dominica, 23: CCh III A, Brepols 1976, 105; 2 Vat C4). Na to edinost kažejo en krst, eno Sveto pismo stare in nove zaveze, veroizpovedi prvotne Cerkve in skupna molitev. In nekega dne, tako upamo, nas bo vse zedinila ena evharistija. Cerkev je *sveta*, ker »je Kristus ljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe, da bi jo posvetil, potem ko jo je očistil s kopeljo vode in besede« (Ef 5,25 s; prim. tudi Heb 13,12). Če kristjani živijo trdni v veri, močni v upanju in zvesti v ljubezni, so odsev te svetosti in kažejo pota k edinosti, ki jo hoče Bog. Cerkev je *katoliška*, kajti »kjer je Jezus Kristus, je tudi Cerkev katoliška« (Ignacij Antiohijski, Ad Smyrn. 8,2), to pomeni: Kjer je Jezus Kristus, tam je v Cerkvi v moči njegovega Duha navzoča polnost božje resnice in božjega odrešenja, in tam postajajo ljudje vseh časov, brez razlike glede na spol, raso ali položaj, deležni tega odrešenja. Katolištvo Cerkve se kaže v svetovnem poslanstvu, ki ji je naloženo (Mt 28,19) kakor tudi v mnogoterosti in redu karizem (Rim 12; 1 Kor 12). Končno je Cerkev *apostolska* Cerkev; saj je »sezidana na temelju apostolov in prerokov. Vogelni kamen pa je sam Kristus Jezus« (Ef 2,20). Cerkev ohranja in izroča evangelij, ki so ga apostoli prejeli v srečanju z vstalim Kristusom in prek izlitja Svetega Duha.

37) To, kar v veri izražamo o Cerkvi in kar nam je neuničljivo dano vnaprej, seveda vedno znova spodbijamo s svojim življenjem. Predvsem pa je razklanost Cerkve tista, ki napravlja, da je njeno v Kristusu temelječo edinost, svetost, katoliškost in apostolskost mogoče izkusiti le zlomljeno. To dejstvo se kaže zlasti boleče v tem, da ne vidimo sebe nič več in še ne ponovno sposobne, da bi delili en kruh in en kelih pri Gospodovi mizi. V tej stiski prosimo Boga, naj ne dopusti, da bi se utrudili, in naj nam da razločnejše videti, kako bi mogli biti skupaj drug z drugim poslušni volji Jezusa Kristusa, ki se je razodela v njegovi velikoduhovniški molitvi za edinost svojih učencev. Hkrati se zahvaljujemo Bogu za to, da je dal Cerkvi že storiti pomembne korake na poti drug k drugemu, zlasti pri razlaganju Svetega pisma, začetno pa tudi v umevanju in liturgični praksi evharistije.

38) 13. Eno samo izpovedovanje vere v troedinega Boga ima zgodovinsko in stvarno svoj izvorni kraj v liturgiji enega *krsta*, ki jo obhajamo v vseh naših Cerkvah in ki nas globoko povezuje, zlasti ker smo si v medsebojnem priznavanju krsta edini onkraj vseh veroizpovednih meja. S krstom Bog včleni krščenca v eno Kristusovo telo in »ga tako iztrga iz oblasti teme ter prestavi v kraljestvo svojega ljub-

ljenega Sina, v katerem imamo odrešenje, odpuščanje grehov« (Kol 1,13 s). Krst in vera, ki priganjata k izpovedovanju, spadata skupaj. Če sami ali v skupnem bogoslužju izgovarjamo veroizpoved, obnovljamo svojo pritrditve krstu, osrečujemo svoje brate in sestre, naj bi sprejeli vero ter se pridružili njenemu izpovedovanju, in pritrjujemo božji besedi, ki hoče oblikovati naše življenje in mu biti merilo.

39) 14. Božje ljudstvo, kateremu pripadamo po veri in krstu in po prostoru pri »Gospodovi mizi«, potuje skozi čase. Polno upanja gre naproti svoji dovršitvi in dovršitvi vsega stvarstva v Bogu, da bo Bog za vekomaj vse v vsem. Tako hoče Bog biti nam vsem življenje v polnosti. Zato pričakujemo vstajenje mrtvih in življenje prihodnjega sveta. Zavedamo se, da nas to čakanje na novo stvarstvo ne odvezuje dolžnosti, da sodelujemo pri graditvi človeku bolj prijateljskega sveta. Celo osvobaja nas za to. »Novi Jeruzalem« sicer pride z neba, od Boga (Raz 3,12; 21,2). Vendar pa zaupamo, da se ne izgubi nič od tega, kar smo storili v pričakovanju »novega mesta«. To daje našim naporom nov, večnostni pomen. Življenjski pogum se užiga v upanju na večno življenje. Služimo svetu, ki boleha za svojim strahom pred smrtjo in za svojim hrepenenjem po smrti, če izpričujemo veselo oznanilo o dokončni zmagi življenja nad smrtjo in če dajemo odgovor o »razlogu našega upanja« (1 Pet 3,15). V Svetem Duhu, ki je poročstvo večne slave, smemo že zdaj pridružiti svoj glas »glasu velike množice v nebesih«: »Gospod, naš Bog, vladar vesolja, je začel kraljevati. Veselimo se in radujmo ter mu izkažimo čast« (Raz 19,6 s).

\* \* \*

### Sklepna beseda

*Besedilo te razlage je izoblikovala delovna skupina, ki sta jo določili Konferenca evropskih Cerkva (KEK) in Svet evropskih škofovskih konferenc (CCEE). Besedilo so v imenovanih organizacijah kakor tudi v njenem skupnem odboru večkrat pretresali in spreminjali. Srečanju v Rivi je bila predložena 8. oblika besedila.*

*Gre za besedilo, za katerega udeleženci osebno odgovarjajo. Naslovljeno je najprej na vodstva Cerkva. Udeleženci upajo, da bo prek cerkvenih vodstev razširjeno naprej. Udeleženci so dali soglasje temu besedilu kot celoti, ne pa v vseh podrobnostih, in sicer brez nasprotnega glasu, trije pa so se vzdržali.*

*Riva del Garda, 7. oktobra 1984*  
*D. Dr. Glen Garfield Williams*  
*generalni tajnik KEK*

*Dr. Ivo Fürer*  
*tajnik CCEE*

*Prevedel Tone Štrukelj*



Francè Rozman

### Novo v jubilejnim prevodu Svetega pisma Nove zaveze

Novi prevod Svetega pisma Nove zaveze se imenuje jubilejni zato, ker je nastal ob 400-letnem jubileju Dalmatinove Biblije (1584), to je prvega celotnega prevoda Svetega pisma v slovenščino. Pri tem pa smo skoraj pozabili, da je poteklo tudi 200 let, odkar smo dobili drugi celotni prevod Svetega pisma v slovenščini, ki ga je po Vulgati prevedel Jurij Japelj s sodelavci. Med Japljevim prevajanjem Svetega pisma in našim je celo nekaj skupnega.

Japelj je začel prevajati Sveto pismo z Novo zavezo tako kakor mi. Ko je z Blažem Kumerdejem, učiteljem na Bledu, končal l. 1784 Novo zavezo,<sup>1</sup> je z drugo skupino ljudi<sup>2</sup> začel prevajati Staro zavezo. Tudi zdaj, ko je Nova zaveza prevedena, se je oblikovala druga skupina ljudi, ki bodo prevedli Staro zavezo iz hebrejskega izvirnika.

Japelj je prevajal Novo zavezo štiri leta (1781—1784), tako kakor mi (1981—1984), samo da natančno 200 let poprej.

Japelj ni prevajal Svetega pisma zato, da bi s svojim prevodom počastil 200-letni jubilej Dalmatinove Biblije, ampak je začel prevajati po naročilu ljubljanskega škofa Karla Herbersteina; ta se je močno prizadeval, da bi katoličani na Slovenskem dobili prevod Svetega pisma, ki bi bil narejen po določilih tridentinskega koncila.<sup>3</sup> Tudi naš prevod ni nastal zaradi omenjenih jubilejev. Jubileja sta bila kvečjem

---

<sup>1</sup> SVETU PISMU NOVIGA TESTAMENTA. Id est: BIBLIA SACRA NOVI TESTAMENTI. Adprobatione consensu celsissimi et reverendissimi DOMINI DOMINI CAROLI S. R. I. princip. ac Episcopi Labacensis e Comitibus ab Herberstein in Slavocarniolicum idioma translata per Georgium Japel . . . Pars prima. Labaci, Typis Joan. Frid. Eger. 1784.

<sup>2</sup> Ko sta l. 1787 prevedla Mojzesovo peteroknjižje, je Kumerdej odstopil, Japlju so se nato pridružili Šraj, Traven in Škrinjar. Do l. 1802 so prevedli vso Staro zavezo, opombe pa prevzeli po Allioliju.

<sup>3</sup> Ta je na svoji četrti seji, 8. aprila 1546, razglasil Vulgato za juridično nezmotno (prim. EB 61) in tako je Vulgata postala uradna oblika Svetega pisma v katoliški Cerkvi; vsi prevodi so morali biti narejeni po njej, opremljeni pa z opombami cerkvenih očetov (prim. EB 62).

razlog za pospešeno prevajanje, da bi izid prvega celotnega prevoda Svetega pisma v slovenščino počastili z novim prevodom Svetega pisma, čeprav za zdaj samo s prevodom Nove zaveze. Novi prevod pa ni nastal na pobudo cerkvene hierarhije, kot je Japljev, ampak na pobudo profesorjev Svetega pisma na ljubljanski Teološki fakulteti.<sup>4</sup>

### Vzroki za nastanek novega prevoda

Vzrokov za nastanek novega prevoda je več.

Najprej je treba omeniti dejstvo, da v zadnjih desetletjih nobena teološka veda ni tako napredovala kakor ravno bibličistika. Spomnim naj samo na epohalno odkritje qumranskih rokopisov (1947—1952), ki niso samo potrdili pristnost rabljene oblike Svetega pisma, ampak močno odprli vrata v spoznanje bibličnega sveta in s tem pripomogli h globljemu razumevanju bibličnega sporočila. Med qumransko rokopisno zapuščino je končno samo  $1/4$  biblične narave, vse drugo je astronomske, astrološke, ekonomske, medicinske..., to pa odpira širok pogled v življenje in mišljenje ljudi, ki jih ima pred očmi Sveto pismo. Čim bolj natančno poznamo svetopisemsko okolje, tem bolj razumemo njegovo sporočilo.

Za študij Nove zaveze pa niso poleg Qumrana nič manj pomembna odkritja v Nag Hammadi v Gornjem Egiptu, kjer so našli veliko svetopisemskih pápirosov,<sup>5</sup> kakor tudi druga rokopisna odkritja, o katerih nas sproti seznanja revija Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissen-

<sup>4</sup> Tudi za »enotni nemški prevod« (Einheitsübersetzung) so dali pobudo profesorji Svetega pisma. Dr. Otto Knoch, direktor Katoliške biblične ustanove v Stuttgartu, je dal l. 1960 pobudo, da bi dobili Nemci enotno svetopisemsko besedilo za bogoslužje, pouk v šolah in bibličnih krožkih. Pobudo je sprejela nemška škofovska konferenca in zamisel je med II. vatikanskim koncilom dobila še ekumenski značaj. Tako je po 18 letih skupnega dela, katoličanov in protestantov, nastal nov, sodoben prevod Svetega pisma za vse nemško govoreče narode, zato se imenuje »enotni prevod« (Einheitsübersetzung). Prim. Josef Scharbert, Arbeitsweise, Eigenart und Probleme der »Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift«, Bibel und Liturgie 2 (1983) 80—89. Pri nas pa sta dala pobudo za novi prevod dr. Francè Rozman, profesor za študij Nove zaveze na ljubljanski Teološki fakulteti (20. aprila 1980) in dr. Jože Krašovec, profesor za študij Stare zaveze na isti fakulteti (22. maja 1980). Njunjo pobudo je sprejela 9. septembra 1980 Slovenska pokrajinska škofovska konferenca in nato je steklo prevajanje Svetega pisma.

<sup>5</sup> Tako je na primer odkritje pápirosa Ryland (tako se imenuje po lastniku Johnu Rylandu), s strokovno oznako P<sup>52</sup>, povsem ovrglo trditve racionalističnih protestantov o poznem nastanku Janezovega evangelija. Pápiros je nastal okrog l. 125 in je prepis izvirnika, to pa pomeni, da je izvirnik nastal vsaj kakšno desetletje prej, če je prepis medtem zašel celo v Gornji Egipt. Pápiros so odkrili l. 1920, razbrali pa l. 1934. Vsebuje krajši odlomek iz Janezovega evangelija (18,31—33. 37—38). Prim. K. Aland — B. Aland, Der Text des NT, Stuttgart 1982, 94.109.

schaft, ki izhaja v Berlinu. Revijo ureja Kurt Aland, ki velja za najbolj uglednega poznavalca novozavezne tekstne kritike.<sup>6</sup>

Sèm lahko prištejemo še novo vrednotenje številne judovske svetne književnosti (talmud, mišnè, tosefta . . .), ki je nastajala vzporedno s Svetim pismom, kakor tudi vedno globlje poznanje praksičanske religiozne književnosti.

Zaradi vseh teh odkritij se je močno poglobil biblični študij, in kar je najpomembnejše: teoretično razpravljanje o nastanku Svetega pisma je nadomestilo stvarno preučevanje njegovega besedila, njegovih literarnih vrst in njegovega načina pripovedovanja. Spričo odkritij v Ras Šamri ali starem Ugaritu (1929) in najnovejših odkritij v Ebli v Siriji (1975), se je močno poglobilo preučevanje izvirnih svetopisemskih jezikov posebno hebrejščine.<sup>7</sup> Vse to prikazuje svetopisemsko sporočilo večkrat precej drugače in bolj poglobljeno, kot smo bili vajeni do zdaj.

Povsem razumljivo je, da prevod, ki je nastal pred pol stoletja in več, ne dohaja sodobne biblične znanosti. To velja tudi za zadnji slovenski prevod Nove zaveze, ki je bil narejen po izvirniku, to je prevod, ki so ga leta 1925 izdali Frančišek Jere, Gregorij Pečjak in Andrej Snoj, Sveto pismo Novega zakona, Ljubljana 1925, zato ga bilo nujno treba posodobiti. To so delno storili prireditelji ekumenskega Svetega pisma (Ljubljana 1974), vendar je to samo jezikovno popravljen, ne pa stvarno (vsebinsko) izboljšan Jeretov-Pečjakov-Snojev prevod iz leta 1925.

Še bolj kot v vsebinskem, je dosedanji slovenski prevod Nove zaveze začel zaostajati v jezikovnem pogledu. Jezik se stalno razvija, zato je treba Sveto pismo nenehno posodabljati in prav želja, da bi njegovo sporočilo izrazili v živi, sodobni in današnjemu človeku razumljivi govorici, je bil drugi razlog za nastanek novega prevoda.

<sup>6</sup> Prof. Kurt Aland je v knjigi z naslovom *Kurzgefaste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments I., Gesamtübersicht*, Berlin 1963 objavil celoten seznam vseh, do tedaj znanih novozaveznih tekstnih prič. V razpravi *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments, Ergänzungen zur Kurzgefaste Liste*, katero je objavil v *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftkunde I*, Berlin 1969, pa je pokazal, kako se je med tem časom povečal seznam novozaveznih tekstnih prič. Majuskulni kodeksi so se namnožili od 0250 do 0267, minuskulni od 2646 na 2768, pápirosi od P<sup>76</sup> na P<sup>81</sup>, lektionarji od 11997 na 12146. Celotni seznam je narastel za 293 tekstnih prič v primerjavi z letom 1963, ko je K. Aland objavil knjigo *Kurzgefaste Liste* . . . Tako se seznam novozaveznih prič nenehno množi, zato nastajajo vedno bolj izpopolnjene znanstveno kritične izdaje Nove zaveze. Ena izmed zadnjih takšnih izdaj je tudi *The Greek New Testament*, ki so jo izdale Združene Biblične družbe v Stuttgartu l. 1975, po kateri smo prevedli Novo zavezo.

<sup>7</sup> Čeprav je današnja hebrejščina — ivrit — istovetna z biblično, je vendar za avtentično poznanje Biblije treba poznati tudi stare semitske jezike, kot so ugaritščina, asiro-babilonščina, aramejščina . . .; kakor tudi za Novo zavezo ni dovolj poznati samo klasično grščino (atiško narečje), ampak tudi »ljudsko ali splošno« grščino, koine diálektos. Vzporedna svetopisemska književnost zelo pomaga razumeti svetopisemsko govorico in tako pristneje določiti svetopisemsko sporočilo.

Tretji vzrok pa je odločitev II. vatikanskega koncila, ki je postavil Sveto pismo v središče verske preнове in naročil, »naj bodo napravljeni dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno iz izvirnih besedil svetih knjig« (BR, t.22). Koncil pa ni samo odločil, naj se Sveto pismo prevaja po izvirniku in ne samo po Vulgati, kakor je bilo v katoliški Cerkvi v navadi od tridentinskega koncila naprej, ampak tudi naroča, naj bodo novi katoliški prevodi usklajeni s prevodi drugih krščanskih Cerkva, »da jih bodo mogli uporabljati vsi kristjani« (BR, t.22).

Ta koncilski ukrep je sprožil pravo biblično pomlad. Nastalo je zelo veliko novih prevodov, tako da skoraj ni naroda, ki v zadnjih letih ne bi bil dobil novega prevoda Svetega pisma. Pri nas ga je dobila celo manjšina albanske narodnosti v albanščini. To je novi prevod Nove zaveze, BEŠËLIDHJA E RE, ki ga je izdala Krščanska sadašnjost v Zagrebu 1980. Med prvimi pa so na jugoslovanskih tleh dobili novi prevod Hrvati. Leta 1968 je založba Stvarnost v Zagrebu izdala novi prevod celega Svetega pisma z naslovom BIBLIJA, Stari i novi zavjet.<sup>8</sup> Srbi so dobili novi prevod Nove zaveze (E. Čarnić, Novi zavet, Beograd 1973); Poljaki pa za tisočletnico pokristjanjenja Poljske (1965) prevod celotnega Svetega pisma BIBLIA TYSIACLECIA — Biblija tisočletja, Varšava 1965. Angleži so dobili novi prevod<sup>9</sup> takoj po koncilu. To je THE HOLY BIBLE, Revised Standard Version, London 1966; Francozi pa ugledni prevod LA BIBLE DE JÉRUSALEM,<sup>10</sup> Paris 2<sup>a</sup>1973, ki je tako vpliven, da se pri prirejanju svojih prevodov domala vsi zgledujejo po njem. Italijani imajo izvrsten sodoben in bogato komentiran prevod LA BIBBIA, ki ga je izdala založba Ancora (1974); nemško govoreči narodi pa tako imenovani »enotni prevod« (Einheitsübersetzung), ki so ga pripravljali 18 let in je izšel leta 1980 v Stuttgartu.

Bilo bi torej čudno, če bi nas biblična pomlad obšla. Čudno že zato, ker smo bili pred 400 leti, ko je Luter razglasil načelo, naj vsak bere Sveto pismo v materinem jeziku, prav Slovenci tisti, ki smo se po zaslugi Jurija Dalmatina (1547—1589) uvrstili med takrat še zelo redke

---

<sup>8</sup> To pravzaprav ni nov prevod, ampak podobno kot naše ekumensko Sveto pismo (Ljubljana 1974), sestavljen iz več obstoječih prevodov, ki so popravljeni in med seboj usklajeni. Tako je Stara zaveza, razen pentatevha, ki ga je prevedel S. Grubišić in Psalmov, ki jih je prevedel F. Gas, prevzeta iz A. Savičevega prevoda, Nova zaveza pa ponatis L. Rupčičevega prevoda.

<sup>9</sup> To ni nov prevod, ampak temeljito popravljen obstoječi prevod, kar pove tudi podnaslov.

<sup>10</sup> Prva izdaja francoske Jeruzalemske biblije je izšla l. 1956 (La Saint Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris 1956), vendar se je preveč čutilo, da prevodi posameznih knjig, ki so jih naredili različni prevajalci, med seboj niso bili dobro usklajeni, zato so prevod uskladili in nato l. 1973 drugič izdali. O razlikah med uvodi v obeh izdajah je pri nas pisal dr. Janez Janžekovič, BV 2 (1975) 168—175, vendar je on primerjal njen ponatis, ki je izšel l. 1961 z izdajo l. 1973.

narode, ki so imeli prevedeno celotno Sveto pismo v narodnem jeziku.<sup>11</sup> Bilo bi čudno, če ne bi znali posredovati našim ljudem velikih dognanj biblične znanosti, kajti vsak nov prevod je v bistvu posodobitev večno veljavnega svetopisemskega sporočila. Čudno bi bilo, če se ob velikih jubilejih ne bi vprašali, kako je z našim sedanjim prevodom Svetega pisma, čeprav bi bilo spet popolnoma nesmiselno, da bi prevajali Sveto pismo samo zaradi jubilejev, ko pa nov prevod objektivno ne bi bil potreben.

Novi prevod je torej nastal iz potrebe, da slovensko svetopisemsko besedilo uskladimo z dosežki sodobne biblične znanosti, ga jezikovno posodobimo in tako na novo izraženo svetopisemsko sporočilo postavimo v središče verske preнове, kar naroča II. vatikanski koncil.

### Novosti novega prevoda

Jubilejni prevod Nove zaveze je nov prevod Svetega pisma, ne pa samo korenita revizija dosedanjega slovenskega prevoda. Vsak prevajalec je izhajal s tega, kakor da zdaj prvič prevajamo Sveto pismo v slovenščino in je popolnoma samostojno prevajal po izvirniku. Seveda pa je bilo to samo načelo, kajti Sveto pismo je že predolgo prevedeno in je pognalo tako globoke korenine, da je precej njegovih izrekov že prešlo v pregovore, na primer: »Česar je polno srce, to usta govore« (Lk 6,45), »Ne sodite, da ne boste sojeni!« (Mt 7,1), »Kdor noče delati, naj tudi ne jé!« (2 Tes 3,10) . . . in toliko njegovih podob in izjav, je prešlo v našo vsakdanjo rabo: »Še petdeset let nimaš in si Abrahama videl« (Jn 8,57), »glas vpijočega« (Mt 3,3 in vzpor.), apokaliptični jezdec i t d., zato tradicije ni bilo mogoče obiti in vse prejšnje zavreči. Nasprotno, prevajanje je znova potrdilo, da je velik del slovenskega Svetega pisma dobro preveden, in to je v novem prevodu tudi ohranjeno. Staro v novem prevodu je samo dokaz, da je bilo to znova temeljito preverjeno in je dobessedno ohranjeno, kar je dobro.

Novi prevod pa spet ni samo popravljanje starega, izločanje preživelih in nerabljenih besedi, zamenjava nerazumljivih izrazov z razumljivimi in sodobnemu mišljenju ustrežnejšimi, spremenjen besedni red in sodobnejša dikcija, ampak je na novo izraženo svetopisemsko sporočilo.

Kakšne so torej bistvene novosti novega prevoda?

---

<sup>11</sup> Po preglednici, objavljeni v Svetopisemskem vodniku, Koper 1984, 75, je bilo takrat Sveto pismo v celoti prevedeno v 16 jezikov; vsekakor smo Slovenci dobili celoten prevod Svetega pisma 200 let prej kakor Hrvati.

Prva novost je nedvomno ta, da je novi prevod narejen dosledno po grškem izvirniku.

Medtem ko so se morali od tridentinskega koncila naprej (pri nas je to od Japlja naprej) katoliški prevodi Svetega pisma ujemati z Vulgato, tudi če so bili narejeni po izvirniku, to se pravi, da so se morali tam, kjer se Vulgata razlikuje od izvirnika, ravnati po Vulgati, po II. vatikanskem koncilu katoličani lahko prevajajo Sveto pismo, tudi za najbolj splošno rabo, dosledno po izvirniku.

Jere-Pečjak-Snoj so na primer prevedli Jezusov izrek pri Marku 9,29: »Ta rod se ne dá izgnati drugače kot z molitvijo in postom,« čeprav se v izvirniku, po katerem so prevajali, izrek glasi: »Ta rod se ne dá izgnati drugače kot z molitvijo,« ker ima Vulgata tu dodano še: *et ieunio* — in postom, kar je očitno harmonizirano z Mt 17,21, kjer Jezus res tako pravi, ne pa pri Marku. Ali: Jere-Pečjak-Snoj so prevedli Jezusovo prošnjo v velikoduhovniški molitvi Jn 17,21: »Da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama êno,« ker ima Vulgata na koncu: *in nobis unum sint* — naj bodo oni v nama êno, čeprav se prošnja v izvirniku glasi: »Da bodo vsi êno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, *naj bodo tudi oni v nama*, da bo svet veroval, da si me ti poslal.«

Jezus torej ne prosi, da bi bili učenci v njem in v Očetu êno, ampak da bi bili preprosto v njem in v Očetu, in ko bodo v njem in v Očetu, bodo zanesljivo tudi med seboj eno, ker sta Jezus in Oče eno. Edinost med nami je torej utemeljena v naši edinosti z Jezusom in Očetom ali z drugimi besedami: kdor ni v Jezusu in v Očetu, tudi ni edin z drugimi!

Novi prevod torej opušča vse oblike, ki so v Vulgati in jih ni v izvirniku, ker menimo, da je izvirnik bližji temu, kar so napisali sveti pisatelji, kakor pa njegov prevod, četudi je to Vulgata. Kdorkoli prevaja Sveto pismo po Vulgati, ga prevaja po prevodu, zato je njegov prevod, prevod prevoda in tako za korak dlje od izvirnika, kakor pa prevod, ki nastane neposredno po izvirniku. Prevajanje pa mora težiti k temu, da čimbolj izčrpno podanašnji izvirnik, zato je neposredni prevod Svetega pisma bližji izvirniku kakor pa posredni.

Praktično se bo najbolje pokazalo, da je novi prevod narejen dosledno po izvirniku, ravno pri osebnih in krajevnih imenih. Ta so ohranjena v obliki, kot se glasijo v izvirniku, ne pa v latinski obliki, kakor se glasijo v dosedanjih slovenskih prevodih, tudi tistih, ki so bili narejeni po izvirniku ali morda popravljeni po izvirniku. Od tega načela prevod odstopa samo tam, kjer je svetopisemsko ime tako znano, da je v obliki, kot ga mi poznamo, že del slovenske kulture; zato bi bilo nesmiselno reči Jošua namesto Jezus, Mirjam namesto Marija, Jerušlaim

namesto Jeruzalem . . . , pa čeprav so se v bibličnih časih ta imena res tako glasila; pač pa je to načelo dosledno uresničeno v primerih, ko svetopisemsko ime ni splošno znano in njegova oblika ni del slovenske kulture, zato prevajamo osebna imena: Šealtiel za Salatiel, Nahšon za Naason, Jošija za Jozija, Boaz za Booz, Fojba namesto Feba, Fojniks namesto Feniks . . . in krajevna imena: Beeršeba namesto Bersaba, Horazín namesto Korozáin, Nain namesto Naim, midjanski namesto medijanski. V Markovem evangeliju se na primer nikoli ne pojavi ime Jožef, pač pa je na vzporednih mestih ime Iosetos, ki ga prevajamo Joze, Jozeja in je po vsej verjetnosti narečna oblika imena Jožef, kajti iz vzporednih sinoptičnih poročil razberemo, da gre za isto osebo. Prav zato, ker gre po vsej verjetnosti za isto osebo, so prevajalci v preteklosti Markovo obliko Iosetos prilagodili Matejevi in Lukovi obliki Jožef, to pa je enako nedopustno, kakor če bi nekoga, ki mu je ime Janez in ga vsi kličejo Janez, začeli imenovati Ivan, ker je pač Janez lahko tudi Ivan.

Kako dosledno je izpeljano to načelo, se vidi pri imenu Priskila. Luka imenuje to osebo v Apd 18,2 *Priskila*, Pavel pa v Rim 16,3 *Priska*, čeprav je popolnoma gotovo, da je mišljena ena in ista oseba. Razlika v poimenovanju iste osebe pa dokazuje, da Luka pri pisanju Apostolskih del ni bil odvisen od Pavla, temveč da sta pisala neodvisno drug od drugega in da je vsak po svoje zapisal odtenke istega verskega izročila. Kar pa se v izvorniku glasi drugače, četudi se nanaša na isto osebo ali stvar, prevajalec ne sme poistovetiti in žrtvovati ene oblike na račun druge, kar se rado dogaja pri prevajanju. Tako pravijo dosedanji slovenski prevodi, da je pod Jezusovim križem stala Marija Kleopova (Jn 19,25), čeprav je v izvorniku rečeno, da je bila to »Marija Klopajeva«, pač pa je bilo enemu od učencev na poti v Emavs res ime Kleopa (Lk 24,18).

S takšnim prevajanjem svetopisemskih imen ne posredujemo le pristne oblike imena, kakor se je glasilo v času, ko je nastajala Nova zaveza, ampak ohranjamo tudi istovetnost vsakega novozaveznega pisatelja oziroma vsake novozavezne knjige, kar je tudi temeljna zahteva sodobnega prevajanja Svetega pisma. Popolnoma napačno bi bilo, če bi Matejevo govorico prilagajali Markovi, Markovo Lukovi, Lukovo Janezovi, ampak mora Matej dosledno ostati Matej, Marko Marko, Luka Luka, Janez Janez itd. Ker se naš prevod tega načela dosledno drži, se marsikakšna beseda ali stavek v evangelijih glasi precej drugače, kakor smo tega vajeni doslej.

Druga posebnost novega prevoda je ta, da je narejen po znanstveno-kritični izdaji *The Greek New Testament*, Stuttgart <sup>3</sup>1975, ki upošteva vse dosežke sodobne tekstne kritike novozaveznega besedila.

Povprečnemu poznavalcu Nove zaveze se bo morda zdelo odveč to naglašati, vendar je prav, če tudi to omenim, kajti novozavezno besedilo ni iz cela ulito, ker se izvirnik ni ohranil, ampak je to, čemur mi pravimo izvirnik, umetno sestavljeno iz več različnih tekstnih prič, med katerimi so najpomembnejši majuskulni in minuskulni rokopisi, dalje pápirosi, óstraka, lekcionarji itd. Nobena od teh tekstnih prič pa ne obsega vse Nove zaveze, nekatere komaj nekaj besed, povrh pa se med seboj tudi precej razlikujejo, tako da je različic približno 50.000 več, kot je vseh besed v Novi zavezi (teh je v 21. Nestlevi izdaji 137.490). Res je, da je večina teh različic drugotnega pomena in zato ne prizadenejo bistva novozaveznega sporočila. Strokovnjaki kritično presojujejo rokopisno izročilo in prevzemajo iz njega tiste oblike, ki so po strogih tekstnokritičnih načelih (to se pravi, katera različica je starejša, krajša, v sebi teže razumljiva in ne kaže nobene usklajenosti z drugimi oblikami), najbližje izvirnemu besedilu. Ker zadnje kritične izdaje Nove zaveze, mednje pa spada tudi izdaja, po kateri smo mi prevajali Novo zavezo, upoštevajo vsa najnovejša rokopisna odkritja, posredujejo besedilo, ki je domala istovetno s tem, kar so napisali navdihnjeni pisatelji ali z drugimi besedami: v njih je komaj 1/60 novozaveznega besedila še tekstno-kritično spornega, to se pravi, da samo v teh pičlih primerih ni popolnega soglasja med rokopisi, zato ni mogoče zanesljivo trditi, kako se je glasila izvirna oblika. V celotni Novi zavezi je komaj 1/1000 snovi, kjer je besedilo tako pokvarjeno, da je prizadeta razodeta resnica. Natančnejši pregled teh mest pa pokaže, da gre tudi v teh primerih bolj za različno formulacijo razodete resnice, zato ni prizadeta resnica, ampak njen zunanji izraz.

V vsej Novi zavezi je komaj 15 primerov, kjer med tekstnimi pričami ni popolnega soglasja o izvorni formulaciji. Med te spada na primer izraz »božji Sin« pri Mr 1,1; poročilo o angelu, ki je prihajal, da je plivkala voda v kopeli Betesdi (Jn 5,3—4); besedni red v Lukovem poročilu o postavitvi evharistije (22,19—20) itd. V novem prevodu so tekstno-kritično sporna mesta natisnjena z nekoliko večjimi in bolj oglatimi črkami v kurzivni pisavi, tako da bo bralec takoj prepoznal, v katerih primerih novozavezno tekstno izročilo ni stoodstotno.

In kakšno praktično posledico ima odločitev, da smo prevajali Novo zavezo dosledno po izvirniku in uporabljali izdajo, ki so jo pripravili skupaj katoliški in protestantski strokovnjaki za novozavezno besedilo in zato velja za ekumensko?

Najprej to, da ima v slovenskem jeziku tisto obliko novozaveznega besedila, ki je po sodobnem znanstveno kritičnem spoznanju istovetno s tem, kar so napisali navdihnjeni svetopisemski pisatelji. To pa je tudi temeljnega pomena za pravilno razlaganje Svetega pisma. Brez



vsakega pomena je razlaga, ki ni oprta na verodostojno svetopisemsko besedilo. Če bi razlago opirali na slab, nenatančen prevod, na prevod zgolj po smislu ali parafrazo, bi bila sama na sebi lahko zelo duhovita, vendar brez vsakega pomena za vero, ker bi trdila nekaj, kar ni v navdihnjenem besedilu. Pri preučevanju razodetja ne more in ne sme naša pamet oblikovati razodetih resnic, ampak morajo razodete resnice oblikovati našo pamet in bogatiti naše mišljenje.

### **Vsebinske novosti**

Tretja posebnost novega prevoda je ta, da smo:

1. dosledno upoštevali posebnosti biblične grščine,
2. sodobne izsledke biblične znanosti in
3. kar najbolj izčrpno in izvorniku ustrezno izrazili navdihnjeno misel; skratka, v novem prevodu so opazne vsebinske spremembe.

Če morda to, kar je bilo doslej povedanega o novostih jubilejnega prevoda Nove zaveze, bolj zanima tiste, ki z večjim zanimanjem prebirajo Sveto pismo ali ga strokovno preučujejo in drugim razlagajo, pa bodo vsebinske spremembe pritegnile pozornost vsakega bralca Svetega pisma. Novi prevod večkrat drugače izraža razodeto resnico, kot smo jo brali doslej. S tem ne mislim samo na jezikovne spremembe, temveč predvsem na stvarne in vsebinske, ki bodo bralce bogatile, jih postavljale pred novo odločitev in poglobljale njihovo verovanje. Pri tem moram takoj poudariti, da ne gre za nikakršno potvarjanje razodetja ali vnašanje našega mišljenja v božje sporočilo, ampak so vsebinske spremembe posledica bolj eksaktnega poznanja izvornih svetopisemskih jezikov, pri Novi zavezi zlasti biblične grščine, in dosledno upoštevanje dognanj sodobne biblične znanosti, ki z vedno bolj temeljitim in vsestranskim poznanjem svetopisemskega sveta čedalje globlje prodira v smisel božjega sporočila.

Vsak prevod nastane predvsem zato, da prestavi svetopisemsko sporočilo v svoj čas. Bralcem ga mora narediti tako razumljivega, kakor je bilo razumljivo prvim naslovljencem, zato je razumljivost svetopisemskega sporočila prva značilnost dobrega prevoda. In ker božja beseda postavlja človeka pred odločitev, ga vzgaja in uči, jo mora tudi prevod tako izražati, da dosega te učinke. Čeprav je Sveto pismo tudi literarna umetnina, saj sega v nekaterih svojih delih v vrh svetovne literature, je bralce vedno najprej zanimalo njegovo sporočilo in nato njegova estetika. To se je očitno pokazalo pri odkritju qumranskih rokopisov. Ko so jih strokovnjaki znali brati, so se najprej vprašali, če se vsebinsko ujemajo s Svetim pismom, ki ga 2000 let uporabljamo,

prepisujemo in prevajamo. Skrbna primerjava je dokazala, da se prevodi niso oddaljili od izvornika, čeprav ga vedno ne izražajo enako. Sveto pismo je temelj našega verovanja, njegovo sporočilo je razlog našega upanja in njegova vsebina kažipot do resničnih človeških odnosov med ljudmi. Ljudje, ki berejo Sveto pismo, poslušajo Boga, Bog pa je izvor vsega dobrega. Odtod to silno prizadevanje, da bi nudili slovenskemu bralcu Svetega pisma kar najbolj celovito vsebino božjega sporočila.

Novi prevod smo zato vsebinsko izboljšali, ker smo dosledno upoštevali naravo jezika, v katerem je Nova zaveza napisana, to je biblična grščina.

Biblična grščina res ni klasična — atiško narečje, vendar to ne pomeni, da v njej ni nobene zakonitosti. Zanja je značilen močan semitski pridih. Vedeti moramo, da so bili novozavezni pisatelji po rojstvu in mišljenju semiti<sup>12</sup>, pisali pa grško, to pa pomeni, da so semitsko mislili, izražali se pa po grško, zato moramo za grškim besedilom slutiti semitski substrat<sup>13</sup>. Samo takó smiselno prevedemo Jezusove besede: »Z ušesi boste poslušali, pa ne razumeli, z očmi boste gledali, pa ne videli . . .« (Mt 13,14b) kakor da še s čim drugim poslušamo, kot z ušesi in s čim drugim gledamo, kot z očmi — če vemo, da stoji za grškim besedilom semitski absolutni infinitiv, ki izraža intenzivnost glagolskega dejanja, zavoljo tega se stavek pravilno glasi: »Napeto boste poslušali, pa ne boste razumeli, strme boste gledali, pa ne videli . . .«

Drugo pa so čisti semitizmi, ki jih novi prevod nadomešča z razumljivimi izrazi. V Svetem pismu je na primer glagol »spoznati« evfemizem za spolno življenje. Prvi naslovljenci so izraz takoj pravilno razumeli, nam pa pomeni ta izraz »nekoga osebno spoznati«, zato mora prevod tak semitizem enakovredno izraziti, če noče ostati nerazumljiv ali napačno izraziti bibličnega pomena. V novem prevodu je zato za Jožefa rečeno: »Čeprav se ji ni približal, je rodila sina; in dal mu je ime Jezus« (Mt 1,25) in ne: »Čeprav je ni spoznal . . .«; Marija pa sprašuje angela: »Kako se bo to zgodilo, ko ne živim z možem?« (Lk 1,34), namesto: »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?«

---

<sup>12</sup> Samo za evangelista Luka se zdi, da ni bil semit, ampak Grk, verjetno doma v Antiohiji. Na to namiguje apostol Pavel v pismu Kološanom, ko najprej našteva svoje prijatelje, ki so »izmed obrezanih«, in nato omenja še Luka in Dema (prim. Kol 4,11 z v. 14).

<sup>13</sup> O tem želi bralce Nove zaveze prepričati F. Delitzsch z retroverzijo Nove zaveze v hebrejščino (prim. *Haberit hahadaš*, London 1960) in trdi, da je Nova zaveza v hebrejščini veliko bolj naravna, tekoča in berljiva. O tem se je na podlagi dvajsetletnega preučevanja qumranskih rokopisov prepričal in s tem potrdil Delitzschevo izkustvo Jean Carmignac, kar pripoveduje v knjigi *La naissance des Évangiles Synoptiques*, Paris 21984.

Končno pa ne gre samo za semitizme, ampak je bilo že grško besedilo premalo izčrпно izraženo.

Jezusovo blagrovanje miroljubnih: »Blagor miroljubnim, zakaj ti bodo deželo posedli« (Mt 5,9), se v novem prevodu glasi drugače. Iz narave grške besede *εἰρηνοποιοί* jasno sledi, da Jezus ne blagruje ljudi, ki so po naravi miroljubni, temveč tiste, ki delajo (*ποιοί* — so delujoči + *εἰρηνή* — mir, torej tisti, ki delajo mir, ki delajo za mir) mir, to se pravi tiste, ki delajo in se trudijo za utrditev miru. Naglašena je človekova dejavnost, ne njegova narava. V tem smislu lahko deluje vsak, ne samo tisti, ki je po naravi miroljuben. Ob tem se mora vsak vprašati, kaj stori za vzpostavljanje in ohranjanje miru v sebi in okrog sebe. Miru ne dosežemo samo z govorjenjem ali samo z dobro voljo, temveč z delovanjem in prizadevanjem za mir. Blagor je torej klic k delovanju za mir!

Ali: v Jakobovem pismu je domala v obliki definicije povedano, v čem je bistvo pobožnosti: »Čista in neomadeževana pobožnost pred Bogom in Očetom je to: obiskovati sirote in vdove v njih stiski in se ohraniti neomadeževanega od sveta« (2,27).

Ali je res obiskovati sirote in vdove bistvo pobožnosti? Ali ni malce poenostavljeno povedano, kaj je bistvo pobožnosti? Poglejmo, kaj pravi apostol.

Za »obiskovati« uporabljaja Jakob besedo *ἐπισκέπτεσθαι*, ki je sestavljena iz predloga *ἐπί* in glagola *σκοπέω*, kar pomeni: dobrohotno se ozreti na nekoga, ozreti se na nekoga zato, da ga potolažiš, mu pomagaš, zanj poskrbiš, ga oskrbiš. Dober poznavalec biblične grščine, prof. Maksimiljan Zerwick pravi, da je *ἐπισκέπτεσθαι* »visitare alicui solandi vel consolandi causa«,<sup>14</sup> to pa ni samo navaden obisk, ampak obisk z namenom, da siroto ali vdovo v njeni osamljenosti, zlomljenosti ali pomanjkanju potolažiš, zanjo kaj storiš, jo oskrbiš. Morda je naš prevod: »Čista in neomadeževana pobožnost pred Bogom in Očetom je: oskrbovati sirote in vdove v njihovi stiski in se ohraniti neomadeževanega od sveta,« malo preveč določen, toda ker nimamo izraza, ki bi z eno besedo izčrпно izrazil grški *ἐπισκέπτεσθαι*, je reči »oskrbovati sirote in vdove« veliko bližje izvirni misli, kot pa samo reči »obiskovati«.

Najbolj prepričljiv dokaz za pravilnost takšnega prevoda je Jezusovo govorjenje njim, ki bodo ob vesoljni sodbi na desnici. Njim je dejal: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta . . . , kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me sprejeli, nag sem bil in ste me oblekli, bolan sem bil in ste me oskrbeli — *ἐπισκέψασθέ με*« (Mt 25,34—36). Ker Jezus uporablja tukaj isto besedo

<sup>14</sup> Max Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1960, 525.

in v sobesedilu našteva čisto določena dela teh, ki so na njegovi desnici, je gotovo, da pomeni *ἐπισκέψασθέ με* več, kakor samo nekoga obiskati, ampak ga obiskati »solandi vel consolandi causa«, to se pravi: zanj nekaj storiti oziroma »milostno se ozreti nanj«, kar pomeni *ἐπισκοπή* v Jezusovem očitku zakrknjenemu Jeruzalemu na cvetno nedeljo: »V tla bodo poteptali tebe in tvoje otroke v tebi in ne bodo pustili kamna na kamnu, ker nisi spoznalo — ne: časa svojega obiskanja — *οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς τοῦ* — ampak: časa, ko se je Bog milostno ozrl nate« (Lk 19,44).

Čista in neomadeževana pobožnost je torej v človekovem prizadevanju za ublažitev stiske prizadetih. Ali je to zgolj duhovna tolažba, kar pomeni *ἐπισκοπή* v Jezusovem očitku zakrknjenemu Jeruzalemu, torej »čas, ko se je Bog milostno ozrl nate« ali pa prav materialna pomoč, kot bo rekel tistim, ki bodo ob vesoljni sodbi na njegovi desnici, je odvisno od tega, kakšno pomoč lahko ponudimo prizadetim v danih okoliščinah, vsekakor pa je premalo prizadetega samo obiskati in ga ne potolažiti ali mu pomagati. O pobožnosti ne moremo samo govoriti, ampak jo je treba izpričevati, kajti »vera brez del je mrtva« (Jak 2,26), pravi isti pisatelj, ki je podal nekakšno definicijo prave pobožnosti.

Novi prevod je tudi zato vsebinsko izboljššan, ker smo upoštevali dognanja sodobne biblične znanosti, zlasti arheologije, etnografije, sociologije, ki v novi luči odkrivajo podobo svetopisemskega sveta, zato dojemamo svetopisemsko sporočilo v mnogo bolj pristni obliki, kot smo ga dojemali v časih, ko nam je bil priprt tako vsestranski vstop v svetopisemski svet.

Če smo doslej brali, da je »Marija tiste dni vstala in hitro šla v gore, v mesto na Judovem« (Lk 1,39), potem je takšno govorjenje v dvojnem pogledu napačno: najprej zato, ker Luka ne uporablja besede »v gore«, temveč izraz *εἰς τὴν ὄρεινὴν*, in drugič zato, ker gorá v našem pomenu besede v Sveti deželi sploh ni. Judeja je hribovit, planinski svet, zato govorimo o judejski planoti. Prav to pa pomeni izraz *ὄρεινὴ*, zato vsi sodobni prevajalci prevajajo, »da se je Marija odpravila v hriboviti svet.«<sup>15</sup> In če v priliki o usmiljenem Samarijanu prevajamo, »da se je vračal po tisti poti domov neki duhovnik« (Lk 10,31), prevajamo zato, ker *κατέβαινεν* pomeni poleg »iti dol, spustiti se« tudi »iti domov«; vemo pa, da je bila Jeriha duhovniško mesto, in ko je duhovnik opravil enotedensko službo v jeruzalemskem templju, se je res »vrnil domov«.

Za prevod torej ni dovolj, da samo verno presaja besede in misli izvirnika v živ jezik, ampak mora adekvatno izražati tudi dejansko dogajanje. Zato poročilo o pripravi na velikonočno večerjo v dose-

<sup>15</sup> Hrvaška Biblija (Stvarnost — Zagreb 1968) ima: u planinski kraj; francoska Jeruzalemska biblija (Paris 1973) pa: »Elle se rendit en hâte vers haut pays«.

danjem prevodu ni bilo adekvatno prevedeno, ker se je glasilo: »Pokazal vama bo veliko obednico, popolnoma pripravljeno, in tam nam pripravita!« (Mr 14,15), temveč: »Pokazal vama bo v *nadstropju* veliko obednico . . .«; »v *nadstropju*« zato, ker je tako rečeno v izvirniku in zato, ker je bila palestinska hiša dejansko visoko pritlična, tako da je bil bivanjski prostor res v nadstropju. Pri Marku je nemara zato tako natančno povedano, ker je bila zadnja večerja po vsej verjetnosti v hiši njegove matere Marije.

Končno je novi prevod v mnogih primerih zato izboljšán, ker smo upoštevali zakonitost vzporednih mest v Svetem pismu. Sveto pismo je dejansko zbirka svetih knjig. Čeprav so različne po vsebini in obliki, so vendar vse od Boga. Ker imajo vse skupni izvor, si resnice v njih ne morejo nasprotovati, ampak prej dopolnjevati. Če pravi Janezovo Razodetje, da bosta nastala ob koncu časov »novo nebo in nova zemlja« (21,1), potem Bog sveta ne bo uničil, ampak privedel do take polnosti, da bo do kraja potešen klic stvarstva, ki zdaj »nestrpnó hrepeni po razodetju božjih sinov in upa, da se bo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (prim. Rim 8,19.21). Potemtakem stvarstvu ne grozi uničenje, temveč izpopolnitev, dovršitev, poveličanje. Prav to pa pomeni beseda *τέλος*, ki jo Jezus uporablja v eshatološkem govoru, kjer govori o koncu sveta. Res je: *τέλος* pomeni najprej »konec«, vendar pomeni hkrati tudi: dospeti na cilj, učakati uresničenje vseh želja, ciljev in namenov, doseči polnost, dovršitev, poveličanje. *Téλος* je torej najvišja možna dovršitev in za ta *τέλος* je ustvarjen tako človek kakor svet. Ker svet ne bo uničen, četudi se bo njegovo sedanje obstajanje nekoč končalo, temveč bo dovršen in bo dosegel »svobodo poveličanih božjih otrok«, se v našem prevodu nikdar ne pojavlja izraz »konec sveta«, ampak »dovršitev sveta«. Naglašen je pozitívni vidik razodetja, kajti svet ne teži k uničenju, temveč k poveličanju. Za verne prihodnost ni temna, temveč svetla, ker je Bog sam njihova prihodnost. Ko Jezus govori o tem, ko bo nehal obstajati ta svet, pravi pri Luku: »Ko se bo to začelo goditi, se zravnajte in vzdignite glave, kajti vaše odrešenje se približuje« (21,28). Mi bi rekli: telos — zadnja dovršitev se približuje.

### **Prevodu dodane stvari**

Ker imajo vse svetopisemske knjige svoj izvor v Bogu, se njihove resnice med seboj dopolnjujejo, pojasnjujejo in poglobljajo. O tem se prepričamo, če beremo vzporedna mesta v Svetem pismu. Da bi bralci Nove zaveze lahko brali Novo zavezo v sobesedilu celotnega Svetega

pisma, so v novem prevodu dodani na robu svetopisemskega besedila obsežni navedki vzporednih svetopisemskih mest ali *reference*. Prek njih je navzoč v Novi zavezi pretežni del Stare zaveze, to pa omogoča zares poglobljeno branje Svetega pisma. Razen v prevodu evangelijev in Apostolskih del, ki ga je naredil po francoski Jeruzalemski bibliji prof. Janko Moder, prevod pa je izšel pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu (1977), doslej še nismo imeli z referencami opremljene izdaje Svetega pisma. V jubilejnem prevodu so reference zelo obilne, posebno pri Pavlovih pismih in katoliških listih. Povzete so po francoski Jeruzalemski bibliji in francoskem ekumenskem prevodu Nove zaveze TOB (Traduction oecuménique de la Bible, Paris 1981).

Kljub velikemu prizadevanju, da bi prevedli Novo zavezo čimbolj razumljivo, ostaja velik del Nove zaveze še vedno težko razumljiv in potrebuje razlage. Svetega pisma sploh ni mogoče povsem izčrpno prevesti. Če bi njegovo besedilo preveč pojasnjevali, bi ga nujno opisno prevajali, to pa ne bi bil več prevod, ampak komentar.

Dokaz, da tudi naš prevod ni do kraja razumljiv, so številne in obsežne opombe, ki pojasnjujejo svetopisemsko besedilo pod črto, in strokovni uvodi, ki uvajajo bralca v naravo in vsebino posameznih knjig. Uvodi in opombe obsegajo približno  $\frac{2}{3}$  celotne knjige, torej dvakrat toliko, kolikor je svetopisemskega besedila. Tako obsežni uvodi in opombe so redkost v sodobnih izdajah Svetega pisma, čeprav brez opomb niti protestanti ne izdajajo več Svetega pisma, vendar je za slovenski prostor prav takšna izdaja Svetega pisma nadvse primerna. Zavedati se moramo, da za zdaj še nimamo v domačem jeziku prepotrebni komentarjev svetopisemskih knjig, zato bodo také številne in strokovno dognane opombe vsaj delno zapolnile tovrstno vrzel in hkrati pripomogle k pravilnemu in globljemu poznanju svetopisemskega sporočila.

Na koncu knjige je obsežna kronologija svetopisemskih dogodkov. Natisnjena je v treh stolpcih, tako da so svetopisemski dogodki časovno usklajeni z dogodki judovske svetne zgodovine v drugem stolpcu in z dogodki grško-rimske zgodovine v tretjem stolpcu. Čisto na koncu pa je dodan še kratek slovarček najbolj tujih svetopisemskih imen in izrazov, na primer: kanon, mišnê, talmud itd. Zunaj oštevilčenih strani sta dva barvna zemljevida in dva tlorisa v črno beli tehniki.

Knjiga ima 768 strani. To je druga najobsežnejša svetopisemska knjiga, ki je bila po vojni natisnjena pri nas; prva je bil Uvod V SVETO PISMO NOVE ZAVEZE, ki ga je izdala Mohorjeva družba v Celju (1982) in ima 938 strani.

Kljub velikemu prizadevanju in resnemu delu prevajalcev in vseh sodelavcev, kljub nenehnemu popravljanju in usklajevanju prevedenega

besedila, kljub temu da smo od predloženih popravkov članov redakcijske komisije sprejeli najbolj ustrezne, se vsi zavedamo, da je novi prevod le človeško delo in ni rešil vseh problemov, ki jih skriva v sebi navdihnjeno besedilo, zato upamo, da bo Sveti Duh, ki je Sveto pismo navdihnil, stal s svojo močjo ob strani bralcev novega slovenskega prevoda Nove zaveze, da bodo ob branju in premišljevanju te knjige prihajali »do svoje polne doraslosti v Kristusu« (Ef 4,13).

**Izšla je knjiga:** JOŽE KRAŠOVEC, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (*Supplements to Vetus Testamentum* 35; Leiden: E. J. Brill, 1984) str. I—XIV in I—143. Delo je v januarju 1983 bilo sprejeto kot doktorska disertacija na Filozofski fakulteti Hebrejske univerze v Jeruzalemu. Revija *Vetus Testamentum* je glasilo največjega svetovnega akademskega združenja za strokovno raziskovanje Stare zaveze. To združenje organizira svetovni znanstveni kongres vsako tretje leto. V seriji *Supplements to Vetus Testamentum* objavljajo predvsem zbornike temeljnih predavanj iz omenjenih kongresov. Pričujejoča knjiga velja kot jubilejna publikacija in ima posebno posvetilo v slovenskem in angleškem jeziku: »Ob štiristoletnici prve celotne slovenske Biblije (Jurij Dalmatin — 1584) — On the Quatercentenary of the First Complete Slovene Bible (Jurij Dalmatin — 1584).«

Beseda »antiteza« (grško antithesis) spada med tiste pojme, ki so nam posebno domači. Svoj izvor ima v strukturi vesoljstva, pa tudi človekove narave in doživljanja. Nasprotja luč / tema, belo / črno, dobro / zlo itd. nam pokažejo, da je nasprotje temeljna značilnost sveta in človekovega življenja. Zato ni čudno, če človek globoko doživlja nasprotja v lastnem življenju. Izraz tega doživljanja so vse vrste človekovega umetniškega, literarnega in filozofskega snovanja ter ustvarjanja.

Stari Grki in Rimljani so imeli posebno močno izostren čut za dojetanje in izražanje antitez. Na področju literarnega ustvarjanja in govornišva so imeli antitezo za najpomembnejšo retorično figuro. Najbrž je delno v tem razlog, da je antiteza izredno močno zastopana tudi v evropski literaturi vse do danes.

Kljub temu doslej še nikoli ni prišlo do načrtne monografske študije o oblikah antiteze. Pričujejoči avtor se je torej povsem samoiniciativno lotil te študije. Prvi povod za to je dobil, ko je na Bibličnem inštitutu v Rimu (v letih 1975/76) pripravljajl disertacijo o stilni figuri merizma, ki je na videz zelo podobna antitezi, čeprav je dejansko nekaj povsem drugega; z nasprotnimi pojmi ne izraža idejnih oziroma čustvenih nasprotij v smislu izključevanja, temveč celovitost pod najrazličnejšimi vidiki. Z nasprotnima pojmom mladi in stari lahko npr. izrazimo totaliteto občinstva. Raziskovanje besedil je pokazalo, da je v hebrejski Bibliji antiteza prav tako močno zastopana kakor merizem, a je v idejnem in slogovnem pogledu še mnogo bolj pomembna literarna in retorična oblika.

Analiza posameznih besedil je med drugim jasno pokazala, da antiteze v Bibliji nimajo zgolj ali predvsem estetsko vlogo in učinek. Služijo kot najbolj ustrezen izraz temeljnega bibličnega verovanja oziroma filozofije, za katero so tako značilna ontološka in moralna nasprotja; npr. nasprotje med enim Bogom Jahvejem in idoli, med svetostjo in hudobijo, med življenjem in smrtjo, med pokorščino postavi in samovoljo. Vsa ta antitetična razmerja so absolutni antinomi in v daljših pesniških ter govornih enotah največkrat odražajo preroški zagon, kjer se čustvo in misel neločljivo prepletata.

Ker so antiteze izraz nadvse intenzivnega čustvovanja in razglabljanja, so obenem poziv k intenzivnemu strukturalnemu branju svetopisemskih besedil. Biblična besedila niso zapis abstraktnih resnic onkraj človeških antinomij, temveč so utelešenje razpetosti človeškega bitja med biti in nebity, med življenjem in smrtjo, med resnico in lažjo. Oblika je nosilec vsebine, ki odraža celotno človeško osebnost v iskanju transcendentalne božje resničnosti. Oblika je torej izraz človeške eksistence. V tem je nujnost sodobnih apelov, da razlagalci Svetega pisma na vseh ravneh bolj resno študirajo in upoštevajo njegove literarne in govorne oblike.



Jože Krašovec

## Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo

Znano je že, da je dokončna pobuda za nov prevod celotnega Svetega pisma prišla od Teološke fakultete. Dne 20. 4. in 22. 5. 1980 sta dr. France Rozman in dr. Jože Krašovec nadškofu dr. Alojziju Šuštarju predložila predloge za nov prevod. Slovenski škofje so o zadevi razpravljali na seji 9. 9. 1980 in sklenili, da dajo dr. Rozmanu in dr. Krašovcu naročilo za pripravo novega prevoda. Imenovana sta 2. 11. 1980 predložila skupen načrt, ki so ga škofje odobrili na seji 15. 12. 1980. Načrt ima šest točk:

1. Prevajanje Svetega pisma naj poteka v dveh krogih. Prvi krog bi naj sestavljali prevajalci, drugi krog pa redakcijska komisija, v katero bi spadali poleg prevajalcev tudi drugi teologi, slovenisti, zastopniki drugih veroizpovedi itd. Ta točka vključuje tudi predlog za sodelavce, ki so zdaj omenjeni v izdaji Nove zaveze.

2. O tem, kakšen naj bo novi prevod, bi se pogovorili na skupnem sestanku vseh slovenskih škofov, prevajalcev, članov redakcijske komisije in morda še drugih, ki se za projekt zanimajo. Sestanek bi lahko sklicali takoj, ko povabljeni sprejmejo vabilo k sodelovanju.

3. Pri projektu nam morejo koristiti zveze z združenimi bibličnimi družbami.

4. Prevajanje bi naj potekalo v treh stopnjah:

a) Vsak prevajalec prevede določen del sam;

b) Nekdo drug ali več iz skupine prevajalcev prevod pregleda in beleži sporna mesta;

c) Sporna mesta bi usklajevali na sestanku vseh prevajalcev. V spornih točkah obvelja različica, za katero se jih največ odloči.

5. Novo zavezo bi lahko začeli takoj prevajati, medtem ko bo s prevajanjem Stare zaveze treba počakati še nekaj let, da bodo vsi predvideni sodelavci dosegli potrebno kvalifikacijo. Idealno bi bilo, da bi Nova zaveza izšla leta 1984, ko bomo slavili štiristoletnico Dalmatinove Biblije.

Glede uvodov in opomb se mnenji razhajata. J. Krašovec meni, naj bi uvode in opombe prevedli iz francoske ekumenske Biblije (TOB), kjer je sodelovalo okrog 120 strokovnjakov obeh konfesij. Svoje mnenje podpira z naslednjimi razlogi.

a) S prevzemom uvodov in opomb iz te Biblije je avtomatično doseženo soglasje s protestanti.

b) Izjemna kakovost teh uvodov in opomb; mi sami nikakor ne bi dosegli iste kvalitete.

c) Potreba po hitri dovršitvi celotnega projekta. Če bi tudi uvode in opombe pisali sami, nujno potrebujemo mnogo več časa. Bolje pa je, da mi naše skromne moči osredotočimo na svetopisemsko besedilo in tu dosežemo čim boljšo kvaliteto.

č) Osebnostno se iz že navedenih razlogov odpovedujem pisanju uvodov in opomb za Staro zavezo. Če pa za Staro zavezo prevzamemo uvode in opombe od drugod, je to smiselno tudi za Novo zavezo, da bo izdaja enotna.

d) Celotno največji narodi se odločajo za takšno rešitev, če je na voljo vrhunska kvaliteta.

e) Večja verjetnost, da bodo izdajo izdatneje finančno podprle združene biblične družbe. Združene biblične družbe so podprle tudi izdajo TOB.

Dr. Rozman meni, da uvodov v svetopisemske knjige in opomb ne kaže v celoti prevajati, ker je:

a) na strokovni ravni precej polemike okrog njih.

b) ker moramo predvsem upoštevati naše razmere in upoštevati duhovne potrebe slovenskega človeka.

c) ker tudi sami moremo nekaj narediti.

č) ker je prevod vedno le prevod in ljudi psihološko bolj prevzame, kar je novo in izvirno,

d) ker niti ne vemo, v kakšnem obsegu bi jih mogli prevzeti, kajti to je odvisno od tega, ali bo vse Sveto pismo tiskano v eni knjigi ali pa v več; v prvem primeru bo možnost za opombe manjša, posebno še, ker bo pri nas težko dobiti tako kvaliteten papir, kot ga imajo za tiskanje Svetega pisma zunaj, v drugem primeru bi šli korak nazaj od ekumenske izdaje Svetega pisma, ki je izšlo, mnogim v veselje, vse v eni knjigi.

O mnenjih obeh naj bi razpravljali na skupni seji in se tam tudi dokončno odločili.

6. Dobro bi bilo ustanoviti poseben fond, da bi lahko krili potne stroške tistim sodelavcem, ki ne stanujejo v Ljubljani.

Dne 30. 12. 1980 je nadškof dr. Šuštar sporočil, da so slovenski škofje odobrili načrt na svoji seji 15. 12. 1980. V istem pismu sporoča,

da dr. Rozmana in dr. Krašovca imenuje za so-predsednika koordinacijskega odbora, msgr. Zdravka Revna pa za tajnika.

Dne 14. 3. 1981 je bila prva seja prevajalcev v zbornici na Teološki fakulteti. Prevajalci so govorili o potrebnosti novega prevoda, o izdaji izvirnega besedila Nove zaveze, ki bo rabilo za predlogo, o tipu prevoda in o načinu dela.

Dne 9. 5. 1981 je bil v zbornici Teološke fakultete prvi sestanek prevajalcev in članov redakcijske komisije. Prišlo je do najpomembnejših sklepov:

1. Prevod naj bo dosledno po izvirniku in čimbolj v koraku s sodobno slovenščino.

2. Prevajalec da svoje besedilo v pregled drugemu prevajalcu. Ta po pregledu opozori avtorja na mesta, s katerimi se ne strinja, in predloži drugačen prevod. Če se ne zedinita, izdela končno besedilo celotna komisija prevajalcev. Končno besedilo nato dobijo vsi člani redakcijske komisije razmnoženo v pregled, da lahko v določenem času predložijo svoje pripombe. Škofje bi sprejeli v pregled in odobritev Nove zaveze v celoti.

3. Opombe naj se prevedejo iz francoske ekumenske Biblije. Iz njih naj se izpustijo le stvari, ki zadevajo posebna francoska lingvistična vprašanja in francoske razmere. Dodajo pa naj se potrebne slovenske lingvistične opombe. Opombe naj se natisnejo pod črto.

4. V novi izdaji Svetega pisma naj bodo natisnjene tudi oznake vzporednih mest (referenc), in sicer na robu.

5. Glede poimenovanja knjig in kratic se pripravi za prihodnjo sejo nov predlog, ki upošteva razpravo o tem na tej seji. Ni nujno, da kratice obsegajo le dve črki.

6. Osebna in geografska imena naj se pišejo po izvirniku v skladu z večinsko težnjo v sedanjem svetovnem bibličnem gibanju. Izjeme naj bodo imena, ki so že last narodne kulture (npr. Mojzes). O posameznih primerih bodo najprej razpravljali prevajalci.

7. Vmesne naslove, katerih naj bo čimveč, bi lahko prevzeli ali po nemški ekumenski (Einheitsübersetzung) ali po francoski ekumenski (TOB) izdaji ali po grški (The Greek New Testament).

Želja po čim izčrpnih naslovih postavlja na prvo mesto nemško izdajo. Prevajalci naj izdaje primerjajo in se odločijo za eno.

8. Izdaja naj ima tudi kronološko tabelo, abecedno kazalo in zemljevide.

9. Starozavezne citate v Novi zavezi prevedejo prevajalci Nove zaveze iz grščine, saj se ne ujema dobesedno s Staro zavezo.

10. Udeleženci so se odločili (15 : 1) za sklanjanje imena Jahve — Jahveja nam. Jahve — Jahveta (po zgledu Göthe — Götheja).

Dne 13. 6. 1981 je bila druga skupna seja prevajalcev in redakcijske komisije. Pomembna točka tega sestanka je bil dokončen sklep glede kratic svetopisemskih knjig. V drugem delu sestanka je predaval predstavnik bibličnih družb prof. dr. Jan de Waard iz Strassbourga.

Od 20. 9. do 24. 9. 1982 so prevajalci delali skupaj v opatiji v Stični. Delovnega seminarja se je udeležil tudi dr. Rudolf Kassühlke iz Stuttgarta kot predstavnik bibličnih družb. Prevajalci so si precej dokončno razdelili svetopisemske knjige in razpravljali o najrazličnejših vprašanjih, ki so se porajala pri prevajanju.

Dne 11. 12. 1982 je bil tretji sestanek prevajalcev in članov redakcijske komisije. Udeleženci so razpravljali o tekočih vprašanjih.

12. 3. 1983 je Koordinacijski odbor (sopodpisniki dr. Krašovec, dr. Rozman in msgr. Reven) dr. Kassühlkeju v Stuttgart poslal poročilo, kako potekajo priprave prevoda. Poročilo izraža tudi željo, da bi Novo zavezo izdali leta 1984 ob štiristoletnem jubileju Dalmatinove Biblije. Predlagana naklada je 30.000 izvodov.

Dne 27. 6. 1983 so isti sopodpisniki poslali v bistvu isto poročilo patru Arnoldu Jurgensu v Stuttgart (Katoliška biblična družba). Podpis je dostavil tudi nadškof dr. Šuštar.

Dne 13. 6. 1983 nadškof dr. Šuštar sporoča sopredsednikoma, da je Slovenska pokrajinska škofovska konferenca določila mariborskega pomožnega škofa dr. Smeja za ožjo povezavo z odborom.

Dne 7. 10. 1983 je dr. Rozman sporočil patru Pietu Rijksu v Stuttgart (Katoliška biblična družba), da moramo iz finančnih razlogov spremeniti prvotni načrt glede naklade: namesto 30.000 bomo tiskali 15.000 izvodov. Poročilo je bilo potrebno zaradi uvoza papirja (sopodpisniki dr. Krašovec, msgr. Reven in škof Lenič). Predhodno smo se dogovorili, da predlagamo omenjeno naklado le pod pogojem, da bo knjiga tiskana po sistemu fototiska, da bo možen ponatis, brž ko bo naklada pošla.

Dne 19. 11. 1983 je bil sestanek prevajalcev in članov redakcijske komisije. Sejo je vodil dr. Rozman. Poročal je o poteku dela v zadnji fazi in predlagal, da odbor da pristanek za predložitev besedila v pregled škofom. Temu je sledil drug predlog: celotni prevod naj pregleda posebna komisija, ki bi jo naj sestavljali nekateri člani odbora. Težišče je bilo postavljeno na sloveniste. V komisijo so bili imenovani slovenisti prof. Gradišnik, Mahnič in Pirnat, biblicist J. Bizjak, prevajalec opomb J. Zupet in teolog prof. dr. Strle. Vendar sta pri pregledu poleg prevajalcev sodelovala tudi dr. Krašovec in Z. Reven. Delo komisije je trajalo štiri mesece.

Dne 9. 4. 1984 je bil sklepni pogovor prevajalcev in članov komisije. Prišlo je do sklepa, da Božji Sin pišemo z velikima začetnicama, prav tako z veliko začetnico Sveto pismo, Stara zaveza in Nova zaveza,

kadar gre za naslov knjige oz. skupnost knjig. Glede tega se je sklep opiral na predlog Znanstvenoraziskovalnega centra pri SAZU z dne 5. 3. 1984 tajniku Z. Revnu. Deljena so ostala mnenja glede Dani(j)el in Gabri(j)el. Obstajajo namreč razlogi za pisanje z »j« in brez »j«. Dr. Krašovec je dne 10. 4. 1984 zadevo predložil Slovenski pokrajinski škofovski konferenci z nasvetom, da podobno kakor vsa druga imena tega tipa tudi ti dve pišemo brez vmesnega »j«. Razlogi: Prvič, vsa takšna imena so sestavljena iz dveh različnih besed, ki ju praviloma ne bi smeli preveč povezovati niti v pisavi niti v izgovorjavi; drugič, v nobenem jeziku, niti v hrvaščini, ne poznajo izjem; tretjič, vsi slovenski prevodi do našega stol. se držijo mednarodne prakse (zato Daniel, Gabriel). Iz neznanega razloga pa se je vmesni »j« pojavil v zadnjem prevodu pri treh imenih: Danijel, Ezekijel, Gabrijel. Očitno je tu razlog, da je oblika Danijel prišla tudi v slovenski pravopis. Škofje so se odločili za ta predlog.

V mesecu maju 1984 je bilo besedilo pripravljeno za tisk. Dr. Rozman je poprej poskrbel tudi za dodatne prevajalce uvodov in opomb, ker J. Zupet ne bi mogel opraviti vsega dela sam, kakor je bilo prvotno predvideno. Zadržalo ga je prevajanje Svetopisemskega vodnika, ki ga je 1984 izdalo Ognjišče. Prevajalci svetopisemskega besedila so se do konca dela sestali okrog dvajsetkrat.

Ko je besedilo bilo pripravljeno za tisk, so se začele nepredvidene težave v zvezi z naklado. Tajnik msgr. Reven je od začetka večkrat zunaj odbora izražal stališče, da je treba izdajo z uvodi in opombami iz TOB izdati le v 5000 izvodih, vzporedno pa tako imenovano »ljudsko« izdajo. Vendar ni nihče računal, da bo mimo odbora in v nasprotju s skupnimi dopisi to tezo uspel uveljaviti na ordinariatu v Ljubljani. Razlog je bila vsekakor misel na vzporedno izdajo z minimalnimi uvodi in opombami. Končno se je za tako imenovano ljudsko izdajo začel zavzemati tudi dr. Rozman. Dne 13. 7. 1984 je na nadškofa naslovil predlog za vzporedno ljudsko izdajo.

Glede na vse omenjeno je dne 31. 10. 1984 dr. Krašovec na Slovensko pokrajinsko škofovsko konferenco naslovil apel, naj vendar ostanejo le pri izdaji, ki je v tisku. Utemeljitev:

1. Popolnoma nerazumljivo mi je, zakaj se z »ljudsko« izdajo tako mudi, ko pa imamo vendar na voljo dovolj takšnih izdaj. Še manj mi je razumljivo, kako je mogoče s takšno gotovostjo govoriti, da so uvodi in opombe iz TOB pretežke, ko je knjiga še v tiskarni. Kdo jih je poleg prevajalcev imel priložnost prebrati? Ali bi bilo bolje, če bi počakali, da knjiga izide in se v daljšem časovnem obdobju lahko oglasijo vse

kategorije bralcev? Potem bi lahko objektivno presodili, kakšne so dejanske potrebe.

2. Tisk dveh izdaj bo bistveno povečal stroške, to pa v resnem gospodarskem položaju pomeni glavno oviro v razširjanju knjige. Če za zdaj ostanemo le pri eni izdaji, bo cena morala biti primerno nizka . . . Če se bo res pokazala potreba po »ljudski« izdaji, bi jo pa raje prepustili kakšni redni založbi, kot je Ognjišče ali Mohorjeva družba. V obeh je poslovanje in razširjanje knjig mnogo bolj učinkovito.

3. Če »ljudska« izdaja pride v poštev, zahteva po kvaliteti ne more biti manjša, kakor je v tej, ki je v tisku. Če govorimo o redukciji kvantitete, to še ne pomeni hkrati redukcijo kvalitete. Zato posebno glede na to, da se je začelo zahtevno delo prevajanja Stare zaveze, predlagam, da obstoječi odbor poskrbi za prevod uvodov iz nemške Einheitsübersetzung, opombe pa izbere in prilagodi iz izdaje, ki je v tisku.

V dopolnilnem pismu z dne 4. 11. 1984 isti avtor navaja še en razlog: »Ljudska« izdaja se mi v bližnji prihodnosti ne zdi potrebna še iz enega razloga: Britanska biblična družba, ki ves čas podpira pripravo prevoda, želi v prihodnjem ponatisu ekumenske izdaje tiskati že nov prevod NZ. S tem popolnoma soglašam, ker ta družba dela zares v duhu bibličnega apostolata in ima prav zato izredno nizke cene. Ekumenska izdaja kot takšna pa je idealna za vse, ki jim ni za uvode in opombe.

Pričujoči apel ni mogel več spremeniti obstoječe situacije, ker je bil uradno uvožen papir le za 5000 izvodov. Morda pa je dal povod naknadni odločitvi, da tiskajo 6500 izvodov. Pokazalo se je namreč, da bo knjiga imela manj strani, kakor je bilo predvideno, in da bo zato papirja v resnici več kakor za 5000 izvodov. Kakor vemo, je zaloga kljub temu pošla že 16. 1. 1985, na dan, ko je bila predstavljena.

Nepredvideni zapletljaji v zvezi s tiskom Nove zaveze so najbrž odločilno vplivali na izdelavo načrta za pripravo Stare zaveze. Dne 29. 5. 1984 smo se sestali predavatelji svetega pisma dr. Bizjak, dr. Krašovec, dr. Peklaj in dr. Rozman ter tajnik msgr. Reven. Sprejeli smo prvi načrt za pripravo Stare zaveze, glede uvodov in opomb še vedno po istem načelu, kakor smo pripravljali izdajo Nove zaveze. V zadnjih dneh novembra 1984 pa smo ta načrt morali speljati v bolj realistične vode. Na nadškofijskem ordinariatu smo v dneh od 28. 11. do 1. 12. 1984 imeli seminar, ki sta se ga v imenu bibličnih družb udeležila tudi dr. Rudolf Kassühlke iz Stuttgarta in prof. Carlo Buzzetti iz Bergama pa tudi Zvonimir Smiljanić iz Beograda kot zastopnik Britanske in inozemske biblične družbe. Prišlo je do več ali manj dokončne razdelitve besedil med prevajalci. Ker pa glede tega vendarle še lahko nastanejo spremembe, navajam iz protokola le prve tri točke, ki zadevajo načrt izdaje:

1. Izdaja celotnega slovenskega Svetega pisma v eni knjigi:

Dr. Kassühlke je predložil željo Biblične družbe, da bi takoj po dovršitvi novega prevoda Stare zaveze izdala celotno slovensko Sveto pismo v eni knjigi, ki bi nadomestila sedanjo ekumensko izdajo. V njej bi bili lahko tudi krajši uvodi in opombe, ki jih ekumenska izdaja nima, nekako v obsegu uvodov in opomb skrajšane izdaje (mini) TOB. Družba prepušča nam, da odločimo, v katerih knjigah naj bodo uvodi in opombe daljši ali krajši.

Dr. Kassühlke in Smiljanić predlagata, naj bi po istih načelih pripravili uvode in opombe za Novo zavezo, katere besedilo je pravkar izšlo.

Celotni odbor je o predlaganem načrtu razpravljal 9. 3. 1985.

S tem načrtom pa ni izključeno upanje, da bo kljub vsemu prišlo kdaj tudi do posebne izdaje Stare zaveze z vsemi uvodi in opombami iz TOB. Izredno zanimanje za izdajo Nove zaveze je priložilo temu upanju novega olja. Spet je postalo več kakor očitno, da si ogromna večina želi izdajo Svetega pisma z obsežnimi in temeljitimi uvodi in opombami. Če bodo takšne želje dovolj številne, bo v nadaljnji fazi morda mogoče pripraviti podobno izdajo Stare zaveze. Zdaj si želimo predvsem to, da bi bila pričujoča izdaja Nove zaveze vedno na voljo. Če ima ordinariat pomisleke glede ponatisa, naj izdajo prepusti kakšni založbi.

V knjigi Nove zaveze beremo, da jo je izdal Nadškofijski ordinariat v Ljubljani. Menim, naj bi celotno Sveto pismo iz realnih, pa tudi psiholoških razlogov izdala celotna Slovenska pokrajinska škofovska konferenca v sodelovanju z Britansko in inozemsko biblično družbo. Končno je to delo celotne slovenske Cerkve, pri pripravi sodelujejo strokovnjaki iz vseh treh škofij. Ta predlog polagam na dušo v premislek in morda v razpravo tudi kolegom na Teološki fakulteti.

*(Avtor mestoma dobesečno povzema dele protokolov,  
ki jih je v imenu odbora sestavljal tajnik.)*





*Jan Grootaers, De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique. Préface de Roger Aubert, Le Centurion, Paris 1981, 255 str.*

Jan Grootaers je laik in predava na katoliški univerzi v Louvainu. Pred koncilom je sodeloval pri ekumenski in teološki obnovi, nato pa je v Rimu od blizu spremljal koncil, škofovske sinode in zadnji konklave. Sad njegovega udejstvovanja v življenju Cerkve kakor tudi njegove strokovne usposobljenosti so mnogi članki in tudi knjiga *Od vatikanskega koncila do Janeza Pavla II.* s podnaslovom *Veliki obrat katoliške Cerkve*.

To delo obravnava zadnjih dvajset let katoliške Cerkve in je odlično dokumentirano. Vendar pa je njegova temeljna odlika drugje. Avtor interpretira to obdobje s pomočjo metod, ki so v rabi v političnih vedah. Kot laik in znanstvenik se ustavlja ob dogodkih, ki bi jih klerik ali novinar morda prezrl. Po eni strani je pozoren na notranjo ureditev Cerkve, po drugi strani pa na njen odnos do sveta. Skratka, avtor obravnava zadnjih dvajset let v okviru problemov, ki sta se jih dotaknili že konstituciji *Lumen Gentium* in *Gaudium et Spes*.

Poudarek je na novih razsežnostih v omenjenih problemih, ki so jih prispevale mlade Cerkve iz Tretjega sveta. V tej perspektivi je Zahod oziroma atlantski svet majhna provinca na zemeljski obli pa tudi v vesoljni Cerkvi. Izvolitev Janeza Pavla II. in njegova dejavnost dobita v tej luči

nove razsežnosti in nov pomen. To pa olajšuje razumevanje tega, za nas tako presenetljivega in nepredvidljivega pontifikata. Vstop mladih Cerkva v cerkveno življenje je namreč pomešal račune Zahodnim Cerkvam, zrelativiziral njihove probleme in tudi njihovo pomembnost in vpliv v vesoljni Cerkvi.

Pisati zgodovino zadnjih dvajsetih let je gotovo zelo tvegano dejanje, še zlasti, ko gre za katoliško Cerkev. Le-ta slovi namreč po pregovorno znani molčečnosti in skrivnostnosti, poleg tega pa je ustaljena praksa, da odpro arhive po petdeset in več letih. S temi težavami se avtor uspešno sooča in odpira obzorja, ki lahko bralcu, tudi slovenskemu, pomagajo k celovitejšemu razumevanju sodobne Cerkve in dogajanj v njej. Bralec je namreč po eni strani vpet v življenjski tok in ni mogel zaznati vseh silnic in dogodkov, ki so usmerjali preteklost, oblikovali sedanost in tudi že, vsaj v neki meri, določali prihodnost, po drugi strani pa je na Zahodu in ocenjuje Cerkev le s tega zornega kota, ki je nujno pristranski in delen, kar seveda ni vselej neposredno razvidno.

Delo *Od drugega vatikanskega koncila do Janeza Pavla II.* je sestavljeno iz dveh delov, kot je razvidno že iz naslova: prvi del obravnava obdobje po koncilu, drugi del pa začetke vladanja Janeza Pavla II.

### 1. del: Obdobje po koncilu

Najprej se avtor ustavlja ob notranji cerkveni ureditvi in obravnava kolegial-

nost. Okoli teh vprašanj sta se na koncilu soočili dve različni predstavi o Cerkvi: ena je poudarjala juridično naravo Cerkve, druga pa njeno občestvenost. Koncil je ohranil dvojno gledanje in ni rešil zastavljene problematike, s tem pa je pustil odprta vrata za to ali ono pojmovanje. Prilagodniki ene in druge usmeritve so nadaljevali boj za kolegialnost ali proti njej po koncilu. Ta boj se je izkristaliziral še zlasti ob treh dogodkih.

— Najprej je bila to objava okrožnice *Humanae vitae* (25. 4. 1968). Če gledamo z vidika življenja Cerkve, vidimo, da sta njen nastanek in objava »tipičen primer nekolegialnega opravljanja papeške učiteljske oblasti (Häring (17)).« To razodevajo tudi reakcije škofovskih konferenc, ki so bile zelo različne, večina pa je obžalovala, da niso upoštevali mnenj škofov.

— Razburjenje okoli *Humanae vitae* se še ni poleglo, ko je cerkveno javnost vznemiril intervju kardinala Suenensa (ICI 15. 5. 1969) v katerem je odločno zahteval, da se nadaljuje delo, ki ga je začel koncil.

— Škofovska sinoda leta 1969 »je pomemben trenutek, med katerim so lahko odgovorni v Cerkvi kritično obravnavali določene hibe v uresničevanju II. vatičanskega koncila«. (27) Ugotavljali so, da koncilsko misel o kolegialnosti zavira poleg papalizma in kurializma tudi episkopalzem. Mnogi škofje so namreč zagovarjali kolegialne odnose s papežem in kurijo, v svoji krajevni cerkvi pa so še naprej ohranjali monarhistične odnose.

Mlade Cerkve na koncilu dejansko še niso bile navzoče. Od približno 2700 udeležencev je bilo 77 škofov afriškega rodu in 88 azijskega, pa še ti so imeli ob sebi evropske teologe. Tako da je koncil obravnaval evropske teme in probleme; kmalu pa se je pokazalo, da bo potrebno nanovo uresničiti koncilskega duha na drugih celinah, ki imajo drugačno preteklost in sedanjost in s tem drugačne probleme kot Evropa.

Da je Tretji svet drugačen od starega, se je pokazalo že ob okrožnici *Humanae vitae*. »Literaturo, ki predstavlja uravnavanje rojstev kot rešitev za gospodarsko

nerazvitost, razumejo kot hipokrizijo bogatih. Ceneje je namreč dati 5 dolarjev za kontrolo rojstev kot pa 100 za naložbe«, kot je cinično menil predsednik ZDA Johnson. (34) Zato so v Tretjem svetu pozitivno sprejeli okrožnico *Humanae vitae* in jo tesno povezali s *Populorum Progressio*. Demografska vprašanja je treba reševati v okviru družbenega, političnega in ekonomskega razvoja, menijo škofje na južni polobli. Kritizirali so predvsem rabo pojma »narava«, ki je nejasen in daleč od življenja; in so obžalovali, da je politični vidik vprašanja popolnoma zanemarjen. Bogati Sever in revni Jug sta različno ocenjevala *Humanae vitae*: prvi z individualnega stališča, drugi pa z družbenega, političnega in gospodarskega.

Nekaj podobnega se je zgodilo tudi ob intervjuju kardinala Suenensa. V Tretjem svetu so očitali kardinalu »prikupen angelizem«. »V sodobnih svetovnih razmerah so velesile zatiralsko *središče*, ki delajo nasilje nad revnimi deželami, ne pa rimska kurija. Poleg tega je v vsaki Cerkvi razpoka, ki pa je Suenens ne omenja. Internacionalizacija kurije je potreba, vendar je ne smejo omejiti na predstavnike najbolj bogate periferije. Sodba o vlogi nuncijev bi morala biti bolj niansirana: v Latinski Ameriki so bili mnogokrat bližje ljudstvu kot pa krajevna hierarhija. In končno, tudi rimsko *središče* je imelo pobude — kot ustanovitev CELAM, ki so pripomogle k razvoju krajevnih cerkva.« (37) Tudi razprave okoli celibata, ki so bile zelo aktualne v Evropi, niso naletele na rodovitna tla v Tretjem svetu, kjer so se bojevali proti pomalomeščanju duhovnikov. Eni gledajo na to vprašanje z individualne morale, drugi pa z družbene: zato tudi tolikšna razhajanja. Nadškof Zoa iz Yaounde je povzel stališče Tretjega sveta takole: »Zavračamo, da bi delali iz ženitve duhovnikov cerkven problem. Cerkev problem je dejstvo, da duhovnik ne uspe več posredovati svojega sporočila in izpolniti svojega poslanstva do celega človeštva.« (39)

Škofje Tretjega sveta in komunističnih dežel so se še bolj odločno distancirali od

zahodnoevropskih problemov, pogledov in rešitev na škofovski sinodi 1969 v Rimu. Škofovsko kolegialnost, ki je bila osnovna tema na sinodi, so postavili v nov okvir. Od bogatih cerkva so zahtevali, »da pojmujejo kolegialnost bolj v duhu med-cerkvenega bratstva in skrbi za revne dežele. Sodelovanje med bogatimi in revnimi deželami bi se moralo odslej uresničevati v enakopravnosti.« (40) To misel je zagovarjal tudi kardinal Wojtyła. Ta sinoda je bila za mlade Cerkve pomemben korak k večji samozavesti in s tem tudi zavesti lastnih nalog in odgovornosti. »V ušesih cerkvenih voditeljev so dokaj neprijetno zvenele številne obravnavane teme: zagovarjanje duhovne dekolonializacije, obtožbe porabniške družbe v bogatih deželah, zahteve po vzpostavitvi specifičnih pastoralnih metod in zavračanje inovacij od drugod.« (41)

Nekateri zahodni škofje pa so se razveselili te spremembe. Med njimi je bil kardinal Danielou, ki je takole komentiral ta dogodek: »Najnovejše na tej sinodi je to, da je ne določa več opozicija med konzervativci in progresisti, ampak opozicija po eni strani mladih cerkva v Tretjem svetu, ki jim je treba pridružiti še Cerkve v Vzhodni Evropi: oboje so polne življenja in po drugi strani Zahodne Cerkve, ki zgublajo vitalnost.« (41)

Zaradi omenjenih stališč so mnogi vodilni napredni škofje menili, da so škofje Tretjega sveta skrajni konzervativci, niso pa opaziti, da problemi Zahodne Cerkve res nimajo nobene teže pred problemi, s katerimi se soočajo Cerkve v Tretjem svetu. Mnenju naprednih evropskih škofov so se pridružili tudi znani teologi kot npr. Hans Küng, ki je zapisal: »Maloštevilni napredni predstavniki evropskih škofovskih konferenc niso izročeni na milost in nemilost močnemu kurijskemu aparatu... ampak predvsem ogromni večini predsednikov afriških in azijskih dežel, ki so zelo nazadnjaški, tako se vsaj zdi.« (42)

Takšno nerazumevanje za probleme Tretjega sveta je še okrepilo papežev vpliv in moč. »Škof Tchidimbo se je papežu zahvalil, da je 'osvobodil' Tretji svet

in mu omogočil, da lahko govori na sinodi.« (42) Tako je bila ta sinoda velik korak k večji samostojnosti in neodvisnosti revnih Cerkva v odnosu do naprednih zahodnih pokoncilskih cerkva. Ne pozabimo, da so bile slednje tudi velike kolonialne sile!

V drugem poglavju govori avtor o navzočnosti Cerkve v svetu. Tudi pri porajanju konstitucije *Gaudium et spes* so bila v ospredju le vprašanja Zahodnega sveta. »Vizija Teilharda de Chardina, ki je politično nevtralna, je močno vplivala na teologe iz razvitega sveta. V tem svetu je bil namreč v ospredju spor med vero in znanostjo.« (51) V Tretjem svetu pa postavljajo probleme čisto drugače: »zaskrbljenost zaradi družbenih krivic povzroča odpor proti zatiranju; obstoječe stanje zavračajo, ker so prepričani, da je v bistvu krivično in ruši človekovo dostojanstvo.« (51) Zato je bilo nujno, da posamezne dežele in celine uskladijo koncilске dokumente in še zlasti *Gaudium et spes* s krajevnimi razmerami.

Do udejanjenja koncila je najprej prišlo v Latinski Ameriki. Tam je namreč obstajal že od leta 1955 Svet latino-ameriških škofovskih konferenc (CELAM). Celam je organiziral generalno konferenco v kolumbijskem mestu Medellin leta 1968. Ta konferenca je bila resničen preobrat v življenju in misli latinsko-ameriške Cerkve, hkrati pa je omogočila vesoljni Cerkvi, da se je začela zavedati problemov razvoja. Njen vpliv je prišel do veljave na škofovski sinodi v Rimu 1971.

Da bi razumeli v celoti domet Medellina, moramo upoštevati naslednja dejstva:

— Drugi vatikanski koncil, ki je govoril v okviru Zahodnega sveta, so dobro sprejeli v Latinski Ameriki, ker so ga predstavili napredni teologi, ki so bili vzgojeni v Evropi. Kmalu pa se je izkazalo, da je razvoj, o katerem govorijo napredni teologi, v Latinski Ameriki prazna beseda.

— Medellin je dal novo, izrazito latinsko-ameriško pojmovanje koncila. »Veliki preobrat, ki ga je koncil naredil v Evropi, je škofovska konferenca v Me-

dellinu naredila za Latinsko-ameriško.« (56)

— Medelin je izhajal iz baze in večina škofov delegatov je bila pripravljena, da se „spreobrne“ k družbenim potrebam ljudstva.

— Latino-ameriškega pojmovanja koncila niso več določala cerkvena vprašanja (liturgija, ekumenizem, kolegialnost), ampak moreče krajevne razmere, še zlasti ekonomsko izkoriščanje in politična brezpravnost. Zato je poudarek na odnosih Cerkev—svet, cerkvene probleme pa so obravnavali v tej luči. V tem primeru se progresisti in konservativci ne ločujejo več po disciplinah, ampak po političnih kriterijih. »Lahko je razumeti, da medellinskih sklepov niso enako sprejeli v vseh deželah, še manj v vseh škofijah na celini. Če je bilo leta 1968 trenutek osvoboditve, pa je bilo za mnoge tudi vir zagrenjenosti in pohujšanja, tako da so kasneje pogosto govorili o neuspehu pomedellinskega obdobja.« (58) Kljub vsemu pa je Medelin postal iztočnica za novo življenje in novo misel v latinsko-ameriški Cerkvi, za gibanje, ki ga površno imenujejo »teologija osvoboditve«.

Medtem ko je Latinska Amerika na novo premislila koncil v luči *osvoboditve*, pa sta ga Afrika in Azija razumeli v okviru *razvoja*. Za Afriko je bilo pomembno srečanje afriških škofov v Kampali (Uganda) 1969, kjer so izdelali dve resoluciji: eno o razvoju in drugo o miru. Leta 1970 pa so se sestali azijski škofje v Manilli (Filipini) in v „Sporočilu Aziji“ med drugim priznali tudi svoje pomanjkljivosti: »na eni strani nezadostna integracija krščanskega življenja v azijske kulturne modele; na drugi pa premalo razumevanja za druge krščanske Cerkev in druga verstva, ki imajo v Aziji pomembno vlogo.« (64) Po tej konferenci so leta 1972 ustanovili Zvezo azijskih škofovskih konferenc, ki skrbi predvsem za evangelizacijo, ki bi bila primerna za Azijo.

»V tem tricolinskem razvoju se je izoblikovala podoba mladih Cerkev, ali bolj natančno, pomlajenih Cerkev, ki so poskušale v izredno težkih razmerah uresni-

čevati evangelij in so povabile stare krščanske Cerkev na bogati Severni polobli, da si izprašajo vest.« (67) Vpliv Tretjega sveta je postajal vse močnejši tudi na Severu. To se je še zlasti videlo na škofovski sinodi v Rimu 1971, ki je poudarila povezanost med evangelizacijo in osvoboditvijo in prerasla zgolj individualistično pojmovanje morale.

Posebno — tretje — poglavje je posvečeno Sinodi 1974, ki je obravnavala »Evangelizacijo sodobnega sveta«. Na njej se je namreč še bolj pokazalo, da se težišče vesoljne Cerkev vse bolj premika k Tretjemu svetu. V borih petih letih (1968 do 1974) je nastal velik preobrat v Cerkvi. Sinodi sicer ni uspelo, da bi bila izdelala končni dokument, ker so škofje odločno zavrnilo predložen tekst, pomembno in odločilno za to Sinodo pa je, da so jo oblikovali in usmerjali škofje iz Tretjega sveta.

Že na začetku je dal ton sinodi poročevalec kardinal Lorscheider (Brazilija): »Drugi vatikanski koncil še vse prepogosto uresničujemo v njegovi zunanji podobi, ne pa v duhu, ki ga je navdihoval (...) Ali smo škofje dovolj usposobljeni za škofovsko službo v sodobnem času? (...) Tudi če se zdi, da je veliko luči v naših cerkvah, bi bila naša ustvarjalnost lahko morda še večja. Potrebno in izredno nujno — tudi za nas škofe — je izumljati nove prvine, ki bi bile še bolj koristne za odrešenje ljudi (...) Pojem hierarhične Cerkev, ki je središče vseh pravic in vseh oblasti, je škodoval in še škoduje naporem za širjenje božjega kraljestva.« (73) Podobna stališča so zagovarjali drugi škofje iz Tretjega sveta, ki so se na sinodo odlično pripravili: ob njih so bile močne ekipe teologov in stalni štabi sodelavcev. Tudi številčno so bili v premoči. Od 97 škofovskih konferenc jih je 70 pripadalo Tretjemu svetu; od 176 govorov so jih imeli ne-zahodni škofje 108. Po sinodi je bilo opazovalcem jasno, da je vodilno vlogo, ki jo je imel Zahod na koncilu, prevzela nova skupina cerkvenih voditeljev. Ti so skoraj vsi po rodu iz nezahodnih dežel in so postali škofje med

koncilom ali po njem. Ta razvoj je viden tudi v sestavi sinodnega sveta, ki so ga izvolili člani sinode: škofje Wojtyła, Lorscheider, Thiandoum, Cordeiro so bili izvoljeni 1971, 1974 in 1977.

Samostojnost in zrelost mladih Cerkva se je pokazala, ko so škofje mirno zavrnil vnaprej pripravljen sinodni program in teme. Vprašanja o razkristjanjenju starih krščanskih dežel so zamenjali z vprašanjem o evangelizaciji nekristjanov v Tretjem svetu. Enako so zavrnil končni dokument, saj je bil v njihovih očeh preveč neoprejemljiv in brezbarven, ker ni izražal bogastva in širine misli med potekom sinode. Škof Rakotondravahatra je izjavil: »Prvič smo imeli priložnost, da smo povedali, kaj mislimo; imeli smo pravico, da razložimo naše probleme, naše želje in naša morebitna nesoglasja. Videli smo, da večina naših kolegov misli isto. Sveti oče je vse slišal. Zakaj bi mu hoteli sedaj izročiti vse to bogastvo izmenjav v nekaj osiromašenih besedilih?« (76) Afriški škofje pa so se afirmirali še s posebno ‚Izjavo‘, v kateri so opozorili na potrebnost soodgovornosti pri evangelizaciji.

V čem je torej veliki preobrat?

Če je sinoda 1969 sinoda ‚distanciranja‘ od zahodnih Cerkva, je sinoda 1974 ‚sinoda Tretjega sveta‘. V osnovi teh sprememb je obnovljeno pojmovanje življenja krajevnih Cerkva in težnja po medcerkvenem sodelovanju po načelih enakosti. »Mlade Cerkve so leta 1969 spregovorile bolj odločno kot kdajkoli prej, 1974 so pripravile sinodo do tega, da je spremenila dnevni red glede na potrebe celega sveta... Korenit preobrat je v tem, da so notranjo obnovo Cerkve podredili njenemu vesoljnemu poslanstvu. Notranjo identiteto so obravnavali v odnosu do poslanstva navzen...« (85)

Vsega tega ne bi bilo, če bi ne bilo koncila. Vendar pa so med koncilom in sinodo 1974 tudi razlike. »Prvi je izhajal iz višjih načel in teoloških gibanj, vodili pa so ga škofje in zahodni strokovnjaki, ki so lahko računali na pohlevnost škofov iz Tretjega sveta. Nasprotno pa je druga iskala iztočnico v določenih izkušnjah pri

evangelizaciji in je izrazila svoj odpor do ‚učenih razglabljanj‘, ko gre za evangelizacijo sodobnih ljudi.« (86) To stališče je bilo možno tudi zato, ker so se krajevne Cerkve že močno usidrale v življenju in kulturi svojih ljudstev.

Vso to dogajanje je od blizu spremljal in nanj vplival Pavel VI., zato je razumljivo, da mu je posvečeno zadnje poglavje prvega dela. Avtor se najprej mudi pri enigmatični osebnosti G. B. Montinija, nato pa opisuje včasih nejasne odnose med Pavlom VI. in koncilom. Ko govori o letih po koncilu, pa poudari papeževo skrb za udejanjenje koncila. To so leta, ko pritiskajo na papeža z leve in desne. Od pomladi 1967 dalje Pavel VI. ne neha govoriti o razmerah v Cerkvi. Kristjani so hoteli jasno besedo in trdnost. »Papež je tedaj spoznal, da je Cerkev v mnogih deželah v doktrinalni, disciplinski in moralni krizi: zdelo se mu je, da niti kurija niti škofje niso sposobni, da bi se soočili s to krizo. Za učinkovito soočenje s koncilsko krizo je bila papeška karizma nenadomestljiva.« (96) V letih 1967–1969 je nastal v še mladem pontifikatu preobrat. To je vidno v »uničenju bolonjske Cerkve kot ognjišča duhovne obnove v duhu koncila« (96) in odstavitvi kardinala Lercara. Iz tega obdobja je tudi okrožnica *Humanae vitae* in slab sprejem, na katerega je naletela na Zahodu. Ta dogodek je Pavla VI. za vedno zaznamoval. Papež je zavrnil tudi kardinala Suenensa še zlasti zato, ker je postavil pod vprašaj celibat.

Papež se je tako ločil od dveh koncilskih očetov, — Lercara in Suenensa, ki sta dajala ton koncilu; obenem pa je izgubil precej avtoritete zaradi *Humanae vitae*. »Zato se ni dalo zanikati, da so se zbližali stara kurija in voditelji stare protikoncilne opozicije. Papež Pavel VI. se je začel izolirati in to je zaznamovalo drugo polovico njegovega pontifikata. Ta osamitev je v nasprotju z njegovimi najboljšimi nameni in ni, konec koncev, nič manj ovirala razvoja dogodkov kot svoj čas osamitev starajočega se Pija XII.« (99)

V tem kriznem obdobju pa papež vendar ni bil čisto osamljen. Na teološkem področju so podpirali njegovo delo teologi okoli Ratzingerja in de Lubaca, v kuriji pa ljudje okoli Villota in Garrona.

Skrb za uresničitev koncila in za indentiteto Cerkve je le en del dejavnosti Pavla VI., drugi, nič manj pomemben, pa je njegova skrb za probleme sveta, še zlasti Tretjega. Papežev socialni nauk (Populorum Progressio 1967; Octogesima Adveniens 1971) je napreden in široko zastavljen, tako da je ponekod naznanjal spremembe, ki so se kasneje uresničile. Njegova apostolska potovanja in navzočnost v Medellinu, Kampali in Manilli so dala tem srečanjem moralno podporo in večjo odmevnost.

Vsekakor je treba priznati, da je zelo težko odkriti domet Pavlovega pontifikata. Montini je namreč vedno nihal: »Včasih je trditev, ki je v prvem delu stavka, niansirana ali pa celo skrčena za pol, v drugem delu; včasih je zanikanje na začetku nevtralizirano ali celo obrnjeno v drugi polovici sklepanja«. (110) Znani publicist David Seeber pravi, da je ključ za razumevanje Pavlovega pontifikata v povezovanju »Pavlovega« in »Petrovega« načela. »Prvi je dejavnik dinamizma in misijonske zavesti; drugi pa je dejavnik trdnosti in navezanosti na tradicijo. Vendarle bo ‚Petrov princip‘ prešel v vse večje precejevanje Petrove službe in celo do postopnega enačenja papeštva s ‚cerkvi-jo‘... Ta ambicija bi bila lahko največja slabost njegovega pontifikata: reči hočemo to precejevanje njegove službe in nepriznanje prostora, ki mora ostati prost za delovanje Svetega Duha.« (111)

## 2. del: Pontifikat Janeza Pavla II.

V drugem delu knjige obdeluje avtor začetke pontifikata Janeza Pavla II. in kaže razvoj kardinala Wojtyła in njegov odnos do Tretjega sveta.

V prvem poglavju so podrobne analize o dveh konklavih avgusta in oktobra 1978. Ta konklava sta potekala na novih

osnovah: »Prvič se je zgodilo, da kurijski kardinali — 30 od 111 — niso predstavljali tretjine volilcev. Polega tega se je odnos med ‚evropskimi‘ in ‚neevropskimi‘ volilci temeljito spremenil med konklavom iz 1963 in iz 1978: število kardinalov iz Afrike, Azije in Latinske Amerike, ki je bilo leta 1963 18 od 80, se je leta 1978 povzpelo na 52 od 111.« (117)

Ker je Cerkev monarhično urejena, je edino obdobje, ko je mogoče izraziti kritike in predloge, prav obdobje izpraznjenega sedeža. Po navadi je iskanje novega papeža tiha kritika predhodnika in nekakšno vzpostavljanje ravnovesja. Izvolitev kardinala Lucianija naj bi bila protitež Pavlovemu vladanju. »Okoli hipoteze Luciani, ki jo je diskretno predlagal Benelli, so se srečale tri težnje. Te so se kristalizirale okoli nekaterih vodilnih idej: bolj konservativnemu krilu (tipa Siri) so zagotovili v prihodnje *doktrinalno in disciplinsko odločnost*, montinijevcem v centru so obljubili *nadaljevanje pokoncilske dobe v stilu Pavla VI.* in tujim volilcem iz zahodne Evrope in Tretjega sveta so obetali *bolj izdelano kolegialnost* in izrečno socialno angažiranost.

*Pod plaščem te presenetljive ‚trojne zaveze‘ so bili pritajeni, a resnični konflikti prestavljeni za kasneje in konklave se je z vso naglico končal.*« (123) Za Lucianija so bili tudi volilci iz Tretjega sveta, s katerimi je bil v prijateljskih odnosih, in tudi njegov kandidat je bil baje kardinal Lorscheider.

Konflikti, ki so jih prestavili za kasneje, so ponovno prišli na dan, in to še z večjo močjo, ob nenadni smrti Janeza Pavla I. To je pripeljalo do vsestranskega in temeljitega obravnavanja nerešenih vprašanj. Seveda so se spremenile tudi zaveze med različnimi skupinami. V primerjavi s prejšnjimi predkonklavi so tokrat kardinali dajali intervjuje in izražali svoja stališča. Počasi so se izoblikovale, nejasne sicer, tri skupine: dve okoli italijanskih kardinalov Sirija in Benellija, ki sta bila deklarirana nasprotnika, in tretja skupina, ki so jo sestavljali predvsem pastirji in je zagovarjala kolegialnost krajevne

Cerkve in osvoboditev katoliške Cerkve iz ozkih meja Zahodnega sveta.

V teh okoliščinah se je začel konklave 14. oktobra 1978; udeležilo se ga je 111 volilcev. Prvi dan je bil »italijanski dan«: kjer so si sedeli Siri, Felici, Benelli, Poletti, vendar brez uspeha. Zdi se, da je bil drugi dan dopoldan naklonjen kardinalu Colombu iz Milana, vendar ta ni sprejel kandidature, češ da je prestar (76 let). Morda je ob tem predložil Wojtyła. Ta odpoved je povzročila preobrat, ki se je na večer končal tako, da so izvolili Wojtyła. Ta preobrat je mogoče razložiti, če drži, da je kardinal Koenig predložil svobodno, neobvezno poizvedovanje, ki je pokazalo, da bi bil Wojtyła lahko izvoljen. Koenig je videl v tem dobro znamenje, prevzel pobudo in s pomočjo Jubanyja Arnauja (Barcelona) in Krola (Philadelphia) ustvaril potrebno ozračje, da je Wojtyła dobil večino. »*Iz vseh polemik v pripravah na konklave in iz izjav po konklavih lahko sklepamo le, da je bilo resnično vprašanje teh konklav drugi vatikanski koncil. Tako papež Wojtyła ni prišel iz konklava kot kompromisna oseba: pač pa čisto jasno predstavlja zmago določene usmeritve.* Vsekakor pa bi ostalo nerazložljivo dejstvo, da se je hipoteza Wojtyła uresničila, če bi ne bil Janez I. zapustil izrednega vtisa.« (138)

Izvolitev ‚tujca‘ za rimskega škofa ni le odprava italijanskega privilegija, ampak predvsem distanciranje od zahodnih cerkva in njihovih problemov. V vesoljni Cerkvi imamo tri skupine ‚tujcev‘, če odmislimo Zahod. Najprej so stare Cerkve v Vzhodni Evropi, potem so latinsko-ameriške Cerkve, ki so izšle iz evropske kulture, in končno so afriške in azijske Cerkve, ki so brez kulturnih vezi z evropsko kulturo. »V tej luči imamo lahko poljsko Cerkev, od koder je novi papež, za *prehodno stopnjo* med zahodnimi in mladimi Cerkvami.« (141) Tej hipotezi v prid govori tudi to, da Tretji svet drugače pojmuje koncil kot Zahodnjaki. Ti so se delili na konservativce in progresiste pač glede na to, ali so imeli koncil za konec ali za začetek prenove v Cerkvi. »Novi

učenci vatikanskega koncila nimajo predvsem od 1974 tega koncila za nov začetek v okviru evropskih obnovitvenih gibanj, ampak za začetek na osnovi lastnih cerkvenih izkušenj, ki so začele dajati koncilski dinamiki nove razlage v okviru nerazvitosti... Medtem ko so čakali na izvolitev kandidata iz Tretjega sveta, je veliko volilcev iz mladih Cerkva dalo svoj glas kardinalu iz Drugega sveta.« (142) Tako je ta izvolitev še eno znamenje velikega obrata, ki se je začel v vesoljni Cerkvi. »Dejstvo, da so Cerkve Tretjega sveta dobile večji pomen v katoliški Cerkvi zaradi svoje številčnosti, svoje zavesti in predvsem zaradi svoje duhovne vitalnosti, je posebno pomembno: jasno kaže nov predor v smeri resnično vesoljne Cerkve, novo angažiranje za poslanstvo in apostolat, v perspektivi večje svobode v gibanju krajevnih Cerkva in splošnih smernic usmerjenih k bistvenim potrebam XXI. stoletja.« (143) Poleg tega imajo Cerkve Drugega in Tretjega sveta podobne skrbi: živeti vero in oznanjati sredi nasprotovanj, zato so se jim zdeli zahodni problemi vse preveč umetni in v luči vere nepomembni.

Potem ko avtor predstavi in razloži izvolitev Janeza Pavla II., opisuje vlogo Karola Wojtyła na koncilu. Krakovski pomožni škof je imel osemtrideset let, ko je Janez XXIII. napovedal koncil. Takoj se je ustvarjalno vključil v priprave, nato pa je na koncilu razmeroma velikokrat interveniral. Govoril je o Cerkvi, verski svobodi in o odnosih med Cerkvijo in svetom. Ta zadnja tema je zaznamovala vso njegovo dejavnost na koncilu.

Za nas je bolj zanimivo tretje poglavje, ki obravnava pokoncilsko obdobje v izkustvu Karla Wojtyła.

Uresničevanje koncila se je začelo na Poljskem zelo počasi in previdno. Cerkev je bila z ljudstvom, ki ji je zaupalo in je živelo svojo vero v okviru ljudske pobožnosti. Želja po prenovi je bila močna le med delom katoliških intelektualcev, ki pa so jih škofje gledali po strani, ker so hoteli ohraniti enotno fronto proti vse hujšim pritiskom oblasti. Ko je 1971. padel Gomulka, so se začeli znosnejši časi

pod Gierekovim vodstvom. Škofje in intelektualci so se zblížali okoli obrambe človekovih pravic, hkrati pa so nastopile ugodne razmere za utrjevanje koncilskega duha med širšimi množicami. 1972. leta je Wojtyła odprl škofijsko pastoralno sinodo, ki je trajala sedem let. V njeno delo je vključil veliko laikov.

Krakovski nadškof je sodeloval tudi na vseh rimskih škofovskih sinodah (od 1978 jih je bilo pet). Najpomembnejšo vlogo je imel na sinodi 1974 o evangelizaciji v sodobnem svetu, kjer je predstavil teološke vidike tega vprašanja. Nastopil je v drugem delu sinode, potem ko so škofje izmenjali svoje izkušnje. Od njega so pričakovali, da bo povezal teološki nauk s predhodnimi razpravami o različnih izkušnjah posameznih Cerkva, poljski kardinal pa se je oprl na abstraktna izhodišča. Ko je nazadnje predložil končni tekst v štirih poglavjih, je bil sprejem tako negativen, da so najprej glasovali, če bodo o njem sploh razpravljali. Od štirih poglavij so zavrnil tri, tako da so morali besedilo umakniti. Takšen polom je nastal zaradi določenih nepravilnosti v pripravah teksta. Škofje so namreč določili za osnovo končnega dokumenta induktivno poročilo prvega posebnega tajnika, Indijca Amalorpavadassa, in zavrnilo bolj deduktivno poročilo drugega tajnika, rimskega teologa Grassoja.

Prišel pa je namig ‚od zgoraj‘, naj kdo tretji sestavi nov dokument, ki naj bi združil obe omenjeni poročili. To delo je opravil ekseget Descamps, tajnik papeške biblične komisije. Ta kompromisni tekst je skušal spraviti nespravljivo, obenem pa ni upošteval konsenza, do katerega so prišli sindodalni očetje v prvem delu sinode.

Neuspeha sinode ne gre pripisati dvema osebam, ampak dvema različnima pogledoma na evangelizacijo. Drugače gleda nanjo ‚klasična teologija‘, drugače mlade Cerkve. Kardinal Wojtyła, ki je zagovarjal stališča teologa Grassoja, je naletel na ostro kritiko škofov Tretjega sveta. V tem sporu se že kažejo obrisi spora med privrženci in nasprotniki teologije osvoboditve in teologije Tretjega sveta: »To je boj

med ‚klasično‘ teologijo, ki se ravna po dedukciji, in tako imenovano teologijo ‚Tretjega sveta‘, ki ima raje induktivno metodo. V tem kontekstu je večina sindodalnih očetov sodila, da si je predložen tekst privoščil preveč načel in se premalo brigal za uresničevanje...« (182)

Iz teh dogodkov lahko sklepamo, da Wojtyła ni bil povsem uglasen za problematiko mladih Cerkva. »Pojasnila, ki jih je dal poljski nadškof, ... potrjujejo vtis, da je imel msgr. Wojtyła rajši splošen in teoretičen pristop, pa čeprav je že med sinodo občutno niansiral to začetno stališče in očitno poskušal upoštevati *analitične* prispevke, ki so prišli iz ‚baze‘, to se pravi iz krajevnih cerkva...« (183)

To stališče ima dvojno razlago. Po eni strani je prejel Wojtyła zahodno intelektualno formacijo in je bil pod močnim sholastičnim vplivom. Bolj ‚induktivna‘ metoda se mu je zdela neuporabna, če ne celo škodljiva. Po drugi strani pa je vedno ščitil institucionalne interese Cerkve, še zlasti rimske. Po vseh teh značilnostih se Wojtyła po svoje pridružuje liniji Pavla VI. in teološkim usmeritvam Ratzingerja in de Lubaca.

Četrto poglavje drugega dela govori o delovanju Janeza Pavla II. in o njegovih načrtih. Tako ugotavlja na primer, da hoče uresničiti koncil v okvirih izkušenj in pojmovanj krajevnih Cerkva, ne pa v okviru zahodne dileme med progresisti in konservativci. »Ugotavljamo, da papež izrečno povezuje koncilsko dediščino z izkušnjami, ki so sledile, upošteva nove zahteve in okoliščine (govor 17. oktobra 1978). Če besede kaj pomenijo, pomeni to, da bodo ‚nove izkušnje‘ in ‚nove zahteve‘ po koncilu različne pač glede na geopolitično področje, kateremu pripada delna Cerkev.« (191)

Gotovo pa ni mogoče zadovoljivo analizirati in interpretirati pontifikata, ki se je šele začel. Avtor osvetljuje nekatere dogodke kot Puebla ali Redemptor Hominis in odnose med papežem in kurijo. V predzadnjem poglavju pa se ustavlja ob njegovih potovanjih: Poljska, Irska, ZDA, Francija, Brazilija.



Pričakovanja ob nastopu novega papeža so bila velika, pojavili pa so se že tudi nekateri premisleki: o vsem tem govori zadnje poglavje. Zaradi vloge, ki jo je imela Cerkev v zgodovini poljskega ljudstva, je mogoče, da bi papež presojal vlogo Cerkve v svetu prek poljskega modela: — Poljska teologija je *teologija žrtve*, zahodna pa je *teologija krivde*. Zahod in z njim Cerkev sta se kompromitirala s kolonializmom, krutim kapitalizmom, antisemitizmom, medtem ko so poljski katoličani žrtve političnega režima, tako da lahko mirno govorijo o svoji politični nedolžnosti. Vse drugače pa je drugod: Cerkev v drugih deželah ni nedolžna. To velja danes še zlasti za Latinsko Ameriko, kjer trinogi zlorablajo katoliško vero za opravičenje kriminalnega početja; drugačna je spet vloga Cerkve v Italiji.

— Drugo možno posploševanje je postateizem, ki je značilen za poljsko družbo. Ateizem se je tam enostavno preživel in Cerkev se je združila z vsemi antitotalitarnimi težnji, ki pojmujejo politično življenje v okviru etičnih vrednot, kot so svoboda, pravičnost, resnica in dostojanstvo.

— Zdi se, da papež podcenjuje tudi sekularizacijo. »Vera v Zahodni Evropi in Severni Ameriki že dolgo ni več zagotovljena ‚danost‘, ampak nasprotno, treba jo je ‚osvojiti‘ v osebni iskanju in s čutom angažirane odgovornosti. V tem primeru pa so pobude in tveganja neizogibna. Težko je misliti, da bi lahko energično opravljanje učiteljstva v Cerkvi kaj prispevalo tej izkušnji življenja vere v sekularizirani družbi.« (240)

Papeževa potovanja so še eno znamenje, da se je težišče v Cerkvi premaknilo. To se je pokazalo že ob obisku na Poljskem, kjer je papež močno poudaril prispevek slovanskih narodov h krščanstvu in se jasno distanciral od »bogatih Cerkev, ki so predolgo zanemarjale sestrinske Cerkev v slovanski Evropi.« (242) Na potovanjih po bogatem svetu pa po eni strani obsoja moralne in socialne vidike porabniške družbe, po drugi strani pa poskuša utrditi katoliško zavest. V Tretjem svetu

poudarja potrebo po vsestranski osvoboditvi človeka in ljudstev.

Ko vzbuja slabo vest bogatim, ko utrjuje krščansko zavest in uredničuje kolegialnost prek svojih potovanj, izpolnjuje naloge, ki so jih imeli za prvenstvene med konklavoma oktobra 1978.

Tega papeža je težko imeti za naprednega v obravnavanju svetovnih problemov in za konservativnega v Cerkvi. Po kakšnih kriterijih bomo presojali njegovo dejavnost? »Potrebno je, da se izognemo hkrati tveganjem, ki jih vsebuje poljska skušnja, in tveganjem zahodnega partikularizma. Naučiti se moramo uporabljati kriterije, ki se izogibajo vsakršnemu partikularizmu, in upoštevati nov delež, ki ga začenjajo imeti mlade Cerkve v zgodovini krščanstva.« (248)

Ostajajo tri vprašanja, ki bodo pomembna, ko bomo v prihodnosti presojali pontifikat Janeza Pavla II.:

— sprejem pluralizma v Cerkvi še zlasti v strukturah

— priznanje vloge žene v življenju Cerkve

— povečanje vloge mladih Cerkev v življenju vesoljne Cerkve.

Vendar pa ne smemo misliti, da je en sam človek odločilen za življenje Cerkve. »Zdi se, da je vpliv Cerkve kot občestvo, ali še bolje: kot občestva občestev, ki bo najbolj odločilen pri prihodnjih usmeritvah krščanstva.« (251)

*Drago Ocvirk*

*Klaus Jaitner, Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592—1605, 2. Bände, Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1984, CCLXXXIII + 1040 str., 11 slik in ena karta.*

Pontifikat papeža Klementa VIII. (30. 1. 1592 do 3. 3. 1605), z rodbinskim imenom Ippolito Aldobrandini, nekako končuje obdobje notranje cerkvene reforme katoliške Cerkve in politične rekatolizacije srednje Evrope. Papeževa vodilna vloga v

političnem življenju tedanje Evrope, ki jo je bolj ali manj posrečeno usklajal s službama suverena papeške države in vrhovnega poglavarja katoliške Cerkve, sta pritegnili zanimanje dr. Klausja Jaitnerja, da se je kot štipendist nemškega zgodovinskega inštituta v Rimu odločil za objavo tako imenovanih *glavnih inštrukcij* papeža Klementa VIII. nuncijem in legatom na evropskih dvorih. Gre za navodila, ki so jih papeški diplomati dobili pred nastopom svoje službe. Namen take inštrukcije je bil seznaniti diplomata z njegovimi nalogami na novem službenem mestu, posredovati mu temeljna načela načrtovane politike in mu določiti njegove naloge oziroma kompetence.

Razumljivo, da je inštrukcija, če je hotela biti učinkovita, morala izhajati iz dejanskega političnega in verskega stanja v državi, kamor se je novi nuncij ali kakšen drug papeški diplomat odpravljal. In dejansko je Jaitner odkril, da vse inštrukcije brez izjeme skrbno upoštevajo med drugim tudi poročila (relacije) predhodnih nuncijev, ki so jih podali ob koncu njihove službe (XXXIII—XXXIV). Tako nam inštrukcije omogočajo natančen vpogled v celotno zasnovano in potek papeževе politike. Pri tem velja opozoriti, da je Klement VIII. nadaljeval centralistično politiko svojega prednika Siksta V. Izvajal je strogo osebni in centralistično absolutistični način vladanja. O svojih odločitvah se ni posvetoval s kardinali v konzistoriju, ampak le z najožjim krogom svojih zaupnikov (XCI). Tega se je dobro zavedal tudi Jaitner. Zato se ni zadovoljil samo s skrbno pripravljeno kritično izdajo inštrukcij (99 po številu), ampak je njihovo vsebino skrbno analiziral pod vsemi vidiki, ki lahko kakor koli pomagajo k boljšemu razumevanju njihove vsebine. Svoje izsledke je povzel v dolgem uvodu (273 str., označene z rimskimi številkami), ki ga bogatijo še pregledna karta papeških diplomatskih predstavništev v Evropi v obravnavanem času in enajst faksimilov originalnih rokopisov inštrukcij.

*Glavni politični problem*, s katerim se je soočal Klement VIII. na začetku svojega vladanja, je bilo vprašanje krščanskega vladarja v Franciji in s tem povezano vprašanje francosko-španskih odnosov. Prestop Henrika IV. iz protestantizma v katoliško vero je sicer omogočilo tudi za papeža sprejemljivo rešitev v Franciji. Preklic ekskomunikacije in priznanje Henrika za pravega francoskega kralja pa je nevarno zaostriilo odnose med sosedama, Francijo in Španijo. Vendar se je papežu tudi v tem pogledu posrečilo posredovati pomirjevalno (mir v Vervinsu 1598). Kljub mnogim političnim uspehom papeževе diplomacije pa je postajalo vedno bolj očitno, da pri rastočih interesih posameznih držav ni več mogoče vztrajati na srednjeveških pozicijah svetovnega reda, ki ga je v tem času še vedno zagovarjal Rim (XVII).

Drugo veliko področje papeške diplomacije je zavzemalo njegovo prizadevanje, da bi krščanske narode Evrope pridobil za *enoten nastop proti Turkom*. Papež je razmišljal o vojaški zvezi vseh evropskih vladarjev, ki bi se jim pridružila tudi Moskva in perzijski šah. Žal pa so bila nasprotja med državami tako velika, da jih tudi izredna aktivnost papeških diplomatov ni uspela spraviti na skupni imenovalec (XXI).

Nič manj skrbi niso papežu povzročale *italijanske državnice*, zlasti Benetke, ker so hotele za vsako ceno preprečiti, da bi se Ancona razvila v pomembno trgovsko središče in pristanišče papeške države na Jadranu, ker bi s tem ogrozila beneške interese na tem področju (XXII). Pač pa se je papežu posrečilo po smrti vojvode Alfonza leta 1597 za papeško državo pridobiti Ferraro, kjer je nato Klement rezidiral skorajda tri leta.

*Na notranje cerkvenem področju* zgodovinarji različno ocenjujejo Klementa VIII. Skoraj enotna pa je ocena, da se je z njim nekako končalo obdobje tridentinskih reform (XXII). Tudi Jaitner v svojem uvodu ugotavlja, da v papeških inštrukcijah zaman iščemo enotnega širokopoteznega koncepta notranje cerkvene

obnove, čeprav papež, podobno kot njegovi predniki, v teh inštrukcijah še vedno veliko govori o reformi klera in redovnikov. To si je obetal doseči predvsem s pomočjo vizitacij, s sinodami in z boljšo izobrazbo klera. Posebno budno je pazil papež na izbiro škofov in zahteval, da se je o vsakem kandidatu moral informativni proces opraviti v Rimu. Brez papeževe potrditve ni smel noben novoimenovani škof prejeti regalij iz vladarjevih rok (XXIX). Pomembno mesto v papeških inštrukcijah zavzema tudi njegovo prizadevanje za misijone (koordinacijo je vodila posebna kongregacija, ki se je leta 1622 preimenovala v Propagando Fide) in za združitev s pravoslavniimi Cerkvami (XXVI).

Cilj papeževe cerkvene politike je bil v prvi vrsti *obnova katoliške vere*. Zagotovilo enotnega versko političnega reda v Evropi je videl papež v krščanskem cesarju. Zato je z velikim zanimanjem zasledoval njegovo ravnanje in seveda tudi volitve novega cesarja. Ogroženost katoliške vere v notranje avstrijskih deželah je narekovala ustanovitev posebne nunciature v Gradcu (XXVIII), nuncij Girolamo Porcia pa je v podrobno razčlenjenih inštrukcijah (št. 7, str. 20—32 in št. 8, str. 33—52) dobil jasna navodila za svoj nastop proti protestantom. Na cerkveni ravni zahteva papež poglobljeno kontrolo klera z vizitacijami, ustanovitev jezuitskih kolegijev, skrb za višjo šolsko izobrazbo, vsekakor zahteve, ki jih je vsaj ljubljanski škof Hren veliko tudi uresničil. Politični oblasti pa je papež prepustil, naj dá državi tudi na zunaj pravo krščansko podobo (protireformacijske komisije).

V drugem delu svojega uvoda analizira Jaitner *pojem inštrukcije*, njihov nastanek v državnem tajništvu in njihovo zunanjo podobo z vidika diplomatike (XXXIII do XLII). Papeževe lastnoročne opombe na konceptih pa kažejo, koliko je papež tudi osebno posegel v pripravo te ali one inštrukcije in s tem določal politiko, ki jo je sicer zaupal državnemu tajniku. Celotno papeško notranjo in zunanjo politiko je namreč koordiniralo državno taj-

ništvo. Zato Jaitner v obravnavanem obdobju skrbno zasleduje njegovo notranjo strukturo in še posebej kompetence posameznih uradov državnega tajništva, vključno z razmeroma dolgimi življenjepisi posameznih državnih tajnikov (XLII—LIX).

V svoja izvajanja je Jaitner vključil vse tiste dejavnike, ki so kakor koli *vplivali na potek papeške politike* v času Klementa VIII. Tako je posebno poglavje posvečeno *Apostolski kameri* kot centralnemu finančnemu uradu papeške države (LX—LXVII), čeprav je bila v času Klementa VIII. njena dejavnost omejena samo še na davke v papeški državi. Pač pa so pod njeno kompetenco spadali tako imenovani kolektorji v Španiji, na Portugalskem, v Neaplju in v severni Italiji, ki so v teh deželah imeli podobne kompetence kot drugje nunciji (CXLV).

Sledi podroben *opis družine Aldobrandini* in seveda posebej življenjepis Ippolita Aldobrandinija (rojen v Fano 1536, kardinal 1585 in papež 1592).

*Pri presojanju papeževe politike*, pravi Jaitner, je potrebno poznati vse tiste osebe, ki so ga obdajale, imele do njega dostop, predvsem njegove neposredne sodelavce in svetovalce (LXXVII). V prvi vrsti sta to seveda *papeževa nečaka Cinzio Passeri Aldobrandini* (sin papeževe sestre Giulie) in *Pietro Aldobrandini*. Nečakoma, ki ju je leta 1593 imenoval za kardinala, je papež zaupal zunanjo politiko sv. sedeža s tem, da ju je skupaj imenoval za državna tajnika in jima nekako enakovredno razdelil kompetence. Tako je bila v njegovih rokah združena celotna diplomatska aktivnost sv. sedeža (nepotizem). Kljub navidez enakovredni razdelitvi njunih kompetenc pa je Pietro užival pri papežu določeno prednost (tudi je bil politično bolj spreten in aktiven). To so papeževi sodelavci in nunciji seveda hitro opazili, Pietro pa spretno izkoriščal v svoj prid. Na to moramo posebej paziti pri delovanju tistih nuncijev, ki so spadali pod kompetenco kardinala Cinzia (med drugimi tudi graški nuncij Porcia). Ti so se namreč v vseh zadevah s kopijo dopisa obračali tudi na kardinala Pietra. Tako so

občasno dvotirno reševali vloge, oziroma je Pietro uveljavil svoje poglede pri papežu tudi proti volji svojega bratranca Cinzia. Takšno ravnanje je razumljivo privedlo do napetosti med obema kardinaloma in deloma ohromilo diplomatsko dejavnost sv. sedeža, to pa je še posebej vidno po letu 1601 (CXVI).

Svojevrsten zaklad podatkov so življenjepisi drugih sodelavcev papeža (LXXXIX) in zaupnikov kardinala Pietra Aldobrandinija (CXXV—CXLV).

Osrednji del Jaitnerjeve študije je posvečen *papeškimi diplomatom*. Za papeža Klementa VIII. so bila *stalna diplomatska predstavništva* v Firencah, Franciji, v Gradcu, na cesarskem dvoru, v Kölnu, v Neaplju, na Poljskem, v Savoiji, Švici in v Benetkah. V letih 1594—96 tudi v Bruslju, 1595—1600 v Transilvaniji in v letih 1600—1607 v Modeni. Redne nunciature so imele dvojno nalogo: nunciji so bili najprej predstavniki papeža kot suverena papeške države pri tuji državi, obenem pa tudi apostolski delegati papeža kot vrhovnega poglavarja katoliške Cerkve z izrazito duhovnim poslanstvom (CXLV). Zaradi svoje duhovne funkcije so bili navadno vsi nunciji obenem tudi naslovni (nad)škofje.

*Izredne diplomatske misije* in notranje cerkvene naloge so opravljali izredni nunciji in papeški legati, ki so v mnogih primerih (zlasti če je šlo za vojaške in finančne zadeve) bili tudi laiki. Ti so navadno imeli izredna pooblastila, reševali so izredna politična vprašanja, vendar je bilo njihovo poslanstvo vedno časovno omejeno. V tej zvezi je vsekakor zanimiv obsežen statistični prikaz o rodu papeških diplomatov, njihovem študiju in stopnji, ki so jo dosegli na službeni lestvici papeških diplomatov (CXLVII—CLX).

Najbolj obsežno in izredno dragoceno poglavje pa so brez dvoma *življenjepisi vseh papeških diplomatov v času papeža Klementa VIII.* (CLX—CCLXX), saj nam veliko pomagajo razumeti osnovne linije papeške politike, njen uspeh oziroma neuspeh, kakor tudi njegov odnos do notranje cerkvene obnove. Življenjepisi so

razvrščeni po abecednem redu; to bralcu omogoča, da hitro in brez težave najde posamezne osebe. Pri tem velja opozoriti še na obsežne opombe, ki dopolnjujejo glavni tekst. V njih je namreč izredno veliko dragocenih podatkov o osebah, ki so bili s papeškimi diplomati v tesnejših stikih ali pa so tako ali drugače vplivali na njihovo ravnanje. Med temi diplomati zasledimo več imen oseb, ki so povezane z našimi kraji, bodisi da od tu izhajajo ali kot škofje po preteku njihove diplomatske službe, tako npr. Francesco Allegretti, Aleksander Komulović, Germanico Malaspina, Ludovico Mansoni, Geronimo Matteucci in Geronimo Porcia.

V zaključnem delu svoje razprave govori avtor o *virih*, o njihovi dostopnosti in o načelih, ki jih je uporabljal pri izdaji teh inštrukcij (CCLXX—CCLXXIII).

Prehod iz uvoda v izdajo virov predstavlja *seznam vseh objavljenih inštrukcij* v obeh delih, in sicer po kronološkem redu (razdelitev v knjigi), z navedbo diplomata, ki je inštrukcijo prejel, natančnim datumom, ko je bila inštrukcija izdana, in službenim mestom, na katerega nuncij odhaja (CCLXIV—CCLXXVIII).

*Izdaja virov* je vzorna in kaže na velike izkušnje na tem področju, ki si jih je Jaitner pridobil že kot štipendist Görres-Gesellschaft v Rimu z objavo dokumentov Kölnske nunciature v času nuncija Montora (Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur, hrsg. dh. Görres-Gesellschaft, Bd. VI., 1, 2: Nuntius Pietro Francesco Montoro 1621 Juli — 1624 Oktober, München-Paderborn-Wien 1977). Jaitner pri vsaki inštrukciji na prvem mestu najprej navede, kje je našel vir in za katero vrsto vira gre (original ali kopija). Obenem navaja morebitne objave vira. Nato podaja v nemščini podrobno vsebino inštrukcije (tudi prek ene tiskane strani). Vsebina inštrukcije je razdeljena s številkami, ki se ujemajo s tekstom v originalu, tako da je mogoče takoj najti zaželeno mesto v originalu. Prepis je napravljen na podlagi originala, če pa tega ni bilo mogoče najti, na pod-

lagi osnutka (minute), ki jo kritično so- oča z morebitnimi prepisi. Na variante v tekstu opozarja v opombah. Očitne napa- ke v tekstu je Jaitner popravil brez na- vedbe, pisavo krajevnih imen pa je pustil nedotaknjeno. Okrajšave in povezave so razrešene (okrajšave ohranja samo pri naslovih — titulih). Velike in male črke so prilagojene današnji rabi. Še največ težav mu je povzročalo poenotenje inter- punkcije. Razdelitev teksta ustreza origi- nalu, pač pa je vsako inštrukcijo opremil z obsežnimi zgodovinskimi opombami, ki nam pomagajo osvetliti zgodovinsko ozad- je same inštrukcije.

V drugem delu (str. 397—1040), ki pri- naša inštrukcije od št. 49—99, je Jaitner dodal še *dva dodatka*, in sicer Considerationi et occorrenze intorno all' instrutione datta all' Auditor della Camera 1593, Oktober 6 (str. 795—797) in Sitzungsprotokoll der außerordentlichen Kardinalskongregation, 1595, Dezember 13/14 (str. 798—800). Sledi seznam kratic (801 do 807), seznam tiskanih virov in litera- ture (808—914!) seznam arhivalij (915 do 927), seznam italijanskih tehničnih izrazov in zastarelih besed (928—935) in seveda neprecenljivi register (936—1040).

Celotno delo razodeva izrednega po- znavalca stvari in natančnega, naravnost skrupuloznega delavca. Tiskovne napake so zanemarljive, tisk pa je vzoren in pre- gleden. Brez dvoma gre za edinstveno delo na tem področju, ki je postalo ne- obhoden priročnik za vsakega (ne samo za cerkvenega zgodovinarja), ki se želi kritično soočiti z omenjenim obdobjem in njegovo problematiko.

*France Martin Dolinar*

#### **Concilium 1984, št. 194**

*Concilium* 194 je po novem dolgoroč- nem načrtu posvečen uporabnemu (prati- que) bogoslovju. Letošnji podnaslov: Pre- dati vero novemu rodu. Zvezek ima uvod- nik, štiri poglavja: Vprašanje, Kakšno vero

naj predamo? Razgledi, Presojanje poseb- nih primerov, in dodatek: Grožnja novim smerem v Cerkvi.

Uvodnik sta podpisala v. Elizondo in N. Geinacher. — V stalnih razmerah je samo po sebi umljivo, da rod predaja rodu vrednote, med njimi vero. Danes pa v družbi vre. Vse se naglo spreminja. V takih okoliščinah »se tudi krščanska vera ne more kratko in malo ohranjati kot nekak dragocen muzejski predmet niti se predajati shranjena pod ključem. Če ho- čemo zares ostati zvesti tej krščanski veri, jo moramo izpričati na novo, drugače v drugačnih razmerah. Kdor meni, da bo Jezusovi zadevi koristil s stalnim obnav- ljanjem istih obrazcev, s tem v resnici le ovira predajanje vere v Jezusa« (8).

Prvo razpravo v prvem delu je napisal Belgijec A. Godin, jezuit, dušeslovec, pre- davatelj na raznih vseučiliščih. Naslov: »Kristjan od rojstva«: dušeslovne odtujit- ve ali osvoboditev po Duhu. Na začetku skuša določiti pomen izrazov odtujitev in osvoboditev. Osvoboditev je svetopisemski izraz, odtujitev pa ne. Nato kot dušeslo- vec opisuje, kako se v otroku poraja vera in kakšno vsebino polaga v izraz Bog. Nekaj primerov: Karl (šestleten) po kri- vem kaznovan, vzklikne: »To vam po- vem, jaz: Bog, on ve, da tega nisem storil.« Jakopina (sedemletna), ki se ji zdi, da imajo starši bratca rajši kot njo: »Nihče me več ne ljubi, Ti, Bog, ti me ljubiš.« Gethen (štiriletna): »Ali more Bogec res vse videti? Skozi vrata, skozi zid?« Po razgovoru z bratcem, ki razloži, kar je slišal od starejših, odvrne: »Jaz pa mislim, da skozi steklo Bogec gotovo lahko bolje vidi.« Peter (šestleten): »Očka, ali je res, kar pravi sosed: strela je udarila v stolp Kristusove cerkve, ker je protestantska?« Po očetovem odgovoru, ki ni naveden, pomolči zamišljen, nato ugovarja: »Saj je Bog vendarle tudi Bog protestantov!« Marko (štirileten) se guga na stolu in se prevrne. Mama: »Saj sem ti rekla, da daj mir. To imaš! Bog te je kaznoval.« Marko, ves osramočen, povesi glavo (15 —16), Razprava govori tudi o anketah, ki so jih izvedli o vprašanju, kako otroci

pojmujejo božjo vsemogočnost. — Osrednja misel ali vsaj ena izmed osrednjih: »Mlad, prezgodaj dozorel kristjan, krščen takoj po rojstvu, dobiva potem verski in krščanski pouk. Znova se roditi in odkriti v tem osvoboditev po Duhu, ne bo zanj ne lažje ne težje kakor za — Nikodema ali za katerega koli odraslega, ko zasliši glas, ki mu govori o ljubezni tam, kamor je sprva polagal le svoje lastne želje.« (21)

Brazilec C. Beozzo, duhovnik, je študiral modroslovje v Sao Paulo in bogoslovje na Gregorijani v Rimu, na to pa se posvetil družboslovju. Prispeval je razpravo: Vprašanja predajanja vere v spreminjajočem se svetu; primer: Brazilija. V Braziliji se vse naglo spreminja in vre že zaradi nenavadno velikega števila rojstev, saj se je njeno prebivalstvo med leti 1940 do 1980 trikrat pomnožilo in naraslo od 41 na 120 milijonov. Polovica je mlajših od devetnajstih let. Industrija je spodrinila kmetijstvo, mesto vsesava kmečke delavce. Mesta so se pošastno povečala. Sao Paulo je imel l. 1980 milijon prebivalcev, l. 1983 trinajst milijonov. Radio in televizija sta povečala splošno izobrazbo. Vse to je vplivalo na brazilsko Cerkev. Koncil je privrhal nadjno kot orkan; odpihal je prah, ki se je bil nabral nad bogoslovjem, toda večja svoboda je pri marsikom zamajala vero in prizadela ustaljene oblike, s katerimi je preprosto ljudstvo izražalo svojo vernost. V brazilski Cerkvi je že ustaljeno pomanjkanje duhovnikov še povečalo »množično zapiranje semenišč in izstopanje znatnega števila svetnih in redovnih duhovnikov, ki so opustili duhovniško službo. Spremembe družbe in Cerkve so povzročile ne le prekinitev dosedanjih dovodov predajanja vere, namreč družine in kmečkih skupnosti, marveč so načele tudi vsebino vere in spremenile izzive in vprašanja, ki jih zbuja razmišljanje in življenje po veri« (25). Pa še nekaj: Cerkev se še naprej oklepa zapisane besede, na ljudstvo pa vse bolj vpliva radio in televizija. Vse to slabi predajanje vere novim rodovom.

Cerkev, ki je spočetka podpirala državní prevrat iz l. 1964, se je oddaljila od

njega, ko se je oblast povsem naslonila na mednarodni kapitalizem. Cerkev se je zavzela za reveže, za kmete, ki so jim vzeli zemljo, ter glasno obsodila mučenje in politične umore. »To stališče je značilno za ravnanje Cerkve, za razumevanje ljudske množice in za izoblikovanje določene podobe Cerkve, njenega poslanstva in njene dejavnosti, ki more biti izhodišče, odkoder se porajajo možnosti za predajanje vere novim rodovom. Nasprotovanje Cerkvi in njenemu poslanstvu izhaja danes iz vodilne plasti družbe, ki je ozlovoljena, ker je izgubila nekdanjo zaveznico« (27).

Brazilska Cerkev se ne trudi samo za versko izobrazbo otrok, maveč, in morda še bolj, za versko izobrazbo skupin odraslih — CEB (Communautés ecclésiales de base dans l'Église du Brésil). »Te CEB so dovedle Cerkev do tega, da znova pretehta svoj odnos do ljudske vernosti ter se odpre najbolj zapuščenim skupinam družbe, ki imajo prav tako pravico, da sprejmejo vero, ki je prirojena njihovim potrebam in njihovim vprašanjem... Mislimo predvsem na razseljence, na zapuščene mladoletnike, na starčke, na delavce, na šoferje, na jetnike, na vlačuge, na 'boias-frias'« (občasni delavci; 29). Za versko izobraževanje odraslih so posebno primerni nekateri časi cerkvenega leta, zlasti štiridesetdanski post.

Cerkev se ne sme bati niti besede politika. »Dobro ve, da tako imenovani apolitizem dejansko pomeni tiho soglasje z določeno obliko politične oblasti, pa naj bo takšna ali drugačna« (31—32). Cerkev se mora javno zavzemati za politiko, ki ščiti revne in zatirane.

Veliko vlogo pri predajanju vere imajo v Braziliji verske pesmi. Nekatero so krik ogorčenja nad političnimi umori. Razprava daje nekaj primerov.

Predajanje vere zadeva na mnogotere ovire. Razprava navaja kot glavne tri: Prvotno prebivalstvo Brazilije je versko premalo poučeno, enako črnci, nekdanji sužnji, ki so jih pripeljali iz Afrike. Drugič, preseljevanje iz države v državo. Tretjič, nezadosten vpliv evangelija po vse-

učiliščih, pri vojaštvu, pri delavcih, pri mladini.

Cerkev je doslej premalo upoštevala, da je značaj prvotnega prebivalstva različen od značaja priseljenih črncev in doseljenih Evropejcev in da je treba verski pouk prilagoditi tem razlikam. »Kar se tiče brazilskega staroselskega prebivalstva, dela CIMI (Conseil idigène missionnaire = Staroselski misijonski svet) stvarne korake, da na novo oznanjuje evangelij, ki ne pomeni nadomeščanja kulture staroselcev s kulturo belcev ne vsilitve novega jezika ne odpravljjanja navad, praznikov, načinov molitve in daritve. Kar se tiče črncev, so koraki še komaj na začetku in bojazen je zelo velika. Priznavanje drugačnosti staroselcev in njihove pravice do lastne zemlje, da lastne omike in lastnih oblik verskega izražanja, ki jih evangeljska semena ne skušajo zadušiti, se tiče 200.000 oseb, zbranih v kaki stotini različnih ljudstev. Osveščanje Cerkve spričo afro-brazilskega sveta, ki mu ni prinesla ne vere ne evangelija, zadeva skoraj 60.000 oseb, ki ohranjajo afriško dediščino in ki njihovo versko življenje združuje hkrati zvestobo Cerkvi in afriškim bogovom — Orisas africanos« (36).

Poskus, da bi združili vrednote staroselske in afriške vernosti v vero Cerkve, sta Missa de Terra Sem Males (Maša dežele brez zla) in Missa dos Quilombos, ki obuja spomin na vasi pobeglih sužnjev in na njihovo sago o svobodi. Obe so domači umetniki uglasbili, drugo so pa 20. novembra 1980 tudi opravili. Rim je ti maši prepovedal, češ da evarhistična daritev »ne sme biti drugo kakor spomin na Gospodovo smrt in vstajenje, ne pa zahteva kakih človeških ali plemenskih skupin« (37). Ordinariju pomožnega škofa iz mesta Recife, ki se je zavzel za brazilsko obliko maše, so odgovorili iz Rima: »Pohvalna ocena, ki jo je izrekel pomožni škof iz Recifa glede maše Missa dos Quilombos, ki nanjo jasno namiguje Vaša Prezvzišenost, čeprav cenimo vneto obžalovanje in popravljanje, ki ga hoče izraziti, ne more preprečiti, da to sodišče (Dicastère) izreče sodbo in da v

prihodnje ne dovoli podobnih dejanj, kakor je tako imenovana Missa dos Quilombos« (37).

Leta 1977 so brazilski škofje potrdili mašni obrazec za ljudstvo, »ki se prvič v zgodovini oddalji od preprostega prevođa in prireditve za preprosto ljudstvo«, kakor so ga priredili učenjaki, in upošteva »pravico ljudskih skupin, da si ustvarijo lastna liturgična opravila, odkrijejo lastne obrede in kretnje, uporabijo svoje pesmi, izročilo, svoj ritem, svoja glasbila iz svoj pogovorni jezik, ki se izraža bolj v živi besedi kakor v uporabi napisanega besedila« (37—38). Rim je odločno zavrnil brazilske škofo, rekoč, da je njihovo ravnanje »nevarnost za stalnost in prihodnost rimskega obreda«. Avtor razprave pa meni, da je »za prihodnost predajanja vere v deželi, kot je Brazilija, osnovnega pomena, da ostanejo odprta pota za boljše stike med evangelijem in omiko ljudstva, med besedo božjo in staroselsko ter afriško dediščino dežele« (38).

Razpravo, Verski pouk — današnje predajanje vere, je napisal francoski duhovnik G. Vogeleisen, dušeslovec, profesor na katoliški bogoslovni fakulteti v Strasbourg, kjer vodi Institut za versko vzgojeslovje. Avtor skuša odgovoriti na tale tri vprašanja: »Kakšno mesto naj zavzame Cerkev v svetu, ki vre, kakršen se nam prikazuje danes na Francoskem? Ali kaže izkustvo pri veroučnem pouku iz bližnje preteklosti zagate in hodne poti, Kakšne so smeri za prihodnost, ki jih nakazuje današnje raziskovanje?« (40).

1. Na prvo vprašanje avtor ne daje jasnega odgovora. Opozarja na vretja današnje francoske družbe, ki povzročajo, da so nekdanje nedotakljive vrednote, med njimi verske, postale vprašljive in da Cerkev šele išče svoje mesto sredi splošne zmede. »Povrh se pa verska skupnost niti v svojem lastnem osrčju ne čuti več enotna. Politični in družbeni nazor, npravnna obnašanja, dogmatična prepričanja, verska izražanja vse prepogostoma ločijo kristjane iste Cerkve, da izbruhnjejo včasih odkriti spopadi, pogosteje se pa javlja kot tiho vedenje in osebno prepričanje. Šte-

вило „slabo verujočih“ v Cerkvi ali na njenem obrobju narašča. Zlasti pri teh pridobiva moč skušnjava za brezbržnost« (42).

2. Pogled v zgodovino pojasni marsikaj. Še nekaj časa po koncilu je rod rodu predajal vero s pomočjo katekizma. To je imelo svojo dobro in slabo stran. Dobra stran: Katekizem je načrtno podajal dogmatiko, moralno, nauk o zakramentih. »Vsaka prvina vesolja, predmet, vrednota, oseba je bila utemeljena navpično po svojem bitnem odnosu do božjega pravzora. V takem ozračju vidi verski pouk nalogo v tem, da predaje to krščansko pojmovanje življenja in meni, da ga izraža povsem ustrezno, ko opredeljuje brezpogojna bistva« (43). Slaba stran: Katekizemsko izražanje »oddaljuje od vsakdanjega izkustva in zavaja v govorjenje, spodbuja miselnost, ki sta odtrgana od dejanskega okolja. Zazija razpoka med vero in življenjem« (45). Po koncilu pa se je verski pouk usmeril od prejšnjih abstrakcij k živemu človeku, a ne vedno brez napačnih korakov. »Antropološki verski pouk, ki ga je poganjala sila odpora (proti prejšnjemu abstraktnemu nauku), se je tu pa tam osiromašil v primeri s svojimi izvori in s svojim prvotnim zagonom« (44). Razpoka med vero in življenjem še vedno zija.

3. Možnosti za prihodnost so nakazane v prvem odstavku: »Zapustiti brez domotožja nekdanje gotovosti, zakoreniniti svojo vero v srečanje z novo kulturo, takšna je stava. Ko se verski pouk sooči z njo, odkrije novo smer in pot v novo krajino, kjer ve, da je v manjšini in krhek; njegov edini namen: izpovedati vero prihodnje Cerkve; vmes: doživetje cerkvenega življenja« (45).

Sklep: »Francoski verski pouk se bolj ali manj zavestno uvršča med evangelijski nauk in med zakramentalno življenje, kakor da se obrača na izpreobrnjenje, da bi jih dovedel do zakramentov in do razcelega krščanskega življenja« (49).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal Nizozemec J. Van der Ven, profesor za pastoralno bogoslovje na katoliškem vseučilišču v Nijmegenu in ji dal

naslov Prihodnost Cerkve kot medrodovno (intergénératif) vprašanje. Sprašuje se: »Ali ima Cerkev še kako prihodnost? To je glavno vprašanje, ki si ga zastavlja ta članek, in ni se mu mogoče izogniti tako, da bi se sklicevali na apostolsko naravo Cerkve in na neporušljivost, ki izvira iz nje (Mt 16,18).« Cerkev, to smo mi. Od našega ravnanja je odvisna njena usoda.

»Ko se v tem članku lotevam vprašanja o prihodnosti Cerkve, izhajam iz pojma družbenost. Tukaj razumem družbenost kot takšno predajanje, v Cerkvi sami, nazorskih sestavov in sestavov vrednot od enega rodu do drugega, da bo ta zadnji rod zmogel in voljan tudi sam predati sprejeto izročilo naslednjemu rodu (54).« Družbenostno predajanje nazorskih sestavov bi se načelno moglo vršiti na pet načinov, ki jih avtor obrazloži, na koncu pa takole povzame:

»1. Strnjenost (to je, tako nespremenljivo podajanje verskih resnic, kakor da se ne družba ne Cerkev prav nič ne spreminjata) zavzema pomembno mesto v verskem pouku, toda ne upošteva napetosti, ki vlada med ohranjanjem in spreminjanjem, napetosti, ki je lastna slehernemu predajanju izročila od roda do roda, niti tega, da je popolna istost (izročila) nemo-goča.«

»2. Prilagajanje je skupaj s strnjenostjo pomembna točka pri verskem pouku. Vendar pa ne upošteva družbenega okolja, ki je v njem Cerkev, niti sprememb v tem okolju.«

»3. Glede na vzorec preureditve, CT, (= apostolska ekshortacija Catechesi tradendae) iz l. 1979, kaže ta v nasprotju z EN (= Evangelii nuntiandi iz l. 1976), skrajno zadržanost in zavzame o priliki kar obrambno stališče. CT nudi tako nezadostno možnost za pomenek z drugimi krščanskimi Cerkvami in z drugimi verstvi, enako za pomenek s posvetno družbo. EN se kaže v tem oziru dejansko bolj odprt.«

»4. CT zavrača obliko spora, čeprav ne izrečno. EN ne razlikuje različnih vrst bogoslovja osvobajanja; posledica tega je, da obenem z obliko prevrata, ki jo izreč-



no obsoja, zameta tudi obliko spora, kar je obžalovanja vredno.«

»5. V CT ni govora o obliki prevrata; to je razumljivo, kajti EN, ki se CT nanj sklicuje, izrečno obsoja to obliko (63).«

Ti načini ali oblike ali vzorci (tako skušam sloveniti »modele«) niso vsi enako dobri za predajanje izročila. Najslabši, naravnost porazni sta obliki »strnjenosti« in »prevrata«. »Napetost med stalnim in spremenljivim se izgubi v obeh oblikah. Oblika strnjenosti spregleda spreminjanje, oblika prevrata prezre, kar je stalnega. Nasprotno, razlage in dejavnosti družbenosti, ki imajo svoje izhodišče med tema dvema skrajnostima, so ugodne za prihodnost Cerkve, če gledamo nanjo z vidika mednarodnosti.« Brez oblike »preureditve« in »spora« »bi bila možnost, da odgovorimo pritrdilno na vprašanje, ali ima Cerkev še kako prihodnost, dolgoročno čedalje manjša« (64).

Kakšno vero smo dolžni predati? Možnosti, da strnemo pouk na bistveno. Tak je naslov razprave, ki jo je prispeval Nemeč G. Bitter, ud Misijonske družbe Svetega Duha, profesor za versko vzgojeslovje na vseučilišču v Bonnu. — »Vprašanje, kaj je najbolj potrebnega v krščanski veri, se postavlja navadno, kadar ladja s kristjani zavoji v razdivjano morje, da ostajata, kakor se zdi, le dve možnosti: preživeti z malim tovorom ali se potopiti z vso zalogo vkrcanih zakladov.« Odgovor ni dvomen. Ostane pa vprašanje: »Kaj mora biti pri predajanju vere brezpogojno dobesedno izročeno, da zamorejo včerajšnji kristjani še prepoznati vero jutrišnjih kristjanov kot svojo? Kaj ne sme biti zamolčano, ako naj vera ohrani svojo istost (66)?«

Tri stvari so takoj jasne. Prvič, kar je v veri življenjsko pomembnega, ima prednost pred obrobni resnicami. Drugič, lestvica bogoslovnih resnic ni enaka lestvici življenjskih resnic. Pri predajanju vere ima druga prednost. Tretjič, »namesto, da bi hoteli s pretirano natančnostjo čuvati to, kar nam je bilo izročeno, je treba govoriti o živem božjem Duhu, ki se neprestano znova javlja, ohranja v gibanju versko zgodovino, pa

tudi naše posamične verske zgodovine in stori, da vidimo celó to, kar nam je izročeno, v novi luči« (68). A kar je življenjsko pomembno za enega, ni vedno življenjsko pomembno za drugega. Odgovor, kakšno vero je treba predati, pomeni »za dvajsetletnega angleškega potepina nekaj drugega kakor za starega italijanskega kardinala v kuriji« (69). Avtor daje nato »štiri stvarna priporočila«, kako se omejiti na bistveno pri predajanju verskega izročila, ki so pa skrita v taki poplavi visoko donečih besedi, da jih ne znam kratko posneti.

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisal Amerikanec J. Fowler, metodist, profesor bogoslovja na bogoslovni šoli Candler na vseučilišču Amory v Združenih državah in ji dal naslov Postopno uvajanje v vero. — Katoliški sholastiki, pravi v uvodu, so posrečeno razlikovali »fides quae creditur« = verske resnice, in »fides qua creditur«, dej vere, ali v glagolski obliki: verujem.

Ko govori o verskih resnicah, obravnava obenem zgodovino krščanstva. Verske resnice, kakor so se razodele v zgodovini, bi mogli strniti v sedem poglavij: Bog, stvarjenje, padec, Zaveza in Postava, učlovečenje in križ, vstajenje in prihod Svetega Duha, poklicanost, da bi živeli združeni z Bogom in vabili še druge k takemu življenju (79—80).

Avtor je s posebno skupino raziskoval, kako se razvija verovanje ali dej vere in izsledke strnil v sedem točk: detinska doba, zgodnje otroštvo, pozno otroštvo, mladostna doba, mladeniška doba, zrela doba, starostna doba in pri vsaki dobi kratko naznačil način verovanja. Vsaka naslednja doba prejšnji nekaj doda, vera postaja vsebinsko in čustveno bogatejša. Krščanska »paideia«, krščanska vzgoja naj usmerja k upanju, da »Bog, ki more storiti, da vpijejo skale, ko molčijo preroki«, ne bo zapustil svojega ljudstva, in da »uresničenje ljubezenskega občestva ne bo doživelo poraza in ne bo prevarano« (87).

Španski duhovnik C. Floristán, profesor na papeškem vseučilišču v Salamanki,

je dal svoji razpravi naslov Liturgika, sredstvo za versko vzgojo. V njej govori o bistvu in vlogi liturgike, o odnosu med vero in liturgijo, o vzgojnem pomenu liturgije, o zahtevi, naj verniki ne bodo navzoči samo kot posamezniki pri liturgičnih opravilih, ki jih opravlja duhovnik, marveč naj se strnejo v družino, ki skupno z duhovnikom izvršuje liturgične obrede: »Osebek liturgičnega obhajanja je ljudstvo krščenih« (96). — Liturgiki se cepijo v dve vrsti: eni se strogo držijo »obredov, ki so zasidrani v obrazcih vedno bolj oddaljene preteklosti, drugi se prilagajajo spreminjajočim se okoliščinam. »Prva smer, nazadnjaška in starokopitna, pozablja, da liturgično izražanje nikoli ni oblikovano neodvisno od vladajoče omike«, od katere sprejema marsikak navdih in podatek. »Druga smer išče, sprejema in uvršča v liturgično izražanje, in potemtakem v versko, izraze omike vsakokratnega okolja« (99—100). Ni treba posebej povedati, katero smer ima avtor za pravo.

Tretjo razpravo je napisal Amerikanec J. Westerhoff, duhovnik episkopske Cerkve, profesor bogoslovja na Duke University v Durhamu v Združenih državah, in ji dal naslov O spoznavanju; dvodomni duh.

Na tako jasno in prozorno razpravo še nisem naletel v Conciliumu. Avtor razvija privlačno, z zanimivimi primeri poživiljeno, eno samo misel, ki bi jo mogli takole izraziti: Naš duh je dvodomen, je čustvujoč in razumen. Omika, ki zanemari katero izmed obeh plati, je okrnjena. »Rad bi pokazal tole: da pravilno razumevanje vere in človekovega življenja zahteva, naj priznamo dvodomenost duševnosti in skušamo razumeti njeno delovanje« (102—103). Pred dobrima dvema stoletjema sta dvodomenost duševnosti zastopala umetnik Bach in učenjak Ernesti. »Tukaj vidimo pretresljiv spopad med zadnjim zastopnikom in največjim glasbenikom v dobi vere pa med najmlajšim prvakom dobe razuma in znanosti... Ernesti se je oprijel razumarskega, razčlenjujočega, razumevajočega vidika spoznavanja, vtem ko se je Bach oprijel nepo-

sredno zročega (intuitivnega), okušajočega vidika« (105).

Vzgojitelji često prezro, da prevladuje pri otrocih čustvo, ne razum. »Posledica tega je, da veroučitelji, sledeč splošnim smernicam vzgojiteljev, osredinjajo svojo pozornost na spoznanje, na stvarni premislek in na gotovost — vse to je pravilno, pametno in nujno za odrasle — podcenjujejo pa vzgojo domišljije in čustvenosti s pomočjo umetnosti in obredov pri verskem pouku — vse to je pravilno in naravno za otroke« (106). Cerkev se je vse predolgo ukvarjala z odnosom med Atenami — razumarstvom in Jeruzalemom — čustvenim doživljanjem verskih resnic ter zanemarila pomembnejše vprašanje: »Kaj ima Sion (versko življenje) opraviti z bohemstvom (umetniško doživljanje)? Moj odgovor je: Vse... Umetnosti utelešujejo naše doživljanje skrivnostnega, čudovitega in groznega in nam pomagajo srečati se s svetim in posvečenim« (107). Umetnostna vzgoja je del verske vzgoje. Pri verski vzgoji otrok je treba najprej zbuditi čustveno doživljanje verskih resnic. »Ko je Cerkev pretirano naglašala umsko plat, je dolžna danes posvetiti posebno pozornost neposrednemu zrenju. Čeprav se stalno zavedamo, da je za človeško bitje treba razvijati obe plati našega dvodomnega duha, moramo pri poučevanju vendar pozorno negovati versko izkustvo s pomočjo čustvenega doživljanja« (109).

Naloge cerkvenega občestva pri poteku verskega »vajeništva«. Tak je naslov razprave, ki jo je napisal Nemeč N. Mette, doktor bogoslovja, docent na bogoslovni fakulteti vseučilišča v Münstru in predavatelj na vseučilišču v Paderbornu, poročen, ima tri otroke. Namen svojega prispevka razlaga takole: »V razpravljani o verski vzgoji in verskem pouku posvečajo že nekaj časa sem večjo pažnjo nalogi, ki jo ima občestvo pri poteku predajanja vere... To pomeni, da predajanje vere jasneje vidimo in uresničujemo kot dejavnost medsebojnega družbenega vpliva, posledica tega pa je, da popravimo dosednji način preveč osebnega in za-

sebnega gledanja« (111—112) na predajanje vere. Razprava ima podnaslove: Današnji pomen občestva kot odgovornega dejavnika pri predajanju vere, Oblikovanje občestva kot razvijanje vajeništva, Vajeništvo v občestvu in vajeništvo kot občestvo: poti do občestvene vere; proti koncu pa pravi: »Vsa ta izvajanja želijo pokazati, da je predajanje vere izrečno družbeno, ki je odvisno od ustreznih izkušenj medčloveških odnosov. 'Vajeništvo' na verskem področju in oblikovanje občestva sta nekoliko obe strani iste svetinje.« Kjer se verniki zavestno odločijo, »da bi živeli in verovali kot občestvo, tam se vprašanje, kako bodo zavestno predali vero naslednjemu rodu, more na neki način razrešiti samo od sebe« (120).

Razpravo, Biti kristjan v jutrišnji Cerkvi in v jutrišnjem svetu, je napisal Nemeč W. Bartholomäus, doktor bogoslovja, profesor za versko vzgojeslovje na katoliški bogoslovni fakulteti vseučilišča v Tübingenu. Kdor govori o jutrišnji Cerkvi, ima priložnost, da naslika svoj vzor in razodene svoje želje, kaj naj se v prihodnje izboljša v Cerkvi. Samo »ali je spričo splošne atomske nevarnosti mogoče resno misliti na jutrišnji svet?« (121). Avtor kljub vsemu misli, da je. »Postavljati takšna vprašanja in skušati odgovarjati nanja dokazuje, da imaš zaupanje v prihodnost« (122), da imaš zaupanje v Boga.

Kaj bo učila jutrišnja Cerkev? Seveda to, kar je vedno učila. Ni pa vedno enako poudarjala vseh resnic. »Ni dvoma, da je mogoče govoriti o zgodovinski verskega zaklada« (123). Toda njegovo jedro je vedno isto. Kardinal Ratzinger ga je lani takole posnel: »Apostolska vera, očenaš, deset božjih zapovedi in zakramenti« (123). Avtor meni, da Ratzinger premalo upošteva zgodovinskost in da »povratak h katekizemskim obrazcem zbuja bolj vtis zasanjanega domotožja« (125) po nečem, kar je za vselej minilo, namesto da bi gledal v prihodnost. Niso namreč vedno poudarjali samo tehle resnic. Didahé, ki je vsebovala nekdanji pouk pred krstom, Avguštinov spis De katechizandis rudibus, Holandski katekizem, vsak po

svoje podajajo najpomembnejše verske resnice. »To, kar je odločilno za kristjan-biti prihodnosti, to ni dejstvo, da naj ostanejo katekizemski obrazci ohranjeni — čeprav tudi oni ne smejo zatoniti v pozabo — marveč, da odkrijemo njihov smisel, da naj bo upanje upravičeno, da naj postane po moči Jezusovega Boga možna ljubezen« (125).

Vero posreduje človeku Cerkev. Avtor razlikuje ljudsko Cerkev, občestveno Cerkev in Cerkev kot znamenje, kot prispevobodo (simbol). Tej zadnji daje prednost. »Za prihodnost vidim vse več načinov, kako pripadati Cerkvi. Cerkev sama bo postala znamenje in izhodišče svobode. To, kar jo dela enotno, to ni njen stopničasto zgrajen ustroj, tudi ne dejanska zavzetost tistih, ki so se odločili zanjo (čeprav oboje je in je v različni meri nujno). To, kar jo dela enotno, to je navdihujoča moč tistih, ki oznanjajo in proslavljajo evangelij, ki vabijo k njemu in se borijo zanj, ki pa nočejo sami upravljati z učinkovitostjo evangelija« (128).

Vero bo tudi v prihodnje posredovalo človeku neko občestvo, ne recimo družina. Saj je tudi družina majhno občestvo, toda »Cerkev se ne rodi v družini. Porodi se v občestvu, kajti od njega je odvisna učinkovitost družinske verske vzgoje« (130).

V zahodnem svetu je verski pouk namenjen otrokom. To ni dobro. Verske vzgoje so potrebni tudi odrasli. Misijonarji poučujejo predvsem odrasle. »Brez odraslih ni odrasle Cerkve« (131). Toda z odraslimi je treba ravnati tako, da bodo imeli zavest, da se sami in svobodno odločajo. Tudi na verskem področju mora vladati samoodločba. To pa ne pomeni, da je torej duhovnik odveč. »Samoodločujoča se občestva živijo, ne zgolj, vendar tudi od navdihujoče moči duhovnika« (133).

Prva razprava v četrtem poglavju ima naslov Predajanje vere na Filipinih. Napisal jo je Filipinec C. Cenzone, duhovnik kongregacije Marijinega brezmadežnega srca, misijonar, predavatelj na več vseučiliščih svoje domovine, namestnik

provinciala svoje kongregacije. Svoja izvajanja je poživil z mičnimi zgodbicami. Ko so Portugalci prvič prišli na Filipine, je dal kapetan tamošnji kraljici Cebu na izbiro troje: rožni venec, križ, kipec Božička. Kraljica se je odločila za Božička. Pozneje so mu postavili cerkev. Druga zgodbica govori o evangeljskem semenu in o že razviti rastlini v lončku: »Evangelij je podoben zrnu, ki ga je treba vsejati. Posejano v Palestini, je rodilo rastlino z imenom palestinsko krščanstvo; posejano v Rimu, je rastlina postala rimsko krščanstvo; posejano v Španiji, je postalo rastlina z imenom špansko krščanstvo. Pozneje so zanesli evangeljsko seme v Ameriko in porodilo se je ameriško krščanstvo. Sedaj so prinesli evangeljsko seme v dežele Latinske Amerike; samo da misijonarji ne prinašajo le semena, marveč svojo lastno sadiko krščanstva z lončkom vred. Zato je prvo, kar je treba storiti v Latinski Ameriki, tako sklepa zgodbico metodistični pridigar Niles, razbiti lonček, vzeti evangeljsko zrno, ga posejati v zemljo domače omike in pustiti rasti svojo lastno različico krščanstva« (138).

Filipinci šele postajajo narod. Svoje sedanje ime so dobili po španskem kralju Filipu II., prej so se imenovali Indios. Razpršeni so po 7000 otokih in so govorili 78 jezikov. V to mešanico je bilo vsejano evangeljsko zrno, se razvijalo in delilo usodo z razburkano zgodovino države. »Filipinci, ki so sprejeli seme vere, spočetka niso opustili svojih bogov in svojih verovanj, ko so sprejeli novo vero. Kakor kraljica Cebu, so dodali to novo vero svojim zakladom« (140). Krščanstvo je bilo spočetka samo loščilo na ljudskih poganskih verovanjih. Ko so Špance izpodrinili Američani, se je marsikaj spremenilo. Prevladala je angleščina, Filipinci so postajali en narod, vera se je poglobila. Danes je 85 % Filipincev katoličanov. Po drugi svetovni vojni so se otrsli ameriškega jarma, danes trpijo pod diktaturo. »Z razglasitvijo naglega soda leta 1972, ko se je en sam človek polastil oblasti na Filipinih, je Cerkev zabredla v

novo preizkušnjo, v preganjanje zaradi domnevne prevratnosti, uporništva, komunizma. Po samostanih, župniščih, semeniščih preiskujejo, zapirajo ljudi... Vidi se, da je vzrok za to preganjanje v tem, ker kristjani vedno odločneje nastopajo proti kršitvi človeških pravic« (143—44) in proti političnim umorom. Upanje filipinske Cerkve je naraščajoče število globoko verne mladine, ki se odločno bori, da bi v družbi, kjer se šopiri pretirano bogastvo poleg skrajne revščine, naposled zavladala pravičnost.

Druga razprava ima naslov Predajanje vere v Nemški demokratični republiki. Napisal jo je A. Althammer, a uredništvo pove, da je to izmišljeno ime. Dejstvo, da pisec ne upa nastopiti s svojim imenom, takoj v začetku nekaj pove o razmerah v Vzhodni Nemčiji. Cerkev predaja vero v državi, ki jo vodijo komunisti, prepričani, da bo vera odmrta, in ki storijo vse, da bi se to čim prej zgodilo, hkrati pa v državi z ustavo, ki pravi: »vera in svoboda vesti sta zajamčeni« in vsak državljan »ima pravico, da izpoveduje vero in izvršuje verske dolžnosti« (146). Verniki so manjšina, katoličani manjšina v manjšini. Samo kak milijon jih je. Vendar se iz stavka vidi, da se prav nič ne bojijo za svojo prihodnost. Sklicujoč se na pravice, ki jim gredo po ustavi, so se znašli, zbirajo in poučujejo otroke po župnijah, v počitnicah prirejajo ,verske tedne' za otroke, za odraslo mladino in so prepričani, da bodo verne družine kljub oviram sporočale vero prihodnjim rodovom. Radi priznavajo, da so na boljšem kakor verniki v drugih vzhodnih deželah.

V. Elizondo, Američan, eden izmed urednikov Conciliuma, predsednik Mehiško-ameriškega kulturnega središča v San Antonio, je napisal razpravo Predajanje vere v Združenih državah. — »Pravijo, da so Združene države tako verne, da dnevno porodijo novo vero... Morete se sprehajati po ulici in iti h katoliškemu Kristusu, ali metodističnemu, ali baptističnemu... Na izbiro imate Kristusa, kakršnega hočete« (158). Kdo v tej zmešnjavi ljudstev in verstev predaja katoliško

vero? Uradna Cerkev? Elizondo je ne ceni visoko. Pri srcu so mu borci za svobodo ameriških črncev, Indijancev, Španjolcev. »Srečanje z Bogom in doživljanje Boga se ni dogajalo v načelih in pojmih ne v semeniščih ali stolnicah ne v obredih ali versko vzgojnih načrtih, marveč v resnično dejavnem boju za osvoboditev vseh zatiranih. Pobožnjakarji so takoj ožigosali te križarje za komuniste in prevratneže« (150). Ob robu Cerkve so vzniknila verska gibanja, ki so poglobila pojmovanje Boga. »Od Boga sodnika in strogega zakonodavca, ki bi naložil grešniku kazen večnega pogubljenja... prehajamo k Jezusovemu Bogu, ki je vse ljubeči Oče« (160). Bolj kakor bogoslovne razprave vodijo k Bogu stiske ljudi. »Presenetljivo je ugotoviti, kako se danes na Japonskem izpreobrne h krščanstvu več alkoholikov in zasvojenih od mamil, kakor so jih nekoč spreobrnil vsi napori misijonarjev« (162). Ne Bog moči, marveč Bog pomočnik privlači današnjega človeka. »Vero bodo še nadalje predajali, toda oblika in podoba, ki jo bo imelo versko občestvo, sta nekaj, kar bo vzniknilo v dneh prihodnosti« (165).

Do »vaticanskih groženj novim gibanjem v Cerkvi« zavzema revija tole stališče: »Ker so ta gibanja za vso Cerkev znamenje upanja, tvega vsako prezgodnje poseganje cerkvenega vodstva, da bo zadušilo Duha, ki oživlja krajevne Cerkve in jih vodi. Izražamo svoje globoko soglasje z gibanji osvobajanja in z njihovim bogoslužjem. Odločno ugovarjamo proti sumničnemu in krivičnim obtožbam, s katerimi jih obkladajo. Trdno verujemo, da se odloča tu, vsaj deloma, prihodnost Cerkve, nastop Kraljestva božjega in božja sodba nad svetom« (171).

*Janez Janežkovič*

**Isus Krist — jedini Spasitelj sveta, Zbornik radova Petog ekumenskog međufakultetskog simpozija održanog u Zagrebu od 28. IX do 1. X 1982, Zagreb 1984**

Kršćanska sadašnjost in Katoliška bogoslovna fakulteta v Zagrebu sta izdali obširen zbornik (190 strani velikega formata) predavanj, poročil in pogovorov s petega ekumenskega simpozija v Jugoslaviji, ki je bil jeseni 1982 v Zagrebu.

Ekumenske simpozije v Jugoslaviji organizirajo tri teološke fakultete: katoliška v Ljubljani, katoliška v Zagrebu in pravoslavna v Beogradu. Po daljšem iskanju stikov in dogovarjanju, pri čemer je imela pomembno vlogo posebno ljubljanska fakulteta, so omenjene tri teološke fakultete s tem skupnim študijskim delom začele leta 1974 v Mariboru, kjer je bil prvi ekumenski simpozij in kjer je bilo sklenjeno, naj bo simpozij vsako drugo leto.

Pričujoči tiskani zbornik prinaša v predgovoru kratek pregled dosedanjih ekumenskih simpozijev. Prvi, v Mariboru (od 23. do 26. sept. 1974), ki ga je pripravila ljubljanska teološka fakulteta, posebno njen oddelek v Mariboru, je imel naslov: »Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno evharistijo.« Drugi ekumenski simpozij je bil v organizaciji zagrebške bogoslovne fakultete v Lovranu pri Reki (od 20. do 23. sept. 1976) in je bil posvečen vprašanju: »Evangelizacija v našem času in prostoru.« Tretji simpozij je pripravila beograjska bogoslovna fakulteta, in sicer v Arandjelovcu (od 12. do 15. okt. 1978): »Cerkev v sodobnem svetu.« Naslov četrtega simpozija, ki je bil v Ljubljani, v organizaciji ljubljanske teološke fakultete (od 22. do 26. sept. 1980), je bil: »Duhovno življenje na naših tleh.« Po petem simpoziju v Zagrebu (1982), ki mu je posvečen ta zbornik, je bil medtem že šesti simpozij. Pripravila ga je beograjska pravoslavna bogoslovna fakulteta, tokrat v starem srbskem samostanu Studenica (od 27. do 30. sept. 1984), pod naslovom: »Čas Svetega Duha — čas Cerkev.«

Na ekumenskih simpozijih v Jugoslaviji sodelujejo predvsem profesorji in študentje omenjenih treh fakultet, deloma pa tudi profesorji makedonske pravoslavne bogoslovne fakultete v Skoplju in pro-

testantske teološke fakultete »Matija Vlačić Ilirik« v Zagrebu ter predstavniki vseh drugih bogoslovnih šol v Jugoslaviji, kakor tudi povabljeni ekumenski in pastoralni delavci, posebno še visoki predstavniki krajevne Cerkve. Zato so pogovori na simpozijih vselej zelo živahni, o čemer priča tudi diskusija, priobčena v tem zborniku. Naj tu navedem le nekaj imen diskutantov: Belić (Zagreb), Simić (Beograd), Zagorac (Zagreb), Jevtić (Beograd), Perko (Ljubljana), Schmidt (Rim), Grmič (Maribor), Kolarić (Zagreb), Radović (Beograd), Vesenjani (Polzela), Nikolić (Zagreb), Janežič (Maribor) itd.

Osrednje mesto imajo v zborniku glavna predavanja: Jezus Kristus, edini odrešenik sveta, v tradiciji pravoslavne Cerkve (Stojan Gošević, Beograd); Jezus Kristus, edini odrešenik sveta, v tradiciji katoliške Cerkve (Aldo Starić, Zagreb); Jezus Kristus, edini odrešenik sveta, v katoliški teologiji (Anton Strle, Ljubljana, v slovenščini); Jezus Kristus, edini odrešenik sveta, v pravoslavni misli danes (Atanasije Jevtić, Beograd); Jezus Kristus — izziv za naš čas (Marijan Valković, Zagreb). Objavljeni so tudi krajši koreferati (13, štirje v slovenščini: Smolik, Grmič, Rojnik, Štrukelj), razni pozdravi, celotna kronika

simpozija z imeni in naslovi udeležencev (84) ter sklepno sporočilo petega ekumenskega simpozija. Prireditelji zbornika (Dura, Fučak, Rebić, Zagorac) so se potrudili, da iz knjige diha delo simpozija v vsej svoji polnosti. Vsa predavanja, poročila in pogovori se vsebinsko med seboj prepletajo in dopolnjujejo ter predstavljajo katoliško in pravoslavno gledanje na Kristusa — odrešenika sveta. Res pa so v tem zborniku objavljena dela, kot prvih pet simpozijev sploh, le nekakšen uvod za teološki dialog o najbolj perečih vprašanjih, ki bi ga naj postopoma uresničili naslednji simpoziji.

V posebni knjigi so večinoma (razen za leto 1980) izšla tudi predavanja prejšnjih ekumenskih simpozijev. Verjetno bi bilo najboljša, da bi še naprej izhajala v isti založbi in v enaki zunanji obliki, morda prav pri Krščanski sadašnjosti, kot pričujoči zbornik.

Delo medfakultetnih ekumenskih simpozijev je za jugoslovanski prostor brez dvoma izredno velikega pomena. Zato naj bi tudi prek tiska čimbolj odmevalo v vseh naših krajevnih Cerkvah ter tako prispevalo k rasti edinosti med kristjani v Jugoslaviji.

*Stanko Janežič*

## VSEBINA (SUMMARIUM)

### Razprave (Studia)

- J. Krašovec 3 Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi  
*God's Requital in General and in Job*
- K. Bedernjak 23 Sprava v antropološki perspektivi  
*Reconciliation in Anthropological Perspective*
- A. S. Snoj 43 Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva  
*Our Catechetical Sources and Text-books up to the Age of Enlightenment*

### Prevodi (Translationes)

- KEK — CCEE 63 Poslanica kristjanom v Evropi
- KEK — CCEE 65 Naš Credo — vir upanja

### Pregledi (Miscellanea)

- F. Rozman 79 Novo v jubilejnim prevodu Svetega pisma Nove zaveze
- J. Krašovec 95 Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo

### Poročila in ocene (Notitiae et recensione)

- 103 *J. Grootaers, De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique* (D. Ocvirk)
- 111 *K. Jaitner, Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenthöfen 1592—1605* (F. M. Dolinar)
- 115 Concilium 1984, 4 (194) (J. Janžekovič)
- 123 Isus Krist — jedini spasilj svijeta (S. Janežič)

