

BOGO SLOV NI · VJE STNIK

Glasilo teološke fakultete
v Ljubljani

ŠT. 4
1975
L. 35

BOGOSLOVNI VESTNIK

številk 4

oktober—november—december 1975

leto 35

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Jože Rajhman, France Rozman, Štefan Steiner. Lektor A. Pirnat, likovna oprema Tone Seifert.

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

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

Letna naročnina 120 din, posamezna številka 30 din.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

France Rozman

Z MARKOM V LITURGIČNO LETO B

Do 19. stol. Markovega evangelija sploh niso proučevali in razlagali. Prevladovalo je mnenje, da je Mr Ev ves vsebovan v Matejevem in Lukovem, zato so z razlaganjem teh dveh opravili tudi z Markom. Hieronim je v duhovnih nagovorih menihom povzemal iz njega samo pobožne aplikacije.¹ Preobrat v odnosu do Marka se je začel z literarno kritiko evangelijev. Ta je dokazala, da Mr Ev nikakor ni okrajšava Matejevega in Lukovega, temveč najstarejši zapis evangelijskega gradiva sploh, zato prej njima vir kot pa njun povzetek. Evangeliji so nastajali v določeni zapovrstnosti, čeprav ne v medsebojni odvisnosti. Vsebinska analiza Matejevega in Lukovega evangelija pokaže, da vsebujeta poleg zgodovinskopripovednih del tudi precej Jezusovih izrekov in pregovorov, katerih v Mr Ev skoraj ni. Takó se je izoblikovala klasična teorija o dveh virih, iz katerih sta črpala Mt in Lk. To sta pripovedni Mr Ev in poučni vir, nekakšna zbirka Jezusovih govorov in izrekov. To anonimno zbirko imenujemo kratko »vir« ali nemško »Quelle« (Q), ker so nemški biblični strokovnjaki prvi govorili o njej.

$Mr + Q = Mt$ ali $Mr + Q = Lk$

Mr je potemtakem pripovednik, Mt in Lk pa pripovednika in učitelja.

Zadnja desetletja pa se je mnenje o Mr Ev močno spremenilo. Sedaj razlagavci ne proučujejo nobenega evangelija bolj zavzeto in vsestransko kot ravno Mr Ev.² Ne gre samó za znanstveno utemeljeno prepričanje, da je Mr Ev najstarejši in je bil verjetno izvirno napisan v aramejščini³, ampak za povsem drugačno vrednotenje njegove vsebine. Mr ni samo pripovednik, temveč prav tako globok učitelj razodetih resnic kot Mt in Lk, čeprav ne posreduje toliko Jezusovih govorov in izrekov kot ona dva. Mr Ev nikakor ni samo spisek Jezusovih dejanj, še manj njegov življenjepís, ampak doživeta pri-diga o Jezusu, Sinu božjem in kot taka močno zasidrana v življenju prvih

¹ X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 180, op. 38.

² Zadnja desetletja je izšla vrsta odličnih komentarjev Mr Ev, npr.:

a) katoliški: M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Paris 1966. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus in italijanski prevod, L'Evangelo secondo Marco*, Brescia 1956. R. SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Marcus I. del (Düsseldorf 1966), II. del (Düsseldorf 1971)*. b) protestantski: E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1963. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Marcus*, Göttingen 1967 in ital. prevod, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1949. Objavljenih je bilo tudi veliko monografij in študij, npr. L. CERFAUX, *L'aveuglement d'esprit dans l'évangile de Saint Marc*, v: *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux 1954, 3—15. A. FARRER, *A Study in St. Mark*, London 1952. E. HIRSCH, *Das Werden des Markusevangeliums*, Tübingen 1951. E. LOHSE, *Mark's Witness to Jesus Christ*, New York 1955. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1960. E. SCHWEIZER, *Die theologische Leistung des Markus*, v: *Evangel. Theologie* 14 (1964) 337—355 itd.

³ Prim. Th. BOMAN, *Die Jesus Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967, 91.

krščanskih občin.⁴ V Mr pripovedih odkriva sodobna eksegeza globok religiozni nauk. Tega ne vsebujejo samo pripovedi o čudežih ali dogodki iz Jezusovega življenja, temveč tudi zvrstitev teh pripovedi v evangeliju samem. Mr Ev je teološko zasnovan, čeprav se sprva zdi, da ni drugo kot niz spominov na Nazareškega Jezusa.

Do liturgične obnove, ki jo je izvedel II. vatikanski cerkveni zbor, nismo Mr Ev v bogoslužju veliko uporabljali. Od 28 možnih nedelj po binkošti je prišel samo dvakrat na vrsto (Mt 14 krat, Lk enajstkrat in Jan enkrat). Tudi ob praznikih in drugih priložnostih ni bilo dosti bolje. V bogoslužju je prevladoval Mt Ev. Cerkev je od vsega začetka najbolj uporabljala Mt Ev in smo zato navajeni njegovega pripovedovanja. Ker Mr Ev v bogoslužju ni uporabljala, nam je nekam tuj in nerazumljiv. K temu precéj pripomore tudi njegova okorna govorica in semitski slog. Mr izraz je star in dokaj neokreten. On je prvi zapisal evangeljsko gradivo, drugi, zlasti Lk, so njegov zapis precej izboljšali in očistili semitizmov. Vendar je Mr slog ostal slej ko prej nekaj posebnega. Njegovi stavki so kratki, čestokrat odsekani. Misli niso vedno logično sklenjene in stavčne konstrukcije večkrat nepravilne. To sicer bolj čutimo v izvirniku kot v prevodih, vendar tudi v dinamičnem prevodu ni mogoče zatajiti Mr sloga.

Zaradi posebnosti Mr sloga je treba najprej opozoriti na pravilno branje Mr perikop. Kdor bo bral nepripravljen, se mu bo zdaj pa zdaj hudo zataknilo, posebno tam, kjer nam je v ušesih Mt dikcija, to se pravi, da dogodek bolje poznamo iz vzporednega Mt pripovedovanja. Zato svetujem, naj se vsak na branje skrbno pripravi, da se navadi Mr dikcije. To ne pristaja samo božji besedi, temveč je tudi bistveni del oznanjevanja. S poslušanjem evangeljskih perikop prihajamo v neposreden stik z Jezusom, ki nam po njih govori; pridiga je naš izdelek. Božja beseda je »meč Duha« (Ef 6, 17) in lepo prebrana seže do srca. Cerkev želi, da upoštevamo pri oznanjevanju razlike v evangelijih. Pestrost poživlja oznanjevanje, sicer je vse preveč enolično, utrujajoče in vsakdanje.

Z branjem in razlaganjem Mr perikop je treba odkriti evangeljsko podobo Jezusa, kakor nam jo je približal Mr. O Jezusu dandanes veliko govorimo, toda prav takrat, kadar preveč govorimo, malo povemo. Morda ni bila še nikdar evangeljska podoba Jezusa takó zmaličena kot danes. Jezusa prikazujemo takšnega, kakršnega si želimo, ne govorimo pa o njem takó, kakor se je sam razodel v evangelijih, ki so njegova govorica. »Govoriti o Jezusu in ne poznati evangelijev,« pravi francoski spreobrnjenec Jean-Claude Barreau, »je sramotenje Jezusa in blasfemija.«⁵ Od sto študentov, ki so šli z njim peš v Chartres, jih ni niti deset prebralo kak evangelij in vendar ti niso bili najslabši kristjani. Kako bi smeli duhovniki pridigati Kristusa, če niso prebrali in preštudirali evangelijev! Pa vendar si to upamo in v imenu Jezusa, ki smo si ga naslikali sami, marsikaj opravičimo pri sebi in ljudeh! Ali je potem čudno, če doživljamo bolj krizo znotraj Cerkve kakor zunaj? Zato velja: govoriti o Jezusu in ne poznati evangelijev je blasfemija!

Drugi kanonični evangelij imenujemo Markov evangelij. Takó ga imenujejo že od II. stoletja dalje, čeprav vemo, da so vse svetopisemske knjige

⁴ Prim. E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, 12.

⁵ J.-C. BARREAU, *Die Evangelien sind noch unbekannt*, Graz 1972, 5.

anonimne in tudi evangeliji niso bili opremljeni z letnico izida oziroma krajem nastanka in avtorjevim podpisom. Ker današnja bibličistika nazadnje razpravlja o avtorstvu, naj tudi jaz to prihranim za konec, začnem pa s tem, kar je edino gotovo, to je s proučevanjem besedila II. evangelija, kakršno se nam je ohranilo in je v kritičnih izdajah sv. pisma.⁶ Besedilo II. Ev je izhodišče slehernega proučevanja. Natančna analiza pripovedi pokaže, kakšno je njih versko sporočilo, kdaj in kje so nastale oziroma kdo jih je napisal. Prepriča nas, da je vse to, kar je v II. Ev, nastalo v neposredni bližini živega Jezusa in se naprej oblikovalo v prvi in drugi krščanski generaciji, ko je Sv. Duh še posebno bděl nad Cerkvijo in s karizmami usmerjal ustvarjalce evangelijev, da niso zapisali nič takega, kar Jezus ni učil. Zato je načelno vseeno, kdo je napisal II. Ev; predvsem gre za to, da ugotovimo, ali res posreduje pristno Jezusovo sporočilo in kako je bil zakoreninjen v duhovnem življenju najstarejše Cerkve.⁷

LITERARNA ANALIZA MR EV

Mr Ev ni nastal v enem zamahu. Večina strokovnjakov misli, da je bil pretežni del snovi II. Ev sprva sestavni del usnega evangelijskega izročila, Mr je imel na voljo, ko je začel pisati le posamezne literarno oblikovane pripovedi, morda tudi krajše skupine pripovedi in najbrž dokaj zaokroženo poročilo o Jezusovem trpljenju. Že bežen pogled v Ev nam odkrije osnovne značilnosti njegovih pripovedi. V Mr Ev ni dolgih govorov. Ohranil je samo dva daljša govora: govor v prilikah (4, 2—34) in eshatološki govor (13, 5—36), pa še ta dva krajša kot v Mt Ev. Govor v prilikah sicer uvaja z besedami: »Učil jih je mnogo reči v prilikah« (4, 2; prim. v. 33), navaja pa samo tri: o sejalcu in semenu, rastočem žitu in gorčičnem zrnu. Jezusa je predstavil bolj z dejanji kot z govori in v dejanjih (čudežih) tiči glavno versko sporočilo (prim. 6, 8—11; 7, 6—23; 9, 35—50 itd.). Glede na način pripovedovanja delimo pripovedi v dve skupini: prve so kratke, shematično oblikovane in brez barvne pripovedi o enkratnih ter v sebi zaključenih dogodkih; druge pa živahne, neposredne in dramatične.

Med prve spadajo: a) **Pripovedi o Jezusu.** Teh je okoli trideset. Po zunanji obliki so podobne pripovedi o čudežih, od njih se razlikujejo po vsebini. Medtem ko se pripovedi o čudežih nanašajo na Jezusova dela, opisujejo te dogodke iz Jezusovega življenja, torej so biografske narave. Povečini so zelo kratke, hladne; J.-C. Barreau jim pravi »protokolia.«⁸ Mednje sodijo: poročilo o Jezusovem krstu (1, 9—11), skušnjavah (1, 12. 13), poklic prvih učencev (1, 16—20), izbor dvanajsterih (3, 13—15), zaskrbljenost Jezusovih sorodnikov (3, 20. 21), Jezusa zavrnejo v Nazaretu (6, 1—6a) itd. Samo nekatere od njih so bolj razčlenjene, polne podrobnosti, slikovite in živahne. Za njimi

⁶ Kritične izdaje sv. pisma so tiste, ki upoštevajo najnovejše izsledke tekstne kritike in vsebujejo pod črto različice, ki so vsekakor dobro izpričane, čeprav niso sprejete v besedilo. Najbolj dostopna kritična izdaja NZ za šolsko rabo je A. MERK, Novum Testamentum graece et latine, Rim 1964; še boljša pa ekumenska kritična izdaja The Greek New Testament, Stuttgart 1968.

⁷ Prim. Th. BOMAN, n. d., 91.

⁸ J.-C. Barreau, n. d., 16.

najbrž stoji priča, očividec. V. Taylor meni,⁹ da je Marku o tem pripovedoval Peter, ki je z Jezusom vse to, kar poroča Mr sam, sodoživljal (prim. 6, 47—52).

b) **Sumariji.** To so kratke pripovedi, ki povzemajo raznovrstno Jezusovo dejavnost in jo samo splošno omenjajo, npr. »hodil je okoli učil v njih shodnicah po vsej Galileji in izganjal hude duhove« (1, 39). Ker so sumariji glede na čas in kraj zelo nedoločeni in težijo k posploševanju, jim kritiki (M. Dibelius, K. L. Schmidt) odrekajo zgodovinsko vrednost, čeprav zavzemajo v zgradbi Mr Ev pomembno mesto. Sumariji niso zgolj Mr stvaritev, čeprav so zanj najbolj značilni, ampak jih je našel v predsinoptičnem evangelijskem izročilu, na to pa spominja zlasti arhaični in lapidarni slog. Najpomembnejši sumariji so: 1, 14. 15. 28. 39; 3, 7. 8; 4, 33. 34; 6, 6b. 55. 56; 10, 1. Sem sodijo tudi časovno nedoločene vezne členice (*particulae transitionis*), npr.: tiste dni (1, 9; 8, 1), čez nekaj dni (2, 1), ko se je zvečerilo (4, 35), drugi dan (11, 12) itd., z njimi Mr povezuje izvirno ločene pripovedi v zaokrožene enote.

V drugo skupino spadajo: a) **Ponazorilne pripovedi.** R. Bultmann jih imenuje **apofthegma** (moder izrek, pregovor), M. Dibelius **paradigma** (vzorci), V. Taylor pa **Pronouncement Stories** (zgodbe, ki zgovorno opozarjajo na določen nauk). Že takó raznovrstno pojmovanje kaže, da razlagavci niso edini, kam bi jih uvrstili. Bultmann jih uvršča med Jezusove izreke, Dibelius pa med narativne pripovedi.¹⁰ Delno imata prav oba, kar so eno in drugo. Ponazorilne pripovedi so krajši opisi dogodkov, v katere je vpleten določen Jezusov izrek ali nauk. Poudarek ne tiči na dogodku, temveč na izreku ali nauku, ki je v dogodku vsebovan. Takšno je na primer Mr poročilo o ozdravljenju moža s suho roko (3, 1—5). Na prvi pogled se zdi, da Mr poroča o čudežnem ozdravljenju v shodnici na soboto, vendar to ni bil njegov prvenstveni namen. Bolezen je samo omenjena. Jezusa nihče ne prosi za pomoč. Ozdravljenje je hipno. Mož ozdravi na Jezusov ukaz, ne da bi evangelist kakor koli naglasil Jezusovo čudodelno moč ali omenil začudenje navzočih, kar pri čudežih redno stori. Ozdravljenje omenja zaradi nauka, ki ga je Jezus ob tej priliki povedal. Mr takoj na začetku pove, kako so nasprotniki Jezusa opazovali in iskali priložnosti, da bi ga zatožili. Ta opomba nakaže smisel pripovedi. Šlo je za oster spopad med Jezusom in nasprotniki glede obhajanja sobote. Jezusu se je upiralo farizejsko dlakocepsko razlaganje sobote, zato vpraša navzoče: »Ali se sme v soboto dobro storiti, življenje rešiti ali pogubiti?« Mr sijajno izraža Jezusov odpor do suženjskega pojmovanja sobote. Stavek: »Srdito jih premeri in žalosten nad slepoto njih srca reče«, je Mr osebni dostavek. Takoj nato sledi Jezusov nauk o smislu sobote.¹¹

Iz povedanega sledi, da Mr dogodka ne omenja zato, da bi naglasil Jezusovo čudodelno moč, ampak da je s pripovedovanjem tega dogodka ohranil živ spomin na Jezusov nauk o soboti. Jezus ni govoril abstraktno. Razodete resnice je povezoval z življenjem. Njegovi poslušalci so bili preprosti, neuki ljudje, ki so se resnice najlažje zapomnili v zvezi z dogodki.

⁹ Navaja C. MARTINI v: *Il Vangelo secondo san Marco*, objavljeno v: *Il Messaggio della Salvezza IV*, Torino 1967, 56.

¹⁰ Prim. W. HARRINGTON, *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb 1975, 89.

¹¹ Prim. X. Léon-DUFOUR, n. d. 238.

Takšnih pripovedi je okrog dvajset v Mr Ev. Nekatere so daljše in polne nepomembnih podrobnosti, npr. ozdravljenje mrtvoudnega (2, 1—12); vse pa vsebujejo določen Jezusov nauk, npr. družiti se s cestinarji in grešniki (2, 16.17), o postu (2, 18—20), življenje ohraniti je več kot sobotni počitek (2, 23—26), kdo so resnični Jezusovi sorodniki (3, 31—35), o plačevanju davka cesarju (12, 13—17), o miloščini (12, 41—44) itd. Jezusov nauk ni vedno povezan s čudeži, ampak se kaže tudi iz njegovih sporekanj s farizeji (prim. 2, 13—17. 18—20), vendar so vse pripovedi zasnovane tako, da Jezusov izrek ali nauk vidno stopa v ospredje.

c) **Pripovedi o čudežih**, J.-C. Barreau jih imenuje »reportaže«¹². Pri Judih in poganih so bile v Jezusovem času zelo razširjene pripovedi o čudežnih ozdravljenjih. V Mr Ev jih je okoli sedemnajst. Med najbolj znane spadajo: ozdravljenje obsedence v Kafarnaumu (1, 23—28), Petrove tašče (1, 29—31) in gobavca (1, 40—45), ozdravljenje obsedence v Geraški deželi (5, 1—20), krvotočne žene (5, 25—34) itd. Med pripovedi o čudežih sodi tudi pomirjenje viharja na morju (4, 35—41). To so živahne, doživete in dramatične pripovedi, v katerih je vse polno ne nujno potrebnih podrobnosti in zanimivosti. Stavljene so po ustaljeni shemi. Po večini imajo tri dele: živahen opis okoliščin, čudež in odmev čudeža na ljudi. Mr pripovedi se še posebej odlikujejo po živahnem in nazornem pripovedovanju takó, da kar čutimo v ozadju nekoga, ki je vse to sam doživel in se svojih doživetij nenehno spominja ter zavzeto pripoveduje dalje. Mr živahno in nazorno pripovedovanje je še posebej vidno, če ga primerjamo z vzporednim Mt ali Lk treznim in izpiljenem pripovedovanjem. Mt vzporedne pripovedi so dostikrat tako okrajšane (P. Bonnard »okleščene«) in usmerjene na bistvo dogodka, da so skoraj nerazumljive in je za celotno podobo dogodka nujno treba prebrati še Mr besedilo. Naj poročilo o ozdravljenju obsedence v Geraški deželi približa razlike v pripovedovanju sinoptikov:

Mr 5, 1—20

¹Prišli so na drugo stran morja, v Geraško deželo. ²In brž ko je stopil iz čolna, mu je od grobov ssem nasproti prišel človek z nečistim duhom. ³Bivališče je imel v grobeh in ga nihče več ni mogel zvezati niti z verigami; ⁴že večkrat so ga bili namreč vklenili v okove in verige, pa je verige raztrgal in okove strl in nih-

Mt 8, 28—34

²⁸Ko je prišel na drugo stran, v Gadarsko deželo, sta ga srečala dva obsedence, ki sta prišla iz grobišča, tako silno divja, da nihče ni mogel iti mimo po tisti poti.

Lk 8, 26—39

²⁶In odpluli so proti Geraški deželi, ki je nasproti Galileji. ²⁷Ko je stopil na suho, mu je od mesta prišel naproti mož, ki je bil obseden in se že dolgo časa ni oblačil in ni stanoval v hiši, ampak v grobeh.

če ga ni mogel ukrotiti. ⁵Ponoči in podnevi je bil vedno v grobeh in v gorah in je kričal ter se tolkel s kamenjem. ⁶Ko je od daleč zagledal Jezusa, je pritekel in padel predenj ⁷in zakričal z močnim glasom: »Kaj mi hočeš, Jezus, Sin Boga Najvišjega? Zarotim te pri Bogu: Ne muči me!« ⁸Jezus mu je namreč rekel: »Pojdi iz človeka, nečisti duh!« ⁹Tudi ga je vprašal: »Kako ti je ime?« In odgovoril mu je: »Legija mi je ime, ker nas je mnogo.« ¹⁰In zelo ga je prosil, naj bi jih ne izgnal iz kraja. ¹¹Pasla pa se je tam po gori velika čreda svinj. ¹²In duhovi so ga prosili: »Pošlji nas k svinjam, da gremo vanje!« ¹³In dovolil jim je. Izšli so torej nečisti duhovi in so obsedli svinje; in planila je čreda, okoli dva tisoč, po bregu v morje in se v morju utopila. ¹⁴Njih pastirji so zbežali in razglasili novico po mestu in po naseljih in ljudje so prišli gledat, kaj se je zgodilo. ¹⁵Pridejo torej k Jezusu in vidijo, da obsedenec, ki je prej imel »legijo«, sedi oblečen in je zdrave pamei; in obšla jih je groza. ¹⁶Tisti pa, ki so bili priča, so jim pripovedovali, kako se je zgodilo obsedencu in kaj je s svinjami. ¹⁷In začeli so

²⁰In glej, zakričala sta: »Kaj imaš ti z nama, Sin božji? Ali si prišel semkaj nas pred časom mučiti?«

³⁰Pasla pa se je nedaleč od njih velika čreda svinj. ³¹In duhovi so ga prosili: Če nas hočeš izgnati, pošlji nas v čredo svinj!« ³²In rekel jim je: »Pojdite!« Izšli so torej in obsedli svinje. In glej, vsa čreda je po bregu planila v morje in v vodi poginila.

³³Pastirji pa so zbežali, odšli v mesto in razglasili vse, tudi o obsedenih. ³⁴In glej, vse mesto

je šlo Jezusu naproti;

in ko so ga ugledali, so

²⁸Ko je zagledal Jezusa, je zakričal, padel predenj in rekel z močnim glasom: ²⁹»Kaj imaš ti z menoj, Jezus, Sin Boga Najvišjega? Prosim te, ne muči me! Veleval je bil namreč nečistemu duhu, naj izide iz človeka. Zakaj že mnogokrat ga je bil pograbil; vklepali so ga v verige in okove in ga čuvali, pa je vselej vezi potrgal in hudi duh ga je gonil na zapuščene kraje.

³⁰Jezus ga je vprašal: »Kako ti je ime?« »Legija,« je odgovoril, kajti veliko hudih duhov ga je bilo obsedlo.

³¹Prosili so ga, naj bi jim ne velel oditi v brezno. ³²Bila pa je tam velika čreda svinj, ki so se pasle na gori. In prosili so ga, da bi jim dovolil iti vanje, in dovolil jim je.

³³Hudi duhovi so torej zapustili človeka in šli v svinje; in planila je čreda po bregu v jezero in se utopila. ³⁴Ko so pa videli pastirji, kaj se je zgodilo, so zbežali in razglasili po mestu in po vaseh. ³⁵In šli so gledat, kaj se je zgodilo, in so prišli k Jezusu in našli človeka, iz katerega so bili odšli hudi duhovi, sedečega pri no-

ga prositi, naj odide iz njihovih krajev. ¹⁸Ko pa je stopal v čoln, ga je prosil ta, ki je bil prej obseden, da bi smel ostati pri njem. ¹⁹Ali ni mu dovolil, ampak mu je rekel: »Pojdi domov k svojim ljudem in jim oznani, kako velike reči ti je storil Gospod in se te usmilil«. ²⁰In odšel je ter začel oznanjati v Deseteromestju, koliko mu je storil Jezus; in vsi so se čudili.

prosili, da bi šel iz njih krajev.

gah Jezusovih, oblečene-ga in pri zdravi pame-ti. In obšla jih je gro-za. ³⁶Kateri pa so bili videli, so jim povedali, kako je bil obsedenec rešen. ³⁷In vsa množica iz geraške okolice ga je prosila, naj odide od njih, ker jih je navda-jal velik strah. Stopil je torej v čoln in se vr-nil. ³⁸Mož pa, iz katere-ga so odšli hudi duho-vi, ga je prosil, da bi smel biti pri njem. Ali Jezus ga je odslovil z besedami: ³⁹»Vrni se na svoj dom in pripoveduj, kako velike reči ti je storil Bog.« In odšel je ter oznanjal po vsem mestu, koliko mu je sto-ril Jezus.

Lk v glavnem sledi Mr, pač pa se Mt od njega precej razlikuje. Mt pravi, da se je čudež zgodil v **Gadarski**, Mr pa v **Geraški** deželi. Po Mt je Jezus ozdravil **dva obsedenca**, po Mr in Lk pa **enega** in povesta tudi njegovo ime. Mt preprosto pravi, »da sta Jezusa srečala dva obsedenca, Mr pa **pretresljivo opisuje** bolnikovo duševno stanje. Samo Mr pove, da je bilo **2000 svinj**, skupaj z Lk pa, »da je bil obsedenec, ki je imel **'legijo' zdrave pameti**« in da je celo izrazil željo **hoditi za Jezusom**, medtem ko Mt izrečno ne pove, da sta obsedenca ozdravela, ampak **ga zanima le usoda demonov**.

Iz Mr živahnega pripovedovanja sklepamo, da mu je dogodek pripovedoval nekdo, ki je bil sam navzoč, kajti Mr ni bil apostol in ne Jezusov učenec. Kdo bi bil to? Izročilo misli, da je bil to Peter. Sklicuje se na to, da se je Peter po Jezusovem vnebohodu zadrževal v Mr hiši (prim. Apd 12, 12 sl.) in ga pridobil za krščanstvo. Mr živahno pripovedovanje je odsev Petrove temperamentne narave. Zlasti pripovedi, ki se tako ali drugače našajo na Petra, so v Mr Ev tako oblikovane, da kar čutimo njegovo govorico. Če v poročilu o ozdravljenju Petrove tašče zamenjamo tretjo osebo množine s prvo, potem čudež pripoveduje Peter¹³:

Mr besedilo

Ko so prišli iz shodnice, so takoj stopili z Janezom in Jakobom v hišo Simona in Andreja. Simonovo taščo

Petrovo pripovedovanje

Ko smo prišli iz shodnice, smo takoj stopili v hišo in Janez in Jakob sta bila z nami. Taščo je tresla mrzlica

pa je tresla mrzlica in brž mu povedo o njej. Pristopil je, jo prijel za roko ter vzdignil. Pri tej priči jo je zapustila mrzlica in ona jim je stregla. (1, 29—41).

in brž mu **povemo** o njej. Pristopil je, jo prijel za roko ter vzdignil. Pri tej priči jo je zapustila mrzlica in ona **nam** je stregla.

Takó raznovrstne pripovedi pričajo, da Mr evangelij ni napisal »iz sebe«, kakor sodobni pisatelj napiše biografski roman, ampak je zbiral izročila o Jezusu in jih povezoval v celoto. Že pred Mr so zbirali Jezusove izreke in pripovedi o njegovi osebi. Iz njih so se duhovno hranili pri bogoslužju in poučevali katehumene. Takó se je že nekaj let po Jezusovi smrti izoblikoval praevangelij v obliki ustnega izročila. To je bil duhovni »credo« prvih krščanskih skupnosti in obenem idejna prelomnica z judovskim in poganskim življenjem. Pretežni del snovi Mr Ev je zapis praapostolske ustne pridige. V njej so bile pripovedi o Jezusu in njegovih delih izolirane, v Mr Ev pa so povezane v enoto in premišljeno vokvirjene v zgradbo Ev. Živahne, slikovite in dramatične pripovedi so zapis doživetij očividcev; kratke, shematične in brezosebne pa zapis verskega prepričanja prvih krščanskih srenj. Prve so zapis Petrove rimske pridige, druge pa Petrove palestinske pridige.¹⁴ V prvih se kaže krščansko izročilo poganskih (grških) spreobrnjencev, v drugih pa krščansko izročilo judovskih spreobrnjencev.¹⁵ Kakor sta vplivali versko prepričanje in praktično liturgično življenje prvih krščanskih skupin na oblikovanje Mt pripovedi, tako je vplivalo tudi na oblikovanje Mr. Pripovedi o pomnožitvi kruha (prim. 6, 41; 8, 6 in 7, 25—30; 8, 14—21) in postavitvi evharistije (14, 16—25) so tako gotovo oblikovane pod vplivom praktičnega liturgičnega obhajanja verskih skrivnosti, kot kaže pripoved o ozdravljenju Petrove tašče na očividca. Četudi je evangelist oblikoval pripovedi po znanih vzorcih, ni niti najmanj potrjena zgodovinska resničnost dogodkov. Treba se je prav vživeti v proces, kako so nastajale evangeljske pripovedi. Evangeliji niso abstraktni spisi, ampak »poročila o dogodkih, ki so se zgodili med nami« (Lk 1, 1) in odsev dejanskega življenja prvih kristjanov iz zveličavnih dogodkov. Evangeljske pripovedi so močno zakoreninjene v določenih življenjskih razmerah. Evangeljska resničnost ni samo v tem, da so dogodki, ki jih opisujejo, zgodovinsko resnični, ampak tudi v načinu, kako pripovedujejo te dogodke. Evangeliji so bili desetletja ustno izročilo, zato so pripovedi oblikovane tako, da so se jih ljudje lahko zapomnili in v nepotrjeni obliki izročali dalje. To je posebno vidno v najstarejšem Mr Ev, saj niti v sedanji obliki ne more prikriti tega, da je bil prirejen za ustno izročanje. Mr Ev je najkrajši in ga je bilo mogoče prebrati pri enem liturgičnem shodu. Vsebinsko je vidno sestavljen iz dveh delov (1, 1—8, 26 in 8, 27—16, 8)¹⁶ zato ga je bilo možno razdeliti na branje dveh zaporednih shodov. Zgrajen je složno in shematično. Slog je preprost, slikovit, ljudski in

¹⁴ Prim. W. HARRINGTON, n. d., 136.

¹⁵ Th. BOMAN, n. d., 99.

¹⁶ Vrstice 9—20 16. poglavja gotovo ni napisal isti pisatelj kot Ev. V najboljših uncialnih rokopisih (B S) in v starih prevodih (sah., etiop., georg., arm.) se Mr Ev zaključuje z 16, 8. Rokopis W pa ima spet daljši in čisto poseben zaključek; precej rokopisov pa ima poleg kanoničnega še krajši zaključek. Iz te neenotnosti rokopisnih priči sklepamo, da se je izvirni zaključek Ev kmalu zgubil in je poznejši redaktor zaključil Mr Ev tako, da je povzel v sumarični obliki poročila o Jezusovih prikazovanjih iz drugih Ev, zato se v. 9—20 naenkrat oddaljuje od sinoptikov in približajo Janezu. Zaključek je vseeno navdihnen in kanoničen, ker je nastal pred zaključkom NZ (prim. EB 43) četudi kompilacija.

talana je evanđeljska pripoved o Jezusu v Kafarnaum. Pripoved od dogodke do ...

dramatičen. V njem je vse polno spominskih pripomočkov (mnemotehničnih pomagal), ki veliko pripomorejo k boljšemu pomnjenju, npr. dogodke povezuje s **časovnimi oznakami** in zbere v enoto vse, kar se je zgodilo v enem dnevu (1, 14—38), ali jih povezuje glede na **ključne besede** (Stichwort, značnica), ki so v posameznih izrekih ali dogodkih, npr. kruh (6, 31—8, 21), bogastvo (10, 17—31), bivanje v Jeruzalemu (11, 1—12, 44); združuje v enoto vsebinsko sorodne pripovedi: sporekanja z nasprotniki (2, 1—3, 35), prilike (4, 1—34), čudeže (4, 35—5, 43), eshatološke izreke (13, 1—37) ali jih **antitetično naniza**: za uspehom, ki ga doživi Jezus takoj na začetku javnega delovanja (I. pogl.), omenja nastop nasprotnikov in njihov besedni spopad z njimi (II. pogl.), spremenjenju na gori sledi napoved trpljenja Sina človekovega (9, 2—13), pri Cezareji Filipovi je govoril Bog po Petrovih ustih, takoj za tem pa satan (8, 27—33).¹⁷

ARHITEKTURA EVANGELJSKE DUHOVNOSTI

Ne samo s posredovanjem odrešenjskih dogodkov in pristno semitsko govorico, temveč tudi s strukturo evangelija uči Mr razodete resnice. Potrebna so bila dolga stoletja, da je eksegetična znanost izsledila avtentično Mr mišljenje in doumela, kako z načrtnim uvrščanjem pripovedi v Ev dobiva Jezusovo razodetje vedno večji razpon. Mr Ev je teološko zasnovan, čeprav se pripovedi v grobem ujema z Jezusovim življenjem, tja od krsta v Jordanu prek delovanja v Galileji in poslednjim potovanjem v Jeruzalem.

Iz zgradbe Mr Ev dolgo ni bilo mogoče razbrati duhovnosti. Že prvi pričevalec Mr Ev, hierapolski škof Papija (u. 120 po Kr.) je dejal, »da se je Mr sicer dobro spominjal vsega, kar je slišal o Jezusovem nauku in delih ter to tudi vestno, dasi **brez reda** (οὐ τὰξιν), zapisal«. ¹⁸ Papijevo oceno so bolj ali manj ponavljali vse do najnovejše dobe. Celo Loisy je dejal, da je Mr Ev »mešanica Jezusovih čudežev in nauk« oziroma »kup spominov, ki niso niti zgodovinsko niti logično zvrščeni«. ¹⁹ Podobno misli tudi, še vedno zelo vplivni, R. Bultmann. ²⁰

Vendar je malo verjetno, da bi bil Mr pisal Ev brez reda, že zato ne, ker je bil semit. Semiti pa ne izražajo misli samo z besedami, temveč z zunanjo obliko ali literarno vrsto pripovedi; svetopisemski pisatelj pa tudi z vključitvijo pripovedi v zgradbo svojih spisov. Takó je Janez Ev načrtno prestavil poročilo o očiščenju templja na začetek Jezusovega javnega delovanja, čeprav se je to zgodilo na cvetno nedeljo, po Jezusovem vходу v Jeruzalem (po Mr naslednji dan), ker je videl v tem prvi spopad Jezusa z nasprotniki. Ker se je ta spopad čedalje bolj širil in zaostroval in dosegel višek na Kalvariji, je po Janezovem mišljenju očiščenje templja anticipacija Kalvarije, kakor je svatba v Kani, kjer je Janez »prvič razodel svojo slavo« (Jan 2, 11), anticipacija vstajenja, kjer je Jezus dokončno razodel svojo sla-

¹⁷ Prim. Th. BOMAN, n. d., 94. 95.

¹⁸ Izjavo navajajo vsi komentarji Mr Ev, v grškem izvirniku pa v opombi tudi M.-J. LA-GRANGE, n. d., XIX, op. 1.

¹⁹ I. de la POTTERIE, Sectio panum in Evangelio Marci, PIB, Romae 1966, 19.

²⁰ R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 375; navaja I. de la Potterie, n. d., 6.

vo. Z uvrščanjem pripovedi v Ev so evangelisti dogodkom pripisali še poseben pomen, zato ni vseeno, kje je določena pripoved v zgradbi evangelija. Vseeno pač ni zato, ker niso evangeliji najprej Jezusovi življenjepisi, temveč kerigmatični spisi, ki oznanjajo vero v vstalega Zveličarja. Pripovedi tudi v Mr Ev niso nanizane brez reda, temveč so načrtno na svojem mestu.

Sprva so mislili (J. Schmid, A. Wikenhauser, J. Huby), da je Mr Ev zasnovan na geografskih in topografskih kriterijih. Mr naj bi bil pisal Ev tako, da bi bil sledil krajem, ki jih je obhodil Jezus in zapisal vse, kar se je spominjal iz Jezusovega življenja na določenem kraju. Pisal naj bi bil po načelu »magna est vis admonitionis in loco«. Mr Ev je popis Jezusovih misijonskih potovanj, zato je v bistvu sestavljen iz treh delov: Jezusovo delovanje v Galileji (1, 14–6, 6a), Jezus se mudi zunaj Galileje (6, 6b–10, 52) in poslednji dogodki v Jeruzalemu (11, 1–16, 20).

V takó zamišljeni strukturi ni posebne duhovnosti mimo te, da je Jezus najprej ljudi učil in nato s smrtjo izpričal resničnost tega, kar je učil.

Šele poglobljeno proučevanje Ev je prineslo nova spoznanja. V Mr Ev so opazili (X. Léon-Dufour, H. Schlier, E. Schweizer, E. Trocmé), da se določena vrsta pripovedi v nekem redu ponavlja in vselej veže z vsebinsko enakimi pripovedmi. V prvem delu Ev so v določenem razmahu trije sumariji o Jezusovi misijonski dejavnosti (1, 14.15; 3, 7–12; 6, 6b); njim vselej neposredno sledi pripoved o učencih (1, 16–20; 3, 13–19; 6, 7–13); na koncu vsake enote pa evangelist omenja zaslepljenost ljudi in nerazumevanje Jezusove dejavnosti (3, 5.6; 6, 1–6a; 8, 17–21). Skupni zaključek vseh treh enot je poročilo o ozdravljenju slepega (8, 22–26), ki ima v Mr Ev izrazito simboličen pomen. Ozdravljenje slepega je tik pred Petrovo veroizpovedjo v Cezareji Filipovi (8, 27–30); kakor so se slepemu odprle telesne oči, tako so se Petru duhovne, da je izpovedoval vero v Jezusovo mesijanstvo. Ozdravljenje slepega je simboličen povzetek duhovne zaslepljenosti množic, ki kljub čudežem v Jezusu ne prepozna Mesija, in uvod v Petrovo duhovno spoznanje. Dogodek ima izrazito prehodno naravo. Simbolično povzame, kako zakrknjena so človeška srca in kako ni množica razumela Jezusove dejavnosti, uvaža pa nov odnos ljudi do Jezusa, ker ga ne gledajo več samo s telesnimi očmi, ampak z očmi vere.

Petrova veroizpoved je prehod od nerazumevanja k razumevanju ali prehod od duhovne zaslepljenosti k luči vere, zato je osrednji dogodek v Mr Ev. Dogodek pri Cezareji Filipovi deli Ev v dva dela (1, 1–8, 26 in 8, 27–16, 20). V prvem delu vztrajno zastavlja vprašanje, kdo je Jezus (prim. 4, 41). Množice si niso na jasnem, Peter pa v imenu dvanajsternih izpove vero vanj. V drugem delu pa je nakazana pot Sina človekovega; kakor je prvi del sestavljen iz treh enot, tako je tudi drugi. Osnova za delitev vsebine v tri enote so v prvem delu trije sumariji o Jezusovem delovanju; v drugem delu pa trojna Jezusova napoved trpljenja (8, 31; 9, 30.31; 10, 33.34). Ker pa učenci ne razumejo (8, 32.33, 9, 32–34, 10, 35–37), jih Jezus poučuje o smislu svojega trpljenja in vabi, naj hodijo za njim (8, 34–38; 9, 35–37; 10, 38–45). Tudi drugi del Ev zaključi Mr s poročilom o ozdravljenju slepega pri Jerihi (10, 46–52); iz tega sklepamo, da mora imeti tudi to ozdravljenje simboličen pomen. Jezus v drugem delu vabi učence, naj hodijo za njim in slepi Bartimej je, »brž ko je spregledal, šel po poti za njim« (10, 52). Ta pot pa je

Jezusa vodila v Jeruzalem, kjer je trpel in umri; in kakor je šel Jezus skozi trpljenje v slavo, tako naj mu sledijo tudi učenci!²¹

Takšno načrtno združevanje pripovedi v enote gotovo ni naključno. Literarni kriteriji so najboljši smerokaz, ko proučujemo vsebino posameznih enot. Zgolj združevanje po tri pripovedi v enote bi bilo zelo mehanično, če ne bi šlo za postopno odkrivanje in poglobljanje razodetja. Mr je takó zvrstil pripovedi v enote, da je vidna postopna rast vere v Jezusovo mesijanstvo in tudi vedno hujše zaostrovanje nasprotnikov proti njemu.

Jezusov nastop v javnosti je takoj močno odjeknil med ljudmi. Mr je s smotrnim uvrščanjem pripovedi v Ev pokazal, »kako se je glas o Jezusu hitro razširil po vsej okolici v Galileji« (1, 28). Ko je v soboto na večer prišel iz shodnice, »se je vse mesto zbralo pri vratih« (1, 33), ker se je brž razvedelo, da je v shodnici ozdravil obsedenca (prim. Mr 1, 23—28). Ko je Jezus ozdravil gobavca, ga je ta kljub strogi prepovedi, naj tega ne pripoveduje dalje, »razglašal na vsa usta tako, da Jezus ni mogel več očitno iti v mesto« (1, 45a) in zavoljo tega »so ljudje hodili k njemu od vseh strani« (1, 45b). In ko se je s svojimi učenci umaknil k morju, »ga je spremljala velika množica iz Galileje, pa tudi z Judeje, Jeruzalema, Idumeje, z one strani Jordana, iz okolice Tira in Sidona, ker je slišala, kolika dela je izvrševal« (3, 7.8).

Mr tudi pove, čemu so se množice Jezusa vedno bolj oklepale. Jezus jih je najprej pritegnil s svojim naukom. Mr na kratko pove, kaj je bil tisti nauk, ki je ljudi pritegnil: »Čas se je dopolnil, božje kraljestvo se je približalo« (1, 15). Božje kraljestvo je novo razmerje človeka z Bogom in uresničenje vseh mesijanskih pričakovanj izvoljenega ljudstva. Jezus je z besedo odkrival v ljudeh, kar je bilo že dolgo pozabljeno, tlačeno in zaničevano, pa vendar edino vredno človeškega dostojanstva in božjega otroštva. V človeku je odkrival in dvigal, kar je naravno plemenito, in ga s tem duhovno osrečeval. Jezusova beseda ni bila magija ali spretna retorika, ampak resnica, ki je segla do srca. Jezus se ni ubadal z dlakocepskim razlaganjem, kaj smeš in česa ne smeš, temveč je ozdravil človeka v korenini, ko je govoril o božjem otroštvu. Jezus ni govoril v imenu nikogar, kakor so se plaho izražali učitelji postave, »ampak jih je učil, kakor kdor ima oblast« (1, 22).

K Jezusu so množice privedli tudi čudeži. Jezus je svojo besedo s čudeži potrjeval. »Kaj je lažje reči: 'odpuščeni so ti grehi' ali 'vstani, vzemi svojo posteljo in hodi'? Da boste pa vedeli, da ima Sin človekov oblast na zemlji odpuščati grehe« — reče mrtvoudnemu — »ti pravim: Vstani, vzemi svojo posteljo in pojdi na svoj dom!« (2, 9—11). Besedi je takoj sledilo dejanje in »vsi so ostrmeli in se med seboj povpraševali: Kdo je ta?:« (1, 27). V ljudeh je vedno bolj rastlo prepričanje, da Jezus ni navaden človek. Čeprav ga še ne razumejo, so vendar zaradi njegovih del »vsi strmeli in Boga slavili, govoreč: 'Nikoli nismo kaj takega videli'« (2, 12). Ljudje zaradi »slepote srca« (3, 5) v njem niso prepoznali Boga, pač pa so nečisti duhovi preden padali in vpili: »Ti si Sin božji« (3, 12). Obsedenec v geraški deželi je klical: »Kaj mi hočeš, Jezus, Sin Boga Najvišjega?« (5, 7). Izjave demonov

sicer še niso tista veroizpoved, kakor jo je izpovedal Peter pred Cezarejo Filipove, vendar v odnosu do človeškega spoznanja le precejšen napredek.

Jezus pa ni pridobival samo ugled, temveč so mu tudi nasprotovali. Čim bolj se je širil glas o njem, tem bolj se je stopnjevalo sovraštvo do njega. Na skrajnem začetku javnega delovanja še ni imel sovražnikov; kmalu pa so se pojavili, čeprav sprva prikrito. V enoti 2, 1—3, 6 omenja Mr pet Jezusovih sporekanj s farizeji v Galileji: ker je mrtvoudnemu odpustil grehe (2, 1—12), obedoval s cariniki in grešniki (2, 13—17), sporekanje zaradi posta (2, 18—22), smukanje klasja v soboto (2, 23—28) in ker je ozdravil moža s suho roko na soboto (3, 1—6). V teh sporekanjih Mr sijajno pokaže, kako se je stopnjevalo sovraštvo do Jezusa. Farizeji so se od njega distancirali, toda hotena zaslepljenost se je kmalu sprevrgla v odkrito sovraštvo in celo v naklep, da bi ga usmrtili. Pri ozdravljenju mrtvoudnega je bilo nasprotovanje še prikrito. Pismouki »so v srcu mislili: 'Kaj ta tako govori? Govori bogokletno! Kdo more odpuščati kakor edino Bog?'« (2, 6:7). Med gostijo v Levijevi hiši so se sicer potožili učencem, toda v resnici so napadli Jezusa (2, 16). V sporekanju glede posta se spodtikajo nad Jezusom, ker je do učencev preveč popustljiv (2, 18). Pri smukanju klasja ga naravnost obtožujejo kršenja sobote (2, 24) in po ozdravljenju v soboto so se sešli s herodovci in se z njimi posvetovali, da bi ga umorili (3, 6). Sovraštvo se je kajpak poglobljalo, dokler ni doseglo vrhunec na veliki petek. Samo če upoštevamo ta dejavnik, prav razumemo veliki petek. Kar se je zgodilo na veliki petek, ni izbruhnilo naenkrat, temveč ima dolgo predzgodovino. Sodni proces pred sinedrijem, trpljenje in smrt so vrhunec in dejansko uresničenje groženj in sovraštva, ki je v prikriti obliki telo že ob Jezusovem javnem nastopu in se vedno bolj stopnjevalo (prim. 3, 6; 6, 1—6a), dokler ni doseglo epilog na veliki petek. Prav ta razvoj hudobije lepo prikaže Mr, sicer bi spričo slave in ugleda, ki ga je užival Jezus, težko razumeli naglo smrtno obsodbo.

Resnico o postopnem razodevanju Jezusovega mesijanstva in vedno globljem zorenju spoznanja, kdo je Jezus, kakor tudi resnico o naraščajočem sovraštvu do Jezusa, osvetljuje Mr z dvema dogodkoma, ki sta v jedru zgodovinsko resnična, vendar ju izrabljuje za podkrepitev resnice, kdo je Jezus. To je ozdravljenje slepega pri Betsajdi (8, 22—26) in smrt Janeza Krstnika (6, 14—29).

Jezus najbrž ni ozdravil slepega pri Betsajdi tik pred Petrovo veroizpovedjo v Cezareji. Niti Mt (prim. 16, 1 sl.) niti Lk (prim. 9, 10 sl.) ne omenjata ozdravljenja v tej zvezi, ampak samo Mr. Njemu je ozdravljenje rabilo za osvetlitev tega, kar bo Peter povedal z besedami. Orientalci so v dogodkih videli več kot samo dogajanje. Vsak dogodek jim je nekaj pomenil. Simbolična dejanja imajo pomembno mesto v orientalski govornici. Kakor so se slepemu odprle telesne oči, tako so se Petru duhovne. V tej duhovni luči je Peter izpovedal vero v Jezusa, Mesija. Jezus ni nikdar v apostolih izsiljeval vere. Čudežev ni izrabljal zase, temveč je hotel, da v njih vera sama dozori. Samo vera, ki v človeku osebno dozori, je neuničljiva. Vera mora biti izraz osebnosti in njenega zrelega prepričanja. V taki veri ni več prostora za omahovanje. Petrova vera je res počasi zorela in končno dozorela do stopnje, kakršno Kristus pričakuje od vsakogar. Petrova veroizpoved ni bila naključna,

temveč sad daljšega razmišljanja, morda omahovanja, samodopovedovanja in uverjenja.

Jezus je bil Petrove izjave gotovo vesel, čeprav Mr o tem ničesar ne pove. Upravičeno sklepamo, da je Mr zapis nekam epileptičen. Kako naj Jezus, ki apostole tako resno vprašuje, kdo je, ostane povsem ravnodušen do pravičnega odgovora? Po Mr Jezus Petrove izjave niti ne sprejme niti ne ovrže. Mt je v tem bolj stvarjen. Jezusa je predstavil tako, kot dejansko človek reagira v takšnem položaju. Pravičnega odgovora je bil vesel, zato Petra pohvali (prim. Mt 16, 17–20). Toda tako je pri Mt, mi pa proučujemo Mr Ev; tu nas naravnost preseneča, da Jezus takoj povzame besedo in napove svoje trpljenje. Jezusov odgovor je moral biti kakor hladen tuš na apostole, ki so bili veseli, da so prav razumeli Jezusa, in menili, da so s tem postali še bolj intimni njegovi prijatelji. Vendar Jezus vztraja. Mesija bo skoraj hudo trpel. Celó usmrtili ga bodo, vendar bo tretji dan vstal.

Vizija trpljenja je prvič jasno izražena. Tudi to vizijo predpodablja v Mr Ev simbolično dejanje, kakor predpodablja Petrovo veroizpoved ozdravljenje slepega. To je poročilo o smrti Janeza Krstnika, ki je tako premišljeno vstavljeno v prvi del Ev, da simbolika tega dejanja kar sili v ospredje. Naivno bi bilo misliti, da je poročilo o smrti Janeza Krstnika uraden protokol o eksekuciji tega slovitega moža in da je vse takó potekalo, kot poroča Mr (6, 14–29).

Že po obliki in slogu se poročilo o smrti Janeza Krstnika tako razlikuje od drugih pripovedi v Mr Ev, da je zanesljivo nekaj posebnega. Pripoved je nenavadno dolga, izredno napeta in dramatična. Slog je živahen in eleganten. J. Weiss jo uvršča med »biblične novele«, Holtzmann in Bultmann pa med *legende*.²² Osrednja osebnost pravzaprav ni Janez Krstnik, ampak sta Herod in Herodiadina hči. Na Janeza se neposredno nanašajo samo besede, zaradi katerih ga je kralj vrgel v ječo (v. 18). Izvirno je bila to najbrž ljudska stvaritev, ki je dramatizirala Herodov strah pred mrtvim Janezom Krstnikom in se je širila med ljudstvom po Galileji. Mr jo je prevzel iz ljudskega izročila in tako preoblikoval, da se sedaj nanaša na Janeza Krstnika in na njegovo razmerje do Jezusa. Pripoved je dobila tipološki in teološki pomen.

O smrti Janeza Krstnika poroča tudi judovski zgodovinar Jožef Flavij (Jud. starožitnosti, XVIII, 5, 2). Primerjava Mr pripovedi z zgodovinskimi viri je nagnila mnoge kritike, da so zavrgli zgodovinsko vrednost Mr poročila. V njem je res nekaj nevzdržnih trditev. Mr pravi, da je Herod Antipa prevzel ženo svojega brata Filipa (v. 17); Jožef Flavij pa imenuje njega, kateremu je Herod ugrabil ženo, preprosto samo Herod, zato mislijo, da je Mr zamenjal Herodovega brata, kateremu je Antipa ugrabil ženo, s Filipom, ki je bil četrti oblastnik v Itureji in Trahonitidi. Tudi vzrok, zakaj je Herod vrgel Janeza v ječo, v poročilih ni isti: Jožef Flavij pravi, da ga je vrgel v ječo iz političnih razlogov, ker se je bal, da bi ga Janez Krstnik s svojim ugledom ne spodnesel s prestola; sinoptiki pa trdijo, da ga je zaprl zato, ker mu je očital prešuštvo. Po poročilu Jožefa Fl. je bil Janez usmrčen v

trdnjavi Maherunt, vzhodno od Mrtvega morja, po Mr pa se vse dogaja v Galileji!

Če se Mr poročilo dosledno ne ujema z zgodovinskimi viri, mora imeti globlji pomen. Mr ni bil zgodovinar v modernem pomenu besede in njegovo poročilo o smrti Janeza Krstnika ni kopija uradnega zapisnika smrtne obsodbe, ampak nauk o Krstnikovi smrti, ki je predpoda Kristusove smrti.

V Mr Ev Janez Krstnik nikdar ne nastopa osamljeno, temveč vedno v razmerju s Kristusom. V njem je Janez dosledno predhodnik in predpoda samega Kristusa,²³ zato bi bilo čudno, če bi bila edino njegova smrt brez odnosa do Kristusa. Zato ni prav nič čudno, če Mr opisuje Janezovo smrt v odnosu do Jezusove smrti. Zapor in usmrnitev Janeza Krstnika je predpoda Jezusovega trpljenja in smrti. Janezova usoda simbolično napoveduje usodo Sina božjega. Ta simbolizem je Mr izrazil zlasti z dostavki, ki jih je vnesel v ljudsko pripoved o Herodovem strahu in trepetu pred mrtvim Janezom. Vsi dostavki so osebno Mr in so v Ev samo še v popisu Jezusovega trpljenja in smrti. Mr pravi, »da je Herod sam dal Janeza prijeti (εκρατησεν) in v ječi vkleniti (v. 17); biriči so Jezusa v vrtu Getsemani »prišli« εκρατησατε (14, 49), »ga zvezali in odpeljali k Pilatu« (15, 1); Herod je hotel Janeza ubiti (v. 19), vendar »se je bal, ker je vedel, da je pravičen in svet mož« (v. 20), isto so poskušali tudi pismouki in veliki duhovniki z Jezusom, vendar so se bali, »ker se je vse ljudstvo čudilo njegovemu nauku« (11, 18; prim. še: 12, 12; 14, 1.2). Janeza Krstnika so vrgli (παράδοθαι — izročili) v ječo (1, 14), tudi Jezus je bil na veliki četrtek izdan παραδωται (14, 18); po smrti so prišli Janezovi učenci, »vzeli truplo in ga položili v grob« (6, 29), tudi Jezusa so po smrti sneli s križa in pokopali (15, 42 sl.); kmalu za tem se je med ljudmi začelo govoriti, »da je Janez Krstnik od mrtvih vstal« (6, 14.16), tudi Jezus je tretji dan vstal (16, 6). V zadnji paraleli je seveda bistvena razlika med Janezom Krstnikom in Jezusom; o Janezu so ljudje le mislili, da je od mrtvih vstal, Jezus pa je resnično vstal od mrtvih (14, 28; 16, 6.14).²⁴

Mr Ev je izvrstna arhitektura. Njeni zidaki so pripovedi, ki so tako zvrščene, da v zgodovinskem Jezusu lahko prepoznamo Sina božjega. Nenehno povpraševanje, kdo je ta, se zaradi del, ki jih je storil in zaradi nauka, nad katerim so strmeli, spremeni v trditev: ti si Mesija! Toda z duhovnim zorenjem je zorela tudi hudobija. Dobrota in hudobija sta zoreli v obratni smeri; čim bolj se je razodevala dobrota, tem bolj se je zaklinjala hudobija, dokler oboje ni doseglo višek. Toda prav višek hudobije, veliki petek, je bil izliv največje dobrote. Brž ko je Jezus izdihnil, je poganski stotnik rekel: »Resnično, ta človek je bil Sin božji« (15, 39). Mr začinja svojo kerygmo z besedami: »Začetek evangelija o Jezusu Kristusu, Sinu božjem« (1, 1) in konča z ugotovitvijo: »Ta človek je bil Sin božji« (15, 39). V razponu te dvojne ugotovitve pa je izbral vse izrazne možnosti, od slikovite semitske govornice prek simbolike besed in dejanj ter zunanje oblike (literarne vrste)

²³ W. MARXSEN pravi: »Der Täufer hat nicht in sich selbst eine Bedeutung; ... vielmehr sind die Täuferaussagen christologische Aussagen. Als solche interpretieren sie dann allerdings in gewisser Weise das Jesusgeschehen«, navaja I. de la Potterie, n. d., 49.

²⁴ Prim. I. de la Potterie, n. d., 51.

pripovedi tja do strukture knjige, da je razgrnil kar najbolj celotno podobo Sina božjega.

VERSKO SPOROČILO MR EV

Mr Ev je kristocentričen. To nakaže že z naslovom: »Začetek evangelija o Jezusu Kristusu«, z vsebino pa potrjuje. Kristus je osrednja oseba tudi takrat, ko naravnost ne govori o njem. Vse se dogaja zaradi njega in vse ima pravi smisel samo v razmerju z njim, vendar noben evangelist takó pogosto ne vprašuje ob njem: kdo je ta? (1, 27; 2, 12; 4, 41), zato upravičeno sprašujemo, kakšna je Kristusova podoba v Mr Ev in katere razodete resnice z njo posreduje?

V Mr Ev ohranja Kristus najbolj naravno podobo človeka

Mr predstavi Kristusa kot odraslega človeka. Kristus ni napovedani »Sin Najvišjega« (Lk 1, 32) in ne »učlovečena Beseda« (Jan 1, 14), ampak preprosto človek. Do krsta se z Jezusom ni zgodilo nič posebnega. Pri krstu je prišel

vanj (εις αυτον)²⁵ in Jezus se je začel zavedati svojega mesijanskega poslanstva. Tudi med javnim delovanjem se je obnašal kot človek in se v vrtu Getsemani »od strahu tresel in od groze trepetal« (14, 33). Trpljenje je prestopal fizično in duševno, kot ga prestopa človek. Mr vztrajno beleži Jezusova čisto fizična dejanja. V Levijevi hiši je sedel pri mizi in s povabljenimi »jedel in pil« (2, 16). Množice so pritiskale nanj in apostole, »da še kruha niso mogli zaužiti« (3, 20). Posebno doživeto je Mr beležil Jezusova notranja nastrojenja tako, da ga vidimo kar živega pred očmi: v shodnici je navzoče »srdito premeril in žalosten nad slepoto njih srca je rekel človeku: »Stegni roko!« (3, 5); »ko je zagledal veliko množico, se mu je zasmilila, ker so bili kakor ovce brez pastirja« (6, 34); ko je prišel v tempelj, »se je vse ogledal« (11, 11) in »začel izganjati tiste, ki so v templju prodajali in kupovali...« (11, 15 sl.).

Kaj Mr uči s temi ostrimi zapažanji? V njegovem Ev ima to globok teološki pomen. Jezus je človek, zato naš brat. Bog se nam je približal v postavi človeka, ne pa angela ali demona. Ker imamo v Jezusu enega izmed nas, nam je človeško blizu. Bog se je približal človeku, da bi se človek približal Bogu. K Bogu pridemo lahko samo prek Jezusa človeka! Krščanstvo je edina religija, ki veruje v Boga — človeka. Kristus — človek je srednik med Bogom in človekom. »Eden je srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus« (1 Tim 2, 5).

Mr pa je imel z oznanjevanjem resnice Boga — človeka tudi apologetični namen. Ev je napisal za pogane in se takó spopadel s takrat najbolj vplivno miselnostjo, gnosticizmom in platonizmom. Platonizem je učil, da biva svet idej. Samo ideje so stalne in zanesljive, vse kar je na svetu, je le privid in dozdevanje. Pod vplivom platonizma so imeli Grki tudi Jezusovo

²⁵ Slovenski prevod, tudi prevod ekumenskega sv. pisma ni pravilen, ampak je harmoniziran z Mt in Lk Ev, kjer je res rečeno, da je Sv. Duh prišel »nadenj« (επι' αυτον).

zgodovino za religiozni mit. Proti temu mišljenju je nastopil Mr in učil, da je Jezus pravi človek, zato tako resničen kakor so oni sami.²⁶

**Jezus je učitelj in vse
ljudstvo se je čudilo
njegovemu nauku**

Mr bolj poudarja, da je bil Jezus učitelj kot drugi evangelisti. Besedo »učil je« uporabljala 17-krat, medtem ko je v precej daljšem Mt Ev le 14-krat. Izraz »učiti« Mr pridružuje samo za Jezusa, iz tega pa sledi, da je bilo poučevanje

množic posebno značilna Jezusova dejavnost. Ob Jezusovem učenju Mr rad naglašja, da je Jezus učil »kakor kdor ima oblast« (1, 22, 27) in hkrati omenja učinek njegovega učenja na množice. V shodnici v Kafarnaumu so ljudje »strmeli nad njegovim naukom« (1, 22); v nazareški shodnici pa »strme poslušali in se med seboj povpraševali: „Od kod ima ta vse to in kakšna je modrost, ki mu je dana?“« (6, 2). Veliki duhovniki in pismouki bi ga bili že zdavnaj umorili, »toda bali so se ga, ker se je vse ljudstvo čudilo njegovemu nauku« (11, 18). Mr povezuje Jezusovo učenje s čudeži: »Kakšna je modrost, ki mu je dana in kakšni čudeži se gode po njegovih rokah?« (6, 2).

Čeprav Mr pogosto pravi, da je Jezus učil, vendar redko omenja vsebino njegovega nauka. Edino na začetku javnega delovanja sumarično povzema Jezusovo pridigo: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo; spreobrnite se in verujte evangeliju!« (1, 15). Glagol učiti uporablja v I. delu Ev v absolutnem pomenu in samo zatrjuje: Jezus je učil. Šele v II. delu Ev natančno pove, kaj je Jezus učil. Apostole je poučil o svojem trpljenju (8, 31; 9, 31; 10, 33), o templju in molitvi (11, 17), o Kristusu, Davidovem Gospodu (12, 35) in o tem, kako naj se varujejo pismoukov (12, 38). Jezus je »mnogo reči učil v prilikah« (4, 2, 33), toda večina prilik ni razumela, zato jih je učencem posebej razlagal (prim. 4, 10–12). S prilikami je pojasnjeval nauk o božjem kraljestvu, ki se je z njegovim prihodom na svet začelo uresničevati. Njegov nauk so ljudje doumeli šele po vstajenju. »Ko je vstal od mrtvih, so se spomnili njegovi učenci, da je o tem govoril, in verovali so besedi, ki jo je bil Jezus povedal« (prim. Jan 2, 22). Seme božje besede je obrodilo sad.

Jezus je edini pravi učitelj (prim. Mt 23, 8); samo on ima »besede večnega življenja« (Jan 6, 68). Mr samo Jezusu pripisuje pristojnost ljudi poučevati o božjem kraljestvu; Janez Krstnik v Mr Ev ne oznanja božjega kraljestva (prim. Mt 3, 2!), ampak samo »krst pokore za odpuščanje grehov« (Mr 1, 4). Samo Kristusov nauk je zveličavni nauk in samo prek njega je mogoče priti v stik z Očetom. To spoznanje ima posebno veljavo za današnji čas, ko mnogi iščejo rešitev in celo religiozno uteho drugod. Edino Kristus lahko odgovori na vsa vprašanja človeške eksistence. Mar res na vsa vprašanja? Tudi na vprašanja ekonomike, tehnike, politike? Neposredno morda ne, ker Jezus ni ekonomist, tehnik in politik, ampak učitelj poti k zveličanju. Posredno pa je učitelj tudi v tem. Ni vseeno, ali zdravnik v šok sobi veruje, da ima človek dušo ali ne; ni vseeno, ali se ekonomist zaveda, da biva Bog, ki pravico plačuje in hudobijo kaznuje; ni vseeno, ali se ljudje,

v katerih rokah je usoda sveta, zavedajo, da je Bog ali ne! Kristus je in ostane učitelj. Njegov nauk osvobaja od zla in nas preraja v božje otroštvo.

Mesija, odet v skrivnost

Dejali smo, da je Petrova veroizpoved kulmen Mr Ev. To je bil zares svečan trenutek v Jezusovem življenju (omenjajo ga vsi evangelisti!) in življenju apostolov. Kdaj smo si ljudje

holj blizu kot takrat, ko se zares poznamo! Pričakovali bi, da se bo Jezus poslej sam vedno tako označeval ali vsaj apostolom naročal, naj ga kot takega oznanjajo. Vendar se to ni zgodilo. Jezusovo ravnanje nas naravnost preseneča. Najprej je apostole zavzeto spraševal, kaj menijo ljudje o njem; ker ga odgovori ne zadovoljijo, vpraša še apostole, kaj sami mislijo o njem; ko končno Peter le pravilno odgovori, ga Jezus ne pohvali, temveč »strogo naroči, naj z nikomer ne govore o njem« (8, 30). To pa ni bil edini primer, da Jezus prepoveduje, da bi govorili o njem in razglašali njegova dela. In če prepoveduje, naj ne razglašajo tega, kar je storil v ožjem krogu, prepoved še razumemo 1, 44; 3, 12; 5, 43), toda kakšen pomen naj ima prepoved, če je ozdravljajal javno? Ko se je v soboto na večer zbralo vse mesto pri vratih in je Jezus ozdravljajal bolnike ter obsedence, jim je nato »branil o tem govoriti« (1, 34; prim. še 7, 36). Jezusova prepoved mora imeti globlji pomen. Ostati hoče skrit in njegovih del naj ne razglašajo, »dokler Sin človekov od mrtvih ne vstane« (9, 9). To Jezusovo hotenje imenujemo **mesijanska skrivnost**.

Mesijanska skrivnost je prav v Mr Ev izredno poudarjena takó, da se razlagavci sprašujejo, ali je to Mr stvaritev ali pa je Jezus res tako govoril. Ker najdemo podobne prepovedi tudi v Mt Ev (prim. 8, 4), je znamenje, da izhajajo neposredno od Jezusa. Jezus se v Mr Ev nikdar sam ne označuje Kristus (razen 9, 41, kar je Mr akomodacija) in beseda Kristus se do Petrove veroizpovedi v Ev sploh ne pojavi, razen v naslovu 1, 1! Izraz mora ostati skrit vse do sodnega procesa pred sinedrijem (14, 61.62). Tudi ime Jezus se v I. delu Ev pojavi le 23-krat, v II. delu pa 56-krat. V hotenem prikrivanju mesijanskega dostojanstva je globlja skrivnost.

Jezus se zato ni maral imenovati Mesija, ker je imel izraz takrat izrazito političen pomen. Kristus ali Mesija je bil v pričakovanju judovskega ljudstva tisti, ki bo premagal pogane in obnovil Davidovo kraljestvo. In ker je Jezus s čudeži razodeval izredno moč, bi se ga množice hitro oklenile in razglasile za kralja (prim. Jan 6, 15). Jezus bi naletel na odpor Rimljanov in njegovo poslanstvo bi bilo uničeno. Jezus pa ni rešitelj iz telesnih tegob, temveč je prišel, »da je rešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1, 21).

Takoj za Petrovo veroizpovedjo je Jezus razodel vso razsežnost svojega poslanstva. Napovedal je trpljenje, smrt in vstajenje (8, 31–33). Trpljenje je sestavni del mesijanskega poslanstva. Tega apostoli niso razumeli. Kako naj Jezus, ki je mogočen v besedi in dejanju, trpi? Kako naj on, v katerem so pravkar prepoznali Mesija, postane žrtev velikih duhovnikov in pismoukov. To se ni skladalo z njihovim pojmovanjem mesijanstva, zato Peter vzkipi in pravi: »Nikakor, Gospod, to se ti ne sme zgoditi!« (prim. Mt 16, 22; Mr 8, 33). Kakor si apostoli niso mogli predstavljati trpečega Mesija, tako si ga tudi ljudstvo ni moglo, in kakor apostoli do binkošti niso prav

razumeli Jezusa, tako se je ljudstvo zbiralo ob njem predvsem zaradi čudežev (prim. Mt 16, 1 sl.). In ker pred vstajenjem nihče ni mogel prav razumeti Jezusovih del in ne njega samega, zato odločno prepoveduje, naj ga ne razglašajo, dokler ne vstane od mrtvih (prim. Mr 9, 9). Trpljenje je bilo potrebno, da je Jezus šel v svojo slavo (prim. Lk 24, 26) in šele v zmago-slavnem vstajenju je našlo njegovo trpljenje smisel.

Tudi kristjan mora računati s trpljenjem. Krščanstvo je vera v križanega Kristusa. Trpljenje je za premnoge sedaj nerazložljiva skrivnost; mi pa vemo: »če s Kristusom trpimo, da bomo z njim tudi poveličani« (Rimlj 8, 17).

KDO JE NAPISAL II. EV?

Krščansko izročilo trdi od Papia dalje, da ga je napisal Marko, o katerem poroča Luka v Apostolskih delih (prim. Apd 12, 12.25; 13, 5.13; 15, 37.39) in ga omenja apostol Pavel v pismih Kološanom (4, 10), Timoteju (2 Tim 4, 11) in Filemonu (Flm 24). Apostol Peter ga imenuje kar »moj sin Marko« (1 Pet 5, 13), pri čemer mislimo na duhovno sinovstvo, to se pravi, da ga je Peter pridobil za krščanstvo. Do sem je vse lepo in prav, toda kdo more jamčiti, da je Marko, o katerem govorijo novozavezni pisatelji, zares avtor drugega sinoptičnega Ev? Ker tega novozavezni viri nikjer ne omenjajo in so bili evangeliji do II. stol. po Kristusu anonimni, je težko reči, če je Papijeva izjava zanesljiva. Zgodnje krščansko izročilo se je kaj rado ponašalo z ljudmi apostolske dobe in tudi trdilo, da je bil Marko škof v Aleksandriji, ker se škofovska lista aleksandrijskih škofov začneja z imenom Marko. Nihče pa ne ve, ali je bil to res Marko, o katerem poročajo novozavezni spisi. Zgodovinar Evzebij Cezarejski nič ne ve, da bi bil kdaj na čelu aleksandrijske cerkve Marko, ki je bil poprej spremljevalec apostola Pavla in pozneje Petrov tolmač. Izročilo je nastalo pozneje in v začetnem škofu z imenom Marko videlo Pavlovega in Petrovega sodelavca zato, da je bil njegov ugled večji in častljivejši. Podobno je lahko krščansko izročilo povežalo Marka, Pavlovega in Petrovega sodelavca, z avtorstvom II. kano-ničnega Ev. S tem pa zgodovinska pristnost II. sinoptičnega Ev ni prav nič omajana. Mr Ev sploh ni knjiga, ki bi jo bil kdo napisal iz osebnega izkustva, temveč je urejen in smotrno usklajen zapis praapostolske pridige, ta pa je zgodovinsko dejstvo, pa naj jo je zapisal spremljevalec apostola Pavla in tolmač sv. Petra ali ne.

Povzetek

Z MARKOM V LITURGIČNO LETO B

France Rozman

Z obnovljenim bogoslužjem je postal Mr Ev enakopraven z drugimi evangeliji. Mr Ev ni nikak povzetek Matejevega ali Lukovega evangelija, ampak najstarejši zapis evangelijskega izročila. Njegov razpon in izbor odrešenjskih dogodkov je isti kot v Petrovi pridigi (prim. Apd 10, 34–43), ki je najstarejši vzorec evangelijske kerygme. V tesni povezanosti Mr z njo je utemeljena njegova zgodovinska vrednost. Mr pripovedi razodevajo vse

značilnosti ustnega izročila, od zunanje oblike prek načina pripovedovanja do vključitve v Ev.

Mr Ev ni Jezusov življenjepis, temveč pridiga o Jezusu, Sinu božjem, zato v njem ni natančne kronologije niti topografije. Kakor se pri pravkar umrlem človeku najbolj zanimamo za njegove besede in dejanja, takó je tudi Mr zbral v Ev predvsem to, kaj je Jezus bil in kaj vse je storil v zemeljskem življenju. V njegovem Ev so v ospredju dejanja in ne govori. Poročila o Jezusovih delih so tako zvrščena, da se ljudje vedno bolj zavzeto vprašujejo, kdo je ta? (prim. 1, 27; 2, 12; 4, 41).

Mr Ev je teološko zasnovan. Z načrtnim uvrščanjem pripovedi v Ev je pokazal, kako se je Jezus postopno razodeval in je vzporedno s tem zorela vera vanj, hkrati pa je z naraščanjem njegovega ugleda naraščalo tudi sovraštvo do njega. Kljub Petrovi veroizpovedi (8, 27—30) hoče Jezus ostati skrit, ker njegovih hotenj niti množice niti apostoli niso mogli prav razumeti pred vstajenjem. Podoba trpečega Mesija se ni skladala z njihovim mesijanskim pričakovanjem, vendar Jezus vztraja in nazadnje tudi dokaže, da trpljenje vodi v slavo.

Résumé

L'ANNÉE LITURGIQUE B AVEC L'ÉVANGILE DE MARC

Francè Rozman

La réforme conciliaire a donné à l'Evangile de Marc la place qui lui revient dans la liturgie. Le deuxième Evangile n'est pas un résumé de l'Evangile de Matthieu ou de celui de Luc. Au contraire, c'est l'écrit le plus ancien de la tradition évangélique. Les événements du Salut et leur sélection sont les mêmes que ceux que l'on trouve dans le discours de saint Pierre relaté dans les Actes des Apôtres, 10, 34—43, qui est l'exemple le plus ancien du kérygme évangélique. La valeur historique de l'Evangile de Marc ressort du lien étroit qui le relie au kérygme pétrinien.

L'Evangile de Marc n'est pas une biographie de Jésus, Fils de Dieu. C'est pourquoi on n'y trouve pas une chronologie et une topologie exactes. A l'avant-scène il y a les paroles et les oeuvres de Jésus. L'auteur dispose les faits de telle façon que les gens se demandent de plus en plus clairement: qui est celui-là (cf. 1, 27; 2, 12; 4, 41). Avec la disposition voulue des faits il montre comment Jésus se révèle progressivement. A cela deux réactions: il y a ceux dont la foi en lui s'affermir de plus en plus, et ceux dont la haine envers l'Envoyé de Dieu devient de plus en plus résolue. Malgré la confession de Pierre (8, 27—30), Jésus reste volontairement caché, sachant bien qu'avant la Résurrection il ne peut être compris de la foule ni même de ses Apôtres, la figure de Messie-serviteur souffrant ne s'accordant pas avec leurs attentes. Mais Jésus ne se laisse pas détourner: c'est par la souffrance qu'il vaincra.

MESIJANSKA VLOGA HEBREJSKEGA GLAGOLA

Čas stare zaveze je edinstvena dimenzija sveta. To dobo imenujemo »sveto zgodovino« zaradi Jezusove navzočnosti, s katero je spremljal slavo in trpljenje Izraela. Sam je dvema učencema na poti v Emavs »razlagal, kar je bilo o njem v vseh pismih, začeniši z Mojzesom in vsemi preroki« (Lk 24, 27). V tej zavesti je živel Cerkev prvih stoletij svoje zgodovine, kakor spričuje **apostol Peter** v svojem prvem listu Korinčanom, ko piše: »Preroki stare zaveze so preiskovali, za kateri ali kakšen čas je duh Kristusov, ki je bil v njih, napovedoval in naznanjal Kristusu namenjeno trpljenje in zatem poveličanje. Njim je bilo razodeto, da niso zase, ampak za vas, vernike nove zaveze, pripravljali, kar so nas zdaj učili ti, ki so vam oznanili evangelij v Svetem Duhu, poslanem iz nebes. To žele spoznati celo angeli« (1 Pet 1, 11–12).

»Ta dva teksta,« piše **J. Loew**, »sta izredno važna, ker nam spričujeta pravo Kristusovo zgodovinsko in nadzgodovinsko razsežnost. Povesta nam, da sta dve tisočletji zgodovine pred Kristusom pričevali o njem in kazali nanj. Če te Kristusove dimenzije ne poznamo, nam Jezusova podoba postane zelo bleda in naša vera zelo slabokrvna.«¹

Prav ima zato biblicist **J. Schildenberger** O. S. B., ko piše: »Če hodimo po cesti stare zaveze, gremo Kristusu naproti.«²

Ni dvoma, da je eden izmed pogojev za pravilno razlago in razumevanje sv. pisma stare zaveze ta, da se uživimo v duha in naravo hebrejskega jezika, kajti jezik je instrument, ki odkriva dušo naroda. Ker so bili tudi avtorji novozaveznih spisov v glavnem Hebrejci, smemo reči, da tudi iz teh spisov odseva hebrejski način mišljenja, ta pa se razlikuje od grškega. Grško mišljenje temelji bolj na gledanju, je bolj vizualno, hebrejsko mišljenje temelji na poslušanju, je bolj avditivno. Grško iskanje resnice se giblje v prostoru vidnega sveta ali kozmosa, hebrejsko mišljenje dojema resnico v kategorijah časa, zgodovine.

Kako se to kaže v sv. pismu? Iz sv. pisma govori prepričanje, da je čas srce naše eksistence in edina posest, ki je res v naši lasti. Ker je sv. pismo božje in človeško delo, in torej kot literarna stvaritev delo hebrejskega duha, si nekoliko oglejmo »srce in obisti« hebrejskega jezika, da vidimo, do kakšnih zaključkov nas to vodi.

1. Značilnosti hebrejskega oblikoslovja

1. Hebrejski **zlog**. — Sam na sebi se zlog vsakega jezika sestoji iz povezave med soglasnikom in samoglasnikom. Vidimo pa, da se v hebrejskem zlogu odnos med konzonantom in vokalom pri pisanju kaže drugače, kakor bi zahteval naš evropski, po grških vzorih oblikovani način mišljenja. V naših knjigah oba faktorja zloga, konzonant in vokal, pri pisanju tudi

¹ Ce Jesus qu' on appelle Christ, Fribourg 1970, str. 199–200.

² Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, str. 61.

zapišemo. V hebrejskih (in arabskih) knjigah pa znaka za vokal redno ne pišejo, temveč le črke za konzonante.

Je v tem kaj posebnega? Pogled v zgodovino hebrejskega jezika nam to pojasni. Zamislimo se v čas Jezusove mladosti. Kot deček je hodil v šolo (beth ha-sefer), da se nauči brati in pisati. Pri tem se mu črk za vokale ni bilo treba učiti, ker jih tudi v svetopisemskih in drugih knjigah ni bilo. Glavni spisi izraelskega ljudstva so bile svetopisemske knjige. Brali so jih javno in glasno pri službi božji. To so prakticirali mnoga stoletja. Takó so izraelski otroci poslušali božjo besedo in se obenem učili brati — iz poslušanja. Preden je začel otrok v šoli pisati besede in stavke iz sv. pisma, mu je bilo besedilo že znano iz poslušanja. Zato mu je bilo dovolj, da se je v šoli naučil znake za soglasnike. Z njimi je mogel prebrati vsak zlog in vsako besedilo.

To pa je imelo daljnosežne posledice za dojemanje izgovorjene in pisane besede ter za način mišljenja sploh.

2. Druga značilnost hebrejskega jezika je v tem, da uporablja **malo pridevnikov**. Vzrok je v tem, ker se Hebrejec, če le mogoče, ogiblje abstraktnih besed, rad pa ima konkreten način govorjenja. Hebrejščina ni filozofski jezik, njen besedni zaklad ni pripraven za razpravljanje o idejnih problemih, pač pa za pripovedovanje, in se odlikuje kot poetičen jezik, poln sile, bogastva in barvitosti.

Znano je, da v visoko razvitih jezikih bohotno raste število pridevnikov, toda ti često le praznijo in votlijo pomen samostalnikov. Za hebrejski jezik je značilno, da s pridevniki označuje temeljne konkretne stvarnosti, ki jih že otrok hitro dojame in si jih osvoji, na primer: ta stvar je velika, je majhna, je težka, in podobno. Sem spada tudi težnja, da pridevnik nadomesti z imenom in samostalnikom. Namesto da bi rekel »svet kraj«, pravi »kraj svetosti«, namesto »kraljevski rod« reče »rod kraljestva«, namesto »miroljubni knez« reče »knez miru«, namesto »krvoločni človek« reče »človek krvi«, namesto »zgovoren človek« reče »človek besed«, itd.

3. Pomembna značilnost hebrejskega jezika je svojevrstna vloga **samostalnika**. Značilno za hebrejski samostalni je, da nastopa tudi sam, brez glagola. Samostalni je redno glavni nosilec dejanja, glagol to dejanje označuje. Hebrejski samostalni se zaveda, da tako rečemo, da je nosilec dejanja, in to daje čutiti.

Vzemimo za zgled znani obrazec iz povračilnega prava, ki nam zahodnjakom, vzgojenim v grškem načinu mišljenja, daje povod, da se spotikamo ob moralo stare zaveze. To je pravilo in načelo: »Oko za oko, zob za zob, roko za roko, nogo za nogo« (2 Mojz 21, 24; 3 Mojz 24, 20; 5 Mojz 19, 21; prim. Mt 5, 38). Ta rečenica je tipičen primer, kako hebrejski jezik tudi povsem abstraktno načelo oziroma to, česar v življenju konkretno ne najdemo, izrazi konkretno. Zahteva »oko za oko, zob za zob« itd. **ni bila moralno načelo** v stari zavezi, temveč načelo iz **pravnega področja**, in je pomenilo v resnici to, kar je še danes temeljno pravno načelo v vsakem kulturnem narodu, namreč, da mora biti zločinu prisojena ustrezna, sorazmerna in torej pravična kazen. Načelo »oko za oko, zob za zob« ne pomeni, da je treba človeku, ki je komu izbil oko ali zob, prav takó za kazen izbiti oko oziroma zob. Razlagati take rečenice po črki bi vodilo v absurdnost. Recimo,

da je vojak v pravični, obrambni vojni izgubil oko. Pozneje je doma v pretepu nekomu izbil oko. Mu bodo mar zdaj za kazen iztaknili edino oko, ki ga ima?

Razumljivo zato, da judovski pisatelji ironično zavračajo tiste ljudi na zahodu, ki se pohujšujejo nad dozdevno krutostjo »moral« v starozavezni formuli »oko za oko, zob za zob«.

Pa se utegne kdo sklicevati na Jezusa in njegov nauk o evangeliju po Mateju, kjer pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno: 'Oko za oko in zob za zob'. Jaz pa vam pravim, da se hudobnežu ne upirajte: marveč, ako te kdo bije po desnem licu, mu nastavi še drugo« (5, 38–39).

Z Jezusom smo stopili v novo zavezo. Tudi Jezus govori po hebrejskem načinu izražanja, to je konkretno, ko obravnava isto vprašanje z moralnega novozaveznega vidika. Da tudi njegovih besed »ako te kdo bije po desnem licu, mu nastavi še drugo« ne smemo jemati po črki, je dokazal sam s svojim ravnanjem, kakor poroča evangelist Janez. Ko so ga pred velikim zborom zasliševali, »je eden izmed služabnikov, ki je stal zraven, Jezusa udaril in rekel: 'Tako odgovarjaš velikemu duhovniku'«? (18, 22). Kako je Jezus sprejel ta udarec? Je mar služabniku nastavljal še drugo lice? Ne! Odgovoril mu je: »Če sem napak govoril, spričaj, da napak; če pa prav, kaj me bi ješ? (18, 23).

4. Še en zgled o konkretni naravi hebrejskega jezika. Knjiga **Pridigarja** se začne z besedami: »Nečimrnost čez nečimrnost, vse je nečimrnost« (1, 2). Ali si je mogoče misliti bolj abstraktno izražanje?

Toda to abstraktnost so knjigi Pridigarja naprtili grško misleči prevajalci. Če pogledamo v hebrejski izvirnik, vidimo, da Pridigar govori v resnici zelo konkretno. Hebrejski izvirnik za »nečimrnost čez nečimrnost« se glasi »habel habalim«, kar dobesedno pomeni: »sopara nad sopara«, ali »sopara sopara«.

Kaj to pomeni? Predstavimo si pisker vrele vode, iz katere se dviga sopara. Predstavimo si, da se iz te sopare dviga zopet sopara, iz te druge tretja, in tako dalje, do sedme. Kaj bo na koncu ostalo? Ničesar! Pridigar je to povedal z besedami: »Sopara sopar, vse je sopara«. To je konkretno izražanje. Mi smo to prevedli po grškem in latinskem zgledu z izrazi abstraktnosti: Grška septuaginta: mataiotes mataioteton (ματαιότης ματαιοτητων) ničnost ničnosti, latinska vulgata pa: vanitas vanitatum, pomen isti. Kaj je hotel hebrejsko misleči Pridigar povedati s podobo o sopari? To, da je posveten človek podoben sopari: kakor sopara, ki se dviga iz piskra vrele vode, postaja vedno bolj prazna, podobno posveten človek, ki se dviga nad Boga in oddaljuje od božje popolnosti, postaja vedno bolj prazen, vedno manj človek.

5. V zvezi z značilnostjo hebrejskega jezika, ki se nanaša na samostalnik, je težnja hebrejske sintakse, da **postavlja v središče osebo, človeka, ne pa stvari**, kakor se to dogaja v grški in latinski sintaksi in za njima v drugih evropskih jezikih.

Mi postavljamo samostalnik, ki označuje lastnika stvari, v genetiv, označba za stvar pa postane nespremenjena. Na primer: domus **patris** — hiša **očetova**. Oče je lastnik, hiša je lastnina. Po tej skladnji in predstavi je oseba človeka spremenljiva, predmet, ki je lastnina, pa trden, nespremen-

Po tej shemi je hiša res kot človek. Hiša je v naslednjem položaju, čepa v pravih časih očetova lastnina.
ljiv. To pomeni, da sintaksa podredi človeka stvari, in stvar, ki je lastnina, gospoduje človeku.

V hebrejščini je ravno nasprotno. Ime lastnika je zaščiteno in se ne spremeni, pač pa se spremeni označba za stvar, ki je postala človekova last. Stvar stopi v odnos odvisnosti, v odvisnost človeka ali takó imenovani status constructus. Vzemimo prejšnji zgled: očetova hiša. Hebrejska beseda za očeta je ab, za hišo bajt. Ko pravim: »očetova hiša« ostane v hebrejščini beseda za ab (oče) nespremenjena, beseda bajt (hiša) pa se spremeni v beth. Torej: beth ab — hiša očetova.

Hebrejska sintaksa stavi v središče sveta človeka, ne stvar. Zato se ime lastnika ne spremeni, kajti ime izraža njegovo naravo in bistvo, ki se ne spreminja. Z drugimi besedami: hebrejska sintaksa priznava človeku njegovo vrhovnost, ki mu jo je dal Stvarnik, rekoč: »Napolnite zemljo in si jo podvrzite« (1 Mojz 1, 28).

2. Hebrejski glagol

Hebrejski glagol ni zgrajen prvenstveno na tem, kar slovničarji imenujejo tempus ali čas. Za semita čas ni toliko časovno zaporedje, temveč vrednota. Hebrejec ocenjuje čas prej po njegovi vrednosti, ki ga ima za človeka, kakor da bi skušal natančno opredeliti njegovo zaporedje. Po hebrejskem mišljenju čas ne izraža toliko zunanjih faz dogajanja, temveč notranjo vrednost.

Čas tudi nima kakšne absolutne vrednosti, ker je dan za človeka. Človek je tisti, ki čas navdihuje, oživlja. Čas ne zapira človeka vase, čas nosi človeka, kakor nosi voda ribo ali zrak ptico. V vodi in zraku pa so različni tokovi, različne struje, ki silijo v to ali ono smer. Zato se Hebrejec vprašuje, zakaj bi čas moral imeti samo en smisel, zakaj bi moral teči le v smeri začrtane poti.

To pomeni, da naloga glagola ni toliko v tem, da ugotovi zunanje etape dogajanja, temveč mora biti sposoben, da izraža tudi nekaj, kar izhaja iz človekove notranjosti. Glagol je sploh redko zares »objektiven«. Čas, v katerem živimo, in njegovo trajanje, sta odvisna v svojih prevojih od spodbud, ki mu jih daje človek. Čas nima kakšne trdne vrednosti ali valute, odtrgane od človeka, ki čas preživlja, ki ga doživlja. Čas, o katerem govori sv. pismo, ni nikak matematični okvir, da bi v njegovih mejah človeštvo beležilo stopinje tehničnega napredka oziroma duhovnega nazadovanja.

Da se bolje zavemo svetopisemskega pojmovanja časa v stari zavezi, je dobro prisluhniti hebrejskim komentarjem, tako imenovanim midrašem. Iz njih odseva prepričanje, da je Bog stvarnik sicer potek sveta predvidel, očrtal, vendar je hkrati odvisen tudi od človeka, ki je krona in gospodar zemlje, kakor uči sv. pismo. Ni dvoma, da Stvarnik v svoji neskončni vsevednosti ve, kateri so veliki »trenutki« v razvoju sveta in Izraela v njem. Toda časovne datume dogodkov more človek s svojim posegom spremeniti, premakniti, razmajati, bodisi da to doseže s stvariteljskim delom bodisi s svojim uporom ali odporom, kakršna je pač njegova sposobnost ali drža, v kateri živi in deluje. Bog zelo resno jemlje človekovo prosto voljo, zato jo upošteva.

Človek torej lahko zaporedje časov v božjem načrtu omaja in spremeni. To pomeni, da je čas podvržen človekovemu vplivu.

In Hebrejec razmišlja: zakaj bi mi ne bile podrejene glagolske oblike? Če je čas podrejen človeku, mu bo tudi ustroj glagola.

S tega stališča moramo gledati na hebrejski glagol in hebrejsko pojmovanje časa. Tedaj nam postane razumljivo, **zakaj se časi hebrejskih glagolov tako zelo razlikujejo** od glagolskih časovnih oblik v naših slovnica, v grških, latinskih, slovenskih in drugih jezikih. V naših slovnica zahodnoevropskega kova, ki so napisane po grških vzorih, ima vsaka glagolska oblika svoj natančno določen pomen in nalogo, da označi **določen časovni odsek**, tako perfekt, imperfekt, pluskvamperfekt in še kak odtенок za preteklosti, potem prezens za sedanjí čas, končno futur in eksaktni futur za prihodnji čas.

Hebrejec se tej logiki in natančnosti zahodnih slovničarjev in filozofov muza; prepričan je, da se muza tudi Bog, ki ima drugačno slovnico. Dva zgleda za pojasnilo.

Midraši pripovedujejo, da je Bog **Mojzesu** naročil: Povej Izraelovim sinovom, da sem jaz bil, da sem sedaj in da bom v prihodnosti. Za označitev časov preteklosti, sedanjosti in prihodnosti rabi hebrejski tekst sv. pisma edini tempus, namreč **nedovršnik** ali imperfekt. To dokazuje beseda za božje ime, Jahve (2 Mojz 3, 15). Ime Jahve je stara oblika nedovršnika tretje edninske moške osebe od glagola »hava« — bil je. Sv. pismo pravi: »Bog je rekel Mojzesu: Tako reci Izraelovim sinovom: Jahve, Bog naših očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov, me je poslal k vam. To je moje ime na veke in to je moje poznavanje od roda do roda« (2 Mojz 3, 15).

Ime Jahve torej pomeni: Sem bil, sem sedaj in bom v prihodnosti. **Nedovršnik »jahve«** zajema vse »čase« božjega bivanja.

Drug zgled. Ko je Bog po Mojzesovi smrti **Jozuetu** potrdil svoje obljube, ki jih je dal izraelskemu ljudstvu po Mojzesu, je to storil z besedami: »Vsak kraj, ki bo nanj stopilo stopalo vaše noge, sem vam dal, kakor sem govoril Mojzesu« (Joz 1, 3). Tako točen prevod po hebrejskem izvirniku.³ Sedanji slovenski prevod se izraža tako: »Vsak kraj, ki stopi nanj stopalo vaše noge, vam dajem, kakor sem obljubil Mojzesu«. Kakor vidimo, ta prevod uporablja namesto dovršnega prihodnjika (»bo nanj stopilo«) dovršni sedanjik (»ki stopi nanj«) in namesto perfekta (»sem vam dal«) dovršni sedanjik (»vam dajem«). Po tem prevodu imamo torej v tekstu dva nedovršnika, ki govorita o prihodnjem dejanju (»bo stopilo« in »bom dal«) in en dovršnik ali perfekt, ki govori o preteklem dejanju (»sem obljubil«). **Če pa pogledamo v hebrejski izvirnik**, vidimo, da le prvi glagol stoji v nedovršniku (»bo stopilo«), ostala dva, to je drugi in tretji, pa v dovršniku (»sem dal« in »sem obljubil«).

Kako naj razumemo hebrejski izvirnik? Stvar nam bo jasna, če se vživimo v hebrejski način mišljenja in vloγο glagola. Hebrejski nedovršnik in dovršnik namreč ne označujeta nikakega trenutka ali točke v času, temveč gibanje časa, tok časa. Hebrejca ni zanimalo, v katerem trenutku ali datumu se dejanje izvrši, pač pa, ali se je dejanje izvršilo ali se še ni. Od glagola

³ Joz 1, 3: Kol-maḡor ašer tidrok kaf-ragle kem bo lakem netattiv ka'ašer dibbarti el-mošeḡ.

pričakuje, da mu označi to, zanj bistveno razliko, to je, dovršenost ali nedovršenost dejanja, kajti po njegovem prepričanju ni važna stopnja ali točka ali trenutek časa, pač pa je pomembna dovršenost oziroma nedovršenost dejanja. To je namreč po mišljenju vernega Izraelca **odločilno v božjih očeh**. Ko Bog razodeva Mojzesu svojo eksistenco ali ko Jozuetu obnavlja svoje obljube, ki jih je nekoč dal očakom, mu ne gre za koledarsko natančnost termina, kajti Bog se vključuje v tok človeškega časa. Zato z nedovršnikom označuje **dejanje, ki je še odprto**, ki še ni dovršeno, ki se bo še dovršilo. **Toda kdaj ravno, to je odvisno tudi od človeka**. Pač pa dovršnik označuje dejanje, ki je zaključeno, ki je dovršeno.

V gornjem besedilu, naslovljenem na Jozueta, torej besede »Vsak kraj, ki bo nanj stopilo stopalo vaše noge«, označuje dejanje, ki je odprto, ki se lahko večkrat ponovi, ki ne bo nikoli dovršeno. Vendar je ta kraj Izraelu dan kot dovršeno dejanje in ostane za vedno. Tako se prevod v smislu izvirnika glasi: »Vsak kraj, ki bo nanj stopilo stopalo vaše noge, sem vam dal, kakor sem govoril Mojzesu«.

Zaključek

Že iz teh nekaj podatkov upravičeno sklepamo, da nam hebrejska sintaksa nakazuje smer, v katero gre stara zaveza, namreč v novo zavezo, Kristusu naproti. Hebrejski glagol s svojim razlikovanjem nedovršenih in dovršenih dejanj daje pojmu časa posvečen, bogoslužen, mesijanski značaj. **Nedovršenost dejanja kliče po dovršenosti**. Vsak bežni trenutek časa je za Izraelca povezan s pojmom večnosti. Preteklost, sedanjost in prihodnost so kategorije časa, ki so med seboj kontinuitetno ali sklenjeno povezane. Preteklost ni nikoli odpravljena in prihodnost ni nikoli daleč odmaknjena od sedanjosti. Hebrejski glagol opozarja človeka, da čas ni merilna vrstica, temveč življenjska razsežnost. Biblični čas ni vsota med seboj neodvisnih trenutkov, kakor v grško-zahodnem, kartezijanskem pojmovanju časa. **René Descartes** (Cartesius, 1596—1650) je pojmoval čas mehanistično, kot v prah razkrojen kup delcev, ki so drug od drugega neodvisni. »Čas življenja«, piše »se namreč da razdeliti na nešteto delov, katerih posamezni niso v ničemer odvisni od drugih⁴. Sv. pismo pojmuje čas drugače. Biblični čas je dragocena enovita prvina, dana človeku zato, da iz nje stke svoje življenje za takšno ali drugačno večnost.

»Judovska tradicija nam ne daje nikake definicije večnosti, pač pa nas uči doživljati večnost in večno življenje v času, sredi časa, v katerem živimo. Večno življenje se ne rodi zunaj nas, temveč v nas in raste globoko v naši biti... Večnost je druga beseda za enotnost. V njej preteklost in prihodnost nista ločeni; kar je »tukaj«, je vsepovsod, in kar je »sedaj«, traja za vedno. Čas je večnost, lomljena v prostoru, podobno kot žarek luči, ki se lomi v vodi.«⁵

Takó nas analiza hebrejskega glagola vodi k spoznanju, da je svet dimenzija, v kateri se božja večnost in krhljiva stvarnost vsakega človeka

⁴ »Quoniam enim tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent« (Meditatio III, A. T. VII, 48—49, nav. C. Tresmontant, *Études de Métaphysique biblique*, Paris 1953, str. 140.

⁵ A. J. Heschel, *Man is not alone*, New York 1953, str. 112.

srečujeta in si segata v roko. Izraelski starozavezni pojem časa pomeni, smo rekli, da je svet posvečen, ker razlikuje med nedovršenim in dovršenim. Hebrejski pojem časa stoji ob samem izviru, ob zibelki mesijanskih obljub in mesijanske stvarnosti. Jedro mesijanizma je ravno v tem, da nedovršeno, nepopolno, hrepeni za popolnim kot ciljem. In mesijanska misel je osrednja misel v zgodovini starozaveznega razodetja.

Viri in literatura

- Kittel Rud.-Kahle P., *Biblia Hebraica*, Stuttgartiae 1937.
Gesenius W.-Kautzsch E., *Hebräische Grammatik*, 28. Aufl., Leipzig 1909.
Davidson B., *The analytical hebrew and chaldee Lexicon*, London 1911.
Brockelmann C., *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956.
Auvray P., *L'hébreu biblique*, Paris 1962.
Strack H. L., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1930.
Heschel A. J., *Man is not alone*, New York 1972.
Loew J., *Ce Jésus qu'on appelle Christ*, Fribourg 1970.
Schildenberger J., *Vom Geheimen des Gotteswortes*, Heidelberg 1950.

Povzetek

MESIJANSKA VLOGA HEBREJSKEGA GLAGOLA

Jakob Aleksič

Sveto pismo je božje in človeško delo. Človek je pri tem »orodni avtor« (Sv. Tomaž Akv.), karizma inspiracije mu ohranja njegovo človeško svobodo delovanja. Sveti pisatelj uporablja svoje pisateljske sposobnosti kakor vsak drug človeški avtor. Zato je sveto pismo stare zaveze »v celoti božjega in v celoti izraelskega izvora, od najgloblje misli do najbolj nenavadne nadrobnosti« (H. Renckens).

To prihaja nujno do veljave v sintaksi hebrejskega jezika, ki je glavni izvirni jezik sv. pisma stare zaveze. Avtor razprave skuša nakazati, kako se mesijanska misel starozaveznega božjega razodetja v določenih ozirih kaže v hebrejski sintaksi, in sicer na splošno, posebej pa v hebrejskem glagolu.

Zusammenfassung

DAS HEBRÄISCHE ZEITWORT UND DER HEILSGEDANKE

Jakob Aleksič

Die Heilige Schrift ist Gotteswerk und Menschenwerk. Der Mensch war dabei **auctor instrumentalis** (S. Thom. Akv., Quodl. 7. a 14 ad 5); die göttliche Inspiration hat seine menschliche Handlungsfreiheit nicht behindert, sondern wohl bewahrt. Der Hagiograph hat seine Fähigkeiten als Schriftsteller betätigt wie jeder andere Autor. Deshalb ist die Heilige Schrift »ganz göttlicher und ganz israelitischer Herkunft, vom tiefsten Gedanken bis zum kuriosesten Detail« (H. Renckens).

Das musste notwendigerweise irgendwie zum Ausdruck kommen selbst in der Syntax der hebräischen Sprache in der Zeit des Alten Testaments. Autor der Abhandlung versucht anzuzeigen, wie sich der messianische Gedanke der alttestamentlichen Offenbarung in bestimmten Richtungen der hebräischen Syntax, besonders im Zeitwort, bekundet.

BISTVENA VSEBINA EVANGELIZACIJE IN NJENA SPECIFIČNOST, PO KATERI JE TO OZNANILO OBENEM POZIV*

1. V Izraelcih — in nekako v vseh ljudeh — je živel upanje na končno razodetje Boga ob koncu časov in hkrati s tem upanje na vstajenje od mrtvih, ki bo hkratno s tem razodetjem.¹ Jezus je že ob svojem prvem nastopu naznanil, da se je to upanje in to razodetje začelo v njem izpolnjevati. V Mr 1, 15 je vse Jezusovo oznanilo povzeto v stavek: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo; spreobrnite se in verujte evangeliju«. Bistvena vsebina vsega Jezusovega oznanjevanja je bila kraljevsko božje gospostvo skupaj z zahtevo po metanoi in veri, ki je od metanoie neločljiva. V to oznanilo in ta poziv pa je bistveno vključen tudi Jezus sam — božji Maziljenec, Christos. **Odločiti se za Jezusa pomeni: odločiti se za dokončno božje kraljestvo in za svoje večno odrešenje** (s tem pa tudi za poslednji smisel svojega življenja, kakor bi rekli danes). Odločiti se zoper Jezusa pa pomeni: odločiti se zoper božjo ponudbo odrešenja in za pogubo samega sebe (za nesmiselnost življenja, za dokončni absurd).

V Jezusovem oznanjevanju (»evangelizaciji«) ne gre torej prvenstveno za neki nauk o Bogu, marveč najprej za Jezusovo osebo samo, za Jezusa, v zvezi s tem pa za božje kraljestvo in odrešenje in dokončno božje razodetje, kajti vse to se je z Jezusom približalo. Ta središčni predmet Jezusovega oznanila, ki je neločljivo tudi poziv človeku k najglobljemu in do poslednjih korenin človekovega bivanja segajočemu odločanju, je obenem postavljalo Jezusa na takšno mesto, kjer stoji Bog sam, na stran Boga samega. Jezus si je s tem prisvajal nekaj takega, iz česar so njegovi nasprotniki sklepali, da gre za bogokletje. To Jezusovo ravnanje je — po videzu sodeč — z njegovo smrtjo na križu doživelo radikalno ovrženje, popoln božji preklíc, polom glede vsega, kar je Jezus govoril in delal. Jezusovo oznanilo, s katerim je klical k odločitvi za božje kraljestvo, ki da se je z Jezusovo osebo že približalo, se je na križu izkazalo za pravo bogokletje — če bi seveda Jezus dejansko ne bil vstal od mrtvih.

2. A prišel je preobrat, kakor je Jezus napovedal. Prišlo je do Jezusove obuditve od mrtvih. S tem se je izkazalo, da se je Bog, o katerem je Jezus govoril kot o svojem Očetu (Abba je po skupnem mnenju eksegetov gotovo Jezusov »ipsissimum verbum«), zavzel za Jezusa in izkazal njegovo oznanilo za neovrgljivo resnično, Jezusa samega pa kot resnično privzetega v notranje božje življenje, torej kot tistega, v katerem se je božje kraljestvo res že približalo. Jezusov klic k sprejemu božjega kraljestva in Jezus sam, »absoluten prinašavec odrešenja«,² kot tisti, ki je povsem na strani Boga — to je z Jezusovo obuditvijo od mrtvih dobilo neovrgljivo overitev. Iz tega je ra-

* Prispevek za simpozij o »Evangelizaciji današnjega sveta v Zagrebu, 19.6. 1974. Gl. str. v tej št. BV.

¹ Prim. o tem A. Strle, Pogovor med transcendentno in personalno-dialoško kristologijo, v: BV 32 (1972) 339–351, zlasti 341–344.

² Takó Jezusa označuje večkrat K. Rahner, gl. npr. sest. Jesus Christus, v: Sacramentum mundi II (1968) 944–946.

zumljivo, zakaj se je prvotno oznanilo (kerygma) apostolov Judom vedno opiralo na Jezusovo vstajenje kot na izhodiščno in temeljno ter središčno točko vsega — iz vstajenja pa je prejela osvetlitev Jezusova smrt in vse Jezusovo zemeljsko življenje in oznanjevanje. W. Pannenberg npr. poudarja, da je Jezusova obuditev od mrtvih takšno izhodišče celotnega oznanjevanja in teologije same, da napravlja navsezadnje nepotrebno, da bi iz raznih naslovov, ki bi si jih Jezus sam ali pa bi jih drugi pridevali Jezusu, ko je živel na zemlji, dokazovali Jezusovo božanstvo oziroma resnično božje sinovstvo. »Evangelisti nam nudijo ključ do problema s tem, da nam pričujejo — vsak po svoje, tole: sinteza, ki jo je uresničil Jezus, je bila učenecem razodeta šele po Pashi in z njeno pomočjo. To jasno pomeni: Jezus svojega zemeljskega življenja ni prestajal takó, da bi združeval med seboj vsebino različnih naslovov suverenosti, o katerih govori stara zaveza; teh naslovov Jezus verjetno niti ni apliciral na samega sebe. Jezus Kristus je kratko malo živel in izpolnjeval do kraja voljo svojega Očeta — naslovi in njihova vsebina, vse to skupaj mu je samo po sebi pripadlo kakor plen. Izpolnil je njihovo vsebino na kraju, ki se je nato izkazal natančno kot kraj, nasproti kateremu so se zlele (konvergirale) vse podobe stare zaveze.«³

Jezusova obuditev v navadno zemeljsko življenje — ki seveda ne pomeni Jezusove vrnitve v navadno zemeljsko življenje in tudi ne nadaljevanja neke vrste zemeljskega življenja na nekem drugem kraju, marveč je **popolna pritegnitev Jezusove eksistence in človeške narave v Bogu lastno božje področje**, dovršitev tega, kar je bilo uresničeno v Jezusovi človeški naravi takoj ob spočetju — ta Jezusova obuditev k vstajenjskemu življenju je po gledanju celotne nove zaveze realno dogajanje na križanem Jezusu, **realno božje delovanje tam, kjer je bilo domnevno vse izgubljeno**. Bog je posegel tam, kjer je bilo, človeško gledano, vse končano in uničeno. Tu gre za pravi čudež obuditve k vstajenju: čudež novega življenja, novega začetka, ki je vzklik iz smrti. Ta edinstveni dogodek ni predmet zgolj nezainteresiranega historičnega spoznanja, temveč **poziv in ponudba veri**, ki edina more priti do realnosti od mrtvih vstalega Kristusa in s tem tudi k deležnosti odrešenja.⁴ V vstalem Kristusu se obrača Bog na nas, ko nam nudi v njem odrešenje, delež pri notranjem božjem življenju. Kajti vstali »Gospod je kraj našega neuničljivega življenja in po nobenem drugem kraju ni treba spraševati... S tem je bila na podlagi vstalega Gospoda podana zavest o življenju, ki se človeku podarja že v telesni smrti in že pred časom dokončne izpolnitve, pred dovršitvijo prihodnosti sveta.«⁵

3. Po gledanju sv. pisma nove zaveze je Kristusovo vstajenje brez dvoma izhodišče za vero v Kristusa kot Gospoda vesoljne zgodovine; Jezusovo vstajenje kot oznanjevano postane s tem poziv ljudem, naj sprejmejo božje kraljestvo, naj se odpro za dokončni odrešenjski božji nagovor in naj na ta nagovor življenjsko odgovorijo. A treba je reči še več. Jezusovo vstajenje je proleptičen dogodek, to se pravi dogodek, ki vnaprej določa prihodnost zgodovine in jo vključuje; Jezusovo vstajenje je predjem konca in dovršitve zgodovine. Zaradi tega je to Kristusovo vstajenje že **dokončno razodetje**

³ H. U. von Balthasar, *Retour au centre*, Desclée de Br. 1971, 87.

⁴ Prim. H. Küng, *Christsein*, Piper-V., München 1974, 373 in 339.

⁵ J. Ratzinger, *Jenseits des Todes*, v: *Internat. Zeitschrift Communio* 2 (1972) 231–244, tu 238–239.

Boga, čeprav se bo to razodetje v svoji notranji vsebini razkrilo šele z drugim Kristusovim prihodom kot dovršitvijo zgodovine. Takrat, »ob koncu zgodovine, se bo Bog odkril v svojem božanstvu, to se pravi kot tisti, ki vse ustvarja, ki ima moč nad vsemi stvarmi. Ker je v Jezusovem vstajenju vsebovan tisti konec vsega, zato je o Jezusu mogoče reči, da je dokončnost že navzoča v Jezusu in se torej Bog sam in njegovo veličastvo že neprekosljivo odkriva.«⁶ Upoštevati je treba le dialektiko med »že« in »še ne«: kristjan živi v upanju na tisto poslednjo dovršitev zgodovine, ki bo obstajala v dovršenem božjem kraljestvu, kakršnega je oznanil Jezus, to se pravi v upanju na občestvo pravičnosti, ljubezni in miru.⁷ Kristusova (in s tem božja) zmaga nad neuspehom in polomom križa, tista zmaga, ki zanjo pričuje Kristusovo vstajenje, je nepreklicna obljuba, da se je Bog že (in se še bo) zavzel za celoto človeške zgodovine in storil, da bo dosegla svoj cilj. Kot priča Kristusovega vstajenja je kristjan, ki sprejme Kristusa in živi iz njega (prim. Gal 2, 20), (s svojim upanjem) tudi priča za smiselnost zgodovine in za njeno poslednjo dovršitev. Biti priča za to pa pomeni napravljanje med ljudmi božje kraljestvo že navzoče, to se pravi razkrivati dejavno moč ljubezni.

4. Kristusovo vstajenje je zadnja in dokončna overitev dejstva, da je v Kristusu namesto besed, ki jih je Bog govoril po svojih poslancih, to je po očakih in prerokih, **stopila na zemljo in v zgodovino Beseda sama**. Ni dvoma, da Janez Evangelist s svojim poimenovanjem Kristusa kot Besede — na črti stare zaveze — misli prav na ta **nagovarjajoči značaj** (s smrtjo in vstajenjem dovršenega) **učlovečenja Besede**. Z vstajenjem je za Jezusove učence postalo povsem jasno, da Kristus ni le govoril o Bogu kakor nihče drug pred njim in ne za njim, marveč, da je **Kristus govorjenje Boga samega ljudem**: ta človek, ki je živel od Betlehema do Kalvarije, je ves božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas. S Kristusovo smrtjo na križu, končano z vstajenjem, je Bog izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo **dokončno in nepreklicno besedo (Besedo) odrešenja in ljubezni**. Učlovečena božja Beseda nikdar ne bo odložila svoje poveličane človeške narave in bo za vedno ostala realno znamenje, da se je Bog zavzel za človeka in za vse stvarstvo, za vso človeško zgodovino. **Bog se je dejansko odločil za človeka, za njegovo zgodovino in za vse stvarstvo**. Ni na prvem mestu naša odločitev za Boga, marveč božja odločitev za nas in za celoto človeštva in sveta.⁸ Bog se je v Kristusu odločil za nas in omogočil s tem tudi naš odgovor — le da čaka, da bi človek resnično svobodno odgovoril na ljubeči božji nagovor. To je pomen npr. Jan 3, 16 in Rimlj 8, 32, pa tudi 1 Jan 4, 16: »Hemeis egnókamen kai pepisteúkamen tèn agápen hen échei ho Theòs èn hemin«. — Zato pa gre tudi pri odgovoru na božje oznanilo, ki je hkrati poziv, ne v prvi vrsti in najprej za sprejem nekih resnic, spoznav o Bogu; v prvi vrsti imamo marveč opraviti z **odločitvijo za Boga samega**, ki v Kristusu (po Cerkvi) stopa pred nas in nas poziva; ne gre le za spoznavno stran človeka, temveč za vso njegovo osebo, za vse njegovo življenje.⁹

⁶ W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Paris 1971, 76; nav. Gl. Geffré, *Où en est la théologie de la résurrection?*, v: *Lumière et vie*, n. 107 (mars—mai 1972) 17—30, tu 24.

⁷ Prim. Cl. Geffré, n. m., 26.

⁸ Prim. H. Schlier, ki govori o »entschiedene Entscheidung«, zlasti v: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 279—320.

⁹ Prim. R. Guardini, *Das Wesen der Christentums*, Werkbund-V., Würzburg 1938, 5—6.

5. H. U. v. Balthasar pravi: »V vsej novi zavezi je le ena sama resnica, ena sama dogma, ki je v svojem središču kristološka, a je v svojih neposrednih implikacijah hkrati trinitarična in soteriološka; tudi soteriološka (učlovečenje in vstajenje) je, ker je trinitarična. V tem Kristusov dogodek ne le izpolnjuje vse 'predpodobe' (figures) stare zaveze, marveč je kot razodetje poslednje božje skrivnosti **vedno že naprej** pred vsako možno evolucijo sveta in vseh 'podob' (figurations), ki bi mogla še nastopiti. Zato pa se krščanstvu ni treba prav nič bati kakršnega koli evolucionizma... Ljubezen, ki se je prikazala v Kristusu, je **božja** ljubezen in ne naša (Jan 4, 10). Bog nam jo je dal v dar, tako da moremo odgovoriti Bogu prav v tem daru samem...«¹⁰ In še naprej pravi U. v. Balthasar glede enote in osredotočenja krščanskega oznanila (ki je po svojem bistvu vedno tudi poziv človekovemu odgovoru in hkrati obljuba), da bo Bog veličastno dovršil, kar je že začel in dal nepreklicni temelj v Kristusu: »To je torej originalna krščanska danost, od katere je vse odvisno. To ni zapletena mašinerija (kolesje), marveč tako rekoč nujno potreben minimum, da se more človeško življenje, iskana enota, realizirati; to je minimum, ki je v resnici v sebi neprekosljiv in nepredstavljljiv maksimum: ljubezen Boga do nas, do mene, in sicer do poslednje skrajnosti... Kristjan nikdar ne najde enote v samem sebi; tudi je ne išče v samem sebi, ne zbira se okoli svojega lastnega središča, marveč popolnoma drugod. Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus; kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v Sina božjega, ki me je vzljubil in zame dal samega sebe.' Toda pazimo: da me je ljubil in se dal zame, to je **dejstvo**, ki se je **že zgodilo**, **zunaj moje psihe in moje psihologije**, ne v subjektivnem vtisu, ki ga to dejstvo... prebuja v mojem psihizmu... Tisto, kar Pavel v vsakem primeru hoče reči in pravi zelo jasno, je nekaj čisto drugega: da je privzel Kristus v svoj križ in svojo smrt moj onemogli, grešni jaz predhodno pred vsakim mojim spoznanjem in mojim dejanjem, da je bil prav s tem odstranjen... da moj resnični jaz živi v **Njem** in prihaja k meni, izhajaje od Njega... Jaz navsezadnje ni najden in ohranjen nikjer drugje kakor v Ti, ki ta jaz ljubi. Bog se je učlovečil, da bi ta zakon, ki nam je razumljiv, ki je morda najbolj razumljiv od vseh stvari življenja, postal za nas dokončen zakon biti, ki vse razlaga in pomirja. Samó krščanska vera nam torej daje zadostno razlago človeške eksistence.«¹¹

6. Vse, kar je bilo povedanega, lahko povzamemo v tezo: Bistvena vsebina evangelizacije je v tem, da je **Bog v svojem Sinu** (večni božji Besedi), umrlem na križu in obujenem od mrtvih, v absolutno svobodni ljubezni izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo odrešenja ter s podelitvijo Svetega Duha, ki zdaj biva v Cerkvi kakor duša v telesu, omogočil človeštvu svoboden odgovor na ta božji nagovor, ki je hkrati odrešitjsko oznanilo (indikativ), poziv (imperativ) in obljuba (futura; prim. 2 Pet 1, 3. 4. 10. 11).

V smislu te teze je razumeti to, kar pravi K. Rahner: »Zame evangelizacija pomeni — preprosto povedano — vedno novo oznanjevanje evangelija o Jezusu, križanem in vstalem, kot poročstvu za to, da Bog sam sebe v

¹⁰ H. U. v. Balthasar, v op. 3 n. d., 90—91.

¹¹ H. U. v. Balthasar, pr. t., 121, 126—127.

svojem Duhu daje kot moč poti in kot cilj življenja, odpušča in „pobožanstvuje“ ter ostvarja takó tudi poslednjo enoto ljudi med seboj ter enoto njihove zgodovine, dokler ne bo popolnoma razodeto, kar je že sedaj: Bog je vse v vsem, in iz milosti najbolj notranja sredina naše eksistence v ljubečem in upajočem občestvu ljudi. Taka „evangelizacija“ se obrača na vse ljudi; je torej z ene strani „misijon“ v navadnem smislu besede, z druge pa je vedno novo oznanjevanje evangelija kristjanom, ker so ti tudi v vedno novih okoliščinah svojega življenja in svoje družbe vedno še na poti, da bi postali kristjani.«¹²

Povzetek

BISTVENA VSEBINA EVANGELIZACIJE IN NJENA SPECIFIČNOST, PO KATERI JE TO OZNANILO OBENEM POZIV

Anton Strle

Sestavek je bil namenjen simpoziju, ki je 19. 6. 1974 v Zagrebu razpravljaj o raznih prvinah evangelizacije v današnjem svetu; to je bil tudi predmet zasedanja škofovske sinode v Rimu 1. 1974. — Bistveno vsebino evangelizacije, ki je že sama po sebi nujno tudi poziv k življenjskemu odgovoru na odrešensko oznanilo, je mogoče očrtati takole: Bog je v svojem Sinu (večni božji Besedi), umrlem na križu in obujenem od mrtvih, v svobodni ljubezni izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo odrešenja; s podelitvijo tistega Duha poveljčanega Kristusa, ki biva v Cerkvi kakor duša v telesu, je omogočil človeštvu svoboden življenjski odgovor na božji nagovor, ki je hkrati odrešensko oznanilo (indikativ!), poziv (imperativ!) in obljuba (futura; prim. 2 Pet 1, 3. 4. 10. 11). Človek naj na odrešenski božji nagovor odgovarja z »delavno vero, požrtvovalno ljubeznijo in stanovitim upanjem v Gospoda našega Jezusa Kristusa« (1 Tes 1, 3; torej že na začetku vseh novozaveznih svetopisemskih tekstov).

Zusammenfassung

DER WESENTLICHE INHALT DER EVANGELISATION UND SEINE EIGENTÜMLICHKEIT, WESWEGEN DIE VERKÜNDIGUNG ZUGLEICH AUCH AUFFORDERUNG IST

Anton Strle

Der Aufsatz wurde als ein kleiner Beitrag auf dem Symposium in Zagreb am 19. Juni 1974 verlesen und diskutiert. Dieses Symposium behandelte die »Evangelisation in der heutigen Welt«, den Gegenstand der Bischofssynode in Rom 1974, und versammelte etwa 30 Theologen aus dem ganzen Jugoslawien.

In dem Titel bezeichneter Inhalt ist: In seinem vom Kreuzestode auferweckten und zum Herrn der Menschheitsgeschichte und des Weltalls gestellten Sohne (dem ewigen Gottesworte), hat Gott in der absolut freien Liebe der Menschheit und der ganzen Schöpfung das endgültige und unwiderrufliche Wort des Heils ausgesprochen; mit der Sendung des Heiligen Geistes, welcher immerdar die Kirche beseelt und sie zum allumfassenden Heilssakrament macht, gibt er den Menschen die Möglichkeit, eine frei liebende existentielle Antwort zu geben auf die Heilsanrede Gottes, welche Heilsankündigung (Indikativ), Aufforderung (Imperativ) und Verheissung des Heiles (Futura) in einem ist (vgl. 2 Pet 1, 3. 4. 10. 11; 1 Tes 1, 3).

¹² K. Rahner, Wagnis des Christen. Geistliche Texte, Herder, Freiburg i. Br. 1974, 54.

IZKUSTVENOST TRUBARJEVEGA KRŠČANSTVA

I.

Sestavek odpira v Trubarju razsežnost, na katero naš kulturni prostor doslej ni mislil. Odpira razsežnost, ki Trubarja pokaže v novi luči, in podobno, ki jo imamo — posebno kristjani — navadno o njem, globoko spremini. Hkrati nam pa ta razsežnost — izkustvenost njegovega krščanstva — pomaga, da ga lažje razumemo v njegovi verski polemiki. Saj je izkustvenost bistveno pot navznoter, prebivanje v prostoru notranjosti, notranje gledanje in notranje poslušanje. Takó je pa izkustvenost bistveno boj in — zaradi prepričanja, ki raste iz neposrednega doživljanja — skoraj nujno silovit boj proti vsemu, kar ima ponotranjenje za pozunanjenost in za izdajo prvenstvenega in najglobljega v religiji, v krščanstvu.

V tem smislu in v teh mejah bi perspektiva, ki jo sestavek odpira, mogla — mislim — veljati za neko novo, nadaljnjo rehabilitacijo Trubarja.

II.

Za umevanje téme je treba spomniti na nekatere Trubarjeve življenjske podatke.

Primož Trubar (1508—1586) je po študiju na Reki in v Salzburgu prišel s šestnajstimi leti k tržaškemu škofu Bonomu. Ta ga je — takó pravi Trubar sam — »vzgojal, učil in pošteno navajal k popolni pobožnosti«¹. Svojim študentom je razlagal Parafraze svetega pisma, ki jih je od 1517—1523 objavljaval Erazem Rotterdamski. S svojo zahtevo, da se mora katolicizem vrniti k prvotni krščanski preprošćini, pristnosti in k »resnični notranji pobožnosti«², je Erazem že ves v oznanjevanju tega, kar so temeljna gibalna reformacije — je že njen zgodni glasnik. V prvem zvezku Parafraz govori duhovnikom: »Smo pač kristjani bolj po imenu, po navadah in zunanjih formalnostih kakor po duhu«³. Vrnitev k duhu pa gre prek živega stika s svetim pismom, ki naj bo zato vsakomur dostopno. »Ne uvidim, zakaj bi bilo treba nešolane ljudi odrivati zlasti od evangeljskega pisma..., saj je bilo dano neučenim prav takó kakor učenim... Kar uči, se tiče vseh enako, kar obeta, zadeva v enaki meri vse. Napisano pa je takó, da ga hitreje razume pobožen in skromen neizobraženec kakor prevzetan filozof«⁴. Odtod Erazmova zahteva, da je treba sveto pismo prevesti v ljudske jezike: »Hieronymos ni štel za prestopok zoper vero, ko je sveto pismo prelagal v dalmatščino. Jaz za svojo osebo bi želel, da se prevedi v vse jezike«⁵.

¹ Ta prvi del tiga noviga testamenta, 1557; Mirko Rupel, Primož Trubar, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962, 23; 244.

² Rupel 24.

³ Rupel 24; 244.

⁴ Rupel 25; 244.

⁵ Rupel 25; 244—245.

Če je pa Bonomo takó segel po Erazmovih Parafrazah in pozneje po Calvinovi Instituciji iz leta 1536, oziroma 1539⁶, ter evangelijsko smer, ki mu jo je ta literatura prebujala in vzdrževala, prenašal tudi na svoje študente, je jasno, da je bil reformaciji naklonjen. Imel jo je za nujen poseg proti razkroju, ki ga je v takratnem cerkvenem prostoru lahko vsepovsod ugotavljal in ob njem nujno trpel. Vendar je znotraj svojega prenovitvenega prizadevanja živel do smrti v prepričanju, »da gre še vedno zgolj za reformo v okviru ene enotne Cerkve, zato menda ni imel v načrtu niti spremembe liturgije niti predrugečbe razmerja med škofom in Rimom«⁷.

III.

Nekaj podobnega je bilo dolgo časa tudi s Trubarjem. Še ko je bil pridigar v Ljubljani (od leta 1536) in kanonik prav tam (od leta 1542), se je njegova reformatorska vnema omejevala na prizadevanje, da bi v okviru stare Cerkve, na podlagi čiste evangelijske resnice, odpravljal napake in zmaličenja, ki jih s to resnico ni bilo mogoče usklajati. Sicer sta ga pa tudi takratni ljubljanski škof Ravbar in njegov naslednik Kacijanar rada imela. Kacijanarju je bil Trubar celó spovednik. Škof si je kupoval tudi luteranske knjige in se dal na smrtni postelji obhajati pod obema podobama.

Takó je bilo s Trubarjem vse do leta 1548, ko se je slovenski reformator v Nemčiji vključil v uradno luteransko Cerkev. Z luteransko literaturo je imel stik že v Ljubljani. Pred tem se je odpiral reformacijskim težnjam Erazma Rotterdamskega. Posebno od leta 1540 je bil v stiku tudi s Calvinovim naukom⁸. Znano mu je bilo poleg tega Zwinglijevo reformatorsko prizadevanje⁹. Kljub vsem tem stikom pa Trubarju končno vključenje v luteransko Cerkev ni bilo težko. Kot zgovorno kaže njegova postila v »Ta celi novi testament« iz leta 1582 — o njej še pozneje —¹⁰, je Trubar sredi celotne reformacijske razgibanosti ostajal bolj v njenih — vsem strujam skupnih — globinskih silnicah in mu razna podrobnejša razumarska razčlenjevanja — prav iz teh pa so izvirale razlike med posameznimi reformacijskimi smermi — niso bila po srcu. Kar je bilo bolj obrobnega, zraslega iz pretiravanega razumarskega razčlenjevanja, je šlo nekako mimo njega, ne samó v stiku s Calvinovim, s Zwinglijevim, ampak tudi z Luthrovim naukom, celó z »avgšburško veroizpovedjo«, ki jo je sestavil Melancthon in potrdil Luther in ki je še danes za podlago ordinacije v luteranskih Cerkvah¹¹. Kljub temu pa se je Trubar mirno imel za lutrovca. V Katekizmu z dvejma izlagama (1575) je izrečno rečeno: »Lubi krščeniki!... Kupite za male denarje le-te bukvice, čestu preberite; taku boste znešli, de mi luterski to staro, pravo, izveličansko vero vučimo inu držimo...«¹². Podobno v posvetilu za knjigo Edni kratki razumni nauci (1562): »Mi z na-

⁶ France Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti*, Slovenska matica, Ljubljana 1929—1938, 24 (v 2. izd. 1. snopiča str. 21).

⁷ Kidrič 24 (v 2. izd. 1. snopič str. 21).

⁸ Kidrič 24.

⁹ Prim. posebno Trubarjevo pismo Heinrichu Bullingerju, Zwinglijevemu nasledniku, v katerem se Trubar zahvaljuje za vse prejeto; Rupel 39—40.

¹⁰ Prim. *Reformacijsko slovstvo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1971, 150—151.

¹¹ Prim. Rupel 225—226.

¹² *Reformacijsko slovstvo* 136—137.

šimi pomočniki imamo, če nam Bog milost dá, trden in neomajen namen, ostati pri... avgsburški [po Luthru potrjeni] veroizpovedi, kakor je doslej bilo; če Bog dá, bomo tudi v prihodnje dajali v tisk samo edino, vsomogočno resnico. Zato z ranjkim Luthrom mirne in čiste vesti lahko dvignemo roke in oči k Bogu...¹³. In še na drugih mestih.

IV.

Kot z vsem takim, so tudi z reformacijo, ki je bila v svojih najbolj notranjih gibalih nekaj čistega in pozitivnega, prenekateri manipulirali. Za slovensko Štajersko navaja France Kidrič tole: »Kaplan v Celju je nehal izpovedati in za duše moliti, njegov tovariš se je nehal postiti, menih je ubežal bogvekam, izbral si je družico in prišel v obleki steklarja v Marenberg; nekdo je pridigal, da kdor časti Mater božjo, zakrivi toliko kakor če bi častil hudiča; v Šoštanju je pozival privatni kaplan, ki se je bil že tudi oženil, ljudi, naj si izdelajo ušesa, ako zvoni k maši; plemič Krištof iz Ivnice je pregledoval kmečke testamente, in če je našel v njih darila za cerkev, ni dovolil, da bi jih izročili; nekateri plemiči so prepovedovali, da bi ljudje hodili k maši, najemali cerkvene pogrebe ali plačevali desetino; pl. Althauserica pri Šoštanju je kmete silila, da morajo hoditi poslušat njenega lutrovskega kaplana, in duhovnik, ki je čital njenim kmetom mašo, ji je moral plačati goldinar kazni; Radgončani so se norčevali iz cerkvenih obredov ter nosili na pustno sredo na čelu procesije križ s slanikom.¹⁴ Resnična namera reformacije pa je bila — vsaj v svojih osrednjih težnjah — seveda nekaj čisto drugega.

V.

Mladi Martin Luther (1483—1546) je živo dojemal silo poželenja in ujetost samega sebe vase, pri tem pa hkrati vso oslabeledost za obvladovanje tega poželenja in te ujetosti vase, — vso nemoč za usklajevanje življenja z evangelijem, — tisto nemoč, o kateri piše sv. Pavel Rimljanom: »...kar delam, ne umevam; ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim... Takó tega ne delam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni... Jaz, nesrečni človek, kdo me bo rešil telesa te smrti?« (7, 14—23).

Rešitev iz svoje življenjske in tudi teološke stiske je Luther našel pri istem sv. Pavlu, pri katerem je zadel na podobo svoje lastne stiske. Pavel, ki vzklika po nekom, ki bi ga, nesrečnega, rešil, pravi takoj nato, da ga je postave greha in smrti rešil Duh, ki oživlja v Jezusu Kristusu. »Kar je bilo... nemogoče, ... je storil Bog; poslal je svojega Sina...« (8, 2—3).

Osvoboditev, opravičenje se uresničuje manj v tem, da človek prihaja k Bogu, kakor v tem, da Bog prihaja k človeku, — Bog v Kristusu, njegovem Duhu. To prihajanje, to opravičenje ni le tisti poseg Kristusa pred 2000 leti. Je trajno poseganje Kristusa v zgodovino. Kristus trajno prihaja naproti s svojim odrešenjem. Prihaja pa po oznanjevanju evangelija, ki je

¹³ N. d. 100—101.

¹⁴ Kidrič 22 (v 2. zd. 1. snopiča str. 18, 19).

učinkovita, osvobajajoča, odrešujoča beseda. Beseda, ki si jo mora človek seveda usvojiti, kjer je pa sam Kristus, ki daje moč za to.

Ta beseda je izkustvena. To se pravi: pri oznanjevanju evangelija, pri branju, poslušanju svetega pisma, njegove razlage se Kristus sam v svojem Duhu v notranjosti razkriva — daje človeku tudi notranje oko in notranji sluh, ki more njegovo prisotnost in dejavnost zaznavati, tako da kristjan ne le racionalno, razumsko ve, da je v njem Kristus, ampak da ga v sebi tudi doživlja, izkuša¹⁵.

Po Luthru je izkustvena razsežnost v protestantstvu zbledela. Odtod reakcija Andreja Osiandra (1498—1552) in posebno Jakoba Böhmeja (1575 do 1624). Böhmejev osrednji napon je bil prav to: dojeto in osebno živeto »opravičenje«¹⁶.

VI.

Kršťvanstvo lutrovca Trubarja je v tem procesu protestantizma še izkustveno. To nam zadosti določno pokaže že sam izbor Trubarjevega spisa v zvezku »Reformacijsko slovstvo«, ki ga je v zbirki »Naša beseda« izdala Mladinska knjiga v Ljubljani, 1971¹⁷.

V Trubarjevem predgovoru v »Ta prvi dejl tiga noviga testamenta« (1557) je med drugim rečeno: »Zaupam v vsemogočnega Boga, da bo s tem našim preprostim in siromašnim jezikom in spisi tudi pri vas, svojih izvoljenih, izvedel, kar je njegova volja, odprl oči vaše duše in pameti ter vam razsvetlil zatemnelo in neuko srce, da bi [ne samo razumsko, ampak izkustveno] spregledali in spoznali pravega odrešenika ..., našega Gospoda Jezusa Kristusa ...« »Odpreti oči duše«, »razsvetliti zatemnelo srce« — to je tipično izkustveno izrazje: kakor telesno oko v čutnem spoznavanju dojema zunanji, čutni svet, takó dojema — na višji ravni — notranje, nadčutno oko višji, nadčutni svet. Ta svet se »očesu duše« in »razsvetljenemu srcu« odpira v evangeliju, — pri branju, poslušanju, razlaganju evangelija, ki naj ga vsi — dojetega, notranje doživete — ne le sprejemajo, ampak iz njega povsod tudi govorijo in delajo. »Vsakdo, nadaljuje Trubar, »sveten oziroma laik, plemenit, neplemenit, meščan, kmet, rokodelec, sel ali pastir na polju, naj neprenehoma bere sveto pismo in naj iz njega povsod govori, poje in pri-poveduje. In sv. Hieronim pravi, da so kmetje pri Betlehemu, kadar so orali, prepevali Davidove psalme ...«¹⁸.

Podoben je tale Trubarjev odlomek iz spisa »Artikuli oli dejli te prave, stare vere krščanske« (1562): »Skuzi taku tiga Luterja pismu [po Luthru, ki je sveto pismo prevedel na nemško, da so ga mogli vsi brati] je Bug dosti ludem ... te notrne, duhovske oči odprl, de so v tim s. pismi to pravo, staro krščansko vero zagledali, zastopili inu s celim srcem, z velikim veseljem prijeli inu gori vzeli ...«¹⁹. Tudi tu je govor o notranjih očeh, ki gledajo.

¹⁵ Prim. Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. izd., Rechtfertigung; Lexikon für Theologie und Kirche, 2. izd., Luther.

¹⁶ Prim. Religion in Geschichte und Gegenwart, Jakob Böhme; Lexikon für Theologie und Kirche, Protestantismus.

¹⁷ Zvezek je izbral in uredil Jože Pogačnik. Besedila, ki so prvotno izšla v nemščini, je poslovenil Mirko Rupel. Pri izvirnih slovenskih besedilih se je urednik skupaj z jezikovnim prilagojevalcem Fr. Drolcem odločil, da pusti izvirno ubeseditvev, posodobi pa le grafijo in interpunkcijo.

¹⁸ Reformacijsko slovstvo 28—29.

¹⁹ n. d. 58—59.

»Zagledati« se spet pravi: ne samo razumsko in nekako od zunaj vedeti, ampak notranje, na višji, ne čutni, ampak duhovni ravni, z duhovnimi očmi dojemati, zaznavati, doživljati vsebino vere; in to z veseljem. Nekaj takega je izrečeno že v II. oranškem cerkvenem zboru (529), ki ga II. vatikanski koncil povzema v tole besedilo: »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni 'poslušnost vere' (Rimlj 16, 26; prim. Rimlj 1, 5; 2 Kor 10, 5—6), s katero se človek svobodno ves izroči Bogu... Da pa pride do take vere, je potrebna... notranja pomoč Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in 'daje vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo' (II. oranški cerkveni zbor)«²⁰.

Znotraj posvetila k delu Glagolska postila (1562) je govor o kristjanih, ki so sicer sprejeli protestantizem, a se pri tem ne zavzemajo za druge, da bi se ga še ti oklenili. Trubar jih takole spodbuja: »Kako pa se misli takih kristjanov skladajo z opominom svetega apostola (ki je napisal, da smo vsi z enim Duhom krščeni...), to bo vsakomur njegovo lastno srce izpričalo... Ker potemtaka kristjani iz enega Duha živijo, namreč iz Duha Kristusovega..., brez ugovora nujno sledi, da, kdor v omenjenem Duhu živi, bo tudi po navodilu istega Duha delal ter se izkazal proti bližnjemu s srčnim usmiljenjem in spodobno tolažbo po krščanski ljubezni. Ker se pa prava pobožnost brez pravega spoznanja božjega ne more doseči..., božje spoznanje pa se vsadi po božji milosti s pridigo božje besede..., izkažejo v prvi vrsti vsamogočnemu Bogu in njegovi Cerkvi posebno dobro, všečno in koristno uslugo tisti, ki po svojem poklicu in sposobnosti krščansko pomagajo, da se čisti nauk v vseh ali vsaj v najimenoitnejših jezikih razširi in se tako mnogi ljudje privedejo k pravemu in živemu spoznanju božjemu«²¹. Kdor torej živi iz Duha, po njegovem notranjem navodilu, temu bo njegovo srce izpričalo, da mora še druge voditi k živemu evangeliju.

S to vero, z izkustveno vero, naj kristjan zaživi tudi pred skrivnostjo evharistije. V nauku o njej se Trubar zavzema za tisto spoštljivo držo pred skrivnostjo, ki se ji vsako pretirano in od izkustva odtrgano racionaliziranje upira — za držo, ki jo sredi 20. stoletja srečujemo npr. pri Romanu Guardiniju. O novih vernikih piše Trubar: »Glede Gospodove večerje preprosto verujejo Kristusovim besedam, kakor so pred nami verovali, učili in pisali vsi pobožni kristjani, učitelji in mučenci; dajejo Kristusu čast, da je resničen in vsemogoč, uklanjajo svoj razum vsamogočni resnični besedi božji in ne razpravljajo veliko« o tem nauku, po Avguštinu, »ki takole piše (lib. 2, cap. 11 de visitatione infirmorum [o obisku bolnikov]): sacramentis divinis non est adhibenda verborum argumentatio, sed fides [pri božjih skrivnostih ne uporabljamo besednega dokazovanja, marveč vero]'. In Krizostom pravi: 'Oporet Dei dictis credere & non curiose inquirere, etiamsi rationem eorum ignoremus [božjim besedam je treba verovati in jih ne radovedno preiskovati, čeprav njihovega smisla ne razumemo]'. Thomas Aquinas in sua prosa & hymno sic canit [Tomaž Akvinec v svoji prozi in himni takó poje]: 'Quod non sapis, quod non vides, / animosa firmat fides / praeter rerum ordinem [vid in um ne izmodruje, / živa vera potrjuje: / nadnaravne so reči]'... In poprej pravi: 'Cibum turbae duodenae se dat suis manibus [v jed se skup-

²⁰ Dogmatična konstitucija o božjem razodetju, 5.

²¹ Reformacijsko slovstvo 64—65.

nosti dvanajsterih / daje s svojimi rokami]'... Pri teh besedah, nauk in veri vztrajajo»²². Za evharistijo je treba »preprostega verovanja«, o njej naj se »ne razpravlja veliko«, proč s tem, kar je »verborum argumentatio« — »besedno dokazovanje«, vera, ki izkustveno razklepa, je potrebna, »zadosti je vera sama«, ta je, ki dopolni in daje zaznati, česar čuti ne zaznavajo (»praestet fides supplementum«), — ta je, v kateri kristjan izkustveno dožema, da mu v evharistiji res Kristus prihaja s svojim odrešenjem naproti, — da se mu v njej res Kristus daje v hrano. Seveda naj teologija posreduje umevanje verske skrivnosti, — seveda naj jo odpira, — seveda naj jo tudi pojmovno razčlenjuje, a naj pri tem odpiranju in razčlenjevanju izhaja iz izkustva evharistične skrivnosti, iz doživljanja, saj bi se drugače od skrivnosti le oddaljevala.

VII.

Kakor Trubarjeva besedila v prozi, izražajo izkustvenost krščanstva tudi njegovi stih²³.

Kristus je notranja svetloba: »Kriste, kir si imenovan / prava luč, zarja, beli dan, / s svetlobo si v temi obdan, / svejti nom v ta tuj [tvoj] svitli stan. // Per tim mi tebe prosimo, / v tuji [tvoji] luči de hodimo, / tujo besedo lubimo, / po ni nič, dan de živimo...«²⁴.

Milost je po Trubarju prav ta Kristus. Bog govori: »Muj Sin, kir je muja milost, / bode vom h pomaganu...«²⁵. Prvi stih temeljno izraža to, kar ima današnja teologija za prvenstveno milost, — izraža »neustvarjeno milost«, ki je sam Bog v Kristusu, izkustveno prisotnem v notranjosti.

Kristusov Duh je v srcih »vuk« — »pouk«, »trošt« — »tolažba«; srca »predela«, jih dela »vesela«, vžiga v notranjosti svojo luč, izkazuje svojo moč: »Svetiga Duha mi molimo, / za vuk, trošt, pomuč ga prosimo, / de ta naša srca druguč predela, / de v vseh zlaht nadlugah bodo vesela. / O Bug, smili se čez nas...«²⁶.

V duhu spokornosti prosi Trubar Boga, naj ga »reši od te težkosti«; misli s psalmistom v psalmu »mizerere« (ps. 51) na svoje »prvo srce«, ko mu je Bog dal »spoznati svoj »svit«, svojo »modrost«, ko mu je to modrost dal »poslušati«; pa ga zaprosi za zopetno notranje očiščenje in izkustveno vodstvo²⁷.

VIII.

Takó se pa Primož Trubar kot kristjan po izkustvenosti svojega krščanstva vstavlja v tisti véliki izkustveni tok, ki prihaja do veljave najprej v pismih apostola Pavla in v evangelijih, potem v delih apostolskih in cerkvenih očetov (npr. Ignacija Antiohijskega, Avgušтина), nato v spisju Fran-

²² Iz posvetila v Ta celi novi testament, 1582; Reformacijsko slovstvo 150—151.

²³ Okrog tri četrtine je izvirnih. Celó tam, kjer Trubar izrecno navaja tuji vir, je včasih težko govoriti o prevodu. Vendar je Trubar »leposlovec« bolj v prozi kot v stihih. Ti so, pravi Rupel 193, »bolj ali manj spretna verzifikacija«.

²⁴ Večerna molitov, Reformacijsko slovstvo 241.

²⁵ Ana pejsn iz stiriga svetiga pisma, Reformacijsko slovstvo 225.

²⁶ Pejsen od Svetiga Duha, Reformacijsko slovstvo 234.

²⁷ Bug bodi meni milostiv; Reformacijsko slovstvo 236—237.

čiška Asiškega, Tomaža Akvinca, Meistra Ekehartu, drugih. — kot protestant se pa Trubar še posebej vstavlja v tok, ki se znotraj protestantizma vedno znova prebija skozi enostransko zracionaliziranost vere, — vstavlja v tok, ki se izraža npr. pri Jakobu Böhmeju vse do Daga Hammarskjölda.

To je — v svojih globinskih silnicah — Trubar. Mi ga — kot kristjana — poznamo bolj po njegovi verski polemiki, — polemiki proti vsemu, kar je pač imel za pozunanjenje krščanstva. Kako se mu je ta pozunanjenost konkretno kazala v takratnem slovenskem katoličanstvu, nam nazorno kaže tole besedilo: Slovensko ljudstvo »je dobro, pošteno, zvesto, resnicoljubno, pokorno, gostoljubno in mило... Toda preveč in premočno je praznovorno, zakaj kranjsko in slovensko dobrosrčno ljudstvo hoče vse svoje zadeve pri Bogu, pri devici Mariji in pri svetnikih urediti samo s pogostim branjem, poslušanjem in ustanavljanjem maš, z biljami, z darovanjem, z rožnimi vencami, z ognjem, s prižiganjem sveč, s procesijami, z blagoslovljeno vodo, s soljo, s palmami, s kajenjem in kropljenjem, z daljnim romanjem in z zidanjem novih cerkvá. S tem hoče odvrniti tudi vse nesreče, vse božje kazni, vsakovrstne bolezni, draginjo, vojsko in nevihto, pregnati hudiča iz oblakov, s polja, z dvorišča, od živine, iz hiše in od postelje in tako doseči dobro letino, veliko žita, vina, živine, mir pred Turki in dobro življenje... In če kdo v hiši zboli, napravi bolnik ali kdo drug namesto njega, npr. oče ali mati, zaobljubo, da hoče prinesiti in dati veliko darilo devici Mariji ali kakemu drugemu svetniku v tej ali oni cerkvi, bodisi govedo, vola, teleta, ovco, nekaj funtov voska ali ustrezno vsoto denarja, in najlepšo bolnikovo obleko ali pa da pojde na daljno romanje... Sezidali so in še zidajo poleg svojih župnih cerkvá skoraj na vseh posestvih, hribih... cerkve... In tolikšno pogansko in nepotrebno zidanje uganjajo samo na prigovarjanje in povelje lahkomiselnih, norih in nepoštenih ljudi, ki jim namreč trdijo in pravijo, češ da se jim je prikazala v sanjah, v snu ali sploh ponoči devica Marija ali sicer kak drug svetnik ali svetnica. Nekateri se podnevi zgrudijo pred ljudmi, kakor bi imeli božjast, in po dolgem tresenju in cepetanju začno pripovedovati, da jih je Devica Marija ali kak drug svetnik ali svetnica tako vrgla, z njimi govorila in ukazala, naj se zdaj na tem mestu, zdaj na onem hribu, v dolini ali gozdu sezida cerkev, naj hodijo tja s križi, naj darujejo, beró maše in romaajo; če pa tega ne bi storili, tedaj hočejo Marija, svetnik ali svetnica, ki so se prikazali, pobiti s točo vse žito na polju in vinograde ter poslali táko smrt nad ljudi in živino, da ne bo ostal niti tretji del živ...«²⁸.

Trubarjev polemični boj, ki ga predvsem poznamo, je torej predvsem boj proti taki in podobni pozunanjenosti krščanstva. Pri njegovem oznanjevanju ponotranjenosti je več kot umljiv.

IX.

Trubarjeva reformacija, kakor reformacija nasploh, skriva v sebi globoko tragiko. Notranje polarnosti krščanstva so v glavnem téle: notranje

²⁸ Iz posvetila v knjigi Glagolski prvi del novega testamenta 1562; Reformacijsko slovstvo 78—79.

življenje Cerkve — institucija Cerkve; božja beseda svetega pisma — cerkveno učiteljstvo; božja beseda in vera iz nje — zakramenti; osebna usvojitve notranjega delovanja Duha — sklop krščanske vere v sebi; mnogovrstnost — edinstvo²⁹. Reformacija se je borila za pole, ki so v navedenih binomijah na prvem mestu: za notranje življenje Cerkve, za božjo besedo svetega pisma itd. A poudarek teh polov je bil — znotraj in zaradi polemike z nasprotnimi težnjami — premočan ali enostranski ali izključen in zato včasih zunaj pravovernosti. In vendar je treba priznati, da imajo poli, na katere je postavljala akcent reformacija, samo po sebi višjo vrednost in večjo pomembnost. Pozneje, posebno v II. vatikanskem koncilu, so se v tej svoji vrednosti in važnosti — brez enostranosti — tudi katolicizmu na široko odprli³⁰.

Povzetek

IZKUSTVENOST TRUBARJEVEGA KRŠČANSTVA

Vladimir Truhlar

Znotraj tiste današnje teologije, ki se vse bolj posveča tudi religioznemu izpustvu, poskuša sestavek izkustveno razsrežnost pokazati tudi v Trubarjevem krščanstvu. S tem pa hkrati olajša umevanje njegove polemike proti vsakemu pozunanjevanju religije.

Zusammenfassung

TRUBARS CHRISTENTUM-ERFAHRUNG

Vladimir Truhlar

Innerhalb einer Theologie, die heute mehr und mehr sich auch der religiösen Erfahrung widmet, versucht der Aufsatz Trubars Christentum als Christentum-Erfahrung zu erschliessen und so auch seine Polemik gegen jede Veräusserlichung der Religion verständlicher zu machen.

²⁹ Prim. Sacramentum mundi, Protestantismus.

³⁰ Prim. Leksikon duhovnosti, Protestantska reforma in II. vatikanski koncil.

DUŠNOPASTIRSKI POGOVOR

Uvod

Pri tem predavanju se bomo omejili na eno samo dejavnost dušnopastirskega dela — na pogovor. Z več strani bomo poskušali osvetliti, kaj vse se dogaja med človekoma, ki se pogovarjata. Kdo ve, kaj povzroči moja beseda v bližnjem? Kdo more vedeti, kako drugi slišijo, sprejemajo ali odklanjajo moje besede? Kakšna čustva in kakšne reakcije sprožijo moje besede v poslušavcu...?

Naše »porodje« je beseda. V poplavi besed (tisk, radio, TV, film) bi morala biti naša beseda pristna in prepričljiva, zlasti pa topla in požlahtnjena z božjo besedo, če hočemo, da bo dosegla današnjega človeka in pri njem ostala. V tej zvezi citiram odlomek iz Zidarjeve knjige »Legenda«: »Vsa naša mogočna resnica je v besedi... Sem profesor. Opraviti imam z besedo. Tem starim, najstarejšim predmetom, ki nas je rodil. Čim popolnejša je bila beseda, tem popolnejše je bilo tudi človeško razmerje do človeka. Devetnajsto stoletje bi lahko označili za stoletje vrednostnih besed, antiko za čas, ko je bila beseda najbolj tehtana stvar na tržnici duha, naše stoletje pa je besedo skrunilo, beseda pa stoletje, zato je človek človeku kvanta. Beseda zgubi svojo identiteto. Zato mora nazaj ponjo skozi cinizem. Cini zem je gnojivo. Gnoj pa obenem postane tudi človek, ki ga tvori... Če je beseda postala kvanta, je postal kvanta tudi njen tvorec: človek. Na nazoren način bom prikazal to preobrazbo. Nekdo, recimo, strahovito preklinja. Preklinja človeka, ki mu je storil kaj težkega in hudega ali pa celo nič. Če ponavljaš dneve in dneve klevet ji postajaš podoben v njenem najbolj nevarnem delu: v akciji. Postal boš sam prekleta svinja, prekleti hudič, prasec in ostalo. Beseda ima svojo zavest ali duševnost. Svojo notranjost. Ko besedo tvoriš, se ne zavešaš, da rojevaš vplive, ki te bodo neopazno spreminjali v tisto, kar govoriš. Misliš. Sanjaš.«¹

Zato profesor Trstenjak v svoji Pastoralni psihologiji takole svetuje duhovnikom: »Ena izmed največjih dušnopastirskih modrosti in umetnosti je: znati z ljudmi pravilno govoriti.« In se tudi poglobi v problematiko pogovora ter pokaže in nakaže, kako se naj duhovnik pogovarja odnosno posluša.²

Če hočemo z ljudmi uspešno, pravilno, lahko bi rekli tudi »zdravilno« govoriti, je zelo pomembno, da smo pozorni na naslednje vidike, ki pa jih ni lahko kontrolirati in ugotavljati: Ali je dušni pastir svojega sobesednika resnično razumel? In obratno: ali je ta mogel njega razumeti? Kakšna čustva (na obeh straneh) sta izražala z besedami ali v besedah? Kako poteka komunikacija v pogovoru? Katere ovire (na obeh straneh) jo blokirajo? Ali je dušni pastir obdržal pravo sredino med bližino in razdaljo? Kakšno vlogo je odigral v tem pogovoru? Ali je ostal zvest svoji vlogi? Katere so

¹ P. Zidar, *Legenda*, Ljubljana 1974, 81—82.

² A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946, 170.

psihološke in teološke implikacije pogovora? Katere napake dušnega pastirja so zanj tipične in kažejo na neko v njem samem skrito problematiko?³

A 1. MESTO DUŠNOPASTIRSKEGA POGOVORA V OZNANJEVANJU

Vsa stoletja v zgodovini Cerkve je spadal dušnopastirski pogovor k najpomembnejšim oblikam oznanjevanja. Poleg pridige in verouka je zavzemal pogovor z manjšimi skupinami in posamezniki (važno mesto (primerjaj CIC can 468 — 1, Past. inšt. str. 108; Zak. lj. šk. 171 itd.). Po Janezovem pričevanju je Jezus oznanjal blagovest množicam, pogovarjal pa se je tudi s posamezniki, npr. z Nikodemom (Jan 3, 1—21), ali s Samarijanko (Jan 4, 3—17).

Vendar šele v novejši dušnopastirski zgodovini opazimo, da je pogovor, zlasti pogovor s posameznikom, ki išče pomoči in nasveta, deležen vedno večje pozornosti. Nedvomno je ta pozornost posledica znanstvenega razvoja psihologije in naraščajoče potrebe sodobnega človeka, ki se vedno bolj izgublja v anonimnosti, v množici.

1.1 Dušnopastirski pogovor v novejših pastoralnih prizadevanjih

S. Freudu gre zasluga, da je pokazal (ali, če hočete, odkril) terapevtsko in človeško vrednost pogovora. Ameriški teologi, ki so bolj življenjsko praktično usmerjeni, so poskušali psihoanalizo pastoralno porabiti. Pomembnejši zastopniki tega povezovanja med katoličani so: benediktinca J. Hyden in G. Dieckman in dominikanec H. B. Salman. Podobna prizadevanja srečujemo odvisno in neodvisno od omenjenih avtorjev pri mnogih severnoameriških in evropskih katoliških in protestantskih teologih. Ta razvoj je omejil in precej zavrl Monitum Janeza XXIII. (z dne 18. 7. 1961), ki prepoveduje psihoterapevtsko prakso v dušnem pastirstvu. Poznejši cerkvenopravni komentarji pa so pojasnili, da klinična psihologija in counseling (pastoralno svetovanje) nista prepovedana, pač pa samo psihoanaliza in psihoterapija.

Zato si poznejši avtorji prizadevajo, da bi vključili v pastoralno delo psihološke skušnje in dognanja ter različne tehnike pogovora. Med drugimi se je zelo uveljavila Hiltnerjeva metoda: pastoral counseling (pastoralno svetovanje). Omenjeni avtor je prevzel metodo pogovarjanja po znanem psihologu C. R. Rogersu, tkim. Non-direktiv- counseling, (pozneje Client-centered- counseling). Bistvo te metode je, da se popolnoma posvetiš človeku in mu tako pomagaš, da pospešuješ njegovo lastno pobudo in dejavnost pri reševanju njegovih problemov. (Besedo counseling in counselor najbolj pravilno razumemo, če si pomagamo s starogrškim izrazom — parákletos: poklican, zagovornik, »troštar«, tolažnik, pomočnik.) Hiltner se močno naslanja na Lukove prilike: O usmiljenem Samarijanu, O izgubljenem sinu, O izgubljeni ovci itn. in vidi v njih potrdilo in opravičilo za svojo metodo. Kolikor pomeni pastoral counseling možnost, da človeku pomaga k posvečenju, toliko je upravičena dušnopastirska metoda, čeprav ne edina.

³ H. Chr. Piper, Gesprächsanalysen, Göttingen 1973, 10.

1.2 Naraščajoča potreba po dušnopastirskih stikih

Upoštevanje in vrednost dušnopastirskega pogovora v današnji pastoralni praksi nikakor nista samo posledica znanstvenega prizadevanja nekaterih psihologov in teologov, temveč tudi pristna potreba sodobnega človeka, ki se v svojih življenjskih, osebnih in medčloveških konfliktnih situacijah vedno bolj pogosto obrača na duhovnika, psihologa, terapevta, ter pri njem išče pomoči. To dokazujejo mnoge raziskave. 1960 so v ZDA (»Joint Commission of Mental Illness and Health«) izvedli anketo z vprašanjem: »Na koga se obračate s svojimi osebnimi problemi?« 42 % anketiranih je odgovorilo — na dušnega pastirja, 29 % na zdravnika, 18 % na psihologa in 13 % na različne posvetovalnice.

Po podatkih ankete, ki so jo izvedli v ZR Nemčiji po naročilu nemških škofov za sinodo 1970, zahteva 49 % katoličanov, naj stoji Cerkev ljudem v dušnih potrebah ob strani in jim pomaga.

Inštitut za raziskavo komunikacije je leta 1972 izprašal reprezentativne katoliške in protestantske kristjane o najpomembnejših nalogah dušnega pastirja. 75 % protestantov in 74 % katoličanov se je odločilo za individualno pastoralno delo.

Iz teh in podobnih raziskav sledi: v dušnopastirskem načrtovanju je treba zagotoviti dušnopastirskemu pogovoru — v katerikoli obliki že, določen pomen, sicer bomo zamudili važno pastoralno priložnost.⁴

2. BISTVO IN NALOGA DUŠNOPASTIRSKEGA POGOVORA

2.1 Pogovor kot dialog

Pogovor — dialog — je dobil v današnjem svetu nov in velik pomen. To ne velja morda samo za to ali ono posebno obliko pogovora. Pogovor in dogovor je treba upoštevati tako pri vzgoji kakor pri izobraževanju odraslih, tako v politiki kakor v cerkvenem delovanju. Današnji človek nima rad monologa. Prednost daje dialogu in čuti odpor zoper avtoritarno in doktrinarno govorjenje posameznikov.

V dialogu pridejo na dan zahteve po spremembi medčloveških odnosov, ki tiče v globini današnjega človeka. V pogovoru se manifestira občutek solidarnosti med ljudmi. S pomočjo pogovora želijo ljudje doseči edinost in resnico, ki jo hočejo skupaj iskati in najti. Ta solidarnost ne pomeni samo prizadevanje za medsebojno informiranje, ampak veliko več: medsebojno sprejemanje in srečanje, v katerem se uresničuje zavest mi. (Prim. »Ecclesiam suam« in dokumente II. vat. k.).

Preden preidemo k vprašanju, kaj je značilno za dušnopastirski pogovor, je treba še enkrat povedati, kaj je pravzaprav pogovor. Pogovor ni samo to, da eden govori, drugi pa posluša. Ni monolog, ampak dialog: to pomeni, da morata oba partnerja govoriti.

2.2 Pogovor kot srečanje

Pogovor pa ni debata ali diskusija, pri kateri tudi dva ali več ljudi govorijo. Pri omenjenih oblikah pogovora pa ne govorita partnerja drug z dru-

gim, temveč večkrat drug proti drugemu. Ne zblížujeta se, čeprav sedita skupaj, temveč se oddaljujeta. Debata in diskusija se gibljeta na ravni kakšnega stvarnega problema, ki pa često zadeva v človekove osebne plasti. Pogovor pa ni soočenje (konfrontacija) in razpravljanje, ampak srečanje med ljudmi, in sicer takšno, ki se uresničuje na podlagi besede. Kakor je govorica čudovita skrivnost, tako je tudi pogovor dogodek, poln globine in skrivnosti. Kar imamo za vsakdanjo, samo po sebi umevno stvar, je v resnici vedno nova nerazumljivost. Govorica ni samo orodje za posredovanje misli, temveč tudi medij, po katerem se uresničuje srečanje, osebna skupnost, občestvo. V pogovoru naj bi se partnerja zblížala. Kakor sedita drug poleg drugega, tako naj bi bila tudi notranje drug zraven drugega. Za dušnopastirski pogovor to pomeni: dušni pastir naj bo zraven partnerja, t.j. pri njegovih vprašanjih, čuti naj njegove probleme. Z njim mora govoriti, ne zoper njega. Naj si prizadeva, kolikor je mogoče, za občestvo z njim. Končno mora biti pogovor govorjenje in poslušanje, ki ga oživlja volja po vzajemnosti in prizadevanje za dobro.

2.3 Dušnopastirski pogovor kot služba v veri

Sedaj se moramo ustaviti še pri besedi — dušnopastirski. Kdaj postane pogovor dušnopastirski?

Izhajamo iz bistva dušnega pastirstva, ki je skrb za zveličanje vseh ljudi. Potemtakem imamo opraviti z dušnopastirskim pogovorom, kadar se kdo pogovarja z drugim zaradi njegovega zveličanja. Partnerjevo zveličanje mora biti osrednja misel in namen pogovora. Dušnopastirski pogovor je torej bistveno pomoč in služba za zveličanje drugega. To zveličanje pa ni kakšna prihodnja stvarnost. Večno zveličanje je že zdaj dodeljeno človeku kot »dediščina«, kot »araka«, kot upanje in kot resničen dar milosti. To pomeni, da je človek že zdaj na korenini svoje eksistence posvečen, čeprav ostane to posvečenje v tem zemeljskem življenju prikrito in se bo dopolnilo šele v eshatološki prihodnosti. Po dušnopastirskem pogovoru naj bi se v človeku takšno posvečenje začelo ali nadaljevalo, če je že začeto. Če takó gledamo na dušnopastirski pogovor, potem vidimo, kako velika zahteva in kakšna resnoba je s tem združena.

Ker pa vse posvečenje prihaja od Boga po njegovi odpuščajoči in posvečujoči besedi, mora tudi dušnopastirski pogovor temeljiti na božji besedi. Tisti, ki svetuje, mora dopustiti, da ga vodi božja beseda. Vprašati se mora, kaj naj pove v luči božje besede, določenemu človeku v njegovi posebni stiski, pa naj bo to pojasnjevanje ali tolažba, potrdilo, zagovor ali opomin.

Kdor se hoče dušnopastirsko pogovarjati, si nalaga veliko odgovornost. Ne sme se zadovoljiti s tem, da govori karkoli, nekaj pobožnih in obrabljenih besed, ali kakor navadno pravijo: »nekaj religioznega.« Morda bo povedal kaj čisto preprostega, morda prav nič posebnega. Toda ali je preprosto ali težko, znano ali neznano, novo ali staro — vse to je postranska stvar, prvenstveno je, da nekaj pove zaradi posvečenja drugega.

Dušnopastirski pogovor je končno pogovor med Bogom in človekom. Bog ne govori neposredno, ampak prek človeka. Zaradi tega ima tudi tisti, ki posluša, veliko odgovornost: nima opraviti samo z dušnim pastirjem, ampak hkrati s samim Bogom.

3. METODE V VODENJU POGOVORA

Za vodenje dušnopastirskega pogovora ni nobenih splošnoveljavnih metod. Tudi ni nobenih praktičnih pravil, ki bi se jih bilo mogoče vedno držati. Življenjski pogovor se ne da spraviti v noben predpisan vzorec ali shemo. To pa nikakor ne pomeni, da ni nobenih osnovnih pravil in je vseeno, kako poteka pogovor. Dušnopastirskega pogovora ne smemo prepustiti naključju. Čeprav ni nobenih trdnih pravil, po katerih bi moral potekati pogovor, obstoji zakonitost duhovnega reda, ki jo je treba upoštevati. Pri psihoterapevtskem pogovoru posvečajo največjo pozornost poteku pogovora. Tudi pri dušnopastirskem pogovoru ne smemo podcenjevati poteka pogovora (metode). Poglejmo si nekoliko natančneje potek dušnopastirskega pogovora v treh stopnjah: oseben stik, diagnoza, verska pomoč.

3.1 Oseben stik

Prva stopnja je oseben stik med partnerjema. Sledi pojasnjevanje in razlaganje, kakšen namen ima pogovor. Najpomembnejše pri tem je, da zavlada med partnerjema zaupanje. Že začetek vsakega pogovora je tako različen, da je nemogoče predpisati, kako doseči stik in zaupanje. Ali poteka pogovor ob bolniški postelji ali pri hišnem obisku ali po naključju na cesti, na delovnem mestu, pri duhovniku na stanovanju ali kjerkoli, vse to razumljivo različno vpliva, kako bosta dosegla oseben stik in medsebojno zaupanje. Zelo pomembno pa je, da pogovor začnemo z namenom zbuditi zaupanje pri sobesedniku. Najprej govorimo o vsakdanjih stvareh. Kdor išče pomoč ali nasvet, navadno hitro preide k stvari. Ni pa rečeno, da vsak človek res pozna svojo stisko in jo pravilno imenuje. Lahko je zavestno zadržan ali pa se celo moti. Prizadeti govorijo o svojih težavah, kakor jih čuti in sluti. Popolnoma mogoče je, da omenja samo zunanje znake, ki kažejo na neko globljo notranjo stisko. Zlasti se to često dogaja pri zakonskih in družinskih vprašanjih. Vsekakor je treba dati partnerju možnost, da se izgovori, izpove.

Če pride duhovnik kam na obisk zaradi določenega namena, stori pametno, da kmalu pove, čemu je prišel. Nekakšna skrivnostnost lahko že vnaprej ustvarja nezaupanje. Naravno, odprto in prijateljsko vedenje najbolj učinkovito pomaga, da to prvo stopnjo dobro opravimo.

Če pa nastanejo težave v zvezi z zaupanjem, si moramo vzeti čas in ne smemo siliti v partnerja.

3.2 Diagnoza

Po osebnem stiku sledi na podlagi medsebojnega zaupanja globlje spoznavanje partnerjevega duševnega stanja v zvezi z njegovo religiozno in moralno stisko. Namen diagnoze je spoznati človekovo stisko v vsej njeni globini. Za to pa je potrebno znanje o celotni osebnosti. To pomeni:

- a) spoznati in razumeti celotno človekovo duševno stanje,
- b) in odkriti vzroke tega stanja.

a) Zelo je koristno vedeti, s kakšnim človekom imamo opraviti (temperament, značaj itn.). Jasno nam mora biti, če niso morda navzoči kakšni

nevrotični pojavi. Seveda se je treba izogibati neposrednih vprašanj. Treba je tako vpraševati, da se sobesednik izpove tako rekoč sam od sebe. To je umetnost, ki se je da naučiti. Glede religioznega stanja je treba ugotoviti, kakšen odnos ima do Boga: ali je zgolj sociološka religioznost ali nezanimanje za religiozna vprašanja ali pa prava življenjska religioznost. Dalje, kakšno predstavo ima o Bogu (Oče, Sveti, Zakonodajalec, Absolutna moč itd.). Vse to je treba ugotoviti, sicer človeka ne bomo razumeli.

b) Ravno tako pomembno je poznavanje človekove preteklosti. Nekatere duševne stiske imajo vzroke že v zgodnji otroški in mladostni dobi. Težave v poklicu in zakonu npr. morejo imeti korenine v mladosti, če se kdo ni naučil že v rani mladosti vključiti se v družbo (družino). Takšen človek se tudi pozneje težko vključi v družbo. Možno je, da se odrasel človek ne more približati Bogu, ker ima o njem enostransko in napačno predstavo. Če je kdo nezaupen in odklanja Cerkev ter njene »uradne« služabnike, je čisto mogoče, da ima slabe skušnje z avtoritarnim župnikom in neprijetne spomine nanj.

Naloga diagnoze je torej spoznati človekovo stisko v njeni resnični globini. Zato pa je treba dobro opazovati in poslušati svojega sobesednika ter ohraniti pravilno razdaljo. Kdor se hoče dušnopastirsko pogovarjati, mora znati opazovati in poslušati. Ne more mu svetovati, če ga ne pozna. Spoznati pa ga ne more, če ni pripravljen, da bi ga poslušal. Pozorno in razumevajoče poslušanje je umetnost, ki se je moremo z vajo naučiti. Kdor hoče svetovati, mora imeti voljo, da bi drugega popolnoma razumel. Popolnoma razumeti pomeni razumeti ne samo to, kar je povedal z besedami, temveč tudi tisto, kar je zamolčal. Poslušanje ni naravnano samo na to, kaj sobesednik pripoveduje, ampak še bolj na to, kako pripoveduje. Človek se čisto bolj razodene s tem, kako pripoveduje, kakor pa, o čem govori. Glas, blesk oči, kretnje, vse govori. Najprej gre torej za pozorno, razumevajoče in potrpežljivo poslušanje. Samo takšnemu poslušalcu se sobesednik resnično odpre. Če pa opazi, da te pripravljenosti ni, se zapre, in pogovor je že vnaprej obsojen na neuspeh, čeprav se še vedno »ljubeznivo« pogovarjata.

Takšno poslušanje ima seveda tudi svoje meje. Poslušati je treba kritično. Sobesednik bo skušal pridobiti dušnega pastirja zase. Tudi vse poskuse samoopravičenja je treba spregledati in jim ne nasedati. Kritično poslušanje ne pomeni nezaupno in neprijazno vedenje. Nasprotno: resnična ljubezen vsebuje resnično skrb, ki zahteva nepotvorjeno poznanje človeka.

3.3 Verska pomoč

Če smo človeka kolikor je mogoče dobro spoznali, potem mu pomagamo, da s pomočjo vere obvlada svojo stisko.

Zdravnik ugotovi diagnozo, da more zdraviti pacienta. Dušni pastir ne dela drugače. Najprej posluša, da bi mogel odgovoriti. Vendar je njegovo govorjenje drugačno kakor zdravnikovo ali psihologovo. Njegov sobesednik je človek, ki v globini svoje eksistence potrebuje religiozno pomoč. Pomoč potrebuje zaradi religiozne dopolnitve svojega življenja. Z drugimi besedami: gre za spoznanje božje volje v njegovem primeru in za ustrezno ravnanje. So primeri, v katerih je jasno, kaj je treba reči. Kadar gre za prešuštvo, je božja zapoved jasna. V mnogih drugih primerih je lahko človek v zadregi,

kaj je treba reči. Zato ostaneta samo skupno iskanje in previdno svetovanje. Božja volja naj se zgodi, ne pa človekova. Božja beseda naj bi pomagala in posvečevala, ne pa človeška. Kdor svetuje, mora biti v nekem smislu dvakraten poslušalec. Medtem ko posluša človeka, premišljuje, kaj zahteva božja beseda v tem primeru. Če bi tisto, kar želimo povedati, dejali po šolsko, »od zgoraj«, bi to pomenilo konec pogovora. Doktrinarno poučevanje ne nasprotuje samo duhu pogovora, temveč tudi preprečuje namen dušnopastirskega prizadevanja, ki je: samostojna odločitev. Kdor svetuje, mora s svojim govorjenjem partnerja pripraviti in mu pomagati, da samostojno razmišlja in ravna. Odločilno za uspeh pogovora je, če ima drugi zavest, da je svoboden, in sicer v tem smislu, da ga ne ovirajo nejasnost, volja in čustva, kaj mora storiti, skratka, biti mora popolnoma svoboden, da lahko izpolni nalogo, pred katero se je znašel. Poglejmo, kako je ravnal Jezus. Od svojih poslušalcev pričakuje svobodne odločitve. Lahko bi rekli, da jih je celo »silil« k odločitvi. Tako je vprašal učence: »Ali hočete tudi vi oditi?« (Jan 6, 67). Tudi pri osnovnem vprašanju človeške eksistence, ko gre za človekovo večnost, ne ravna drugače. »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan; kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen.« (Mk 16, 16.) Tako hoče tudi prava dušnopastirska služba pomagati človeku, da bi se čimbolj samostojno in svobodno odločal. Svobodna pritrditev božji volji je najvišje človekovo dejanje.

Iz povedanega je jasno, da ni nobene šablone za dušnopastirski pogovor. Tukaj gre predvsem za posameznika. Za dušnopastirski pogovor je značilen individualen karakter. Seveda je treba premisliti, in to dobro, kaj bi bilo pametno reči, toda nemogoče je izdelati načrt, kako naj bi potekal dušnopastirski pogovor. Ljudje so med seboj preveč različni. Vsak človek pa ima pravico, da ga jemljemo resno v njegovi enkratnosti.⁵

B 1. ŠE ENKRAT BOM MORAL POD NOŽ

Problem strahu

Župnik X se je takole pogovarjal s triintridesetletnim možem, ki se je pri delu ponesrečil in že tri tedne ležal v bolnišnici. Župnik ga je prej obiskal in zvedel, da bo njegova roka v komolcu prizadeta. Mož si zaradi tega ni belil glave. »Moje podjetje bo poskrbelo zame. Obljubili so mi že drugo delovno mesto.«

Drugič je obiskal župnik tega moža sončnega pomladanskega dne. V sobi z več posteljami sta ležala med drugimi tudi dva tuja delavca. Pacient je stal pri oknu. Župnik ga je pozdravil tako, da mu je stisnil roko.

1.1 Ž 1: No, gospod X, verjetno bi šli radi kar ven na sprehod? Sonce tako lepo vabi.

P 1: Ja, bi tudi boljše, kakor pa v tem hlevu tukaj gniti.

Ž 2: No ja, saj ne bo več dolgo trajalo, pa boste šli spet domov.

P 2: Še enkrat bom moral pod nož. Z roko je vedno slabše.

Ž 3: Tako, pred nekaj dnevi tega še ni bilo!

P 3: Ah, prav ni bilo že od operacije. Kdo ve, kaj se tukaj kuha. Zdravnik pravi, da se kost noče prav zrasti. Upajmo, da ne bodo še več pokvarili.

Ž 4: Ali se bojite, da roka ne bo še bolj prizadeta?

P 4: Vem, da bo ostala roka v komolcu trda. S tem sem se že sprijaznil. Toda zdaj mi je tega že dovolj! Morda bo čisto trda ali pa proč... Veste, g. župnik, tu se pa človek zares vprašuje, ali res vse to ljubi Bog tako hoče. Jaz vendar ne smem biti invalid! Fant! S triintridesetimi leti pa že v penzion... Ne, tega pa ne!

Ž 5: Ali vas skrbi, da ne boste mogli nič več delati?

P 5: Nič več, je preveč rečeno. Toda posedati v pisarni in seštevati račune... Ne, to ni nič! To mi gre že zdaj na jetra.

Ž 6: Vaše podjetje ima gotovo za vas tudi kakšno delovno mesto, da vam ne bo treba biti samo notri.

P 6: Ah, potem pa se vedno z eno roko okrog vlačiti! (Glasneje, stopi korak bliže k župniku:) No, povejte mi že vendar, s čim sem si to zaslužil, s triintridesetimi leti pa že invalid! Ali pa pogledjte tegale tu (pokaže na enega izmed tujih delavcev). Temu so odrezali nogo. Tudi nesreča pri delu. Ta je hotel samo nekaj »fickov« več zaslužiti kakor doma. Doma ima ženo in otroke. Kdo je torej kriv? On, ker je prišel v Nemčijo, ali ker je premalo pazil ali pa je to usoda?!

Ž 7: Odgovora na to vam tudi jaz ne morem dati — toda razumem vas zelo dobro, da t a k ó sprašujete. (Tuji delavec je opazil, da o njem govorita. Nasmehnil se jima je.) Ko bi ta vedel, (pokaže na tujega delavca) s kakšnimi vprašanji se ukvarjava, se ne bi smejal, ampak bi ravno tako spraševal.

P 7: Da, vprašanja in nobenih odgovorov! Tako je vedno! Toda, saj razumete g. župnik — to je moralo enkrat ven! In upam, da mi ne boste zamerili zaradi moje odkritosrčnosti?

Ž 8: Kaj bi zameril! Saj jaz vprašujem ravno tako kot vi. Edino, kar imam vedno pred očmi, je, da je tudi Kristus okusil, kaj pomeni trpeti in imeti bolečine in je zaradi tega tudi on zastavljal vprašanja, vprašanja Bogu.

P 8: (Pokima, potegne rame kvišku ter zdravo roko obrača sem in tja. Ničesar ne reče.)

Ž 9: O teh vprašanjih se da še pa še razmišljati. Včasih pa vendar najdemo odgovor! — Toda še nekaj, gospod X, do zdaj ne vemo še prav nič, kako bo z vašo roko. Kaj bo, je še popolnoma odprto. Mogoče se bo pa druga operacija posrečila. To vam tudi iskreno želim.

P 9: Ja, hvala lepa. Upajmo. Lepo, da ste nas ponovno obiskali.»

1.2 Analiza pogovora

Dušni pastir je prinesel ta zapisnik v skupino in izjavil, da je bil s tem pogovorom, zlasti s koncem, zelo nezadovoljen. Ni se mogel znebiti občutka, da je bil stik med njima proti koncu moten in je bil pacient razočaran. Prosil je skupino, naj mu pomaga analizirati pogovor.

Poglejmo si pogovor bolj natančno! Župnik je našel pacienta pri oknu, ko je gledal v spomladanski dan. Nagovoril ga je: »No, gospod X, verjetno bi šli radi kar ven na sprehod? Sonce tako lepo vabi.« Pacientov odgovor

jasno kaže njegovo »grenko«, agresivno razpoloženje. Kratko in čemerno pride na dan: »Ja, bi bilo tudi bolje, kakor pa v tem hlevu tukaj gniti.« Nezadovoljstvo je obrnjeno zoper bolnišnico — »temu hlevu tukaj!« Župnik ga poskuša pomiriti s pripombo, da bivanje v bolnišnici ne bo več dolgo trajalo. Na to da pacient vedeti, da je vzrok njegovega slabega razpoloženja predvidena ponovna operacija. Župnik je presenečen. Pri zadnjem obisku se je vse zdelo že kar dobro! V naslednjem odgovoru da pacient vedeti nekoliko več, kaj mu povzroča skrbi: »Kdo ve, kaj se tukaj kuha... Upajmo, da ne bodo še več pokvarili.« Župnik povzame: »Ali se bojite, da roka ne bo še bolj prizadeta?« Na to pove pacient še več. Jasno pokaže, da se boji amputacije... »Morda bo čisto trda, ali pa proč...« Naslednje besede pokažejo, kako strah sproži agresije. »Veste, g. župnik, tu se pa človek zares vpraša, ali res ljubi Bog vse to tako hoče. Jaz vendar še ne morem biti invalid! Fant!...« Nato vpraša župnik: »Ali vas skrbi, da ne boste mogli nič več delati?« Pacientov odgovor jasno pokaže, da ga župnik ni razumel: »Nič več, je preveč rečeno. Toda...« Dejansko je šlo pacientu za več, ne samo za delovno mesto in za to, ali bo še sposoben za delo ali ne. Šlo je za občutke strahu in obrambe, ki jih je pacient razodel. Delovno mesto je delna, stranska skrb; toda to, kar moža vznemirja, tiči globlje, je bolj elementarno. Župnik je to preslišal. V naslednjem vprašanju je še ostal pri delovnem mestu. Hotel je pacienta pomiriti. Njegovo zadevo je treba vendar rešiti! Pacient je že sam pri prvem obisku prav v tej smeri nakazal rešitev: »Moje podjetje bo poskrbelo zame.« Zato župnik v tej smeri nadaljuje: »Vaše podjetje ima gotovo za vas tudi tako delovno mesto, da vam ne bo treba biti vedno samo notri.«

Zdaj postane pogovor dramatičen. Pacient odkloni župnikov predlog: »Ah, potem pa se vedno z eno roko okrog vlačiti!« Njegova agresija je zdaj usmerjena proti župniku. Naredi korak proti njemu in reče glasneje: »No, povejte mi že vendar, s čim sem si to zaslužil...« Namig na tujega, amputiranega delavca pokaže, da že sam sebe vidi tako — amputiranega — tu ležati. Tako mu tiči strah v kosteh!

Na tem mestu se je vredno ustaviti in se vprašati, kaj se je v tem pogovoru pravzaprav zgodilo. Župnik se sreča z možem, ki mu da že s prvim stavkom vedeti, da je agresiven, in nato kmalu razodene svoj skriti strah. To je strah pred ponovno operacijo, strah, da se bo prebudil brez roke. Trezno sodeč, ni nobenega vzroka za tak strah. Vendar pacient v tem trenutku ni sposoben trezno presoditi, kako je z njim. Strah ga je, čuti se utesnjenega in ogroženega.

Videli smo, da župnik ni začutil tega strahu. Poslušal je mimo. Pri analizi pogovora je tudi njega jezilo, zakaj je »preslišal« o tem strahu. Tudi njega spravlja strah v zadrego, kaj naj vendar odgovori? Nasproti pacientovemu strahu čuti svojo lastno nemoč. Zato mu je lažje govoriti o delovnem mestu. To je oprijemljivo, se da organizacijsko rešiti. »Vaše podjetje ima gotovo za vas primerno delovno mesto.« Kako to deluje na pacienta, kaže nadaljnji potek pogovora — še bolj je agresiven! Agresija je zdaj usmerjena zoper župnika: »No, povejte mi že vendar...« Očitno je župnikovo vedenje (hotel se je izogniti lastnemu strahu), še povečalo pacientov strah. Tukaj trčimo na fenomen neverbalne komunikacije. Pa-

cientov strah sprošča občutke strahu pri župniku. Tem (svojim lastnim!) občutkom se izogne: »Vaše podjetje ima gotovo! za vas primerno delovno mesto.« To izmikanje (župnik se tega v tem trenutku ne zaveda) je pa pacient zaznal: slutiti (ne da bi mogel to razložiti) občutke strahu svojega sobesednika, kar njegov lastni strah podkrepi.

Pacientovo agresivno vedenje spravi župnika v skušnjavo, da bi tudi sam reagiral agresivno. Pri analizi pogovora je razložil, da se je moral v tem trenutku zelo kontrolirati. Tako je mogel mirno odgovoriti: »Odgovora na to vam tudi jaz ne morem dati — toda razumem vas zelo dobro, da takó sprašujete.« Zanimivo: pacientova agresija popušča (lahko si mislimo, kaj bi se bilo zgodilo, ko bi se bil tudi župnik razjezil...). »Seveda, vprašanja in nobenih odgovorov! Tako je vedno!« Tukaj je še čutiti agresivnost, vendar pacient župniku ne zameri, da ne zna odgovoriti na njegova vprašanja. »Toda saj razumete, g. župnik, to je moralo enkrat ven. In upam, da mi ne boste zamerili zaradi moje odkritosrčnosti?« Tukaj je videti, da agresija ni več naperjena proti župniku; pacient se opraviči, da je bilo morda tako čutiti. Odločilno zanj je, da je »to moralo enkrat ven!« In župnik mu je dal priložnost, da se je to zgodilo, da je prišlo ven. Za pacienta pomeni to nekakšno olajšanje, razbremenitev, pomoč. In za to mu je hvaležen.

Poglejmo si še konec pogovora! Župnik zavrne daleč vsako misel, da bi zameril pacientu njegovo izzivalnost (znak, kako se je moral v tem trenutku premagovati:) »Kje neki! Saj jaz vprašujem ravno tako kot vi.« Poskuša se z vprašujočim identificirati. Potem pa kljub temu pove odgovor, ki njemu samemu veliko pomeni: »Edino, kar imam vedno pred očmi, je, da je tudi Kristus izkusil trpljenje in je zaradi tega tudi on zastavljal vprašanja, vprašanja Bogu.« Jasno je, kaj bi rad župnik: rad bi, da bi tudi pacient imel to vedno pred očmi in bi pri Bogu iskal odgovor na takšna vprašanja. Na to pacient ničesar ne odgovori; pokaže pa z glavo in z zdravo roko, da mu je to nemogoče. Župnik jasno slutí, da ni sprejel njegovega predloga. Toda tako hitro se ne da ugnati; poskuša nekoliko izboljšati svoj predlog: »O teh vprašanjih se da še pa še premišljevati. Včasih pa vendar najdemo odgovor!« Toda medtem ko to govori, slutí, da v tem trenutku pacientu ne more pomagati. Zaradi tega obrne na koncu pogovor drugam. Opozori na realnost (in s tem neposredno pokaže pacientu, kako prazen je njegov strah:) »Toda, še nekaj, gospod X, do zdaj ne vemo še prav nič, kako bo z vašo roko. Kaj bo, je še popolnoma odprto. Mogoče se bo pa druga operacija posrečila.« In potem se posloví: »To vam tudi iskreno želim.«

Pacientov odgovor zveni malo optimistično; spominja bolj na začetek pogovora: nekoliko čemerén, nezadovoljen: »Da, hvala lepa! Upajmo! Lepo, da ste nas ponovno obiskali.«

Kaj se je zgodilo v tem zadnjem delu pogovora? Župnik pokaže pacientu dve možnosti, da bi svojo bojazen pomiril: prvič z vero (te ni sprejel), drugič s stvarno presojo položaja. Toda tudi namig na realnost oziroma na to, da je njegov strah prazen, ni sprejemljiv za pacienta.

Moreče in odločilno vprašanje za župnika je: Zakaj namig na vero in Kristusov križ pacienta ne zanima, ga ne doseže? Ali spada k zakrknjenim?

Ali k obrobnim, ki so veri in Cerkvi pokazali hrbet? Ali jim Cerkev res nima povedati kaj odločilnega? Lahko bi tako rekli in stvar tako poenostavili: to je stvar drugih, če evangelija nočejo sprejeti. Toda preden bi se hotel župnik tako izvleči (ali opravičiti), naj še sebe, svoje vedenje in svoje govorjenje izpraša: morda sam župnik ni popolnoma brez krivde, da pacient ni sprejel evangelija.

Vsekakor držita dve ugotovitvi: Prvič: med pacientom in župnikom je vladalo medsebojno zaupanje. V nobenem oziru ni pacient načelno in vnaprej odklanjal župnika. Nasprotno, dana je bila možnost, da pacient sliši in sprejme to, kar mu ima župnik povedati. Drugič: tudi tako prepričljiv namig na resničnost doživi isto usodo kakor namig na Kristusa. To pomeni: pacient v obeh primerih ni čutil, da ga župnik razume in sprejema njegovo misel. Vprašajmo še: ali je župnik razumel pacienta, ali je odgovoril na njegovo vprašanje, da je »to moralo enkrat ven?«

Župnikov odgovor je odgovor na problem iz teodiceje. Res je bilo zastavljeno vprašanje, »ali vse to ljubi Bog hoče« in vprašanje o krivdi in usodi. Toda videli smo, da imajo ta vprašanja določeno razgibanost: so izzivalna, so kolo nekega strahu, ki preganja pacienta. Ta hoče o tem strahu govoriti — »to je moralo enkrat ven!« To je primarno, ne pa odgovor na vprašanja iz teodiceje. Toliko časa, dokler se ta strah ne more razodeti, delujejo župnikovi odgovori ovirajoče na pacienta. Čuti, da ga ne razume in zato tudi tega, kar mu hoče župnik povedati, ne razume. Župnik je slišal pacientove besede; te besede so dovolj izzivalne. Čutil se je prisiljenega, da odgovori. Očitno pa ni dovolj upošteval pacientovih čustev. Pacient je čutil, da ga župnik ne razume, zato tudi on ni mogel razumeti župnika. Župnikove besede so šle mimo njega, niso se ga dotaknile takšnega, kakršen je v tistem trenutku bil: zbežan od strahu. To je bila župnikova napaka v tem pogovoru.

Z zamenjavo vlog je poskušala skupina poiskati boljšo rešitev. Po več poskusih so se zedinili, da bi bil najboljši odgovor na P 7: »Da, vprašanja in nobenih...«

Ž 8: »Seveda ne. Lahko razumem, da se v vas vse upira.«

P 8 (spontano): »Tako je. Ravno to me teži.«

1.3 Sklepne misli

Zdi se, da je ena naših največjih težav sprejeti drugega takšnega, kakršen je. Verjetno je tukaj neka zveza z našo samozavestjo in samovšečnostjo. Jeza moža v priliki o izgubljenem sinu nad njegovim mlajšim bratom, ki ni tak kot on in prav gotovo tudi ne tak, kakršnega si je želel in predstavljal oče (z njim se starejši zmotno identificira), se je očitno globoko in trdno zasedrila v nas ter nas ovira, da bi drugega poslušali. Praviloma nam vzrok naše jeze in nestrpnega odklanjanja sobesednika v trenutku pogovora sploh ni v zavesti. Čim globlje so korenine naših agresij, tem bolj se moramo potruditi, da se jih bomo zavedali, če hočemo drugega resnično poslušati.

Če se sobesednik med pripovedovanjem nepričakovano dotakne ranljive točke v nas samih, če zadene ob našo problematiko, potem ne moremo več

zbrano poslušati drugega. To pomeni, da se v takšnih okoliščinah bolj ukvarjamo s svojo problematiko kakor pa s sobesednikom in njegovimi problemi. Čutimo se prisiljene obvladati svojo lastno problematiko. Tudi tega se med pogovorom praviloma ne zavedamo.

V tesni zvezi s tem je tudi odklanjanje negativnih čustev, kot so strah, dvom, skrb, nemoč, malodušje itn. Kakor zazveni zaigrani akord na drugem, v bližini stoječem klavirju, ne da bi se ga kdo dotaknil, tako čustva, ki jih kdo bolj ali manj natančno pove, sprožijo iste občutke v nas samih. In s tem smo praviloma (zlasti, če se svoje lastne čustvenosti dovolj ne zavedamo) zaposleni. Dozdeva se nam, da bi radi pomirili strah pri drugem, v resnici pa poskušamo potlačiti lastni strah. Tudi v tem primeru je naše poslušanje občutno moteno. Zaradi svojega duševnega ravnotežja se branimo pred tem, kar bi nam drugi rad povedal. Dejansko ravnamo z drugim tako, kakor smo navajeni ravnati s samim seboj: slišimo, kar bi radi slišali.

Drugi način, kako želimo obvladati svojo nemoč, je predlaganje pomoči, ki jo sami moremo in hočemo organizirati. Če drugi ne pokaže za naš predlog nobenega zanimanja, pomeni, da našega namena ni razumel ali pa ga odklanja; potem je to gotovo znamenje, da smo to rešitev predlagali zaradi sebe: ne moremo prenašati svoje lastne nemoči vpricho partnerjeve nemoči. Nismo pripravljeni dati prostora njegovi čustveni problematiki v sebi. Zato ne moremo poslušati. Njegova odklonitev našega dobronamernega predloga pomeni, da sobesednik ne pusti potlačiti svoje zadeve. To nam zgovorno dokazuje, da zvemo veliko več, kakor se nam zdi. Slišimo veliko več, kakor samo besede, in v nas samih »sliši« mnogo več, kakor samo uho. Tudi naše srce »sliši«, in naši živci prav tako, kar potem čutimo, ko nam »gre nekaj na živce.«

Hkrati odkrivamo, da je naša govorica »večdimenzionalna«. Praviloma smo tako naučeni, da znamo ravnati na področju stvari, ki jih merimo, organiziramo, preračunamo in naredimo. Naše razumevanje je utesnjeno na to področje. Kakor hitro pa se dotaknemo nepreračunljivega, kakor hitro hočeta priti na površje strah in nemoč, zaidemo v zadrego. Ne razumemo simbolov strahu in upanja. Napačno jih razumemo, ker jih slišimo samo na racionalni ravni. To pomeni, da se moramo učiti poslušati in razumeti, predvsem zato, ker smo teološko (morda enostransko) usmerjeni v strogo začrtani, dogmatično eksaktni in racionalni govorici.

Razumevanje spodbuja k zgovornosti. Nerazumevanje te sili k molku. Pri tem ima razumevanje manj opraviti z razumom kakor s sprejemljivostjo, z bližino, z ljubeznijo. Ima nekaj opraviti z njim, ki je Creator Spiritus. Raumevajoče poslušanje hoče prek sebe do Tistega, ki človeka sprejema brez pridržkov, ki mu je blizu in ga ljubi. Takó ni nič čudnega, ali bolje, to je čudež Sv. Duha, če tam, kjer srečamo takšno razumevanje, zopet začutimo v sebi ustvarjalnost in veselje.

To razumevajoče poslušanje je imel v mislih Job, ko je prijateljem svetoval: »Mirno poslušajte moj govor, in mi bodi tolažba od vas!«⁶ (Job 21, 2).

Povzetek

DUŠNOPASTIRSKI POGOVOR

Vinko Vegelj

Ceprav sodi dušnopastirski pogovor med najstarejše in najpomembnejše oblike pastoralnega dela, nam najrazličnejša psihološka raziskovanja zaznavanja, mišljenja, govorjenja (komunikacije) omogočajo globlja spoznanja o človeku, ki v svoji stiski išče pomoči in nasveta pri drugem človeku (duhovniku, zdravniku, psihologu), in nam pomagajo, da bomo to dejavnost bolje opravljali.

Kdor se hoče pogovarjati, mora znati poslušati. Pozorno in razumevajoče poslušanje je pogoj, da se lahko kdo drugemu zaupa. Poslušati pa je treba kritično, to pomeni, slišati in razumeti ne samo to, kar kdo pove, temveč tudi vse tisto, kar se skriva v besedah, kretnjah, mimiki, v celotnem človeku. Namen poslušanja je: razumeti človeka v njegovi resnični stiski.

Dušnopastirsko se pogovarjamo tedaj, kadar je namen pogovora človekovo posvečenje (zveličanje), to pomeni, kadar se oba partnerja trudita, da bi skupaj iskala in našla božjo voljo v človekovi stiski. Ni treba posebej poudarjati, da je to zelo težko in naporno delo, ki zahteva od obeh partnerjev brezpogojno odprtost za Boga. Ravno tako ni treba dokazovati, da je v življenju zelo veliko primerov, ko ni tako preprosto spoznati, kaj je božja volja. In ravno to bi radi dosegli z dušnopastirskim pogovorom, ker menimo, da je najvišje človekovo dejanje svobodna privolitev božji volji.

Résumé

L'ENTRETIEN PASTORAL

Vinko Vegelj

L'entretien pastoral est une des formes les plus anciennes et les plus importantes du ministère pastoral du prêtre. Grâce aux découvertes dans le domaine de la psychologie nous sommes arrivés aujourd'hui à une connaissance plus approfondie de l'homme, ce qui peut aider le prêtre à mieux remplir sa tâche de conseiller.

Celui qui veut dialoguer avec l'autre, doit d'abord l'écouter. Ecouter avec attention et compréhension. C'est la condition même pour que l'autre puisse se confier. Dans l'acte d'écouter il ne suffit pas d'entendre et de comprendre ce que l'interlocuteur nous dit, mais encore tout ce qu'il nous cache derrière les paroles et les gestes. Le but de l'acte d'écouter est de comprendre l'homme dans sa détresse véritable.

Le but de l'entretien pastoral est la sanctification de celui qui s'adresse à nous. Ce qui importe est de trouver la volonté de Dieu qui s'exprime par la détresse de notre interlocuteur. Pour cela le fidèle et le prêtre doivent être ouverts à Dieu sans conditions. Une fois découverte la volonté de Dieu sur une existence particulière, il s'agit de la faire accepter par l'intéressé. C'est en acceptant la volonté de Dieu sur lui-même qu'il deviendra vraiment libre.

UVOD V PASTORALNO PSIHOPATOLOGIJO

Uvod

Duhovnikovo apostolsko delo je danes zelo raznovrstno, v vseh oblikah apostolskega dela pa postajajo **medosebni odnosi** temelj resničnega oznanjevanja evangelija. V medosebnih odnosih naj bi duhovnik pričal o svojem osebnem srečanju s Kristusom. Naše apostolsko delovanje bo prepričljivo toliko, kolikor bodo ljudje začutili, da govorimo z njimi kot sebi enakovrednimi in hkrati o svojem osebnem religioznem izkustvu.

Če želimo, da bodo naše besede del »ognja«, ki ga je na zemljo prinesel Kristus (cfr. Lk 12, 49), moramo govoriti ne samo z usti in kretnjami, ampak s svojim celotnim bistvom, s svojim življenjem.

Srečanje s človekom pomeni že v čisto **psihološkem** pogledu srečanje s skrivnostjo. Skrivnostnost drugega jaza pa se še bolj zgosti, če gledamo sočloveka v luči vere. Če želimo, da se bo naš dialog s sočlovekom dvignil nad megleno izmenjavo vsakdanjih besed, se mu moramo približati s takšnim spoštovanjem, kot se je približal Mojzes gorečemu grmu ali Jezus bogatemu mladeniču.

Brez dvoma želi vsak izmed nas, da bi bil v svojih pogovorih čimbolj naraven, preprost, spontan in neposreden. Toda iz izkušnje vemo, da ne pride tako lahko do prave komunikacije, izmenjave, v kateri bi si dva človeka zaupala del samega sebe. Pomislimo, kako zahtevno je že koga **poslušati**. Tisti, ki posluša, mora biti zares pripravljen, da bi drugega **slišal**, to se pravi, medse in govornika ne sme postavljati svojega subjektivnega »filtra«, ki spreminja sogovornikove besede in jim daje drugačen pomen. Tega subjektivnega filtra se večinoma ne zavedamo in moramo biti nanj posebej opozorjeni, da ga odkrijemo. Nič manj zahtevno pa ni **odgovarjati** sogovorniku. Odgovor mora biti izrečen tako, da ga bo drugi lahko sprejel kot dopolnilo svojemu vprašanju in ga tako vgradil v svoje življenje. Zelo pogosto se naši dialogi končajo v obojestranskem monologu, zato ni med nami prave komunikacije.

Kako bi se lahko rešili subjektivnega filtra, ki kvari naše pogovore? — Edino sredstvo je **ljubezen**, z njo sprejemajmo sogovornika takšnega, kakršen je. Toda naša ljubezen je včasih zvezana z nam nerazumljivimi vezmi. Da bi se jih rešili, si moramo prizadevati za **čistost srca**, ki bi bilo potem sposobno gledati drugega brez predsodkov. Saint Exuperyjeva lisica pravi v Malem princu: »Čuj mojo skrivnost. Zelo preprosta je. Kdor hoče videti, mora gledati s srcem. Bistvo je očem nevidno« (Mali princ, s. 66).

Čistost srca je torej prvi pogoj za resničen dialog s sočlovekom. Zgodovina krščanstva pozna veliko ljudi, ki so imeli izreden posluš za sočloveka, čeprav niso vedeli ničesar o moderni psihologiji ali psihoanalizi. Moderni človek pa skuša prodreti v skrivnost bližnjega tudi na podlagi pravkar omenjenih znanosti. Tudi duhovnik naj bi si ob upoštevanju prvega pogoja pri-

zadeval za iskren dialog s tem, da spozna vsaj nekaj bistvenih mehanizmov človekove podzvesti, saj igrajo odločilno vlogo pri pastoralnih pogovorih.

DUHOVNIK PRED MODERNO PSIHPATOLOGIJO

Ali so problemi psihopatologije taki, s kakršnimi se srečuje duhovnik pri svojem delu?

Brez dvoma.

Vsak dan je več ljudi z duševnimi motnjami ali duševnimi boleznimi.

Veda, ki se ukvarja z duševnimi boleznimi in jih zdravi, je doživela velik razvoj.

Z odkritji psihologije in psihiatrije so se močno spremenile diagnostika, terapija in prognoza duševnih motenj in bolezni.

Romani in filmi pogosto obravnavajo duševne bolezni in njihovo zdravljenje. Ali je tovrstna »izobrazba« zadostna za duhovnikovo pastoralno delo?

Vsak duhovnik precej pogosto srečuje različne nevrotike in psihopate, včasih celo prave psihopate.

Nevroze imenujemo tiste duševne motnje, pri katerih ne moremo odkriti posebnega vzroka v možganih ali drugih organih, nastajajo pa zaradi določenih psiholoških okoliščin. Nevrotik doživlja različne medosebne težave ali konflikte, ki jih ne zna pravilno reševati, zato ne more imeti normalnih medosebnih donosov. V tej »stiski« se zateče v eno ali drugo obliko organskih bolezni.

Psihopatije imenujemo skupino duševnih motenj, ki se razvijejo zaradi sprememb v človekovi osebnostni strukturi. Te spremembe so deloma tudi podedovane in povzročajo motnje v človekovem čustvenem in nagonsem življenju kakor tudi v delovanju volje in intelekta. Če se takšna oseba znajde v neprimernih zunanjih okoliščinah, je lahko njen osebnostni razvoj močno zavrt, zato postane nenormalna.

Psihoze so takšne duševne motnje, da jih po pravici imenujemo »duševne bolezni«. Vzroki so deloma podedovani, toda za njihov razvoj je precej odgovorno tudi okolje, v katerem se ti ljudje razvijajo. Najglobljih vzrokov za nastanek psihoz pa medicina še ne pozna zadosti.

K tem trem skupinam lahko prištejemo še četrto, v nji so duševno slaboumne ali prizadete osebe, ki jih imenujemo tudi **oligofrenike**. Pri teh ljudeh nastanejo duševne motnje zaradi okvar na možganih, predvsem na možganski skorji; to se lahko zgodi že med nosečnostjo, porodom ali pozneje v življenju.

Z ljudmi, ki jih štejemo v eno ali drugo imenovano skupino duševnih motenj, se ukvarjajo poklicni psihoterapevti, kot so psihologi, zdravniki, zlasti psihiatri, pa tudi socialni delavci, defektologi in različni vzgojitelji. S temi ljudmi pa pride ob različnih prilikah v stik tudi duhovnik; ta se bo brez dvoma spraševal, kako bi mogel tudi tem ljudem oznaniti evangeljsko odrešenje. Tovrstna evangelizacija bi zahtevala od duhovnika določeno specializacijo in sodelovanje s strokovnimi psihoterapevti ali psihoterapevtskimi ustanovami. Vemo, da tega nimamo dovolj, toda to ne sme

biti opravičilo, da se duhovnik bliža k tem ljudem kot »laik« ali »diletant«. Z duševno motenimi ali prizadetimi ljudmi se duhovnik ne srečuje samo v spovednici ali v župnijski pisarni, temveč tudi pri mnogih svojih pastoralnih ali zasebnih obiskih. Kakšni so njegovi apostolski občutki, ko se znajde pred to obliko ubožstva in trpljenja? — Morda podobni kot pred socialno trpečimi: »To ni moje področje. Socialno službo je prevzela država, zato naj ta rešuje socialne probleme. Moja naloga je verska vzgoja!« — Tudi pred duševno motenim človekom bi duhovnik lahko rekel: »To ni moje področje. Zanje je zdravstvena služba organizirala različne posvetovalnice, dispanzerje, bolnice in domove. Z njimi se ne morem ukvarjati, saj imam že z normalnimi preveč dela!«

Morda je problem nekoliko zaostren, toda kljub temu je res: marsikateri duhovnik pozablja, da je poslan, da »oznani blagovest ubogim« (Lk 4, 18) in da so bili »mali in ubogi« Jezusovi prvi učenci. In med temi je bilo kar lepo število duševno prizadetih ljudi. V našem apostolatu ne smemo delati razlike med ljudmi, s katerimi nam je lahko in prijetno delati, ter med ljudmi, ki so nam težki in odveč, da nas ne bo zadela obsodba apostola Jakoba: »Slišite, ljubi moji bratje! Ali ni Bog za svet ubožnih izbral, da so bogati v veri in so dediči kraljestva, ki ga je obljubil tistim, ki ga ljubijo?« (Jak 2, 1).

Duhovnik res ne more strokovno pomagati »duševno ubogim«, toda s tem še ni odvezan, da jim ne bi oznanjal veselega oznanila o odrešenju njim primerno in razumljivo. Duhovnik se lahko čuti v odnosu do strokovno usposobljenih psihoterapevtov inferiornega ter v odnosu do duševno bolnih nemočnega, toda to ne more biti razlog, da bi se tovrstni evangelizaciji odpovedal, nasprotno, prizadevati si mora, da se zanj, kolikor je možno, pripravi.

Na kratko bi se ustavili pri nekaterih načelih, ki naj bi jih imel duhovnik pred očmi, ko bo srečeval eno ali drugo obliko duševno prizadetih ali motenih oseb.

A) Duševno prizadeti in družba

Za duševno prizadete ljudi (oligofrenike) se strokovni zdravstveni krogi dolgo časa niso kaj prida zanimali, ker so bile običajne metode zdravljenja pri njih brezuspešne ali celo nesmiselne. Tudi laični krogi so gledali nanje kot na manjvredne ljudi, s katerimi se ne splača izgubljati časa. Takšen odnos do »norčkov«, »bebkov«, »tepčkov« ali »idiotov« je nastal iz vedno bolj potrošniške in utilitaristične miselnosti družbe. Za moderno družbo je pomemben samo tisti človek, od katerega lahko pričakujemo kakšno korist.

Toda že v prejšnjem stoletju so nekateri francoski psihiatri odkrili, da je tudi pri idiotih, imbecilnih in debilnih možno s posebno vzgojo in skrbjo doseči razvoj njihovih duševnih lastnosti. Zadnja leta ustanavljajo po svetu posebne zavode, v katerih se duševno prizadeti nauče ne samo delati, temveč jim tudi pomagajo, da s pomočjo likovne umetnosti izražajo svoja različna duševna in čustvena doživetja. Na tem področju je že od 1948. veliko storil francoski duhovnik Henri Bissonier. Leta 1951 so na Katoliški univerzi v Parizu ustanovili posebno katedro, ki se je začela ukvarjati s psihopatskimi problemi pod pastoralnim in katehetskim vidikom. Danes delujejo

v Parizu kar tri specializirane verske ustanove, ki se ukvarjajo s to problematiko. Poleg njih deluje že več kot 10 let skupina laikov in nekaterih duhovnikov, zbrana okoli dominikanskega patra Thomasa Philippa in laika Jeana Vaniera, ki je ustanovila že 18 komun, v katerih žive duševno prizadeti skupaj z zdravimi in se tako vključujejo v normalno življenje.

B) Duševna prizadetost in versko življenje

Med ljudmi, ki so duševno prizadeti, ločimo različne stopnje: od globoke okvare možganske skorje pri idiotih, do srednje težkih okvar pri imbecilnosti in lažjih motenj pri debilnosti. Posamezne stopnje je mogoče določiti s posebnimi psihološkimi testi; ti so večinoma sestavljeni, da z njimi določajo stopnjo inteligenčnega razvoja.

Pri teh ljudeh pa niso vsi sloji njihovega duševnega življenja enako prizadeti. Naloga psihologov in drugih strokovnih vzgojiteljev je v tem, da odkrivajo njihove skrite sposobnosti. Najbolj zanimivo pa je, da je pri teh ljudeh čut za versko življenje zelo močan. Njim sicer ni lažje verovati, saj se težko uživajo v naše zintelektualizirane verske resnice, pač pa so mnogo bolj sposobni, da se ekzistencialno uživajo v oseben odnos do Boga.

To odkritje postavlja kateheta pred zelo veliko nalogo: potruditi se mora, da uporablja za katehezo samo takšna sredstva, ki kakšno religiozno resnico ali doživetje čimbolj avtentično predstavijo. Ogibati se mora različnih »baročnih okraskov«, s katerimi bi lahko takšnega človeka pripeljal do napačnih pogledov na vero in Boga. To velja ne samo za liturgijo, temveč bolj za oblikovanje njegove vesti v moralnih vprašanjih. Bistvena katehetova naloga je v tem, da mu z osebno ljubeznijo približa resnico o božji ljubezni do človeka in ga tako uvaja v praktično izpolnjevanje zapovedi ljubezni. V tem pogledu gredo duševno prizadeti mnogo globlje, kot bi človek pričakoval, in sicer zato, ker so v čustvenem pogledu mnogo bolj preprosti in iskreni kot normalni in intelektualistično enostransko razviti ljudje. Za sprejem zakramentov velja zanje splošna praksa Cerkve; ta dovoljuje npr. obhajilo že predšolskim otrokom, samo da imajo potrebno minimalno znanje o tem zakramentu.

Duhovnik bi se moral v odnosu do duševno prizadetih vedno zavedati, da jim mora pokazati ne samo neko splošno usmiljenje, ampak predvsem spoštovanje, ki bo tudi drugim ljudem pričalo o enkratni vrednosti človeške osebe. Še več, ob teh »malih in ubogih na duhu« se bomo naučili mnogo bolj iskreno ceniti in spoštovati vsakega človeka.

C) Ali je duševni bolnik resničen bolnik?

Kar smo rekli za duševno prizadete (oligofrenike), velja v nekem pogledu za vsakega duševnega bolnika.

Ce bi se kdo norčeval iz invalida, slepega ali gluhega človeka, bi mu hitro rekli, da je okruten. Čudno, da kaj takega ne rečemo tistim, ki se norčujejo iz »norcev« — duševnih bolnikov, temveč mislimo, da so šale na njihov račun nekaj zelo duhovitega.

Ko govorimo o duševnih bolnikih, se moramo zavedati dveh dejstev: prvič, da je njihova bolezen v očeh medicine prav tako bolezen, kot so

bolezni tuberkuloza, srčni infarkt ali rak; in **drugič**, da ima takšen bolnik resno upanje, da bo ozdravel.

1. Duševni bolnik je bolnik

To trditev sprejemamo kot resnično, če imamo pred očmi »norca«, ki divja, kriči, je napadalen ali buta z glavo ob zid. (Takšnih duševnih bolnikov danes praktično ni več zaradi modernega zdravljenja.) Toda težko bi sprejeli to trditev, če gre za človeka, ki je »nervozen« ali ima nenavaden značaj. Takšne ljudi srečujemo namreč vsak dan v službi, v trgovinah, na cesti, med sobratih duhovniki ali med člani redovniških skupnosti. Na takšne ljudi redko gledamo kakor na bolnike. Če pa že rečemo, da je takšna oseba bolna, povemo to s posebnim prizvokom. Večinoma pa raje rečemo, da je ta oseba »histerična«, da je čudaška, nemogoča itd. Med temi ljudmi je precej takšnih, o katerih pravimo, da so samo »namišljeni bolniki«. Pogostokrat je res, da niso bolni v takšnem smislu, kot sami mislijo, toda bolni so drugače in tega ne smemo pozabiti. To velja tudi za razne oblike skrupuloznosti.

Med vsakdanjim nevrotikom in težkim psihotikom, ki mora biti v bolnici, je cela lestvica duševnih motenj, ki se jih pogostokrat niti ne zavedamo. Duhovnik, ki je vsaj deloma informiran o raznih oblikah duševnih motenj, bo pri svojem delu kmalu odkril te ljudi in jim bo skušal pomagati, da se začno zdraviti, dokler je še mogoče pričakovati kakšen uspeh.

2. Ali je duševnega bolnika mogoče ozdraviti?

Duhovnik si ne more in ne sme prisvajati vloge psihiatra, ali psihoanalitika, če ni to njegov drugotni poklic. Toda duhovnik lahko prvi spozna, da je kakšna oseba duševno prizadeta in potrebna zdravljenja. Za duševne bolezni pa velja isto pravilo kot za vse druge bolezni: čim prej se začne zdraviti, tem bolj uspešno bo zdravljenje. Ne gre zato, da bi povsod iskali duševne bolnike, temveč, da smo pozorni tudi do takšnih bolnikov, saj jih je vedno več.

Takšnemu človeku lahko svetujemo pogovor s strokovno usposobljenim zdravstvenim delavcem, kot duhovniki pa imamo v odnosu do takšnega človeka še drugo, bolj primarno duhovniško dolžnost. V njem moramo videti človeka, ki je v hudi življenjski **preizkušnji** in zato potrebuje morda bolj kot drugi božjo pomoč. Vsak duševni bolnik je podoben otroku, ki nima staršev. Mi mu lahko pomagamo, da bo dozorel v odraslo in samostojno osebo ali da ponovno postane odrasla oseba, in sicer tako, da v njem prebudimo ljubezen do Boga, »po katerem biva vsako očetovstvo« (Ef 3, 15). To je eno temeljnih načel pastoralnega dela z duševnimi bolniki.

Duhovnikova naloga je torej:

1. da gleda v duševnem bolniku pravega bolnika,
2. da mu svetuje strokovno pomoč,
3. in da mu pomaga najti oporo v Bogu.

Č) Tri vodilne niti v labirintu duševnih bolezni

Skoraj vsi duševni bolniki imajo nekaj skupnih znakov obolenja. Ustavili bi se pri treh: stopnja zavesti, stopnja zrelosti in konstitucionalna pogojenost.

a) Različne stopnje zavesti

»Bodite vendar pametni! To, kar vi mislite ali trdite, je vendar popolnoma nemogoče!« — Takó se navadno začnajo ali končujejo naši pastoralni pogovori z duševnimi bolniki. Toda prav v tem je glavna težava — duševni bolniki, ki nam pripovedujejo nemogoče reči, so **nesposobni**, da bi objektivno ocenili absurdnost svojih izjav. In če mu rečemo, naj bo vendar pameten, nas bo zapustil razočaran in prepričan, da ga nismo razumeli.

Vsakega bolnika je težko razumeti, najteže seveda duševnega. **Prva vodilna nit**, ki se je moramo držati v odnosu do duševnega bolnika, je to, da je **stopnja njegove zavesti znižana**. Zaradi utrujenosti in različnih oblik zasplosti nastajajo pri duševnih bolnikih »lapsusi« (podzavestni spodrsrljaji ali pogoške) in sanjam podobna stanja.

S. Freud je imel prav, ko je v različnih lapsusih, kot sta npr. lapsus linguae ali calami, videl razne izraze našega podzavestnega življenja. Tudi normalnemu človeku se lahko to večkrat zgodi in mu more postati prava nadloga. Pri duševnih bolnikih pa se dogajajo takšni lapsusi razmeroma pogosto, ker niso sposobni kontrolirati svojih podzavestnih teženj ali doživetij.

Drug pojav našega vsakdanjega življenja, ki nam lahko odkriva zamatnost podzavestnega življenja pri duševnih bolnikih, so različna sanjska stanja, ki jih mi, normalni ljudje, doživljamo v preveliki utrujenosti, kadar ne moremo zaspiti. V takšnem razpoloženju nas mučijo različne sanjske prikazni. Če bi nam takrat kdo rekel: »Bodite vendar pametni! Saj to ni res, to so le sanje!« — bi nas težko prepričal, da se motimo. Duševni bolnik pa živi neprestano v nekakšnem sanjskem stanju, iz katerega se ne more prebuditi, pa če ga še tako vneto prepričujemo, naj bo vendar pameten in da se moti. Zato pri takšnem človeku ne bomo ničesar dosegli z logičnim dokazovanjem, ker ta za to ni sposoben.

To velja že za preprostega nevrotika, ki včasih res ne more preprečiti, da se ta ali oni nerešeni problem ne bi nekontrolirano prebil na dan. To velja za hipohondra ali skrupulanta, ki se ne more ubraniti različnih prisilnih (anankastičnih) misli ali dejanj. To velja še bolj za pravega psihotika, saj se ne more otresti različnih slušnih ali vidnih halucinacij, ki ga mučijo in mu grenijo življenje.

V vseh teh in podobnih primerih ne moremo s svojo logiko in s svojim dokazovanjem nikamor.

Ali je takšen človek odgovoren za svoja dejanja?

Če pomislimo na veliko utrujenost, ko se nas loteva spanec in pričnemo izgubljati stik z realnim svetom, bomo približno razumeli, da sta naš razum in naša svobodna volja »zvezana« v svoji dejavnosti. To velja še bolj za duševnega bolnika. Toda naredili bi veliko napako ali celo krivico, če bi trdili, da je takšen bolnik popolnoma nesposoben za kakšno razmišljanje ali svobodno odločanje. S tem bi mu zaprli pot do zdravljenja. Duševni bolnik je torej nekoliko odgovoren za svoja dejanja; koliko, je težko reči. Toda ta zmanjšana odgovornost je temelj za razne načine zdravljenja.

b) Različne stopnje zrelosti

so druga nit v labirintu duševnih bolezni.

O človekovi osebni zrelosti oziroma nezrelosti obstajajo različne psiho-loške in psihoanalitične teorije. Toda večina teh gleda bolj na intelektualno zrelost kot na čustveno ali efektivno.

Kako se človek razvija od otroka do zrele osebe?

Kaj je telesna zrelost, je vsakemu znano in jasno. Toda pri tem ne smemo imeti pred očmi samo velikost posameznih telesnih delov ali organov, temveč predvsem njihovo usklajeno delovanje. Za vsako telesno funkcijo je potreben določen čas dozorevanja. Za hojo potrebujemo približno eno leto in pol, za govor tri leta, za branje in pisanje še več. Posamezne duševne funkcije se ne razvijajo tako avtomatsko kot nekatere telesne. Duševni razvoj je sicer precej odvisen od podedovanih lastnosti, še bolj pa je odvisen od zunanjega okolja; tega predstavljajo najprej starši in drugi vzgojitelji. Katerakoli človekova sposobnost pa je tem bolj razvita, čim bolj si človek prizadeva, da se v njej vadi.

Tudi čustveno ali afektivno življenje se razvija po določenih pravilih in prek določenih razvojnih stopenj. Ne moremo se spuščati v podrobnosti, toda zadostuje, če rečemo: noben človek ne more nenadoma priti do čustvene zrelosti. Čustvena pripadnost, ki jo čuti otrok do matere, je drugačna od čustvene pripadnosti, ki jo čuti mož do žene in obratno. Otrokova ljubezen je usmerjena k njemu samemu, je **posedovalna ali kaptativna**. Pri odrasli in zreli osebi pa pričakujemo, da bo njena ljubezen usmerjena k drugemu, da bo **darovanjska ali oblativna**. Med tema dvema skrajnostima so vse stopnje čustvenega razvoja. Toda ni tako redko, da nastane pri nekaterih ljudeh neobičajen prehod od ene stopnje čustvene zrelosti na drugo. Pri drugih se čustveni razvoj popolnoma ustavi ali gre celo nazaj. Te tri pojave imenujemo: retardacijo ali zavrtost, fiksacijo ali navezovanje in regresijo ali nazadovanje v čustvenem razvoju. Že ob teh treh osnovnih pojmih nenormalnega čustvenega razvoja nam more postati jasno, zakaj lahko nastanejo pri nekaterih ljudeh v odraslem obdobju, ko bi morali pokazati čustveno zrelost, hude duševne motnje in pravi čustveni kaos, kot je npr. pri shizofreniji.

Za lažje razumevanje problematike, kako je s čustveno nezrelostjo, se ustavimo pri nekaterih posameznih primerih vsakdanje pastoralne prakse.

Za ljudi, ki so starostno slaboumni, **senilno dementni**, pravimo, da so se »pootročili«. V svojem obnašanju in čustvovanju postanejo podobni otrokom: včasih so pretirano zahtevni v hrani, ne znajo več kontrolirati svojih besed in čustev, postanejo nekam »egoistični«, ali bolje rečeno, vedno bolj se vrtijo okoli sebe. Zakaj? Zaradi sprememb v živčnih celicah možganske skorje so odpovedali višji duševni centri. In takšni ljudje, ki so v svojem življenju morda dosegli zelo visoko stopnjo oblativne ljubezni, zdrknejo lahko spet nazaj na primitivne oblike kaptativne ljubezni.

Kadar imamo opraviti z oligofreniki, pravimo, da so duševno »zaostali«. S to besedo precej točno opišemo stanje njihovega osebnega razvoja. Ti ljudje so telesno odrasli, razumsko in čustveno so pa otročji, zato zbujaajo vtis neharmonične osebnosti.

Čeprav je med oligofreniki in senilno dementnimi neka podobnost v njihovem končnem stanju, kljub temu obstaja med njima bistvena razlika.

Starostno dementnega bi mogli primerjati bankrotiranemu bogatašu, ki živi kot berač. Oligofrenik pa je berač, ker se je že takšen rodil.

Druga skupina, ki bi si jo na kratko ogledali, so **nevrotiki**. Morda nam je najbližji primer skrupulanta. Ko poslušamo njegove izjave, si nehotе mislimo: Kako otročji je! Očita si, da ni pred obhajilom obudil popolnega kesanja, pri tem pa pozablja na soseda, ki umira od osamljenosti.

Podobno gledamo na **histerika**; ta želi biti vedno nekje v središču pozornosti. Če ne reagiramo kot on želi, je lahko strahotno užaljen kot otrok, ki smo mu odrekli zaželeno igrāčo. Pri histerikih nastane čustvena regresija, o kateri smo prej rekli nekaj besed, in zaradi katere začne ustvarjati cel sistem različnih »bolezni«, samo da bi prišel do veljave pred drugim.

O »otročjem« vedenju lahko govorimo tudi pri **psihopatih**. Njihove perverzne reakcije, zlasti na seksualnem področju (kot sta npr. masturbacija pa tudi homoseksualnost) je lahko veliko afektivne nezrelosti oziroma regresije.

Pravkar omenjena dejstva nam v pastoralnem pogledu nalagajo precej zahtevno nalogo: kako pomagati, da bi čustveno nezrele osebe postale odrasli, zreli kristjani? Seveda postane ta naloga še težja, če je duhovnik sam čustveno nezrel.

Čeprav je res, da se pri svojem delu srečujemo s čustveno nezrelimi verniki, ki pričakujejo od nas »očetovskega varstva in vodstva«, moramo paziti, da ne zaidemo v paternalistično vzgojo, ker bi jih tako še bolj zavrli v njihovem čustvenem in s tem tudi religioznem dozorevanju. To moramo imeti pred očmi, če želimo biti duhovni vzgojitelji, ne pa manipulanti.

c) Konstitucija in duševne bolezni

Večkrat slišimo ali beremo izjavo, da se z vzgojo pri nekaterih ljudeh ne da nič doseči, ker imajo takšno »naravo« ali konstitucijo. Nekateri so šli v tem pogledu predaleč, začeli so trditi, da se zločinci že rodijo kot zločinci.

Res je, da se psihopati rodijo z manjvrednimi čustvenimi ali intelektualnimi sposobnostmi. Psihiater H. Schultz jih je razvrstil v dvanajst razredov. Zato moramo pri vsakem človeku z duševnimi motnjami najprej pomisliti na dedne lastnosti, ki lahko igrajo veliko vlogo pri razvoju nekaterih psihopatoloških pojavov. Vendar ne moremo in ne smemo vseh teh znakov razlagati v smislu nekega usodnega determinizma. Upoštevati moramo izsledke nekaterih psihopedagogov, ki so s svojo vztrajnostjo in zlasti ljubeznijo dosegli prave čudeže pri svoji vzgoji. Spomnimo se samo Helen Keller.

Pri duševnih bolnikih je torej konstitucija samo en element, ni pa vedno najvažnejši, zato ne more biti edini vzrok za človekovo duševno obolenje in s tem trpljenje. Podedovane manjvrednosti so lahko vzrok, da nastanejo duševne motnje ob takšnih zunanjih vzrokih, ki pri normalnih ljudeh ne povzročijo nobenih posebnih problemov.

Pretirani determinizem je v tem pogledu zgrešen; to najbolj dokazujejo dobri terapevtski uspehi, ki so možni prav zato, ker je človekova svoboda ostala vsaj v manjši meri nedotaknjena. In na tem dejstvu moramo razvijati tudi svojo pastoralno prakso. Pri nobenem duševnem bolniku ne

moremo v načelu izključiti možnosti, da ne bodo naši iskreni napori rodili nobenega uspeha. Zato je nujno, da smo do njega obzirni in upoštevamo njegove osebne sposobnosti. Brez dvoma pa moramo v vsakem duševnem bolniku videti kompleksnost različnih vzrokov, ki so pripeljali do takšnega stanja. Da bi dosegli kar se da dobro izboljšanje, bi bilo potrebno sodelovanje različnih strokovnih psihoterapevtov in duhovnik lahko odigra pri tem zelo važno vlogo, če je zato vsaj deloma usposobljen.

D) Kako nastane duševno obolenje?

Starši duševnega bolnika se v svoji stiski večkrat obrnejo na duhovnika in iščejo pri njem nasvet, tolažbo ali ohrabrujočo besedo upanja. Zato je zelo pomembno, da jim z nepremišljeno besedo še bolj ne poveča trpljenja in jih morda ne tolaži z lažnim upanjem.

Kadar odkrijejo v kakšni družini duševnega bolnika, se navadno najprej vprašajo, kdo je za to kriv. »Učenik, kdo je grešil, on ali njegovi starši« (Jan 9, 3).

Krivdo za duševno bolezen pripišemo najprej navadno bolniku, češ: Pretiraval je, napenjal je živce, ni pazil na zdravje, preveč je pil, ni si privoščil počitka itd.

Če ne najdemo krivde pri bolniku, jo iščemo pri starših, sorodnikih, bližnjih in daljnjih, češ: Preveč strogo so ga vzgajali. Ali pa: V materinem sorodstvu je že nekdo doživel »živčni zlom«, eden očetovih sorodnikov je poskušal samomor itd.

Še huje je, ko začneta zakonca drug drugemu v tem pogledu kaj očitati.

Zato bodimo s svojimi hipotezami glede »krivca in krivde« za duševno obolenje zelo previdni, da ne bi povzročili še večjega trpljenja.

Kaj je torej vzrok za duševno obolenje?

Nobeden od naštetih »vzrokov« (veliko drugih nismo niti omenili) sam zase ne more biti vzrok za duševno obolenje. Res pa je, da morejo omenjeni vzroki sprožiti razvoj kakšne duševne motnje.

Kljub velikemu napredku medicine so zdravniki zelo previdni v izjavah glede etiologije duševnih obolenj. Vsekakor je treba upoštevati dednost in konstitucijo. Rekli pa smo: oboje more postati vzrok za duševno obolenje šele tedaj, če so za to dane določene zunanje okoliščine. Pri tem moramo biti spet previdni, da ne bi argumentirali: post hoc, ergo propter hoc.

Zato bodimo zelo zadržani, kadar bi radi povedali svoje mnenje, kaj je vzrok duševne bolezni, da ne bi komu naredili krivice.

Kako lahko torej pomagamo duševnemu bolniku?

Prav gotovo ne z iskanjem vzrokov za njegovo bolezen. Tako lahko še povečamo duševno trpljenje bolniku ali njegovim domačim, ker lahko s tem sprožimo pri njih lažen občutek krivde ali pa v njih prebudimo odpor proti človeku, ki naj bi bil kriv za njihove težave. Iskanje vzrokov za duševno bolezen prepustimo torej zdravniku, saj je za to edini poklican.

Kaj lahko še storimo za duševnega bolnika kot duhovniki?

Ker je vsaka oblika duševnih motenj velika **preizkušnja** za bolnika (zlasti, če se tega zaveda) in za njegove domače, je duhovnikova **prva na-**

loga, da jim pomaga to preizkušnjo tako sprejeti, kot vsako drugo preizkušnjo ali bolezen. O tem smo že nekaj rekli v začetku našega razmišljanja.

Duhovnik naj obrne pozornost bolnika ali domačih na **sedanjost in prihodnost**, v kateri je skrito utemeljeno upanje za rešitev, ne pa da se izgublja v megleni preteklosti, ki je ni mogoče več spremeniti.

Duhovnik lahko stori še več. Navajeni smo, da gledamo na telesno trpljenje. Zelo redko pa pomislimo, da ima enako vrednost tudi trpljenje duševnih bolnikov; ne samo psihotikov, temveč tudi nevrotikov, histerikov ali skrupulantov. In to ne zaradi bolezni, ampak tudi zaradi različnih ponižanj, ki jih takšni ljudje doživljajo v stiku z okolico. Zato skušajmo previdno razložiti bolniku in njegovim domačim odrešilo vrednost njihovega trpljenja. — Vedno pa imejmo pred očmi možnost ozdravljenja, ki ni iluzorna, ampak resnična. Takšen odnos duhovnika do duševnih bolnikov bo pomagal počasi razbijati nezaupanje in strah »normalnih« do »nenormalnih«. Duhovnik je po svoji službi poklican, da se bojuje proti odtujevanju ali alienaciji, v katero je duševni bolnik pogosto potisnjen brez svoje krivde. Duševnemu bolniku pripada mesto v družbi in v Cerkvi kot vsakemu drugemu bolniku. In če kristjani na to pozabljamo, je duhovnikova dolžnost, da za take bolnike zastavi svojo besedo, sicer bo izdal svoj poklic, ker bo zanemarjal »uboge v božjem kraljestvu«, ki so najbližji božjemu srcu.

E) Duhovnik in mentalna higiena

Bolje je bolezen preprečiti kakor zdraviti. To pravilo velja tudi za duševne bolezni. Poleg tega pa se moramo zavedati, da je vsak zdrav in normalen človek kandidat za to ali ono vrsto duševnega obolenja.

Danes v svetu veliko govorijo o mentalnem zdravju, mentalni ali duševni higieni. Kaj je duševno zdravje?

Duševno zdravje pogosto definirajo kot odsotnost vseh psihopatoloških pojavov ali znakov. Takšna definicija duševnega zdravja je brez dvoma zelo pomanjkljiva, kajti duševno zdravje je več kakor samo odsotnost nečesa negativnega.

Duševno zdravje je pozitivna vrednota, ki jo ima človek:

1. če je dosegel intelektualno in čustveno zrelost, primerno svoji starosti;
2. če je kot osebnost uravnovešen; to pomeni, da s svojimi višjimi življenjskimi sposobnostmi tako uravnava nižje, da dosega cilj, ki si ga je postavil;
3. če se je duševno tako vključil v okolje, da more brez ovire vzpostaviti odnose med ljudmi, s katerimi živi. Vključitev v okolje mora biti takšno, da kljub lastni omejenosti raste v svoji osebnosti in hkrati pozitivno vpliva na svoje okolje.

Vse tri značilnosti duševnega zdravja lahko povemo z načelom: Človek se lahko daruje drugim, če ima sam sebe v posesti.

Pomanjkanje duševnega zdravja bi mogli prav tako opisati s tremi značilnostmi:

1. osebna nezrelost, ki ni v skladu z dejansko starostjo;
2. pomanjkljivo obvladovanje samega sebe, ki se kaže v notranji in zunanji neusklajenosti in končno

3. nesposobnost, da bi se pozitivno vključil v svoje okolje ter z daritvijo samega sebe prispeval h graditvi boljšega sveta.

Duševno zdravje se pokaže najbolj jasno v človekovi sposobnosti, da se aktivno vključi v svoje okolje. Če človek nima tega notranjega dinamizma, bo v odnosu do okolja vedno bolj pasiven, antisocialen in agresiven.

Vse značilnosti duševnega zdravja, ki smo jih omenili, so izraz splošno človeških meril. Kot kritjani pa se lahko še vprašamo: Kakšen bi bil odnos med duševnim zdravjem in religijo?

F) Odnos med duševnim zdravjem in religijo

Ta odnos bi lahko opisali na več načinov.

1. Nekaterim je duševno zdravje ali mentalna higiena neka nova vrsta religije, v kateri vidijo prihodnjo srečo človeškega rodu. Duševno zdravje naj bi bil vrhovni cilj vsakega človeka h kateremu bi naj težil z vsemi možnimi sredstvi.

2. Drugi vidijo v religiji sredstvo, ki naj bi človeku pomagalo, da bi prišel do duševnega zdravja. Do takšnega stališča so prišle nekatere protestantske sekte, pa tudi nekateri katoličani. Tako vidijo v molitvi »duhovno kopel«, ki blagodejno vpliva na človekovo psiho. Spoved je poseben »terapevtski poseg«, ki človeka notranje umirja. Obvladovanje nagonskih teženj bi človeku pomagalo, da ostane v dobri »psihični formi«.

3. Nekateri mislijo, da religija škoduje telesnemu zdravju. Ti ljudje imajo pred očmi nekatere patološke pojave religioznosti, ki so nam znani ne samo iz daljnje preteklosti, ampak tudi iz neposredne sedanosti. — Res je, da so nekateri ljudje postali zaradi svoje religiozne prakse osebno zavrti in čudaški. Če pa bi objektivno poiskali vzroke za takšne pojave, bi kmalu odkrili, da so ti ljudje sami ali zaradi vpliva drugih razvili magične oblike verovanja na temelju praznoverja. Jasno je, da takšna otročja oblika verovanja ne more pozitivno vplivati na razvoj človekove osebnosti.

4. Na podlagi pravkar rečenega lahko trdimo: niso vse religije in vse religiozne oblike brez nevarnosti za duševno zdravje. Pri tem ne mislimo samo na fetišistične religije centralne Afrike ali južne Amerike, ampak tudi na različne napake med nami — kristjani (npr. nezdravo posnemanje nekaterih svetniških zgledov, manipulantsko duhovno vodstvo, ki utrjuje skrupulantske navade, napačno pojmovanje pokorščine in zaobljube celibata itd.).

5. Ali je med religijo in mentalno higieno sploh možno postaviti konstruktivne odnose?

Najprej se moramo zavedati, da mentalna higiena in religija ne pripadata istemu redu, zato ne moremo npr. moralnih načel preprosto primerjati z mentalnohigienskimi pravili.

Osebna svetost in zdravje nista nujno med seboj povezana. To velja ne samo za telesno, temveč tudi za duševno zdravje. Z druge strani pa tudi ne moremo trditi, da je bolezen v očeh religije več vredna kot zdravje. Če je Bog ustvaril človeka za srečo, je v to srečo vključeno tudi telesno in duševno zdravje. Duševno zdravje ne more biti cilj religije, je pa lahko zelo dragocena posledica. Kristjan bi naj bil človek, ki bi zaradi svojega duhovnega življenja tudi psihično postal čim bolj uravnovešena in bogata

osebnost. S svojim celotnim življenjem bi naj v svojo okolico izžareval ljubezen vstalega Kristusa. Zato lahko rečemo, da je skrb za lastno duševno zdravje in za duševno zdravje drugih posledica ljubezni do sebe in bližnjega. Zato je duševno zdravje za kristjana velika vrednota, ki jo mora vključiti v osebno prizadevanje za svetost življenja.

G) Duhovnikova vloga pri zdravljenju in rehabilitaciji duševnih bolnikov

Kot smo že poudarili, se duhovnik ne more spuščati v zdravljenje duševnih bolezni, ker za to ni usposobljen. Njegova naloga je, da bolniku ali domačim svetuje zdravljenje.

Ce duhovnik ne pozna raznih metod zdravljenja, naj se tudi ne spušča v njihovo kritiko, pač pa naj podpira vsak uspeh, čeprav bi morda bil samo začasen. Stori naj vse, da bo duševnega bolnika približal Kristusu, ki je s svojo vstajenjsko ljubeznijo najboljše zdravilo za dušo in telo.

Po končanem zdravljenju pa naj duhovnik z velikim spoštovanjem in potrpežljivostjo spremlja bolnika pri njegovem vključevanju v vsakdanje življenje. Pri tem ne smemo pozabiti na bolnikovo okolje, v katerega se težko vrača, ker se upravičeno boji, da ga ne bodo razumeli ali ga bodo celo začeli odklanjati.

Za konec bi še enkrat opozoril na Jezusovo pastoralno načelo, da ne smemo zlomiti nalomljenega trsta niti ugasniti tlečega stenja (Mt 12, 20).

Povzetek

UVOD V PASTORALNO PSIROPATOLOGIJO

Marijan Šef

V uvodu avtor opozarja na psihološko zahtevnost pri srečanju z vsakim človekom: le s čistim srcem moremo videti bistveno vrednost druge osebe. To velja tudi za duševno motene ali duševno bolne osebe, kot so nevrotiki, psihopati, psihotiki ali oligofreniki.

Duševno prizadeti ljudje morajo dobiti tudi v Cerkvi svoje mesto, ker so mnogi izmed njih sposobni sprejeti božje razodetje.

Duhovnik bi moral storiti vse, kar je mogoče, da bi se ozdravljeni duševni bolniki lažje vključili v cerkveno občestvo.

Résumé

INTRODUCTION A LA PSYCHOPATHOLOGIE PASTORALE

Marijan Šef

L'auteur commence par attirer l'attention sur les qualités psychologiques requises dans chaque rencontre. Seuls ceux qui ont le cœur pur peuvent reconnaître la valeur propre de chaque être humain. Les mêmes qualités psychologiques sont requises dans les relations avec des personnes qui souffrent des maladies ou des troubles psychiques.

Les personnes atteintes dans leur psychisme doivent trouver leur place dans l'Eglise; beaucoup d'entre elles, en effet, sont capables d'accueillir la Parole de Dieu.

Le prêtre dédié à ce ministère particulier, devrait faire tout son possible pour réintégrer le malade psychique guéri dans la communauté ecclésiale.

Ivan Zelko

CERKVENOZGODOVINSKA VPRAŠANJA OB NOVIH DOGNANJIH O DRUŽBENI IN KOLONIZACIJSKI ZGODOVINI TURNIŠKE PRAŽUPNIJE

Uvod

Cerkvena in svetna zgodovina sta tako tesno povezani v preteklih stoletjih v Prekmurju in prav tako na ostalem slovenskem ozemlju, da ju ni mogoče ločiti, ker bi bilo sicer obravnavanje snovi pomanjkljivo. Saj v mnogih primerih prav cerkveni viri pojasnjujejo razne dogodke, ki jih iz svetnih virov spoznamo le deloma.

Zemljiški okvir razprave Gospodarska in družbena struktura v turniški pražupnji po l. 1381.* je ozemlje cerkvene enote — turniške pražupnije. Ker posega razprava le posredno v cerkveno zgodovino, zato je v tem sestavku prikazano objavljeno gradivo z vidika cerkvene zgodovine.

Ob krajevnem imenu Črnci bom razpravljala, ali je bila turniška pražupnija naseljena že v XI. stoletju in bi zato moglo obstajati v istem razdobju na ozemlju pražupnije župnijsko središče, kakor je bilo to v sosesčini, v Murski Soboti, kjer je cerkev iz leta 1071. Obstoj župnije suponira

škofijo, ki je upravljala zadevno področje. Prav za to razdobje pa vlada nejasnost. Zato bomo tudi razpravljali o vprašanju, katera škofija je cerkveno upravljala področje turniške pražupnije in istočasno celotno Prekmurje v razdobju po letu 955, ko so prenehali madžarski pohodi na zahod in do ustanovitve zagrebške škofije leta 1094. Zagrebška škofija je cerkveno upravljala dolnje Prekmurje v letih od 1094 do 1777. Njena zasluga je, da je ohranila katoliško vero na območju severno od reke Mure, ki je spadalo pod njeno jurisdikcijo.

Kako je služila upravna struktura verskemu življenju, bom poskušal odgovoriti s poglavjema o verskem življenju in o cerkvenih patronih. — Vsekakor moramo reči, da je družbena struktura stoletja ugodno vplivala na pastorizacijo.

1. ČRNEC

Črnc je najstarejše ime za sedež turniške pražupnije (prim. razpravo str. 34—35 in 48—49).

V dosedanjih zgodovinskih spisih o preteklosti prekmurskega ozemlja ni bilo upoštevano dejstvo, da je bilo najstarejše krajevno ime, kjer je stala prvotna cerkev turniške pražupnije, Črnc, oblike: Churnuch, Chernech, Csernecz.¹ Tudi lokalizacija je bila sporna. Ortway ga je istovetil s krajem Kis Csernecz, jugovzhodno od Lendave, na Madžarskem.² Izjema je v tem oziru sestavek Tomaža Bogayja »Koga kažejo podobe donatorjev na turniški sliki«, ki pravilno sodi — naslanjajoč se na Holubove³ ugotovitve, da je Turnišče bilo v župniji Črnc. Kaj več pa si ne upa trditi.

V razpravi pojasnujem s številnimi podatki, kako navajajo zgodovinski viri krajevno ime Črnc kot sedež pražupnije, kjer je bila cerkev. Isto krajevno ime označuje tudi celotno ozemlje turniške pražupnije.

S krajevnim imenom Črnc je povezano prvo krščanstvo in cerkvena organizacija tukajšnjih Slovencev.

Od celotnega sedanjega prekmurskega ozemlja priznava madžarsko zgodovinske pisje⁴ za področje turniške pražupnije, da je bilo naseljeno s Slovenci in samo s Slovenci že v XI. stoletju, medtem ko o ostalem prekmurskem ozemlju trdijo, da je bilo ob prihodu Madžarov v X. stoletju zelo redko naseljeno, kar je seveda problematično in zahteva posebno razpravljanje. Tu se omejim le na območje turniške pražupnije in navedem nekaj dokazov za naseljenost Slovencev v X.—XI. stoletju.

Madžarski slavist István Kniezsa navaja samo ozemlje turniške pražupnije od vsega prekmurskega ozemlja, da je bilo gosto naseljeno s Slovenci že v XI. stoletju.⁵

* Razprave VII/5 — razreda za zgodovinske in družbene vede. SAZU. Ljubljana 1972, 1—97 — 3 priloge.

¹ Dezső Csánki, Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában, III. Budapest, 1897, 43. +

² Tivadar Ortway, Magyarország egyházi földleirása a 14. század elején. II. 733.

³ Prim. Zbornik za umetnostno zgodovino, n. v., letnik I. Ljubljana, 1951, 130—131.

⁴ József Holub, Zala megye története a középkorban. II (rokopis v Državnem arhivu v Zalaegerszegu).

⁵ István Kniezsa, Ungarns Völkerschaften im XI. Jahrhundert (mit einer Kartenbeilage). AECO IV. Budapest, 1938; prim. priloženo karto.

⁶ István Kniezsa, n. d., str. 163, str. 114.

Svojo zemljevidno karto »Narodi Madžarske v XI. stoletju«, kjer je označeno turniško območje kot gosto naseljeno samo s Slovenci, ponovno priobčuje v svoji razpravi »Narodni sestav Madžarov ob naselitvi« (A megtelepedett magyarság népi alkata).⁷

Kot dokaz navaja Kniezsa rečno ime Ledava, katerega najstarejši zapisi so ohranjeni s staroslovenskim nosnikom, npr. leta 1208: ad aquam Lyndwa,⁸ in leta 1265: de possessione Chernech iuxta Linduam.⁹

To dejstvo priča, da so prevzeli Madžari od Slovencev rečno ime Ledava najpozneje v XI. stoletju, ko je po mnenju slavistov pri Slovencih nosnik že izginil.

Iz razprave (str. 59) je razvidno, da so bile naselbine v turniški pražupniji ob reki Ledavi starejše in je bilo tamkaj prebivalstvo gosteje naseljeno kot ob reki Muri. V bližini Ledave je bil tudi sedež pražupnije.

K temu dokazu dodajmo še naslednje tri.

Krajevno ime Beltinci, katerega zgodovinski zapisi so: leta 1379: Beletfalwa,¹⁰ leta 1381: Beletafalua (prim. razprava 65) in leta 1389: Belothafalwa.¹¹

Iz najstarejših znanih zapisov kraj. imena Beltinci spoznamo, da prihaja od osebnega imena: Beleta, Belota, Belta; osebno ime **Belta** je bilo znano med panonskimi Slovenci v kraju Sár, severovzhodno od Veszpréma. Tako navaja listina iz leta 1086 med orači (VII. aratra bovum cum XIII. mansionibus, nomina quorum hec sunt) tudi slovenska imena: Belta, ... Gneuku, ... Nounoi.¹²

Ker nahajamo enako osebno ime Belta ob Blatnem jezeru in v Prekmurju, sledi iz tega, da je bival isti narod tu in tam že v X.—XI. stoletju.

Ko dokazuje madžarski slavist János Melich, da krščanstvo v Spodnji Panoniji ni bilo prekinjeno s prihodom Madžarov, navaja med drugimi dokazi tudi imena svetnikov, katere so častili v Spodnji Panoniji tik pred prihodom Madžarov in je bilo to češčenje po dokazih najstarejših madžarskih listin ter drugih spomenikov živo tudi v XI.—XII. stoletju. Pravi dalje, da to dejstvo zgovorno priča o kontinuiteti krščanstva, ki po zasedbi po Madžarih ni bilo prekinjeno.¹³

Med svetniškimi imeni navaja tudi ime mučenca sv. Adrijana, kateremu v čast je posvetil salzburški nadškof Liupram cerkev v Pribinovem Blatenskem kostelu med leti 850—868. O tej cerkvi pravi Conversio: »in qua ecclesia Adrianus martyr humatus pausat.«¹⁴

Ustanovna listina opatije v Zalaváru iz leta 1024 pravi o tej cerkvi: »... ecclesia beati Adriani martiris preciosi de Insula Zaladiensis.«¹⁵

Kot dokaz našteva Melich krajevna imena Adrijan(c)i (Adorjan) v županijah Veszprém, Zala in Železno — ter enaka osebna imena iz listin XII. stoletja.¹⁶

⁷ Magyar művelődéstörténet I., karta je med stranmi 164—165.

⁸ M. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev, V. Ljubljana, 1929, str. 900.

⁹ Gy. Wenzel, Codex dipl. Arpad. cont. VIII. Pest. 1870, 130.

¹⁰ D. Csánki, n. d., III. 34.

¹¹ DL 7469 — listina v Madž. drž. arhivu v Budimpešti.

¹² P. Sörös, A bakonybéli apátság története, VII. Budapest 1903, 270.

¹³ János Melich, Szlav jövevény szavaink. Budapest, 1905, II, 71—72.

¹⁴ M. Kos, Conversio Bagoariorum et Carantanorum. V Ljubljani, 1936, str. 137.

¹⁵ Zala Oklevéltár, I. Budapest, 1886, 479.

¹⁶ J. Melich, n. d., II, 73.

Navaja tudi prekmursko krajevno ime na Goričkem, katerega zgodovinski zapis je: leta 1366: Adrian in valle seu districtu Sool.¹⁷

Ni pa upošteval krajevnega imena Odranci v turniški pražupnji, katerega zapisi so: leta 1379: Adrianch,¹⁸ leta 1389: villa Adryanch.¹⁹

Nekje v bližini prekmurskega ozemlja je bil tudi Mihaelov zaselek, ki je bil sin Adriana: leta 1375: Adrianfiamyalhaza²⁰ — in leta 1381: predium Michaelis filii Adriani.²¹ Njegova lokalizacija je negotova.

Krajevna imena Adrijanci nas spominjajo na to, kako je bilo slovensko prebivalstvo v Prekmurju povezano s Pribinovim in Kocljevim Blatenskim kostelom in s češčenjem sv. Adrijana, ker so dajali svojim sinovom ob krstu imne mučenca sv. Adrijana, kateremu v čast je bila posvečena cerkev v Blatenskem kostelu. Kajti v Prekmurju najdemo kar dve ali tri krajevna imena Adrijanci, ki izvirajo od osebnega imena Adrijan.

Leta 1256 je bil obravnavan spor med zagrebškim kapitljem in grofom Haholdom zaradi cerkvene desetine na ozemlju rodovine Jure, tj. na ozemlju turniške pražupnije ter na ozemlju istega grofa Haholda. Pri pobiranju desetine je Hahold že pet let oviral kapitljeve zbiralce desetine v imenovanih dveh pokrajinah, ki se v glavnem krijeta z ozemljem prekmurskega dela beksinskega arhidiakonata. Ko zadevna listina v podrobnosti našteva predmete, od katerih morajo dajati desetino, našteva tudi desetino od prašičev in pravi, da se od ograjenih pašnih prostorov, ki se imenujejo »oucol«, plačuje »policha«: ... de singulis custodiis porcorum, que oucol vocantur, solvet policham.²²

Latinsko poimenovanje za »oucol« je custodia, nadzorstvo, straža, varstvo. To je bil prostor, ki je bil pod nadzorstvom, pod varstvom posebnega pastirja. Na panonskem območju je bila ponekod do najnovejšega časa v navadi vaška ureditev, da je poseben pastir zbral zjutraj prašiče iz vse vasi in jih gnal na skupni pašnik, kjer jih je varoval do večera.²³

Na ozemlju turniške pražupnije je bila — po podatkih iz leta 1524 — v veljavi desetina od prašičev v krajih: Beltinci, Bratonci, Črensovci, Malhenovci in Polana (prim. razprava str. 11).

Beseda »okol«, ki je bila v rabi leta 1256 na ozemlju turniške pražupnije, je staroslovenska.

Od besede »okol« izvirata pri Madžarih v Spodnji Panoniji dve krajevni imeni. — Ob Blatnem jezeru, jugovzhodno od Balatonudvari, je kraj panonsko-slovenskega izvira Akali, katerega zgodovinski zapis je: leta 1287: Ocoly.²⁴

Drug kraj istega izvira je Aklipuszta, jugovzhodno od kraja Zircz, v županiji Veszprém. Zgodovinski zapisi so: leta 1086: villa, que vocatur Ocol, circumterminatur silvis²⁵ — in leta 1259: Ocol.²⁶

¹⁷ D. Csánki, n. d., II, 732.

¹⁸ DL 6586.

¹⁹ DL 6801; prim. razprava, 63.

²⁰ DL 7469.

²¹ D. Csánki, n. d., III, 27.

²² Gy. Wenzel, n. d., XI, Budapest, 1873, 432.

²³ Tako ureditev sem videl leta 1942 v kraju Salköveskut pri Szombathelyu.

²⁴ Gy. Wenzel, n. d., IV, Pest, 1862, 304.

²⁵ P. Sörös, n. d., str. 269.

²⁶ Szentpétery, Regesta regum stirpis Arpadianae critico — diplomatica. Tomus I. Budapest 1923, str. 373, št. 1217; — Gy. Wenzel, n. d., VII, 503; — D. Csánki, n. d., III, 219.

Madžari so tudi sprejeli od panonskih Slovencev besedo »okol« kot akol v svoj jezik, o čemer je najstarejši podatek iz leta 1037.²⁷

Istočasno je bila beseda »okol« v rabi na območju turniške pražupnije, kar priča zapis iz leta 1256. Vse to dokazuje, da je živel isti narod tu v Prekmurju kot okoli Blatnega jezera. Na območju turniške pražupnije pa govori v prilog temu, da je bil ta teritorij naseljen že v X.—XI. stoletju in je bila beseda »okol« prenesena po kontinuiteti prebivalstva iz X. v XIII. stoletje.

Ker je bilo ozemlje turniške pražupnije sorazmerno gosto naseljeno že v XI. stoletju, ga je vsekakor zajelo misijonsko delovanje že v času pokristjanjevanja panonskih Slovencev v IX. stoletju iz Salzburga — in prehodno tudi delovanje sv. bratov Cirila in Metoda.

Izredne važnosti za starost prvotne turniške cerkve je tudi njen patronij, namreč **Marijino vnebovzetje**. Saj so cerkve, posvečene Marijinemu vnebovzetju, najstarejše med Marijinimi cerkvami. In najstarejše podatke o Marijini cerkvi v Turnišču moramo iskati pod imenom Črnc, Churnuch, Chernech, Csernecz. Zato trdim, da je do ustanovitve škofije v Zagrebu leta 1094 prekmursko ozemlje cerkveno upravljal Salzburg.

V zvezi s krajevnim imenom Črnc si oglejmo cerkveno-upravno pripadnost turniške pražupnije v razdobju 955—1094.

Po zavrnitvi madžarskih vdorov na zahod (bitka na Leškem polju leta 955) so se Madžari umaknili v osrčje panonske ravnine, in sicer za meje, ki so bile ožje od mej ob času kralja Ladislava (1077—1095). Novejše madžarsko zgodovinsko je posvetilo precej pozornosti prvi madžarski meji za prvega madžarskega kralja sv. Štefana in njegovih naslednikov do leta 1077, ko je nastopil kralj Ladislav. Prav zanimiva je zemljevidna karta, ki jo priobčuje József Deér v svoji razpravi »A magyarság a nomád kultúrközösségben« (Madžari v nomadski kulturni skupnosti), ki prikazuje, kje so se naselili posamezni madžarski rodovi ob zasedbi sedanje Madžarske in začrtuje prvo madžarsko mejo okoli vse države.²⁸

To so pravzaprav rezultati znanstvenega raziskovanja Jánosa Karácsonija,²⁹ in K. Tagányija,³⁰ ki jih je izpopolnil na območju vzhodno od sedanjega Prekmurja József Holub.³¹

O cerkveno-upravni pripadnosti Prekmurja sem razpravljal že v posebni razpravi.³² Tukaj povzamem le glavne ugotovitve.

Zahodni madžarski škofiji, ki bi mogli priti v poštev, da bi sprejeli prekmursko ozemlje v madžarsko cerkveno upravo, sta bili ustanovljeni v Győru med leti 998—1001³³ in v Veszprému leta 1002.³⁴

²⁷ G. Bárczi, Magyar szófészótár. Budapest, 1941, 4.

²⁸ József Deér, A magyarság a nomád kultúrközösségben. Magyar művelődéstörténet. I., 66 — Révai nyomda, Budapest, b. l., izšlo med drugo svetovno vojno.

²⁹ János Karácsonyi, Halovány vonások hazánk Szent István korabeli határaitól. Századok, 1901, 1039—1045.

³⁰ K. Tagányi, Gypű és gypűelve. Magyar Nyelv, 1913.

³¹ J. Holub, Zala megye története a középkorban. I. Pécsset, 1929, str. 28—30 in zemljevidne karte med stranmi 80—81, 112—113, 410—411.

³² I. Zelko, Murska Sobota kot sedež arhidiakonata in cerkveno-upravna pripadnost Prekmurja v srednjem veku. Kronika, XI. 38—42.

³³ L. Károlyi, Speculum Juarinensis Ecclesiae... Jaurini, anno 1747, str. 38; J. Karácsonyi, Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970—től 1900-ig, str. 7.

³⁴ B. Hóman — Gy. Székfü, Magyar történet. I. Budapest, 1939, 198; — J. Holub, n. d., I. 23—24, 331.

Tako bi moglo priti Prekmurje pod upravo madžarske cerkve šele po letu 1000. To pa se ni zgodilo zaradi razmer v madžarskem mejnoobrambnem pasu in zaradi splošnega političnega položaja Madžarske po smrti kralja sv. Štefana (leta 1038). Ozemlje mejno-obrambnega pasu, v katerem je bilo Prekmurje, ni bilo pritegnjeno pred madžarskim kraljem Ladislavom I (1077—1095) niti v madžarsko civilno, niti cerkveno upravo. Značilna je Deérova trditev o prvotnih mejah Madžarske in o mejno-obrambnem pasu: »Po osvajalcih zasedeno in v X. stoletju osvojeno ozemlje je znatno manjše od zgodovinske Madžarske. Zemlja (prostor), ki se je razprostirala med naseljenim ozemljem in naravnimi mejami, je bilo za Madžare v gospodarskem pogledu brez vrednosti in je rabila v obrambne namene.³⁵

Po smrti sv. Štefana, prvega madžarskega kralja, je bilo za Madžare nemirno razdobje. Pogosto so se menjavali vladarji na madžarskem prestolu v razdobju od 1038—1074 (Peter, Aba Sámuel, Peter — drugič, Andrej I, Béla, Salamon). Značilno je za to razdobje vmešavanje nemških cesarjev v madžarske notranje razmere. S pomočjo nemških čet je drugič zasedel madžarski prestol kralj Peter (1044—1046). Nemški cesar Henrik III. je leta 1051 že četrtič z vojsko vdrl na Madžarsko.

Dvakrat se je uprla poganska stranka krščanstvu in tujemu političnemu vplivu (leta 1046 in 1061). Z vzhoda so vdrl leta 1068 na Madžarsko Turki ali črni Huni (madž. uzok) in tri leta pozneje Pečenegi, ki so že od XII. stoletja naprej zavzemali na Madžarskem mesto mejnih stražarjev v bojih z Avstrijo in Češko.

To dobo označuje madžarska zgodovina kot »borbo nemških cesarjev za madžarsko posest« — in pravi, da boji v XI. stoletju pomenijo v tisočletni madžarski zgodovini tako veliko katastrofo, kot so Mohač (bitka s Turki 1526), zavzetje Bude po Turkih leta 1541, poraz madžarske vojske pri Világosu leta 1849 in trianonski mir leta 1920 po prvi svetovni vojni.³⁶

Sprememba glede cerkvene in civilne uprave je nastala šele za madžarskega kralja Ladislava I.

Ladislavovo kraljevanje je stremelo za tem, da bi premaknilo madžarske meje od notranje mejno-obrambne črte navzven do skrajne meje mejno-obrambnega pasu in da bi tako pridružilo celotno ozemlje mejnega pasu svoji državni upravi.³⁷

Na območju Prekmurja je kralj Ladislav storil odločilen korak z zasedbo Slavonije (1091). Ob tej priliki je bil mejno-obrambni pas v porečju Krka—Ledava—Mura—Drava pritegnjen v madžarsko županijsko upravno organizacijo in istočasno pod neposredno upravo madžarske Cerkve.³⁸

Kmalu po madžarski zasedbi Slavonije (1091) je madžarski kralj ustanovil leta 1094 za pridružene pokrajine novo škofijo s sedežem v Zagrebu. Novi škofiji je bil podrejen tudi velik del ozemlja severno od Mure, obenem s področjem turniške prapušnice.³⁹

Katera škofija je torej upravljala področje turniške župnije v razdobju 955—1094? Iz razpravljanja smo videli, da pred letom 1094 Prekmurje ni bi-

³⁵ J. Deér, n. d., I, 74.

³⁶ Prim. Hóman — Szekfű, Magyar történet, I, 241—279.

³⁷ Hóman — Szekfű, n. d., I, 326, 328.

³⁸ Hóman — Szekfű, n. d., I, 330—331.

³⁹ I. Zelko, n. d., Kronika, XI/1, 41.

lo pritegnjeno v upravo madžarske cerkvene organizacije. Zato pride v poštev samo Salzburg. Oglejsko področje je segalo le do reke Drave. Zares, Salzburg si je prizadeval po letu 955, da bi zopet pridobil zase nekdanje salzburške cerkve v Spodnji Panoniji. Pred ustanovitvijo madžarskih škofij, to je pred letom 1000, zahteva Salzburg zase v dveh listinah celotno ozemlje spodnje Panonije. Tako so npr. v listini iz leta 977 navedene cerkve v Spodnji Panoniji: v Blatogradu »ad Mosaburch abbatiam«, v Zalabéru »ad Salapiugen« — in v Pečuhu »ad V. ecclesias«⁴⁰ — in v listini iz leta 984 so omenjene prav iste cerkve v osrčju Spodnje Panonije: »ad Moseburch abbatiam«, »ad Salapiugen« in »ad V. ecclesias«,⁴¹ medtem ko listini iz XI. stoletja (iz let 1051 in 1057),⁴² ki naštevata salzburška posestva, katerih začetek datira pred prihodom Madžarov v Spodnjo Panonijo, ne navajata več nobene cerkve na ozemlju, ki so ga zasedli Madžari.

V razdobju med leti 955—1094 je cerkveno upravljal prekmursko ozemlje Salzburg, kolikor je seveda mogel zaradi madžarskega mejno-obrambnega pasu — in kolikor je bilo potrebno. O ozemlju turniške pražupnije moremo trditi, da je bilo potrebno, ker je bilo to področje naseljeno v navedenem razdobju, kakor priča gornje razpravljanje. Saj je bila v tem razdobju zgrajena cerkev tudi v Murski Soboti, o kateri govori vizitacijski zapisnik iz leta 1698 in pravi o cerkvi, da je zgrajena »ab antiquis catholicis« (et quidem uti numerus annorum in frontispicio et super portam ecclesiae legeretur) in anno millesimo septuagesimo primo aedificata honorique Divi Nicolai Eppi nuncupata.⁴³

Ob koncu obravnavanja o krajevnem imenu Črnc si skušajmo razložiti izvir krajevnega imena. Največ krajevnih imen izhaja od osebnega imena, in sicer od prvega naseljenca v kraju. V turniški župniji je bilo znano osebno ime Chernech (Črnc). Omenja se na Srednji Bistrici leta 1389.⁴⁴ a Tako moremo trditi, da je bil eden izmed najstarejših prebivalcev v bližini turniške cerkve Chernech (Črnc), po katerem se je stoletja imenovala turniška cerkev in celotno pražupnijsko ozemlje.

Za cerkveno zgodovino v Prekmurju je torej izredne važnosti krajevno ime Črnc, o katerem razpravljam v disertaciji »Gospodarska in družbena struktura v turniški pražupniji po letu 1381« — in navajam številne zgodovinske zapise imena z razlago. Kajti obstoj krajevnega imena Črnc in Marijine župnijske cerkve v kraju moremo domnevati v X.—XI. stoletju.

2. ZAPISNIK DUŠ IZ LETA 1669.

Zapisnik duš iz leta 1669 priobčujem v razpravi med »Viri« na straneh 80—88 in o njem poročam na straneh 11—12.

To je edini ohranjeni zapisnik duš iz prekmurskih župnij iz XVII. stoletja in je deponiran pri vizitacijskem zapisniku iz leta 1669 v nadškofijskem arhivu v Zagrebu med podatki o beksinskem arhidiakonatu. — Da

⁴⁰ Fr. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev II, v Ljubljani 1906, str. 460, str. 354—355.

⁴¹ Fr. Kos, Gradivo, II, str. 482, str. 376.

⁴² Fr. Kos, Gradivo, III, str. 179 in 197.

⁴³ Visitatio canonica, 1698, str. 741. Škofijski arhiv v Szombathelyu.

⁴⁴ a DL 7467; prim. I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju ... Murska Sobota (1972), str. 19.

spoznamo njegovo važnost, moramo poznati vsaj nekoliko zgodovinsko ozadje, v katerem je nastal zapisnik duš.

Leta 1640 je bila turniška cerkev še v upravi protestantskih predikantov. Tega leta je bila vizitacija medmurskih cerkva. Vizitator, zagrebški kanonik, je vizitiral tudi lendavsko cerkev. Toda zaradi turške nevarnosti ni upal priti v Lendavo, marveč je prišel k njemu v Selnico v Medmurju lendavski župnik Franc Kőrmendi in sta v Selnici naredila vizitacijski zapisnik o lendavski župniji. — Kako je zagrebška škofija med leti 1640—1693 po odgonu Turkov in po reformaciji postopno ponovno uvajala svojo cerkveno upravo, glej zemljevidno karto, št. 1 v mojem sestavku »Statistika prebivalstva v Prekmurju leta 1698.«⁴⁴

V vizitacijskem zapisniku iz leta 1669 je vizitatorjev zapis: »Sunt etiam aliae parochiae versus Canisam et circa **quas possident Haeretici**, quas visitari nobis non licebat tam propter timorem haeticorum quam Turcarum«. Tako leta 1640 ni bila vizitirana turniška cerkev, ker so jo imeli v oblasti protestanti. Leta 1649 je turniško županijo že vodil katoliški župnik Jakob Jurkovič.⁴⁵

Druga značilnost za zgodovinsko ozadje zapisnika duš iz leta 1669 je bila **turška oblast** na ozemlju turniške prazupnije, poleg oblasti madžarskih zemljiških gospodov.

Leta 1648 je prejel beltinsko gospostvo v fevd Franc Nádasdy. Beltinsko gospostvo se je teritorialno ujemalo z ozemljem turniške prazupnije. Kot novega zemljiškega gospoda so ga leta 1650 prosili turniški tržani, naj jim potrdi njihove trške pravice, ki so jih uživali že za Bánffyjev. Z listino z dne 12. avgusta 1650 jim je potrdil grof Franc Nádasdy njihove svoboščine iz dveh motivov: 1. da spoštuje dane svoboščine svojih prednikov — in 2. ker vidi slabo stanje turniških tržanov, ki so podvrženi grozni oblasti sovražnika krščanskega imena in zaradi tega udarjeni po objestnosti različnih, okrog klatečih se tolpa (Tam maiorum nostrorum indultorum venerationis, quam eorumdem civium tenuis fortunae ac truculentissimae Christiani nominis hostis potestati subjectionis ob idque variorum oberrantium insolentia afflictorum condignum immo christianum respectum merito habentes).⁴⁶

Z ropanji in s stalnimi grožnjami so Turki prisilili vasi, ki so mejile ob njihovo ozemlje, da so jim dajali stalen davek — ter priznali s tem, da so »Turcae subditi loci«. Tako je bilo s celotnim ozemljem turniške prazupnije v letih 1640—1664 in še v vmesnem razdobju do leta 1683 — do zmage nad Turki pri Dunaju, o čemer priča listina v Državnem arhivu v Budimpešti: »Conscriptio bonorum districtus Canisaniensis Turcico anno 1690«. V vsaki vasi je zahteval davke drug turški veljak. Tako v Turnišču: Nasar aga, v Beltincih: Allay Begh — in v Črensovcih: Oda-paša (poveljnik manjših janičarskih enot) — in podobno v vseh drugih vaseh. Po bitki pri Monostru leta 1664, kjer so bili Turki poraženi, je nastopilo delno olajšanje.

⁴⁴ Ivan Zelko, Statistika prebivalstva v Prekmurju leta 1698. Kronika, VI, Ljubljana, 1956, 85.

⁴⁵ I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju, v knjigi Sad ljubezni do Boga in domovine. Murska Sobota 1972, str. 7.

⁴⁶ Jožef Klekl ml., Törniscse. Kalendar Srca Jezuzovoga, za leto 1910, 60.

Vinko Juretič, turniški župnik, je sestavil zapisnik duš leta 1669, približno 25 let po odvzemu župnije protestantom in po 5 letih mirnejših časov, kar zaževa turško ropanje in izžemanje v teh krajih.

Kakšne podatke navaja v zapisniku? Število duš v župniji z navedbo, koliko je članov v posamezni družini in kakšna je njihova verska pripadnost. Vseh je bilo 3402 in od teh 87 heretikov (prim. priloga 1 v razpravi). Dalje navaja družbeno pripadnost (podložniki, svobodnjaki-nobiles in zemljiški gospod); dajatve župljanov župniku — in končno še navaja **število velikonočnih spovedancev v postnem času leta 1669**: »Anno 1669 confessi in quadregesima duo millia octuaginta quinque — 2085 — Vincentius Juretič, parochus Turniscensis« (prim. razpravo, str. 88).

Število velikonočnih obhajancev je važen podatek, ki nam daje vpogled v takratno dušno pastirstvo.

Ako odštejemo od skupnega števila 3315 katoličanov v turniški pražupniji število vernikov, ki še niso bili sposobni za prejem sv. spovedi (otroci, confessionis incapaces), potem ugotovimo, koliko jih je prejelo leta 1669 velikonočno obhajilo. Iz tega je tudi razvidno, kako je bilo zopet uvedeno katoliško bogoslužje po 25 letih odvzema turniške cerkve protestantom.

Po današnji statistični metodi velja razmerje, da je od vsega katoliškega prebivalstva 5/7 sposobnih za prejem sv. obhajila in spovedi (confessionis capaces) in 2/7 nesposobnih (confessionis incapaces).

Od števila 3315 je 5/7 2368 confessionis capaces — ali 71,43 %; in 2/7 947 confessionis incapaces — ali 28,5 %. Dejansko je prejelo sv. obhajilo za veliko noč 2085 spovedancev. Po današnjem merilu torej 283 katoličanov leta 1669 v turniški pražupniji ni prejelo velikonočnega sv. obhajila. Toda vprašanje je, ali smemo vzeti današnje merilo med confessionis capaces in incapaces tudi za razmerje med spovedanci in nesposobnimi za spoved za leto 1669. Kajti starost prvoobhajancev je v današnjih dneh vsekakor nižja, kot je bila recimo pred 300 leti. Tako da moramo nekaj odstotkov od števila 283 prišteti še k »confessionis incapaces«.

Primerjava s stanjem iz leta 1778 na istem področju nam bo pokazala, da je župnik Vinko Juretič skrbno vodil dušno pastirstvo, kljub še znatnemu delu »krivovercev« v župniji.

Vizitacijski zapisnik iz leta 1778⁴⁷ navaja naslednje podatke o številu sposobnih in nesposobnih za spoved na nekdanjem ozemlju turniške pražupnije:

Župnija Turnišče:	conf. capaces 3108 duš,	conf. incap. 1185 duš;
Župnija Beltinci:	conf. capaces 3052 duš,	conf. incap. 885 duš;
Skupno	6160 duš	2070 duš.

Vseh prebivalcev je bilo **8230 duš**.

Ako primerjamo stanje iz let 1669 in 1778, spoznamo, da je župnik Vinko Juretič vodil dušno pastirstvo s tolikšnim uspehom kot v normalnem mirnem razdobju, čeprav po verski zmedi reformacijskih novotarij. Saj so njegovi župljani evangeličanske vere iz vasi Lipovci, Gančani in Bratonci zahajali v Bogojino k predikantu vse do leta 1668, ko je bila bogojanska

cerkev vrnjena katoličanom.⁴⁸ Še leta 1688 je bilo v turniški župniji »veliko« krivovercev in sektarcev, vendar ni bilo pohujšanja med katoličani, kakor pravi vizitacijski zapisnik.⁴⁹

Posledice reformacije so bile v glavnem že premagane, val protestantizma sploh ni v celoti zajel turniške pražupnije. — Vse drugače je bilo stanje v sosednji dekaniji, to je v gvórski škofiji.

Zapisnik duš iz leta 1669 je tudi važen dokument, ki nam daje odgovor, zakaj je danes v dolnjem Prekmurju, predvsem na ozemlju turniške pražupnije, homogeno katoliško prebivalstvo, medtem ko je v soboški dekaniji močno pomešano z evangeličani, ki imajo svoj začetek v času reformacije v Prekmurju.

Večina cerkva v soboški dekaniji je zopet prešla v upravo katoliške Cerkve v letih 1672/73.⁵⁰ Leta 1698 — po 25 letih katoliškega dušnega pastirstva je bilo v soboški dekaniji od 10.516 prebivalcev le 1283 katoličanov in še otroci, ki so jih prištevali h katoliški veri, ker so bili kršteni po katoliškem duhovniku.⁵¹ V mnogih primerih pravi vizitacijski zapisnik iz leta 1698 tako kot za Selo, namreč: »in hac possessione numerant animae universim 37 — et sunt omnes acatholici praeter parvulos«.⁵² Čeprav so bile cerkve v dekaniji — razen treh (Gornji Petrovci, Sv. Benedikt s Selom in Hodoš) — katoliške, so bili verniki večinoma nekatoličani, ali kakor pravi vizitator opat Štefan Kazó: »Tametsi reliquae ecclesiae sint catholicorum eosdem tamen plerumque esse acatholicorum; eosque qui se catholicos profitentur, existere perfrigidus.«⁵³

Ko se sprašuje opat Štefan Kazó o vzrokih, zakaj se je reformacija v soboški dekaniji in v vsej Železni županiji tako razširila in zakaj je okoli leta 1698 versko stanje tako porazno za katoliško Cerkev, pravi, da se je herezija tako zelo razširila zaradi pogostih vojn in zaradi **velike brezbriznosti cerkvene in svetne gosposke** (Haeresim non aliunde invaluisse tantopere primo, ob frequentissimos armorum tumultus, qui sunt alae praepetes evehendae pravitatis haereticae. 2-do, ob luculentam et Dominorum Dominorum Praelatorum et Magnatum incuriam. Illorum quidem, quia de parochis, ac ministris providere negligentes, venere lupi rapaces, qui gregi Domineo ne utiquam parcentes, cladem intulerunt exitialem, stragemque ediderunt ingentem. Horum autem quia tepidum habent zelum religionis catholicae, vel in suis subditis promovendae. Quinam potius officiales ac provisores in suis bonis imponunt acatholicos eosque foveant, qui tam auctoritate ac exemplo, quam etiam informatione et comminatione, nocendique malignitate etiam proclives plebis animos aversunt, quominus convertantur...«⁵⁴

Zares, gyórska škofija se je malo zanimala za dušno pastirstvo na terenu. Saj je v vsem XVII. stoletju izvedla le **eno vizitacijo** svojih cerkva — in sicer v letih 1697/1698.

⁴⁸ Nadbiskupski arhiv v Zagrebu. Protokoli: Br. I/I-in Br. 3/III.

⁴⁹ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 70/I.

⁵⁰ I. Zelko, Protestantska cerkvena uprava v Prekmurju od konca XVI. stoletja do leta 1781. Bogoslovni vestnik, 1970, 223.

⁵¹ Visitatio canonica 1698, str. 728, 795. Škofijski arhiv v Szombathelyu.

⁵² Vis. can. 1698, 728. Škof. arhiv v Szombathelyu.

⁵³ Vis. can. 1698, 795. Škof. arhiv v Szombathelyu.

⁵⁴ Vis. can. 1698, v uvodu točka IV. Škof. arhiv v Szombathelyu.

V istem stoletju je izvedla zagrebška škofija nič manj kot devetkrat vizitacijo svojih župnij v dolnjem Prekmurju — in sicer v letih: 1640, 1649, 1669, 1688, 1690, 1691, 1692, 1693, 1698.⁵⁵

XVII. stoletje je bilo odločilno za versko pripadnost prebivalstva v Prekmurju v naslednjih stoletjih. Zapisnik duš iz leta 1669 nas seznaja, kako je skrbela duhovščina na terenu za dušno pastirstvo v turniški pradžupnji. Vizitacijski zapisniki zagrebške škofije pa so ogledalo, kako se je zagrebška škofija zanimala za versko življenje duhovščine in vernikov.

Ob ustanovitvi somboteljske škofije leta 1777 je bilo 16 zagrebških župnij severno od reke Mure pridruženih somboteljski škofiji: ex Dioccesi vero Zagrabienisi in eodem Comitatu Szaladiensis Districtum Transmuranum nuncupatum cum sexdesim Paorchiiis, earumque filialibus, ab eodem Episcopatum (ut praefertur) dismembratum...⁵⁶

To je 5 župnij v dolnjem Prekmurju in še 11 župnij na Madžarskem, ki so pripadale do leta 1777 k zagrebški škofiji. V večini teh župnij so bili vsi katoličani, razen v Csesztregu in v Szent György-völgyu. Verska statistika nas pouči, da je bila v župnijah zagrebške škofije ohranjena katoliška vera, v győrski pa ne.

Leta 1831 je bilo v bivših zagrebških župnijah naslednje versko stanje: a) V 5 prekmurskih župnijah je bilo 19.001 katoličanov in 9 evangeličanov — in b) v 11 madžarskih župnijah je bilo 23.037 katoličanov, 915 evangeličanov (od teh 682 evangeličanov v Csesztregu) in 1548 kalvincev (od teh 1544 kalvincev v Szent György-völgyu).

Istočasno je bilo v bivših győrskih župnijah versko mešano prebivalstvo.

a) V gornjem Prekmurju, v distriktu Tótság — Slovenska krajina, je bilo leta 1831: 15.193 katoličanov, 11.361 evangeličanov in 76 kalvincev.

b) V Órségu (Stražna krajina) pa je bilo 6992 katoličanov, 1914 evangeličanov in 4776 kalvincev. Hodoš in Domanjševci sta spadala k Stražni krajini in je prebivalstvo tu upoštevano.⁵⁷

V XVII. stoletju je győrska škofija zanemarila skrb za dušne pastirje, ali kakor dalje pravi vizitator Štefan Kazó: »Zato so prišli grabežljivi volkovi, ki niso prizanašali Gospodovi čredi, marveč so ji prizadeli pogubno izgubo in ji povzročili ogromno opustošenje«.

Ko je opat Štefan Kazó končal leta 1698 vizitacijo župnij v soboški dekaniji, ki se je takrat imenovala Tótság — Slovenska krajina, je med drugimi opazkami zapisal tudi tole:

V tem distriktu sta pravzaprav dve župniji nekatoliški, namreč: hrib Sv. Benedikta in hrib Sv. Trojice... Distrikt je večinoma odvisen od imenovanih dveh cerkva. Odtod se drugi nalezujejo krivoverske popačenosti, se v njej utrjujejo in se po njej ljudstvo odvrča od prave vere... in ker ne pripadajo k nemu gospostvu, zato jih tudi nikdo ne brzda niti s strahom niti z oblastjo; še več, v svoji kljubovalnosti si marsikaj upajo in si drznejo (storiti) brez strahu pred kaznijo (in hoc districtu duas dumtaxat esse parochias acatholicorum; scilicet montem S. Benedicti et montem SSS. Trini-

⁵⁵ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 1/I, Br. 3/III, Br. 70/I.

⁵⁶ Gy. Géfin, A szombathelyi egyházmegye története 1. kötet Szombathely, 1929, 411.

⁵⁷ Prim. Schematismus ven. cleri diocesis Sabariensis pro anno MDCCCXXXI. Sabariae, str. 57, 85, 102—116.

tatis... Plerumque hunc districtum dependere a praefatis duabus ecclesiis; exindeque heterodoxa pravitate imbui, corrumpi et confirmari, populamque ab amplectanda fide orthodoxa subarceri...; eosdem ecclesias ad diversa nobilium bona revocari: et si quidem uni non subiacerent dominio, ex eo etiam nullo eosdem cohiberi, aut metu, aut imperio: verum sua pro contumacia, omnia susque deque licere ac impune etiam audere).⁵⁸

Res sta imeli župniji Sv. Benedikt in Sv. Trojica v Gornjih Petrovcih vpliv v dekaniji, kot pravi opat Kazó. Vzemimo primer Martjanci. Župnija Martjanci je bila odvezta protestantom okoli leta 1672/1673. Ob vizitaciji župnije leta 1698 je bil župnik Matija Pavel Tusilovič.⁵⁹ Leta 1702 je bil martjanski župnik Matija Slavic (leta 1698 župnik v Soboti), ki je dal obo-kati cerkev, kakor poroča vizitacijski zapisnik iz leta 1756.⁶⁰

Nato je nastopilo še večje pomanjkanje katoliških duhovnikov v dekaniji in leta 1713 je vodil martjansko župnijo laik. Vizitacijski zapisnik iz leta 1713 ga imenuje: parochia Martyanecz habet ludirectores et licentiatum catholicum.⁶¹

Licenciat in organisti so podlegli protestantskemu vplivu in so martjan-sko župnijo pridružili protestantom. Tako da ima protestantski zgodovinar Sándor Payr župnijo Martjanci leta 1725 za evangeličansko župnijo, ki jo je zopet okupiral župnik (occupata per plebanum).⁶²

Zanimivo je dejstvo, da so vzniknile prve protestantske župnije po to-lerančnem patentu leta 1781 prav na tem področju. V Puconcih je nastala nova evangeličanska župnija leta 1783 — na območju martjanske župnije. V Križevcih leta 1783 na območju župnij Sv. Benedikta in Gornjih Petrov-cih. Kmalu nato tudi na Hodošu. Te tri evangeličanske župnije navaja Payr, da so obstajale že leta 1786.^{62a}

Zemljiška gospoda (nobiles) v Gornjih Petrovcih in pri Sv. Benediktu ni konvertirala. V isti veri so ostali tudi njihovi podložniki.

Győrski škof bi bil mogel pravočasno doseči vrnitev cerkva katoličanom v dekaniji v smislu verskega zakona iz leta 1681 in 1687 o artikuliranih krajih, po katerem so protestantski duhovniki svobodno opravljali bogo-služje le v artikuliranih krajih. V Železni županiji sta bila artikulirana kraja Nemescsó in za kalvince Dömölök. Gornji Petrovci, Sv. Benedikt v Kančovcih in Hodoš niso bili artikulirani kraji. V Stražni krajini (Órség), kjer je bila župnija Hodoš, ni bilo leta 1698 in leta 1713 še nobenega katoliškega du-hovnika.⁶³

V XVII. stoletju se győrski škof ni zanimal za verske razmere v škofiji, kakor poroča vizitator opat Kazó. Šele leta 1731 je posegel vmes győrski škof Zinzendorf in v letih 1732 in 1733 so vrnil protestanti katoličanom njihove nekdanje cerkve.⁶⁴ Toda za konvertiranje ljudstva je bilo že pozno. Saj tudi ni bilo dovolj katoliških duhovnikov v dekaniji.

⁵⁸ Visitatio canonica Kazoiana 1698, 795. Škofijski arhiv v Szombathelyu.

⁵⁹ I. Zelko, kot op. 50.

⁶⁰ Vis. can. 1756. Šk. arhiv v Szombathelyu.

⁶¹ Vis. can. 1713/1714. Šk. arhiv v Szombathelyu.

⁶² S. Payr, Egyháztörténeti emlékek. I. Sopron, 1910, 371.

^{62a} S. Payr, n. d., I. 380.

⁶³ A szombathelyi püspöki megye papságának névtára. Szombathely 1889, 83.

⁶⁴ Vis. can. 1756, str. 1204, 1241. Šk. arhiv v Szombathelyu. S. Payr, n. d., I. 292, 295.

V istem razdobju je zagrebška škofija oskrbela župnije v dolnjem Prekmurju z dobrimi dušnimi pastirji, kot je bil npr. Vinko Juretič iz leta 1669, ki je sestavil na lastno pobudo obširen in natančen zapisnik duš, iz katerega je tudi razvidno, koliko vernikov v župniji je prejelo sv. zakramente ob veliki noči.

3. SMISELNA DELITEV PRAŽUPNIJE V NOVE ŽUPNIJE

Odločilo dejstvo, ki je vplivalo na delitev pražupnije Turnišče, je bila intenzivnost naseljenosti tega ozemlja. Prvotno je bilo najbolj naseljeno območje ob reki Ledavi in bližina Turnišča ali Črnca. Tudi ostalo območje je bilo sorazmerno gosto naseljeno že v XI.—XII. stoletju, predvsem trikot Turnišče—Beltinci—Črensovci.

Na območju: Brezovica, Mala in Velika Polana, Dolnja Bistrica, Trnje in Žiški — se je začela kolonizacija šele v XIII.—XIV. stoletju. Kajti v drugi polovici XIV. stoletja je bilo na vsem tem območju le 15—20 domov (prim. razprava str. 59). Na istem območju izkazuje statistika iz leta 1921: 4325 prebivalcev.

Prav zato je razumljivo, zakaj je nastal prvotni sedež pražupnije v Črncu, v bližini Turnišča.

V XVIII. stoletju je prebivalstvo zelo naraslo. Nastopili so mirnejši časi. Dvignilo se je gospodarsko stanje in v obdelavo so pritegnili večje površine zemlje. Gostota naseljenosti se je spremenila. Območje ob reki Ledavi je bilo opustošeno v XVI.—XVII. stoletju in gostota naseljenosti se je pomaknila od Črnca do Turnišča na jug in jugozahod. Leta 1669 je bilo v turniški pražupniji 3402 prebivalca — in leta 1793 je bilo na istem območju 7884 prebivalcev (prim. razprava — priloga 1).

Dušnopastirska potreba je zahtevala novo župnijsko središče, da bi se pospeševalo versko življenje med prebivalci, ki so sicer v globoki verski zasidranosti radi hodili v turniško cerkev, vendar so že v srednjem veku imeli svoje kapele, kjer je večkrat letno opravljal turniški župnik božjo službo, tako v Beltincih, v Črensovcih in v Dokležovju, in ob katerih so pokopavali svoje rajne.⁶⁵

Pri realizaciji nove župnije so imeli prednost Beltinci. Ne le zato, ker so bili zemljepisno v središču nameravane nove župnije. Tu je bil tudi sedež zemljiškega gospoda, ki je odločilno vplival na ustanovitev župnije v Beltincih. Zemljiški gospod general Ladislav Ebergényi je že leta 1742 dal zgraditi novo cerkev, ki je imela prostora za 2000 oseb (prim. razprava str. 40).

Ustanovitev župnije je pospešil turniški župnijski upravitelj Nikolaj Gollacz, ki je upravljal župnijo od junija 1759 do junija 1760.⁶⁶ Po smrti turniškega župnika in vicearhidiakona Janeza Hermana.

Župnija Beltinci je bila formalno ustanovljena leta 1760 in patronatsko pravico nad novo župnijo je prevzela beltinska zemljiška gospoda. Na Kennedyjevi zemljevidni karti je zarisana župnijska meja med župnijama Beltinci in Turnišče. Teritorij pražupnije je bil razdeljen na dve enaki polovici.

⁶⁵ I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju, str. 25.

⁶⁶ Mrtvaška knjiga župnije Turnišče za leti 1759 in 1760.

Ob ustanovitvi beltinske župnije je cerkvena oblast vsekakor domnevala, da bosta dve župniji zadoščali za celoto ozemlje. Toda razvoj je šel naprej, saj je naraslo prebivalstvo na ozemlju pražupnije od 7884 prebivalcev v letu 1793 — na 10.898 prebivalcev v letu 1831 (prim. razprava, priloga 1). To se pravi, da je bil prirastek v 40 letih okoli 3000 oseb.

Tudi ni bilo ugodno za prebivalce treh Bistic, da so bili pritegnjeni v župnijo Beltinci. Prav tako je bilo 4—6 km daleč iz vasi Črensovci, Trnje in Žiški v Turnišče.

Že v srednjem veku je pokazala dušnopastirska potreba, kateri kraj ima središčno lego in kje si naj verniki postavijo kapelo, ob kateri pokopavajo svoje mrljice iz okoliških vasi, da jih ni treba nositi 8—9 km daleč k župnijski cerkvi v Črncu — Turnišču. To je bil kraj Črensovci, kjer se omenja kapela sv. križa že v XIV. stoletju (prim. razprava str. 50). Že stoletja pred ustanovitvijo župnije v Črensovcih je prihajal turniški župnik opravljat božjo službo ob »mladih« nedeljah, na praznik najdenja (3. V.) in povišanja sv. križa, kakor pravi vizitacijski zapisnik iz leta 1703.⁶⁷

Po podatkih vizitacijskega zapisnika iz leta 1747 so pokopavali svoje rajne ob kapeli sv. križa v Črensovcih prebivalci iz vasi: Črensovci, vključno Trnje ter Žiški, vse tri Bistrice in Melinci.⁶⁸

Navedene okoliščine so jasno pokazale, kje naj bo tretji sedež župnije na ozemlju turniške pražupnije. Tako je bila ustanovljena leta 1807 župnija v Črensovcih, h kateri so pritegnili najbolj oddaljene naselbine iz obeh dotedanjih župnij: iz Beltincev tri Bistrice; — iz Turnišča pa Črensovce, Trnje in Žiške. Novoustanovljena župnija v Črensovcih je imela ob ustanovitvi 2368 prebivalcev.⁶⁹

V gospodarskem oziru je pomagal pri ustanovitvi župnije v Črensovcih zemljiški gospod Ludvik Csáky, ki je dal na razpolago zgradbo in zemljišče za župnišče (prim. razprava str. 51). Cerkevno patronatstvo nad župnijo pa je sprejel madžarski verski sklad. O patronatu župnije v Črensovcih pravi vizitacijski zapisnik iz leta 1811:

»Possessio haec Cserencsoz, antea parochiae Turnischensi adfiliata, nonnisi recentius anno scilicet 1807 in propriam curatiam erecta est. Quae cum congruam suam e Fundo Religionario habeat, constituitur etiam sub iure praesente Excelsi Consilii Regii Localis Hungarici.«⁷⁰

4. VERSKO ŽIVLJENJE

Kako je gospodarska in družbena struktura turniške pražupnije vplivala na versko življenje, to nam bosta osvetlili poglavji o verskem življenju ter o turniški cerkvi in cerkvenih patronih.

Teritorialno je bila turniška pražupnija obsežna. Turniški župnik bi sam težko opravljal dušnopastirsko službo, ako bi ne bil imel pomoči. Že v srednjem veku je imel kaplana. Imena kaplanov iz novega veka so znana.

⁶⁷ Fr. Kovačič, Gradivo za prekmursko zgodovino. Časopis za zgodovino in narodopisje, XXI, Maribor, 1926, 17.

⁶⁸ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 75/VI.

⁶⁹ I. Zelko, Zgodovina Bistic v Prekmurju, ... str. 27.

⁷⁰ Visitatio canonica 1811. Župnijski arhiv Črensovci.

Pogosto so bili kaplani redovniki, največkrat frančiškani iz Varaždina ali iz ormoškega frančiškanskega samostana.⁷¹

V cerkveni upravi zagrebške škofije je imel turniški župnik odličen in odgovoren položaj. Često so bili turniški župniki vicearhidiakoni v prekmurškem delu beksinskega arhidiakonata. Tako so bili vicearhidiakoni: župnik Hernycze leta 1466; dalje župnik Mihael leta 1501 in Janez Herman od leta 1731—1759.⁷² Vsa imena vicearhidiakonov pa niso znana.

Versko življenje župnije odseva iz verske statistike. Zapisnik duš župnika Vinka Juretiča iz leta 1669, v katerem podaja število velikonočnih obhajancev, nam je že znan. Turniški župnik Peter Pavlušič poroča leta 1688, da so vsi župljani prejeli velikonočno obhajilo.⁷³

Popolnejšo sliko o verskem življenju moremo dobiti iz vizitacijskega zapisnika iz leta 1778; ki pravi:

Ordo Divinorum in Matre juxta Instructionem recenter emanatam inviolabiliter servatur. In filiali Cserencsocz singulo mense Dominica post Novi lunari Divino Ordine, qvo in Matre servatur, ita tamen ut Divina Domi qvoqve semper peragantur. Praeterea in Inventionem et Exaltationem S. Crucis solemnitates Ecclesiae celebrantur in adventu vero per Triduum Rorate decantantur, et in Quadragesima ibidem Pueri catechizantur, et per triduum Sacramentales fidelium confessiones excipiuntur.

Red božje službe se je upravljal v župnijski cerkvi natanko po nedavno uvedeni Instrukciji. Instrukcija⁷⁴ je bila navodilo prvega somboteljskega škofa Jánoša Szilyja duhovnikom, kako naj vodijo dušno pastirstvo in skrbijo za lastno posvečenje. Leta 1818 je bila Instrukcija označena kot »Compendium quoddam totius moralis ac saluberrimae vitae ac zeli sacerdotalis leges in se complectitur.« — V somboteljski škofiji je bila Instrukcija 150 let kot glavno vodilo duhovnikom. Nadomestilo za Instrukcijo so »Statuta Diocesis Sabariensis«, ki jih je izdala somboteljska sinoda leta 1927.⁷⁴

V vizitacijskem zapisniku iz leta 1778 je posebej poudarjeno, da se opravlja služba božja v turniški župnji »inviolabiliter« v smislu Instrukcije. Iz tega moremo sklepati, da so duhovniki v zagrebški škofiji tako skrbno vodili dušno pastirstvo že prejšnja leta, kot je po letu 1777 uvažal škof Szily v somboteljski škofiji. V župnijski cerkvi je bila božja služba tudi takrat, ko je bilo bogoslužje pri podružnicah.

Obenem je podan spored bogoslužja in katehizacije pri podružnici v Črensovcih. V adventu so bile trikrat svitanice in ob tej priliki je bila vsekakor priložnost za adventno spoved in obhajilo. Enako so bili v postu določeni trije dnevi za prejem sv. zakramentov in za katehizacijo otrok.

Isti spored bogoslužja je bil pri podružnicah že za zagrebške škofije. Vizitacijski zapisnik iz leta 1703 pravi, da je bila v Črensovcih božja služba ob mladih nedeljah, v poletnem času pa na praznik najdenja (3. V.) in povišanja sv. križa (14. IX.). Sicer pa pravi zapisnik iz leta 1698, da je turniški župnik razen ob cerkvenem godu druge nedelje pri podružnicah le prosto-

⁷¹ I. Zelko, n. d., str. 9.

⁷² I. Zelko, n. d., str. 6, 8.

⁷³ Fr. Kovačič, n. d., CZM, 1926, 16.

⁷⁴ a Celoten naslov: Instructio Ven. Cleri Diocesis Sabariensis. Vindobonae, Trattner, 1777.

⁷⁴ Prim. Gy. Géfin, n. d., I. 35—36.

voljno opravljal božjo službo in so mu takrat morali dati tamkajšnji vaščani kosilo.⁷⁵

Razcvet verskega življenja je moč presojati tudi po bratovščinah, ki obstajajo in delujejo v župniji. Tako poroča vizitacijski zapisnik iz leta 1778 o beltinski župniji, ki se je leta 1760 ločila od turniške pražupnije, da sta v župniji ustanovljeni bratovščini krščanskega nauka in Najsvetejšega zakramenta.⁷⁶

Da so duhovniki v turniški pražupniji zelo skrbeli za versko življenje, priča tudi to, da je bila turniška cerkev romarska, kjer so ljudje prejeli po Marijini priprošnji mnoga stoletja izredne milosti od Boga.

Marsikatero romanje ima začetek v času križarskih vojn. Kdaj se je začelo romanje k turniški Marijini milostni podobi, s tem ni podatkov. Pač pa je bilo romanje v XIV. stoletju že v polnem razcvetu. Za dokaz navedem dve sliki iz turniške cerkve, ki sta v zvezi z romanjem.

Prva slika je **Marija Devica zavetnica s plaščem**. Bila je naslikana na loku okrog apside, kjer so odkrili starejšo plast slikarije, ki je iz prve polovice XIV. stoletja. Ohranjene so bile Marijina slika in nekaj glav pod plaščem. Čez to prvotno slikarijo, ki je bila zaradi povečave okna deloma uničena, je naslikal Janez Aquila iz Radgone leta 1393 isti prizor še enkrat.⁷⁷

V razvoju Marijinega češčenja ima češčenje Marije kot zavetnice človeštva s plaščem posebno mesto. Čas največje razširjenosti češčenja Marijinih slik in podob s plaščem je prav XIV. in XV. stoletje.⁷⁸

Župljani in romarji so imeli pred seboj prizor: »čudodelno« Marijino podobo na oltarju in nad oltarjem na loku apside naslikano Marijo Devico, zavetnico s plaščem, kakor je bilo to v popolnejši umetniški obliki upodobljeno sto let pozneje v Marijini romarski cerkvi na Ptujski gori.

Druga slika je suplikacijska slika iz leta 1383. Leta 1928 sta odkrila v turniški stari cerkvi Fr. Stele in M. Sternen donatorsko slikarijo iz leta 1383. Slikarija je pokrivala pritličje prezbiterija od slavoloka do dvojnih zakristijskih vrat in je bila okoli 160 cm visoka in 250 cm široka. — Slika prikazuje člane Bánfyjeve družine, kako se z molitvijo obračajo k na tronu sedeči Mariji z Detetom Jezusom v naročju.⁷⁹

Mariji, patroni turniške cerkve, se priporoča rodbina četverih oseb. Njihovo prošnjo podpirata patrona obeh starejših oseb, namreč: Nikolaja I. Bánfyja (umrl: l. 1356) podpira sv. škof Nikolaj, ki ga pa na poškodovani sliki ni moči razpoznati. Ladislava, sina Nikolaja, ki kleči pred Marijo obenem z dvema sinovoma, podpira sv. Ladislav, madžarski kralj. Oblečen je v viteški oklep. Z desno roko kaže na skupino pred seboj (na Ladislava in dva njegova otroka) in jih predstavlja Mariji, držeč navzgor proti desni razvijajoč se trak, ki je, žal, nečitljiv, — levico pa opira na sulico. T. Bogyay ugotavlja, da je ta svetnik — vojak sv. Ladislav.⁸⁰

⁷⁵ Fr. Kovačič, n. d., CZN, 1926, 17.

⁷⁶ Visitatio canonica Szilyana 1778, Zup. Beltinci, str. 214.

⁷⁷ Fr. Stele, Umetnost v Slovenski krajini. Slovenska krajina (zbornik). Beltinci, 1935, 29.

⁷⁸ Fr. Stele, Ptujška gora, Ljubljana 1966, 72.

⁷⁹ Prim. Fr. Stele, Donatorska slika iz l. 1383 v Turnišču. Zbornik za umetnostno zgodovino (ZUZ). Nova vrsta, letnik I. Ljubljana, 1951, 119–122.

⁸⁰ T. Bogyay, Koga kažejo podobe donatorjev na turniški sliki. — ZUZ, letnik I. Ljubljana, 1951, 135.

V smislu srednjeveškega pojmovanja so figure patronov skoraj dvakrat tako velike kakor njuni varovanci. Tako vidimo tudi v turniškem primeru. Sv. Ladislav je naslikan skoraj enkrat večji kot njegov varovanec Ladislav Bánfy, ki kleči pred njim, obrnjen k Mariji. — Na podlagi dolgih napisanih trakov, ki jih držijo naslikane figure in jih molé proti Mariji — in na podlagi nešteti srednjeveških analogij je gotovo, da slika ne prikazuje častilne molitve (adoratio), temveč prošnjo molitve (supplicatio).⁸¹

Vsa slika je torej oblika roteče molitve, ki naj gledalce in obiskovalce Marijinega svetišča v Turnišču poziva še mnoga stoletja prav tako k molitvi. Slika razodeva zaupanje v Marijino prošnjo. Gotovo, da je bila slika velika vzpodbuda za vernike in romarje, ki so s tem večjim zaupanjem prihajali v turniško cerkev, pripročati se Marijini priprošnji, ko so videli vzgled svojega zemljiškega gospoda.

Sliki: Marija Devica, zavetnica s plaščem iz prve polovice XIV. stoletja in suplikacijska slika iz leta 1383 nam zgovorno pričata, da je bilo romanje k Mariji v turniški cerkvi na višku že v XIV. stoletju.

Pisatelj Starin železnih ino salajskih Slovenov Jožef Košič pravi, da so prihajali k Mariji »na pústinii« (Turnišče) romarji s Štajerskega, Hrvaškega in Madžarskega ter govorili o čudežnih ozdravljenjih različnih bolezni na Marijino priprošnjo. Dalje pravi o Nikolaju Bánfyju, slavonskem banu, ki ga prikazuje donatorska slika iz leta 1383 (in za katero Košič ni vedel), da se je postil ob kruhu in vodi na biljo pred praznikom Marijinega vnebovzetja. Na sam praznik je prišel peš, če ga niso ovirali državni posli, s procesijo iz Lendave v Turnišče in tu prejel sv. zakramente. Pri Radmožancih je dal narediti novo pot — bližnjico tako, da je dal presekati gozd. Tako je nastalo novo naselje Banuta (banska pot),⁸² ki se javlja leta 1649 kot samostojno naselje,⁸³ medtem ko ga še med srednjeveškimi naselbinami ni najti.⁸⁴

V zahvalo za uslišano prošnjo je daroval turniški cerkvi njivo za 7 mernikov žita Gabriel Kóvér med leti 1570—1578. Daroval je tudi Janez Gráter, graničarski oficir, vinograd za 40 veder vina v Medmurju, v hribu Selščak.⁸⁵

Turški vpadi in reformacija sta v XVII. stoletju ovirali romanje. Nov razcvet božje poti v Turnišču je prineslo XVIII. stoletje. O tem priča bakrorez, ki je nastal sredi XVIII. stoletja in s katerim so izdelovali slike turniške Marijine podobe in cerkve za romarje. Sredi slike tega bakroreza je pod Marijinim podnožjem napis:

B.M.V. colitur sub Diaecesi Zagrabienſi Turnyschae prope fluvium Murae in Dominio Ballat. comit. Csáky — (Blaženo Marijo Devico častijo v Turnišču blizu reke Mure v zagrebški škofiji na veleposestvu grofov Csákyjev).

Iz napisa je razvidno, da je bakrorez nastal še za zagrebške škofije, tj. pred letom 1777. Omenjena je tudi rodbina Csáky, ki je imela takrat patronatstvo v turniški cerkvi. Rodbina Csáky si je pridobila beltinsko velepo-

⁸¹ T. Bogyay, n. d., str. 129.

⁸² (Jožef Košič), Starine železnih ino salajskih Slovenov. ČZN, 1914, citiram po posebnem od-tisu, str. 14, 15.

⁸³ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 1/I.

⁸⁴ D. Csánki, n. d., III. str. 31—34.

⁸⁵ Štefan Salay, Cerkev Törjanska, nikda z imenom: cerkev Bl. D. Marie v nebovzeto za pod-logom.n Kalendar Srca Jezušovoga, 1905, 68.

sestvo po letu 1724 (prim. razprava, str. 40). Pod napisom na sliki je upodobljena turniška cerkev, kapela sv. Antona in ob kapeli župnišče.⁸⁶

To je najstarejša ohranjena slika turniške cerkve, ki ustreza popisu cerkve po sočasnih vizitacijskih zapisnikih, npr. leta 1747⁸⁷ in leta 1778.⁸⁸

O romarjih v Turnišče pripoveduje Jožef Košič, da so zaročenci romali pred sklenitvijo zakona k Mariji v Turnišču, da so si zagotovili blagoslov v zakonu, ker je bila splošna vera, da zakonci, ki niso poromali k Mariji, trpijo zaradi medsebojnih preprirov. Služinčad si je pred vstopom v službo izgovorila, da bo smela vsaj enkrat letno poromati k Mariji v Turnišču.⁸⁹

5. TURNIŠKA CERKEV IN CERKVENI PATRONI

V razpravi so navedeni zemljiški gospodje, ki so bili istočasno tudi cerkveni patroni. Da spoznamo, kakšen odnos so imeli do cerkva v turniški pražupniji, zato o tem razpravljam obširneje.

Pred letom 1265 so bili srditi boji, ropanja in požigi med rodovino Jure, ki je bil prvotni zemljiški gospod v turniški pražupniji; — in dolnjelendavskimi Haholdi (poznejši: Bánfyji). Vmes je posegel tudi madžarski kralj Béla IV. (prim. razprava, str. 34), da bi preprečil sovražnosti med rodovinama. Tako je prišlo do sprave med obema rodovinama, kar se je slovesno izvedlo leta 1267 v turniški cerkvi, ki se je takrat imenovala Črnska (S. Marie Churnuch).⁹⁰

Rodovina Jure se je morala umakniti. Do leta 1267 je imela patronatstvo nad turniško (črnsko) cerkvijo rodovina Jure. Po odhodu rodovine Jure na Goričko (Gornji Petrovci, Sv. Benedikt in še 5 sosednjih vasi) so prevzeli patronatstvo nad turniško cerkvijo dolnjelendavski Bánfyji in so ga obdržali do leta 1644, ko je rod v moškem kolenu izumrl.

Kakšna je bila turniška (črnska) cerkev za rodovine Jure?

Črnsko cerkev je v XIII. stoletju predstavljalo svetišče stare turniške cerkve. Cerkev je imela leta 1267 še polkrožno apsido in v ladji raven lesen strop. Šele v drugi polovici XIV. stoletja je dobila gotsko obliko.⁹¹

Že takrat je morala biti poslikana. Kajti F. Stele je ugotovil ob odkritju donatorske slike iz leta 1383, da spada ta slikarija že k tretji slikariji na tem mestu.⁹²

Druga slikarija je iz prve polovice XIV stoletja. Prva, najstarejša, pa je iz XIII. stoletja.

Kot župnijska cerkev je morala imeti zakristijo in zvonik za zvonove. Saj je bilo okoli cerkve pokopališče, za vso pražupnijo, tako da je morala imeti cerkev tudi zvon za bogoslužje in pogrebe. Vsekakor smemo trditi,

⁸⁶ Prim. sliko, ki je objavljena pri članku: I. Zelko, Pomurje k Mariji na pústini. Kalendar Srca Jezušovoga, 1942, 36.

⁸⁷ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 75/VI.

⁸⁸ Vis. can. Szilyjana. Šk. arhiv v Szombathelyu.

⁸⁹ (J. Košič), Starine železnih ino salajskih Slovenov, CZN 1914, str. 18.

⁹⁰ G. Fejér, Codex diplomaticus Hungaricus ecclesiasticus ac civilis, IV/3. Budapest 1829, str. 405.

⁹¹ Fr. Stele, Umetnost v Slovenski krajini. Slovenska krajina (zbornik). Beltinci. 1935, 23; M. Zadnikar, Umetnostni spomeniki v Pomurju, M. Sobota 1960, 90.

⁹² Fr. Stele, Donatorska slika iz l. 1383 v Turnišču. ZUZ, letnik I. Ljubljana, 1951, 124.

da je bila prvotna zakristija ob severni steni cerkvice, kot je to bilo po dozidavi ladje v XIV. stoletju in vsa poznejša stoletja.

Ko so v XIV. stoletju zakristijo gotizirali — istočasno s prezbitერიem, so to naredili ali na prejšnjih romanskih temeljih, ali so pa celotno zakristijo znova prizidali in prejšnji zid odstranili.

Kakšen zvonik je imela prvotna turniška cerkev, o tem nam ni ničesar znanega. Ako pomislimo, da so imele podružnične kapele v prazupnji, ki so bile pred tem pokopališčne kapele, skromne stolpiče — ako je imela kapela sv. križa v Črensovcih leta 1669 lesen nadstrešni stolpič nad glavnimi vrati,⁹³ in v Dokležovju je imela kapela sv. Janeza Krstnika preprost stolp iz desk⁹⁴ potem je gotovo imela župnijska cerkev v svojem začetku prav tako zvonik, čeprav skromen.

Soliden zvonik je bil dozidan ob zakristiji, ki ga prikazuje še bakrorez iz XVIII. stoletja. Po dozidavi se pozna, da zvonik ni bil zgrajen istočasno z zakristijo. Vsekakor pa so ga morali prizidati že v XIV. stoletju in sicer pred dozidavo ladje. Ako bi bil pozidan pozneje ali istočasno z ladjo, bi ga bili postavili najverjetneje ob koncu ladje, kakor so npr. zgrajeni zvoniki v XIV. stoletju na zahodni strani ladje v Martjancih in v Veleméru.⁹⁵

Ko opisujejo vizitacijski zapisniki iz XVII. in XVIII. stoletja cerkveno zgradbo, nič ne poročajo o legi zvonika.

V umetnostni zgodovini vlada glede lege zvonika v Turnišču nejasnost. Stelo prišteva turniško staro cerkev k prekmurski arhitekturni skupini, v kateri stoji zvonik redno pred zahodno steno v sredi.⁹⁶

Zadnikar pravilno domneva, da je zaradi dvoje bifornih oken s krogovičji v zahodni steni — bil zvonik pred fasado pozneje prizidan,⁹⁷ pač pa ne razpravlja, kje je stal prvotni zvonik.

Ko opisuje vizitacijski zapisnik iz leta 1649 cerkveno zgradbo v Turnišču, govori takoj za zakristijo, o kateri pravi, da je obokana (*sacristia cum formice*), — o zvoniku in o dveh zvonovih.⁹⁸ Iz tega moremo sklepati, da je bil zvonik zraven zakristije. Viz. zapisnik iz leta 1669 pravi: »ecclesia murata tota, cum turri similiter murata ... campanas in turri tres«.⁹⁹

Viz. zapisnik iz leta 1688: cerkvi je prizidan soliden, dobro proporcioni-ran zvonik, v katerem so viseli trije zvonovi.¹⁰⁰

Vizitacijski zapisnik iz leta 1778 pravi, da ima cerkev »turrim muratam lamina novissime tactam. In qua campana 4 ...«.¹⁰¹

Zanimiv je viz. zapisnik iz leta 1811, ki zadnjič govori o starem zvoniku iz srednjega veka, namreč:

»Turrim ecclesiam habet unam muratam lamina tectam olim, sed jam hinc inde pertusum. In qua campana 4 ...«.¹⁰²

Kakor poroča viz. zapisnik iz leta 1811, je bila streha na zvoniku poškodovana. Deščice, s katerimi je bil pokrit zvonik, so bile luknjičaste (per-

⁹³ Fr. Kovačič, n. d., ČZN 1926, 17.

⁹⁴ Fr. Kovačič, n. d., ČZN 1926, 16.

⁹⁵ Prim. M. Zadnikar, n. d., 62, 98.

⁹⁶ Fr. Stele, n. d., str. 24.

⁹⁷ M. Zadnikar, n. d., str. 92.

⁹⁸ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 1/I.

⁹⁹ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 3/III.

¹⁰⁰ Fr. Kovačič, n. d., ČZN 1926, 14.

¹⁰¹ Vis. can. Szilyana 1778. Sk. arhiv v Szombathelyu.

¹⁰² Vis. can. 1811. Župnijski arhiv v Turnišču.

tusum). In zares, čez dvajset let — leta 1829 je bil zgrajen nov sedanji zvonik ob koncu cerkvene ladje. Zidavo sta opravila arhitekt Franc Wenczel in izdelovalec ploščic za krite zvonika Albert Horvath, ko je bil župnik Franc Novak, kaplan Jakob Sabar, učitelj-kantor: Jožef Némety in cerkveni ključarji (cehmeštri): Štefan Čizmazia (Turnišče) Jožef Šömen in Marco Špilak (Polana), Peter Ružič (Nedelica), Nikolaj Tkalec (Gomilica), Janez Krstnik Matjašec (Lipa), Jožef Magdič (Renkovci) in Mihael Raščan (Brezovica), — kot pravi posebna spominska listina, ki je v župnijskem arhivu v Turnišču:

Pro memoria Futurorum

Matris Ecclesiae privilegiati Oppidi Turnischa Turris ex toto de novo extructa est per Architectum Franciscum Wenczel, et Laminarium Albertum Horváth Anno salutis reparatae millesimo octingentesimo vigesimo nono existentibus: Parocho A. R. O. Francisco Novak, Capellano A. R. D. Iacobo Szabar, ludirectore G. D. Josepho Németyi — Aeditui: Turnischensi: E. Stephano Czizmazia; Polanensibus: E. Josepho Sömen, et Marco Spilak; Nedeliczensi: Petor Rusits; Gumiliczensi: Nicolas Tkalecz; Lippaensi Joanne Baptista Matyasecz; Renkocziensi Josepho Magdics; Brezoviczensi Michaelae Raschan.

Futura aetas! memorare praeteritos et eis bene precare!! Amen.

Tudi vizitacijski zapisnik iz leta 1830 poroča o zgraditvi novega zvonika v letu 1829: »Turrim habet (sc. ecclesia) unam muratam lamina tectam anno elapso ... 1829 ... totaliter de novo exstructam.«¹⁰³

Prva ohranjena turniška cerkev, t.j. prezbitarij stare cerkve, je nastala v začetku XIII. stoletja,¹⁰⁴ to je v času, ko je bila patron turniške (črnske) cerkve še rodovina Jure. Ali je bila v svojem začetku lastniška cerkev rodovine Jure, ali pa je rodovina Jure kot zemljiški gospod pomagala graditi cerkev ob sodelovanju župljanov in potem izvajala patronatske pravice, ni jasno. Pač pa je gotovo, da ob delitvi posestva leta 1381 v listini, cerkev ni navedena, ker ni bila last nobenega od članov Bánfyjeve rodbine (prim. razprava, str. 63). Enako stanje je bilo verjetno že za rodbine Jure.

Po slovitih slikarijah iz druge polovice XIV. stoletja, ki so ohranjene v stari turniški cerkvi in ki jih je naročila Bánfyjeva rodbina, moramo sklepati, da je ista rodbina izvedla že prej veliko gradbeno dejavnost v turniški cerkvi, namreč: gotizacijo prvotne turniške cerkve (sedaj prezbitarij) in zakristije ter dozidala cerkveno ladjo. Saj pravi Stele o imenovani slikariji, ki se nanaša na Bánfyjevo rodbino: »Turniška donatorska slika in posebno tudi ciklus legende sv. Ladislava v ladji so odmev teženj po uveljavljanju plemiške stanovske kulture v cerkvenem prostoru.«¹⁰⁵

Župnik in verniki ne bi naročali takšnih slik za cerkev. Kako zelo je bila Bánfyjeva rodbina navezana na turniško cerkev, o tem govori tudi grobnica, ki jo je imela družina v prezbitariju turniške cerkve. Viz. zapisnik iz leta 1688 poroča, da je tu počival Gašpar Bánfy.¹⁰⁶

¹⁰³ Vis. can. 1830. Župnijski arhiv v Turnišču.

¹⁰⁴ M. Zadnikar, n. d., str. 91.

¹⁰⁵ Fr. Stele, n. d., ZUZ, 1951, 128.

¹⁰⁶ Fr. Kovačič, n. d., ČZN, 1926, 14.

Jurij Széchenyi, győrski škof, je postal cerkveni patron turniške cerkve kmalu po smrti Franca Nádasdyja leta 1671. — Pred letom 1669 (verjetno po umiku turških čet po bitki pri Monoštru leta 1664) so pogorele župnišče in še druge hiše v Črncu ob turniški cerkvi (prim. razprava, str. 39–40). Okrog turniške cerkve je nastala pustinja (pustota). Odtod izvira za turniško Marijo izraz »Marija na pústinii«. Leta 1669 je že bival turniški župnik Vinco Juretič v novem župnišču v trgu Turnišče. Ob novem župnišču so postavili leta 1765 kapelo sv. Antona. Predvsem zato, da bi se moglo v njej hraniti Najsvetejše, ker v osamljeni župnijski cerkvi ni bilo varno.

Leta 1680 je dal postaviti v tej kapeli oltar sv. Antona Anton Jurij Széchenyi, eden izmed bližnjih sorodnikov škofa Jurija Széchenyija, ki je upravljal beltinsko veleposestvo ob škofovi odsotnosti in tudi škofa preživel. Turniški župnik Peter Paulušič je dal vzdati posebno spominsko ploščo v kapeli, kjer je stal oltar sv. Antona. Napis je tako sestavil, da kronostih na plošči razodeva letnico, ko je bil postavljen oltar. Razen tega želi Antonu Juriju Széchenyiju dolgo življenje na zemlji in plačilo v nebesih. Plošča se do danes ni ohranila. Pač pa jo je še pravočasno prepisal nekdo s kronostihom na posebno listino, ki je v župnijskem arhivu v Turnišču¹⁰⁷ in se glasi:

Antoni Georgii Cernas Altare
Széchenii
Zelotius laudi quod locat ille Tuale
anno bIsseXto
VIVE DIV terris CoELO Coronaberis In De
pauLussICH petrus sIC VoVet ILLE tIbI
VoVet serVVs tVVs obseqVens.

Velike črke so bile rdeče pobarvane. Rdečepobarvane črke, ki pomenijo rimsko številko, sestavljajo letnico 1680.

Za naslednjega cerkvenega patrona Ladislava Ebergényija je bil dograjen obok v ladji turniške cerkve in dozidan pevski kor. Vizitacijski zapisnik iz leta 1716 namreč pravi: *ecclesia tota murata est et sub fornice, chorus ittidem muratus*.¹⁰⁸

Kolik delež je imel pri tem cerkveni patron, ni znano. Pač pa se je pokazal zelo naklonjenega cerkvi v Beltincih, kjer je dal zgraditi leta 1742 novo cerkev (prim. razprava, str. 40) in s tem znatno pripomogel, da so postali Beltinci leta 1760 samostojna župnija. Pred letom 1716 zgrajeni obok je bil v turniški cerkvi odstranjen med drugo svetovno vojno, da se lepše vidijo znamenite freske iz XIV. stoletja, ki so ohranjene na stenah ladje tudi nad obokom.

Ko je postal leta 1731 turniški župnik Janez Herman, pravi o njem vizitacijski zapisnik iz leta 1747, da ga je prezentirala rodbina Csáky.¹⁰⁹

Ime Csákyjeve rodbine srečamo tudi v napisu bakroreza iz srede XVIII. stoletja, s katerim so izdelovali slike za turniške romarje. Gotovo, da je

¹⁰⁷ Na spominsko listino o zidanju zvonika leta 1829 in na prepis plošče iz kapele sv. Antona v Turnišču, ki govori o Antonu Juriju Széchenyiju, ki je dal postaviti v kapeli oltar sv. Antona, me je opozoril g. kanonik dr. Jože Smej, za kar se mu zahvaljujem.

¹⁰⁸ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 73/IV.

¹⁰⁹ Nadbiskupski arhiv Zagreb. Protokoli: Br. 75/VI.

rodbina Csáky sodelovala pri nabavi bakroreza. Ludovik Csáky je pomagal pri ustanovitvi župnije v Črensovcih, ker je dal na razpolago hišo za župnišče in nekaj zemljišča za župnijsko nadarbino.¹¹⁰

O zadnji patronatski rodbini Zichy piše leta 1905 turniški župnik Štefan Salaš, da član te rodbine Avguštin Zichy prihaja vsako leto na veliki šmaren v Turnišče in od leta 1902 dalje ob tej priliki daruje 2000 kron za dograditev cerkve. Tako da se je nabralo tega denarja 6516 kron.¹¹¹

Še večjo skrb je pokazal Avguštin Zichy za beltinsko cerkev, katera je dobila po njegovi zaslugi, kar zadeva arhitekturo, današnjo obliko. Kajti nad betlinsko in turniško cerkvijo je imel patronatstvo.

Po kratkem pregledu cerkvenih patronov in njihovega delovanja moramo trditi, da so imeli le-ti od XIV. stoletja naprej patronatstvo nad turniško cerkvijo v navedenem smislu cerkvenega prava, namreč, da so imeli pravico prezentirati župnika in dolžnosti, kriti stroške za vzdrževanje cerkvene zgradbe v določenem odstotku.¹¹²

Ali je bila turniška cerkev v svojem začetku lastniška, kakor so bile lastniške cerkve za knezov Pribine in Koclja, za to pa ni dokazov.

6. DRUGI MOMENTI, KI PRIKAŽUJEJO RAZPRAVO S CERKVENO-ZGODOVINSKEGA VIDIKA

V poglavju o statistiki prebivalstva je v razpravi (str. 60–61) govor o protestantizmu v dolnjem Prekmurju in o naselitvi Židov v vsem Prekmurju. — Priloga 1 (v razpravi) prikazuje versko pripadnost vsega prebivalstva v turniški prapžupnji od leta 1669 do 1921.

Posebno podpoglavje v razpravi je cerkvena desetina na področju turniške prapžupnije (prim. razprava, str. 18–19), o kateri govori že listina iz leta 1256 in o kateri je ohranjeno mnogo zgodovinskih listin, ki so važne tako za cerkveno kot za svetno zgodovino.

Med prilogami (karta 3) je objavljena Kenedicseva škofijska zemljevidna karta, v kolikor zadeva Prekmurje. Karta je iz leta 1807 in ima poleg drugih podatkov zarisane župnijske meje vseh prekmurskih župnij. Na karti so označene župnijske cerkve in podružnične kapele, tako npr. katoliška župnijska cerkev na Hodošu, ki je pogorela leta 1826¹¹³ in je do danes brez sledu izginila. Kraji z evangeličansko župnijo so označeni na karti v vaseh: Hodoš, Križevci in Puconci. Tudi je s karte razvidno, da je bilo sedanje prekmursko ozemlje razdeljeno leta 1807 med tri distrikte: districtus Tótságiensis (Slovenska krajina), Eorségiensis (Stražna krajina) in superior Alsó-lendvensis (gornji lendavski okraj).

Viri, iz katerih sem črpal podatke za razpravo, so v veliki meri cerkveni. V nadškofijskem arhivu v Zagrebu so hranjeni vizitacijski zapisniki za župnije v dolnjem Prekmurju, ki jih citiram v razpravi. Prav tako sem uporabljal vizitacijske zapisnike iz škofijskega arhiva v Szombathelyu. Sta-

¹¹⁰ I. Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju . . . , str. 11.

¹¹¹ St. Salaj, n. d., Kalendar Srca Jezušovega 1905, 70.

¹¹² Prim. Codex iuris canonici, can. 1186, can. 1455, 1 in can. 1469, 1, 2.

¹¹³ I. Zelko, Romunska arhitektura in naselitvena zgodovina Prekmurja. ZUZ, N. v. V–VI, 236.

rejši zapisniki iz let 1698, 1713/1714, 1756—1758 so iz gyórskega škofijskega arhiva in jih sedaj hrani Szombathely — in sicer za področje somboteljske škofije.

Marsikateri podatek sem našel v župnijskih arhivih župnij Beltinci, Črenšovci in Turnišče, kar je razvidno iz seznama »Viri in literatura«.

VIRI IN LITERATURA

I. VIRI

A) Arhivsko gradivo — neobjavljeni viri:

1. Madžarski državni arhiv v Budimpešti (Magyar Országos Levéltár, Budapest).

a) Srednjeveške listine do leta 1526, ki so označene s kratico DL (Diplomatai Levéltár-Listinski arhiv):

DL 2103 (listina iz leta 1322/1335),

DL 6586 (listina iz leta 1379),

DL 6801 (listina iz leta 1381; delno objavljena v IV. poglavju VIRI),

DL 6802 (listina iz leta 1405),

DL 7467 (listina iz leta 1389),

DL 7469 (listina iz leta 1389),

DL 8902 (listina iz leta 1403),

DL 9099 (listina iz leta 1405),

DL 11 743 (listina iz leta 1411),

DL 11 996 (listina iz leta 1428),

DL 18 533 (listina iz leta 1481; objavljena v IV. poglavju VIRI),

DL 37 006 (Banfyjev urbar iz leta 1524; delno objavljen v IV. poglavju VIRI) in

DL 37 364 (listina iz let 1322/1335).

b) Listine iz Madžarskega državnega arhiva v Budimpešti po letu 1526: Iz arhiva Batthyányjeve rodbine (Battyányi herceg levéltára, Törzsszám):

P 1313 — Acta antiqua, Alm. 3, lad. 5, štev. 62 (listina iz leta 1527),

Urbarji Batthyányjeve rodbine (Batthyányi család lt. urbáriumok), filmski trak, škatla 4329 štev. 11 (listina iz leta 1567),

P 1322 — Rakicsán, — Repositorium: 112, številke: 67, 68, 70, 72, 75 (listine iz let 1640, 1642 1644, 1646, 1652).

Iz arhiva Esterházyjeve rodbine (Esterházy család herceg ágának levéltára):

P 108 — Repositorium 38, fasc. A, lad. 276, štev. 4 (listina iz leta 1569),

P 108 — Repositorium 38, fasc. A, štev. 10 (listina iz leta 1591) — in

P 108 — Repositorium 38, fasc. B, štev. 20 (listina iz leta 1647), štev. 26 (listina iz leta 1647), štev. 27 (listina iz leta 1649) in štev. 35 (listina iz leta 1648).

2. Škofijski arhiv v Szombathelyu:

Visitatio canonica Kazóiana iz leta 1698;

Visitatio canonica 1713/1714,

Visitatio canonica 1756,

Visitatio canonica Szilyiana iz leta 1778.

3. Nadbiskupski arhiv v Zagrebu:

Protokoli: Br. 1/I. — Acta visitationum canonicarum ab anno 1622 usque 1649. Tomus XIII, —

Protokoli: Br. 3/III. — Acta visitationum canonicarum ab anno 1650... usque 1669. Tomus XIV, —

Protokoli: Br. 70/I. — Archidiaconatus Bexin, ab anno 1688 usque 1693, —

Protokoli: Br. 73/IV. — Archidiaconatus Bexin, ab anno 1716 usque 1720, —

Protokoli: Br. 75/VI. — Archidiaconatus Bexin, vis. can. 1747, —

Protokoli: Br. 76/VII. — Archidiaconatus Bexin, vis. can. 1760, —

Protokoli: Br. 80/XI. — Kanonske vizitacije 1774, 1775: Archidiaconatus Bexin.

4. Župnijski arhivi župnij: Beltinci, Črensovci in Turnišče:

Beltinci: Župnijska kronika župnije Beltinci — in Mrliška matična knjiga župnije Beltinci za leto 1825.

Črensovci: Visitatio canonica za leto 1811 — v župnijskem arhivu župnije Črensovci.

Turnišče: Krstna matična knjiga župnije Turnišče za leta 1686, 1711, 1712, in 1713;

Poročna matična knjiga župnije Turnišče za leto 1690;

Mrliška knjiga župnije Turnišče za leti 1759 in 1760 in Visitatio canonica 1811; Visitatio canonica 1830.

5. Urbarium Szrednye Bisztriche iz leta 1782 (objavljen v IV. poglavju VIRI).

B) Objavljeni viri: Catalogus cleri diaecesis Sabariensis pro anno MDCCXCIII, ... Sabariae (1793).

László Erdélyi, A pannonhalmi főapátság története. III. Budapest, 1905.

Georgius Fejér, Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. II. Budae, 1829; IV/3. Budae, 1829; V/2. Budae, 1829; VIII/2. Budae, 1832; VIII/3. Budae, 1832.

Fran Kovačič, Gradivo za prekmursko zgodovino. Časopis za zgodovino in narodopisje, XXI. Maribor 1926.

Fran Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev II, III, V Ljubljani 1906.

Milko Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev, V. Ljubljana 1928; isti: Conversio Bagoariorum et Carantanorum. V Ljubljani 1936.

Gašper Lipovšek, Prekmurje. Seznam občin. Murska Sobota, 1921. A magyarországi római katolikus papság évkönyve az 1904-évre. Budapest, 1904.

Sándor Payr, Egyháztörténeti emlékek. I. Sopron, 1910. Latin-magyar iskolai szótár. Kolozsvart, 1858.

Schematismus ... dioecesis Sabariensis pro anno MDCCCXXXI. Sabariae (1831).

Schematismus ... dioecesis Sabariensis pro anno MDCCCLIII. Sabariae (1853).

Schematismus ... dioecesis Sabariensis pro anno MDCCCLIX. Sabarine (1859).

Schematismus cleri dioecesis Sabariensis pro anno ... 1914. Sabariae, 1914.

Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Jaurinensis pro anno Domini 1928. Jaurini, 1928.

Pongrácz Sörös, A bakonybéli apátság története. Budapest, 1903.

Imre Szentpétery, Regesta regum stirpis Arpadianae criticodiplomatica. Tomus I. Budapest, 1923.

A szombathelyi püspöki megye papságának névtára, 1880. Szombathely, 1880.

A szombathelyi püspöki megye papságának névtára. 1882. Szombathely, 1882.

A szombathelyi püspöki megye papságának névtára. 1889. Szombathely, 1889.

Šematizem lavantinske škofije za leto 1924. V Mariboru, 1924.

Šematizem lavatinske knezoškofije za leto 1937. V Mariboru, 1937.

Georgius Wenzel, Codex diplomaticus Arpadianus continuatus. IV. Pest, 1862; VI. Pest, 1867; VIII. Pest, 1870; XI. Budapest, 1873.

Zala vármegye története ... Oklevéltár. I. kötet. Budapest, 1886.

II. LITERATURA

- Géza Bárczi, Magyar szófejtő szótár. Budapest 1941.
- Tamás Bogay, Koga kažejo podobe donatorjev na turniški sliki. Zbornik za umetnostno zgodovino. ZUZ.N.v.I. Ljubljana, 1951.
- Marijan Britovšek, Razkroj fevdalne agrarne strukture na Kranjskem. Ljubljana, 1964.
- Dezso Csánki, Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában. II. Budapest, 1894; III. Budapest, 1897.
- József Deér, A magyarság a nomád kultúrközösségben. Magyar művelődéstörténet. I. Budapest (izšlo med drugo svetovno vojno.)
- Gyula Géfin, A szombathelyi egyházmegye története. I. Szombathely, 1929; III. Szombathely, 1935.
- Bogo Grafenauer, O turški oblasti in o nastanku drobne zemljiške posesti v Prekmurju. Prekmurški Slovenci. Murska Sobota, 1961.
- Theophilus Heim, Notitia historica de ortu et progressu abbacie sacri ordinis cisterciensis B.M.V. adon S. Gotthardum dictae. Viennae, 1764.
- József Holub, Zala megye története a középkorban. I. Pécs, 1929; II. zv. (tipkopis) v Državnem arhivu v Zalaegerszegu.
- Bálint Hóman — Gyula Szekfű, Magyar történet. I. II. Budapest. 1939.
- Sándor Horváth, Alsólendva múltja és jelene. Alsólendva, 1942.
- János Karácsonyi, A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig. II. Kötet. Budapest, 1901.
- J. Karácsonyi, Halovány hazánk Szent István korabeli hatáiraiból. Századok. I.
- J. Karácsonyi, Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig. Veszprém, 1929.
- Laurentius Károlyi, Speculum Jaurinensis ecclesiae... Jaurini, 1747.
- Győző Kenéz, Liptoujvár várának inventáriuma 1831-ből. Művészettörténeti Értesítő. Budapest, 1960.
- Jožef Klekl ml., Pravda od desetine. Kalendar Srca Jezušovoga za leto 1912. Szombathely; — isti, Na šterom hatari leži tórniška cerkev. Kalendar Srca Jezušovoga za leto 1912; isti: Törniscse. Kalendar Srca Jezušovoga, za leto 1910.
- István Kniezsa, Ungarns Völkerschaften im XI. Jahrhundert (mit einer Kartenbeilage). AECO IV., Budapest, 1938.
- István Kniezsa, A megtelepedett magyarság népi alkata. Magyar művelődéstörténet. I. Budapest.
- Milko Kos, Zgodovina Slovencev. Ljubljana, 1955.
- Jožef Košič, Starine železnih ino salajskih Slovencev. Časopis za zgodovino in narodopisje. Maribor 1914.
- Krajevni leksikon dravske banovine. Ljubljana, 1937.
- Josip Mal, Zgodovina slovenskega naroda. Najnovejša doba. zv. 14. Celje, 1936.
- János Melich, Szláv jövevény szavaink 2. rész. Budapest, 1905.
- Tivadar Ortway, Magyarország egyházi földleirása a 14. század elején. II. Budapestini, 1892.
- Zs. P. Pach, Das Entwicklungsniveau der feudalen Agrarverhältnisse in Ungarn in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts. Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae. 46. Budapest, 1960.
- Sándor Payr, A Dunántúli evangélikus egyházkerület története. I. Sopron, 1924.
- Števan Salaj, Cerkev tórjanska, nikda z imenom: cekrev Bl. D. Marije v-nebovzete za pod logom. Kalendar Srca Jezušovega 1905.
- Emil Simonffy, Urbéri birtokrendezések Zala megyében a jobbágyfelszabadítás után. Agrártörténeti szemle. Budapest, 1963.
- Matija Slavič, Prekmurske meje v diplomaciji. Slovenska krajina (zbornik). Beltinci, 1935.
- Ágnes Sós, Die Ausgrabungen Géza Fehérs in Zalavár. Budapest, 1963.

France Stele, Umetnost v Slovenski krajini. Slovenska krajina (zbornik). Beltinci, 1935.

I. Szabó, La repartition de la population de Hongrie entre les bourgades et les villages, dans les années 1449—1526. *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungariae*. 49. Budapest, 1960.

France Stele, Ptujška gora, Ljubljana, 1966.

France Stele, Donatorska slika iz leta 1383 v Turnišču. *ZUZ*, N. v. Letnik I. Ljubljana, 1951.

Ivan Škafar, Dolnjelendavska rodbina Hoholt (Bánfi, Banič) in rast njene posesti do leta 1381. *Časopis za zgodovino in narodopisje*. N. v. 7. letnik, Maribor, 1971.

K. Tagányi, Gyepű és gyepűelve. *Magyar Nyelv*, 1913.

Vasvármegye. *Magyarország vármegyéi és városai*. Budapest, 1898.

Sergij Vilfan, Pravna zgodovina Slovencev. V Ljubljani, 1961.

Marijan Zadnikar, Umetnostni spomeniki v Pomurju. M. Sobota, 1960.

Ivan Zelko, Romanje k Mariji na pústinu. *Kalendar Srca Jezušovoga*, 1942.

Ivan Zelko, Statistika prebivalstva v Prekmurju leta 1698. *Kronika*, VI. Ljubljana, 1958.

Ivan Zelko, Romanska arhitektura in naselitvena zgodovina Prekmurja, *ZUZ*. N.V. Letnik V/VI. Ljubljana, 1959.

Ivan Zelko, Soboški jobagioni. *Kronika*, IX/3. Ljubljana, 1961.

Ivan Zelko Murska Sobota kot sedež arhidiakonata in cerkvenoupravna pripadnost Prekmurja v srednjem veku. *Kronika*, XI/1. Ljubljana, 1963.

Ivan Zelko, Zemljišče Belmura. *Kronika*, XI/3. Ljubljana, 1963.

Ivan Zelko, Krog in Buzinci. *Kronika*, XII/1. Ljubljana, 1964.

Ivan Zelko, Mlinarstvo pri panonskih Slovencih. *Kronika*, XV/3. Ljubljana, 1967.

Ivan Zelko, Protestantska cerkvena uprava v Prekmurju od konca XVI. stoletja do leta 1781. *Bogoslovni vestnik*, 1970.

Ivan Zelko, Zgodovina Bistric v Prekmurju, v knjigi: *Sad ljubezni do Boga in domovine*. M. Sobota, 1972.

III. ZEMLJEVIDNE KARTE (SKICE):

Mappa terreni contraversi intra dominia Lendva et Baladinéc, 1769. — Madžarski državni arhiv v Budimpešti, z oznako: S 16 Belatincz II. 57.

Zala Vármegyében fekvő Belatinczi Uradalom és több köz birtokos Urakhoz tartozó Ivántzi helységnek rajzoltja. *Felméretett és rajzoltatott Kipperling Károly Bellatinczi Uradalom földmérője által*, 1810. — Skica je v knjižnici Széchenyi Könyvtár v Budimpešti.

Zemljevidna skica: Murska Sobota, 4-b, razmerje 1:25.000. Reprodukovano 1949 g. na osnovu kartografskega materiala iz g. 1940.

Povzetek

CERKVENOZGODOVINSKA VPRAŠANJA OB NOVIH DOGNANJIH O DRUŽBENI IN KOLONIZACIJSKI ZGODOVINI TURNIŠKE PRAŽUPNIJE

Ivan Zelko

Avtor razpravlja o pomenu svojih dognanj v razpravi: *Gospodarska in družbena struktura v turniški pražupnji po l. 1381* (Razprave VII, SAZU, 1. razr., Lj. 1972) za cerkveno zgodovino Prekmurja. V pogl. 1. Črncem ugotavlja, da je to najstarejše ime za sedež in ozemlje turniške pražupnije v oblikah: Churnuch, Chernech, Csernecz. Da je bilo to ozemlje vsaj že v XI. stol. naseljeno s Slovenci, dokazujejo omembe krajevnih imen v virih in

patrociniij Marijinega vnebovzetja. Avtor meni, da je med l. 955—1094 prekmursko ozemlje cerkveno uporabljala škofija v Salzburgu, kolikor je bilo moč, ker zavoljo notranjih bojev na Madžarskem in razmer v mejnoobrambnem pasu Prekmurje še ni bilo v madžarski cerkveni in civilni upravi. Od l. 1094 pa je dolnje Prekmurje s Turniščem pripadalo tedaj ustanovljeni škofiji v Zagrebu. — V pogl. 2. **Zapisnik duš iz leta 1669** obravnava avtor ozadje tega zapisnika, v katerem sta navedeni v turniški župniji 3202 duši, od teh 87 protestantov. Navedene so v njem družbena pripadnost župljanov, dajatve župniku in število velikonočnih spovedancev v tem letu. Avtor poudarja razliko med soboško dekanijo, pripadajočo győrski škofiji, in dolnjim Prekmurjem — v prvi so v XVII. stol. opravili le eno vizitacijo, v drugem pa devet. Zaradi nebrižnosti škofije se veliko protestantov v soboški dekaniji ni rekatoliziralo. — V pogl. 3. **Smiselna delitev prazupnije v nove župnije** obravnava avtor delitev turniške prazupnije zavoljo njene prenaseljenosti: 1760 je bila ustanovljena župnija Beltinci, 1807 pa Črenšovci. — V pogl. 4. **Versko življenje** navaja avtor podatke o duhovnikih, redu božje službe, bratovščinah, o romanjih v Turnišče in v zvezi z njimi obravnava več podob v cerkvi. — Pogl. 5. **Turniška cerkev in cerkveni patroni** navaja rodbine patronov: Jure, Hahold-Bánfy, Széchenyi, Nádasdy, Lad. Ebergányija in družino Zichy ter poroča o prezidavah cerkve v Turnišču, zlasti o gradnji zvonika. — Pogl. 6. **Ostali momenti...** poudarja pomen nekaterih prilog in drugih virov v svoji razpravi za cerkveno zgodovino Prekmurja.

Zusammenfassung

KIRCHENHISTORISCHE FRAGEN ZU NEUEN ERGEBNISSEN DER GESELLSCHAFTS- UND KOLONISATIONS-GESCHICHTE DER URPFARREI TURNISCHÉ

Ivan Zelko

Verf. behandelt in dieser Abhandlung die Ergebnisse seiner Dissertation: *Gospodarska in družbena struktura v turniški prazupniji po l. 1381* — Die wirtschaftliche u. soziale Struktur der Urfparre Turnišče nach d. J. 1381 (Razprave VII, SAZU, 1. razr., Ljubljana 1972) für die Kirchengeschichte von Prekmurje. Kap. 1. **Črnc** bezeugt, dass dies der älteste Name des Sitzes u. Gebietes der Urfparre Turnišče war, in den Formen Churnuch, Chernech, Csernecz. Dieses Gebiet wurde wenigstens schon im XI. Jh. von Slowenen besiedelt, was Erwähnungen von Ortsnamen in Urkunden u. das Patrocinium Marienshimmelfahrt beweisen. Verf. meint, dass i. J. 955—1094 das Gebiet von Prekmurje in kirchlicher Hinsicht vom Bistum Salzburg verwaltet wurde, soweit das überhaupt möglich war, weil wegen Kriegszuständen in Ungarn u. den Verhältnissen im ungarischen Grenzgebiet in Prekmurje dieses Land derzeit noch nicht der ungarischen zivilen u. kirchlichen Verwaltung eingegliedert war. Von 1094 aber gehörte der untere Teil von Prekmurje mit Turnišče dem Bistum Zagreb an, das in diesem J. gegründet wurde. — Kap. 2. **Seelenverzeichnis aus d. J. 1669** zeigt den zeitlichen Hintergrund desselben, in dem in der Urfparre 3402 Seelen, von denen 87 Protestanten, angeführt werden. Es sind die soziale Zugehörigkeit der Pfarrleute, das Pfarrbenefizium u. die Zahl der Osternbeichtiger i. dem J. angegeben. Verf. betont den Unterschied zwischen der Dechantei Sobota, damals zum Bistum Győr gehörig, u. dem unteren Prekmurje — in der erstangeführten wurde im XVII. Jh. nur eine Kirchenvisitation, im anderen Teil aber neun Visitationen durchgeführt. Als Folge der Sorglosigkeit der Diözesanverwaltung wurde in der Dechantei Sobota eine grosse Zahl der Protestanten nicht rekatolisiert. — Kap. 3. **Eine sinngemässe Aufteilung der Urfparre in neue Pfarren** zeigt die Aufteilung der Urfparre Turnišče — wegen ihrer dichten Besiedlung: i. J. 1760 wurde eine neue Pfarre Beltinci, i. J. 1807 aber die Pfarre Črenšovci

begründet. — Kap. 4. **Das religiöse Leben** bringt Angaben über Priester, Gottesdienst, Bruderschaften u. Wallfahrten in Turnišće und im Zusammenhang mit den letzten behandelt Verf. mehrere Kunstdenkmäler in der Kirche von Turnišće. — Kap. 5. **Die Kirche von Turnišće und die Kirchenpatrone** bringt Angaben über Familien der Patrone: Jure, Hahold-Bánfy, Széchenyi, Nádasdy, Lad. Ebergényi, Zichy und berichtet über Umbauungen in der Kirche von Turnišće, besonders über den Aufbau ihres Turmes. — Kap. 6. **Andere Momente, die die Abhandlung vom Standpunkt der Kirchengeschichte vorstellen** betont die Bedeutung einiger Beilagen und anderer Quellen in der Auhandlung des Verfassers für die Kirchengeschichte von Prekmurje.

PLURALIZEM V CERKVI

Pereči vidiki

Msgr Philippe Delhaye, tajnik MTK

I. NAMEN TEGA SPISA

Tukaj hočemo podati nekaj obvestil in misli o pluralizmu v Cerkvi, in sicer takó, kot se nam ta problem danes zastavlja. Že beseda pluralizem sama ima skoraj vedno učinek nenadnega udarca. Če v predavanju spregovoriš o tem predmetu, lahko skoraj zanesljivo veš, da boš pri nekaterih zbudil navdušenje, drugi bodo pa tvoje besede sovražno odklonili. Še pred kakšnimi dvajsetimi leti je imela beseda pluralizem v filozofiji čisto določen pomen: pomenila je miselni sestav, ki je priznaval množstvo obstoječega v nasprotju z monizmom, ki vidi v stvareh in ljudeh le zunanje in varljive pojavnostne oblike ene same resničnosti.¹ V tem pomenu besede je bil skoraj vsakdo pluralist.

Nekaj let sem pa se je pomen besede zelo vidno spremenil. Danes imamo pred seboj pluralizem kot zahtevo do množstva, da, celo do različnosti, bodisi v zemljepisnih prostorih ali zgodovinskih dobah. Če se postavimo na stališče pluralistične meščanske družbe, kjer različna verstva žive mirno skupaj,² pridemo počasi do tega, da govorimo o pluralizmu tudi v Cerkvi, da bi tako opravičili tehtne razlike v verskih in nravnih vprašanjih.³

Čisto naravno je, da se jezik spreminja, zlasti še v času, kakršen je naš in ki doživlja nagle spremembe. Vendar ne smemo biti slepi za to, da so lahko v takem razvoju skrite nevarne zanke. To povemo tu brez malodušnega pesimizma, vendar čisto jasno. Na videz je brez pomena, če besedo »splav« zamenjamo s »prekinitev nosečnosti«. Toda če opazujemo, kako se razvija spor okoli tega kočljivega vprašanja, vidimo: tu je imel svojo vlogo namen zamenjati besedo, ki jo ljudje na splošno odklanjajo, z drugo, ki odpira vrata poskusom, da se isto dejanje opraviči.

Prav takó je z besedo »morála«. Niso je takoj poskusili napasti naravnost, čeprav se občutijo neprijetno prizadeti, če je govor o morali; zakaj to pomeni že napor, odpoved in marsikakšno zatajevanje. Zato pa so na-

¹ Gl. Vocabulaire technique de la philosophie, Lalande in F. J. Thonard; Précis de l'histoire de la philosophie, Tournai 1966, str. 528, Op. 1. O različnih pomenih besede danes najdemo dokumentacijo v Le Pluralisme — histoire, sociologie, philosophie, Simpozij v Montrealu 1972, objavljen v založbi Fides, Montreal 1974.

² II. vaticanum govori o pluralizmu dvakrat, vendar le v zvezi s civilno družbo, ko nastopi proti monopolu pouka, ki bi bil na škodo svobodi krščanske vzgoje. V KV 7 se ponovi izraz v isti zvezi.

³ Ta pisec, ki nastopa za dogem prosto vero, je pred kratkim pisal (Signal 18. 12. 1974): »Danes nimamo več samo ene Cerkve in ene razlage dogem, marveč različne Cerkve, katerih oznanilo dobiva vsebino ob Kristusovi osebi.«

padali zaradi njegovega pretiravanja »moralizem« — kot so nekdanj poskušali nastopati proti avguštinizmu, ko so ravnali tako, kot da ga zamenjujejo z janzenizmom, katerega zmote so bile splošno znane. Ko je »moral« zaradi svoje bližine z »moralizmom« dobila negativen predznak, so skušali zamenjati besedo z drugimi izrazi, kot npr. »etika«, »etos« ali »praksis«. Te besede so nedolžne in uporabne v tistem smislu, ki jim ga mnogi pripisujejo: večinoma pa že nakazujejo razvoj od »prava« (tisto, moraš narediti) k »dogajanju« (kar dejansko delaš); ali pa pomenijo prehod od znanosti, ki daje norme, ki vežejo v vesti, k sociologiji, ki samo opisuje.

S tem hočemo reči, da moramo skrbno razlikovati med različnimi pomeni besede »pluralizem« in — tem bolj — mnogovrstna področja, za katera hočejo ljudje to besedo uporabljati. Zato je pomembno vprašanje, kje so vzroki, da je človek na koncu 20. stoletja na vseh področjih pod takim čarom pluralizma. Motili bi se, če bi v verski krizi sedanjega časa videli »ograjeno vrt« (hortus conclusus); v resnici je le en pojav vsesplošne krize civilizacije.⁴ Študentje, ki pridejo na teološko fakulteto, so študirali Hegla, Husserla in Heideggerja in se z njihovim načinom mišljenja lotevajo tudi verskih znanosti.

Verniki, ki poslušajo pridige svojega župnika ali nauke cerkvenega učiteljstva, so hkrati ljudje, katerih miselnost in čustvenost oblikujejo družbena občila. Televizija in radio ustvarjata v različnih deželah sveta miselnost, pospešujeta nastanek javnega mišljenja, ki se tem bolj vsiljujeta, čim bolj večina ljudi komaj še kaj samostojno misli ali pa so ob koncu delovnega dne preutrujeni, da bi razmišljali.

Mednarodna teološka komisija (MTK) je več let študirala vprašanje pluralizma. Mogoče je komu celo znana knjiga, v kateri so bila leta 1973 objavljena ta dela.⁵ Če se kdo boji, da bom na tem mestu podal samo vsebino tega dela, ostane lahko miren. Moj namen je nasprotno, da na podlagi leta 1973 objavljenih del premislim nadaljnji razvoj tega vprašanja. Ta prihaja posebno jasno na dan v psihosociologiji in filozofiji in razodeva, kako je verski pluralizem močno ukoreninjen v mnogo širši celoti, namreč v krizi civilizacije. Na drugi strani pa so lahko prav zaradi tega razvoja tem bolj specifične in jasne vrednostne sodbe, ki jih v imenu krščanske resnice smemo in moramo podati o pojavu pluralizma.

Danes je moda, da v začetku študije podaš kakšno delovno hipotezo, kakšno vodilno misel. Tako bi jaz rekel, da krščanski pluralizem lahko tem bolj razumemo in gojimo, čim bolj ga postavimo v prostor in okvir krščanske zamisli poboženja in počlovečenja. Kolikor kristjani živijo iz Kristusove milosti in razodetja, toliko so vključeni v edinstvo krščanske zveličavne skrivnosti in zedinjeni v ljubezni (Kol 4, 1 sl.). Tako nikakor ne zgine različnost človeških skupnosti in enkratnost človeških osebnosti, ki jih prav take Bog osebno ljubi (Gal 2, 20); zakaj »milost ne uničuje narave«. Če pa

⁴ V svojem apostolskem opozorilu 8. 12. 1974 (gl. nemško izd. OR 20. 12. 1974) Paterna cum benevolentia papež zlasti omenja, da dialektiko enakosti in različnosti v Cerkvi lahko primerjamo s podobnim stanjem v današnji civilni družbi... »Žal, se zdi,« piše papež, »je tudi Cerkve deloma pod tem vplivom; vendar ne sme sprejeti za svoje nečesa, kar moramo prej imeti za bolešno stanje.«

⁵ Ta dela in knjigo, ki jih obsega, je vodil in kot knjigo izdal prof. J. Ratzinger. Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Einsiedeln,

imamo raje vsebinsko bolj bogat izraz, recimo: »Božje ne uničuje človeškega«, temveč mu daje njegov polni smisel, ga očiščuje in spopolnjuje. Mnoštvu oseb in skupin, ki se združi v enoto v Kristusu, se ni treba tega nič bati. Edino mnoštvo, ki ne bi bilo krščansko, bi bila skupina, ki bi se zaprla sama vase, skupina oseb, ki ne bi marale za »koinonia« (občestvo) in bi se takó odrekle prav tako zahtevam človeškega dostojanstva kot zahtevam poboženja.⁶

II. CERKEV JE ENA IN KATOLIŠKA HKRATI

1. Človek 20. stoletja je razpet med »planetarno« razsežnost in izolacijo

Pri poskusu, da bi prav zastavili vprašanje verskega pluralizma v razmerju do velikih duhovnih gibanj, moramo predvsem upoštevati, da se ljudje 20. stoletja vedno bolj zraščajo, obenem pa bi hoteli v določenem obsegu rešiti svojo avtonomijo, ker vidijo v tem pravzaprav osnovni pogoj za svojo identiteto. Na to opozarja že CS 6: »...Človekova povezanost s sebi enakimi (se) neprestano množi in hkrati »socializacija« ustvarja nove povezave, ne da bi vselej pospeševala tudi ustrezno zorenje osebnosti in resnično osebne odnose (»personalizacijo«).

Sociologi zadnjega časa se ne bi mogli bolje izraziti. Z Mac Luhanom so ugotovili, da je svet postal »ena sama planetarna vas«⁷, v kateri vsi moški in ženske žive več ali manj enako. Seveda so še razlike — in še kako silne — med prvim, drugim in tretjim svetom, vendar postajajo počasi manjše. Nobenega potresa na tisoče kilometrov daleč proč, nobene suše v daljnih deželah ne more biti, ne da bi mi v šestih urah zanje že vedeli. Časopisi in televizija nam podajajo strahotne slike sestradanih in zapuščenih otrok, da bi nas pretresli in nagnili k solidarni dejavnosti. V okviru vsakega teh »svetov«, vzemimo Evrope, imamo enaka vozila, beremo enake knjige, gledamo enake filme. Upravičeno smo celo ponosni na to, da smo si med seboj vedno bližji in takó po malem izginjajo razlike.

Ko pa človek dobiva občutek, da je vaščan »planetarne« vasi, se zave, da bo moral to plačati z osamljenostjo in z izgubo tal, iz katerih je zrastel, ter svojim občestvom. Nekdanje znane skupine razpadajo: velika patriarhalna družina vedno bolj izginja in se umika majhni družini, v kateri očeta, mater in otroka ne obkrožajo več stari starši, strici, tete, ujne in ujci. Nacionalizem izumira in dosti mladim ljudem je neugodno zlasti tisto, kar spominja na domovino; ni zadnji razlog to, da imajo pomisleke proti vojaški službi. Poklici postajajo mednarodni: raziskovalec na področju medicine ali inženir dobita lahko mesto pri kakšni večnarodni družbi v tujini; saj je v njih očeh zamenjava povsod možna.

Proti temu se javlja »obrambna reakcija«, neke vrste regionalizem. V tujini je opaziti posebno skrb za rojake; skupno poskušajo ohraniti svojo identiteto, da se ne bi popolnoma asimilirali. Tudi v domovini se uveljavlja ta regionalizem: skoraj v vseh deželah zahodne Evrope, ki so se združile v

⁶ Zvezo med človeško skupnostjo v milosti in naravno solidarnostjo v skupnem življenju, ki ga preveva spoštovanje, močno naglašata CS 41, 3 in 42.

⁷ Marshall Mac Luhan in Quentin Fiore, *Guerre et paix dans le village planétaire*, Paris 1973.

skupni trg in zelo pošteno stavijo na svojo gospodarsko in kulturno ekspanzijo, najdemo nasprotna gibanja krajevnih ali pokrajinskih posebnih prizadevanj. V Italiji, Franciji in Belgiji dobivajo »pokrajine« vedno večji pomen.

Kratko bi lahko rekli, da današnji ljudje — čeprav sprejemajo dejstvo neizogibnega medsebojnega zблиževanja vedno večjih skupin — iz nekakšne želje po varnosti, tem bolj v nasprotni smeri vztrajno ohranjajo krajevne različnosti ter kulturni in ideološki pluralizem.

2. Ravnotežje med enotnostjo in različnostjo v Cerkvi II. vatikanskega koncila

Tudi v Cerkvi se razodeva ta dvojna igra sil, ki teže noter v sredino in iz nje ven. Cerkev je hotela priti v ožji stik takó z različnimi civilizacijami kot z drugimi krščanskimi verstvi, z vsemi verami in končno s »svetom« samim. To je dalo pobudo za vedno večjo diferenciacijo in za razvoj k pluralizmu, ki je bil v duhu II. vatikanskega koncila, kateri je dal pod vodstvom Janeza XXIII. in Pavla VI. zanj pobudo, popolnoma združljiv z enotnostjo Cerkve in njeno za zveličanje potrebno vlogo.⁸ Zgodovinsko gledano je bil II. vaticanum brez dvoma — vsaj kar zadeva namen — posebno posrečen trenutek uravnovešenosti v Cerkvi, kar zadeva njeno razumevanje sama sebe, ki je hkrati »ena« in »katoliška«; ki je — z drugimi besedami — blizu vsem ljudstvom z njihovimi posebnostmi in vso njihovo težnjo po identiteti.

Samo »eno je izvoljeno božje ljudstvo: ,en Dospod, ena vera, en krst',« je rečeno v C 32 z navedbo Ef 4,5. Dejavniki, ki ustvarjajo enotnost, so postavljeni neposredno na čelo: »skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje,⁹ eno upanje in nedeljena ljubezen.« Kot vidno znamenje in jamstvo te enotnosti imenuje II. vaticanum, sklicevaje se izrecno na prvega, posebno vlogo Petra kot glave apostolskega kolegija, takó kot je papež glava vsega zbora škofov: Kristus »je na čelo ostalim apostolom dal svetega Petra in v njem postavil trajno in vidno počelo ter temelj edinosti vere in občestva« (C 18).

Na drugi strani pa Cerkev brez pridržka in brez težave priznava različnost kultur in varstvo, ki jim gre (CS 56). Glede vzajemnih razmerij vere in kultur pravi koncil: »Trdno se sicer drži svojega izročila, a hkrati se zaveda vesoljnega poslanstva in more stopiti v zvezo z različnimi oblikami kulture, iz česar se izvrši tako obogatitev Cerkve same kakor tudi raznih kultur« (CS 58, 3). »Enako je tudi Cerkev, ki v teku časov živi v različnih razmerah, uporabljala pridobitev različnih kultur, da bi Kristusovo blagovest širila in razlagala s svojim oznanjevanjem med vsemi narodi, da bi jo bolje odkrivala in bolje umevala, da bi jo bolje izražala v obhajanju svetega bogoslužja in v življenju mnogoličnega občestva vernikov« (CS 58, 2).

M 22 posveča posebno poglavje »Različnosti v edinosti«, kjer pravi: »Seme, ki je božja beseda, poganja iz dobre zemlje, ki jo napaja božja rosa: iz nje črpa sok, ga spreminja in si ga prilikuje, da bi nazadnje rodilo obilen

⁸ Tu se ne spuščam v tehnične podrobnosti, pač pa priporočam delo pokojnega Msgr. G. Philippsa, *L'Eglise et son mystère au 2 ième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, Tournai, Desclée, 2 zv., 197/68.

⁹ Nujnost Cerkve kot zveličavnega zakramenta, ki nam je edini na voljo, jasno omenja C 14.

sad. Tako si po zgledu reda učlovečenja tudi mlade Cerkve, ki so zakoreninjene v Kristusu in zidane na temelju apostolov, privzemajo v čudovito zameno vsa bogastva narodov, ki jih je v dediščino dobil Kristus. Od domačih navad in izročil, modrosti in nauka, umetnosti in spretnosti si izposojajo vse, kar pripomore k izpovedovanju Stvarnikove slave, k poveljevanju Odrešenikove milosti in k pravilni ureditvi krščanskega življenja. Za zgled navaja isto vero v krščansko razodetje, kot ga razlaga cerkveno učiteljstvo, ki po besedah sv. Anzelma »išče uvid« (fides quaerens intellectum) »ob polnem upoštevanju filozofije ali modrosti narodov«; seveda tako, da so zmote izločene, podajanje pa razumljivo. »Izključen bo tako vsak videz sinkretizma in zmotnega partikularizma, krščansko življenje pa se bo prilagojevalo značaju posameznih kultur« (M 22,2).

3. Radikalni pluralizem — izgubljeno ravnotežje

Res se pa lahko vprašamo, ali lahko deset let po koncilu še govorimo o tem ravnotežju. To vprašanje je prav gotovo upravičeno, če pomislimo na glasno manjšino, ki pa nam ne sme zastreti zaupnega pogleda na to, da je ogromna večina vernikov zvesta Kristusu.¹⁰ Ta glasna in agilna manjšina postavlja pod vprašaj tri bistvena krščanska načela, kar vodi do prave »krize identitete«.

Najprej »nočejo priznati, da je Cerkev ena sama stvarnost, ki jo sestavlja dvojni, božji in človeški element, podobno, kot je s skrivnostjo učlovečene Besede Kristusa, ki jo je ustanovil kot »občestvo vere, upanja in ljubezni« in kot vidno družbo na zemlji, »po kateri na vse razliva resnico in milost« (C 8). Takó se potem upirajo hierarhiji, kakor da bi šele vsako tovrstno upiranje lahko privedlo do spoznanja resnice o Cerkvi, ki jo je treba odkriti: tiste Cerkve torej, kakor jo je Kristus ustanovil.«¹¹ Pri takem gledanju vidijo v uporabi naravnost sredstvo, ki z njim lahko branijo posameznika ali kakšno majhno skupino pred oblastjo, ki jo načelno razglašajo za zatiralno (represivno). To vodi do radikalnega pluralizma, ki ga izraža stavek: »Quot capita, tot sententiae«. (Količnik glav, toliko misli.) Skupinice, ozki teološki krožki si laste tisto avtoriteto, ki je hierarhični Cerkvi ne priznavajo.

Če je to jamstvo enotnosti v nauku razbito — ni težko uvideti — sta postavljeni pod vprašaj dve nadaljnji temeljni krščanski ideji: razodetje in odrešenje v Kristusu. Razodetje nam potem nič več ne predstavlja Kristusa kot tistega, ki je prinesel ljudem resnico in možnost, da postanejo deležni božje narave (BR 2); potem je po dobro znani besedi nekega protestantskega eksegeta — razodetje le še ovedenje tega, kaj človek potrebuje, da bo bolj in boljši človek. Potem bi se krščanski življenjski program skrčil na čisto splošno navodilo: »Bodi človek« — in ves nauk ter vse zapovedi bi bilo treba zajemati samo iz antropoloških znanosti. Moderne znanosti o človeku lahko izkažejo veri velike usluge. Takó sta jih izkazala v svojem času platonizem in aristotelizem. Vendar cerkveni očetje, ki so te filozofske nauke

¹⁰ Paterna cum benevolentia n. 3 ostro naglašja razliko med »ogromno večino vernikov« in »navstavitki nezvestobe proti Sv. Duhu, ki jih je v naših dneh tu in tam najti v Cerkvi in ki skušajo žal Cerkve od znotraj ogrožati... Pospeševalci in žrtve tega procesa... v resnici niso tako številni...«

¹¹ Paterna cum benevolentia, n. 3

uporabili, niso niti trenutek pomislili, da bi jih vzeli kot nadomestek za krščansko razodetje. Dandanes pa nekateri ljudje ne poznajo nobenih pomislekov in kakšne verske ali npravne resnice iščejo kje drugod kot v božji besedi, kakor jo je ohranilo cerkveno izročilo. Imeti hočejo pluralizem, ki pomeni prelom z izročeno vero; njej nasproti namreč postavljajo tako gledanje na človeka in tak program osvoboditve, da nima nič več skupnega z evangelijem. Nekateri bi radi dvomili o Kristusovem vstajenju in trdili, da je pravi pomen te vere to, da so se v apostolih, ki jih je zapustil Učitelj, nenadoma pojavile nove energije, ko so spoznali, da morajo zdaj sami nadaljevati Kristusovo delo. Jezusa samega slikajo kot »takó nenavadnega človeka, da bi ga že lahko imenovali nekaj božjega«: nikakor pa ne gre, da bi videli v njem večno Besedo.

Nekateri kristjani tako zelo razdirajo vero, v imenu nekega radikalnega pluralizma pa vendarle hočejo ostati v Cerkvi; kako bi potem mogli imeti še dvome o nevarnosti takega pluralizma? Saj drugim vendar spet daje podlago za teorijo o »anonimnih kristjanih«, ki se zanjo takó goreče zavzemajo. Če hočemo v vsakem človeku dobre volje, ki v njem deluje božja milost, videti kristjana, ki le sam ne ve, da to še je, potem z II. vat. zborom verujemo le v resničnost »semina Verbi« (semena Besede), ki jih najdemo v svetu (M 11 in 15) ter v pomen »praeparatio evangelica« (priprave na evangelij) (C 16). Toda med poklicem v božje kraljestvo, ki se z njim Kristus obrača na vse, in uresničenjem tega dela s sprejetjem evangelija in zvestobo milosti je velika razlika. Pa si vendar dosti zagovornikov te teorije o »anonimnih kristjanih« s tem takó malo beli glavo, da se jim zde čisto nepomembne stvari pripadnost Cerkvi, vera, zakramentalno in liturgično življenje. Če ima kdo le »dobro voljo«, pa je že kristjan, čeprav za to ne ve, ga ni treba motiti z oznanjevanjem evangelija in vsemi njegovimi razumskimi in življenjskimi zahtevami. Vidimo lahko: ta skrajni pluralizem vzbuja, kot je bistro analiziral H. Urs von Balthasar, »vtis, da je vidna Cerkev le ustanova z neštetimi pravili, zakoni in predpisi, ki nakazujejo, kaj je treba verovati in kako živeti, med tem ko bi bilo živo substanco te ustanove prav takó lahko najti raztreseno zunaj v svetu... Če mislimo, da je prava substanca krščanstva raztresena v vsem človeštvu, potem ohrani Kristusova Cerkev za svoj razpoznavni znak samo še podobo skeleta.«¹² V takó pojmovanem pluralizmu se skriva nevarnost, da ga lahko uporabimo za izgovor, ko nočemo biti več člani vidne Cerkve, ali pa, kot je bilo prej rečeno, da ustvarja »opozicijo znotraj Cerkve«.

III. RESNICA: SOGLASJE MED SUBJEKTOM IN OBJEKTOM

1. Upoštevajmo dejanstvo

Pluralizem nas kot problem ne sili le k temu, da preučujemo reakcije človeka 20. stoletja pri njegovem iskanju lastne identitete, pri tem pa je nevarno, da jo išče tam, kjer je ni. Identiteta človeka nas tudi sili, da preiščemo »način njegovega mišljenja«. V verskem, filozofskem in znanstvenem

spoznanju smo imeli vedno — enkrat bolj, drugič manj izrazito — dva pola: spoznani objekt in spoznavajoči subjekt. Klasična filozofija opredeljuje resnico kot »adaequatio intellectus et rei« (soglasje med predmetom in spoznavajočim ga subjektom); vrata do resnice skuša odpreti s pomočjo intuicije in dedukcije; pravila, ki naj jih pri tem uporablja, so pri različnih disciplinah različna. Takó »spoznavamo, kaj je«, in zvemo, »kaj je treba narediti«. V zgodovinski znanosti kritika npr. nikakor ni kakor poskus rušenja, kot nekateri prav lahkomišlno govore, marveč raziskovanje, trud za spoznanje smisla dokumentov in pričevanj, da bi čim popolneje dojeli dogodek sam. Ob takem stališču ni v zaupanju v specialista, mojstra, strokovnjaka nihče videl odpovedi lastni zrelosti, marveč sredstvo, da s pomočjo drugega pridem do spoznanja, ki bi ga prepuščen čisto sam sebi nikakor ne mogel doseči. Na področju npr. nauka je bil poseg po razodetju ali razumskih dokazih (odvisno od tega, ali je šlo za bogoslovje ali za naravno etiko) temeljna metoda; spopolnilo jo je zaupanje do avtorjev, katerih nazori so omogočili odkriti praktična navodila. Vidimo, da pri takšnih zahtevah nikakor ni bil izključen vsak pluralizem; saj so preiskave vsakega raziskovalca kot tudi njegovo zaupanje v različne učitelje lahko vodili k različnim formulacijam, sem in tja pa tudi k razlikujočim se zaključkom. Ostala pa je široka skupna baza, ostala je nespremenljiva zgodovinska podlaga in zlasti prepričanje, da je načelno mogoče priti do resnice.

2. Hipertrofija subjekta

Resnica! Nekateri moderni misleci so komaj pripravljeni meriti takó visoko! Voditi se dajo »učiteljem dvoma«; in kdor njim govori o resnici, mu dajo hitro pilatovske besede; Pilat je Jezusu, ko je naglasil, da je prišel na svet zato, da bi spričal resnico, dejal: »Quid est veritas?« (Jan 18, 38 — Kaj je resnica?).

Hegel je v modernem svetu vcepil prepričanje, da je za resnico značilno to, da se razvija: Resnica se razvija izključno le v tezi, antitezi in sintezi. Nietzsche je potem govoril, da različne družabne skupine ustvarjajo vrednote; po njegovem tistim dobrinam, ki jih ni in po njih ljudje tesnobno hrepene, pripisujejo posebno vrednost. John Stuart Mill je zagovarjal stavek, da je brez pomena iskati resnično; zadovoljiti se moramo s koristnim. Od tod tudi omalovaževanje razumskih utemeljitev in iskanje praktičnega ravnanja, ki je združljivo s čisto različnimi sistemi. Ortopraksija, se pravi uspešno humanitarno dejanje, spada k radikalnemu pluralizmu kot temeljno teoretično stališče; zanj sta tako pravovernost kot filozofska resnica nekaj popolnoma indiferentnega.

S tem se sklada določena sociologija, ki trdi, da so vsi nauki pogojeni od okolja, v katerem so formulirani. Ker pa se je svet pač spremenil in je čar prenekaterih raziskovalnih področij zmožen, da predstavlja sliko novega tipa človeka, bi bilo nápak zavreči relativizem, ki pa je seveda le nova oblika večne skušnjave k skepticizmu. Marcuse, učitelj kulturne revolucije v letih 1968/70, je odpravil »princip realizma«, ki ga je njegov učitelj Freud še ohranil kot protiutež »principu slea«.

Pri nekaterih ustvarjalcih javnega mišljenja vidimo, da ob raznih priložitostih zbuja dvom o ideji objektivnosti. Ne poskušajo več dojeti dej-

stev kot takih, marveč hočejo opisovati le subjektivne reakcije znanja. Preti nevarnost, da sociološka raziskava — ta je zelo koristna, če gre za to, da ugotovimo mišljenje ljudi — spodrine poučno in kritično sodbo. Na vseh teh področjih se torej vedno spet srečujemo s precenjevanjem »jaza«, subjekta. Ne gre več za to, da bi iskali enkratnost resnice ali bi jo vsaj ocenili, marveč, da bi spoznali in opravičili različnost mišljenja med skupinami. Na naslednji stopnji pridemo do tega, da v imenu pluralizma zahtevamo absolutno svobodo mišljenja in ravnanja za vse. Tu naj le pripomnimo: Sedanje krize skepticizma ne bo moč premagati drugače kot s filozofskim naporom v smeri realizma in objektivnosti.

3. Jaz kristjana in božji Ti

Ne smemo se prepuščati varljivemu upanju, da se bodo mogli današnji verniki popolnoma izognili skeptičnemu duhu; tem bolj, ker ta duh ustreza večnemu duhu nedostopnosti in nagnjenosti k odporu, ki ga človek v vseh časih razodeva v razmerju do božje resnice. Ob Stvarnikovem in Odrešenikovem izzivu je bil človek od nekdaj v skušnjavi, da se potegne sam vase in misli, kar hoče, ne pa tisto, kar je resnično — še manj pa na »Tistega, ki je« — ter hoče, kar si poželi, in ne tisto, kar bi moral storiti. To je globok smisel pripovedi v 1 Mojz, ki se začne z odpadom od Boga in konča z napadalnostjo proti drugim ljudem, bodisi da Kain ubije Abela ali se ljudstva ob babilonskem stolpu razprše. Toda Bog ni popustil in je vedno znova svoje ljudstvo pozival k veri v enega Boga in medsebojnemu bratstvu. V njegovem Sinu se je ta zgodovina odrešenja in se je to zveličavno delovanje v milosti in resnici razširilo na vsa ljudstva: »Gratia et veritas per Jesum Christum facta est« (Jan 1, 17). Kristus pokliče svoje apostole in po njih vse ljudi, h katerim jih pošlje, da jim prinese več, kot že sami imajo: življenje, luč, ljubezen. Verski subjekt ostane pri tem nedotaknjen: saj mora osebnost prevzeti nase odgovornost pristne vere in upanja ter iskrene ljubezni; vendar pa je skupaj z vsemi svojimi brati vedno v posebnem razmerju z enim in edinim Srednikom: »Zakaj en Bog je; eden tudi srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal sam sebe v odkupnino za vse« (1 Tim 2, 5—6).

Takó je zavarovana edinstvo v Bogu, ne zgubé pa vrednosti posebnosti posameznika in upoštevanje so še naprej različnosti poklicev, služb in darov, kot pravi apostol narodov v prvem pismu Korinčanom (12, 1 sl.). Ni torej zanikan vsak pluralizem; lahko bi celo rekli: naglašeno je, da je potreben: »Ako bi bilo vse telo oko, kje bi bil sluh? Ako bi bilo vse sluh, kje bi bil vonj?« (1 Kor 12, 17) .

Čisto drugače pa je, če na mesto pluralizma, ki je osnovan na objektivnosti tistega, kar je treba verovati in delati, postavimo pluralizem, v katerem vsak sam bolj ali manj subjektivno prihaja do svoje vere in morale. To je nenavadno aktualna nevarnost, ki jo papež omenja v »Paterna cum benevolentia« takole: »Kaj naj rečemo o pluralizmu, ki v veri in tem, kako se izraža, ne vidi skupne in zato cerkvene dediščine, marveč dosežek svobodne kritike in svobodnega raziskovanja božje besede, ki jo opravi vsak

sam? Brez posredovanja cerkvenega učiteljstva, ki so mu apostoli zaupali svoje lastno učiteljstvo in zato ne uči nič drugega kot tisto, kar je izročeno, je ogrožena tudi povezava s Kristusom po apostolih, ki posredujejo naprej, kar so sami prejeli. Če je postavljeno pod vprašaj vztrajanje v nauku, ki so ga izročili apostoli, se zgodi, da morda z namenom odstraniti težave pri skrivnostih pridemo do varljivo razumljivih **stavkov**, ki pravo vsebino razkroje; tako pridemo do naukov, ki niso del verskega zaklada in so z njim celo v nasprotju, vrhu tega pa so v sklopu naziranj, ki si tudi med seboj nasprotujejo.«

IV. PLURALIZEM PLURALIZMOV

1. Pluralizem soglasja in pluralizem nasprotja

Iz povedanega dobimo vtis, da ima beseda pluralizem različen pomen in se razteza na zelo različna področja; zato ga lahko tudi zelo različno presoja. Zlasti moramo ločiti bistveno razliko med pluralizmom soglasja (concordia) in različnosti na eni strani ter pluralizmom cepljenja in razdora. Te besede najdemo v apostolskem opozorilu »Paterna cum benevolentia« z dne 8. XII. 1974, sicer ne kot strokovne izraze, ki v takem dokumentu ne bi bili na mestu, temveč kot močno žareča znamenja, ki kažejo smer teološkemu delu. Tu naj navedemo le 4. odstavek iz 6. točke:

»Ostane vendar dejstvo, da velja pri izgradnji Kristusovega telesa različnost udov in nalog, in ta različnost neizogibno povzroča napetosti. Napetosti najdemo tudi pri svetnikih, vendar ne takih, ki bi rušila edinost in pregnala ljubezen. Kako je mogoče preprečiti, da se ne izrode v neozdravljive razkole? Prav iz različnosti oseb in nalog se poraja varno počelo medsebojne povezanosti v Cerkvi.«

Ni težko spoznati, v čem se razlikuje eno zadržanje od drugega. Pluralizem, ki sloni na različnosti v življenju Cerkve in kristjanov, ostane pri prepričanju, da je krščansko razodetje eno in isto za vse ljudi in za vse čase, ker ima v Kristusu svoje središče: »Kristus včeraj, danes, isti tudi na veke« (Hebr 13, 8). V cerkvenem učiteljstvu in papeški avtoriteti ima jamstvo za upravičeno prilagajanje, ki se opira na skupno vero, isti nravni nauk in skupno zakramentalno življenje vseh kristjanov, (Mt 28, 18–20). To je tudi razlog, zakaj mnogi mislijo, da so med leti 1963 in 1970 izraz pluralizem lahko na veliko uporabljali, ker ga tedaj še ni bilo mogoče razumeti narobe, da bi pa bilo zdaj bolje, če bi ga uporabljali redkeje ali vsaj natančno opredeljenega, in bi raje govorili o »raznovrstnostih« ali posebnostih, kot je to storil koncil.¹³

Dejansko mnogi jemljejo pojem pluralizem v pomenu nasprotja. Bistvena razlika je v tem, da zgine nujna enotnost v Kristusu pod avtoriteto hierarhije in cerkvenega učiteljstva, kot lahko vidimo v pripombah v »Paterna cum benevolentia«: »Proces, ki smo ga opisali (zatemnitev vloge Cerkve), dobiva obliko drugačnih naukov, ki se sklicujejo na teološki plurali-

¹³ Razen na zgoraj navedenem mestu je v besedilih II. vaticanuma v zvezi s Cerkvijo govor o diversitas, varietas, particularitas. P. de Lubac je večkrat priporočal, naj bi se povrnil h koncilskemu besednemu zakladu v tej stvari.

zem in jih neredko ženejo do pravega dogmatičnega relativizma... Notranja nasprotja na različnih področjih cerkvenega življenja pripeljejo, če se spremene v trdno ločenost od drugih, takó daleč, da eni ustanovi in občestvu zveličanja postavijo nasproti množstvo ustanov in občestev z različnim mišljenjem, ki pa ne ustreza naravi Cerkve.«¹⁴ Že l. 1971 je Pavel VI. vpraševal: »Kam neki bo vodil pluralizem v nauku brez otenkov, poln samovolje in sil, ki so sredobežne?«¹⁵

Če izhajamo iz tega bistvenega razlikovanja, dovolj jasno vidimo, kako se zastavlja problem pluralizma na različnih področjih cerkvenega življenja. Neki liturgični pluralizem je brez dvoma obstajal že od prvega pokolenja naprej: saj so občine v Jeruzalemu, Rimu, Antiohiji, Korintu sicer vse skupaj z apostoli ali njihovimi pooblaščenici hotele obhajati Gospodovo večerjo, godilo pa se je to v različnih jezikih in v različnem kulturnem okolju: odtod tudi obredne razlike med vzhodom in zahodom s številnimi posebnostmi. To smo morda pozabili, ker smo komaj šele premagali dobo prenatanih določb in enoličnosti. Vendar pa pod pretvezo ustvarjalnega razvoja in mnogovrstnih oblik ne smemo pozabiti, da ima evharistična daritev enotno strukturo in da tistih oblik, ki izhajajo iz apostolskih ali poapostolskih časov in v različnih obredih žive naprej, ne smemo kar lepo poriniti ob stran. Celo protestanti so ohranili mnogo njihovih prvin!

Končno pa je deset let »ustvarjalnega udejstvovanja« pokazalo, da verniki nikakor ne cenijo sprememb zaradi sprememb in navad, ki so od nedelje do nedelje, od župnije do župnije drugačne. V tej zvezi le prepogosto pozabimo govoriti o »sensus fidelium« (verski čut vernikov)! Sicer pa ni ravno liturgična molitev tista, ki bi v današnji raznolikosti povzročala največje težave.¹⁶ Te se namreč nanašajo na področje vere in teologije, ekleziologije in kulture. K njim se mislimo zdaj obrniti in pogledati, kakšen razvoj so v zadnjem času doživele.

2. Problem pluralizma na teološkem področju

Dve aktualni izjavi Pavla VI. (Apostolsko opozorilo 8. 12. 1974 in zaključni nagovor na škofovski sinodi 26. 10. 1974) lepo povzemata službeni nauk o tem predmetu. Papež priznava upravičenost pluralizma v teološkem raziskovanju in v prizadevanju za vedno globlje spoznanje krščanskih skrivnosti, vendar pod pogojem, da se ohrani enotnost razodete resnice, kakor jo je formuliralo in jo formulira cerkveno učiteljstvo. Zavrača pa razkrajajoči pluralizem pri podajanju krščanskega nauka (ali teologije v najširšem smislu), ki ga uporabljajo tisti, ki si sami prisvajajo »proti-učiteljstvo«. Oglejmo si zadevo od bliže!

Pluralizem soglasja se izraža v raziskovanju, ki ga očitno oblikujeta osebnost in kultura tistih, ki ga opravljajo. O tem pravi papež: »Pluralizmu

¹⁴ Paterna cum benevolentia, n. 4 in 5.

¹⁵ Nagovor Pavla VI. 21. 7. 1971.

¹⁶ V navedenem delu (op. 5) teološke komisije najdemo različna papeževa besedila, ki se nanašajo na pluralizem soglasja na področju liturgije, cerkvene discipline in duhovnosti. Kratko povedano v enem stavku (iz Paterna cum benevolentia, n. 4): »Mi priznavamo tudi neprecenljive vrednote, ki jih je prinesel na področje krščanske duhovnosti in verskih ustanov, kakor tudi na področje liturgičnih izraznih oblik in discipliniranih smernic, vrednote, ki prispevajo svoj delež k tej složni raznovrstnosti, ki v posebno svetli luči razodeva katolištvo nedeljene Cerkve.«

raziskovanja in pojmovanja, ki različno raziskujeta dogmo in jo podajata, ne da bi zamenjala njen svojski pomen, priznavamo v Cerkvi upravičen obstoj. Saj je naraven sestaven del njene katoliškosti kakor tudi znamenje kulturnega bogastva in osebne zadolženosti vseh, ki mu pripadajo...¹⁷

Zadnja leta je sv. oče pogosto opozarjal na dokončno naravo »s papeškimi ali koncilskimi definicijami utrjenih nauk«¹⁸ in na »nenehno aktualnost« koncilov; navajal je posebej Nicejo (325), Carigrad (381), Efez (431), Kalcedon (451),¹⁹ Trident (1563) in I. vatikanum (1870).²⁰ To seveda ne pomeni, da je teologija tam obstala in otrpnila ter ni mogoče — čeprav se držimo enkrat za vselej spoznanega — vendarle najti izraznih oblik, ki bi se bolje prilagajale novim kulturam. V tem smislu vidi »Paterna cum benevolentia« v pluralizmu soglasja dopusten pojav. »Priznavamo celo — pravi papež,²¹ da je umerjen teološki pluralizem utemeljen v sami Kristusovi skrivnosti, katere nedoumljiva bogastva (Ef 3, 8) presegajo izrazne možnosti vseh dob in vseh kultur. Verski nauk, ki nujno izhaja iz te skrivnosti — zakaj v redu zveličanja ni nobene druge skrivnosti kot le Kristus — zahteva zato vedno nova raziskovanja. Dejansko so vidiki božje besede nad vse mnogovrstni, prav takó pa tudi razlage vernikov, ki jo raziskujejo, tako da soglasje v isti veri, ki nanj pristajajo posamezniki, nikoli ni brez osebnih posebnosti. Vendar različna pojmovanja v razumevanju iste vere niso na škodo njeni bistveni vsebini, ker so združena v priznavanju cerkvenega učiteljstva. Hkrati, ko je cerkveno učiteljstvo bližnja obvezna norma za vero vseh, obenem tudi vse varuje pred subjektivno samovoljo vsake drugačne razlage vere.«²¹

Raziskovanje torej nikakor ne sme biti blokirano ali mišljenje samovoljno uniformirano: marveč naj bi vsak teolog v soglasju s kulturo svojega ljudstva nedoumljive Kristusove skrivnosti globlje raziskoval in jih čim bolj primerno različnim kulturam izražal. To njegovo prizadevanje pa ne sme skvariti Kristusovega oznanila in ga takó spremeniti, da iz tega nastanejo teologije nasprotovanja. Na nevarnost je pokazal sv. oče na koncu sinode. Ko je tedaj govoril o »nujnosti, da bi vero podajali v soglasju z rasnim, socialnim in kulturnim okoljem,« je dodal: »Prav gotovo je treba zahtevati pristnost in uspešnost evangelija; bilo bi pa nevarno govoriti o teologijah, ki bi bile od celine do celine in od kulture do kulture različne. Zaklad vere je katoliški ali pa gre v izgubo. Vrhu tega smo vendar vsi prejeli vero iz stalnega izročila: Peter ali Pavel je nista preoblikovala, da bi jo prilagodila judovskemu, grškemu ali rimskemu okolju, pač pa sta bedela nad njeno neokrnjenostjo, nad resnico enega in edinega oznanila v tisti obliki in različnosti jezikov, v kakršnih je bilo posredovano (Apd 2, 8).«²²

Prav tako pride v nevarnost edinost, ki je osnovana na razodetju in razlagi, ki jo o njem daje učiteljstvo, če si nekateri teologi prisvajajo pravico dejanja hierarhije podrežati »naklonjenosti«, s katero jih oni sprejme-

¹⁷ Paterna cum benevolentia, n. 4.

¹⁸ Nagovor na kardinalski kolegij 23. 12. 1972.

¹⁹ Nagovor ob potovanju v Turčijo 2. 8. 1967.

²⁰ Nagovor ob proslavi 100-letnice I. vatikanskega zbora 8. 12. 1969.

²¹ Paterna cum benevolentia, n. 4.

²² Paterna cum benevolentia, n. 3.

²³ Zaključni nagovor na škofovski sinodi 28. 10. 1974.

jo,²³ ali pa jim v imenu pluralizma nasprotja javno ugovarjati, kakor da bi šlo pri tem za kakšen veljaven kriterij, za neki »locus theologicus«.²⁴

3. Pluralizem in ekleziologija

V Cerkvi smo vedno imeli pluralizem. Že prva pokolenja, judovsko-krščanske občine so se v nekaterih potezah razlikovale od helenističnih občin. Dandanes imamo razliko v liturgiji in cerkvenem pravu med Cerkvami latinskega in grškega obreda. II. vaticanum je izrecno potrdil, da je neki pluralizem na teh področjih upravičen, seveda vedno v soglasju z navodili, ki jih je dala ali bi jih utegnili dati pristojna cerkvena oblast. Pavel je govoril o Cerkvi Tesaloničanov (1 Tes 1, 1 in 2 Tes 1, 1), o Cerkvi v Galaciji (Gal 1, 2), o božji Cerkvi v Korintu (1 Kor 1, 2). Vendar je besedo »Cerkev« vedno uporabljal kot oznako za eno in vseobsežno zveličavno občestvo. Beseda v ednini pri tem pomeni skupek vseh krajevnih Cerkva pri Judih in poganih. »Ta uporaba besede Cerkev — piše Cerfaux — ... ima svoje korenine v preteklosti in je obrnjena v prihodnost. Spominja na »božjo Cerkev« praobčine in se pri tem nanaša na prvo vseh Cerkvá (mesijansko občestvo, v prisposodbi »Cerkev v puščavi«), kot to spominja Pavel v 1 Kor. Hkrati pa je ta uporaba besede obrnjena tudi v prihodnost: jasneje se namreč tako krščansko ljudstvo loči od krajevnih danosti in napoveduje jasneje začrtano idealno obliko: nebeški Jeruzalem ter občestvo svetih iz Razodetja.«²⁵

Zavest edinosti je potem prihajala vedno bolj do veljave v zbornosti škofov, na vesoljnih zborih, pred vsem pa v prvenstvu rimskega škofa. Na vesoljnih zborih — tako v Niceji kot Tridentu — je Cerkev vedno znova naglašala predvsem svojo edinost proti razkolom, ki so, žal, nastopili.

V zvezi s tem se javljata danes dve nevarnosti. Trkanje na krajevne posebnosti, na bazične skupine, na klic Duha, ki naj bi bil proti strukturam, grozi načeti »koinonio«. Prav zaradi tega je Pavel VI. v zaključnem govoru na škofovski sinodi opozoril na to, »da je Gospod Petrovemu nasledniku zaupal težko in stalno, a ljubezni prežeto službo, naj pase jagnjeta in ovce, naj hrabri brate ter naj bo temelj in znamenje edinosti v Cerkvi. Njegovi posegi ne morejo biti torej omejeni samo na izjemne okoliščine. Ne, mi trdimo in nas je pri tem groza odgovornosti, ki nam je podeljena: On po pravu je in ostane vrhovni pastir celotne Cerkve.« Sklicevaje se na C 22, 2, še dodaja: »Tu ne gre za kakšno dialektiko moči, gre marveč edino le za željo, da bi ostali v soglasju z božjo voljo in njej popolnoma predani. Tu naj bi vsakdo prispeval svoj delež, ki je potreben, če hoče zvesto spolniti vsakokratno njemu odkazano službo.«²⁶

Nadaljnja nevarnost napačnega pluralizma v Cerkvi se nanaša na področje nekatoliškega ekumenizma. Dve ali tri leta sem ta napačni ekumenizem naglašal, da sestavlja pravo Kristusovo Cerkev zveza krščanskih veroiz-

²³ Paterna cum benevolentia, n. 6.

²⁴ Paterna cum benevolentia, n. 4: »... v tem pluralizmu vidijo včasih upravičeni »locus theologicus« (teološko mišljenje), tako da zavzamejo stališče proti avtentičnemu učiteljsstvu celo papeža in škofov, ki so edini odločilni učitelji božjega razodetja, ki je obseženo v ustnem izročilu in svetem pismu.«

²⁵ L. Cerfaux, La théologie de l'Eglise suivant saint Paul, Paris 1965, str. 253.

²⁶ Nagovor 26. 10. 1974.

povedi, ki so vse enako upravičene. Lahkomiselno se sklicujejo na nekatere narobe razlagane izjave II. vatikanuma in hoče razen tega tem krščanskim veroizpovedim priznati službe, ki naj bi imele v praksi prav tako veljavo kot tradicionalni razpored služb v škofovstvo, duhovništvo in diakonat, ki so ga dali Cerkvi apostoli. Trdil je celo, da nezmotljivosti Cerkve ni moč uresničiti brez pristanka cerkvenih skupnosti in reformacije 16. stoletja. Prav tovrstni poskusi pa spodkopujejo — in to celo od znotraj v sami Kristusovi Cerkvi²⁷ — njeno verodostojnost, zbuja dvome o njeni edinstveni in vse obsegajoči vlogi, ker proti današnji Cerkvi postavljajo občestvo Jezusovih učencev ter dvomijo o avtoriteti pastirjev. Pavel VI. se ponovno sklicuje na koncil in naglaša, »da imamo edino Kristusovo Cerkev kot organizirano in strukturirano družbo na tem svetu v katoliški Cerkvi, ki jo vodi Petrov naslednik s škofi, ki so z njim v občestvu, čeprav je tudi zunaj njeneга ustroja najti raznovrstne prvine posvečenja in resnice (C 8).«²⁸

4. Pluralizem in kultura

Verjetno pa zanima današnje kristjane najbolj kulturni pluralizem. Tu — bi lahko načelno rekli — se krščanski pluralizem še najbolje znajde. Vse, kar pripada človeštvu, je tudi naše: To Terencijevo besedo je Pavel VI. navedel v svojem slovitem govoru o pluralizmu 14.5.1969: Božja milost povzema vase človeško naravo v vsej njeni zemljepisni raznovrstnosti in z vsemi njenimi zgodovinskimi razsežnostmi. Z druge strani imamo nenehno izmenjavo med vero in različnimi kulturami (CS 42–44); tu stojimo na enem tistih področij, kjer je na mestu »prava avtonomija zemeljskih stvarnosti« (CS 36) in kjer je upravičeno razlikovanje med vero in razumom (CS 59).

Če pa vprašanje raziskujemo konkretno, kot se je to pogosto zgodilo na škofovski sinodi 1974, potem nam postane jasno, da tudi tu naletimo na velike težave. Kljub velikim naporom zadnjih let, ki so potekali vzporedno z nepovratnimi gibanji dekolonizacije, ima človek vtis, da čutijo mlade Cerkve v tretjem svetu potrebo, da nasproti zahodnim kulturam, ki so jo — hočeš nočeš — prvi glasniki vere prinesli s seboj, uveljavijo svojo avtonomijo.

Med tem ko si na zahodu kulturna gibanja dostikrat prizadevajo, da bi zavrgle preteklost, tretji svet uveljavlja svoje zahteve v imenu kontinuitete z »modrostjo prednikov« (na to je že CS 56 bistro opozorila, ne da bi bili to dovolj upoštevali). Ker je ta dediščina prednikov ogrožena, kličejo po »avtentičnosti«; to je samo na sebi popolnoma upravičeno, čeprav nekateri tu in tam vržejo v debato besedo »nehvaležnost«.

Nove krščanske občine stoje pred dolžnostjo dvojne zvestobe — do avtentičnosti svoje dediščine ter do identitete in enkratnosti krščanstva — in takó znova doživljajo odločilne ure prvotnega krščanstva, ko je prišlo v stik z grško in rimsko kulturo 2. stoletja po Kristusu. Ključ za rešitev te prilagoditve imamo v nekaterih navodilih, ki jih prav tako najdemo v CS 58: stopiti v zvezo z različnimi civilizacijami, od znotraj oplajati »duhovne odlike in

²⁷ Paterna cum benevolentia, n. 3.

²⁸ Pfaterna cum benevolentia.

darove vsakega naroda in sleherne dobe«, pa tudi pobijati in odstranjevati »zmote in zlo, ki izvira iz vedno preteče zapeljivosti greha«. Dejansko se je treba varovati dvojnega pretiravanja. Nekdaj so kolonialistične sile kulturne vrednote ljudstev pod svojo oblastjo pogosto obravnavale zviška in paternalistično ali še točneje: kar pogosto se čudovito naivno sploh niso menile zanje. Danes, ko te vrednote spet stopajo v ospredje in po malem izginjajo sledovi zahodnoevropskega potujčevanja, moramo ohraniti hladno glavo in se ne dati zapeljati misli, da je vsa dediščina prednikov brez pridržka dobra in sprejemljiva. Najbolj jasen primer, ki se ga pri tem človek spomni in so ga na škofovski sinodi tudi večkrat omenjali, je mnogoženstvo.

Toda celo pri tem vprašanju gredo mlade Cerkve skozi isti proces, kot so šle nekdam Cerkve v Sredozemlju. Večkrat navajajo izreke apologetov, kot sta Tertulijan in pisec Pisma Diognetu, ki izražajo voljo njunih tovarišev v veri, da se ne zapro v svoj krog kot Judje, temveč v politiki, gospodarskih razmerjih, trgovini in občevarju žive tako kot drugi ljudje. Pri tem pa morda pozabimo, da so imeli takratni kristjani tudi posebno fin posluš za svojevrstno naravo krščanskega poklica ter za božje in človeško bogastvo, ki ga jim je Kristus prinesel — ne sicer kot zasebno lastnino, marveč kot naročilo, ki naj ga posredujejo drugim. Prav dobro so se zavedali, da jim krščanski poklic ne dovoljuje prevzeti vseh npravi in navad svoje okolice. Tako so npr. mobilizirali javno mišljenje proti detomoru in splavu.²⁹

Ontološko gledano, je v Kristusu popolnoma božje in popolnoma človeško harmonično združeno, ker je sam pravi Bog in pravi človek. Pri kristjanih pa, ki so izpostavljeni stalni »zapeljivosti greha« (CS 58, 4), se psihološko gledano, človeško včasih javlja kot ovira za prodor božjega; to lahko dosežemo le z milostjo in askezo. Vendar pri tem človeško ne sme biti uničeno; vse prizadevanje gre marveč za tem, da se po besedah Ef 1, 10, ki jih navaja CS 58, 4, vse »dovršuje in v Kristusu obnavlja«. Isto velja za različne prvine znotraj kulture. Kar s Kristusom ni združljivo, je treba — naj nam bo to bolj ali manj žal — izločiti. Kulturni pluralizem trpi zaradi tega le navidezno; v resnici bo ostal živ prav zaradi tega, ker se prečiščuje in odkriva nov smisel v Gospodu in človeku, ki živi iz Kristusovega duha.

²⁹ S. Congregatio pro doctrina fidei, *Declaratio de abortu procurato*, 1974, prip. 6—9.

KRISTJANI IN SVET*

O odnosu krisjanov do sveta je bilo že veliko napisanega. Vendar doslej še nismo imeli sinteze, ki bi nam posredovala pogled na celoto, pogled, ki bi izhajal iz novosti krščanskega oznanila kakor iz središča in bi pokazal na izžarevanje vere v socialnem, političnem in kulturnem življenju v prvih stoletjih. Ob koncu l. 1973 pa je izšla obširna knjiga, ki podaja takšno sintezo, naslanja se na številne študije, ki so jih razni strokovnjaki podali o najrazličnejših posameznostih. Napisal jo je R. Minnerath, predgovor pa kardinal J. Daniélou, ki je o tem vprašanju sam veliko razmišljal in pisal.

Vsebina Daniéloujevega predgovora je: Obstoji težava glede krščanskega teološkega jezika, ker so tukaj besede v veliki meri iste kakor v profanem jeziku (npr. duh, pravičnost); že iz tega pogosto nastajajo dvoumnosti, ki se držijo besed samih. Ta težava se je pokazala že ob začetkih krščanstva. Kristjani so uporabljali za izražanje verske vsebine filozofske izraze tedanjega časa. Zato so koristna dela, ki pojasnjujejo dvoumnosti. Minnerathovo delo obravnava, kaj pomeni pojem »svet« v prvem krščanstvu. Minnerathova knjiga pomeni v primerjavi z dosedanjimi deli napredek posebno v treh področjih: — 1. Prejšnja dela se nanašajo na pojem in izraz »kosmos« v sv. pismu nove zaveze, to delo pa raziskavo razširi na prvo nesvetopisemsko, tj. judovsko-krščansko in helenistično slovstvo. — 2. Dosedanja dela obravnavajo le kak posamezen vidik »sveta«. »Svet« more namreč imeti **kozmoški** pomen; lahko pa pomeni tudi **družbo ljudi**. Takó je še danes. Minnerathovo delo raziskuje vsa področja, na katera se pojem sveta nanaša. Prvi del razpravlja o kozmoških predstavah judovstva in helenizma ter o krščanskem pojmovanju vesoljstva; drugi o socioloških zamislih in o razmerju kristjanov do družbe. Dalje moremo na teh področjih gledati svet pod **pozitivnim** vidikom, ker je z ene strani svet božja stvar, ali pod **negativnim** vidikom, ker je z druge strani »svet« povzetek tistih »moči in oblasti«, o katerih pogosto govori sv. Pavel in ki nasprotujejo Bogu. — 3. Prejšnja dela se nanašajo prvenstveno na slovar. To delo pa je usmerjeno širše. Zlasti razpravlja o tem, kako so krščanski pisci gledali na »svet« pod različnimi vidiki. Posebno je to pomembno za drugi del, kjer je zastavljeno vprašanje o krščanskem stališču do politične družbe in socialnega okolja.

V teh stvareh je veliko zmede, v katero prinaša Minnerath mnogo luči. Npr. glede vprašanja, kako so krščanski avtorji uporabljali helenistične ali

* R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde (I^{er} et II^e siècles)*, J. Gabalda, Paris 1973, 24×16, XI—352 str.

semitske kozmološke predstave, ne da bi se glede vsebine verskega nauka kakorkoli navezovali na te predstave. Enako velja glede antropologije. O tem drugem pravi Daniélou: »Morda tukaj naš avtor ostaja pod vplivom teze, ki daje prednost semitskim predstavam, in vidi v uporabi grških predstav nevarnost popačenja (str. 139—149). Očetje so po pravici zavrgli idejo, da je duša božjega bistva, telo pa počelo zla. Vendar niso imeli nikakršnega razloga, da ne bi bili rajši uporabljali kategorije, vzete iz grške antropologije — in to zlasti jasno razlikovanje med dušo in telesom — kakor pa semitske kategorije. In ne moremo reči, da je njihova uporaba kaj skazila pojmovanje vstajenja.«

Delo je bistveno zgodovinsko. Avtor preučuje pojmovanje prvih dveh stoletij. Toda problem je vedno aktualen. Vprašanje odnosov med kristjani in svetom v različnih pomenih je danes neprestano predmet diskusije. »In tu ostanejo,« pravi Daniélou, »razločevalna načela starih krščanskih avtorjev presenetljivo veljavna. Bistveno gre za združitev pozitivnega odnosa do sveta kot božje stvari z negativnim razmerjem do sveta kot volje postaviti se zunaj Boga. Delo je torej vredno zanimanja specialistov — saj je zares znanstveno; zasluži pa hkrati pozornost tistih, ki se čutijo prizadete od takih aktualnih problemov.« Tako J. Daniélou v Predgovoru k tej knjigi.

Omenimo nekatere podrobnosti, ki utegnejo biti za marsikoga nemalo važne, ko gre za presojo raznih trditev, na kakršne pogosto naletimo in ki morejo napraviti zmedo v gledanju na razvoj verskega nauka od prvih časov krščanstva do danes.

1. V novejšem času neredko najdemo tudi pri katoliških avtorjih npr. površno trditev glede »**kozmoških kategorij**« v verski govorici: kakor da so bili tudi kristjani v prvih stoletjih kar na splošno še tako naivni, da so si Boga prav zares mislili nekako »naseljenega« nekje visoko nad nami; kakor da so si »nebesa« mislili v nekem čisto določenem gornjem prostoru trinadstropne zgradbe vesoljstva. Minnerath pokaže, kako zmotna je takšna misel, in pravi med drugim: »Za spoznanje Boga ni odločilno spoznanje strukture kozmosa, marveč je Bog tisti, ki razodeva v svetu namene, zaradi katerih je bil svet ustvarjen... Kozmos sam v sebi sploh ne more biti predmet religioznega interesa... Prepričanje prvih kristjanov je, da odrešenje, uresničeno v Jezusovi zgodovinski osebi, s pogledom nazaj osvetljuje smisel prvega dejanja odrešenjske zgodovine, to se pravi stvarjenja. Med ti dve dejanji, to je med stvarjenje in odrešenje, se svet ne postavlja kot ovira, kajti kristjani sveta nikdar ne jemljejo v njem samem, kot avtonomno bitje, marveč v absolutni odvisnosti od edine volje, ki se razkriva v zaporednih stopnjah. Vera, da je Jezus učlovečena Beseda, vključuje tudi to, da je prav po isti Besedi Bog ustvaril svet. Vera, osredotočena na Kristusa, jemlje za svoje izhodišče Kristusa in v tej luči gleda nato celotno stvarstvo od začetka do konca...« (str. 41).

»V krščanstvu uporabe kozmoških kategorij za izražanje razsežnosti ali odmevov odrešenjskih realnosti ni mogoče razlagati drugače kakor le iz potrebe po govorici. Dokaz za to je dejstvo, da ni vera nikdar vezana na nasprotujoče si predstave, na katere se more sklicevati, tako da bi se razkrojila v samih strukturah shem, ki se vsiljujejo duhu verujočega. Človeška misel se ne more odtegniti prostorskim in časovnim kategorijam. To-

da te kategorije morejo zelo dobro izražati stvarnosti, ki presegajo te kategorije... Zlasti pri Pavlu in Janezu najdemo izraze, ki izvirajo iz prostorskega 'dualizma'. 'Tostranski' svet je svet 'spodaj' v primerjavi s tem, kar je 'zgoraj', kjer je Kristus, sedeč na Očetovi desnici' (prim. Kol 3, 1, 2; Flp 3, 14). Pavel spodbuja, naj hrepenimo po tem, kar je zgoraj. Ti izrazi nimajo nič skupnega z grškimi ali helenističnimi miti, ki strogo ločijo višji svet Boga od nižjega sveta materije. Ti izrazi so postali običajni že v judaizmu, če je šlo za to, da so postavljali v nasprotje Boga in njegovo razodetje na eni strani ter vesoljstvo božjega stvarstva na drugi. To nasprotje ni ontološko, marveč teološko. Kadar je rečeno, da je nebo božji prestol in božje prebivališče (Mt 5, 34; 23, 22; Apd 7, 49; Hebr 8, 1), ne pomenijo te trditve, da je Bog lokaliziran v kakem prostoru, ločenem od zemlje. Te podobe hočejo le izraziti absolutno božje gospostvo nad stvarstvom, tudi nad nebom (nebesi), odkoder se to gospostvo uveljavlja. Tisto, kar bistveno razlikuje nebesa in zemljo, je dejstvo, da v nebesih izpolnjujejo božjo voljo brez ovire, medtem ko je na zemlji treba moliti, da bi jo tudi tu takó spolnjevali (prim. Mt 6, 10)« (str. 42).

Kozmološko govorico so uporabljali tudi za opisovanje odrešenja. Kristusovo delo, ki gre od učlovečenja do vnebohoda, je včasih opisano po shemi, sorodni gnostičnemu mitu o nebeškem odrešeniku, ki prepotuje planetarne sfere, da bi prinesel odrešenje na zemljo, nato pa se spet vrne, od koder je prišel. Te predstave so posebno razločno uporabljene v Janezovem evangeliju. Nauk o tem, da je šel Jezus po svoji smrti na križu v šeol »predpekel«, je nastal v krogih judeokršćanstva (prim. Ign. Ant., Magn. 9, 2; Justin, Dial. 72, 7) v začetku 2. stoletja in hoče izraziti vesoljnost odrešenja v Kristusu tudi glede na človeštvo, ki je že zdavnaj umrlo ali pa bo umrlo pozneje (prim. Petrov ev. 41 sl.; Irenej, Adv. haer. 4, 27, 2) (str. 42–47). Iz judaističnih predstav o kozmosu vzete predstave sestavljajo v novi zavezi govorico, ki je primerna za izražanje zavesti o vesoljni moči odrešenja, ki ga Kristus razprostira nad vse vesoljstvo. »Te predstave ne prizadenejo vsebine vere, katere predmet ostane zgodovinski Jezus. Skušajo le očrtati najbolj neizrazljive posledice Jezusove dejavnosti... Kristjanov ne zanima kozmos, razen kolikor vsebuje oznanilo o Bogu. Nikdar se kozmos ne postavlja med ljudi in Boga kot ovira, saj vendar obstoji le v odvisnosti od Boga. Odrešenski dogodek pa je postavil to odvisnost v popolnoma novo luč. Namen, h kateremu je stvarstvo poklicano, je ves osvetljen z dejanjem odrešenja, z dejanjem, ki je naznanilo kozmičnih preroditev. Kozmos odkriva neprestano delujočo moč svojega Stvarnika. S Kristusom, za katerega pričuje rod kristjanov, je kozmos stopil v povsem novo odrešensko dobo: odslej nosi staro stvarstvo v sebi moč svojega lastnega vstajenja« (48).

V sorodu z vprašanjem o kozmoloških predstavah in kategorijah, ki so bile pri prvih kristjanih le »spremljajoča muzika« k bistveni témi, to se pravi k povedkom o odrešenju, je vprašanje o uporabi helenističnih miselnih kategorij. Ko so kristjani sprejeli tip helenistične vzgoje, so ohranili tudi miselne kategorije helenizma, ne da bi bili s tem kaj popačili evangelijsko vsebino vere. Pri apologetih prvokrat zasledimo izrazito prizadevanje, da bi razodeto oznanilo prikazali v jeziku, ki je bil razumljiv tedanjim ljudem,

oblikovanim v grški šoli; s tem pa apologeti niso izpraznjevali krščanske misli. Že nekateri apostolski očetje — kakor Klemen Rimski — so v svojih spisih uporabljali miselne kategorije običajnega stoicizma. Justin prvi razvija nastavek teologije in kristologije na temelju platonistične usmerjenosti. Kaj kmalu se je sploh pokazalo, da krščanstvo ne more shajati brez profanega znanja. In nastopili so poskusi, kako uresničiti sintezo bibličnega razodetja in helenizma. Pri tem se sem in tja vrinejo tudi spekulacije, ki se izkažejo v tej ali oni točki kot tuje novi zavezi, kakor se je v prvi polovici 3. stol. zgodilo zlasti pri Origenu (prim. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961). V 2. stol. pa je Irenej, največji teolog, pri vsem naslanjanju na helenistično izobrazbo razvil takšno gledanje na zgodovino odrešenja, da je bila v resnici ohranjena kar največja zvestoba izvirnosti bibličnega oznanila in da nikjer ne zasledimo utapljanja v miselne kategorije, ki bi bile tuje sv. pismu. (Prim. str. 325.)

2. Odnos prvih kristjanov do sveta, kakršen dejansko je, je navdihovalo pričakovanje **novega sveta**, ki bo prišel, čeprav ne brez človekovega dejavnega sodelovanja. Z božjo milostjo. Ključ do krščanske razlage sveta je v tem, da niso sveta nikoli umevali kot nekaj statičnega. Svet je učinek neprenehnega delovanja stvariteljske božje moči, nekakšno živo bitje, katerega usoda je povezana z usodo ljudi, za katere je bil svet ustvarjen in ga Bog zanje tako rekoč nenehno ustvarja. Kristjani niso nikoli sveta umevali kot nekaj povsem avtonomnega in zase bivajočega, temveč vedno v napestosti, kakršna svet poganja nasproti zadnjemu cilju in je sestavna prvina njegove časovne globine. Svet je zgodovina, katere polni smisel bo mogoče jasno dojeti šele tedaj, ko se bo ta zgodovina končala. Stvarstvo, kakršno dejansko eksistira, ni še dokončno božje delo. To stvarstvo čaka (ne ne-dejavno) na svojo dovršitev, ki je zdaj postala zaradi Kristusa možna. Krščansko gledanje na svet je vedno obvladovano od tega, kar mora še priti. — In sicer bo tisti prihodnji »aion« (vek) prav božje kraljestvo, nebeški Jeruzalem, »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21, 1). To ne bo kakšen povsem nov svet, tuj tistemu, ki bo preminil; marveč bo ta svet prav **to sedanje vesoljstvo**, ki pa ga bo Duh poveljčanega Kristusa preustvaril, to se pravi oživil s svojo prenavljajočo močjo. To zadnje dejanje bo dovršitev prvega dejanja, ki se je izvršilo s stvarjenjem ob začetku sveta. Za Boga bo to poslednji in dokončni poseg v zgodovino; z njim bo Bog dokončal svoj enoviti načrt. Različne stopnje odrešitvene oikonomije: stvarjenje, odrešenje, novo stvarjenje — to so v resnici le zaporedni vidiki enega samega božjega dejanja, ki dajejo svetu možnost, da postane deležen božjega življenja. V tem smislu je v prvem stvarjenju vsebovano tudi drugo stvarjenje; in Kristus je zgodovinsko in središčno razodetje obojega. Zadnji božji poseg bo napravil konec sedanjemu veku. Ta konec bo nepovraten. Prišel bo, kadar bo mera uresničitve odrešenja končno dosegla svoj vrhunec. Vrnitve ne bo več. (Str. 129 sl..)

Nikakor ne bo nastopil vesoljni požar, ki bi napravil konec kozmičnemu krožnemu toku (ciklu), za njim pa bi nastopil nov začetek časa večnega sveta, ki da se bo prenovil v novo zlato dobo, končano nato s ponovnim požarom in tako naprej. Tako pojmovanje je bilo razširjeno med Grki, a ne med kristjani. Vendar najdemo v sv. pismu nove zaveze dvakrat izraz

»palingenesia« (Mt 19, 28; v Tit 3, 5 je izraz uporabljen za označitev novega rojstva s krstom). S tem izrazom so stoiki označevali ciklično prenavljanje ali prerojevanje kozmosa po ponovnem nastopanju vesoljnega požara. Toda v novi zavezi je smisel izraza tisti, ki je lasten krščanski eshatologiji: kozmična katastrofa bo nastala le enkrat; bo le enkratna in nepovratna, kakor so bili edinstveni tudi vsi trenutki v času sveta. Obljuba, ki jo po Mt evangeliju daje Jezus apostolom, da bodo sedeli »ob prerojenju sveta« na dvanajstih prestolih, ima svoj sinonim in vzporedje pri drugih sinoptikih v izrazu »v mojem kraljestvu« (Lk 22, 30) ali »v prihodnjem veku« (Mr 10, 30; Lk 18, 30). Po mislih nove zaveze se bo prerojenje, ki je novo in zadnje dejanje stvarjenja, s katerim bodo preustvarjena vsa bitja, izrazilo v vstajenju mrtvih. (Str. 130.)

»V očeh prvih kristjanov ima pričakovanje prihodnjega **vstajenja umrlih** svoj izvor in svoje opravičenje v veri v Kristusovo vstajenje. Ta gotovost je edina, ki more biti temelj upanja na vstajenje mrtvih takó glede posameznikov in človeštva kot celote kakor tudi temelj upanja glede preustvaritve kozmosa. Vera v vstajenje rajnih se opira na en sam razlog, ki določa vse drugo: Kristus je že zmagovalc nad smrtjo. Kristus je kot od mrtvih obujeni in povišani na božjo desnico, »prvorojenec izmed vstalih od mrtvih« in tudi »prvorojenec med mnogimi brati« (Kol 1, 18; Rimlj 8, 29). Kristjani vidijo poročstvo za svoje lastno vstajenje v dejanju, ki ga je Bog izvršil v Kristusu; ob tem vstajenju bo stvariteljska moč znova prežela in prerodila k novemu življenju sedanje stvarstvo, ki je še podvrženo smrti. Kristusovo vstajenje je v srcu krščanske vere, ker je to vstajenje sklepni kamen stavbe odrešenja in omogoča razumeti božjo dejavnost ob izvoru sveta; hkrati anticipira (vnaprej ostvarja) božje dejanje ob koncu časov, ko ga omogoča. Celotno pojmovanje sveta, pojmovanje, kakršno je prvotno krščanstvo izvajalo iz svoje vere v odrešitelske dogodke, temelji navsezadnje na tej edini določujoči gotovosti. Pavel samó to pove: »Če Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna naša vera« (1 Kor 15, 14). Z druge strani pa so apostoli razumeli, da obstoji njihovo poslanstvo v tem, da so priče vstajenja (prim. Lk 24, 48; Apd 1, 8; 2, 32; 3, 15; 4, 33; 5, 22; 13, 31; 22, 15). To je v resnici edini predmet njihovega oznanjevanja (Apd 2, 22–36; 3, 15; 4, 2; 5, 30–32; 10, 40; 13, 30. 32. 23; 17, 18; 26, 6–8). Pismo Hebrejcem celo pravi, da je vstajenje mrtvih sestavni del elementarnega pouka, kakršnega Cerkev daje o Kristusu (6, 2)« (str. 131).

3. Pri prvih kristjanih na vsak korak opazimo izrazito kristocentrično gledanje na vesoljstvo, na kozmos (prim. zlasti str. 28–32). Nič manj ali še bolj to velja za pojmovanje **nravnega življenja**, za morálo, ki jo vso obvladuje zavestna **kristocentričnost**, prav zato pa tudi teocentričnost.

V sedANJI periodi zgodovine odrešenja ni drugega temeljna nravnega življenja kakor le središnji dogodek te zgodovine, ki ga je Bog izvršil v Kristusu in njegovi pashi. V očeh prvih kristjanov je odrešitelska božja volja postala razumljiva le v luči tega odločilnega dogodka; isto velja za uveljavljanje te volje v stvarstvu in času od začetkov do poslednje dovršitve. Ta dovršitev je blizu in kristjani so na začetni način že deležni polnosti božjega življenja, ki bo ob koncu časov za večno prešinilo celotno stvarstvo. V nebeško slavo povišani Kristus, ki bo znova prišel, da bo razkril svoje zmago-

slavje, izvršeno v vstajenju od mrtvih, je »prvorojenec« novega stvarstva. Kristus je realno poroštvo prihodnjega vstajenja verujočih (ki so na začetni stopnji in v zastrtosti postali vstajenjskega življenja deležni že z vero in krstom); Kristus je studenec nenehnega izlivanja Svetega Duha, od katerega kristjani že zdaj živijo. Življenje jim je Kristus (Flp 1, 21). Etika nima drugega temelja kakor vero v Njega, ki je razodel in omogočil — in v kali že uresničil — vdor neuničljivega življenja, katerega je Bog od vekomaj namenil stvarstvu. Krščanska nravnost se ne opira na prav nič drugega kakor na realnost dejanj, ki jih je Odrešenik izvršil med svojim poslanstvom na zemlji. Sv. Pavel se ne obotavlja reči: če bi bilo Kristusovo vstajenje mit, bi prav nobena stvar ne opravičevala heroičnega ravnanja kristjanov. »Če sem se po človeško v Efezu boril z zvermi, kakšno korist imam? Če mrtvi ne vstajajo — nadaljuje, navaja Iz 22, 13 — potem jejmo in pijmo, zakaj jutri bomo umrli« (1 Kor 15, 32). (Str. 253.)

Poslednje opravičenje ravnanja v odnosu do sveta in odločilne nagibe za svojo dejavnost vidijo kristjani utemeljeno v že sedaj uresničenih učinkih odrešenja. Kristjan zajema svojo moralno zavest iz prepričanja, da je že zdaj bitno deležen Kristusovega vstajenjskega življenja in živi v križanem in povelčanem Kristusu, v bitni povezavi z njim. Ker ve, kaj jè, zato tudi ve, kaj naj še postane in kakšna mora torej biti njegova dejavnost. Umrl je grehu in živi Bogu, zato ne sme več pasti pod staro gospostvo zla s tem, da bi se znova zapletel v grešna dela (Rimlj 6, 11—14; Kol 3, 1—3). Kristjan je vcepil svoje življenje v Kristusa in je prav s tem vso svojo dejavnost skupaj s svojim trpljenjem vključil v odrešenijsko zgodovino, v kateri je pripravljen igrati vlogo, ki pripada edinole njemu. Takó postane zavest glede vmesnega časa, ki hiti nasproti svoji poslednji dovršitvi, odločilna za sedanje delovanje. Že začeto božje kraljestvo je na poti k dovršitvi. V odnosu do te eshatološke stvarnosti so stare vrednote preobrnjene. Sedaj bodo božje kraljestvo prejeli v dediščino ubogi, krotki, tisti, ki se trudijo za mir, preganjani zaradi pravice (Mt 5, 3—12). Čas je kratek, pravi sv. Pavel. Nič več ni časa za to, da bi človek na prvo raven postavljaj zaskrbljenost za svoj stan in položaj. Vsakdo naj ostane v tistem položaju, v katerem je prišel do vere: obrezan ali neobrezan, suženj ali svoboden, poročen ali samski ali ovdovel. Skrb za svoj stan je drugotna. Prvo je vera, da je odrešenje tukaj in da je Gospod blizu (1 Kor 7) (str. 253 sl.).

Vera v Kristusa postavlja človeka v red milosti in napravlja konec redu postave. Sicer Jezus izjavlja, da ni prišel za to, da bi odpravil postavo in preroke; a pristavlja, da jih je prišel dopolnit (Mt 5, 17. 18). Stara zaveza je izgubila (samostojno) veljavo, ker je Kristus njena popolna in dokončna dovršitev (prim. Gal 3, 24). Odpravljen je legalizem, ki je bil popačenje postave in je človeka usužnjeval »vladarja tega sveta«. V Jezusu pa sta se najrazločnejše razodela namen postave in duh, v katerem je bila ta postava dana Mojzesu. »Vera daje ključ do postave, ker daje Duha, ki razlaga resnični smisel postave. Ostati zvest temu Duhu je neskončno bolj zahtevno kakor pa spolnjevati zbirko zunanjih pravil, pa naj bodo še tako obsežna. Pred Duhom vest nikdar nima vsega poravnane glede svojih dejanj in najbolj skritih namenov. Vsak greh bo odpuščen, ne pa greh zoper Svetega Duha (Mr 3, 29 vzpor.). Duh je radikalizacija postave. Ko je razlit v srce kristjanov,

je postal njihov kriterij sodbe, hkrati pa je postal vsepričujoč sodnik njihovih dejanj. Zvestoba Bogu se nič več ne meri po spoštovanju do zunanje pogodbe, marveč po dejanjih takšnega življenja, ki je v celoti postavljeno pod vodstvo in nagibanje Duha» (str. 254 sl.).

Vera je tudi preseženje »naravne postave«, naravnega zakona. Sv. Pavel sicer priznava, da se morejo tudi pogani »naravno« ravnati po postavi, ko poslušajo glas svoje vesti (Rimlj 2, 14.15). Saj prvotno božje stvarstvo ni bilo z grehom povsem pokvarjeno. Sv. Janez pravi, da je bilo »življenje« Boga samega »luč ljudi«. Vendar pa je zaslepljenost, v katero je greh pogreznil človeštvo, postala tolikšna, da svet nič več ni mogel prepoznati tega »življenja« v učlovečeni Besedi (Jan 1, 4.10.11). Sv. Justin je v 2. stol. celo zapisal, da je Bog vsemu človeškemu rodu podelil čut za to, kaj je pravično in krivično; tako more npr. spoznati, da »je nekaj zlega predati se prešuštvu, prostituciji, umorom in podobnim rečem«; vendar pa je, pravi sv. Justin, moč greha tolikšna, da je prišlo prav do »ugasnjenja teh naravnih pojmov in do negotovosti glede njih« pri ljudeh, ki so se vdali grehu (Dial. c. Triph. 93, 1).

Temeljna razlika med krščansko moralo in moralo helenizma je v tem, da je ta druga predvsem etika narave. Kakor po gledanju kristjanov svet ni narava, marveč stvar, stvarstvo, prav takó po njihovem gledanju ni povsem stalne, nespremenljive narave, ki bi bila mišljena zunaj darov, ki jih ji neprestano priobčuje Stvarnik. Po mnenju Grkov sledi etika iz gledanja na svet, pojmovan kot edina večna in samobitna narava. Živeti po naravi torej obstoji v tem, da se priličiš redu sveta, sprejemaš svoje mesto v ritmu vesoljne harmonije. Po gledanju kristjanov pa je vse tisto, kar biva, odvisno od stvariteljske in odrešitelske božje volje. Pred obličjem Boga samega ni narave, v katero bi Bog odtujil svojo lastno suverenost; obstojele »mesene« in umrljive stvari, kakor je bil to prvi Adam, vendar pa od časa Kristusovega prihoda dalje prerojene in namenjene vstajenju. Kristjanovo življenje ne najde temeljev v statičnih filozofijah narave; marveč se zakoreninja v realnost zgodovine, ki jo Bog vodi nasproti cilju, kakršnega je on sam določil. Vedno je kristjanovo življenje utemeljeno na dejavnost... V morali grške »paideia« nima prvenstvenega mesta toliko dejavnost, marveč spoznanje in kontemplacija (v grškem pomenu, ki je znatno drugačen kakor pač v krščanskem pojmovanju). V očeh kristjanov pa nasprotno svet ni večna in negibljiva realnost; svet je zgodovina, v katero je odločilno posegel Kristus, da bi razodel njen smisel. Takó svet ni namenjen temu, da bi ga opazovali, marveč, da bi ga preoblikovali v skladu z odrešitelskimi dogodki, ki na svetu odločilno potekajo. To, kar je »narava«, pojmovana kot dar prvega stvarjenja, mogla uresničiti dobrega, je preseženo v tistem polnem obilju milosti, kakršno se uveljavlja v novem stvarstvu. Ob izvoru obeh stvarjenj je razodetje Besede. Kajti, če so pogani mogli spoznati del resnice in iz njega živeti, je razlog v dejstvu, da je že njihov »naravni« razum sam vseboval semena Besede. Skozi ves odrešitelski božji red (oikonomia), ki je namenjen odstranitvi greha, se Bog po svoji Besedi prilagojeno razodeva človeškemu rodu. Karkoli so ljudje uresničili dobrega, vse je že bilo postavljeno pod razodevanje enega samega Logosa; in to razodevanje ima svoj vrhunec v Kristusu. Živeti torej v skladu s Kri-

stusom ne pomeni le zapustiti legalistično Mojzesovo pedagogijo, marveč tudi preseči (čeprav ne odpraviti) »naravno postavo«, vtisnjeno v vest ljudi kot neizbrisno znamenje, da ti ljudje izvirajo od Boga kot svojega stvarnika. (Str. 255 sl.)

4. K izraziti novosti, ki jo krščanstvo prinaša glede нравnosti, je prav v zvezi s kristocentričnostjo »**postava ljubezni**«, in to ljubezni v smislu »**agápe**«, ki ne išče sebe; tiste ljubezni, na katero misli sv. Janez, ko piše: »V tem je ljubezen: ne da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 10).

Pred svojim trpljenjem je Kristus prosil Očeta, naj pridruži učence v tisto enoto in tisto ljubezen, ki njega in Očeta povezuje skozi vso večnost. Ta ljubezen se zdaj priobčuje Jezusovim učencem, da bi s svoje strani dejavno pričevali za večno ljubezen, kakršna je od vekomaj vodila Boga v njegovih odrešenjskih sklepih (Jan 17, 20–26). Vir vsega нравnega življenja kristjanov je neizčrpna ljubezen, s katero je Bog ljubil ljudi od vekomaj. Ta ljubezen izhaja od Boga in se po Kristusovi ljubeči pokorščini prav do smrti na križu spet vrača k njemu, ko s svojo močjo zajame množico bratov, ki so spoznali, da je Kristus prvi živel za svoje v »ljubezni do konca« (Jan 13, 1).

»Najvišji zakon, s katerim Kristus nadomešča tako stari seznam zapovedi kakor tudi t. im. naravno postavo, je postava ljubezni, kakršna je tudi na osnovi vse stvariteljske in odrešenjske božje dejavnosti. Poslednji temelj krščanske etike, notranja vzmet in zadnje opravičilo kristjanovih dejanj je tista neizčrpna ljubezen, iz katere sestoji življenje Boga samega. V Kristusovem učenju pomeni dar »agápe« povzetek nove zaveze, ker neločljivo zedinja ljubezen do Boga, ki se izraža v dejanjih ljubezni do bližnjega, in ljubezen do bližnjega, ki dobiva svoj temelj v ljubezni do Boga. Postava ljubezni dovršuje sleherno naravno določbo in vsako naravno razodetje z dejstvom, da to ni pogodba, ki bi ji človek mogel zadostiti enkrat za vselej, marveč duh, ki priganja k neprestani iznajdljivosti glede vedno novih konkretnih oblik ljubezni do bližnjega prav tako neizčrpno, kakor to dela ljubezen do Boga, iz katere kristjanova ljubezen izhaja. Ta duh zahteva ne le dejanj, marveč tudi to, da je namen, ki ta dejanja navdihuje, v skladu z dejanji. V agápe ni dejanja brez namena in ne namena brez dejanja. Kakor je ljubezen do Boga nemogoča brez ljubezni do bližnjega, enako ni vere, ki bi ne bila uresničevana v agápe. Občestvo (**koinonia**) z Bogom in brati je seveda možno samo tam, kjer so bili zlomljeni okovi greha... Agápe je zdaj edini kriterij, ki ga je mogoče uporabiti za vse posebne položaje; kajti v njej se kristjanovo novo življenje pretaka v vidna dela, ki razkrivajo večno in nevidno božjo ljubezen« (57 sl.).

5. **Novost življenja**, ki so jo kristjani uvedli v svet, je realna. Vendar se ne meri po kriterijih sveta. Toda dejansko prav v svetu nadaljuje svojo vidno in hkrati nevidno skrivnostno rast. Preoblikovanje, ki ga ta novost prinaša s seboj, ne prizadeva le nravi v splošnem, marveč polagoma celotno življenje. Gotovo pa je najprej povsem spremenjena celotna motivacija moralnega mišljenja in ravnanja. (Str. 275.) Učinek tega pa je med drugim tudi neka **posebna vedrost**, lastna prvim kristjanom sredi vseh težav in preskušanj.

Atenagora (v drugi pol.2.stol.) pravi, da bi bilo življenje kristjanov nerazumljivo, če bi ga ločili od vere in upanja, ki sta sestavini tega življenja (Presb.12; 31). Pismo Diognetu pa pristavlja, da so kristjani na temelju vere in upanja celo tedaj, kadar morajo prenašati krivične kazni, prežeti z veseljem, kakor če bi se rojevali k življenju» (Diogn. 5, 16). Krščanska etika se v smislu nove zaveze ne more spoprijazniti z nikakršnim dualizmom, ki človeka nagiblje, da bi preziral božje stvarstvo ali tarnal nad trpljenjem in zlom sedanjega življenja. Kristjana nasprotno kot nekaj temeljnega prešinja gotovost, da je zlo, ki še kazi in kviri stvarstvo, Kristus že premagal in da je kristjan deležen te zmage nad grehom, ko to zmago konkretno razodeva v dejanjih svojega lastnega življenja. Ko kristjan v svetu realno živi iz tega, kar je vključeno v božji agápe, vedno bolj postaja tista nova stvar, ki ji Sveti Duh daje rasti od dne do dne. Obraz novega človeka ne more biti zares obraz žalosti. Celo takó resni in strogi Hermas v svojem »Pastirju« to poudarja. Žalost, o kateri pravi Hermas, da je »sestra dvoma in jeze«, ta žalost »je slabša ko vsi duhovi in najgroznejša za božje služabnike. Ona uničuje bolj ko duhovi in izganja Svetega Duha« (Zap.10, 1, 2). Nasprotno pa se Sveti Duh, ki je dan verujočim kot poroštvo prihodnjega sveta, razodeva s tem, da prebuja veselje. »Sveti Duh nam je bil dan v veselje. Molitev žalostnega človeka se ne dviga k Bogu, kajti žalost vodi v greh. Boga prepoznamo v veselosti njegovih služabnikov, kajti »vsak vesel človek dela dobro, misli dobro in zaničuje žalost«. Ta žalost je nekaj slabega, ker daje priliko za delovanje Nasprotnika — žalost je znamenje pretanjenega gospostva, kakršnega uveljavlja duh sveta. Če naj »kristjan živi Bogu, mora pustiti žalost in obleči samo veselje« (Zap.10, 3; prim. Flp 4, 4,5; 1 Tes 5, 16). Iz tega zaklada vesele gotovosti zajema tudi strogi Barnaba, ko kristjane imenuje »otroke radosti« (Barn.7, 1). Ta globoka radost ni isto, kar so tedaj posvetnjaki imenovali »vita beata«; tudi ni to veselje rezultat razbrzdanega zadovoljevanja vsem željam in ne sad dolgotrajnih vaj za pridobitev »ataraksije« (nevznemirljivosti). Marveč je to veselje tiste vrste, kakršno vre na dan pri evharističnih shodih ali pri številnih mučencih (prim. Ign., Eph. 1, 2; Euseb., H.E.5, 1, 55; 5, 2, 7; Acta Carp. 39) kot dar Svetega Duha, ki je predujem polnosti prihodnje sreče. To veselje izraža vedro gotovost tistih, ki že sedaj sredi sedanjega sveta razodevajo Kristusovo zmago nad vsem zlom s tem, da živijo novo življenje, ki bo svoje polno in dokončno zmagoslavje obhajalo v dovršenem božjem kraljestvu. (Str.276 sl.)

6. V **povzetku** (str.332 sl.) ob koncu knjige pravi Minnerath: Kristjani niso bežali pred življenjem v svetu kot takem; absolutno pa so zametali norme in vrednote, kakor jih je interpretiral »svet« v joanejskem pomenu, svet, kolikor se hoče zapreti v svojo samozadostnost nasproti Bogu. Takó umevani svet npr. rad prikazuje vojno kot neizbežno usodo, kar pa imajo kristjani za nezdržljivo z novo postavo agápe. Načelo, ki navdihuje razmerje kristjanov do človeških, političnih, socialnih in kulturnih stvarnosti, kakršne spadajo v okvir tega sveta (v širšem pomenu), leži na drugačni ravni. Odklanjati razlago, kakršno svet daje o življenju, pa ne pomeni prezirati stvarne potrebe eksistence, kakor da bi bili vera in dejavnost kristjanov obsojeni na nekakšno vrtenje v praznem, daleč od realnosti, katerim

ne morejo priti blizu. Pač pa krščanski odgovor odklanja vse tisto, kar je v človeških vizijah o svetu, zgodovini, družbi, nraveh, oblasti in znanosti v nasprotju z odrešitveno božjo voljo. Pod gospodstvom postave ljubezni tisti, ki izvršujejo oblast, delajo to kot »božji služabniki« in ne smejo svoje službe preoblikovati v voljo po moči z namenom, da bi strli slabotne; tisti, ki imajo posest, morajo ravnati, kakor da bi je ne imeli, s tem da upravljajo svoje imetje v korist celotne skupnosti in se ne dajo usužnjati svojemu bogastvu. Tisti, ki imajo znanje, naj se ne napihujejo in se naj ne predajajo nečimrnosti, da bi iz tega znanja napravili »lažnivo gnozo«, ki bi hotela nadomestiti vero, v kateri edini nam je priobčena »modrost in duhovno umevanje« realnosti odrešenja.

Znamenito je v tem pogledu mesto, kjer pravi pismo Diognetu: »Sreča ni v tem, da kdo gospoduje nad bližnjim, saj v tem nihče ne more posnemati Boga, ker je to zunaj njegovega veličanstva. Toda kdor sprejme nase breme bližnjega, kdor hoče drugemu šibkemu pomagati v tem, v čemer je boljši, kdor daje potrebnim to, kar je od Boga prejel... ta posnema Boga.« In nato avtor pisma pristavlja: »Tedaj boš že tukaj na zemlji videl, da vlada Bog v nebesih. Tedaj boš začel govoriti božje skrivnosti... Tedaj boš obsojal prevaro in zablodo sveta, ko boš spoznal, kaj se pravi resnično živeti v nebesih, ko boš preziral tisto, kar tukaj na zemlji imenujemo smrt, ko se boš bal resnične smrti...« (Diogn. 10, 5—7.) — Takó ima kristjan za svojo dolžnost, da je navzoč v samem srcu človeške družbe; pri tem pa naj ne misli, da mu je treba v vseh rečeh sprejemati ravnanje in predsodke, ki jih brani svet. »Kateri ta svet uživajo, (naj delajo) kakor bi ga ne uživali — zakaj podoba tega sveta prejde« (1 Kor 7, 29—31). »Kakor da... bi ga ne«, »hos — me«: to je ključ do paradoksa (prim. Dign. 5, 4) krščanske eksistence, vključene v svet; to je ključ, ki ga je sv. Pavel izročil nepotrpežljivim Korinčanom in v katerem O. Cullmann vidi »pravilo sleherne etike, ki hoče računati s paradoksalno situacijo, kakršno je ustvarila zgodovina odrešenja« (Le salut dans l'histoire, Neuchâtel — Paris 1966, 326). Uskladiti se s tem načelom to ravno pomeni odtegniti se iz območja sveta, ki se zapira za Boga. Vendar to ni isto kakor bežati pred zahtevami življenja. Marveč gre tu za to, da človek življenje jemlje v skladu z dokončnim božjim načrtom glede prenovljene človekove eksistence in njenega resničnega najglobljega namena.

Krščanski odnos do sveta nikdar ni bil apriorno odklanjanje in obsojanje tega, kar je svet ostvaril in ostvarja. Zametovali pa so kristjani duha takšnih zgodovinskih realizacij, ki so se izdajale za nekaj povsem avtonomnega, odrezanega od slehernega odnosa do Boga. Krščanski odnos do sveta se tudi ni razodeval v begu pred svetom ali v umiku v geto. Z notranjo graditvijo Cerkve, graditvijo, ki se mora kazati tudi na zunaj s poslanstvom v svetu, se uresničuje gospodstvo, ki ga ima Kristus nad vsem stvarstvom, ne da bi pri tem krščanstvo kot Cerkev nameravalo nadomestiti družbo, kakršna je v vsakokratnem času organizirana (prim. str. 280). — Krščanska novost je in mora biti totalna. Ta novost zagrabí vsega človeka v njegovih osebnih, občestvenih in zgodovinskih razsežnostih, da bi ga napravila za novo stvar. Lastno je tej novosti življenje, da prejema obliko v sedanjem okviru sveta in ga hoče preoblikovati od znotraj. To je dinami-

zem, ki vedno izhaja iz **spreobrnjenja srca**. V svet vcepljeni kristjani ne skušajo najprej preoblikovati zunanji okvir sedanjega »veka«. Pač pa hočejo živeti v njem takó, da premagujejo — predvsem in najprej v sebi — moč zla, ki še kvari svet. In poklicani so, da svetu vdihnejo novo počelo življenja, ki bo s svojo dejavno močjo zunanje okvire samo od sebe preoblikovalo. (Str. 252, prim. glede odnosa do suženjstva, str. 326 sl.)

Minnerathov prikaz odnosa kristjanov do sveta v prvih dveh stoletjih nam ima nemalo povedati glede teologije in glede praktičnega krščanskega življenja. Reči je treba, da v Cerkvi obstoji ne le napredovanje in razvoj, temveč tudi pozabljenje — tudi glede nekaterih točk, ki so bile iz obširne knjige posebej navedene. Drevo, ki hoče rasti in prinašati sadove, mora vedno zajemati iz korenin. Ni preveč težko opaziti, da je tudi prav glede odnosa do sveta polno stvari, ki bi se jih mi, kristjani iz konca 20. stoletja, morali znova naučiti od prvih kristjanov, s tem pa seveda iz evangelija samega, če naj bomo čim bolj usposobljeni za svojo nalogo v sedanjosti in prihodnosti.

A. Strlè

Ivan Golub, Duh Sveti u Crkvi, »Teološki radovi« svezak 3, izd. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1975, 94 str.

Kakor pove naslov, obravnava Ivan Golub zelo aktualno vprašanje, o Svetem Duhu, ki danes ni le priljubljena tema teologov, temveč je še bolj živa stvarnost življenja Cerkve ter raznih krščanskih skupnosti (prim. binkoštno gibanje). Knjiga, ki je v glavnem sestavljena iz nekoliko spremenjenih in dopolnjenih, že prej objavljenih sestavkov v raznih domačih in tujih publikacijah, ima dva dela. Prvi obravnava nekatere pnevmatološke vidike nove zaveze, drugi pa se ukvarja s pnevmatološkimi vidiki nekaterih definicij Cerkve. Knjiga tako povezuje pnevmatologijo z ekleziologijo ter daje kljub uporabi sestavkov, ki so bili napisani za različne priložnosti, vtis skladne celote. Ker gre za kratka besedila, je s tem ustrezno marsikateremu današnjemu bralcu, ki se le s težavo loti dolgih razprav.

V prvem delu (9–66) gre poleg končnega povzetka o delovanju Svetega Duha v novi zavezi za štirinajst sestavkov, v katerih avtor razglablja o posameznih pnevmatoloških mestih zlasti pri Janezu in Pavlu. Ta mesta s kratkimi posegi povezuje z drugimi svetopisemskimi mesti v celoto. Vse to je koristno branje za osebno obogatitev, globlje spoznanje Jezusa Kristusa, ki je bil ves prežet s Svetim Duhom, in za apostolsko dejavnost.

Avtor začne na podlagi sv. Luka (4, 16–21) z razmišljanjem o Jezusu kot maziljencu s Svetim Duhom. Lukov evangelij, ki bi ga mogli imenovati tudi evangelij Svetega Duha, kaže, kako je Sveti Duh vodil Jezusa k dejavnosti (9–10). Apostolska dela pripovedujejo o dejavnosti Svetega Duha v prvi Cerkvi (48–49). Nekoliko več se avtor ustavlja ob besedah »Bog ne daje Duha na mero« (Jan 3, 34), ki pomenijo trd oreh za ekse-

gete (11–21). Golub stavek kakor tudi kontekst (od 31. vrstice dalje) pripisuje Janezu Evangelistu, medtem ko ga npr. naša ekumenska izdaja sv. pisma iz leta 1974 pripisuje Janezu Krstniku. (Stavek 3, 34 bi se po njegovi prepričljivi analizi moral glasiti: »Kogar je poslal Bog, govori božje besede, on, ki ne daje Duha na mero.« Svetega Duha daje po tem besedilu v izobilju Kristus (po naši ekumenski izdaji daje duha — z malo začetnico — Bog).

V razgovoru Jezusa s Samarijanko besede »pride pa ura in je že zdaj, ko bodo pravi molivci molili Očeta v duhu in resnici« (Jan 4, 23) avtor razlaga, da gre za molitev v Svetem Duhu in v Jezusu, ki je resnica in je svoje telo imenoval božji tempelj. Pravo bogočastje torej ni zgolj notranje bogočastje, kakor hočejo nekateri razlagati Jazusove besede Samarijanki, ampak v Svetem Duhu in v Jezusu. Pravi »kraj« novozaveznega bogočastja ni ne Jeruzalem na gora Garizim, ampak Sveti Duh in Kristus. V smislu Pavlove teologije je to Cerkev, skrivnostni Kristus (22–23).

Jezusovo mesto o potokih žive vode v zvezi s šotorskim praznikom (Jan 7, 37–39) avtor primerja z vodo iz skale. Sv. Pavel pravi, da je bil skala Kristus (1 Kor 10, 14). Kakor je voda iz skale poživiljala Izraelce na poti skozi puščavo, tako Sveti Duh, ki od binkoštnega praznika dalje prihaja iz Kristusove notranjosti, poživilja novozavezno božje ljudstvo. Apd 1, 8 govore o ognju (plamenih) Janez o živi vodi, ki je na prvi binkoštni praznik postala stvarnost (24 do 25; 48–49). Obe podobi se v naravnem življenju izključujeta, a svetopisemskih avtorjev to ne moti, ko hočejo izraziti raznovrstno delovanje Svetega Duha.

Sveti Duh je Kristusov branitelj, zagovornik (Jan 16, 8–11). O tem je

Jezus govoril tisti večer, preden so ga zgrabili in postavili pred judovsko in nato rimsko sodišče. Jezusovi tožitelji so najprej nekateri njegovi sodobniki, nato vsi, ki bodo v zgovorini nastopali proti njemu. Kristusa bo v vernikih branil Sveti Duh. Tožitelji pripisujejo Jezusu greh, to je njegovo pravičnost, in utemeljujejo, da ga upravičeno obsojajo. Sveti Duh pa bo dokazal, da to, kar očita-jo Jezusu, velja za tožitelje, kajti on bo »prepričal svet o grehu in o pravičnosti in o sodbi« (Jan 16, 8) (26–31). Naloga Svetega Duha je pričevanje o Kristusu in zanj v notranjosti apostolov in vernikov, oni pa bodo pričali zanj pred svetom (Jan 15, 26–27) (40). Sveti Duh bo apostole učil, da bodo prodrli v razumevanje Jezusove skrivnosti, njegovih besed in del (Jan 14, 26). Sveti Duh je voditelj na poti k Očetu (Jan 16, 12–13) (41–47).

Nato avtor obravnava nekatera Pavlova mesta o Svetem Duhu. Ustavi se najprej ob stavku: »Mi vsi pa z odgrnjenim obrazom gledamo kakor v ogledalu Gospodovo slavo in se tako v isto podobo spreminjamo iz sijaja v sijaj, kakor po Gospodovem Duhu« (2 Kor 3, 18). Človek se postopoma upodablja po Kristusu, po njegovi podobi, in sicer po delovanju Svetega Duha (53–54). Sledi mesto: »In če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa, bo on, ki je Jezusa Kristusa obudil od mrtvih, tudi vašo umrljiva telesa oživil po svojem Duhu, ki v vas prebiva« (Rimlj 8, 11). V kontekstu Pavel govori o krstu. Kakor je Kristus vstal od mrtvih (oziroma ga je obudil Oče) po moči Svetega Duha, tako je zakramentalno vstajenje vernikov pri krstu po moči Svetega Duha, prav tako tudi končno vstajenje ob poslednji sodbi. Pogoji je, da imamo v sebi Kristusovega Duha, kajti kdor »nima Duha Kristusovega, ta ni njegov« (Rimlj 8, 9). Po krstnem vstajenju se ob delovanju Svetega Duha začne kristjanova rast proti slavnemu vstajenju. Gre za postopno oblikovanje po vstalem Kristusu, ki je hkrati rast v božjem otroštvu: »Kateri koli namreč se dajo voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8, 14). Božji otrok mora biti poslušen Svetemu Duhu. Ta posluš-

nost pa ni suženjska, temveč sinovska, zato je razumljivo, da Pavel dosledno povezuje s Svetim Duhom tudi svobodo (55–57). Avtor se ustavi pri razlaganju Pavlovega stavka: »Kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3, 17). V stari zavezi je imel prvenstvo zunanji zakon, črka. Ze preroki so nastopili proti temu in napovedovali novo dobo, v kateri bo imela prvenstvo notranjost. Pavel je spoznal, da nas v novi zavezi Sveti Duh osvobaja od starozavezne zunanje postave. »Za svobodo nas je oprostil Kristus« (Gal 5, 1). Ko nas je Kristus osvobodil od starozavezne postave, nam je namesto nje dal Svetega Duha, ki kot notranje počelo ureja versko življenje kristjana od znotraj.

Glede svobode pravi dalje Pavel: »Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje; samo da vam svoboda ne bo pretveza za mesenost, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo« (Gal 5, 13). Grehi so seveda ovira svobodnosti. Svoboda je v ljubezni do bližnjega, medtem ko je suženjstvo v izključni ljubezni do sebe. Pavlov pojem svobode je drugačen od današnjega. Po Pavlu biti svoboden pomeni biti služabnik iz ljubezni. Svoboda je tam, kjer vlada ljubezen. Sveti Duh je ljubezen, zato je svoboda tam, kjer je Sveti Duh (58–59). Končno spregovori avtor na podlagi prvega pisma Korinčanom o karizmah, pri čemer se še posebej razpiše o oblasti v Cerkvi. Največja med vsemi karizmami je ljubezen (60 do 62).

V drugem delu knjige (69–86) govori Golub o nekaterih teoloških definicijah Cerkve. Začne z Bellarminovo definicijo, ki je nastala kot protiutež protestantskemu pojmovanju Cerkve in je zato nujno enostranska. Protestanti so učili, da sta dve Cerkvi, vidna in nevidna. Bellarmin uči: Samo ena Cerkev je, a ne dve, a ta ena in resnična Cerkev je zbor ljudi, ki jih povezuje izpovedovanje iste krščanske vere, skupnost istih zakramentov pod vodstvom zakonitih predstojnikov in predvsem enega Kristusovega namestnika na zemlji, rimskega papeža (71). Ta definicija, ki ne vsebuje Kristusove navzočnosti in dejavnosti in zlasti ne navzočnosti

in dejavnosti njegovega Svetega Duha v Cerkvi, se nagiblje k deizmu. Po deizmu, ki ga je Cerkev zavrgla, je Bog ustvaril svet, mu dal posebne zakone, zdaj pa se zanj več ne zme- ni. Kot da bi se Kristus in Sveti Duh ne menila za Cerkev. Zato pomeni velik napredek Möhlerjevo pojmovanje Cerkve. Po njem je Cerkev trajna inkarnacija božjega Sina, podaljšanje njegove inkarnacije, zato vidna in nevidna hkrati (72—74).

Nato navaja Golub definicijo Cerkve, kakor jo podaja sodobni teolog Heribert Mühlen. Z njo se hoče ta teolog izogniti eklesiološkemu monofizizmu ali mysticismu, ki se ponekod pojavlja. Po tem krivem pojmovanju, ki Pavlovo podobo o telesu preveč biološko razlaga, sta Kristus in Cerkev ena fizična oseba. Sv. Pavel namreč za medsebojni odnos med Kristusom in Cerkvijo ne uporablja le podobo o telesu, ampak ta medsebojni odnos primerja tudi odnosu med možem in ženo (Ef 5, 22—32). Glava in telo sta si v Cerkvi kot mož in žena, torej v odnosu dveh oseb. Po izražanju sholastične filozofije, ki je dediščina Aristotela, ni prišel do veljave osebnostnega odnosa med Kristusom in Cerkvijo. Učili so, da naša povezanost s Kristusom ni niti fizična niti samo moralna, ampak fizično-akcidentalna. Ta izraz pa je prav zato pomanjkljiv, ker pri njem ne pride do veljave osebnostne povezanosti s Kristusom. Aristotelove kategorije morejo izraziti bit narave, ne morejo pa izraziti bit osebe. Mühlen pravi, da je treba podati v definiciji Cerkve prav osebni vidik povezanosti Cerkve (kristjanov) s Kristusom. Pri tem upošteva presv. Trojico, zlasti Svetega Duha, in se s tem približa pravoslavnim kristjanom, ki imajo nauk o Svetem Duhu dobro razvit. Cerkev po Mühleni ni toliko nadaljevanje Kristusovega učlovečenja, temveč nadaljevanje Kristusovega maziljenja s Svetim Duhom. Sveti Duh v presv. Trojici kot vez edinosti povezuje obe osebi, iz katerih izhaja. On povezuje tudi Kristusa in člane Cerkve z njim in med seboj. Sveti Duh je »ena oseba v mnogih osebah«, namreč v Kristusu in v nas kristjanih. Kolikor se Sveti Duh povezuje z nami in nas povezuje s se-

boj, ustvarja prav s tem našo povezanost s Kristusom, ker je on vez edinosti. Je numerično ena oseba v Kristusu in v nas. Kakor izraža skrivnost presv. Trojice kratka formula »ena narava v treh osebah« in skrivnost Kristusa formula »ena oseba v dveh naravah«, tako je po Mühleni za Cerkev najboljša formula »ena Oseba (Sveti Duh) v mnogih osebah (v Kristusu in v nas)«. Seveda je Sveti Duh v Kristusu drugače kakor v kristjanih, kajti Kristus je tudi vir Svetega Duha in v njem je Sveti Duh v polnosti, kristjani pa so ga le v neki meri deležni. Cerkev je torej po Mühleni skupnost, v kateri je oseba Svetega Duha navzoča v Kristusu-Maziljencu in v kristjanih-maziljencih ter povezuje kristjane s Kristusom in med seboj (75—77).

Nekateri novejši teologi opredeljujejo in opisujejo Cerkev kot Kristusov zakrament. H. de Lubac pravi: »Cerkev je tu zakrament Kristusa, kakor je Kristus sam za nas v svoji človečnosti zakrament Boga.« O. Semmelroth misli podobno in posebej obravnava odnos Cerkve kot prazakramenta do posameznih zakramentov. Pri tem uporablja podobo roke. Kakor roka preide v posamezne prste, tako prehaja Cerkev v posamezne zakramente (78—79). Podobne nazore ima K. Rahner (79). Nekoliko več se Golub ustavi pri E. Schillebeeckxu in njegovi knjigi, katere naslov kaže vsebino: »Christus Sakrament der Gottbegegnung (79—83).

Končno se avtor sprašuje, ali imamo absolutno definicijo Cerkve. Zgodovina kaže, da takšne definicije ni. Vsaka definicija je pečat dobe in miselnosti, v kateri je nastala. Ker danes Cerkev ni več tako kakor v srednjem veku vsepovsod prisotna v svetu in življenju, je pomembno, da naglašamo njeno zakramentalnost, naravno učinkovitega znamenja, ki temu svetu označuje in prinaša Kristusa. Definicija, ki naglašala zakramentalnost Cerkve, je odprta tudi za pnevmatološki vidik. V vsaki definiciji je možno odkriti tudi kakšno pomanjkljivost (85—86). Cerkev je tako bogata stvarnost, da je ni mogoče zaobseči z eno samo definicijo.

Anton Nadrah

Friedrich Schwendimann, Herz-Jesu-Verehrung heute?, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1974, 160 str.

Od mnogih strani se dvigajo glavi, da bi morali češčenje Jezusovega Srca tako predstaviti, pojasniti in gojiti, kakor ga je za naš čas dal Kristus sam. Zato zastavlja pisatelj te knjige temeljno vprašanje: Ali je češčenje Jezusovega Srca dejansko dal Kristus svoji Cerkvi za ta naš čas, s kakšnim namenom in kako hoče, da bi ga gojili? Kot odgovor navaja najprej izjave in stališča papežev, ki so s potrditvijo, pospeševanjem in s svojimi okrožnicami odločilno vplivali na vzpon in razširitev češčenja, kateremu pripisujejo tudi v sedanjem času poseben pomen.

Ker so premnogi kritizirali in odklanjali sv. Marjeto Marijo Alacoque, se pisatelj v drugem poglavju posebej ustavlja ob njej, njenem pomenu za češčenje Srca Jezusovega, ob vzrokih za odklanjanje in ob vsebini njenega sporočila. Življenje svetnice je prežeto z ljubeznijo do molitve in velikim telesnim ter duševnim trpljenjem. Gospod jo je že od ranih otroških let pripravljajal za njen kasnejši apostolat zadoščevanja ter za poslanstvo, za katero jo je določil. V knjigi je dobro osvetljeno mesto, ki ga pri češčenju zavzema sv. Marjeta. Zavrača trditve dveh skrajnosti: 1. da se je češčenje Srca Jezusovega začelo šele z Marjeto Marijo Alacoque in ima svoj smisel in opravičenje izključno v njenih spisih in razodetjih; 2. splošno podcenjevanje in popolno nepriznavanje pomena, ki ga svetnica ima. To mišljenje danes splošno prevladuje. Pisatelj pravi, da je to podcenjevanje mnogo bolj nevarno kakor precenjevanje in je bistveno prispevalo k temu, da v sedanjem času spregledujejo in omalovažujejo pomen češčenja Srca Jezusovega.

Pravi pomen sv. Marjete za češčenje Srca Jezusovega je označil že papež Pij XII. v okrožnici Haurietis aquas. Sv. Marjeta je bila nosilka Kristusovega sporočila Cerkvi. Razlikujemo zasebna privatna razodetja: taka, ki so le za tisto osebo, in taka, ki so izrečno dana za druge. Le-ta imajo vrednost sporočila. Cerkvena zgodovina nam pove, da je bilo od

poapostolskih časov dalje le malo izrednih karizem, ki bi bile deležne takšnega priznanja od cerkvenega vodstva, kakor to velja o razodetjih Marjeti Alacoque. Cerkev je dejansko izpolnila vse, kar je Gospod v teh razodetjih zahteval, čeprav se je moralo to s težavo prebijati skozi janzenistični in racionalistični oklep tedanjega časa. Prvi dokaz za pristnost Marjetinega sporočila je prav cerkveno učiteljstvo, ki ga je sprejelo in potrdilo. Drugi dokaz pa je razglasitev Marjete za svetnico. Iz razglasitvene bule je razvidno, da je za razglasitev bistveno odločala ne samo svetost njenega življenja, ampak tudi zvestoba, s katero je izpolnila Kristusovo naročilo in se popolnoma dala v službo češčenja njegovega Srca. Z drugimi besedami: Cerkev je s tem priznala sporočilo, ki ga je Marjeta posredovala, za pristno. Toda ne le cerkveno učiteljstvo, tudi celotna osebnost svetnice priča za pristnost poslanstva. O tem nas pisatelj prepriča z opisom njenega življenja, predvsem pa njenega značaja. Značilna je njena brezpogojna pokorščina predstojnikom, čeprav je v njenem poslanstvu niso podpirali. V odločilnem trenutku ji je Gospod poslal spovednika p. Klavdija de la Colombièra, ki ga je sam izbral in pripravil, da bo pomagal svetnici pri izpolnitvi njegovega naročila. Tudi pri njegovi beatifikaciji je imela pomembno vlogo prav naloga, ki jo je izpolnil v zvezi z Marjetinim poslanstvom.

V drugem velikem prikazanju je rekel Kristus Marjeti, da je razodetje in češčenje njegovega Srca zadnji poskus njegove ljubezni, da odtrga ljudi v teh zadnjih stoletjih satanovi oblasti. Za priznanje, kaj pomeni češčenje Srca Jezusovega za današnji čas, je odločilno, da ga vrednotimo kot božji dar prav našemu času, v katerem sta se razbohotila greh in brezbožnost ter je ljubezen mnogih omrznila. Sredstvo, ki ga Kristus ponuja, da se iztrgamo iz satanove oblasti, je po svoji naravi toliko časa dragocena pomoč za človeštvo, dokler je satan na delu, da ga pogubi.

Pisatelj zastavlja vprašanje: Kako to, da mnogi — tudi taki, ki cenijo češčenje Srca Jezusovega — odklanjajo sv. Marjeto? In odgovarja, da

temelji ta odklonitev na predsodkih in v nesporazumu. Če hočemo razumeti svetnico, moramo upoštevati dve stvari: to, da jo je Kristus poklical in njene naravne sposobnosti, njen značaj. Kristus sam jo je izbral, da opravi v Cerkvi edinstveno in enkratno poslanstvo. Izbral pa je tako, ki ji je manjkalo vse tisto, kar je po mišljenju in presojanju tega sveta veliko in pomembno. Pač pa je imela to, česar otroci teme ne cenijo: globoko ponižnost, čistost srca, prisrčno ljubezen do Boga in hrepenenje, da bi mu služila.

Vsebina parejskega sporočila je: Gospod hoče obnoviti v dušah učinke odrešenja s tem, da bi ljudje častili njegovo Srce; sporočilo je izraz Kristusove ljubezni do ljudi pod simbolom srca, da bi tudi pri njih zbudil ljubezen in jim takó mogel nakloniti še več milosti. Češčenje Srca Jezusovega nas spodbuja k vse večjemu prizadevanju po popolnosti in ni nobeno poceni sredstvo, s katerim bi si olajšali življenje po veri. Od nas zahteva popolno in brezpogojno predanost Gospodu, predanost, ki se izraža v posvetitvi in zadoščenju.

V tretjem poglavju nam pisatelj razlaga simbol srca. Najprej govori splošno o simbolih, posebej še verskih. Kar velja za verske simbole na splošno, velja tudi za simbol Jezusovega Srca. Seveda ni toliko potreben zakladu vere, kakor so to simbolična znamenja zakramentov; kljub temu pa po notranji vrednosti daleč prekaša vse druge krščanske simbole:

a) Vsi drugi simboli, ki ponavzročujejo Kristusa, so zunaj njegove osebe (npr. luč, voda, jagnje). Gospodovo Srce pa pripada njegovi človeški naravi.

b) Ker sta božja in človeška narava v Kristusu združeni v eno osebo, je Jezusovo Srce hkrati tudi Srce božjega Sina, torej božje Srce, ki mu pripada, kakor Bogu, najvišja stopnja češčenja.

c) Pojem »srce« označuje tisto, kar je v človeku najglobljšega in najbolj notranje jedro osebnosti. Pri Kristusu je to ljubezen do Očeta in do ljudi. Zato Jezusovo Srce ni samo simbol, ki kaže na nekaj drugega, višjega od sebe, ampak je kot sim-

bol najtesneje združen s tem, kar predstavlja.

d) Jezusovo Srce je simbol ljubezni svete Trojice, ki se nam je razodela v Kristusu.

V četrtem poglavju nam pisatelj odkrije najgloblje in prave vzroke, zakaj so odklanjali češčenje Srca Jezusovega, za katero je potrebno določeno notranje razpoloženje:

1. **Odklanjanje greha.** »Tako se tudi vi sodite, da ste mrtvi za greh, živi pa za Boga v Kristusu Jezusu.« (Rimlj 6, 11). Današnji človek ne pozna studa pred grehom, izgubil je zavest grešnosti. Za pravilno češčenje Srca Jezusovega, ki vključuje zadoščenje za svoje grehe in grehe drugih, je neobhodno potrebno pristno in pošteno priznavanje svoje grešnosti. Živimo v atmosferi, ki je skoraj vsa prežeta z grehom. Sveto pismo govori o težini greha in njegovih posledicah, še bolj pa o neskončnem usmiljenju Boga, ki je dal lastnega Sina, da nas je odrešil greha in nam podelil večno življenje. Češčenje Srca Jezusovega nas poziva v boj proti grehu.

2. **Živa vera.** To ni isto kakor zanimanje za vero. Nevarna nevednost v religioznih stvareh in neodgovorna brezskrbnost, s katero danes mnogi kristjani popolnoma opuščajo svojo versko izobrazbo, sta dva žalostna pojava v Cerkvi našega časa. V tem je tudi vzrok, zakaj imajo mnogi tako malo razumevanja za češčenje Gospodovega srca. Naša vera je živa tedaj, če mi, kakor pravi sveto pismo, »iz vere živimo«, če je to, kar izpovedujemo, resnično vodilo naše ga življenja.

3. **Iskreno prizadevanje, da bi ljubili Kristusa.** Jedro naše vere je spoznanje božje ljubezni in naš odgovor nanjo. Zato je za vsakega človeka odločilnega pomena vprašanje njegove ljubezni do Kristusa. Versko življenje kristjana je le toliko vredno, kolikor je močna tista ljubezen, ki se kaže v hoji za Kristusom, v ponavzročevanju Kristusa v svojem življenju. Ljubezen do Kristusa in češčenje Jezusovega Srca sta med seboj ne-ločljivo povezana.

4. **Notranja zbranost.** Za napredovanje v duhovnem življenju je nujno potrebna notranja zbranost, misel na

božjo navzočnost. Brez nje ni mogoče najti vstopa v svet Duha, ki je učitelj v tišini duše. Notranja zbranost postane rodovitna njiva za pravo češčenje Srca Jezusovega. »Kjer je namreč tvoj zaklad, tam bo tudi tvoje srce« (Mt 6, 21).

V drugem delu 4. poglavja nam pisatelj odkriva ovire češčenja, ki nastanejo, če manjkajo ti štirje pogoji. Posebno veliki sta dve oviri: verska mlačnost in duhovni napuh. Da bi pisatelj odgovoril na vprašanje, kako današnjemu človeku približati češčenje Srca Jezusovega, podaja najprej kratek zgodovinski pregled razvoja češčenja, ki naj bi pomagal, da bi današnje oblike pravilno vrednotili. Češčenje Srca Jezusovega ima močan značaj zadoščevanja (praznik Srca Jezusovega, prvi petki in vsi petki v letu, zadostilno sv. obhajilo, sveta ura). Na isti stopnji z zadoščevanjem je tudi posvetitev Srcu Jezusovemu, saj sta to le dva vidika ljubezni do Gospodovega Srca.

Na koncu poglavja spregovori Schwendimann še o podobi Jezusovega Srca, ki je po Gospodovem razodetju sv. Marjeti poseben vir blagoslova in milosti za vse, ki jo častijo.

Zadnje poglavje skuša odgovoriti na najvažnejše vprašanje: Kako naj današnjim kristjanom približamo češčenje Srca Jezusovega. Čeprav češčenje temelji na svetem pismu, nam mora biti jasno, da ne moremo mimo razodetij v Paray-le-Monialu, kajti prav ta nam jamčijo za primerčnost našemu času. Prilagoditev češčenja Srca Jezusovega mora iti v dve smeri:

— češčenje Srca Jezusovega mora izražati in nuditi to, za kar ga je Kristus svoji Cerkvi dal;

— ustrezati mora potrebam in nalogam časa.

To dvoje pisatelj v knjigi podrobno razlaga in dobro utemeljuje. Češčenje Srca Jezusovega je usmerjeno na spreobrnjenje, na reformo življenja — to je prva in najpomembnejša prilagoditev današnjim potrebam, ki ne potrebuje posebnih metod, pač pa le resno voljo spoznati Kristusovo ljubezen in odgovoriti nanjo. Tudi Pavel VI. je v enem od svojih govorov poudaril, da je češčenje Srca Jezusovega najbolj učinkovito sredstvo za duhovno in moralno prenovo sveta, kakor jo zahteva 2. vatikanski koncil. Prav takó je tudi uspešno sredstvo v boju zoper ateizem. Češčenje Srca Jezusovega nam nudi v tem boju najprej veliko zaupanje. Uči nas, kakšno orožje naj si nadenemo: življenje iz vere, življenje po zgledu Kristusa, ki je s krotkostjo in ponižnostjo, pa tudi s pogumom in polno predanostjo božji volji v boju proti silam teme izvršil delo odrešenja. V srečanju z ateizmom prinaša kristjanom češčenje Srca Jezusovega tudi nalogo zadoščevanja.

Vsakdo, ki bo knjigo prebral, se bo strinjal s tem, kar piše na zadnji strani ovitka: »To delo je za vsakega resnega in globoko mislečega kristjana zelo aktualno — zanj osebno pa tudi za področje, v katerem deluje.«

Jasna Kogoj
uršulinka

POROČILA

TEOLOŠKI SIMPOZIJ O DOKUMENTU RIMSKE ŠKOFOVSKE SINODE L. 1974 »EVANGELIZACIJA V DANAŠNJEM SVETU« V ZAGREBU

Prav je, da poda Bogoslovni vestnik (čeprav z zamudo) vsaj kratko poročilo o teološkem simpoziju, ki je bil v Zagrebu 19. junija 1974. O temi (ali témah), za katero je šlo, bo treba še mnogo razmišljati in seveda tudi v praksi čimbolj uresničevati.

Približno leto dni pred 3. zasedanjem škofovske sinode v Rimu 1. 1974 so škofovskim konferencam vsega sveta razposlali poseben dokument o »Evangelizaciji današnjega sveta« kot pomoček za pripravo na razpravljanja na zasedanju. Obsegal je 3 dele: preiskovanje položaja v določenem kraju; teološki smisel evangelizacije; izvajanje evangelizacije. Drugi del tega dokumenta je vabil k teološkemu premisleku glede evangelizacije. Na zasedanju sveta za nauk vere (doktrinalne komisije) pri škofovski konferenci Jugoslavije v Zagrebu dne 19. 12. 1973, je član te doktrinalne komisije, dekan teološke fakultete v Zagrebu dr. Tomislav Šagi-Bunić, predlagal simpozij o temi, ki jo vsebuje dokument škofovske sinode. Splošno témo dokumenta je dr. Šagi-Bunić sam, ko so ga za to naprosili, razdelil na 16 podtem. Te so nato poslali vsem članom doktrinalne komisije pri škofovski konferenci Jugoslavije, pa tudi teološkima fakultetama v Zagrebu in Ljubljani ter vsem visokim teološkim šolam v Zagrebu, na Reki, Trstu, v Makarski, Sarajevu in Džakovu. Tisti, ki bi posamezne teme sprejeli, naj bi pravočasno odposlali kratke pismene izdelke, da bi jih bilo mogoče razmnožiti in pravočasno poslati vsem udeležencem simpozija in bi se ti mogli pripraviti za čim plodovitejši razgovor in diskusijo.

Simpozij je potekal 19. junija 1974 v nadškofijskem dvorcu v Zagrebu, in sicer pod predsedstvom ljubljanskega nadškofa dr. J. Pogačnika kot predsednika doktrinalne komisije. Bilo je okoli 30 teologov (od Slovencev škof dr. V. Grmič in profesorji: Fajdiga, Perko, Steiner in Strle). — V naslednjem naj bodo na vedene teme (tu v slov. prevodu), zraven pa tudi avtor, ki je teme pismeno obdelal in se je nato o njej, ko jo je v kratkem orisal, sukala diskusija:

1. Odnos med človeško govorico in božjo vsebino v razodetnem dialogu Boga z ljudmi. (Dr. Josip Weissgerber SJ, vendar pa pod naslovom »Jezik — nepouzdan sredstvo Objave«).

2. Empirično motrenje in preučevanje ustvarjene resničnosti v odnosu do razumljivosti in sprejemljivosti evangelizacije. (Dr. Vjekoslav Bajsić.)

3. Bistvena vsebina evangelizacije in njena specifičnost, po kateri je to oznanilo obenem poziv. (To sem obdelal jaz, a šele pozneje, ko nihče te teme ni sprejel — napisan tekst sem prinesel s seboj šele na simpozij; prebral pa ga je neposredno v hrvatskem prevodu dr. Šagi-Bunić, da je bil vsem laže razumljiv. Priobčen je tej št. BV spredaj.)

4. Identičnost in različnost evangelizacije, kakor jo je uresničeval Jezus in kakor so jo uresničevali apostoli po binokostnih. (Dr. Ante Kresina, Rijeka. Dr. Šagi-Bunić je že v razporedu pripomnil: »To je jedna od temeljnih tema, koju bi morao obraditi koji bibličar; nije dovoljno prisutna u rimskom dokumentu.«)

5. Kristusov Duh vodi ljudi tudi brez njihovega znanja, toda laže z

njihovim znanjem. (Dr. Tomislav Ivančić, Zagreb.)

6. Pričevanje življenja — tako posameznega kristjana kakor tudi krščanskega občestva. (Dr. Pavao Žmire, Makarska.)

7. Kakšne točne razsežnosti in kakšen točen pomen ima trditev, da je evangelizacija »specifična in sveta pravica Cerkve.« (Tega ni nihče obdelal.)

8. Evangelizacija kot služenje, a ne kot širjenje gospostva nad ljudmi. (Dr. Marijan Valković, Rijeka—Zagreb; pa tudi, čeprav pod drugačnim vidikom, dr. Ante Kusić, Split.)

9. Pomen in razsežnosti svobode, kolikor je predpostavka, da ljudje z vero sprejmejo oznanjeno božjo besedo. (Nihče ni obdelal, čeprav je tema zelo pomembna.)

10. Z vero se človeška oseba harmonično vključuje v družbo in kozmos. (Dr. Vjekoslav Bajsić.)

11. Cerkev mora vedno evangelizirati. (Nihče ni obdelal.)

12. Bog more po sebi poznanih potih privedi ljudi dobre vere k tisti veri, brez katere ni mogoče biti Bogu všeč. (Dr. Tomislav Ivančić.)

13. Kako je treba razumeti znamenja časa, da bodo v službi evangelizacije. (Dr. Ljudevit Rupčić, Sarajevo.)

14. Realne in medosebnostne dimenzije spreobrnjenja, ki je rezultat sprejetja evangelizacije. (Nihče ni obdelal.)

15. Ekumenizem kot komponenta evangelizacije. (Nihče ni obdelal.)

16. Kaj je vsebina »odrešenja«, ki je središčna (sržna) sestavina evangelizacije. (Dr. Ljudevit Brajčić, Zagreb; dr. Šagi-Bunić že v razporedu tem pripominja: »Dokumenat — škofovske sinode — pojmu spasenja, čini se, ne posvečuje dovoljno pažnje.«)

Kot nekakšno dopolnilo, zlasti še k temi št. 10, kakor jo je obdelal

dr. Vj. Bajsić, je dr. T. Šagi-Bunić sam obdelal temo, ki prvotno ni bila predvidena: »Evangelizacija iz zajednice i za zajednicu«, to je pri nas zelo zanemarjeno, čeprav izredno važno, ker gledamo ravno pri nas na evangelizacijo vse preveč individualistično.

Pri diskusiji je bilo marsikaj pojasnjenega, mnogo pa je ostalo še komaj načetega, nerešenega. Večkrat je nastal vtis, da se nam vsem odpirajo pogledi, na katere smo doslej premalo mislili, ki pa jih ne gre podcenjevati. Marsikdo je na tem simpoziju zlasti ob diskusiji živo začutil, kako široka področja se odpirajo tudi tistim vejam teologije, o katerih je pred nekaj desetletji marsikdo mislil, da je že vse povedano in je treba le ponavljati tisto, kar je bilo že zdavnaj »dognano«. Še bolj živo pa se je pač v tega ali onega zarezala zavest o tem, kako malo smo še (ali pa že oziroma že spet) prežeti z duhom evangelija in z vsem tistim, kar je vsebovano v novozaveznem oznanilu — in gremo spet in spet kakor slepci mimo ter iščemo rajši takih rešitev, ki morajo končno prav zato zaiti v slepo ulico, ker so več ali manj tuje Jezusovemu naročilu: »Išcite najprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse... vam bo navrženo« (Mt 6, 33).

Tajnik doktrinalne komisije dr. Adalbert Rebić je vse napisane pripevke, pa tudi potek diskusije in še nekaj dokumentov, ki sodijo zraven, zbral v knjigo »Evangelizacija suvremenog svijeta. Teološki simpozij o dokumentu Sinode biskupa, Evangelizacija suvremenog svijeta, održan dne 19. 6. 1974«. Izdala KS, Zagreb 1974, 121 str.

Tudi ob tem moramo priznati, da v Sloveniji na področju teologije močno dremujemo, če se količkaj resno primerjamo s Hrvati. Ali ne?

A. Strle

ALI INDIVIDUALNO SPOVED ZDAJ LAHKO KAR ZANEMARIMO?

Zakrament, ki ga med sedmerimi zakramenti že od nekdaj štejemo na četrtem mestu, ni ravno zakrament »spovedi«, kakor so po drugi svetovni vojni začeli govoriti tudi pri nas (čeprav to ime uporabljajo za 4. zakrament zelo redkokje po svetu, zdaj pa ga bodo — kakor se zdi — tudi tam odpravili). To je marveč zakrament sprave z Bogom prek sprave s Cerkvijo in seveda v zvezi s tem zakrament spreobrnjenja, ki je tudi kristjanu vedno znova potrebno. Iz novega obrednika, ki ureja »obhajanje pokore« in ki bo v kratkem izšel tudi v slovenskem prevodu, je to še jasneje vidno — že v doslednem izrazoslovju — kakor pa večkrat doslej.

Čeprav pa pri četrtem zakramentu nima prvenstvenega mesta priznanje grehov pred Cerkvijo (pred njenim predstavnikom, ki kot tak nastopa kot Kristusov namestnik, tako rekoč kot Kristusovo orodje), vendar pa s tem niti daleč ni rečeno, da smemo zdaj to zakramentalno prvinjo, se pravi spoved omalovaževati in jo praktično — ali tudi v nauku — napravljati za nekaj povsem obrobne ali celo nepotrebne, pri tem pa se morda celo sklicevati na ekumenizem.

Ne bi bilo prav, če bi pozabili na težnje, ki se v pogledu na spoved danes pojavljajo pri raznih cerkvenih skupnostih, ki so izšle iz reformacije. Pred nekaj leti je **M. Thurian**, znani evangeličanski menih-teolog iz Taizéja, opozoril na dejstvo, da prvi reformatorji niti zdaleč niso bili takšni nasprotniki spovedi »na uho«, kakor se je na področju protestantizma uveljavilo pozneje. **Luther** npr. v svojem ostrem protikatoliškem spisu »De captivitate Babilonica« še docela jasno uči, da je pokora zakrament; in prav do konca svojega življenja **Luther** spoved »na uho« vsaj zelo, zelo priporoča. Pri **Calvinu** je celo tako, da je v poznejšem času

začel veliko bolj pozitivno gledati na individualno spoved kakor pa v začetni dobi svojega reformacijskega nastopanja; pripisoval je — posebno na temelju Jan 20, 23, pa tudi Mt 16, 19 ter 18, 18 — pastorem oblast odvezovanja, čeprav je vse pojmoval nekoliko drugače, kakor uči katoliški nauk.¹

Šele po smrti prvih reformatorjev je pri protestantih polagoma vedno bolj prevladovala protikatoliška reakcija in pozabljala, kakor pravi dobesedno **M. Thurian**, da »Cerkev, Kristusovo telo, predstavlja Jezusovo človeško naravo, katera deluje na svetu. Cerkev ohranja to oblast odpuščanja. Ne gre torej le za to, da bi oznanjala odpuščanje, marveč tudi za to, da ga resnično podeljuje. Cerkev nima le naloge, da oznanjuje božje usmiljenje, da prebuja vero in gotovost glede odpuščanja, marveč ima tudi oblast, da z učinkovitim znamenjem odveze grehe tudi dejansko odpušča ... Cerkev izvršuje delo duhovnega obujanja, in vstali Kristus je tisti, ki v njej deluje. To je tisti Kristus, ki je na velikonočni večer svojim apostolom in po apostoli Cerkvi izročil oblast in nalogo odpuščanja.«²

V zvezi s tem govori **M. Thurian** tudi posebej o spovedi, ki so ji protestanti v svoji reakciji zoper katolištvo odvzeli pomen v okviru zakramenta odpuščanja. In nato pripoveduje, kako presenetljive uspehe je v 19. stol. dosegal v okviru pietističnega prebuditvenega gibanja npr. **Christoph Blumhardt**, ko je »znova odkril« in uvedel individualno, »tajno« spoved, spoved »na uho«. **Blumhardt** sam poroča: Pri spovedovanju je bil »naval ljudi tako močan, da sem od sedme ure jutraj do enajste zvečer imel neprestano delo.« Njegova župnija se je prebudila k docela novemu krščanskemu življenju. — Časovno nam je bolj blizu vpliv oksfordskega gibanja, iz katerega je izšlo današ-

¹ Max Thurian, Die Beichte in den evangelischen Kirchen, v: Concilium 3 (1967) 279.
² Thurian, n. m. 280.

nje gibanje »za moralno oborožitev«.³ Prvoboritelji oksfordskega gibanja so uvideli potrebnost izpraševanja vesti, spovedi, ki je včasih izvršena tudi javno, in opore, ki jo pri tem daje svobodno izbrani duhovni voditelj. Pod tem vplivom so mnogi pastori in verniki spet doživeli, kako nekaj dragocenega sta spoved in duhovno vodstvo, pridruženo spovedi.⁴

Kaj je tisto, kar je še posebno pripomoglo k temu, da danes uvajajo »individualno« spoved tudi tam, kjer so jo bili docela odpravili? M. Thurian pravi: »To, da so predvsem pod vplivom ekumenskega gibanja začeli na Cerkev spet gledati kot na občestvo: to je mnogim pripomoglo, da so v protestantizmu znova odkrili spoved in absolucijo. To renesanso je treba ugotoviti v območju nemškega luteranizma. Tudi se je začelo gibanje za uvajanje duhovnih obnov, kar je prav tako pripomoglo k bolj intenzivni skrbi za spoved in absolucijo. V skupnostih, kakršne so v Taižéju v Franciji in v Grandchamp v Švici, je nastal običaj, da udeleženci na duhovnih vajah (Einkehrtage) oporavijo spoved in prejmejo odvezo.«⁵

Pri tem pa M. Thurian ne pozabi omeniti ovire, na katere zadene »renesansa spovedi«, o kateri govori. Splošna razširjenost nauk psihologije in psihoterapije je v mnogočem sploh zbrisala pojem greha. Toliko je že bilo govorjenja o »kompleksu krivde«, da kristjan mnogokrat nič več ne ve, koliko je še resnično grešnik. Z druge strani se kristjani vse premalo zavedamo svoje socialne odgovornosti in se težko dokopljemo do praktičnega prepričanja, da greh nikakor ni nekaj takega, kar bi bilo v vseh pogledih zgolj osebnega značaja. Res je bilo potrebno iztrgati se iz preveč individualistično pojmovane spovedi in znova odkriti socialno, vso Cerkev in vse človeštvo prizadevajočo dimenzijo greha. — Razen tega, pripominja Thurian, je treba računati z dejstvom, da je današnja

mladina — in v nekem pogledu po pravici — nezaupljiva do institucij in form, žejna je pristnosti in globoke iskrenosti. Ta kritični odnos do institucij ni naklonjen uporabi tradicionalnih form.

Kako naj reagiramo na ta dejstva? M. Thurian odgovarja: »Z ene strani moramo vztrajati pri objektivnosti učinkovitega znamenja absolucije in ne smemo preiti k temu, da bi tudi mi preprosto kapitulirali pred moralnimi težavami; z druge strani pa moramo danes morda iskati svobodnejših in bolj spontan oblik spovedi, pri katerih se spovednik in vernik srečata bolj kot brata in ne tako zelo v slovesnosti liturgičnega odnosa, ki predstavlja za mnoge skoraj nepremagljivo oviro. Cerkev, ki stoji v službi današnjemu človeku, mora izvrševati svojo objektivno zakramentalno službo in istočasno v vsej preprostosti skušati odgovarjati današnjemu teženju po pristno bratovskem odnosu. Beseda »oblast' se mora danes sploh umakniti besedi »služba'. Evangeljska oblast odpuščanja mora za Cerkev vedno bolj postajati bratovsko, preprosto služenje, ki se izvršuje v pristnih, človeških formah.«⁶

Odkar je M. Thurian to pisal, gre razvoj v raznih krščanskih skupnostih, ki so izšle iz reformacije, vedno bolj v smer rastoče cenitve individualne spovedi. Kako usodno bi bilo, če bi jo mi katoličani prav sedaj bolj in bolj zanemarjali! Ponekod je pač preveč teoretiziranja o tem, kako naj bi bila spoved pogovor, in o za to primernih »sobah« (čeprav iskanja izboljšav niti daleč ne smemo odklanjati!). Kakor da bi prav opravljena spoved (in spovedovanje) ne bila že doslej pogovor, seveda kratek in tak, kakor se spodobi za zakrament! — Res je, nekateri spovedniki so izjavo tridentinskega koncila, da je odveza »sodno dejanje«, začeli umevati narobe, češ da naj spovednik ravna kakor kak strog preiskovalni

³ »Moralna obrazložitev«, angleško »Moral Rearmement« je gibanje, ki ga je nekako l. 1930 začel evangeličansko-luteranski pastor Frank N. D. Buchmann in se je tako začelo imenovati l. 1938. S katoliške strani je zoper to gibanje v bistvu le ta pomislek, da svoj cilj, ki ga ima kot socialno-etično gibanje, hoče doseči na temelju nedogmatično pojmovanega krščanstva. Glej sest. v: LThK VII (1962) 597 sl.

⁴ Thurian, n. m. 280 sl.

⁵ Thurian, n. m. 281.

⁶ Denz-Sch. 1709.

sodnik na svetnem področju. A koncil je hotel reči le to, da absolucija ni zgolj izjava, da so bili grehi (gre seveda za velike) odpuščeni že brez vsakega ozira na spravo s Cerkvijo in brez zveze z njeno »oblastjo ključev«; iz miselne zveze je razen tega jasno, da gre po nauku koncila pri zakramentu pokore sicer res za sodbo (tega pač ne smemo tajiti, kakor bi nekateri hoteli!), a za sodbo čisto posebne vrste: za sodbo božjega usmiljenja, ki v moči tiste »sodbe«, s katero je Bog »obsodil greh na mesu« svojega Sina (Rimlj 8, 3), prinaša opravičenje slehernemu skesanemu spovedancu. Vse »spovedovanje« mora biti ob vsej »sodnosti« le služenje bratu in sestri, ki naj v spo-

vedniku vedno najdeta ponižanega namestnika tistega velikega duhovnika, ki ima sočutje z našimi slabostmi, ker je bil enako skušan v vsem razen v grehu (Hebr 4, 15).

A če naj ljudje v spovednikih res najdejo kaj takega, morajo biti zares na razpolago, kolikor je le mogoče. In na razpolago čim bolj vsem, ki to želijo in jim je to v duhovno korist. Zato pa se pretirano modrovanje o spovedih kot (dolgi) dialogih kaj lahko izkaže za odtujevanje resničnim nalogam, posebej spovedovanju, ki je v zgodovini Cerkve po božji dobroti rodilo neprecenljivo bogastvo duhovnih sadov.

A. Strlè

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

- | | | |
|------------------|-----|---|
| France Rozman | 389 | Z Markom v liturgično leto B
L'année liturgique B avec l'Evangile de Marc |
| Jakob Aleksič | 408 | Mesijanska vloga hebrejskega glagola
Das hebräische Zeitwort und der Heilsgedanke |
| Anton Strle | 415 | Bistvena vsebina evangelizacije in njena specifičnost, po kateri je to oznanilo obenem poziv
Der wesentliche Inhalt der Evangelisation und seine Eigentümlichkeit, weswegen die Verkündigung zugleich auch Aufforderung ist |
| Vladimir Truhlar | 420 | Izkustvenost Trubarjevega krščanstva
Trubars Christentum-Erfahrung |
| Vinko Vegelj | 428 | Dušnopastirski pogovor
L'entretien pastoral |
| Marijan Šef | 441 | Uvod v pastoralno psihopatologijo
Introduction à la psychopathologie pastorale |
| Ivan Zelko | 453 | Cerkvenozgodovinska vprašanja ob novih dognanjih o družbeni in kolonizacijski zgodovini turniške prazupnije
Kirchenhistorische Fragen zu neuen Ergebnissen der Gesellschafts- und Kolonisations-Geschichte der Urfarrei Turnišče |

Dokumenti (Documenta) 481 **Pluralizem v Cerkvi (Philippe Delhaye)**

Pregledi (Conspectus) 495 **Kristjani in svet (A. Strlè)**

- | | | |
|---------------------|-----|---|
| Ocene (Recensiones) | 506 | Ivan Golub, Duh Sveti u Crkvi (A. Nadrah)
Friedrich Schwendimann, Herz-Jesu-Verehrung heute? (Jasna Kogoj) |
|---------------------|-----|---|

- | | | |
|-----------------------|-----|--|
| Poročila (Relationes) | 512 | Teološki simpozij o dokumentu rimske škofovske sinode 1. 1974 »Evangelizacija v današnjem svetu« v Zagrebu (A. Strlè) |
| | 514 | Ali individualno spoved zdaj lahko kar zanemarimo? |

STUDY

The first part of the study was devoted to a general survey of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The second part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The third part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The fourth part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The fifth part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The sixth part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The seventh part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The eighth part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The ninth part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner. The tenth part of the study was devoted to a detailed examination of the subject. It was found that the subject was of great importance and that it was necessary to study it in a systematic manner.