

issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 54 (1994)

ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

J. Krašovec, Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel
M. Turnšek, Teologovo »dlet« sooblikuje podobo Cerkve in zakramentov
C. Sorč, Krščanski pogled na osebo

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2400 SIT, posamezna številka 600 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Novamedia, Ljubljana.

Jože Krašovec

Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel

The tremendous diversity of material and literary genres within the books of Samuel bears witness to the length of its transmission history. Different sources or traditions, diverse in origin, concern, and function, are combined and interwoven in a manner that no modern critical theories can satisfactorily explain. The variety of indications of internal thematic tensions and duplications sometimes gives the impression that there are even contradictions between individual narratives. According to the fragmentary hypothesis, the books of Deuteronomy, Joshua, Judges, Samuel, and Kings constitute an independent and unified historical work, composed in the sixth century by a Deuteronomistic author out of older independent units – some larger, some smaller – but the redactional stamp on the material is much less evident in Samuel than in other books. Some scholars consider that there were two or more successive revisions of earlier traditions.¹

¹ In addition to standard introductions to the Old Testament consult especially the following commentaries and studies: C.F. Keil and F. Delitzsch, *Die Bücher Samuels*, BC II/2, Dörffling und Franke, Leipzig 1875; H.P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1899; K. Budde, *Die Bücher Samuel*, KHC 8, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen / Leipzig 1902; P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, EB, J. Gabalda, Paris 1910; S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Clarendon Press, Oxford 1913; W. Caspari, *Die Samuelbücher*, KAT 7, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig 1926; G.B. Caird, J.C. Schroeder, and G. Little, *The First and Second Books of Samuel*, IntB 2, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1953, 852-1040; D.A. Bruno, *Die Bücher Samuel: Eine rhythmische Untersuchung*, Almquist & Wiksell, Stockholm 1955; H.W. Herzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956 -- English translation *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, SCM Press, London 1964; D.G. Bressan, *Samuele*, SB, Marietti, Torino / Roma 1960; L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, WMANT 38, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970; P.R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, Cambridge University Press, Cambridge 1971; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel*, NCB, Oliphants, London 1971; H.J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, G. Mohn, Gütersloh 1973; D.M. Gunn, *Narrative Patterns and Oral Tradition in Judges and Samuel*, v: VT 24 (1974), 286-317; J. Kegler, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen: Zum Geschichtsverständnis in der frühen israelitischen Königszeit*, CThM 8, Calwer Verlag, Stuttgart 1977; P.K. McCarter, *I Samuel*, AB 8, Doubleday, Garden City, New York 1980; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9, Theologischer Verlag, Zürich 1981; R.W. Klein, *I Samuel*, WBC 10, Word Books, Waco, Texas 1983; L.M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1--12*, BLS 10, Almond Press, Sheffield 1985; J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis. Volume II: The Crossing Fates (I Sam. 13--31 & II Sam. 1)*, STSN 23, Van

It is all the more important to determine what might have been the common denominator of the early strand of Samuel and the point of view that informed the process by which the older materials were brought together in a series of redactional links and editorial expansions. It seems justifiable to claim that the pre-Deuteronomistic stratum was marked by the prophetic interpretation of history, and this principle was not only preserved but became dominant in the final canonical shape and substance of Samuel. The narratives dealing with Samuel, Saul, and David were encompassed within a universal history dating from the creation of the world, thus making understandable the focus on David as God's chosen and anointed king for ever. From the universal and theocentric viewpoint of this history, which sees all events in the light of a divine purpose, God's acts of judgment and mercy provide prominent unifying themes. The overarching prophetic perspective of the history had no need to suppress the integrity of distinct and originally independent sources.

1. 1,1-7,1 – The Story of Samuel

The obvious purpose of this section is to exemplify and glorify the ideal of prophetic and theocratic leadership in Israel. Like Moses, Samuel acts as a heavenly emissary, and his historical importance explains the author's interest in the remarkable story of his birth, his youth at Shiloh and his prophetic call. His character and good offices are contrasted with the wickedness of Eli's sons (2,12-36). The prophetic tale is interrupted by the ark narrative (4,1b-7,1) which belongs to an older stratum of the book and shows how dramatic were the days when Samuel walked the earth.

a) 1,1-4,1a – Eli's House and Samuel

The first passage relevant to our theme is the Song of Hannah (2,1-10), which is obviously inserted into this section. It exhibits the thematic and prosodic traits of an independent composition, but its exposition of God's universal justice is well suited to the context of the books of Samuel. The burden of the song is a meditation upon the exaltation of the meek through reversal of fortune (vv. 4-5). The preceding warning to the arrogant (v. 3) makes it clear that such elevation in condition is a result of God's judgment – a fact confirmed by the antithetical declaration in v. 9a: »He will guard the feet of his faithful ones; but the wicked shall be cut off in darkness.«

The passage 2,11-26 interweaves the Samuel and Eli traditions to point the contrast between the young Samuel who was an attendant at the shrine in Shiloh and proved himself an exemplary servant of God, and the depravity of Eli's

Gorcum, Assen / Dover 1986; R.P. Gordon, *1 & 2 Samuel: A Commentary*, Paternoster Press, Exeter 1986; W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten: Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, BWANT VII/2, W. Kohlhammer, Stuttgart 1987; K.L. Chafin, *1, 2 Samuel*, CC 8, Word Books, Dallas, Texas 1989; V.P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, SBL 118, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1989; M. Garsiel, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*, R. Mass, Jerusalem 1990; D.V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah*, JSOT.S 121, JSOT Pres, Sheffield 1991.

impious sons Hophni and Phinehas who were nominally priests there. The description of conditions at the Shiloh shrine paves the way »for the fall of the house of Eli and, with equal certainty, for a corresponding rise in the fortunes of Samuel.«² Genesis Rabbah 58,2 puts the relation between the two thus: »Before the sun of Eli set the sun of Samuel rose.« The failure of Eli's sons (vv. 12-17) is summarised as follows: »Thus the sin of the young men was very great in the sight of the Lord; for the men treated the offering of the Lord with contempt« (v. 17).

The paragraph 2,18-21 returns to the story of Samuel, but v. 22 logically follows directly on v. 17 and introduces Eli's rebuke of his sons: »Why do you do such things? For I hear of your evil dealings from all the people. No, my sons; it is no good report that I hear the people of the Lord spreading abroad. If a man sins against a man, God will mediate for him (*ûpîlêlô 'êlôhîm*); but if a man sins against the Lord, who can intercede for him (*mî yitpallêl-lô*)?« (vv. 23-25a). The exact meaning of the stem *pll* in both conditional sentences (in Pi'el and Hithpallel) and of the word *'êlôhîm* in the first conditional sentence is contested.³ The Septuagint keeps the same meaning for the verb in both sentences but changes the subject: "If a man should at all sin against another, then shall they pray for him to the Lord; but if a man sin against the Lord, who shall intreat for him?« Targum Jonathan has an extending interpretative paraphrase: »If a man will sin against a man, will he not come before the judge, and he will hear their words, and he will decide between them? And if the man will sin before the Lord, from whom will he seek and it will be forgiven to him?«⁴ The basic meaning of the interrogative didactic sentences is clear: when two men quarrel there is always the possibility of an appeal to a divine arbiter (cf. Judg 11,27);⁵ but if a man sins against God, the highest authority, he comes directly under his judgment (cf. Job 9,32-33). This fact does not in principle exclude the possibility of divine forgiveness following penitential prayer, but Eli's admonition relates to his sons' guilt in despising the Lord's offering, which implies the absence of any penitential disposition and consequently of any possibility of forgiveness (cf. Mt 12,31-32; Heb 10,26-31).⁶

This situation is fully compatible with the fact that Eli's rebuke proved ineffectual; v. 25b reads: »But they would not listen to the voice of their father; for it was the will of the Lord to slay them« – a statement reminiscent of God's declaration that he has hardened (or will harden) Pharaoh's heart (Exod 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17), of other similar passages (1 Sam 16,14; 2 Sam 24,1-2; 1 Kgs 22,20; Is 6,9-10), and of Aeschylus' saying quoted by Plato:

² See P.K. McCarter, o.c., 85.

³ Cf. S.H. Blank, *Jeremiah and the Meaning of Prayer*, in: *HUCA* 21 (1948), 337; D.R. Ap-Thomas, *Notes on Some Terms Relating to Prayer*, in: *VT* 6 (1956), 235; A.E. Draffkorn, *ILANI/ELOHIM*, in: *JBL* 76 (1957), 216-24, especially pp. 218-19; E.A. Speiser, *The Stem Pll in Hebrew*, in: *JBL* 82 (1963), 301-6; E.F. de Ward, *Superstition and Judgment: Archaic Methods of Finding a Verdict*, in: *ZAW* 89 (1977), 1-19.

⁴ See D.J. Harrington and A.J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets*, AB 10, T. & T. Clark, Edinburgh 1987. We follow this translation also in what follows.

⁵ Passages like Exod 21,6; 22,8; and Ps 58,2 make it possible to see in the *'êlôhîm* of the first conditional sentence not God but some outstanding person functioning as arbiter. See A.E. Draffkorn, o.c., 216-24, especially pp. 218-19; E.F. de Ward, o.c., 1-19.

⁶ For various views about the sentences cf. A.E. Draffkorn, o.c., 216-24; C. Houtman, *Zu 1 Samuel 2:25*, in: *ZAW* 89 (1977), 412-17; E.F. de Ward, o.c., 1-19.

»A god implants the guilty cause in men when he would utterly destroy a house.«⁷ The reason given for the sons' disobedience by the author is taken literally by many exegetes; they consider incitement of stubborn men to be God's explicit intention.⁸ But such conclusions are, within the framework of basic Hebrew theological ideas, untenable. Interpretation of such passages should take general psychological, theological and literary factors more seriously into consideration. The key to proper understanding is the wider purpose of God's actions in particular situations.⁹ In the Pharaoh narrative the overall view of that purpose is the knowledge of God gained through signs and wonders; in the story of Eli and Samuel the establishment of a true and lasting priesthood. The more the grace of liberation and election is emphasised, the more the reason for rejection seems mysterious. It is generally recognised that all men are sinful and that many are rebellious and stubborn. God obviously has no direct intent to incite a man to sin, but he may use an existing sinful disposition in order to make plain man's blindness and to move him to penitence, or to manifest his own absolute lordship by crushing human arrogance and stubbornness. Such themes are best dealt with in the language of paradox.

This trend of interpretation is clearly confirmed by the oracle of doom (vv. 27-36) uttered to the old priest Eli by an anonymous holy man.¹⁰ After having brought an accusation against the house of Eli (vv. 27-29) he introduces the threat by the messenger formula: »Therefore (*lākēn*) the Lord the God of Israel declares: >I promised that your house and the house of your father should go in and out before me for ever<; but now the Lord declares: >Far be it from me; for those who honour me I will honour, and those who despise me shall be lightly esteemed. Behold, the days are coming, when I will cut off your strength and the strength of your father's house, so that there will not be an old man in your house ...« (vv. 30-34). Strikingly enough, this foretelling of judgment is followed by the promise of a new priestly line: »And I will raise up for myself a faithful priest (*kōhēn ne'ēmān*), who shall do according to what is in my heart and in my mind; and I will build him a sure house (*bayt ne'ēmān*), and he shall go in and out before my anointed for ever« (v. 35). The juxtaposition of doom and promise is strongly reminiscent of Samuel's words to Saul in 13,13-14 concerning the royal

⁷ See the *Republic* 380a3-4. Cf. Theognis' fragment 401-406 in *Greek Elegy and Iambus I*, LCL 258, Harvard University Press / W. Heinemann, Cambridge, Mass. / London 1982, 277: »Be not over-eager in any matter; due measure's best in all human works; and often a man is eager of virtue in his pursuit of gain, only to be misled into great wrong-doing by a favouring Spirit, which so easily maketh what is evil seem to him good, and what is good seem evil.«

⁸ See for example P.K. McCarter, o.c., 84: »Yahweh, as controller of destinies, would not permit Eli's sons to heed their father's good advice because it was his (Yahweh's) intention that they sin and die ...« D.G. Bressan, o.c., 89, recognises that the hardening of Eli's sons was »voluntary (*volontario*)«; nevertheless he insists: »Ma bisogna dire che l'induramento dell'uomo è davvero voluto da Dio, non solo permesso.« See further especially F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, BZAW 74, A. Töpelmann, Berlin 1955, 40-60: »Jahwe als Urheber der Verstockung.«

⁹ Cf. P.R. Ackroyd, o.c., 37: »The writers look beyond the stubbornness and see that in the light of subsequent experience there was a wider purpose to be seen.«

¹⁰ For the question of the origin of this passage and 3:11-14 see especially T. Veijola, *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, AASF B/193, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1975, 38-45; for interpretation cf. M. Tsevat, *Studies in the Book of Samuel I: Interpretation of I Sam. 2:27-36: The Narrative of Kareth*, in: *HUCA* 32 (1961), 191-216.

house. It is obvious that rejection and election are determined by man's corresponding disposition and behaviour: he may despise God or revere him. Especially noteworthy is the quoting of a traditional maxim in v. 30b: *kî mēkabbēday 'ākabbēd ūbōzay yēqallū*, »for those who honour me I will honour, and those who despise me shall be lightly esteemed.« The antithesis *kbd* in Pi'el and *bāzāh* (which is reminiscent of the verb *n's* in Pi'el in v. 17) suggests corresponding consequences in God's attitude: honour // esteem lightly. The context provides, however, good reason to understand the Niph'al stem of the verb *qll* as »will be accused.« The Septuagint renders the proverb as follows: »For I will only honour them that honour me, and he that sets me at nought shall be despised.« Targum Jonathan interprets it: »My judgments are truth, for those who act honorably before me I will honor, and those who act despicably against my name will become demented.«

According to 3,1–4,1a Samuel is called to be a prophet. The comment on an earlier period »... the word of the Lord had not yet been revealed to him« (v. 7) serves to highlight the present. Now he perceives the message of doom for the house of Eli without mentioning a possible survivor (in contrast to 2,27–36):

On that day I will fulfil against Eli all that I have spoken concerning his house, from beginning to end. And I tell him that I am about to judge his house for ever, for the iniquity which he knew, because his sons were blaspheming God,¹¹ and he did not restrain them. Therefore I swear to the house of Eli that the iniquity of Eli's house shall not be expiated by sacrifice or offering for ever (3,12–13).

Here two examples of the stylistic device of merism are of importance. The first is the pair of adverbial infinitives *hāhēl wēkallēh*, »a beginning and ending,« which express the completeness of the punishment.¹² The second is *bēzēbah ūbēminhāh*, »sacrifice and offering« (cf. Isa 19,21; Am 5,25; Ps 40,7; Dan 9,27), which represents *all* kinds of offerings.¹³ The strong oath used in v. 14 implies that expiation of sin is normally possible (cf. the ritual for the expiation of priestly sins in Lev 4,3–12). But the »blaspheming« is the reason for denying any possibility of expiating the guilt of Eli's house. In Isa 22,14b there is a similar pronouncement of doom upon Jerusalem: *'im yēkuppār he 'āwōn hazzeh lākem 'ad-tēmutūn*, »Surely this iniquity will not be forgiven you till you die.« It is striking that in Targum Jonathan the word »iniquity« is changed into »sins« (*hwb*) and the word »expiate« into »forgive« (*šbq*) in both passages. The combination *kipper 'āwōn*, »cover over iniquity, be expiated« is elsewhere found in both the negative and positive senses. In Jer 18,23 the prophet demands of God: *'al-tēkappēr 'al- 'āwōnām*, »Do not cover over their iniquity.« But according

¹¹ MT's »to them« (*lāhem*) is probably a »scribal emendation« (*tiqqūn sōpērīm*), i.e., a change of the word for God (*'ēlōhīm*) by omission of some letters. The reason for the correction was the desire to avoid the idea of blaspheming God. Septuagint has the rendering *hoti kakologountes Theon hoi huoi autou*, »because his sons spoke evil against God.«

¹² Cf. E. Kautzsch and A.E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford 1980, § 113 h; S.R. Driver, o.c., 43.

¹³ See H.P. Smith, o.c., 28, observes correctly: »The expression seems to be made very general in order to emphasize the impossibility of placating the offended deity by any of the methods known to the ritual.« Cf. also B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, WMANT 55, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 136–37.

to Isa 6,7c one of the seraphim touches the prophet's mouth with a burning coal and assures him: ... *wěsār 'āwōnekā wěhatta'tēkā tēkuppār*, »... and thy iniquity will pass away, and thy sin will be expiated.« In Isa 27,9 we find the statement: *lākēn bēzō't yēkuppār 'āwōn ya 'ākōb*, »Therefore by this the guilt of Jacob will be expiated« (cf. Neh 3,37). In Ps 78,38 the poet asserts: *wěhū' rahūm yēkappēr 'āwōn*, »Yet he, being compassionate, covered over iniquity« (cf. Ps 65,4). Dan 9,24 mentions seventy weeks of years as the time of mercy, *lēkappēr 'āwōn*, »to cover over iniquity.«

b) 4,1b–7,1 – The History of the Ark

The ark narrative (4,1b–7,1) contains the themes of punishment by plague and expiation in connection with the Philistines' capture and detention of the ark. There are repeated statements that God's hand fell (very) heavily (*kābad*, *qāšāh*) upon the people of Ashdod, the city of Dagon (5,6.7.11). The outcome was not what the Philistines expected: the God of Israel has demonstrated his power in their land and triumphed over their god, and this meant punishment for them. They sought a religious rather than a political solution and decided to return the ark to its proper keepers. The priests and the diviners urged appeasement of God: »If you send away the ark of the God of Israel, do not send it empty, but by all means return him a guilt offering (*kī hāšēb tāšībū lō 'āšām*). Then you will be healed, and it will be known to you (*'āz tērāpē'ū wēnōda' lākem*) why his hand does not turn away from you« (6,3; for the phrase »return a guilt offering« see also vv. 4, 8, and 17).

The use of the verb *šwb*, »return, restore« (in the infinitive absolute) implies giving back something that was taken wrongfully (cf. Gen 20,7; 2 Sam 9,7). The noun *'āšām* ranges in meaning from »offence, trespass, fault, guilt« to »compensation, trespass offering, guilt offering, gift of restitution, gift of atonement.« In this context »returning (*'āšām*)« obviously means primarily a gift of restitution and atonement, but also implies a guilt offering. The claim that this word »is not necessarily concerned with sin at all. In the present passage the *'āšām* is compensation paid as protection against further suffering.«¹⁴ does not properly reflect man's natural consciousness of guilt whenever his actions are oriented against divine order and authority. Human attitudes to the deity could never become a purely political matter. Men of piety cannot accept any attempt to subordinate one divine being to another, for they remain (in polytheistic religions too) uncertain about the mysterious question of who is the true God who guides the events of history. And it is most natural for them to ask themselves whether a given disorder or misfortune has been conditioned by their own conduct.

The expected result of restoration is healing. But the Septuagint has a different version of v. 3b: »And then shall you be healed, and an atonement shall be made for you; should not his hand be stayed from off you?« In discussing the guilt offering the Philistines are to return to the Lord, the priests and diviners urge and warn: »... and give glory (*kābōd*) to the God of Israel; perhaps he will lighten his hand (*'ūlay yāqēl 'et-yādō*) from off you and your gods and your land. Why should you harden (*lammāh tēkabbēdū*) your hearts as the Egyptians and

¹⁴ See P.K. McCarter, o.c., 133.

Pharaoh hardened (*kibbēdū*) their hearts? After he had made sport of them, did not they let the people go, and they departed?» (6,5b-6). There are a number of allusions or references to the Exodus narrative, but an important difference between the two stories is the evidence that in contrast to the Pharaoh the Philistine rulers accepted good counsel and did not harden their hearts.

2. 7,2–15,35 – Samuel and Saul

The Deuteronomistic account of Samuel's victory over the Philistines (7,2-17) presents him as a judge over all Israel. It was composed in the light of what preceded it, but is so organically connected with ch. 8 that it functions as an introduction to the composite Saul Cycle. The charming folk-tale of the lost asses of Kish (9,1–10,16) differs in all respects from the preceding chapters; nevertheless, it offers a clue to the theological concern of the whole section – that history is primarily a matter of God's providence. The account of Saul's election by lot in Mizpah (10,17-27) continues the prophetic narrative of ch. 8. The election is confirmed in Gilgal after Saul has proved his kingly qualities by delivering Israel from the Ammonites (11,1-15). Samuel's farewell address (12,1-25), containing comment on Israel's history of apostasy and warning and exhortation for the future, bears some resemblance to chs. 7, 8, and 10,17-24 and at the same time interprets the whole section consisting of chs. 1–11.¹⁵ Chapters 7–12 are held together by the prophetic urge towards a theocratic ideal of kingship in Israel.¹⁶ In this framework the themes of blessings or punishments – pronounced as principle or applied to action – come to the fore.

The thematic unity of chs. 13–15 is provided by the conflicts between Saul and Samuel on the one hand and Jonathan on the other. The king failed in critical historical situations and was judged blameworthy by both Samuel and Jonathan, and finally abandoned and rejected by God.

a) 7,2–12,25 – Samuel and the Monarchy

The passage 7,2-15 presents the Deuteronomistic theology of history according to the well-established pattern of the book of Judges: apostasy, punishment, repentance, and deliverance. In this context Samuel acts as theocratic ruler and intercessor on behalf of Israel – like Moses in his day (cf. especially Exod 17,8-13; 32,11-13.30-32; 33,12-20; 34,8-9). This explains the mention of Samuel as intercessor in Jer 15,1 and Ps 99,6; in the former case God's mercy being denied, in the latter accorded. Since the people are afflicted by the Philistines, in Sam 7,2-15 the emphasis is not on determination of apostasy and punishment but on mourning, confession of sins, prayer, and deliverance.

¹⁵ See L.M. Eslinger, o.c., 49: »The narrative extending through chs. 1–12 should be interpreted as a coherent theological-political exploration of human and divine leadership in Israel. This exploration is presented in the form of a literary representation of the events leading to the establishment of a monarchy in Israel.«

¹⁶ Cf. A. Weiser, *Samuel: seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Samuel 7--12*, FRLANT 81, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 1962.

Samuel exhorts the people: »If you are returning to the Lord with all your heart, then put away the foreign gods and the Ashtaroth from among you, and direct your heart to the Lord, and serve him only, and he will deliver you out of the hand of the Philistines« (v. 3). In v. 4 the narrator states that the persuasion was successful. In vv. 5-6 he reports: »Then Samuel said, >Gather all Israel at Mizpah, and I will pray to the Lord for you.< So they gathered at Mizpah, and drew water and poured it out before the Lord, and fasted on that day, and said there, >We have sinned against the Lord.< And Samuel judged the people of Israel at Mizpah.« The association with fasting and confession of sins suggests that the drawing and pouring out of water was a repentance rite. Such rites are known only from postbiblical sources.¹⁷ There seems, however, to be an allusion to such a ceremony in the metaphorical call for penitent appeal to God in Lam 2,19b: »Pour out your heart like water before the presence of the Lord!« It is noteworthy that the Targum Jonathan renders the statement in 1 Sam 7,6 by the same simile: »And they gathered themselves to Mizpah and poured out their heart in repentance like water before the Lord ...«

The intercessory role is essential in a prophetic and theocratic view of leadership. It is striking that the verb *šāpat* is used four times to designate Samuel's priestly, prophetic, and administrative leadership within the passage 7,2-15 (vv. 6.15.16.17). The response of Samuel and of his God to the Philistine threat illustrates most clearly what it means to be a »judge«: not to demonstrate man's power and justice, but to administer God's justice and righteousness in confidence and patience. When the Philistines invaded Israel the people said to Samuel: '*al-tahārēš mimmennū mizzē 'ōq*¹⁸ *'el-yhwh 'ēlōhēnū wēyōšī 'enū miyyad pēlišīm*, »Do not keep silent from us, from crying out to the Lord our God, that he may save us from the hand of the Philistines« (v. 8). The people demanded in unceasing intercession, and the narrator reports: »So Samuel took a sucking lamb and offered it as a whole burnt offering to the Lord; and Samuel cried to the Lord for Israel, and the Lord answered him« (v. 9). God responded, in fact, with thunder, which caused disarray among the Philistines (cf. vv. 10-11).

The account in 7,2-15 is based on the belief that it is God who gives victory over Israel's enemy, provided that the people are confident and faithful. In a time of mourning and of Samuel's intercession, *Eben-hā'ēzer*, the »Stone of Help,« which is in ch. 4 the sign of defeat, became the seal of victory (7, 12). The restoration of the former state of affairs was possible only after the people's penitent return to their God.

Chapter 8 reflects a completely different situation. Samuel is by now an old man and his sons, whom he made judges over Israel, »did not walk in his ways, but turned aside after gain; they took bribes and perverted justice« (v. 3). The elders therefore challenged Samuel at Ramah with the demand: »Behold, you are old and your sons do not walk in your ways; now appoint for us a king to govern us like all the nations« (v. 5). The charismatic leader realised that their primary motivation was not the default of Samuel's sons, but Israel's failure to acknowledge the supreme divine authority and leadership. After having prayed, Samuel received God's explanation of the demand: »Hearken to the voice of the people in all that they say to you; for they have not rejected you, but they have

¹⁷ For references see P.K. McCarter, o.c., 144.

¹⁸ For the form of pregnant expression see E. Kautzsch and A.E. Cowley, o.c., § 119 y and ff.

rejected me from being king over them ...» (vv. 7-9). The prophet attempted to unnerve the elders with an enumeration of the burdens that might flow from an exercise of the »right of the king« (vv. 10-18), but got nowhere: »No! but we will have a king over us, that we also may be like all the nations, and that our king may govern us and go out before us and fight our battles« (vv. 19b-20).

What have chs. 7 and 8 in common, and where do they differ? The obvious common ground is the beliefs and values of Samuel himself. His understanding of the nature of God and of the role of Israel is unfaltering. He knows that the obligation of a ruler and of the people as a whole is constant: no matter whether one is priest, prophet, judge, or king, one must act in accordance with the spirit of the supreme kingship of God. The attitude of the people, however, changes with the situation. In distress they mourn, penitent and self-critical; in prosperity they become presumptuous. Eli's and Samuel's sons are almost paradigms of Israel's depravity. But perversity reaches its nadir with the urge to become »like all the nations.« God cannot then promise mercy to alleviate distress: his verdict is: »And in that day you will cry out because of your king, whom you have chosen for yourselves, but the Lord will not answer you in that day« (v. 18). The creature of Israel's own choice will become unavoidably the agent of her punishment.

So the attitude of God described in ch. 8 cannot be as it was in ch. 7. In the latter the narrator could report that the Lord answered Samuel's prayer (v. 9), but in the former God himself denies an answer. But the reason is not the question of Israel's human leadership – shall it be judge or king. The social framework is not of essential importance; what matters is the motivation of man's attitude towards divine and human authority. The people should not *demand* a judge or a king, but *pray* to God – like Moses, Samuel, and so many other prophets – that he may grant them a ruler according to his own choice. Such was the understanding of the true prophets and of God himself in regard to any human administration, and some leaders were ultimately able to adopt this ideal. Gideon, for instance, answered those who offer him rule over them: »I will not rule over you, and my son will not rule over you; the Lord will rule over you« (Judg 8,23). The higher one's authority the greater the danger of his rising above himself and denying God's rule. So the *demand* for »a king to govern Israel like all the nations« emerges from the same perverse motivation as man's primeval temptation to become »like God« (cf. Gen 3,5).

Does this mean that the idea of a king was wrong in principle? Are pro- and anti-monarchic tendencies in genuine opposition in their attitudes and sources? Many exegetes think so. But how is one to evaluate, then, God's demand to Samuel: »Hearken to their voice, and make them a king« (8,22) and the many prophetic and especially messianic texts proclaiming or implying the ideal of a just king? Again, the issue at stake is not the office as such but the motivation in administering a given office. False motivation is the true cause of controversy. It is obvious that God has acted since the creation of man according to the principle: *Abusus non tollit usum*. If it were otherwise the world would never have been created, and Saul never appointed king. The belief in God's kingship means that God's providence is finally based on the experienced paradox that his grace is greater than the possibility of man's abuse. And even more: God's administration of justice turns man's abuse to good purpose. Here lies the

explanation why God accedes to the people's demand even though he castigates their motivation.¹⁹

It is generally recognised that ch. 8 was originally continued by the account of the public choice by sacred lot and of the anointing of Saul at Mizpah (10,17-27), logically followed by the narrative of the proving of Saul by the delivering of Israel from the Ammonites, and of proclaiming him king at Gilgal (11,1-15). The event of the royal lottery shows that Saul was the king whom God had chosen, exercising his characteristic righteousness in exalting the meek (cf. 2,1-10). The »taking« of the tribe of Benjamin and the family of the Matriite is reminiscent of Saul's exclamation during his first meeting with Samuel: »Am I not a Benjaminite, from the least of the tribes of Israel? And is not my family the humblest of all the families of the tribe of Benjamin? Why then have you spoken to me in this way?« (9,21). In the event, the people were impressed not by God's criterion of paradox, but by Saul's appearance: »when he stood among the people, he was taller than any of the people from his shoulders upward« (10,23).

This contrast can be perceived as the indicator of a multiple irony. Samuel describes the demand of the people primarily as rebellion against their God: »... You have this day rejected your God, who saves you from all your calamities and your distresses; and you have said, >No! but set a king over us<« (v. 19). Once the choice is made by lot, he presents Saul to the people: »Do you see him whom the Lord has chosen? There is none like him among all the people«; and the people greet him: »Long live the king!« (v. 24; cf. 9,2). The underlying contrast between God's providence and the people's exigency has to be taken into consideration in any attempt to fill many of the gaps in the Saul Cycle narratives. Since elsewhere in the Bible (Josh 7 and 1 Sam 14,38-44) the casting of lots is reported to be used only to unmask an offender, we may ask whether the choice of Saul by lot was not in itself considered as punishment for the people's importunity: ultimately they did not want a ruler according to God's will but according to their own desire.²⁰ In view of this controversy between Samuel and the people, Saul's attitude of the moment of his election is mysterious. It is said that »he has hidden himself among the baggage« (v. 22). Many exegetes think that he did this out of modesty. There may, however, be one or more other reasons that were never directly revealed.

The same is true of the conclusion of the folk-tale of the lost asses (9,1-10,16) which stands between the two controversies about the establishing of a monarchy (8,1-21 and 10,17-27). The narrative witnesses to an old tradition concerning Saul's election: Saul was looking for lost asses, but – guided by God's providence – he found a kingdom. After he returned from Samuel, his uncle

¹⁹ Cf. P.K. McCarter, o.c., 161: »Chapters 7 and 8, therefore, stand in a reciprocal relationship. Together they present the case, positively and then negatively expressed, for the theocratic ideal of the kingship of Yahweh as it was cherished in prophetic circles.«

²⁰ See the statement by P.K. McCarter, o.c., 196: »The formal similarities among the three passages are striking, but in the other examples the purpose of the lot casting is to discover an unknown guilty individual, in the one case Achan and in the other Jonathan. While it is certainly true that lot casting was used for other purposes than the exposure of a criminal (including, indeed, the designation of individuals for office), the combination of features that appears here -- an oracle of judgment followed by the injunction to cast the lots -- casts a shadow over Saul's election. Again it would be overstating the case to say that all of this means Saul is guilty of something -- that will come later -- but there is a clear if subtle implication that he is an offending party by virtue of the election itself.«

wanted to know what the prophet had said to him (10,15). The reply was: »He told us plainly (*haggēd higgīd lānū*) that the asses had been found« (10,16a). The narrator adds: »But about the matter of the kingdom, of which Samuel had spoken, he did not tell him anything (*lō' higgīd lō*)« (10,16b). It is obvious that the narrator must have had special reason for emphasising both Saul's news that the asses had been found and his concealment of his election and anointing.

Samuel's farewell in ch. 12 is the longest speech in the book and is a composite of Samuel's address, responses by the people, and stories. The final form shows the characteristic Deuteronomistic touch: evidence of editorial reworking of underlying older historical material. The nearest parallel is Joshua's farewell in Josh 24; both sermons show elements parallel to those of the covenant structure.²¹ The basic structure of 1 Sam 12 shows that the drama unfolds in three main acts: Samuel's giving up his office to a king, while protesting his past rectitude (vv. 1-5); a historical retrospect on Israel's apostasy (vv. 6-15); and a demonstration of Samuel's prophetic power and his willingness to continue to serve by interceding with God and instructing the people (vv. 19-25).

The attestation of Samuel's rectitude (vv. 1-5) at the moment of installation of a king clearly implies admonition and exhortation for the future. The more it is recognised that Samuel has been the true, divinely designated leader, the higher the justification for great expectations of the king. This is indicated by Samuel's comparison between »now« and »once«: »And now (*wē'attāh*), behold, the king walks before you (*mīthallēk lipnēkem*); and I am old and grey, and behold, my sons are with you, and I have walked before you (*wa'āni hīthallaktī lipnēkem*) from my youth until this day« (v. 2).²² The vindication of Samuel's righteousness is contrasted with *mīšpāt hammelek*, »the right of the king,« a spectre raised in 8,11-18, suggesting that the people must expect from the king selfish cruelty. Samuel's protestations of judicial honesty conclude: »Testify against me and I will restore (*wē'āšīb*) it to you« (v. 3). This indicates that Samuel's desire that his innocence be declared before God and the anointed king is essentially linked with an awareness that there must be reparation for injustice.

The Deuteronomistic composition of the second act (vv. 6-15) contrasts *sidqōt yhw̄h*, »the saving deeds of the Lord« (v. 7; cf. Judg 5,11) with Israel's requital of ingratitude. The narrator employs the cyclical pattern of apostasy, subjugation to an enemy, a repentant cry to God, and deliverance characteristic of the book of Judges. The Ammonite threat had provoked the demand for a king: »No, but a king shall reign over us« (v. 12). So the faulty motivation of this request, indicated by the following clause »when the Lord your God was your king,« implies a repentant petition by the people. This explains why God delivered them by appointing a king – thus condescending to their wicked demand – when there were reasons for punishing them by delivering them to the

²¹ See especially J. Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, in: *VT* 9 (1959), 347-65; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchener Verlag, Neukirchen Kreis Moers 1960 -- English translation *The Covenant Formulary*, Fortress Press, Philadelphia 1971; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AnBib 21A, Biblical Institute Press, Rome 1981, especially pp. 206-42: »Samuel, Joshua.«

²² See the statement by R.W. Klein, o.c., 114-15: »... the word >walk< in Samuel's case refers to his moral or ethical conduct in his public life rather than his leadership. Perhaps the word >walk< used of the king refers both to leadership and his moral character. Then the author would mean that the king's behavior was yet to be tested; Samuel's was already known ...«

enemy. There are hidden reasons for the supremacy of God's mercy over the arguments for punishment. All the more important is the address both to the people and their king, beginning with *wē'attāh*, »And now« (v. 13) and concluding with the antithetical presentation of contrasting fates: »If you will fear the Lord and serve him and hearken to his voice and not rebel against the commandment of the Lord, then you and the king who reigns over you will follow the Lord your God;²³ but if you will not hearken to the voice of the Lord, but rebel against the commandment of the Lord, then the hand of the Lord will be against you and your king« (vv. 14-15). Quite often in the Hebrew Bible a statement in the form of antithetical parallelism concludes a literary segment (cf. Judg 5,31; Ps 1,6; 73,27-28; 145,20; 146,9; Prov 1,32-33; 2,21-22; 8,35-36).

The third act (vv. 16-25), beginning with *gam-'attāh*, »And (Also) now,« opens the door even more widely on the future. In order to confirm his prophetic authority and to bring the people to confess their sin, Samuel calls upon God to send a thunderstorm, his argument being: »And you shall know and see that your wickedness is great, which you have done in the sight of the Lord, in asking for yourselves a king« (v. 17). The expected effect is achieved, for the people urge Samuel: »Pray (*hitpallēl*) for your servants to the Lord your God, that we may not die; for we have added to all our sins this evil, to ask for ourselves a king« (v. 19). In exhorting Israel to faithfulness Samuel discloses several theologically important points: in spite of this sin the people have a good chance to be saved, provided they will faithfully follow their God; »for his great name's sake« God will not forsake the people he has chosen for himself; Samuel excludes sinning by ceasing to pray for his people and to instruct them »in the good and the right way«; persistence in wickedness despite God's goodness would mean perdition for Israel. The final sentence is emphatic: »But if you still do wickedly, you shall be sent away, both you and your king.«

This final declaration is the key to understanding the assurance in v. 22: »For the Lord will not cast away his people, for his great name's sake (*ba'abūr šēmō haggādōl*), because it has pleased the Lord to make you a people for himself.« God who has created and chosen his people forgives »all« sins, provided that the people do not fall away totally, thus becoming incapable of repentance and making ineffective all intercession. In this conclusion of chs. 1-12 the fundamental tenet of Samuel's farewell underscores the importance of all direct or indirect appeals to fidelity and repentance in this great section. The issue at stake is not the question of judge or king, but whether God or human authority shall rule over Israel.

b) 13,2-15,35 – The Failings and Rejection of Saul

Chapters 13-14 comprise several anecdotes about Saul's Philistine wars which are unified on a profounder theological rather than on a literal level: the threat of the Philistines gives occasion to sharp conflict between Samuel and Saul

²³ See S.R. Driver, o.c., 94: »The whole verse consists of the protasis, ending with aposiopesis.« Septuagint and Vulgate accord with MT. Targum Jonathan has: »If you will *fear from before the Lord and worship before him and accept his Memra* and do not rebel against *the Memra* of the Lord, both you and the king who will rule over you will *follow eagerly after the service of the Lord* your God.« Most modern exegetes, however, demand an apodosis expressing wellbeing or blessing and assume corruption of MT.

(13,2-15); Jonathan acting under divine inspiration turns the tide of battle at Michmash Pass (13,16–14,23a); Saul's inadvertent solemn curse upon Jonathan (14,23b-46); and a summary of Saul's activity (14,47-52). After depicting the invading forces of the Philistines and the trembling Israelites gathered around Saul at Gilgal, the narrator turns his attention to Saul: »He waited seven days, the time appointed by Samuel; but Samuel did not come to Gilgal, and the people were scattering from him. So Saul said, >Bring the burnt offering here to me, and the peace offerings.< And he offered the burnt offering. As soon as he had finished offering the burnt offering, behold, Samuel came; and Saul went out to meet him and salute him« (13,8-10).

This short narrative involves some conspicuous gaps. There is no explanation of when and how the period of seven days was chosen; of how strict was the prohibition against the king performing distinctively priestly services; or of why Saul felt that a burnt offering had to be offered in order to ensure God's saving help. These gaps may be deliberate in order to concentrate the reader's intention on the underlying realities – i.e., on a deeper, indeed the deepest, concealed meaning of the conflict in Saul's consciousness and between Samuel's accusation and his own self-defence. Saul discloses his dilemma: »Now the Philistines will come down upon me at Gilgal, and I have not entreated the favour of the Lord« (v. 12). This is an explanation of his contended decision: »So I forced myself (*wā'et'appaq*), and offered the burnt offering.« It is obvious that there were two different layers in Saul's consciousness dealing with the same issue: on one an evaluation of the importance of a burnt offering in securing God's favour was taking place, on the other the importance of the general law concerning the offering of sacrifice was being weighed in the balance.

Saul failed on both levels. First, burnt offering is not solely a way of entreating God's favour; it can be considered purely as a symbol of man's devotion. What counts is man's total trust in the mysterious ways of God's providence which leaves all doors open for the divine liberty to operate. Once it is conceived as an independent and reliable method of gaining God's favour it introduces a spirit of presumptuous idolatry. It is not by chance that Jonathan succeeds by trust alone without any need of an offering (13,16–14,23a), arguing: »It may be that the Lord will work for us; for nothing can hinder the Lord from saving by many or by few« (14,6b). This is probably intentionally contrasted with Saul's attitude to the same theological issue. Secondly, the more it is clear that offering cannot possess autonomous force the more it is obvious that Saul should respect the general law. The report in 13,8-10 is directly related to the Samuel's command in 10,8: »And you shall go down before me to Gilgal; and behold, I am coming to you to offer burnt offerings and to sacrifice peace offerings. Seven days you shall wait, until I come to you and show you what you shall do.« We may assume that at that time only a priest was allowed to officiate at the sacrifice. All the more is it clear that Samuel's purpose is to put to the test both Saul's obedience and his patience – a decisive mark of faith.

In the final result, Saul's disobedience to the general law has the same roots as his misunderstanding of the role of offering: lack of faith, manipulation of God's purposes through cultic formality, self-will and self-deception. A tale of a

broken *appointment* turns into a story of *disbelief*.²⁴ Only against this background does the sharp condemnation uttered by Samuel in 13,13-14 (cf. 2,35) become understandable:

You have done foolishly; you have not kept the commandment of the Lord your God, which he commanded you; for now the Lord would have established your kingdom over Israel for ever. But now your kingdom shall not continue, the Lord has sought out a man after his own heart; and the Lord has appointed him to be prince over his people, because you have not kept what the Lord commanded you.²⁵

The authority of Samuel's judgment is based on a strictly theocratic view of rule over Israel.²⁶ The »foolishness« of Saul implies the wisdom of him whom God has sought out »after his own heart.« Both the rejection of Saul and the election of David involve not only God's freedom but also Saul's failings on the one hand and David's righteousness on the other. Neither rejection of the one nor election of the other, however, can be adequately »justified« on the basis of one short passage. Nearly all the following passages of I Samuel provide evidence of Saul's deficiency and David's wholehearted loyalty, thus justifying God's contrasting ways to them. The difference between the two men is already manifest in the moments of their election: Saul was chosen (1 Sam 10,24) in response to the request of the people (1 Sam 8,5.19-20; 12,13), whereas David was truly God's choice (1 Sam 16,12; 2 Sam 6,21). Nor should we forget that David's righteousness is implicit in many narratives and explicitly stated in 1 Kgs 3,6; 9,4; 11,4; 14,8; 15,3.²⁷

The account of Saul's disobedience in 13,2-15 has an exemplary thematic parallel in ch. 15. But between the two prophetic verdicts on Saul's behaviour comes the story of his laying a solemn curse upon anyone who eats food before sundown (14,23b-46) which may at first give an impression of Saul's piety: he is, it seems, scrupulous in matters religious. Since the motivation of his decisions is often wrong, however, they can have an opposite effect. At the climax of his decisive battle with the Philistines he allowed himself a mistaken gesture; as the narrator puts it: »And the men of Israel were distressed (*niggās*) that day; for Saul laid an oath on the people, saying, >Cursed be the man (*'ārūr hā'īš*) who

²⁴ Cf. the conflict between Isaiah and Ahaz in a similar situation, presented in Isa 7. Ahaz rejects Isaiah's proposal to ask a sign of God because he had his own plans in mind.

²⁵ See the presentation of the structure of this passage in V. P. Long, o.c., 91.

²⁶ See the statement by V.P. Long, o.c., 90: »Ideologically, monarchy in Israel was acceptable only insofar as it was *not* >like (that of) all the other nations<, that is, only insofar as the king was willing to acknowledge his subordination to the Great King and his designated spokesman. The command of 10:8, that Saul should await Samuel's arrival in order to consecrate battle and receive instructions, was designed to safeguard this theocratic authority structure, and Saul's failure, or refusal, to recognize that point formed the basis for the announcement of judgement.«

²⁷ However, it is not justified to consider David's election independently of his character. P.K. McCarter, o.c., 229, overstates the meaning of the phrase *biqqēš yhw h lō 'īš kilbābō* when he translates it »Yahweh will seek out a man of his own choosing« and comments as follows: »This has nothing to do with any great fondness of Yahweh's for David or any special quality of David, to whom it patently refers. Rather it emphasizes the free divine selection of the heir to the throne (*nāgid*, >prince<), as the alternative to the endurance of Saul's >kingship (dynasty!) over Israel forever.« Cf. H.P. Smith, o.c., 98, and D.M. Gunn, o.c., 33-40, who tend to ascribe arbitrariness to Samuel's verdict in 13,13-14.

eats food until it is evening and I am avenged on my enemies« (14,24). Septuagint renders the first statement: »And Saul committed a great trespass of ignorance in that day.«²⁸ Saul's arbitrary gesture had a series of dire effects: »But Jonathan had not heard his father charge the people with the oath; so he put forth the tip of the staff that was in his hand, and dipped it in the honeycomb, and put his hand to his mouth; and his eyes became bright« (v. 27). Immediately we are faced with a discrepancy between the binding nature of the Saul-imposed fast and the beneficial effect of Jonathan's unwitting infringement of the oath. Second consequence of Saul's vow was, however, negative: after sundown, when the prohibition was no longer in force, the people inadvertently neglected the fundamental cultic prohibition on eating meat with blood (cf. Gen 9,4; Lev 17,11; 19,26; Deut 12,23-27; Ezek 33,25); while extremely exhausted, they acted in haste, falling on the plundered beasts (vv. 31-33). The third consequence concerned Saul directly: »And Saul inquired of God, >Shall I go down, after the Philistines?< But he did not answer him that day« (v. 37).

What are the reactions of the people, Jonathan and Saul to the consequences of Saul's adjuration? Strikingly enough, the people accepted his charge without complaint: »So none of the people tasted food« (v. 24). On the other hand, Jonathan allowed himself to be critical after being informed of Saul's vow by one of the people: »My father has troubled the land; see how my eyes have become bright, because I tasted a little of this honey. How much better if the people had eaten freely today of the spoil of their enemies which they found; for now the slaughter among the Philistines has not been great« (vv. 29-30). Saul's reaction to the report »Behold, the people are sinning against the Lord, by eating with the blood« (v. 33) reveals his formal piety: »Let every man bring his ox or his sheep, and slay them here, and eat; and do not sin against the Lord by eating with the blood« (v. 34). Noteworthy, too, is the next report: »And Saul built an altar to the Lord; it was the first altar that he built to the Lord« (v. 35). But most striking of all is Saul's reaction to God's silence: »Come hither, all you leaders of the people; and know and see how this sin has arisen today. For as the Lord lives who saves Israel, though it be in Jonathan my son, he shall surely die« (vv. 38-39). The people again seem compliant: »But there was not a man among all the people that answered him« (v. 39). Their reply to his decision to cast a sacred lot was: »Do what seems good to you« (v. 40).

Now the irony is complete, as Saul takes measures to discover the guilty party: *hābāh tāmīm*, »Give a perfect lot« (v. 41), he demands. Targum Jonathan renders this phrase »we are in truth,« whereas the Septuagint has a striking expansion: »O Lord God of Israel, why hast thou not answered thy servant this day? If this guilt is in me or in Jonathan my son, O Lord, God of Israel, give Urim; but if this guilt is in thy people Israel, give Thummim.«²⁹ In the first casting of the sacred lot Saul with his house was »taken,« whereas the people »escaped«; in the next Jonathan was »taken.« At Saul's insistence Jonathan confesses his guilt and is willing to die (v. 43), and his father remains consistent and condemns him: »God do so to me and more also; you shall surely die,

²⁸ P.K. McCarter, o.c., 245, assumes that MT is corrupt and proposes the reading in accordance with the Septuagint's rendering: *wš'wl šgh* (or *šgg*) *šggh gdwlh bywm hhw'*. However, Targum Jonathan and Vulgate do not follow the Septuagint's rendering.

²⁹ For the procedure of lot casting see J. Lindblom, *Lot-casting in the Old Testament*, in: *VT* 12 (1962), 164-78.

Jonathan« (v. 44). But the people spontaneously revolted against the decision: »Shall Jonathan die, who has wrought this great victory in Israel? Far from it! As the Lord lives, there shall not one hair of his head fall to the ground; for he has wrought with God this day« (v. 45). Their intervention was successful: »So the people ransomed Jonathan, that he did not die« (v. 45).

It is noteworthy that Saul is implacably serious and consistent in his behaviour, whereas Jonathan and the people are not. Consequently a number of questions arise about their attitudes. Concerning Saul it must be asked: What was the motivation of his vow, of building the altar, of demanding God's answer »that day,« of his lot-casting ceremony, of his persistence in delivering his son to death? Concerning Jonathan: Why is he so ready to die even though he could not justify Saul's oath and his infringement of it was unwitting? Concerning the people: Why are they obedient to a king who acted foolishly? – for it is generally recognised that Saul's vow was rash, ill-advised, and presumptuous. We may assume that the building of an altar to the Lord must have been motivated by the desire to have full control over the cultic performance of the people rather than by a need to make atonement for guilt committed. Saul's divination seems to have been motivated by his desire to obtain confirmation for his covert plans rather than by his willingness to comply with the hidden ways of God's providence. He was capable of using for his ends even the most delicate methods of sacral investigation; in casting the sacred lot he swore »though it be in Jonathan my son, he shall surely die« (v. 39), because he was overconfident that something of the sort could not happen. There is no sign of his recognising that his adjuration was mistaken and therefore of his feeling a need to beg God's forgiveness. Since he was *not* »willing to do all that is right,«³⁰ but only what suited his self-righteous will, he was »unable to avoid the coming disaster.«³¹

Jonathan on the one hand and the people on the other stand in contrast to Saul's thought and action. Jonathan was right in criticising his father's ill-advised gesture. His noble willingness to die in consequence of a mistaken decision does not conflict with his reasons for his verdict on his father's gesture. On the contrary. The more a man is aware that a vow taken before God is an extremely serious matter, the more he is capable of bearing the consequences involved. From this it logically follows that an oath should not be taken at all (cf. Matt 5,33-36). The contrast between the people's obedience until the critical moment of revolt and what happened then indicates that they disliked Saul's vow and lot casting; compliance was dictated by fear.³² Once the contrast was complete between a Jonathan »who has wrought this great victory« (v. 45) and a Saul who had bound the people by oath to a fast without good reason, was complete their protest was made spontaneously.

Which position is supported by the narrator or compiler? Putting the story between two classical narratives of Saul's disobedience that resulted in his rejection shows that the final compiler obviously wanted to underscore the king's

³⁰ We have to turn the positive statement by P.R. Ackroyd, *o.c.*, 119, into negative.

³¹ See P.R. Ackroyd, *o.c.*, 119.

³² Septuagint has, however, an expanding rendering of v. 42 thus pointing to the people's disagreement regarding lot casting: »And Saul said: >Cast between me and my son Jonathan; whomsoever the Lord shall cause to be taken by lot, let him die.< And the people said to Saul: >This thing is not to be done.< And Saul prevailed against the people, and they cast between him and Jonathan his son, and Jonathan was taken by lot.«

failings in order to persuade his readers that Saul was not an appropriate ruler. Jonathan's verdict on his father on the one hand and the people's protest against Saul's condemnation of his son on the other are certainly shared by the writer. This implies that Jonathan's unwitting infringement of the oath is not true guilt; consequently there must have been some solution for him. It is most noteworthy that in Targum Jonathan the argument of MT for requesting Jonathan's deliverance »for he has wrought with God this day« (v. 45) is rendered as follows: »for before the Lord it was revealed that in carelessness he acted this day.« How »the people ransomed Jonathan« (v. 45) is in this context of little or no importance. It may be assumed that silence about this and other issues was motivated by the main purpose of the story which shows that Saul's presumptuous manipulation proved fatal to himself: his self-righteousness was the father of his condemnation. And that must have been why God »did not answer him that day« (v. 37), for divine favour can not be gained by any kind of human demand or dictate.³³

The story of the great battle against the Amalekites (15,1-35) discloses Saul's various failings in his attitude to the will of the Lord and his servant Samuel.³⁴ In his address to Saul the latter says: »It was I whom the Lord sent (*'ōtî śālah yhw̄h*) to anoint you king over Israel; now therefore hearken to the words of the Lord. Thus says the Lord of hosts, >I will punish (*pāqadtī*) what Amalek did to Israel in opposing them on the way, when they came up out of Egypt. Now go and smite (*lēk wēhikkātāh*) Amalek, and utterly destroy (*wēhahāramtem*) all that they have; do not spare them (*wēlō' tahmōl 'ālāw*), but kill both man and woman, infant and suckling, ox and sheep, camel and ass« (vv. 1-3). It is important to realise that Saul's duty to ensure that the Lord received his due is underlined by the reference to his anointing; Saul must obey God's instructions as transmitted through Samuel. The imposition of the ban or »devotion« (*hērem*) applied to the Amalekites had its origin in Amalek's failings during the years in the desert (see Exod 17,8-16; Deut 25,17-19; cf. Judg 6,3-6), for normally it was restricted to the residents of Palestine (cf. Deut 20,10-18). The triumph over Amalek was a victory of prayer by means of Moses's uplifted hands, and the story in Exodus concludes: »The Lord will have war with Amalek from generation to generation« (17,16). Deuteronomy, however, points to Amalek's unforgivable failure to spare the weak and defenseless in order to justify the verdict: »... when the Lord your God has given you rest from all your enemies round about, in the land which the Lord your God gives you for an inheritance to possess, you shall blot out the remembrance of Amalek from under heaven; you shall not forget« (25,19). Now it is Saul's duty and privilege to revenge Amalek's aggression.

When inflicting retribution elsewhere Saul showed a remarkable grasp of the spirit of such actions. When he spared Kenites who deserved to be rewarded

³³ We cannot agree with the view of H.P. Smith, o.c., 120: »The older commentators were much exercised by the question whether Jonathan was really bound by an adjuration of which he was ignorant. In the sense of the Biblical writer, he was so bound. Nor can we seriously question that, to the Biblical writer, the reason for Yahweh's refusal to answer Saul was his anger at Jonathan's transgression -- though the commentators have ingeniously avoided this conclusion, and have tried to shift the guilt from Jonathan to Saul.«

³⁴ For a close »literary« analysis of this passage see especially M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion: Ideology, Rhetoric, and Poetics in Saul's Fall*, in: *HUCA* 54 (1983), 45-82 = *The Poetics of Biblical Narrative*, ISBL, Indiana University Press, Bloomington 1987, 482-515.

his argument was: »for you showed kindness (*hesed*) to all the people of Israel when they came up out of Egypt« (15,6). But now he surprisingly spared those who should have been the prime object of total destruction: »And Saul smote (*wayyak*) the Amalekites, from Havilah as far as Shur, which is east of Egypt. And he took Agag the king of the Amalekites alive, and utterly destroyed (*hehërim*) all the people with the edge of the sword. But Saul and the people spared Agag (*wayyahmöl šā'ül wëhā 'am 'al-'ägäg*), and the best of the sheep and of the oxen and of the fatlings, and the lambs, and all that was good, and would not utterly destroy them (*wëlö' 'äbü hahärimäm*); all that was despised and worthless they utterly destroyed (*hehërimü*)« (vv. 7-9). It is obvious that the emphasis is on the contrast between destroying »all the people,« »all that was despised and worthless,« and sparing »Agag and the best of the sheep ...« The divine commandment of total destruction (vv. 1-3) contrasts glaringly with Saul's partial completion of the task.³⁵ There is no mention of motives for this selectivity, but it is evident that he was not guided by humanitarian motives but rather by vanity and greed, for he did not spare the weak and helpless – like the infant and suckling named in the command – but the king and the best of the livestock.

God then delivers a grave verdict in his address to Samuel, shifting the weight of doom from the Amalekites to Saul: »I repent (*nihamti*) that I have made Saul king; for he has turned back from following me and has not performed my commandments (*kî-šāb mē'ahāray wë't-dëbāray lö' hëqim*)« (v. 11), a regret echoed in v. 35; so this theme underscores the gravity of God's verdict. Samuel »was angry; and he cried to the Lord all night« (v. 11b), supposedly either to save Saul by persuading God to change his mind or else to procure from him additional instructions. Now a chain of irony is forged. When Saul encounters Samuel in Gilgal he greets him: »Blessed be you to the Lord; I have performed the commandment of the Lord« (v. 13). This enthusiastic claim is contradicted by God's announcement to Samuel that »he has not performed my commandments.« Asked by Samuel to explain the noise of the animals Saul replies: »They have brought them from the Amalekites; for the people spared the best of the sheep and of the oxen, to sacrifice to the Lord your God; and the rest we have utterly destroyed« (v. 15). The most striking feature of his self-defence is the attempt to redistribute blame and credit by choosing his pronouns: when the question is one of guilt he shifts from »I« to »they« – even though in v. 9 it is explicitly stated that »Saul and the people spared Agag, and the best of the sheep ...«; when the divine will has been complied with, he uses »we.«

In this respect what he says in vv. 20-21 – in reply to Samuel's reproach that he disobeyed God's voice – is a similar evasion of the truth; concerning Agag, however, Saul admits »I have brought Agag the king of Amalek.« Samuel asks the rhetorical question: »Why did you not obey the voice of the Lord? ... (v. 19),

³⁵ See the statement by M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 54 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 489: »Consider the present case of sequential shift in focus. Only when his hero falls into sin does the narrator show his hand. It is (we now discover) Saul's crime, not Amalek's, that forms the real theme, and his punishment that raises the moral-ideological question marks and thus calls for justification ... The point is that as soon as Saul emerges as the real center of interest and judgment, all that has gone before appears in a new light and acquires new significance in relation to him. The whole normative weight of the tale's opening, seemingly designed to crush the Amalekites or any pity their fate may evoke, now recoils upon Saul.«

thus expressing his bitterness and inviting the king to repentance. Saul, however, was not prepared to answer such a question because he did not expect Samuel to know about the matter; so he allowed himself a revised version of events that departed from the objective truth, claiming: »I have obeyed the voice of the Lord ...« (vv. 20-21).³⁶

In both instances Saul claims a pious motive for sparing the best of the spoil: »to sacrifice to the Lord your God,« but his evasiveness leaves the impression that his true reason for doing so was pure self-interest. Even though Saul's defence at that point had been sincere, it would have remained theologically unacceptable, for the regulations governing sacrifice and the ban are completely different.³⁷ Thus it is obvious that Saul's misconduct is essentially a matter of disobedience, and his self-defence is self-incriminatory. The sentence pronounced by Samuel (vv. 22-23) is couched in poetry; it is prophetic as well as proverbial in style:

Has the Lord as great delight in burnt offerings and sacrifices
as in obeying the voice of the Lord?
Behold, to obey is better than sacrifice,
and to hearken than the fat of rams.
For rebellion is as the sin of divination,
and stubbornness is as iniquity and idolatry.
Because you have rejected (*ya'an mā'astā*) the word of the Lord,
he has also rejected you (*wayyim'oskā*) from being king.

This verdict is reminiscent of other passages where sacrifice and other religious observances are disparaged by the preference given to a right relationship towards God and one's fellow-men (cf. Isa 1,10-11.13; 66,2b-4; Jer 7,21-26; Hos 6,6; Amos 5,21-24; Mic 6,6-8; Ps 50,9; 51,18; Mark 12,28-34). There is gradation of accusation, and Saul is presented as hardened in sin. Consequently, God's punishment must fit the crime according to the *lex talionis*: measure for measure – or in this case, rejection for rejection (see also v. 26). It is noteworthy that in a similar context of *hērem* violation by Achan in Josh 7,25 a like reciprocity is found: »Why did you bring trouble on us? The Lord brings trouble on you today.« Samuel's declaration of punishment echoes the threat in Sam 12,15: »If you will not hearken to the voice of the Lord, but rebel against

³⁶ See M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 73 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 506: »This countershow of innocence launches a complex play of viewpoints and levels of awareness, with Saul as its ironic target. Although actually invited to make a moral response -- a full confession of guilt being the only gesture that might save him -- Saul delivers a factual report. Having misinterpreted the present state of affairs, Saul now misrepresents the past and thus leaves himself no future. And blind to his own informational disadvantage, he seeks to take advantage of his addressee's.«

³⁷ See the statement by H.W. Hertzberg, o.c., 127: »Saul has not only a plausible but also a pious answer ready for Samuel's question about the significance of the cattle round about. Is it not the same thing for him to set aside the cattle for sacrifice and to offer them now at this holy place as to put them to the >ban< in the place where they were taken? But sacrifice and the >ban< are not the same thing; the >ban< is complete destruction, the surrender of the whole, whereas sacrifice (*zābah*) usually presupposes a portion for men as well. Above all, however, Saul, by bringing the plunder undestroyed from the place of the >ban<, has thereby introduced it into the profane sphere of life, where it is exposed to the usual contamination.«

the commandment of the Lord, then the hand of the Lord will be against you and your king.«

Samuel's announcement is followed by Saul's confession of sin: »I have sinned (*hātā'tī*); for I have transgressed (*'ābartī*) the commandment of the Lord and your words, because I feared (*yārē'tī*) the people and obeyed their voice. Now therefore, I pray, pardon my sin (*šā' nā' 'et-hattā'tī*), and return with me, that I may worship the Lord« (vv. 24-25). Saul reverses the defence put forward in vv. 13 and 20, recognising that he obeyed the voice (mouth) of the people instead of God and admitting that he also transgressed Samuel's words. But his confession of sin is not prompt and direct as in the case of Achan after the Jericho battle (Josh 7,20), Jonathan after his unwitting transgression (1 Sam 14,43), and David after the Bathsheba affair (2 Sam 12,13; cf. 24,17). The most aggravating circumstance is the reason for his disobedience to God's commandment: »because I feared the people and obeyed their voice.«³⁸ Saul's confession of sin and his plea for forgiveness are reminiscent of Pharaoh's confession and plea for mercy (Exod 9,27-30; 10,16-20; cf. 8, 4-7. 21-28). Unlike his predecessor, however, Samuel is not willing to pardon or to pray for his adversary. Instead, he repeats his verdict in v. 26, and after Saul's attempt to detain him, tears his clothes and interprets the apparent accident as a symbolic act of sentence: »The Lord has torn the kingdom of Israel from you this day, and has given it to a neighbour of yours, who is better than you. And also the Glory of Israel will not lie or repent (*lō' yēšaqqēr wēlō' yinnāhēm*); for he is not a man, that he should repent (*kī lō' 'ādām hū' lēhinnāhēm*)« (vv. 28-29; cf. 28,17-18).³⁹ After Saul's renewed confession of sin Samuel grants his request to return with him and thus leave him with at least a pretence that the judgment has not yet taken full effect.

After his confrontation with Saul is completed Samuel calls for Agag, whom Saul had made his brother in crime.⁴⁰ Then he carries out the proscription on him before the Lord by applying the principle of *lex talionis*: »As your sword has made women childless, so shall your mother be childless among women« (v. 33). With this execution of judgment the contrast between king and prophet becomes total. The crown of pride that evoked Saul's pity is itself condemned to ruthless extinction. Agag's illusion of survival – »Surely the bitterness of death is past« – ended by Samuel's sword. Only by this action could the consequences of Saul's

³⁸ See the statement by M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 80-81 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 513: »If any reader has a lingering doubt about the justice of Saul's rejection, the newly fabricated account will banish it for good. Saul indeed starts by confessing his sin, at long last. But he immediately relapses and, blind to the implications of his argument, throws the blame on others. He thus disqualifies himself on all possible grounds. In social terms, the blatancy of his lie (>I feared the people<) exceeds all previous limits; and even if this were the whole truth, what better proof would one need of his unfitness for kingship? And in religious terms, he in effect admits that he fears the people more than he fears God ...« It is strange, therefore, that D.M. Gunn, o.c., 56, takes -- at the end of his evaluation of interpretations of ch. 15 -- an opposite stand: »The story thus forces us to re-examine, not Saul's conduct and motives, but those of Samuel and Yahweh. Why do they hold such a rigid pose? Why is Saul's penitence disregarded? *Why is Saul rejected?*«

³⁹ See M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 67 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 500: »Saul comes all the way from the exulting »I have performed the commandment of the Lord« to the about-facing »I have sinned«; and Samuel, from the mild query about the bleating of the sheep to a brutal statement of rejection.«

⁴⁰ Some commentators assume that the original continuation of the narrative is found in vv. 32-35, and they think that vv. 24-31 are an interpolation.

crime be nullified. Samuel's judgment is fully in line with the promise given concerning the nations, their kings, and their gods: »... And he will give their kings into your hand, and you shall make their name perish from under heaven, not a man shall be able to stand against you, until you have destroyed them ... And you shall not bring an abominable thing into your house, and become accursed like it; you shall utterly detest and abhor it; for it is an accursed thing« (Deut 7,17-26).

The narrative concludes with renewed declaration of God's repentance: »And the Lord repented (*nihām*) that he had made Saul king over Israel« (v. 35b; cf. v. 11).

3. 16,1–31,13 – Saul's Decline and David's Ascendancy

In the prophetic story of Saul (chs. 7–15) Samuel is presented as protagonist, Saul – and occasionally the people – at most as secondary figures. In the account of David's rise (chs. 16–31) there is a glaring contrast between him and Saul: David is protagonist and his fortunes are rising, whereas Saul is deuteragonist and his are declining. The great change is announced to Saul in 15,28: »The Lord has torn the kingdom of Israel from you this day, and has given it to a neighbour of yours, who is better than you« (cf. 28,17). Saul's rejection is illustrated against the background of his many failings and of David's righteousness. God can accept only a man who thinks and acts in his Spirit. When Samuel is sent to Bethlehem to anoint David in Saul's place he is instructed: »Do not look on his appearance or on the height of his stature, because I have rejected him; for the Lord sees not as man sees; man looks on the outward appearance, but the Lord looks on the heart« (16,7). No doubt »height« alludes to Saul's appearance: »From his shoulders upward he was taller than any of the people« (9,2; cf. 10,23), while David was »the youngest« (*haqqātān*) of eight sons of Jesse (16,6-13; 17,12). The account of his anointing concludes: »And the Spirit of the Lord came mightily upon David from that day forward« (16,13).

Saul's end was bizarre. Driven by self-will he »put the mediums and the wizards out of the land" (28,3). The grave threat posed by the Philistines made it clear that Saul's repudiation was complete: »the Lord did not answer him either by dreams, or by Urim, or by prophets« (28,6). In this stressful situation Saul plays an ironic role and turns to one of the few remaining mediums at Endor seeking contact with the ghost of Samuel, who duly appears, castigates Saul's disobedience, and foretells his death: »Why then do you ask me, since the Lord has turned from you and become your enemy? The Lord has done to you as he spoke by me; for the Lord has torn the kingdom out of your hand, and given it to your neighbour, David. Because you did not obey the voice of the Lord, and did not carry out his fierce wrath against Amalek, therefore the Lord has done this thing to you this day. Moreover the Lord will give Israel also with you into the hand of the Philistines; and tomorrow you and your sons shall be with me; the Lord will give the army of Israel also into the hand of the Philistines« (28,16-19). The decisive battle that followed on Mount Gilboa (cf. ch. 31) sealed the fate of Saul and of his three sons; Saul himself committed suicide.

Sections 16,14–22,29 and 24,1–26,25, however, disclose profounder reasons for Saul's decline and David's rise.

a) 16,14–23,29 – Saul Tormented by an Evil Spirit, God's Favour Bestowed on David

The following passage (16,14-23) paves the way for an encounter between Saul and David on various levels. The narrator depicts Saul's miserable situation: »Now the Spirit of the Lord departed from Saul, and an evil spirit from the Lord tormented him. And Saul's servants said to him, >Behold now, an evil spirit from God is tormenting you. Let our lord now command your servants, who are before you, to seek out a man who is skilful in playing the lyre, and when the evil spirit from God is upon you, he will play it, and you will be well<< (vv. 14-16). The musician chosen to provide this therapy was David.

The course of events ending with the death of Saul and his sons on Mount Gilboa (ch. 31) makes it clear that God guides history by promise and exaction, continually taking into account what has happened earlier and elsewhere. The clash between Saul and David tests them both by sounding the depths of their thoughts and feelings. Their response to various challenges always makes it clear in the end that the ways of God's rule are hidden but perfectly righteous. Since God is not acting alone but uses both the rebellious and obedient characters of his human agents, his judgment is usually more in accordance with the verities of the human situation than foreground happenings indicate. So the first encounter between the two is rich in irony. The intentions of Saul's servants were perfectly good, and David proved that »the Lord was with him« (v. 18) so clearly that »Saul loved him greatly, and he became his armour-bearer« (v. 21). But the relief he brought was only temporary, for Saul was plagued not by illness of body or psyche but by a malaise of the soul. The »evil spirit« resulted from a fundamentally distorted attitude to God and man.⁴¹ How else can we explain the later mutation of Saul's love into a persecution mania towards David, once his ambitions had been challenged?

Before presenting this drama of darkness, the compiler reconciles the popular legend of David's victory over the Philistine champion Goliath (17,1–18,5) with the central concern: David's rise to power. The emphasis is placed on the blatant contrast between the Philistine, the Israelites, and David: Goliath is his people's most experienced and well-equipped warrior, self-confident and consumed by hate and defiance towards Israel. Saul and his people are terrified and helpless, and the king promises to the man who kills Goliath great riches, one of his daughters as a wife, and freedom for his house. When David offers himself Saul replies: »You are not able to go against this Philistine to fight with him; for you are but a youth, and he has been a man of war from his youth« (v. 33). David rejects the armour he is offered, saying »I cannot go with these; for I am not used to them« (v. 39) and appears before Goliath with his shepherd's weapon – a sling. Goliath, boasting of his strength, »cursed David by his gods« (v. 43), but David challenges him with absolute confidence in the power of God: »You come to me with a sword and with a spear and with a javelin; but I come to you in the name of the Lord of hosts, the God of the armies of Israel, whom you have defied. This day the Lord will deliver you into my hand ... that all the earth may know that there is a God in Israel, and that all this assembly (*kol-haqqāhāl*

⁴¹ See H.W. Hertzberg, p.c., 141: »Saul's suffering is described theologically, not psychopathetically or psychologically.«

hazzeḥ) may know that the Lord saves not with sword and spear; for the battle is the Lord's and he will give you into our hand« (vv. 45-47; cf. vv. 26,37; Isa 31,1-3; Zech 4,6; Ps 20,8-9). David, revealing a basic law of the kingdom of God, executes God's justice as his chosen instrument; after striking the Philistine with amazing accuracy on his one vulnerable spot – his forehead – he kills him with Goliath's own sword (v. 51; cf. 2 Sam 23,21). So were Goliath's taunts and curses turned upon him. This unexpected end prompted the flight of the Philistines, just as the appearance and taunts of the Philistine had moved the Israelites to retreat. At the end of the story the implications of all the speeches become manifest.

In contrast to ch. 16 the narrator of ch. 17 ignores Saul's earlier encounter with David (cf. vv. 55-58) but provides a lyrical description of Jonathan's affection and loyalty towards David (18,1-5): »Then Jonathan made a covenant (*bērit*) with David, because he loved him as his own soul. And Jonathan stripped himself of the robe that was upon him, and gave it to David, and his armour, and even his sword and his bow and his girdle« (vv. 3-4; cf. v. 1; 19,1; 20,8.17; 23,18). As we are shown in several passages, the proverbial friendship between David and Jonathan is understandable against a background of the outstanding personal qualities that both possessed. After Jonathan's death David sang: »... your love to me was wonderful, passing the love of women« (2 Sam 1,26). David must have been a man of many attractive characteristics, for Saul too »loved him greatly« (v. 16,21; cf. 18,22); moreover, »all Israel and Judah loved David« (18,16; cf. vv. 22 and 28); and finally »Saul's daughter Michal loved David« (18,20). But the most important of the tributes is the observation that »David had success in all his undertakings; for the Lord was with him« (18,14; cf. vv. 5 and 28). Since David was chosen and loved by God, his success was an obvious mark of God's blessing.

David's success, however, very soon became a serious challenge to Saul. »When David returned from slaying the Philistine, the women came out of all the cities of Israel, singing and dancing ... And the women sang to one another as they made merry, >Saul has slain his thousands, and David his ten thousands.<« (18,6-7). This tactlessness aroused Saul's feeling of inferiority and fear for his throne, which resulted in jealousy and a rising mistrust towards David. Saul »was very angry« (v. 8) and he »eyed David from that day on« (v. 9); seized by »an evil spirit from God« he tried twice to pin David to the wall (vv. 10-11) and »was afraid of David, because the Lord was with him but had departed from Saul« (v. 12; cf. vv. 15 and 29). In an attempt to remove him, he sent him into battle with the Philistines, first promising him his elder daughter Merab (v. 17), and later his younger daughter Michal, »that she may be a snare for him« (vv. 21-22). But after David returned safely, he showed his duplicity by giving Merab to another man. When, however, the younger man brought the required bride-price for Michal – a hundred Philistines' forskins – »Saul gave him his daughter Michal for a wife. But when Saul saw and knew that the Lord was with David, and that all Israel loved him, Saul was still more afraid of David. So Saul was David's enemy continually« (vv. 27-29). Four distinct incidents (19,1-7.9-10.11-17.18-24) chart the escalation of the conflict.

Saul's failure to do away with David by indirect methods increased his jealousy, mistrust, and fear. Now he »spoke to Jonathan his son and to all his servants, that they should kill David« (19,1). Ironically, Saul disclosed his plans

to the man who »delighted much in David« (19,1; cf. 18,1.3; 20,17) and whose goodness now moved him to intercede for David by »speaking well« of him. Jonathan's argument is of a theological and moral nature: »Let not the king sin against his servant David, because he has not sinned against you, and because his deeds have been of good service to you; for he took his life in his hand and he slew the Philistine, and the Lord wrought a great victory (*těšû'āh gědôlāh*) for all Israel. You saw it, and rejoiced; why then will you sin against innocent blood by killing David without cause?« (vv. 4-5). The reasoning is so lucid and impeccable that it should have convinced Saul – and indeed he relented and swore: »As the Lord lives, he shall not be put to death« (v. 6). This gesture was a clear mark of reconciliation with David; in 18,13 we had been told that »Saul removed him from his presence,« but in 19,7 we read: »And Jonathan brought David to Saul, and he was in his presence as before.«

David's restoration to a close relationship with Saul's family did not last, for his military success warped the king's mind; »an evil spirit from the Lord came upon Saul« so that he »sought to pin David to the wall with the spear« (vv. 9-10; cf. 18,10-11). When this manoeuvre failed, Saul sent his watchmen to David's house to kill him there (vv. 11-17), but the irony persisted: Saul's daughter Michal, who had become David's wife through Saul's duplicity – »that she may be a snare for him« (18,20-27) – herself used duplicity in order to save the man who now commanded her primary loyalty. Asked by her father: »Why have you deceived me thus, and let my enemy go, so that he has escaped?« she fabricated a lie to match her father's guile: »He said to me, >Let me go, why should I kill you?<« (v. 17). Meanwhile David had fled to Ramah to meet Samuel; there he was miraculously protected from Saul's persecution (vv. 18-24).

The true tragedy of Saul's life was the recoil produced by his hostility to David. The more he tried to impede David's success or to destroy him the more was the younger man successful and loved. His malice and machination even produced the opportunity for David to become Saul's son-in-law, although he could only ask: »Who am I, and who are my kinsfolk, my father's family in Israel, that I should be son-in-law to the king?« (v. 18).⁴² Disappointing her father's expectation, Michal became the instrument of David's escape from his persecuting animosity. Indeed, the unconscious actions of the characters foreshadow future events, thus bearing witness to God's righteousness and justice. The more human malice erupts darkly, the more brightly the glory of the divine justice shines. The contrast between the two men's characters and between their corresponding fates is a classic example of double causality in the Hebrew Bible.⁴³ Is not the main purpose of the prophetic interpretation to vindicate the rightness of God's direction of history?

⁴² See P.K. McCarter, n.d., 318, puts it: »Everything Saul does to thwart David's rise works ironically to David's advantage, every opportunity Saul attempts to seize for himself turns in the end into an opportunity for David. It must also be pointed out that David's marriage to Michal, though at one level just another example of Saul's machinations turned to David's advantage, has a special significance of its own. Marriage to the king's daughter gives David a certain claim to membership in the royal house of Israel, which he will later, when already king of Judah, use to justify his succession to the northern throne as well.«

⁴³ Cf. I.L. Seeligmann, *Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe: Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken*, in: *ThZ* 19 (1963), 385-411. P.K. McCarter, o.c., 314, argues: »David's success is divinely given and, as we shall see, cannot be thwarted by his own lack of selfishness or excessive ambition any more than by Saul's opposition. In other words, both men

Chapter 20 forms an introduction to the period of David's departure from the royal court and his fugitive life. Nevertheless it looks forward to David's future kingdom, which will be based on the ideal of loyalty. He complains to Jonathan: »What have I done? What is my guilt (*'āwônî*)? And what is my sin (*hattā'tî*) before your father, that he seeks my life?« (v. 1). Jonathan, abounding in affectionate friendship, replies: »Whatever you say, I will do for you« (v. 4). David suggests that Jonathan should sound out his father's ideas and intentions and begs: »Now deal kindly with your servant, for you have brought your servant into a covenant of the Lord with you. But if there is guilt in me, slay me yourself; for why should you bring me to your father?« (v. 8). The plea shows that David acknowledges Jonathan's higher position; the only basis for David's hope in relation to Jonathan is his innocence and Jonathan's »covenant of the Lord« (cf. 18,3), i.e., a covenant ratified before God. Jonathan affirms his willingness to carry through the proposed test, but at the same time points to the mutual validity of the sacred covenant; in a clear reference to David's future kingdom he begs: »... May the Lord be with you, as he has been with my father. If I am still alive, show me the loyal love of the Lord (*ta 'āseh 'immādî hesed yhw̄h*), that I may not die; and do not cut off your loyalty (*wēlō' takrēt 'et-hasdēkā*) from my house for ever. When the Lord cuts off every one of the enemies of David from the face of the earth, let not the name of Jonathan be cut off from the house of David. And may the Lord take vengeance on David's enemies« (vv. 12-16). The narrator concludes: »And Jonathan made David swear again by his love for him; for he loved him as he loved his own soul« (v. 17). Both pleas clearly show that innocence and fidelity or loyalty – motivated by love – are the only real theological warrant of safety, and all the more do they imply the exigency of retribution for those who are guilty and disloyal. When David became king he did not forget Jonathan's loyalty; according to 2 Sam 9,1 he asked: »Is there still any one left of the house of Saul, that I may show him kindness for Jonathan's sake (*wē'e 'ēseh 'immô hesed ba 'ābūr yēhônātān*)?« And according to 2 Sam 21,7 David »spared (*wayyahmōl*) Mephibosheth, the son of Saul's son Jonathan, because of the oath of the Lord which was between them, between David and Jonathan the son of Saul.«

The outcome of Jonathan's probing of his father's thinking – on the second day of the new-moon feast – was terrifying: »Then Saul's anger was kindled against Jonathan, and he said to him, >You son of a perverse, rebellious woman, do I not know that you have chosen the son of Jesse to your own shame, and to the shame of your mother's nakedness? For as long as the son of Jesse lives upon the earth, neither you nor your kingdom shall be established. Therefore send and fetch him to me, for he shall surely die« (vv. 30-31). Even though Jonathan was well aware that his own succession to the throne was at stake he was not impressed by Saul's outburst. But the principal reason was obviously not his friendship with David – as most commentators claim – but the foundation and motivation of that friendship: their shared sensitivity to righteousness and loyalty. That strictly theological and moral axiom explains the wonderful depth and endurance of the friendship between them. Against this background it

are caught up in something larger than themselves, in events in which they must participate but cannot finally control.« There is no evidence in the book as a whole for such views. It is true that God's is the rule over mankind; but it is equally true that God -- in the final analysis -- acts against the plans of the wicked and in favour of the hope of the righteous.

becomes understandable that the only thing of concern to Jonathan was the question: »Why should he be put to death? What has he done?« (v. 32; cf. 26,18; 29,8-9). The same is true of the answer given by the priest Ahimelech at Nob to the persecuting Saul: »And who among all your servants is so faithful as David ...?« (22,14). This explains the confirmation of covenant in the Wilderness of Ziph at Horesh when Jonathan attested his loyalty to David: »Fear not; for the hand of Saul my father shall not find you; you shall be king over Israel, and I shall be next to you; Saul my father also knows this« (23,17). In this context the narrator reports: »And the two of them made a covenant before the Lord« (v. 18). This background is reflected in the way of presenting David's innocence and mercy towards his persecutor in chs. 24 and 26. According to both passages David spared Saul when he could have killed him, in the consciousness of his being »the Lord's anointed«; and Saul in return recognised David's righteousness by confessing his own wickedness. Such happenings would have been unthinkable had they not been *cum fundamento in re*.

b) 24,1–26,25 – David, Relenting and Vengeful

Chapters 24 and 26 contain very similar accounts of David's magnanimity in his dealings with Saul. We may conclude either that both narratives are later expansions and elaborations of the same original or that the narrative of ch. 24 (A) is derived from the account contained in ch. 26 (B). The fact that two versions of the same acts of generosity are preserved witness to their extraordinary importance in the context of David's rise to power. All the more is it obvious that the lovely tale of the encounter between David and Nabal's beautiful and intelligent wife Abigail, standing between the two accounts, springs from the same soil: the message is that no human actor on the world's stage should take vengeance with his own hand. A neat contrast is made, however, between the two stories with their expansive and flowery speeches depicting David's refusal to lay hands upon a Saul who persecutes him continually, and his immediate decision to take vengeance on the churlish Nabal, who assaulted him. The point of the pivotal episode in ch. 25 is that David is prevented from incurring fatal blood guilt by the intercession of an exceptional woman who is destined for him. So he learns that he has to leave his cause in the hands of God.⁴⁴

According to both versions of the encounter, Saul took »three thousand chosen men« and went to seek David and his men in the wilderness (24,3; 26,2). Version A says that Saul fell into David's power in the very cave where David was hiding (24,4), while according to version B David went into Saul's camp by night when Abner and the army lay around Saul (26,3-7) and »a deep sleep from the Lord had fallen upon them« (26,12). In both versions David's men tempt their master; in 24,5 they urge him: »Here is the day of which the Lord said to you, >Behold, I will give your enemy into your hand, and you shall do to him as it shall seem good to you<«; in 26,8 Abishai, later commander of David's army, exhorted him: »God has given your enemy into your hand this day; now therefore

⁴⁴ For evaluation of the three chapters cf. -- in addition to the works already cited -- especially R.P. Gordon, *David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24--26*, in: *TynB* 32 (1980), 37-64.

let me pin him to the earth with one stroke of the spear, and I will not strike him twice.« The proposed pinning of Saul to the earth is reminiscent of the king's attempts to pin David to the wall (18,11; 19,10), and suggests resort to the *lex talionis*. David refuses to take the matter into his own hands and refers to Saul as the »Lord's anointed« (24,7; 26,9-12). In 24,5b-6 we are told that, having cut off the skirt of Saul's robe, »afterward David's heart smote him (*wayyak lēb-dāwīd 'ōtō*), because he had cut off Saul's skirt.« There may be various reasons for David's twinge of conscience – for example the symbolic meaning of the robe. It is noteworthy that in 2 Sam 24,10 the same phrase is used in the context of a census: »But David's heart smote him after he had numbered the people.« In 26,10 the narrator reports how David complies with the will of God and leaves judgment upon Saul in God's hands: »As the Lord lives, the Lord will smite him; or his day shall come to die, or he shall go down into battle and perish.« It is important to recognise that David's reluctance is not merely a matter of his generous nature but of his respect for the divine will, i.e., his profound belief that God chooses and judges the people: the king is, because of his anointing, sacrosanct and should not be touched by anyone (cf. 26,9.11.16.23; 2 Sam 1,14.16); vengeance belongs to God; and the righteous can hope for God's protection. This threefold belief debars David from laying violent hands upon Saul.

The sparing of Saul is followed by an evaluation of the deed (24,9-16; 26,13-20). David calls to the king or his guard, protests his loyalty, and substantiates his innocence by producing objects (the skirt of Saul's robe, his spear, and the jar of water) that are tangible evidence that David had declined an opportunity to kill him. His motives and hopes are best expressed by his calling on God to judge between Saul and himself: »May the Lord therefore be judge, and give sentence between me and you, and see to it, and plead my cause, and deliver me from your hand« (24,16). According to version B David characterises Saul's men – calling them from a distant hilltop – as »sons of death« because of their failure to keep watch over the king, instead of complaining (as one would have expected) about Saul's threatening him – an ironical way and subtle method of reminding the king of his mistaken attitude to their relationship.

In both versions (24,17-22; 26,21-25) Saul ends by acknowledging that David is in the right, and that his own conduct has been indefensible. Especially noteworthy is his declaration in 24,18: »You are more righteous than I; for you have repaid me good, whereas I have repaid you evil« (cf. 25,21 relating to Nabal). David expresses his sense of injustice by challenging Saul: »If it is the Lord who has stirred you up against me, may he accept an offering; but if it is men, may they be cursed before the Lord, for they have driven me out this day that I should have no share in the heritage of the Lord, saying, >Go, serve other gods<« (26,19). He goes on to profess his belief that he will be safe under God's protection and asks for his help: »The Lord rewards every man for his righteousness and his faithfulness; for the Lord gave you into my hand today, and I would not put forth my hand against the Lord's anointed. Behold, as your life was precious this day in my sight, so may my life be precious in the sight of the Lord, and may he deliver me out of all tribulation« (26,23-24). Then Saul invokes a blessing on David: »Blessed be you, my son David! You will do many things and will succeed in them« (26,25; cf. 18,14). According to version A Saul acknowledges David's future kingship – like Jonathan in 23,17. Then he exacts

from him a solemn oath of protection for his descendants: »Swear to me therefore by the Lord that you will not cut off my descendants after me, and that you will not destroy my name out of my father's house« (24,23; cf. Jonathan's plea in 20,14-16). David agrees, thus confirming his policy of refusing to take advantage of the position and seek vengeance on his persecutor.

The romantic story of David's confrontation with the immensely wealthy sheep owner Nabal and his wife Abigail in Carmel (ch. 25) is of high literary quality and displays amazing insights into the divine prerogative of exacting retribution. The first feature that strikes us is the antithetical presentation of the two characters: »Now the name of the man was Nabal, and the name of his wife Abigail. The woman was of good understanding and beautiful, but the man was churlish and ill-behaved; he was a Calebite« (v. 3). The tale as a whole discloses the sapiential connotation of the name Nabal: foolish, senseless, a simpleton, silly (cf. Isa 32,6; Jer 17,11; Ps 14,1 = 53,1; Prov 17,21; 30,22).⁴⁵ On the feast day of sheep-shearing (cf. 2 Sam 13,23) David sent ten young men to Nabal with a message: »Peace be to you, and peace be to your house, and peace be to all that you have. I hear that you have shearers; now your shepherds have been with us, and we did them no harm, and they missed nothing, all the time they were in Carmel. Ask your young men, and they will tell you. Therefore let my young men find favour in your eyes; for we come on a feast day. Pray, give whatever you have at hand to your servants and to your son David« (vv. 6-8). This designation of his young men as »your servants« and his self-designation as »your son« (cf. Saul's designation of David in 24,16; 26,17.21.25) is reminiscent of David's respectful relationship to Saul. In contrast to Jonathan and Saul, however, who conceded David's future kingship (cf. 23,1; 24,2) Nabal rejected the request, covering his callousness with a pious generalisation and offending David by calling him a rebellious slave: »Who is David? Who is the son of Jesse? There are many servants nowadays who are breaking away from their masters ...« (vv. 10-11). As soon as David was told by his messengers what had happened Nabal's doom was sealed: »Every man gird on his sword! ...« (v. 13).

The true point of the story now emerges, paving the way to a series of ironies ending in a dramatic climax. One of Nabal's servants reports Nabal's rashness to Abigail (vv. 14-16) in the hope of averting retribution: »Now therefore know this and consider what you should do; for evil is determined against our master and against all his house, and he is so ill-natured that one cannot speak to him« (v. 17). As prompt as David's decision to repay Nabal's insult is Abigail's resolution to meet David, with a substantial present as a sweetener (vv. 18-19), obviously hoping to appease his justified anger and to obtain mercy for her husband. The narrator reports: »But she did not tell her husband Nabal« (v. 19; cf. 14,1b: »But he /Jonathan/ did not tell his father«). After the meeting takes place David makes explicit the intentions at which he had only hinted with his order for the girding on of swords (v. 13): »... he has returned me evil for good. God do so to David and more also, if by morning I leave so much as one of all he has who piss against a wall!« (vv. 21-22). The vulgar phrase »those who piss against a wall« (cf. 1 Kgs 14,10; 16,11; 21,21; 2 Kgs 9,8) indicates that the sentence applied to all male members of Nabal's household.

⁴⁵ Cf. J.D. Levenson, *I Samuel 25 as Literature and as History*, in: *CBQ* 40 (1978), 11-28.

In acute contrast to her husband's arrogance Abigail addresses David with extreme humility and courtesy: »she fell before David on her face, and bowed to the ground« (v. 23). Her speech is a masterpiece of the art of persuasion, weaving God's prerogative of retribution into the argument:

Upon me alone, my lord, be the guilt (*he'āwôn*); pray let your handmaid speak in your ears, and hear the words of your handmaid. Let not my lord regard this ill-natured fellow, Nabal; for as his name is, so is he; Nabal is his name, and folly is with him; but I your handmaid did not see the young men of my lord, whom you sent. Now then, my lord, as the Lord lives, and as your soul lives, seeing the Lord has restrained you from bloodguilt, and from taking vengeance with your own hand, now then let your enemies and those who seek to do evil to my lord be as Nabal. And now let this present which your servant has brought to my lord be given to the young men who follow my lord. Pray forgive the trespass of your handmaid; for the Lord will certainly make my lord a sure house (*bayit ne'emān*), because my lord is fighting the battles of the Lord; and evil shall not be found in you so long as you live. If men rise up to pursue you and to seek your life, the life of my lord shall be bound in the bundle of the living in the care of the Lord your God; and the lives of your enemies he shall sling out as from the hollow of a sling. And when the Lord has done to my lord according to all the good that he has spoken concerning you, and has appointed you prince over Israel, my lord shall have no cause of grief, or pangs of conscience, for having shed blood without cause or for my lord taking vengeance himself. And when the Lord has dealt well with my lord, then remember your handmaid (vv. 24-31).

By her astonishing generosity in taking the guilt for everything that has gone wrong upon herself Abigail disarms David without disclaiming Nabal's guilt. The foundation of that generosity is intelligence; she knows that Nabal's conduct towards David springs from foolishness, and implies that the execution of retribution on a fool would involve even greater foolishness. The only way for David to show his superiority and thus his fitness to become king is by leaving judgment to God. The narrator attributes to Abigail a prophetic vision of David's future kingdom, in poignant contrast to Nabal's misconception of David's position and the resulting disrespect shown towards him. There is even mention of »a sure house« (v. 28) which recalls the crucial promise of 2 Sam 7,16. Abigail's words also point forward to Nabal's death and her marriage to David.

David's reply (vv. 32-35) shows that he was sensitive and intelligent enough to be moved by Abigail's noble gesture and extraordinary theological acumen:

Blessed be the Lord, the God of Israel, who sent you this day to meet me! Blessed be your discretion, and blessed be you, who have kept me this day from bloodguilt and from avenging myself with my own hand! For as surely as the Lord the God of Israel lives, who has restrained me from hurting you, unless you had made haste and come to meet me, truly by morning there had not been left to Nabal so much as one male ... Go up in peace to your house; see, I have hearkened to your voice, and I have granted your petition.

When Abigail reached home Nabal »was holding a feast in his house, like the feast of a king«; because he was »very drunk« (cf. 2 Sam 13,23-28) she waited until morning before she spoke. It is impossible to miss the contrast between Nabal's foolhardy denial of David's request for hospitality to a future king and his men in spite of an abundance fit for »the feast of a king«, the impending danger of destruction, and the unremarked absence of Abigail on her mission of intercession. Nabal's reaction to the truth proved fatal: »And his heart died within him, and he became as a stone. And about ten days later the Lord smote Nabal; and he died« (vv. 37b-38). We can only guess the reason for the fatal stroke: loss of the foodstuffs presented to David by Abigail, perhaps, or the meeting of the two without Nabal's permission, or a trauma of conscience resulting from a belated awareness of how foolishly he had acted, or shock in face of David's terrible plan of retribution. Probably all these factors were jointly responsible for Nabal's sudden demise.

David duly accorded full recognition to God's providence and justice:

Blessed be the Lord who has avenged the insult I received at the hand of Nabal, and has kept back his servant from evil; the Lord has returned the evil-doing of Nabal upon his own head.

Then David wooed Abigail, who received his overtures with her notable courteous humility: »Behold, your handmaid is a servant to wash the feet of the servants of my lord« (v. 41). This climax of contrast between Nabal and Abigail shows that the whole sequence of events was directed by God's providence to this end, for »Abigail is as well matched with David as she is mismatched with Nabal.«⁴⁶ David's impetuous decision to avenge Nabal's insult and his later lack of scruple over Bathsheba (cf. 2 Sam 11) clearly show that Abigail was nobler even than her new husband. The point of God's providence was her mediation to save David from unnecessary shedding of blood and to act as his worthy counsellor in matters of divine justice.

The placing of this romantic tale between chs. 24 and 26 clearly identifies the primary interest of the final compiler: the two versions of David's rejection of violence against Saul demonstrate how he was saved from taking vengeance upon the king *in spite of* his tempters, while ch. 25 shows how David was prevented from exacting retribution from a fool *because of* the intercession of his righteous spouse.⁴⁷ In both cases the course of events is guided by God's providence. David's decision to wreak immediate vengeance upon Nabal and his later conduct towards Uriah the Hittite (2 Sam 11) demonstrate that his character was not impeccable.⁴⁸ Yet the spirit of the Lord never totally departed

⁴⁶ Cf. J.D. Levenson, o.c., 18.

⁴⁷ It is to the point what H.W. Hertzberg, o.c., 204, says: »The main concern of the compiler makes itself felt here. Through Abigail, the Lord saves David from a danger different from that in the cave with Saul, but none the less great. It consists ... in the possibility that David may take matters into his own hand and thus make himself master of his fate, instead of letting it be guided by the Lord.«

⁴⁸ See J.D. Levenson, o.c., 23: »The David of chaps. 24 and 26 is the character whom we have seen since his introduction in chap. 16 and whom we shall continue to see until 2 Sam 11, the appealing young man of immaculate motivation and heroic courage. But the David of chap. 25 is a man who kills for a grudge. The episode of Nabal is the very first revelation of evil in David's

from him as it did from Saul because David had an extraordinary fear of God. So he was open to an influence to which Saul was closed: *education* for final reliance on God. The intercession of Nabal's wife was successful in averting David's retaliation. Therefore the beautiful and intelligent Abigail was given him by God's providence. The nature of David's encounter with Bathsheba was different because she was singled out not by God but by his own lust.⁴⁹ However, Nathan's intervention after the crime had been committed was successful in moving him to recognise his guilt and atone for it (2 Sam 12,1-25). Against this background it is understandable why David was capable of refraining from violence against Saul, »the Lord's anointed«; theological considerations, and not his personal generosity, were decisive. David was a man who strove after absolute obedience to the will of God.

Conclusion

The book of I Samuel preserves an exceptional diversity of original materials. Nevertheless, its composition bears witness to editorial activity impelled by a particular point of view. The book as a whole is thematically unified by the prophetic evaluation of God's overruling purpose, and within this there is a framework of antithesis between those who recognise God's absolute authority and act in accordance with his commandments (Samuel, David, Jonathan, Abigail) and those who are driven by their own interests and passions (Eli's sons, the people in their demand for a king, Saul, Nabal). The portrayal of these opposing characters facilitates recognition of their corresponding fates which, however, do not necessarily imply final damnation. The most striking and for many interpreters the most controversial question is the radical solution of the problem: ruthless rejection of Saul and his house and their supersession by David and his line. Does the theological interpretation correspond to the actual state of affairs? Why should forgiveness not be possible for Eli's house and for Saul? (cf. 3,12-14; 13,14; 15,11.23-31).⁵⁰

It is obvious that not only the final form of the book but also its component ancient narratives represent prophetic interpretation of what happened in earlier days. All narratives carry the veneer of a retrospective glance down the centuries. The writers were interested in the question of why Eli's priesthood and Saul's monarchy came to nothing, whereas the kingship of David prospered and his house endured. They were not concerned with socio-political factors but only with theological norms for Israel's ruler. Their main theological concern was the relationship between the obedience or disobedience of the nation's rulers and its corresponding consequences. They were occupied with the apologetics of God's justice. In view of the great variety of literary forms and the many gaps in the narratives we may conclude: first, the chronicles of I Samuel do not touch on all

character. He can kill. This time he stops short. But the cloud that chap. 25 raises continues to darken our perception of David's character.«

⁴⁹ See the statement by P.R. Ackroyd, o.c., 199: »We may detect a contrast with the story of David and Bathsheba; then, to get the woman he wants, David stops at nothing and retribution comes on him (2 Sam. 11-12). Nabal's death offers him the chance to marry Abigail, and his proposal of marriage is speedily accepted.«

⁵⁰ With such questions many Jewish and Christian exegetes were concerned. See, for instance, *The Babylonian Talmud*, tractate Yoma 22b.

the theological questions related to the principle of justice⁵¹; secondly, every interpretation should take into consideration the literary devices employed⁵²; thirdly, it may be assumed that judgment of Saul and praise of David are based not only on the episodes described in this book and elsewhere in the Hebrew Bible but also on other sources known to the writers but not included here.

From the opposing portrayal of the characters concerned we may conclude that God's dealings with men are not arbitrary. In the final analysis, election and rejection by God are not explicable solely on the basis of God's freedom to act as he sees fit.⁵³ No one is rejected without cause; there are more than enough episodes showing Saul's unfitness for kingship, and he virtually invited condemnation for his stand against God and men. No wonder, then, that Samuel chose a particular occasion to deliver God's verdict of rejection.⁵⁴ Election may give the impression that it is independent of human qualities because it takes place before the chosen one is put to the test of experience; it is a matter of God's and man's freedom, so it implies God's trust in the person elected. It is, however, essentially conditional. It is true that David was not selected by people like Saul but was sought out by God as »a man after his own heart« (13,14; 18,14). But free election by God does not mean that David did not run the risk of disobedience and consequent rejection. Most dangerous was the temptation to take vengeance into his own hands, but David, unlike Saul, was loyal enough to pass that crucial test. When Saul was losing his kingship he strove unscrupulously to keep it for himself and his house, and his desperate jealousy and contriving actually permitted events to follow an opposite course to that which he sought.⁵⁵ Finally, he did not accept the death intended for him.⁵⁶ The later Chronicler

⁵¹ Saul's tragedy does not imply total damnation; his final personal fate in relation to his God remains a mystery, since there is no explicit statement about this question in I Samuel.

⁵² Overstatements by D.M. Gunn, o.c., and by many other exegetes result from their literal interpretation even of such statements as »I repent that I have made Saul king« (1 Sam 15,11; cf. v. 35) and »an evil spirit from the Lord tormented him« (1 Sam 16,14; cf. 16,15.23; 18,10; 19,9).

⁵³ See *The Babylonian Talmud*, tractate *Mo'ed Katan* 16b.

⁵⁴ D.M. Gunn, however, sees the situation in a different way; in o.c., 124, he ventures to argue: »Yahweh takes a surprisingly superficial look at Saul's actions before >repenting< and rejecting him. Saul's rejection is not intrinsically and inevitably the outcome of his actions. Rather, God, given the opportunity (or perhaps better, having provided it for himself?), chooses to find Saul guilty. He is, so to speak, predisposed to reject him as king.« Even more horrifying is Gunn's judgment on p. 129: »If we are to condemn Saul for his jealous persecution of David, how much more is Yahweh to be condemned for his jealous persecution of Saul! And the question is one that lies before us in the story not only in our puzzlement (not to speak of Saul's!) at the judgement scenes but repeatedly, from then on, in the striking disparity of treatment between Saul and David. Yahweh manipulates Saul mercilessly, and he does so for what, on most people's terms, must count as less than honourable motives. He is insulted, feels jealous, is anxious to justify himself. It is tempting to say that this is the human face of God -- but to say that would be perhaps to denigrate humankind, which is not something this Old Testament story does; rather we might say that here we see the dark side of God.«

⁵⁵ See the good judgment by D.V. Edelman, o.c., 321: »... he eventually failed to rely on inward, divinely inspired perception and trusted instead in his own human perception. The writer is emphasizing the need for the king to align his perception with that of his heavenly regent, Yahweh, to be a successful ruler. Such alignment is the source of all wisdom and good judgment, without which natural character traits will become skewed and used for nonproductive purposes ...«

⁵⁶ Cf. D.V. Edelman, o.c., 320: »Failing to grasp the death sentence he was passing on his weapons-bearer by his request, he finally commits suicide, thereby surrendering to his fate while at the same time defying Yahweh by dying in a way other than was intended. Realizing the

makes the following conclusion in 1 Chr 10,13-14: »So Saul died for his unfaithfulness; he was unfaithful to the Lord in that he did not keep the command of the Lord, and also consulted a medium, seeking guidance, and did not seek guidance from the Lord. Therefore the Lord slew him, and turned the kingdom over to David the son of Jesse.«

David found blessing because he never seized prematurely what had been promised him. His noble character won him the support, respect, and affection of all the people and Saul's house. When he was fleeing from his own son he accepted God's judgment in full readiness to surrender his kingship (2 Sam 15,25-26; cf. 16,10-12).⁵⁷ And when he sinned gravely he was saved by sincere repentance (cf. 2 Sam 12,13; cf. 24,17). Consequently, prophetic writers could recognise David's loyalty to God's absolute authority (1 Kgs 3,6; 9,4; 11,4; 14,8; 15,3). This fact points to the answer to the question of why forgiveness was possible for David but not for Saul. And this is a sufficient explanation why David could become – in later writings – a subject for idealisation and his line a framework for messianic expectations.

Summary: Jože Krašovec, Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel

The first book of Samuel displays an antithesis between the agents who recognise God's absolute authority and act in accordance with his commandments (Samuel, David, Jonathan, Abigail) and those who are driven by their own interests and passions (Eli's sons, the people in their demand for a king, Saul, Nabal). The aim of the book is to show why Eli's priesthood and Saul's monarchy came to nothing, whereas the kingship of David prospered and his house endured. Everybody was judged on the basis of his obedience or disobedience to the universal divine rule. The most striking is the radical solution of the antithesis: ruthless rejection of Saul and his house and election of David and his line. Free election by God does not mean that David did not run the risk of disobedience and consequent rejection. Most dangerous was the temptation to take vengeance into his own hands, but David was loyal enough to pass that crucial test. When Saul, on the other hand, was losing his kingship he strove unscrupulously to keep it for himself and his house. His desperate jealousy and contriving actually permitted events to follow an opposite course to that which he sought.

Key words: Bible, I Samuel, election, rejection.

Povzetek: Jože Krašovec, Kazen in odpuščanje v Prvi Samuelovi knjigi

Prva Samuelova knjiga razkriva antitezo med predstavniki, ki priznavajo absolutno božjo avtoriteto in delujejo v skladu z božjimi zapovedmi (Samuel, David, Jonatan, Abigaila) in drugimi, ki jih ženejo njihovi interesi in strasti

hopelessness of his situation now that he was Yahweh's declared enemy, he nevertheless defied Yahweh in his very act of dying.«

⁵⁷ See also Eli's stand after Samuel communicated to him God's verdict on his house: »It is the Lord; let him do what seems good to him« (1 Sam 3,18).

(Helijevi sinovi, ljudstvo in njegova zahteva po kralju, Savel, Nabal). Knjiga hoče pokazati, zakaj je Helijevo duhovništvo in Savlovo kraljestvo prišlo h koncu, medtem ko je Davidovo kraljestvo uspevalo in njegova hiša obstala. Vsakdo je bil sojen na temelju svoje pokorščine in nepokorščine univerzalnemu božjemu vladanju. Najbolj presenetljiva je korenita rešitev antiteze: neusmiljeno zavrženje Savla in njegove hiše ter izvolitev Davida in njegove veje. Svobodna izvolitev po Bógu ne pomeni, da David ni bil v nevarnosti nepokorščine, ki bi bila razlog zavrženja. Najbolj nevarna je bila skušnjava, da bi vzel maščevanje v svoje roke, toda David je bil dovolj zvest, da je prestal to ključno preizkušnjo. Ko je Savel, na drugi strani, izgubil svoje kraljestvo, si je brezobzirno prizadeval, da ga ohrani zase in za svojo hišo. Njegova obupna zavist in spletkarjenje sta bila razlog, da so se dogodki odvijali popolnoma drugače, kakor je želel.

Ključni pojmi: Biblija, 1 Sam, izvolitev, zavrženje.

Marjan Turnšek

Teologovo »dletu« sooblikuje podobo Cerkve in zakramentov

Zakramentalnost Kristusa, Cerkve in zakramentov v misli H. de Lubaca

»Saj je Cerkev v Kristusu nekaj zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1).

Zakramentalnost, ki jo koncil omenja, korenini v sami naravi Cerkve, ki je v Svetem pismu predstavljena kot »Božje ljudstvo«, »Kristusovo telo« in »tempelj Svetega Duha«. Vse tri podobe, skupaj še z drugimi so potrebne, da se lahko izrazi skrivnost Cerkve. H. de Lubac je v svoji teološki misli dal odločilno mesto podobi »Kristusovega telesa« in poglobil njen teološki pomen.

Pričujoča razprava želi biti v slovenskem prostoru skromen izraz hvaležnosti nedavno umrlemu francoskemu teologu in kardinalu H. de Lubacu. Predstavi poizkuša prispevek, ki ga je le-ta dal na področju žive povezave med Cerkvijo in zakramenti, kakor jo je odkril, ko je raziskoval zgodovinski razvoj različnih verskih resnic. Michelangelo je bil prepričan, da umetnik v grobem kamnu že vnaprej vidi umetniško podobo in jo z nadaljnjo obdelavo z dletom le osvobaja vsega, kar jo v kamnitem bloku zastira.¹ S prav posebnim zanimanjem se je loteval nauka in bistva resničnosti, ki sta zajeta v teološki pojem »corpus mysticum«.²

Pisal je z namenom, da bi pomagal razreševati aktualne probleme s pomočjo teološko-zgodovinskega razmišljanja. To mu je uspevalo z veliko odprtostjo, natančno intelektualno močjo in veliko ljubeznijo do tistih, ki so imeli dober namen dati pozitiven prispevek v zgodovini teološkega razmišljanja. Zaradi svoje teološke metode spada med pionirje gibanja »nazaj k virom«, ki se je najbolj uveljavilo prav v njegovem času: zavzemal se je za povratek k Svetemu pismu v izvorniku, k bogatemu stilu cerkvenih očetov in drugih velikih »duhov« skozi

¹ Prim. J. Ratzinger, *Družba, ki je vedno potrebna prenove: Razmišljanje o eklezijski razsežnosti pastorale*, Godovič 1991, 9-10.

² Med njegovimi številnimi deli jih je kar nekaj, v katerih se je avtor namenil natančno raziskati ideje o Cerkvi in o zakramentih v njihovi vzajemni povezanosti: *Le caractère social du Dogme chrétien*, Lyon 1936; *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938; *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1944; *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953. Vendar kljub temu, da so njegove ideje v teh knjigah dobro utemeljene in natančno izražene, tako teološko kot zgodovinsko, se nam v njih ne predstavlja kot sistematični teolog.

skoraj dvatisočletno zgodovino Cerkve. Prav iz tega zadržanja izhaja njegovo »sentire cum Ecclesia«, ki je za njega nekaj zelo konkretnega.

V Cerkvi je vedno prisotna nujnost, da spregovorijo tudi »mrtvi« in se tako uresničuje »univerzalno občestvo«, ki gre prek geografskih razdalj in časovnih omejenosti. Ko se H. de Lubac osredotoči na ekzeziološke in zakramentalne ideje, nima namena izraziti nečesa novega, ampak želi globinsko prodreti v konceptualno resnico in tako dojeti, z vedno novo lučjo, tradicionalni nauk, ki je bil pogosto nepoznan in pozabljen. Njegovo delo je usmerjeno v prenovo nauka »od znotraj«; v novost v kvaliteti in intenzivnosti.³

Če beremo njegova dela z vidika stanja teologije in družbenega življenja časa, v katerem so nastala, z veliko jasnostjo izstopi njegova zvestoba resnici. Nikoli ni bil »modni teolog«, ampak vedno teolog resnice. Z vso resnostjo je upošteval zgodovinsko danost in videl v njej edini prostor, v katerem lahko pride do pravega »branja« in uresničevanja odrešenja v konkretni zgodovini.⁴ V tem smislu je njegova misel vedno ustvarjalna, tudi če se loteva teološko-zgodovinskih raziskav.

Zaradi vedno novih in zelo zapletenih življenjskih situacij obstaja stalna nevarnost, da se v kakšnem trenutku teološke raziskave izgubi z obzorja razodeta resnica ali kakšen njen vidik, ki jo krščanstvo kot tako ohranja. Zato si je nujno stalno postavljati vprašanje, kako ohraniti »krščanstvo v njegovi celovitosti in čistosti«.⁵ Tako je bilo de Lubacovo izhodišče vedno v celovitosti krščanske tradicije. Pogosto se prav izogiba lastni ubeseditvi misli, če odkrije, da je v tradiciji Cerkve kdo to izrazil že na popolnejši način.

Naslednja njegova značilnost se skriva v načinu pisanja. Prav do nikogar ne želi biti polemičen in od vsakogar sprejme vse, kar najde pri njem pozitivnega. Nikoli ne piše »proti« komu. Njegova misel je vedno uprta v smeri bistvenega. Pri njem zasledimo močno željo in odprtost za pluralnost oblik v teologiji. Tako pušča odprte poti za nove možnosti, ki niso nujno izključujoče, ampak dopolnjujoče. Skrivnosti vere, ki je »predmet« teologije, namreč tako ni mogoče adekvatno izraziti s človeško govorico ali kakršnimkoli načinom človeškega izražanja. Njegov namen je vedno teološki, nikoli ideološki. Njegove znanstvene raziskave se gibljejo v krščanskoduhovnem prostoru in slojijo na temeljnem kriteriju resnice.

³ L. Sartori piše v Uvodu v knjigo: H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, XVII: »L'attenzione al 'Corpo Mistico' era ormai diventata dominante, quasi una moda, dopo l'enciclica »Mystici Corporis« di Pio XII. ... Ma l'ingresso di De Lubac in queste tematiche già avviate ha avuto il senso di rinnovamento profondo dall'interno. Sempre sul fronte del 'nuovo' in qualità, non in quantità; in intensità, non in estensione.«

⁴ Prim. K. H. Neufeld, *Henri de Lubac S. J. als Konzilstheologe*, v: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 134 (1986), 149-159.

⁵ Prim. H. Vorgrimler, *Henri de Lubac*, v: *Različni, Bilancio della teologia del XX secolo IV*, Roma 1972, 207. V tem delu je dober oris de Lubaca, ki ga postavi v njegovo dobo. Avtor ga imenuje »vir ecclesiasticus«. Prim. tudi delni natis doktorskega dela na Papeški Univerzi Gregoriana M. Pelchat, *L'eccelesiology dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Roma 1986, 7: »La conviction s'est imposée nous que son oeuvre, fruit d'une pensée la fois traditionnelle et originale, pouvait livrer un contenu encore très actuel pour approcher le mystère de l'Eglise.« Za poznavanje podobe tega pomembnega teologa in kardinala prim. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II: Souvenirs et réflexions*, Paris 1985; nemški prevod *Zwanzig Jahre danach: Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München – Zürich – Wien 1985; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989; H. U. von Balthasar – G. Chantaine, *Le Cardinal de Lubac, l'homme et son oeuvre: Avec une lettre de Paul VI*, Paris – Namur 1983; H. U. von Balthasar, *Il padre Henri de Lubac: La tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano 1986.

Na začetku je dobro dodati, da se H. de Lubac ne predstavi kot teolog specialist na področju ekleziologije ali zakramentalne teologije, kjub temu pa se problematika Cerkve in zakramentalnosti v njegovem razmišljanju pojavlja skoraj povsod. Pri njem je vprašanje Cerkve postavljeno v srce osnovnega bogoslovja. Njegov napor ni usmerjen v izgradnjo sinteze na nekem določenem teološkem področju, temveč želi »zagledati« v neki novi sintezi celotno krščanstvo. Naj govori o Bogu ali o človeku ali o celotnem stvarstvu in o njihovih medsebojnih povezavah, vedno se zateče h kategoriji »skrivnosti« (mysterion). Osrednje mesto v tej sintezi nedvomno pripada »skrivnosti Jezusa Kristusa«, neločljivo povezani s »skrivnostjo Cerkve«. Tako se obe »skrivnosti« znajdeti v jedru »celovite skrivnosti« vere (mistero totale). »Skrivnost« (mysterion) zanj ni znanstveni pojem niti filozofski niti ne čisto teološki, kajti izstopa iz vsakega sistema in bi kot tak moral biti izbran pred vsakim sistemom kot njegov temelj. Na ta način se ekleziološko mišljenje lahko izogne nevarnosti nekakšne »ločene ekleziologije«, ki bi obstajala sama zase, in bi s tem bila oropana svoje resnične »skrivnosti«, ko bi bila preveč zasidrana v preteklih ali sedanjih institucionalnih modelih.

S privzemom pojma »skrivnosti« je H. de Lubac v svoje teologiziranje sprejel še drug pomemben teološki pojem: zakrament. In s tem smo prav pri tisti točki, na kateri želimo poglobiti poznanje de Lubacovega teološkega razmišljanja, ki je v veliki meri osredotočeno prav na raziskovanje zgodovine in razvoja »zakramentalne semantike«, vsebine pojma »zakrament« z njenimi različnimi konceptualnimi prepletanji. Prav s to teološko-zgodovinsko raziskavo je pokazal, skupaj še z nekaterimi drugimi avtorji, izhod iz konceptualne zmešnjave v uporabi pojma »zakrament«, ki še vedno ni povsem premagana. Z vso upravičenostjo ga M. Bernards imenuje enega izmed »klasikov« ideje o Cerkvi kot zakramentu.⁶

Kako se torej pojavlja problematika zakramentalnosti v njegovem teološkem delu? Za celovit pogled je potrebno pregledati ključna mesta v njegovi uporabi izraza »zakrament«, da bi lahko prepoznali njegov pomen v različnih zvezah: kristološki, ekleziološki in zakramentološki.

I. Jezus Kristus v svoji človeškosti je zakrament Boga

Celovite skrivnosti, »skrivnosti nadnaravnega«, se ne more dojeti samo s spoznavnimi zmožnostmi človeka, temveč more biti le razodeta. De Lubacova vizija izhaja iz trdnega prepričanja: skrivnost Boga utemeljuje skrivnost človeka in ne obratno. Ti dve »skrivnosti« sta v polnosti razodeti in uresničeni v »skrivnosti Jezusa Kristusa«. »Dogodek Kristus«, kar pomeni učlovečenje, je zemeljska konkretizacija »nadaravne skrivnosti« (mistero soprannaturale). V njej in po njej je mogoče iskati vsakršen človeško dojemljiv odgovor, glede zgodovine odrešenja na splošno in posameznega vernika. Človek Jezus, Božji Logos, ki je

⁶ M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*, v: *Münchener theologische Zeitschrift* 20 (1969), 34: »Sie erinnern einmal an die patristische Bedeutung von sacramentum als Wiedergabe von mysterion und berufen sich auf den liturgischen oder wie G. Philips auf den biblischen Sprachgebrauch; zum andern verweisen sie auf eine neuzeitliche Sprachweise, für die O. Semmelroth SJ, ferner H. de Lubac SJ und K. Rahner SJ als Kronzeugen benannt werden, die aber nach A. Grillmeier bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts zurückreicht.« A. Corbó ga je, skupaj z M. Schmausom, opredelil za »predhodnika« ideje »Cerkev-zakrament« (prim. prvi del njegovega doktorskega dela na Papeški Univerzi Gregorijani v Rimu A. Corbó, *La Iglesia como sacramento*, Barcelona 1981).

postal »meso«, postane edina resnična »podoba« Boga na zemlji. Zato se samo v Njem lahko prepozna in ljubi Boga Očeta; slediti Njemu, pomeni dejansko slediti Bogu.

V tej teološki perspektivi »Kristusove skrivnosti« H. de Lubac imenuje Kristusa »zakrament Boga« in to brez dolgih razlag ter vedno v tesni povezavi s skrivnostjo Cerkve. Prvič uporabi formulo »Kristus je Zakrament Boga« v svojem *Catholicisme* iz leta 1938.⁷ Jezus Kristus kot zakrament Boga, Boga ne samo predstavlja, ampak ga resnično ponavzročuje med ljudmi na viden, a hkrati mističen način. Jezus je v svojem zemeljskem življenju popolno združil v sebi dve razsežnosti: Božjo in človeško, nevidno in vidno, nadnaravno in naravno. V Njem se je Bog združil s človeštvom; ni se omejil zgolj na neko zблиžanje, ker ni hotel ostati kakšen abstrakten ideal, temveč je postal konkretno odrešenje za ljudi.

Na začetku H. de Lubac ne razvija tega pojma, ampak ga sprejema kot dejstvo, ki mu služi za izhodišče pri uporabi pojma »zakrament« tudi za Cerkev. Kristus-zakrament je predstavljen kot nujni pogoj za vizijo »Cerkve-zakramenta«. Edini, na katerega se pri tem H. de Lubac nasloni, je znani nemški teolog J. A. Möhler.⁸ S tem izrazom je zelo močno izpostavil globoko identičnost med Jezusom Kristusom in Bogom Očetom.

Podobno vlogo ima ista fraza v nekem drugem kontekstu, in sicer v knjigi *Méditation sur l'Eglise*, ki je izšla petnajst let kasneje. Razmišljanje o Cerkvi, naslovljeno »Zakrament Jezusa Kristusa«, pričtenja z ugotovitvijo, da je Cerkev zakrament Jezusa Kristusa, kot je Jezus Kristus za nas zakrament Boga.⁹ Kako je potrebno razumeti pojem »zakrament«, opredeli s pomočjo ambrozijanskega misala in s sklicevanjem na Avguština. Vsaka zakramentalna resničnost je sama v sebi »zaznavna vez dveh svetov«: je znamenje popolnoma drugačne resničnosti, ampak ne kot neka stvarnost, ki je v sredi med obema resničnostima, marveč kot posredovalni element, ki resničnosti tako poveže, da ne moreta biti nikoli ločeni.¹⁰ Kristus je torej v svoji

⁷ Poglejmo besedilo znotraj njegovega sobesedila. Ital. prevod *Catholicismo*, Milano 1978, 45: »Ma la Chiesa, la sola Chiesa reale, la Chiesa che è il Corpo di Cristo, non è soltanto quella società fortemente gerarchica e disciplinata, di cui è stato necessario mantenere l'origine divina e rinforzare l'organizzazione contro le negazioni e le rivolte: concezione incompleta che rimedia solo imperfettamente al separatismo e all'individualismo della concezione opposta, perché vi rimedia solo dall'esterno per via di autorità più che di unione effettiva. Se Cristo è il Sacramento di Dio, la Chiesa per noi il Sacramento del Cristo, essa lo rappresenta, secondo tutta l'antica forza del termine: essa è ce lo rende presente in verità. Non solo prosegue l'opera di lui, ma continua lui stesso, in un senso incomparabilmente più reale di quanto qualunque istituzione umana continui il suo fondatore.«

⁸ V originalni izdaji (str. 50 opomba 3) in tudi v ital. prev. (str. 45 opomba 97) je razvidno iz opombe, da se de Lubac naslanja na Möhlerjeva Pisma kontesi Stolberg (1834). M. Bernards pa v svoji razpravi *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*, v: *Münchener theologische Zeitschrift* 20 (1969), 44 v opombi 40 razloži, da bi ta namig lahko bil tudi napačen. V resnici naj ne bi šlo za pisma kontesi Stolberg, ampak za zapise, namenjene O. von Lassaulx-Elberfeld, ki izhajajo iz istega leta.

⁹ H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, 135: »La Chiesa è un mistero, cioè, in altri termini, un sacramento. Essendo il »punto di incontro di tutti i sacramenti cristiani«, è essa stessa il grande sacramento, che contiene e vivifica tutti gli altri. Essa sulla terra è il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo stesso è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio.«

¹⁰ Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 135-136: »Da una parte, essendo segno di un'altra realtà, la prima deve essere non solo parzialmente, ma totalmente trascesa. Non possiamo arrestarci al segno. Esso non vale per se stesso; per definizione eZ cosa diafana, si annulla davanti a ciò che significa, come il vocabolo che non sarebbe niente se non conducesse dritto all'idea. A questa

človeškosti zakrament Boga Očeta, kajti samo po njej je mogoče »poznati« Očeta. Druge možnosti ni: samo po Jezusu Kristusu in v Njem se Bog v polnosti razodeva, nas rešuje in v Njem smo pridruženi Bogu.¹¹

Kristus-zakrament nosi v sebi, bolj kot pomen znamenja, pomen skrivnosti (mysterion) in kot takšen je točka preverjanja vsakega teološkega raziskovanja za H. de Lubaca. Vse skrivnosti katoliške vere imajo svoj izvor in svoj cilj v skrivnosti učlovečene Besede, v Jezusu Kristusu, ki je zakrament nevidnega Boga. H. de Lubac je uspel narediti sintezo z združitvijo dveh pristopov: patrističnega in sholastičnega. Gre za dve viziji, ki nista izključujoči, ampak dopolnjujoči. Njegova zgodovinsko-hermenevtična perspektiva omogoča novo možnost za obravnavanje odrešenjskih resničnosti. Najprej jasno izdvoji primarnost samopodaritve in samorazodevanja Boga v Kristusu. On je osebno polnost odrešenja. V njegovem Božje-človeškem življenju se v polnosti uresniči »Očetov dar«. Njegova človeška narava in njegovo zaznavno življenje izražata na viden način to svobodno Božjo podaritev. Njegova človeška narava se tako znajde v vlogi »zakramenta Boga«.¹²

Jezus je v svojem človeškem življenju zakrament Božje Ljubezni do ljudi. Vse, kar naredi in govori, je torej izraz Božje ljubezni do človeka. Po vnebohodu pa ne more biti več zakrament, ker ni več »viden«, otipljiv. Zaradi tega ustanovi Cerkev, ki je njegovo »telo«, in kot taka postane vidno in učinkovito znamenje odrešenja, ki je v Njem dopolnjeno. To znamenje je za nas »zakrament Jezusa Kristusa«. S tem globalnim pogledom je de Lubac anticipiral osnovno idejo II. vatikanskega koncila o Cerkvi.¹³

II. Cerkev je zakrament Kristusa

1. Skrivnostno telo – »eklezijski realizem«

Z enako močjo kot izrazi realno prisotnost Kyriosa v evharistiji, želi H. de Lubac pokazati tudi na resnično prisotnost Kristusa v Cerkvi, ki jo opredeljuje kot Njegovo telo. Zanj sta obe »prisotnosti« enako pomembni – čeprav druga drugo povzročata, vendar tvorita isto skrivnost (mysterion).

Ko se je v dvanajstem stoletju ustalil izraz »zakramentalno telo« in nadomestil izraz »skrivnostno telo«, je slednji hitro postal »terminus technicus«

condizione, esso non è una realtà intermedia ma mediatrice. Non isola uno dall'altro i due termini che ha il compito di congiungere, non sente la cosa che esso evoca. Ma, d'altra parte, questa realtà sacramentale non è un segno qualunque, provvisorio e mutevole a piacere. Essa si trova in un rapporto essenziale con la nostra condizione presente, la quale, se non si svolge più nel tempo delle sole prefigurazioni, non comporta tuttavia ancora il pieno possesso della »verità«. La sua seconda caratteristica, perciò, indissociabile dalla prima, è quella di non poter mai essere respinta come se fosse ormai priva di utilità. Questa realtà diafana che noi dobbiamo sempre e totalmente attraversare, non potremo mai trascenderla definitivamente, perché sempre per suo tramite che si raggiunge ciò di cui essa è segno. Non può mai essere superata o sorpassata.«

¹¹ Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 136: »Questo duplice carattere lo riscontriamo già in Cristo. 'Se voi conoscete me, conoscerete anche il Padre mio... Filippo, chi vede me, vede anche il padre.' Nessuno, anche se avesse raggiunto il vertice della vita spirituale, potrà mai pervenire ad una conoscenza del Padre che lo dispensi dal dover passare attraverso Colui che rimane, per sempre e per tutti, 'la Via' e 'l'Immagine di Dio invisibile'.« Prim. tudi str. 41.

¹² Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 50-51.

¹³ Kot je izraženo v *CI*: »Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis.«

za »Kristusovo telo, ki je Cerkev«. Pri tem prehodu rabe tega izraza se je vendar ohranilo bistvo njegove vloge. Kot je v svojem izvornem pomenu izražal skrivnostno (mistično) identičnost (ali kontinuiteto) med poveličanim telesom in evharističnim telesom, tako sedaj izraža skrivnostno identičnost (kontinuiteto) med poveličanim telesom Kristusa in Kristusovim telesom, ki je Cerkev. In prav ta realna prisotnost Kristusa v Cerkvi je vsebina izraza »eklezialni realizem«.

Ta nauk je prisoten v vsej zgodovini teologije.¹⁴ Pogosto je izražen direktno, tu in tam pa indirektno. Tako piše Klemen Aleksandrijski: »Nezvesti edinstvo Cerkve napadajo, da se tako izrazim, edinost Boga samega«; in Tertulijan: »Kdor povzroči razkol ali nesoglasje, napada to, kar je Kristusu najdražje, kajti napada tisto 'duhovno telo', za katerega je Kristus daroval svoje meseno telo«.¹⁵

Nauk o eklezialnem realizmu ima svoj izvor v primerjavi z naravnim človeškim telesom, kot jo zasledimo že v novi zavezi; hkrati pa se razodeva v skrivnostni resničnosti, izraženi z enostjo med ženinom in nevesto. »Trup in udje tvorijo eno samo telo. Nevesta in ženin sta 'eno telo'. Nista dva Kristusa, od katerih bi eden bil oseben, drugi pa 'mističen'. Seveda se glava in udje ne morejo zamenjevati, kristjani niso 'fizično' ali evharistično Kristusovo telo; nevesta ni ženin. Vse različnosti ostajajo. Različnosti da, ne pa diskontinuiteta. Tako Cerkev ni kakršnokoli telo; je Kristusovo telo.«¹⁶

Kadar označimo Cerkev, da je Kristusovo skrivnostno telo, smo lahko tudi nenatančni, kajti istovetnost med Kristusom in Cerkvijo je drugačna od istovetnosti med Kristusom in evharistijo. Cerkev je »corpus Christi mixtum«. Je hkrati »zbor grešnikov« in »mati svetih, rojena na Kalvariji«; je vidna in nevidna; z ene strani je nujno sredstvo odrešenja, z druge pa je, kot nevesta, ki je z ženinom povsem eno, tisti skrivnostni organizem, ki bo v polnosti urešničen samo ob koncu časov.¹⁷ Gre torej za podobno razliko kot med sredstvom in ciljem; lahko pa jo primerjamo tudi z razliko med trupom in organi človeškega telesa. Iz tega se vidi, da zveza med sredstvom in ciljem v tem primeru ni nekaj zgolj zunanega. Zato je pravilno videti v Cerkvi resnično Kristusovo telo, tako v njegovi vidni in aktualni resničnosti, kakor tudi v njegovi zadnji in nevidni uresničenosti. Tako lahko govorimo o nadaljevanju njegove prisotnosti, čeprav na različne načine.

V srednjem veku so nekateri razlagali »skrivnostno telo« na osnovi analogije s človeško družbo in ne več samo po analogiji s človeškim organizmom. A takšno pojmovanje je pomenilo neke vrste degeneracijo nauka o »corpus mysticum«, kajti pojma, ki ima »mistične« in duhovne razsežnosti, ni mogoče enostavno prenesti v pravni in sociološki red.¹⁸

Nujno je torej ohranjati zavest o podobnosti in kontrastu med »skrivnostnim telesom« in »naravnim telesom«. Ostati je potrebno na področju bibličnega simbolizma, da bi se obvarovali zlorabe tega izraza. S povsem sociološkega vi-

¹⁴ Številne primere najdemo v knjigi H. de Lubac, *Corpus mysticum*. De Lubac začne svoj prikaz s Svetim pismom, nato sledi ideji med cerkvenimi očeti, vse do srednjega veka.

¹⁵ H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 51-52.

¹⁶ H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 135.

¹⁷ Prim. Sv. Avguštin, *De Continentia*, c. II, n. 25: »Peccata, pro quibus quotidiana vox totius Ecclesiae est: Dimitte nobis debita nostra« (opomba št. 2 v: H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 44; prim. tudi str. 45).

¹⁸ Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 130.

dika ima izraz »telo« drugačen pomen: Cerkev bi bila v tem pomenu samo moralno ali politično telo. Teologija pa mora izraziti tudi Božji izvor Cerkve, saj je resnično nadnaravni organizem. Kristusovo telo (ki je Cerkev) v Cerkvi ni ne povsem vidno telo, ne samo nekakšna bleda podoba resničnega telesa; marveč je »corpus in mysterium« in zato je povsem legitimno imenovano »corpus mysticum«. Enako pomembnost kot nadnaravni resničnosti pa je potrebno ohraniti tudi sociološki resničnosti v tem telesu; kajti ti dve resničnosti sta neločljivo povezani. Vključitev v to sociološko telo, kot dokazuje vsa cerkvena tradicija, je nujno potrebna za uresničenje in aktualiziranje Cerkve tudi v njeni »mistični« razsežnosti. Sociološka enotnost je znamenje duhovnega življenja, katerega izvor je Sveti Duh, Duh Jezusa Kristusa. Morda je res in normalno, da organizem, ki je oživiljen s Kristusovim Duhom, ne more biti nič drugega kot Kristusovo telo samo.¹⁹ Tudi pnevmatološki vidik je eden izmed možnih pristopov k raziskovanju »eklezialnega realizma«.

Izraz »corpus mysticum«, uporabljen za Cerkev v teoloških razpravah po dvanajstem stoletju zunanje ločen od svojega evharističnega pomena, pa na neki način vendarle ohranja v sebi »spomin« izvorne zveze med evharistijo in Cerkvijo. Končno sta Cerkev in evharistija ena sama skrivnost samopodarjajoče se Božje Ljubezni, ki je bila na enkrat in vzvišen način uresničena v Jezusu Kristusu. To je opaziti tudi v teologiji o zakrametih v sholastiki, kolikor združiti v najbolj vzvišenem zakramentu (evharistija) »sacramentum tantum« — to sta podobi kruha in vina (ki služita tudi kot znamenje enotnosti mnogih članov) z »res-et-sacramentum« — kar pomeni isto resničnost v še globlji realnosti (Jezusovo telo), uresničeni pod vidnima podobama v mističnem dejanju — in oboje poveže z »res-tantum« — kar je končni sad zakramenta (edinost Cerkve).

H. de Lubac uporablja jezik teologije zakramentov, ki mu omogoča izraziti na bolj jasen način vse te odtenke: »Če je Kristus Zakrament Boga, potem je za nas Cerkev Zakrament Kristusa, ki ga predstavlja, zastopa v vsem izvornem pomenu besede: v resnici nam ga ponavzočuje. Ne nadaljuje samo njegovega dela, ampak njega samega, in to na neprimerljivo bolj realen način kot katerakoli človeška institucija nadaljuje svojega ustanovitelja. Trdna zunanja organiziranost, ki jo v Cerkvi občudujemo in je izraz zahtev sedanjega življenja, je izraz notranje enotnosti organizma. Katoličan zato ni samo subjekt moči, ampak je tudi ud telesa. Njegova pravna pripadnost glede na prvo ima za cilj življenjsko včlenitev v drugo. Tako zanj 'podrediti se' ne pomeni 'odpovedati se'. Nima samo dolžnosti ubogati na povelja ali pokazati se drugačnega od nasvetov, ampak mora deložiti na določenem življenju, občevati v določenem duhu.«²⁰

Pot, po kateri bi hoteli dojeti Cerkev samo v sebi, se razodene kot napačna. Če se hočemo čimbolj pravilno približati skrivnosti Cerkve, kot ugotavlja de Lubac v svojih raziskavah, je treba skrivnost Cerkve povezati s skrivnostjo evharistije. Pokazati je potrebno na globinsko in bistveno združenje obeh skrivnosti, saj se v obeh primerih govori o istem Kristusovem »telesu«. Torej se eklesiologija ne more razvijati brez kristologije in mimo nauka o Sveti Trojici.

¹⁹ Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 103-104; H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 36-37.

²⁰ Navedek je vzet iz ital. prevoda H. de Lubac, *Cattolicismo*, 45-46.

2. Telo: enost – communio

Preden nadaljujemo s problematiko odnosa med Cerkvijo in evharistijo, se zaustavimo še ob pojmu »telo«, ki ga de Lubac v proučevanju sintagme »mistično telo« pušča nekoli ob strani. Večjo pozornost namreč posveča pojmu »mistično«. Za lažje razumevanje se nekoliko sprehodimo po novozavezni in antični rabi tega pojma.²¹

Grška beseda »sôma« se v NZ uporablja na svojski način. Nikoli se ne uporabi za označitev neorganskega telesa. Njen pomen ni vedno povsem enak v vseh spisih NZ. Središčno mesto zavzema le v pismih apostola Pavla. Zunaj pavlinskega opusa je s tem izrazom pogosto opredeljeno truplo (npr. mrtvo Jezusovo telo).²² To truplo je lahko obujeno; torej je lahko nosilec »jaza«. Ni nekaj samo materialnega in ločenega od »mene«. Poveže v neločljivo enoto dva neločljiva vidika človeka: telo v biološkem smislu in dušo. »Sôma« je torej prav človekova celovitost. V Heb in 1 Pet se ta beseda uporablja za Kristusovo telo, ki je bilo svobodno darovano za naše odrešenje. Njegovo truplo ni pomembno kot truplo, ampak kot dejanje njegove popolne samopodaritve. Isti poudarek je najti pri opisih zadnje večerje. »To je moje telo« pomeni Kristusov »Jaz«, oziroma njegovo realno osebno prisotnost. Markov izraz (prim. Mr 14, 24) osredotoča pozornost na telo, ki se daje kot daritev.

V Pavlovih pismih ima pojem še pomembnejše mesto. V njih je mogoče opaziti tudi določen razvoj njegovega pomena. V Korintu se je Pavel znašel pred zelo spiritualistično duhovnostjo. Zato je čutil močno potrebo po naglasitvi pomembnosti človekove telesnosti v življenju. Naše daritve in žrtve ne morejo biti zgolj »duhovne« (kar seveda ni pravi pomen pojma »duhovno«), ampak morajo imeti povsem vidno, telesno obliko. Kristjan naj bi posnemal Kristusa in dal svoje telo v službo bližnjim. Zadnji smisel telesa je »dati se za«; kar pomeni, da kristjan živi za to, da se da povsem Kristusu po bližnjem. »Telo« je »prostor«, kjer se uresničuje Kristusova vesela vest. Naša telesa naj bodo kot »živa daritev« (prim. Rim 12, 1), kjer se daje Bogu pristna slava. Indikativ Kristusovega nauka se spremeni v imperativ v celoti kristjanovega življenja. Pavel upravičeno s »sôma« izraža osebo ali osebnost, tudi individualnost, kajti izraziti želi človeka v njegovi celovitosti. »Sôma« je torej »prostor« žive vere, v katerem se človek podvrže svojemu Gospodu. Lahko rečemo, da izraža služeči značaj kristjanovega bivanja. Človek je kot »sôma« v odnosu z Bogom in drugimi ljudmi. Samo prek njega je lahko pridružen Kristusu. Zato je tudi »sôma«, ki bo deležno vstajenja.

V dveh velikih Pavlovih pismih (1 Kor, Rim) ima pomembno mesto izraz »Kristusovo telo«. Najprej pomeni telo »darovano za« skupnost na križu in ta pomen obdrži tudi v liturgiji zadnje večerje. Tudi tu ni poudarek na substanci niti na telesnosti, ampak na samopodaritvenem dejanju Kristusa Očetu za nas, ki se udejanja v trenutku obhajanja liturgije. Ne izraža samo neke pretekle veličine, ampak tudi neko prisotno resničnost sredi skupnosti. Križanega in po-

²¹ Prikaz je na temelju naslednje literature: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII*, Stuttgart 1964: geslo »sôma«; E. Schweizer, »Sôma«, v: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider), Stuttgart 1983, 769 – 779; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937; A. Anton S. J., *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977.

²² Prim. Mr 15, 43; Mt 27, 59; Lk 23, 55; 24, 3. 23; Jn 19, 31. 38. 40; 20, 12.

veličanega telesa ni mogoče med seboj ločiti. Drugo je avtentično in učinkovito nadaljevanje prvega. Za Pavla je Kristusovo telo »prostor Cerkve«. ²³

Naslednji pomemben pomen »sōma Christou« je cerkvena skupnost. Pavel je prvi korak k polnosti tega pomena naredil v 1Kor 12, 27 in v Rim 12, 4, ko primerja skupnost s podobo telesa, ki bi bilo pravi monstrum, če ne bi imelo različnih udov in organov. V teh besedilih se čuti apel k edinosti znotraj skupnosti. S formulacijami v Rim 12, 5 in 1 Kor 10, 17; 12, 13 Pavel ne ostaja pri podobi, ampak govori o resničnosti: skupnost je telo v Kristusu. A ta resničnost se lahko opiše samo še kot edinstvo v mišljenju in življenju. Iz evharističnega konteksta 1 Kor izhaja spoznanje, da se pri uživanju istega kruha ne uresničuje samo čisto človeška skupnost med prisotnimi, ampak tudi s Kristusom. »Sōma Christou« je skupnost in ne vsak posameznik. S tem, ko je posameznik del skupnosti, je pridružen Kristusu na vidno predstavljen način. Iz tega pa ni mogoče zaključiti, da je Kristus produkt skupnosti, zbrane okoli evharistične mize. Kristusovo telo obstaja že prej. Njegovo telo, križano in vstalo, je po Pavlu »prostor«, v katerega skupnost vstopi. Ko skupnost postane »Kristusovo telo«, sprejme tudi isto nalogo, kot jo ima Kristus. Kristus je tudi v skupnosti, ki je njegovo telo, tisti, ki daje samega sebe za svet. Kadar Pavel predstavlja Cerkev kot »Božje ljudstvo«, postavlja v prvo vrsto časovne kategorije; ko pa uporablja »Kristusovo telo«, poudari bolj prostorske kategorije. Ne želi toliko poudariti potek odrešenja (preteklost, sedanjost, prihodnost), ampak osredini vse okoli dejavne prisotnosti Božjega odrešenjskega delovanja, ki končno ni nič drugega kot popolna združitev Kristusa in Cerkve.

Pisci Pisem Kološanom in Efežanom dodajajo še nov pomen, ki je še širši. Skupnost ni več neka sklenjena skupina, ampak se kot »Kristusovo telo« spreminja v celoto – postaja »pleroma«. V teh pismih vstopa v dogajanje tudi razlikovanje med Glavo in udi. Kristus je glava vsega stvarstva. Telo pa ostane samo skupnost (Cerkev), ki je usmerjena v uresničenje polnega odrešenja v celotnem stvarstvu.

Pavlova vizija postane s pojmom »Kristusovo telo« bolj kristocentrična, usmerjena proti edinosti med Kristusom in Cerkvijo. To je bistveno nov element, ki je zelo rodoviten za razumevanje Cerkve. Pavel je v NZ edini, ki izraz »Kristusovo telo« uporablja za Cerkev. Izraz »telo« je eden izmed temeljnih karmov Pavlove teologije.

Za našo perspektivo razmišljanja so najpomembnejša evharistična besedila (1 Kor 10 – 12), kjer je izraz »Kristusovo telo« ključnega pomena za razumevanje vzajemnega odnosa med evharistijo in Cerkvijo. Identifikacija Cerkve s Kristusovim telesom, darovanim in vstalim, dokazuje utelešenje Cerkve v Kristusovo eksistenco. V v. 16b je beseda »telo« vzeta v realističnem smislu, v v. 17 pa metaforično. Že ta dvojni pomen kaže, kljub razlikam, tudi na neko notranjo zvezo med obema telesoma. Prvo se predstavlja pod zakramentalnimi podobami, drugo pa pod podobo skupnosti. Telo, ki nastaja s krstom, se manifestira z deleženjem na Gospodovi daritvi in sprejema življenje, ko se obhaja z enim samim kruhom in kelihom. Skupnost vernikov je Kristusovo telo, ker živijo iz Njega. Izhodišče tega pojmovanja Cerkve je zakrament evharistije; deleženje na Kristusovem telesu vodi v izgradnjo »skrivnostnega Kristusovega telesa«, ki je Cerkev. S tem ko Pavel postavlja v središče Cerkve evharistijo (Kristusovo telo), poudari lokalno skupnost, lokalno Cerkev, ki se konkretno uresničuje v

²³ Kot ugotavlja E. Schweizer: »*Er ist der Raum der Kirche*,« (v: ThWNT, 1066).

obhajanju Gospodove večerje. Prav tu se ustvarja identifikacija, a tudi jasna razlika, eklezialnega telesa v odnosu do individualnega Kristusa.²⁴ Kristus kot Glava je realno različen od udov, kar ukinja nevarnost kakšne napačne kozmične predstave. Kot tak ohranja popolno avtoriteto nad telesom, kar pomeni s strani Cerkve popolno podreditev in pokorščino; z drugimi besedami, njeno realno odvisnost od Glave.²⁵ Glava in telo se vzajemno dopolnjujeta v zvezi, ki je manj kot fizična istovetnost (Kristus in kristjani so individualne osebe), je pa spet veliko več kot gola moralna povezanost. Nekateri označujejo takšno povezanost kot »srečanje«.

Na kratko lahko povzamemo Pavlovo mišljenje o povezanosti evharistije in Cerkve v naslednjih točkah:

- izraz »Kristusovo telo« ima tri razsežnosti: zgodovinsko telo, evharistično telo in eklezialno telo; različnost teh razsežnosti izraža tudi edinstvo in notranjo vez med Kristusom in Cerkvijo;
- vitalna enost med Kristusom in Cerkvijo je hierarhično strukturirana;
- Kristus daje Cerkvi svoje življenje; včlenjenje v skupnost s Kristusom je predhodna glede na rojstvo bratske skupnosti med udi;
- poživljajoča oblast Glave se uresničuje v ljubezni (služenje na križu);
- intimna skupnost življenja ne pomeni izgube individualnosti; to je enost višjega reda, mistična, a ontološka; ni materialno zlitje, ampak pnevmatološka osvoboditev z avtonomije;
- življenje, ki prehaja z Božje Glave na eklezialno telo, je Božje življenje in milost; telo je »pnevmatično« (nevidno), ampak deleži tudi na skrivnosti inkarnacije (vidno); vidna Cerkev je instrumentalna vzročnost Božje moči v človeku; po vidni resničnosti se manifestira »pnevmatološko« telo Gospoda kot zgodovinska skupnost, uresničena po odrešenjskem delovanju Kristusa;
- Cerkev je oblika zemeljskega bivanja vstalega Kristusa, ki je na Očetovi desnici: je popotnica, a zato nič manj prisotna v nebesih po Kristusu, svoji Glavi;
- je ena in edina (eno telo);
- ta edinstvo je konkreten sad evharistije;
- Cerkev ima svoje poslanstvo v svetu, ker je Kristus Glava vsega stvarstva;
- Cerkev je deležna resničnosti »vmesnega časa« in živi v eshatološki dialektični napetosti med »že« in »še ne«.

Pavel in H. de Lubac uporabljata izraz »telo«, da bi bolje pokazala različne vidike organske povezanosti Kristusa in Cerkve, evharistije in cerkvene skupnosti, v kateri se skrivnostno srečujeta in povezujeta nadnaravno in naravno. V evharistični daritvi pa oba vidita najvišjo uresničitev te organske edinstvi.

3. Cerkev in evharistija

²⁴ Identifikacija Cerkve s Kristusovim telesom se pripravlja v 1 Kor 12, 27-28 in se razvije v Kol 1, 18-24; Ef 1, 22-23; 5, 23-30. Različnost med njima pa je podčrtana z dvema podobama: »Glava – telo« in »ženin – nevesta« (Kol 1, 18; 2, 19; Ef 1, 22-23; 4, 15-16; 5, 22-32), ki hkrati izražata mistično združitev in realno različnost.

²⁵ P. A. Anton povzema, da Pavel poudarja kolektivni obstoj množice odrešenih kot organizirano skupnost z lastno notranjo enostjo, kot nekakšno živo osebo, ki pa ni povsem avtonomna: je popolnoma od Kristusa in biva samo v Kristusu. Ne more pa biti povsem identična z njim: je predmet njegovega odrešenja, njegove ljubezni, njegove oživljajoče milosti (prim. A. Anton S. J., *La Iglesia de Cristo*, 563-565).

Za boljši uvid v zakramentalno vizijo Cerkve in eklezialni vidik zakramentov v misli H. de Lubaca se je potrebno dotakniti teme, ki je bila zanj zelo pomembna in rodovitna, in sicer tesne povezanosti med Cerkvijo in evharistijo, obedve imenovani, čeprav v različnih pomenih, »Kristusovo telo«. Med obema poteka vzajemna vzročnost.

»Srce Cerkve« je zelo izrazen naslov, s katerim de Lubac pričenja eno izmed poglavij v svoji knjigi in želi izraziti notranjo povezanost med Cerkvijo in evharistijo.²⁶ Tako je želel poudariti izjemno pomembno medsebojno zvezo med tema dvema skrivnostima, ki v temelju nista nič drugega kot ena sama skrivnost; tako kot srce ni različno od telesa, čeprav se seveda tudi ne more enostavno poistovetiti z njim. De Lubac sam čuti veliko potrebo, da se pusti poučiti cerkvenim očetom, »tistim iz krščanske antike in onim iz krščanskega srednjega veka, da bi se bolje videla povezanost zakramentalne skupnosti (obhajila) in krščanskega občestva v enosti istega Kristusa«.²⁷ Če pazljivo primerjamo mišljenje antičnih avtorjev in onih iz zadnjih stoletij, opazimo, da je perspektiva prav obratna. V antiki so običajno poudarjali bolj učinek evharistije kot njen izvor (vzrok), medtem ko njihovi nasledniki poudarjajo bolj slednje. Ti zadnji začnejo z vero v realno prisotnost Kristusa v evharistiji in to jih vodi nato v vero v eklezialno Telo. Njihov zaključek je zato logičen: »Skrivnost Cerkve mora imeti isto naravo in isto globino« kot oltarna skrivnost. Antični pisci pa pričeneja z »eklezialnim realizmom« (eklezialno resnično prisotnostjo Kristusa) in končujejo z »zakramentalnim realizmom«. Sv. Avguštin sicer res vedno gleda eklezialno Telo kot »nadaljevanje« evharistije, a njegovo osrednje zanimanje ne pripada veljavnosti; v prvi vrsti se ne ukvarja z učinkom posvečenja, ki zanj ni problematičen, ampak problematizira rodovitnost evharistije. Zanj je glavni problem duhovni sad v tistih, ki evharistijo obhajajo (*transitus in corpus Christi*).

Naučimo se iz zgodovine teh idej, da »se Cerkev in evharistija vsak dan 'zgodita' druga zaradi druge: ideja o Cerkvi in ideja o evharistiji se moreta razvijati in poglobljati samo ena s pomočjo druge.«²⁸

Tesna povezanost obeh skrivnosti je povsem jasno vidna le, če vzamemo obojni »realizem« povsem zares. Če je Kristus resnično prisoten v evharistiji in tudi v Cerkvi, sta to samo dva različna načina deleženja na Kristusu, medtem ko Kristus seveda je in ostane samo eden. Poglejmo nekaj medsebojnih zvez v teh dveh tipih deleženja na Kristusu.

Z osredotočenjem na evharistijo kot našo »hrano« lahko takoj odkrijemo, kako je učinek tega hranjenja naše utelešenje (incorporazione) v Kristusa. Zakramentalno obhajanje pomeni sprejetje Kristusovega telesa; v tem istem hranjenju pa se zgodi obraten proces kot v normalnem prehranjevanju, kakor ugotavlja sv. Avguštin: On, ki je naša hrana, nas asimilira. Sprejeti evharistijo pomeni sprejeti Življenje. In tako s sprejemom iste hrane sprejmemo isto Življenje, ki nas spreminja v isto Telo. Pri tem pa ne vstopimo samo v poglobljeno enost s Kristusom, ampak tudi z brati in sestrami, ker smo vsi eno samo Telo. Edinost Telesa, prejetega v obhajilu, simbolno izražena v množini zrn pšenice in jagod grozdja, je za tiste, ki ga prejemajo, znamenje in zagotovilo edinosti

²⁶ Gre za četrto poglavje knjige *Méditation sur l'Eglise*, 107-137.

²⁷ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Milano 1982, 13.

²⁸ H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 13.

Telesa, ki ga oni sami oblikujejo. Kristus vase preoblikuje vse, ki se hranijo z njegovo substanco in vsi ti so kot Cerkev »zakrament« Kristusa. Dejansko, kot je zakramentalno obhajilo (*communio corporis et sanguinis*) vedno istočasno tudi eklezialna skupnost (*communio ecclesiastica, Ecclesiae, ad Ecclesiam*), tako tudi eklezialna občestvenost v svoji polni obliki vedno prinaša tudi zakramentalno obhajilo. Biti v občestvu z nekom, pomeni skupaj z njim sprejeti Gospodovo Telo. Biti združeni s svetniki v Cerkvi in deležiti na evharistiji, deliti z drugimi skupno Kraljestvo in svete skrivnosti, ti dve stvari gresta vedno v korak; lahko tudi rečemo, da tvorita eno samo realnost.

Izraz »communio«, sprejemanje evharistije (slov. obhajilo), ima že od antike naprej dvojni pomen. Izvorni pomen je skupnost ali občestvo, ki jo sestavljajo posamezni ljudje. Toda »mogli bi navesti več kot kakšen osamljen primer iz antične dobe krščanstva, kjer »Communio« – kakor tudi ustrezní grški izraz »koinonia« – ne nakazuje drugega kot sprejetje zakramenta.«²⁹ Tudi v tem primeru je hotena dvopomenskost zelo zgodovna in neločljivo povezuje evharistijo in Cerkev.

Zvezo med evharistijo in Cerkvijo odkrijemo tudi, če vzamemo za izhodišče odrešenjsko dejanje Kristusa. V evharistiji se dejansko godi in zakramentalno udejanja odrešenjsko delovanje Kristusa v sedanjem času in prostoru. Vsa tradicija krščanstva pa nas tudi uči, da je ustanovitev religiozne skupnosti – Cerkve tesno povezana s to isto zgodovinsko dejavnostjo Kristusa, ki se je zgodovinsko enkrat za vselej dovršila na Kalvariji. Voda in vino daritve, kot voda in kri, ki sta pritekli iz Kristusove prebodene strani, so zakramenti »quibus aedificatur ecclesia«.³⁰

V analizi nauka o trojnem Kristusovem Telesu v času med devetim in dvanajstim stoletjem je H. de Lubac prišel do točke, v kateri je njegov duh izoblikoval znamenito formulo: »evharistija gradi Cerkev« (»L'Eucharistia fa la Chiesa«).³¹ S to frazo se izrazi dinamična vsebina izraza »skrivnostno telo«, ki je eden izmed načinov izražanja globoke identičnosti med skrivnostjo »realne navzočnosti« in skrivnostjo »skrivnostnega telesa«. Ta globoka istovetnost je pravzaprav »mistična identifikacija«.³² Vsekakor je velika skrivnost Božja odrešenjska volja, ki se uresničuje po nas za nas, z vsem bogastvom svojih učinkov. Nauk apostola Pavla nam nakazuje pot za razumevanje te mistične identifikacije med »treimi telesi« Kristusa: samo z vidika njegove poveljane človeške narave se je mogoče »zazreti« v to skrivnost. Cerkev obstaja samo v moči deleženja na

²⁹ H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 29.

³⁰ Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 38; H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 12.

³¹ V *Catholicisme* še ni najti tega izreka dobesedno, izražena pa je že vsebina (71-73). V knjigi *Corpus Mysticum* na str. 104 jo že lahko preberemo; vsekakor pa je najbolj jasno izražena v delu *Méditation sur l'Eglise* (129-130); ital. prevod 95-96: »Ma se il sacrificio è accettato da Dio, se la preghiera della Chiesa è esaudita, è perché a sua volta, nel senso più rigoroso della parola, l'Eucharistia fa la Chiesa. Essa, ci dice sant'Agostino, è il sacramento quo in hoc tempore consociatur Ecclesia: essa compie l'opera che il battesimo aveva iniziato ... Il corpo sociale della Chiesa, corpus christianorum, riunito attorno ai suoi pastori visibili per il »pasto del Signore«, diviene realmente il Corpo »mistico« di Cristo. E' il Cristo che se lo assimila. La Chiesa, allora, è veramente »corpus Christi effecta«. Gesù viene in mezzo ai suoi, si fa Egli stesso loro alimento, ed ognuno, unendosi a Lui, si trova per ciò stesso unito a tutti coloro che, come lui, Lo ricevono. Il Capo fa l'unità del Corpo. Cosí, il »mysterium fidei« è anche per eccellenza il »mysterium Ecclesiae«. Glej tudi str. 113.

³² Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 134; *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 103-104.

tej Kristusovi človeški naravi, ki se uresničuje po »Svetem Duhu, ki daje življenje«, in sicer vedno na novo v obhajanju evharistije. Cerkev se tako dojema kot polnost Kristusa, ki vedno bolj dopolnjuje svoje odrešensko delo v zgodovini. Realizem evharistične prisotnosti se izraža kot poroštvo mističnega realizma Cerkve. Evharistija je »mistični princip« trajajočega krščanstva, ki je prisotno v zgodovini, je njegova »univerzalna vez«, je »izvir neprestanega prekipevanja življenja«.

Zaradi večje jasnosti je potrebno dodati, da se ta izvir ne more najti in uresničiti zunaj skupnosti, ki jo oblikujejo kristjani, združeni s svojimi dušnimi pastirji. Zato je zgoraj navedena formula resnična, tudi če jo beremo v obrnjenem redu: »Cerkev gradi (=obhaja) evharistijo («la Chiesa fa l'Eucaristia»). H. de Lubac pokaže na to »vzajemno vzročnost«, na to »skrivnostno interakcijo« v življenju med Cerkvijo in evharistijo tako, da se sklicuje na naravo in vlogo duhovništva, ki ne samo predstavlja Kristusovo skrivnost, ampak jo obnavlja in jo naobrača na konkretne situacije. Krščansko ljudstvo ima duhovniško vlogo v celotni zgodovini in v odnosu do vsega sveta. V sredi tega ljudstva pa ima posebno (službeno) duhovništvo nepogrešljivo vlogo, ki jo sprejme »za evharistijo, evharistija je pa za vse.«³³ Zato H. de Lubac svoje razmišljanje o tem sklene s kratko, a pomembno osvetlitvijo: »Hierarhična Cerkev obhaja evharistijo.«³⁴

V svojih razmišljanjih H. de Lubac neprestano odkriva resničnost, ki je sad in pogoj evharistije in Cerkve, in se imenuje edinost. Včasih daje vtis, kakor da je to najpomembnejša resničnost v krščanstvu.³⁵ Zanj je bistvenega pomena postaviti v isti okvir evharistijo in Cerkev in s tem pokazati na skrivnostno edinost, ki je na simbolni način izražena že z izrazom »telo« (ki združuje množico udov v eno celoto). Bistveni sad zakramenta evharistije je organska enost eklezialnega telesa. Ta edinost eklezialnega telesa pa zagotavlja avtentičnost zakramentalnega telesa, ki pa na svoj način, kot ista hrana, s katero se hranijo vsi udje, spet prispeva k še večji edinosti eklezialnega telesa. Tako se uresničuje »spiralno gibanje«, ki se bo nadaljevalo vse do zgodovinskega konca tega sveta.

Kot »terminus medius« nastopa »daritev Cerkve« vsakega udeleženca, ki je neločljiva od Kristusove daritve. Daritev nas vedno bolj združuje z Odrešenikom in tako vedno bolj gradi Cerkev v vseh njenih razsežnostih. Tako se vedno bolj vidi tendenca povezati idejo o edinosti Cerkve s Kristusom in idejo o edinosti udov eklezialnega telesa med seboj kot uresničevanje ene in iste skrivnosti.³⁶

H. de Lubac ne daje dokončnih odgovorov, pač pa vabi k iskanju teh odgovorov v zakramentalnem območju. Obe »Telesi« imata svoji lastni zakramentalni značilnosti, ki onkraj razlik kažeta tudi nekaj skupnega. Vedno je nova naloga odkrivanja zakramentalnega izvora krščanske skupnosti, ali z drugimi besedami, odkrivanja mističnih izvorov Cerkve, in, z druge strani, odločilnega mesta Cerkve v vsakodnevem ponovnem »rojstvu« evharistične skrivnosti.³⁷ Njuna med-

³³ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 122.

³⁴ H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 117: »La Chiesa gerarchica fa l'Eucaristia«.

³⁵ Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 191; *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 66-68.

³⁶ H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 101: »Effettivamente, è nell'Eucaristia che l'essenza misteriosa della Chiesa riceve un'espressione perfetta, e, correlativamente, nella Chiesa, nella sua

sebojna vzročnost ne izraža samo tega, da sta druga drugi vzrok, ampak tudi, da so sadovi ene namenjeni drugi.³⁸ Skrivnost Cerkve se dviga pred nami kot eksistencialno središče celotne skrivnosti odrešenja v Kristusu. Na tem polju je delo H. de Lubaca predkoncilsko; vsekakor pa je zaslediti velike korake v smeri koncilske teologije in zdi se, da z veliko gotovostjo vnaprej usmerja temeljne linije razvoja, ki seveda še ni povsem začrtan.

Vse v Cerkvi, ki je skrivnost, je »kontrast in paradoks«.³⁹ Razsežnosti njene skrivnosti onemogočajo vsako prehitro ali preveč racionalno opredelitev. Predvsem je Cerkev kot »ecclesia« najprej »sklic« (*convocatio*) »od zgoraj« in hkrati »združitev« (*congregatio*) »od spodaj«, je nevidno-vidna, ustanovljena po poslanstvu (mandatu), je misijonska. V srcu Cerkve je nedoumljiva skrivnost »dvostranskosti«: Cerkev (po mandatu) »obhaja evharistijo« in »evharistija gradi Cerkev« kot integracijo v Kristusovo Telo. Cerkev je z evharistijo v srcu nosilka edinosti, ki ni nikoli čisto zemeljska, pa tudi nikoli povsem nadzemeljska. Socialno delo in adoracija gresta v njej v korak. H. U. von Balthasar pritrjuje, da ostaja misel H. de Lubaca vedno eklezioцентриčna, tudi če kdaj samo kot »skrita perspektiva«, ker ostaja vedno osredinjena v skrivnost (*mysterion*).⁴⁰

4. Cerkev je skrivnost: zakramentalnost Cerkve

Za tistega, ki prepozna v knjigi *Catholicisme* programsko delo, ni slučajnost, da je že v njej podan prvi pristop k vsem temeljnim temam, ki so bile podrobneje razvite v naslednjih njegovih delih, in da je v njej najti predvsem »ključ« za razumevanje posameznih osnovnih teoloških pojmov. To velja tudi za idejo o

cattolica unità, che matura in frutti concreti il significato nascosto dell'Eucaristia. Se la Chiesa è così la pienezza del Cristo, il Cristo, nella Sua Eucaristia, è veramente il cuore della Chiesa.«

³⁷ Prim. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 12-13: »Efficacemente significato dal mistero dell'altare, il mistero della Chiesa deve avere la stessa natura e la stessa profondità; la comunità cristiana, dunque, non può consistere in un semplice *corpus christianorum*; essa è, realmente, *corpus Christi*. Presso gli antichi, la prospettiva era spesso inversa, l'accento era messo abitualmente sull'effetto piuttosto che sulla causa. Ma il realismo ecclesiale, di cui ci offrono dappertutto la più esplicita testimonianza, ci garantisce allo stesso tempo il loro realismo sacramentale. La causa, difatti, deve essere adeguata all'effetto. In ogni caso, nello stadio attuale della cristianità, niente ci pare più opportuno che ritornare, per ritemperarci, alle origini sacramentali della comunità cristiana, alle sorgenti mistiche della chiesa. La chiesa e l'Eucaristia si fanno ogni giorno l'una per l'altra: l'idea della chiesa e l'idea dell'Eucaristia devono promuoversi e approfondirsi l'una con l'aiuto dell'altra.« Ista misel je izražena tudi v zaključku knjige *Corpus Mysticum*, 329: »Sarebbe dunque, ci sembra, di grande interesse nonché di attualità estrema, visto quel che resta oggi della »cristianità«, tornare alle origini sacramentali del »corpo mistico« per poterci ritemperare. Ciò equivarrà a tornare alle sorgenti mistiche della Chiesa; l'idea della Chiesa e l'idea dell'Eucaristia devono ugualmente reagire l'una sull'altra con un mutuo impulso e approfondimento. »Per escam et sanguinem Dominici corporis fraternitas cuncta copuletur!«

³⁸ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 113; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 82: »Tutto ci invita dunque a considerare i rapporti che legano la Chiesa e l'Eucaristia. Tra l'una e l'altra corre una reciproca causalità. Ognuna per così dire, stata affidata all'altra dal Salvatore. E' la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma anche l'Eucaristia che fa la Chiesa. Nel primo caso si tratta della Chiesa in senso attivo, nell'esercizio del suo potere di santificazione; nel secondo caso si tratta della Chiesa in senso passivo, la Chiesa dei santificati. E attraverso questa misteriosa interazione, sempre il Corpo unico, in fin dei conti, che cresce e si costituisce, nelle condizioni della vita presente, fino al giorno del suo compimento.«

³⁹ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 53-56.

⁴⁰ H. U. von Balthasar, *Il padre Henri de Lubac*, Milano 1986, 109: »Al centro di ciò, che possiamo definire le ultime opere di de Lubac, sta inequivocabilmente la Chiesa. Era anche prima sem-

»Cerkvi – Zakramentu Jezusa Kristusa«. Čeprav se dobesedno nahaja samo enkrat v tej knjigi, ni mogoče sklepati, da nima večjega pomena. Prvič jo srečamo v kontekstu, kjer de Lubac zelo močno zavrne vsak monofizitizem v ekleziologiji, kakor tudi vsako ločitev med Božjim in človeškim v Cerkvi.⁴¹ Kot v kristologiji, tako tudi v ekleziologiji vidnost ne pomeni preprosto nekega razkritja mističnih atributov in realizem nevidnih resničnosti se ne more zreducirati zgolj na »abstrakten ideal«. Kdor zmore videti v Kristusu zakrament Boga, ta z lahkoto dojame tudi kako je Cerkev zakrament Kristusa.⁴² Kot je Kristus v svoji človeškosti zakrament nevidnega Boga, tako je tudi Cerkev v svoji zgodovinski strukturi in vidnosti zakrament Kristusa, ki je poveljani Človek-Bog pri Očetu. Cerkev Ga predstavlja v svetu tudi na zgodovinsko viden način, Ga »dela« realno prisotnega in Ga na zemlji »nadaljuje«, in to ne le moralno, ampak osebno, na skrivnostni način. Vse, kar je v Cerkvi na zunaj vidnega, ima svojo vrednost, kolikor kot učinkovit simbol izraža notranjo resničnost, ki ni drugega kot edinost Skrivnostnega Kristusovega Telesa. V Cerkvi je pravna in hierarhična vez legitimna samo, če pomeni realno včlenitev v nevidno resničnost, v »živo« Telo. H. de Lubac je dajal velik pomen socialnemu vidiku Cerkve, ki ji pripada kot njen bistveni del in je sestavni del njene zakramentalne narave.

Še z večjim zaletom je to temo ponovno povzel v *Méditation sur l'Eglise*.⁴³ Posvečeno ji je celotno šesto poglavje, kjer že uvodni stavki jasno nakažejo osnovno vizijo, v kateri je ta ideja razvita.⁴⁴ Pojem »zakrament« zasede mesto in pomen pojma »mysterion«. Takoj je jasno, da v temelju ni sholastični pojem zakramenta, ampak starejše pojmovanje, ki izhaja iz patriistične dobe in pomeni resničnost, ki nas presega in ostane vedno nekoliko zatemnjena; v enem svojem delu ostaja vedno onkraj naših človeških sposobno-

pre presente, ma un po' come lo era nei Padri della Chiesa: come il presupposto naturale, come ciò che è inteso sempre con il tutto ma che non è mai pensato dettagliatamente nella sua tematica. Passando in rassegna tutta l'opera dovremo constatare che essa, ci nonostante, fu il vero centro dell'intera produzione: il punto d'incontro del mondo di Dio, che si abbassa verso il mondo dell'uomo che, a sua volta, sale verso di lui.« Značilno je še drugo besedilo (str. 121): »...egli non considera mai il contenuto della fede (theologia-oikonomia) al di fuori di quel punto che nella creazione manifesta tutto il suo spessore: nell'atto di fede perfetto della Chiesa, perfetto di santità soggettiva nell'umile serva Maria, e perfetto di santità oggettiva nella missione di cui la Chiesa stessa è invitata e che garantisce l'integrità di parola e sacramento. Qui Dio e mondo comunicano nel punto più stretto della clessidra, dove la fialetta superiore e quella inferiore sono aperte l'una per l'altra. A questo punto ogni soggetto deve riferirsi ed educarsi, per partecipare all'altruismo della santità soggettivo-oggettiva della Chiesa, che è la sola a rendere possibile la completa accettazione della rivelazione e insieme anche l'orientamento assoluto del »desiderium« umano.«

⁴¹ Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 48-51.

⁴² Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 50; v ital. prevodu *Cattolicesimo*, 45: »Se Cristo è il Sacramento di Dio, la Chiesa è per noi il Sacramento del Cristo, essa lo rappresenta, secondo tutta l'antica forza del termine: essa ce lo rende presente in verità. Non solo prosegue l'opera di lui, ma continua lui stesso, in un senso incomparabilmente più reale di quanto qualunque istituzione umana continui il suo fondatore. La forte organizzazione esterna che ammiriamo in essa, esprime, secondo i bisogni della vita presente, l'unità interna d'un organismo, e il cattolico non è soltanto il soggetto d'un potere, è il membro di un corpo. La sua dipendenza giuridica riguardo al primo ha per scopo la sua inserzione vitale nel secondo. Anche la sua sottomissione non è una dimissione.«

⁴³ Izraz »Cerkev je zakrament« se v tej knjigi pojavi petkrat: prim. ss. 175, 181, 185, 189, 267.

⁴⁴ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 175; v ital. prevodu *Meditazione sulla Chiesa*, 135: »La Chiesa è un mistero, cioè, in altri termini, un sacramento. Essendo il »punto di incontro di tutti i

sti. Druga predhodna opomba predstavi Cerkev kot »velik zakrament«, ker predstavlja točko, v kateri se stekajo vsi zakramenti krščanstva. Cerkev je opredeljena kot »prostor« zakramentov, kjer le-ti konkretno uresničujejo svojo vlogo v ekonomiji odrešenja. Od Cerkve zakramenti sprejemajo svojo vitalnost in aktualnost. Kolikor vsebuje Cerkev vse zakramente, je tudi sama »zakramentalna resničnost« in kot takšna je »zaznavna vez dveh svetov«. ⁴⁵ Je znamenje, a ne v smislu neke vmesne resničnosti (realità intermedia), ampak bolj kot »posrednica« (realità mediatrice). Zato takšen simbol ne more biti nikoli presežen in ne zamenjan z drugim. Primarni namen Cerkve ni samo v tem, da nas postavi v stik z Jezusom Kristusom in potem izgine. Ona sama je njegovo Skrivnostno Telo. Ne ustvarja samo določene duhovne klime, ki je potrebna za srečanje z Bogom, ampak resnično je »prostor« tega odrešenjskega srečanja, je zakrament. ⁴⁶ Analogno z dvojno Kristusovo značilnostjo tudi Cerkev ne more imeti zgolj zemeljskega ali človeškega izvora. Ne bi mogla biti razodevalka Kristusa, ne bi nas mogla uvesti Vanj in nam posredovati njegove milosti, če bi bila zgolj zemeljska resničnost. Kdor bi izgubil Cerkev, bi izgubil Kristusa. ⁴⁷ Če je res, da edino Cerkev lahko nekaj uresniči, potem mora biti v stiku z vsemi resničnostmi sveta, z druge strani pa mora biti hkrati tako različna od njih, da ostane v svojem redu edina. Je drugim enaka, da jo je mogoče razumeti na človeški način, a je po drugi strani spet različna, da lahko razodeva nadnaravne resničnosti. Ta različnost je v njeni »mistični identiteti« s Kristusom, ki je osebno naše Odrešenje. ⁴⁸ Cerkev je usmerjena proti polnosti odrešenja in v tem smislu nadaljuje združevanje vsega človeštva v Kristusu. Kajti »Christus totus« ne more biti ločen od človeštva; Cerkev ne more biti le »prostor« univerzalnega socialnega združenja, ampak se v njej uresničuje polnost Kristusa. Ta vizija Cerkve kot zakramenta Kristusa ne pušča najmanjšega prostora ideji, da bi kdo lahko bil v polni skupnosti s Kristusom, istočasno pa zunaj Cerkve kot Njegovega skrivnostnega Telesa.

sacramenti cristiani«, essa stessa è il grande sacramento, che contiene e vivifica tutti gli altri. Essa sulla terra il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo stesso è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio.»

⁴⁵ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 175; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 135: »Ogni realtà sacramentale, 'vincolo sensibile di due mondi', presenta una duplice caratteristica. Da una parte, essendo segno di un'altra realtà, la prima deve essere non solo parzialmente, ma totalmente trascesa.«

⁴⁶ Prim. H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1979, 163: »Die Kirche will die Menschen zu Gott führen. Dazu schafft sie nicht nur das Klima, sondern auch den Raum. Sie ist dieser Raum, das Sakrament Jesu Christi.«

⁴⁷ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 176; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 136: »Lo stesso avviene per la Chiesa. Nella totalità del suo essere essa ha per fine di rivelarci il Cristo, di condurci a Lui, di comunicarci la sua grazia; non esiste insomma che per metterci in rapporto con Lui. Essa sola lo può fare, e non potrà mai cessare di farlo. Non verrà mai il momento, tanto nella vita degli individui quanto nella storia dei popoli, in cui il suo compito debba o semplicemente possa finire. Se il mondo perdesse la Chiesa, perderebbe la Redenzione.«

⁴⁸ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 181; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 140-141: »La Chiesa è il sacramento di Gesù Cristo. Questo significa ancora in altri termini, che essa ha con Lui un certo qual rapporto di identità mistica. Ritroviamo qui le metafore paoline e le altre immagini bibliche che la Tradizione cristiana non ha mai cessato di utilizzare. Vi si trova espressa la stessa intuizione della fede. Capo e membra non formano che un solo corpo, un solo Cristo. Lo Sposo e la Sposa sono una sola carne. Capo della sua Chiesa, il Cristo non la governa dal di fuori: essa

Cerkev ni sredstvo za doseganje nekega časnega cilja. Prav zaradi svoje nadnaravne značilnosti, ki je bistvena za njeno zakramentalnost, je Cerkev nujno mnogo več kot zgolj človeška veličina. S tem, ko je H. de Lubac v Cerkvi gledal zakrament Kristusa, je hotel odgovoriti mnogim sodobnikom, ki so hoteli Cerkev reducirati na zgolj sociološki ali pravni organizem.⁴⁹ Njena zakramentalna struktura je tako bistvena, da v resnici sploh ni nič drugega kot zakrament Kristusa. Samo to ostaja nespremenjeno jedro Cerkve skozi vsa stoletja. Toda to jedro je resnično samo, če je v njem Jezus Kristus, če je za nas resnično zakrament, torej učinkovito znamenje ali simbol Jezusa Kristusa.⁵⁰ Edino resnično misijonsko poslanstvo Cerkve je: ponavzočati Jezusa Kristusa med ljudmi, oznanjati Ga, pokazati Ga, dati Ga vsem. V njej se sreča Jezusa Kristusa, ali bolje rečeno, ko srečaš njo in ko postaneš Cerkev, osebno srečaš Kristusa. Oznanjevanje Cerkve, osredotočeno na Kristusa, je bolj kot na kaj drugega oprto na življenje, ki kaže svojo resničnost, ki je zakramentalne narave.⁵¹

Oba vidika Cerkve morata ostati neločljivo povezana: kar skrivnost (zakrament = mysterion) pomeni od zunaj, to v sebi v resnici tudi je. Po mnenju de Lubaca je naravo Cerkve mogoče najbolj dojeti samo znotraj zakramentalnega konteksta. Samo tako je resno upoštevana duhovna dialektika med pomenom (skrivnost Kristusa) in signifikantom (skrivnost Cerkve) Cerkve kot

dipende da Lui, ma ne è nello stesso tempo il compimento e la »pienezza«. Essa è anche il Tabernacolo della sua Presenza, l'Edificio di cui Egli è ad un tempo l'Architetto e la chiave di volta, il Tempio ove Egli insegna e dove attira con sé tutta la Divinità. Essa è la Nave di cui egli è il pilota, l'Arca dalle grandi murate di cui egli è l'Albero maestro, che assicura la comunicazione col cielo di tutti coloro che essa accoglie. E' il Paradiso, di cui Egli è l'albero e la sorgente di vita; l'Astro che riceve da Lui tutta la luce e che rischiarà la nostra notte.«

⁴⁹ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 185-186; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 143-144.145: »La Chiesa, tutta la Chiesa, solo la Chiesa, quella di oggi come quella di ieri e di domani, è il sacramento di Gesù Cristo. A dire vero, essa non è altro che questo. Il resto non è che un di più. Molti tuttavia, che non intendono affatto esserne avversari, si ingannano sulla sua natura. Non ne percepiscono che la grandezza umana. Tra essi, alcuni sono prevalentemente sensibili alla forza d'ordine e di conservazione che essa incarna... Quando non sappiamo più vedere nella Chiesa che i suoi meriti umani, quando non la consideriamo più che come un mezzo, sia pur nobile finché si voglia, in vista di un fine temporale, quando in essa non sappiamo più scoprire, pur rimanendo vagamente cristiani, in primo luogo un mistero di fede, non la comprendiamo assolutamente più. Gli aspetti stessi che noi ammiriamo sono snaturati. L'elogio che ne pronunciamo non è più che vanità, quando non diventa bestemmia.«

⁵⁰ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 188-189; ital. prevod *Meditazione sulla Chiesa*, 147-148: »No: se Gesù Cristo non è la sua ricchezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. Il suo edificio crolla se Gesù Cristo non ne è l'Architetto, e se il suo Spirito non è il cemento che tiene insieme le pietre vive con cui è costruito. E' senza bellezza, se non rispecchia l'unica bellezza del Volto di Gesù Cristo, e se non è l'Albero la cui radice è la Passione di Gesù Cristo. La scienza di cui si vanta è falsa; falsa la sapienza che l'adorna, se non convergono l'una e l'altra in Gesù Cristo, e se la sua luce non è una »luce illuminata« che tutta viene da Gesù Cristo, essa tiene immersi nelle tenebre di morte. E' menzogna tutta la sua dottrina, se essa non annuncia la verità che è Gesù Cristo. E' vana tutta la sua gloria, se essa non la fa consistere nell'umiltà di Gesù Cristo. Il suo nome stesso ci è indifferente, se non evoca subito il solo Nome dato agli uomini per la loro salvezza. Non rappresenta nulla per noi, se essa non è per noi il sacramento, il segno efficace di Gesù Cristo.«

⁵¹ S takim mišljenjem se H. de Lubac z vso silo upre imanentističnemu toku, ki daje prednost »zaobrnjeni zakramentalnosti« (»sacramentalità invertita«). Bog postane simbol človeka in človek prava resnica o Bogu. Cerkev pa tako postane zakrament človeštva. Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 193-194.

simbolom, ki je v tej liniji potreben v procesu odrešenja.⁵² »Cerkev je zakrament, ker je tudi sama najožje vezana na skrivnost (mysterion) Kristusa. Samo Kristusov Duh je lahko njen princip življenja, njena duša. Zato se Cerkev kot skrivnost-zakrament dojame le po razodetju: v njej se antiteze ne izključujejo, ampak sobivajo v rodovitni napetosti; paradoks Cerkve je dojemljiv samo v veri in se vedno bolj razodeva v procesu progresivnega uresničevanja Božjega ljudstva.

III. Sredstva odrešenja in orodja edinosti

Cerkev, ki je utemeljena na Kristusu, je lahko usmerjena samo v celovitost odrešenja, v njegovo vseobsežnost, in zato mora nadaljevati delo poenotenja človeštva, razdrobljenega zaradi greha, zaradi egoizma. Kot takšna ne sme izgubiti z vidika celovitosti človeka; zato mora biti, tako kot človek, istočasno vidno-učlovečena in nevidno-duhovna, to pa pomeni, da je po svoji naravi zakrament Kristusa v svetu.⁵³ V Cerkvi vse spada v odrešenjsko ekonomijo. V vsakem svojem dejanju Cerkev združuje tipične elemente zakramentalnosti: čutno zaznavni element, simbolno učinkovito gesto in soteriološko namenskost. Cerkev obstaja zaradi odrešenja ljudi; v njej je vse usmerjeno v »novo stvarstvo«, vse se izpolnjuje z vidika naše posvetitve, ki je v »použitju v edinosti«.⁵⁴ V tem okviru ekonomije odrešenja je Cerkev obravnavana kot »zakrament odrešenja«, ki vsebuje in poživlja vse ostale zakramente. Tako jo H. de Lubac v soglasju z Dekretom za Jakobite Florentinskega koncila opredeli kot »mesto srečanja vseh krščanskih zakramentov«.⁵⁵ Ta usmerjenost v solidarnost pri odrešenju je še posebej vidna v sedmerih zakramentih Cerkve.

Solidarnost v odrešenju je podkrepjena z dejstvom, da odrešenje ne obstaja, razen v enosti s Kristusom. Zgodovinsko pa ta enost ni uresničljiva brez edinosti, ki jo imenujemo edinost s krščansko skupnostjo. Osnovno »orodje«

⁵² Prim. H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 167: »Nach de Lubac darf »keiner dieser beiden zusammenhängenden Aspekte dem anderen geopfert werden. Das Mysterium als wirksames Zeichen ist nicht getrennt von dem, was es bezeichnet; entsprechend lässt sich das Bezeichnete nur durch die Vermittlung des Zeichens erreichen«. De Lubac versteht die sichtbare Kirche als Sakrament. Er betont, dass die Kirche in geheimnisvoller Weise über die Grenzen ihrer eigenen Sichtbarkeit hinausreicht. Die Kirche ist mehr, als was uns sichtbar ist.« Prim. tudi M. Pelchat, *L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Roma 1986, 67-68: »Le Père de Lubac trouve la pleine expression de l'ordre sacramentel dans la nature de l'Eglise, toute relative au Christ, telle qu'elle est donnée aux hommes pour entrer dans Son Mystère. »L'Eglise est un mystère, c'est-à-dire, aussi bien, un sacrement. Lieu total des sacrements chrétiens, elle est elle-même le grand sacrement, qui contient et vivifie tous les autres«. L'Eglise, Sacrement de Jésus-Christ, est un signe pour aller au Christ et elle remplit un rôle de médiation en s'effaçant devant Celui qui est signifié. Mais s'effacer ne veut pas dire disparaître. Le signe de l'Eglise, ayant pour fin de donner accès au Christ, comporte une permanence (...) et un caractère nécessaire (...). Tant que dure l'histoire, »nous avons aujourd'hui la réalité dans les signes ... Cette dialectique spirituelle du signifiant et du signifié, tellement présente dans le Mystère du Christ et de l'Eglise, est si délicate que la nécessité de distinguer le signe de son contenu profond appelle aussitôt la nécessité de les réunir ... Le principe se vérifie ici dans toute sa richesse: si le Christ est source, voie et terme du salut de l'homme, l'Eglise qui donne accès au Christ est aussi essentielle l'oeuvre de Rédemption. C'est seulement dans la reconnaissance de l'Eglise comme sacrement de Jésus-Christ que peut se comprendre »l'axiome traditionnel que déjà formulait Origène Extra Ecclesiam nemo salvetur«.

⁵³ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 175.

⁵⁴ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 125.

⁵⁵ Prim. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 175.

edinosti Cerkve, človeško otipljivo in vidno, so prav zakramenti, ki v tej svoji posebni sposobnosti in vlogi postanejo »orodja odrešenja«. ⁵⁶ Zakramenti imajo svoj pravi prostor samo znotraj Kristusove Cerkve, saj so dejanja, s katerimi se le-ta uresničuje kot »nadaljevanje« Kristusa na zemlji in imajo zato tudi svojo socialno značilnost in vlogo, ki ne more biti od njih nikoli ločena.

1. Zakramenti v Cerkvi

Prva značilnost zakramentov, teh orodij odrešenja, obstaja v dejstvu, da so polno učinkoviti samo znotraj skupnosti, kjer pod zunanjim videzom zgodovinske institucije obstaja Božja resničnost, torej so lahko zares učinkoviti samo v Cerkvi. ⁵⁷ Potrebnost te skupnosti, ki je za zakramente bistvena, je enako paradokсна, kot je »paradokšno dejstvo, da je neki obred ali gesta učinkovita v nadnaravnem redu«. Normalno se samo v Cerkvi deleži na daru Svetega Duha, kajti samo ona je resnična »skupnost Duha«. Cerkev, posvečena s Svetim Duhom, postane skupnost, ki posvečuje: deli zakramente, da bi posvetila svoje člane. Nekateri njeni člani po Božji volji in svoji svobodni odločitvi »postanejo deležni svetih moči«, da bi sredi sveta lahko nadaljevala Kristusovo odrešitjsko delo. Cerkev, ki posvečuje, je redni »prostor« zakramentalne milosti, ki je podeljena v posameznih zakramentih. Zakramenti so dejanja, ki so pridržana Cerkvi, skrivnostnemu Kristusovemu Telesu, kajti v njih deluje Kristus sam. ⁵⁸ V Cerkvi se uresničuje dvojna skrivnost: skrivnost podeljevanja, izmenjave (comunicazione) in skrivnost skupnosti (comunione). Po podeljevanju zakramentov postaja Cerkev vedno bolj in bolj skupnost svetnikov; je Mati, ki rojeva otroke za večno življenje. Da bi dosegla ta svoj vzvišeni cilj, se ne omejuje samo na lomljenje Kruha Božje Besede. Zakramenti omogočajo in nudijo možnost pristopa k »mističnemu izviru« v Cerkvi. ⁵⁹ Zakramenti uresničujejo bolj tesno edinost

⁵⁶ Prim. H. de Lubac, *Cattolicismo*, 51: »I sacramenti, essendo i mezzi della salvezza, devono essere compresi come strumenti d'unità. Realizzando, ristabilendo o rinforzando l'unione dell'uomo con Cristo, realizzano, ristabiliscono o rinforzano, con ciò stesso, la sua unione con la comunità cristiana. E questo secondo aspetto del sacramento, l'aspetto sociale, è così intimamente unito al primo, che si può dire qualche volta ugualmente bene, o anche in certi casi piuttosto si deve dire, che il cristiano si unisce con Cristo per mezzo della sua unione con la comunità.« Glej tudi H. de Lubac, *Le caractère social du Dogme chrétien*, 13.

⁵⁷ Prim. H. de Lubac, *Cattolicismo*, 51-52: »Tutti i sacramenti sono essenzialmente 'sacramenti nella Chiesa'; in essa sola producono il loro pieno effetto, perché in essa sola, »Società dello Spirito«, si partecipa normalmente al Dono dello Spirito.«

⁵⁸ Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 63-64: »Noi professiamo infatti che la nostra Chiesa santa — credo sanctam Ecclesiam — e che è la Chiesa dei santi — Ecclesia sanctorum. Queste formule non significano evidentemente che tutti i suoi capi siano santi e che nel suo seno non esistono peccatori; esse significano invece, sempre per un riferimento a Colui che solo è »il Santo«, che da una parte essa è la Chiesa santificatrice e dall'altra è la Chiesa santificata dallo Spirito Santo, la Chiesa dei santificati: di coloro cioè che furono »chiamati ad essere santi« e lo sono realmente diventati nel Cristo. Essa è la Chiesa che dona il battesimo della rigenerazione, e la Chiesa che lo riceve. E' una società gerarchica, nella quale alcuni membri, in virtù di una scelta che non soltanto di Dio, sono messi »in possesso di poteri sacri«, al fine di perpetuare in mezzo a noi le funzioni stesse del Cristo.«

⁵⁹ Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 92: »Ora il riconoscimento dell'autorità nella Chiesa è la condizione prima, indispensabile, senza la quale non si può avere parte alla sua opera vitale, ma non è ancora che una condizione. L'unità realizzata in questo modo potrebbe ridursi ad un semplice legame esteriore, quale esiste nelle società umane; ora la Chiesa non è stata creata

Cerkve in jo prav s tem delajo vedno bolj sposobno in veljavno za podeljevanje zakramentov. Samo v Cerkvi povzročajo zakramenti vedno globljo edinost med njenimi člani in po tej edinosti se odrešensko združujejo s Kristusom, ki je naše odrešenje.

2. »Sacramenta faciunt Ecclesiam«

Cerkev pa se ne predstavlja samo kot delilka zakramentov, ampak kot živ organizem, ki ima potrebo tudi prejemati zakramente. Če je edinstvenost ena izmed njenih bistvenih značilnosti, ki je uresničena v zakramentih na nenadomestljiv način, ni narobe zaključiti, da zakramenti gradijo (»delajo«) Cerkev.⁶⁰ H. de Lubac bolj podrobno razčlenjuje to konstruktivno moč evharistije, krsta in zakramenta sprave.

Če je krst zakrament ponovnega rojstva, posreduje pridruženje vidni Cerkvi kot enega izmed svojih prvih sadov. Edini redni način temeljnega vstopa v Cerkev, »postati« Cerkev, je krst v Cerkvi. Posledice so juridične in duhovne. Cerkev se torej množi in raste po krstni milosti kot zgodovinsko-duhovna resničnost.⁶¹

Na podoben način se Cerkev uresničuje tudi v zakramentu sprave. V njem se sicer ne dogaja »novo rojstvo« na enak način kot pri krstu, ampak gre za neko »socialno reintegracijo« in »zakramentalno odpuščanje«. Preko sprave s Cerkvijo, ki je pri tem postala »učinkovito znamenje sprave z Bogom«, se uresniči sprava

per essere un duplicato dei poteri di questo mondo, per sostituirli e neppure per consolidarli; ma in vista d'un fine più sublime e più profondo che i pastori ricevono »Lo spirito di governo« che fu conferito dal Padre a Gesù Cristo. Il Pane stesso della Parola, incessantemente spezzato o distribuito in nutrimento da coloro che ne sono costituiti testimoni e ministri, non ancora sufficiente, da solo, a vivificare le anime. E' necessario che esse si abbeverino alla fonte dei sacramenti affidata alla Chiesa santificatrice. Bisogna che esse possano accedere alla sorgente mistica. E' indispensabile, infine, che esse siano tutte fuse, per così dire, in quel crogiuolo dell'unità che l'Eucaristia, questo »sacramento dei sacramenti«, »il più nobile di tutti«, che tutti li »consuma« ed al quale tutti sono »ordinati«. »In questo sacramento, come dice san Tommaso d'Aquino, è contenuto tutto il mistero della nostra salvezza«. Glej tudi H. de Lubac, *Cattolicismo*, 75: »Per mezzo dei sacramenti che gli amministra la Chiesa e che devono fare di lui il membro sempre più vivo e più libero di questo grande Corpo; per mezzo della grazia che a lui viene sempre dalla comunità e per la comunità, il cristiano si avvia al suo fine ultimo.«

⁶⁰ Prim. H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 64: »E' un duplice mistero, di comunicazione e di comunione: mediante la comunicazione dei sacramenti, delle cose sante, essa è una comunione di santi. E' un ovile, ed un gregge. E' una madre, ed un popolo: la madre che ci genera alla vita divina, l'insieme di tutti coloro che partecipando, in gradi diversi, a questa vita, formano il 'Popolo di Dio'. La Chiesa è dunque nostra madre — ed noi stessi. E' un seno materno, ed una fraternità.« Prim. še H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 284; H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 61-62; H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 59: »Es geht um eine Einheit, die durch die Sakramente sich noch enger schliesst. Die Sakramente binden die Gläubigen fest an die Gemeinschaft der Kirche. Von ihr empfangen wir die Sakramente. Nur als Glieder des Leibes nehmen wir teil an ihrem Glauben und ihrer Einsicht wie auch an ihrer Hoffnung und Herrlichkeit. Vereinzelt, getrennt von der Kirche, kann man sich nicht Christ nennen und hat keine Anteil an ihren Glauben.«

⁶¹ Prim. H. de Lubac, *Cattolicismo*, 52-53: »Il primo effetto del battesimo, per esempio, non è altro che questa aggregazione alla Chiesa visibile. Essere battezzato, vuol dire entrare nella Chiesa. Fatto essenzialmente sociale, e anche nel senso, da principio, esteriore della parola. Le conseguenze non saranno semplicemente giuridiche, ma anche spirituali, mistiche, perché la Chiesa non è una società puramente umana: donde il »carattere« battesimale, e, quando sono presenti tutte le altre condizioni richieste, la grazia sacramentale di rigenerazione. E' dunque per la sua recezione nella

va grešnika z Bogom.⁶² Tudi zakrament sprave je torej naravnani na vedno bolj polno uresničenje Cerkve in notranje očiščenje vernika, kar je Božje delo.

V smeri tradicije H. de Lubac na nov in zelo prodoren način potrjuje prepričanje, da so resnično zakramenti »quibus aedificatur Ecclesia« in da to velja na poseben način za evharistijo. V pasivnem smislu je Cerkev tista, ki jo evharistija gradi.⁶³

3. Socialni vidik zakramentov

Zakramenti kot orodje edinosti imajo dve značilnosti, ki ne moreta obstajati ena brez druge: enost s Kristusom in edinstvo s krščansko skupnostjo. Prva se uresničuje po drugi in po meri uresničitve druge. Zakramenti s svojo milostjo ne ustvarjajo zgolj nekega individualnega odnosa med Bogom in človekom, marveč imajo vedno tudi socialne učinke.⁶⁴ H. de Lubac je prepričan, da je v Cerkvi vse tako socialno, da sploh ni mogoča kaka zgolj individualna uresničitvev.

»Biti krščen« pomeni najprej »vstopiti v Cerkev«. Duhovne posledice izhajajo prav iz tega prvega dejstva: včlenjenje v Kristusovo skrivnostno telo se uresniči preko sprejetja v versko skupnost. Tako tudi vsako cerkveno dejanje, ki ga izvrši član Cerkve, ni zgolj individualno dejanje, ampak je vedno Cerkev, ki je za in v vsem

società religiosa che il battezzato si trova incorporato al Corpo mistico: tale il senso doppio, indissociabile, d'espressioni tradizionali come »Ecclesiae Dei sociari«, »Ecclesiae incorporari«, »in corpus Ecclesiae transire«; ed per questa incorporazione che ognuno riceve l'adozione filiale e si trova vivificato dallo Spirito Santo. Il primo fatto di natura sociale. E l'effetto ultimo non lo è meno, benché, questa volta, in un senso del tutto interiore. Perché se i sacramenti traggono efficacia dalla Chiesa, anche per riguardo alla Chiesa che è confidata loro questa efficacia.« Prim. H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 60.

⁶² Prim. H. de Lubac, *Catholicismo*, 55-56: »L'efficacia della Penitenza trova una spiegazione analoga a quella del Battesimo. In essa non meno chiaro il legame tra il perdono sacramentale e la reintegrazione sociale di colui che, con il suo peccato, si era separato. Istituzione disciplinaria e strumento di purificazione interiore non sono soltanto associati di fatto: sono uniti, se così si può dire, dalla natura delle cose. L'antica disciplina esprimeva in modo più aperto questo vincolo naturale. Tutto l'apparato della penitenza pubblica e del perdono mostrava con evidenza che la riconciliazione del peccatore è prima una riconciliazione con la Chiesa, costituendo questa il segno efficace della riconciliazione con Dio... la purificazione dell'anima segue naturalmente questa specie di nuovo tuffo nel centro di grazia, che deve definirsi esso stesso come un ritorno nella »comunione« dei santi. E' precisamente perché non si può rientrare in grazia con Dio, se non rientrando in comunione con la Chiesa, che è richiesto normalmente l'intervento di un ministro di questa Chiesa.« Podobno zagotavlja tudi H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 61: »De Lubac hebt also besonders den Bruch mit der Kirche hervor, der in der Sünde geschieht, und betont zugleich die Wiederversöhnung mit der Kirche, welche die Beichte bewirkt. Durch die Versöhnung mit der Kirche wird man auch mit Gott versöhnt: »und die Reinigung der Seele ist nur die natürliche Folge dieses Zurücktauchens in der Lebenskreis der Gnade, was noch genauer eine Rückkehr in die Gemeinschaft der Heiligen bedeutet.« Ta ideja je našla svoje mesto tudi v razpravah in besedilih Drugega vatikanskega koncila.

⁶³ Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 284-285; H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, 82: »Tutto ci invita dunque a considerare i rapporti che legano la Chiesa e l'Eucaristia. Tra l'una e l'altra corre una reciproca causalità. Ognuna per così dire, è stata affidata all'altra dal Salvatore. E' la Chiesa che fa l'Eucaristia, ma anche l'Eucaristia che fa la Chiesa. Nel primo caso si tratta della Chiesa in senso attivo, nell'esercizio del suo potere di santificazione; nel secondo caso si tratta della Chiesa in senso passivo, la Chiesa dei santificati. E attraverso questa misteriosa interazione, è sempre il Corpo unico, in fin dei conti, che cresce e si costituisce, nelle condizioni della vita presente, fino al giorno del suo compimento.« Prim. tudi ss. 130-131.

⁶⁴ Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 57; skoraj identično besedilo srečamo tudi v *Le caractère social du Dogme chrétien*, 13.

kot »veliki subjekt«. V zakramentu sprave je zelo jasna zveza med zakramentalnim odpuščanjem in ponovno vključitvijo (reintegracijo) v cerkveno edinstvo. Kajti greh je vedno prelom tudi s Cerkvijo in ne samo z Bogom, zato resnično odpuščanje nujno ozdravi tudi zvezo s Cerkvijo in prav v tem tudi zvezo z Bogom.⁶⁵ Ti dve resničnosti ne obstajata ena za drugo, še manj ena ob drugi, ampak ena v drugi.

Socialni značaj zakramentov lahko imenujemo tudi njihov združevalni element. Seveda poudarjanje tega elementa prinaša s seboj tudi kakšno nevarnost. Najprej lahko zasenči drugi, individualni element, ki ni prav nič manj pomemben. Odrešenje mora biti sprejeto osebno, kar pomeni tudi individualno in posamično.⁶⁶ Toda ta nujnost se ne zoperstavlja socialni značilnosti krščanstva, ki ima svoj izvor v trinitarčni skrivnosti, kjer enostvornost treh Božjih oseb ne zmanjšuje njihove realne posamičnosti in individualnosti.

H. de Lubac je močno poudaril socialni vidik zakramentov, kar pomeni cerkvenostni vidik, ne zato, ker bi hotel negirati bistveno pomembnost osebnega srečanja vsakega vernika s Kristusom, ampak zato, ker je ta vidik bil marsikdaj skoraj povsem pozabljen. Da bi ohranili osebni značaj zakramentov, ni potrebno žrtvovati njihove občestvene vrednosti, kot da bi bilo prvo izgubljeno, če se izpostavi drugo. »Z integracijo človeka v veliko 'duhovno Telo', katerega ud naj bi bil, se posameznik nikakor ne izgubi ali razkroji, tako kot se ne izgubi niti ne razkroji, če se podvrže ali zedini z Bogom. Prav nasprotno: najde se, se osvobodijo, okrepi se v bivanju.«⁶⁷ Kajti v tem dogajanju najbolj postaja to, kar po stvarjenju v resnici je. Še več, odrešenje, ki ga je v zakramentih deležen, ga izpolni še v posebni meri.

IV. »Mysterion« in »Sacramentum«

Kot smo lahko opazili, de Lubacov pristop ni čisto zgodovinski, ampak tudi dogmatičen. Seveda pa njegovo delo tudi ni delo nekega ozko specializiranega teologa. Zgodovinski problem postane zanj zelo kompleksna zadeva in ga zato osvetli z več zornih kotov. Tako je obravnaval tudi tematiko zakramentov in Cerkve, ki jo je obravnaval kot zakrament. Vsebine pojma zakrament pa ni enoumno opredelil: v različnih kontekstih ga uporablja različno, a vedno v popolnem sozvočju z zgodovinskim razvojem ideje same, ne da bi izgubil z vidika, da je izvor tega pojma v izrazu »mysterion«.

Predmet (objekt) teologije se predstavlja kot »skrivnost« (mysterion). H. de Lubac neutrudljivo naglašča, da je edina osrednja skrivnost teologije skrivnost Jezusa Kristusa, na kateri vse ostale skrivnosti deležijo (participirajo) na različne načine. Temeljna značilnost te skrivnosti je v dejstvu, da ne prenese abstrakcij, ker pač gre za živo Osebo. Ni mogoče raziskovati enega dela te skrivnosti, pri tem pa ne upoštevati njene celovitosti, totalnosti, in njene temeljne nedojemljivosti. H. de Lubac se vedno zateka h kategoriji razodete skrivnosti, pa naj go-

⁶⁵ Prim. H. de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, 61-62; H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 59-62.

⁶⁶ Prim. H. de Lubac, *Catholicismo*, 247: »Mettere in rilievo, come l'abbiamo fatto noi, il carattere sociale del dogma e ciò che si potrebbe chiamare l'elemento unitario del cattolicesimo, non vuol dire forse diminuire od oscurare pericolosamente quell'altra verità, non meno essenziale, che la salvezza per ciascuno un affare personale, che al Giudizio »nessuno troverà soccorso in nessun altro«, e che le persone sono distinte per l'eternità? Già le affermazioni di tanti mistici sull'»unità« dell'anima con Dio, urtano con diffidenze tenaci, e quando non ci si vede una pia esagerazione o un lirismo che esclude ogni rigore nell'espressione, sono condannate come panteistiche.«

⁶⁷ H. de Lubac, *Catholicismo*, 251.

vori o Bogu ali o človeku in stvarstvu ali o Cerkvi.⁶⁸ Ne naslanja se na noben filozofski sistem izključno, niti ne na kakšnega teološkega; njegova misel sloni na krščanski veri, temelječi na »krščanski skrivnosti«. Teologija »skrivnosti« se konkretizira v »Dogodku Kristus«, torej v inkarnaciji. Vsa zgodovina odrešenja je zgodovinsko-dinamično uresničevanje tega »Dogodka«, čeprav gre kdaj za prav paradoksalen razvoj. Po njegovem se edino logiko, ki lahko prodre v krščansko skrivnost, da izraziti z besedami: »Ljubezen mi bo omogočila odkriti.«

Oba pojma, skrivnost in zakrament, sta v svojem dnu izraz ene in iste skrivnostne resničnosti, le da jo opredeljujeta vsak s svojega zornega kota. Seveda je mogoče najti tudi različnosti med njima, ampak gre za razlike, ki združujejo in ne ločujejo, in prav zato omogočajo še globlje poznavanje mistične resničnosti, ki jo označujeta. Izraz »mysterion« po smislu izraža bolj neko dejanje, delovanje, ima torej bolj aktiven značaj, medtem ko je izraz »sacramentum« bolj statičen in ima značilnosti »stvari«. ⁶⁹ Toda najpomembnejše je, da kljub vsem razlikam v poudarku, v obeh najdemo tesno, vzajemno povezana dva elementa: nekaj vidnega, otipljivega, zaznavnega in resničnost, ki je za temi vidnimi elementi »skrita«. Temeljnega pomena je prav prehod od ene k drugi oz. prodor ene v drugo. ⁷⁰ Vsebina »skrivnosti« se nahaja v zakramentalnem »ovoju«. Vsaka skrivnost (ki je v zadnji stopnji skrivnost Kristusa) se predstavlja na zakramentalen način; in vsak zakrament, kot sveti obred, je ta ista skrivnost, ki se uresničuje v Cerkvi.

Kadar H. de Lubac aplicira izraz »sacramentum« na Cerkev, ostaja vedno znotraj hermenevitičnega kroga pojma »mysterion« in ga razlaga vedno tako, da izhaja iz skrivnosti Kristusa, v kateri je vključena tudi skrivnost Cerkve. Brez te povezave bi Cerkev ostala zgolj človeški sklic ljudi, brez odrešenjskega procesa v sebi, ki se uresničuje samo v Kristusu in po Njem. Zato je Cerkev veliko več; je skrivnost Kristusa samega (Mysterium Christi). ⁷¹ Cerkev kot zakrament, kot resnično in uresničuječe znamenje (simbol), ni ločena od skrivnosti, ki jo označuje. Tako nas Cerkev vodi prek svojih vidnih meja: omogoča nam deležen na Skrivnosti. Cerkev je vedno

⁶⁸ Prim. G. Benedetti, *La Teologia del Mistero in H. de Lubac*, v: H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 11: »Questa missione 'mistica' del Teologo è affermata insistentemente dal P. de Lubac. La sua visione totale della realtà parte da un punto: il Mistero di Dio, che fonda il Mistero dell'Uomo. Questi due Misteri sono mediati dal 'Mistero del Soprannaturale', che ha la sua Rivelazione e realizzazione totale nel 'Mistero del Cristo', vivente nel 'Mistero della Chiesa'. Qualunque problema gli poniate, qualunque spiegazione vi darà state sicuri: egli partirà immancabilmente da questo punto di vista 'totale'.«

⁶⁹ Prim. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, 75: »In primo luogo — ed è l'altra caratteristica che tende a differenziare mysterium da sacramentum, — un mistero, nel senso antico del termine, è più un'azione che una cosa. Questa sfumatura attiva, la parola l'ha già in san Paolo, benché l'aspetto intellettuale sia anch'esso posto in rilievo. In seguito, la si ritrova spesso: 'Peracto meae incarnationis mysterio, revertar ad Patrem'. Ed quella che predomina nell'applicazione del termine all'Eucarestia.«

⁷⁰ Prim. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 62- 63.

⁷¹ Podobno povzame de Lubacovo misel tudi H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac*, 75: »Die Kirche leitet sich von Christus her und im Mysterium Christi ist auch das Mysterium der Kirche einbeschlossen. Fehlte der Kirche diese Beziehung zu ihm, so wäre sie nur eine Gemeinschaft oder Versammlung von Menschen, die sich aus einem menschlichen Beweggrund in einer Kirche zusammengetan haben. Aber die Kirche ist mehr, sie ist das Mysterium Christi.« Prim. tudi strani 76-85.

veliko več kot to, kar je v njej vidnega: je zakrament Jezusa Kristusa, ki je sam Zakrament Boga.

Namesto sklepa

H. de Lubac je bil izredno čuteč teolog in je v svojem delu odgovarjal na nevarne pasti svojega in polpreteklega časa. Poiskujemo izluščiti nekatere nevarnosti za krščansko življenje in nauk Cerkve, kar vse je on globoko in hitro zaznal in na osnovi katerih je njegova teologija še bolj razumljiva.

Odločilno dejstvo, ki je imelo nedvomno velik vpliv, je bila prva svetovna vojna in splošna kriza na vseh področjih družbenega življenja. Gre za dobo, v kateri so se menjali načini življenja. Nove socialne oblike se kažejo kot nekaj nestabilnega, nekaj močno dinamičnega in gibljivega. V javnem življenju so vedno bolj prisotne in evidentne »horizontalna« in »vertikalna« mobilnost.⁷² Tudi to dejstvo ima vpliv na versko življenje in na samozavedanje Cerkve. O Cerkvi se razmišlja vedno bolj v dinamičnih pojmi in vedno manj kot o neki statični resničnosti. Kot v družbi tako tudi v Cerkvi zaživijo različna gibanja. V takšnem kontekstu je jasno, zakaj je H. de Lubac bil tako pozoren na socialno-družbeni značaj Cerkve, ki je v zgodovinskih danostih »srednica« med Bogom in ljudmi. Vera in verniki ne morejo in ne smejo biti ločeni od zgodovinske stvarnosti, od zgodovinskih oblik bivanja, če želijo nadaljevati inkarnacijski vidik odrešenja. Saj se, glede na naravo ustvarjenih bitij, samo v zgodovinskih oblikah izraža »živa skrivnost« (za nas); ob tem pa ne sme biti prezrto, da skrivnost nenehno presega te zgodovinske oblike. Iz tega za de Lubaca izhaja nesprijemljivost vsakršnega mesijanskega pesimizma, ki bi pomenil »avtentično nevero« (autentica incredulità).

Industrializirana družba je dokaj različna od predhodnih kultur. Ta drugačnost ustvarja za Cerkev dokaj »čudno« podlago za njeno delovanje. Če je bila bolj kmečko obarvana kultura »naravno poganska«, je industrijska »naravno ateistična«. De Lubac ugotavlja, ko išče odgovor na ravni Cerkve, da ni tako preprosto narediti prestop s teološkega na socialno področje, od ideje o Cerkvi k ideji socialnega življenja.⁷³ »Mysterium salutis« se ne more posredovati s prazno ideologijo. Z rastočo diferenciacijo profanega življenja raste tudi nevarnost individualizma, ki postane resničnost v praktičnem življenju, v filozofiji, kakor tudi v teologiji in verskem življenju. »Misel novega časa« teče sicer k svojemu koncu, a še ostaja živa v pozitivizmu in materializmu. Cerkev se nahaja v težkem položaju. Institucionalna zgrajenost Cerkve odgovarja času, ki ga ni več, zato išče nove poti do sveta. Pri tem je v nenehni nevarnosti, da se preveč obrne k svetu in izgubi svoj značaj znamenja transcendentalne resničnosti.⁷⁴ V sobivanju s komunizmom in nacizmom se Cerkev še bolj jasno zave skupnostne značilnosti krščanstva v nasprotju s »totalitarnim komunitarizmom«.

⁷² Prim. N. Greinacher, *Auf dem Weg zur Gemeindekirche*, v: N. Greinacher – H. T. Risse, *Bilanz des deutschen Katholizismus*, Mainz 1966, 16.

⁷³ Prim. tudi A. Baumgartner, *Sehnsucht nach Gemeinschaft*, München – Paderborn – Wien 1977, 169.

⁷⁴ Prim. N. Greinacher, *Auf dem Weg zur Gemeindekirche*, v: N. Greinacher – H. T. Risse, *Bilanz des deutschen Katholizismus*, 19.

Že v 19. stoletju sta prisotni »dve poti« teologiziranja.⁷⁵ Pot »čistega znanstveno-teološkega razuma« z nalogo narediti verske resnice dojemljive s pomočjo filozofskega, zgodovinskega in filološkega raziskovanja (verske resnice lahko torej enako dojamemo ter posreduje vereni in neverni človek), torej s pomočjo naravnega razuma. Druga pot pa se predstavlja kot pot »dogmatičnega samozavedanja«, v katerem je izhodišče teološkega razmišljanja vera. Na tej drugi poti je vedno več prostora za usmeritev nazaj k Svetemu pismu in krščanski antiki. Nekateri teologi se (pod vplivom sv. Tomaža in Kanta) odločajo za paralelno pot nekakšnega »transcendentalizma«, ki se potem deli še na »personalizem« in »intersubjektivizem« (pod vplivom Feuerbacha in Marxa).⁷⁶ Posledica vsega tega je ne samo specializacija posameznih teoloških disciplin, ampak celo neka napetost med njimi. Teološka sinteza je vedno bolj nekaj utopističnega.

De Lubac nosi v sebi močno željo prav po sintetičnem obravnavanju teoloških vprašanj. Prav v tem obdobju poudari dva vidika v teologiji evharistije in v ekzeleziologiji. Najprej uresniči bolj dinamično teologijo, ki ni zgolj odgovor na socialne potrebe, ampak zahteva teologije same in jo je mogoče slediti tudi v patristični dobi. Drugi vidik pa je pojem enosti Cerkve, ki je sad evharistije. Obe, Cerkve in evharistija, sta imenovani »mysterion unitatis«. Na več mestih opisuje dekadenco katoliškega duha v številnih sodobnikih; le-ta pomeni nevarnost za vernike, saj se v njihovi veri vedno bolj kaže individualistična miselnost. Ker se je rastoča evharistična pobožnost vedno bolj usmerjala v individualistično češčenje, je prihajalo do najrazličnejših sentimentalnih pretiravanj. De Lubac se zato z veliko doslednostjo vrača k zakramentalnemu izvoru »mističnega telesa«, torej k mističnim koreninam Cerkve. Teologija in cerkveno življenje morajo prerasti vsako »individualistično eksotičnost«.

De Lubac uokvirni svojo raziskavo o odnosu med Cerkvijo in zakramenti manj sistematično kot vzporedna manualistična teologija, postavi pa jo bolj odločno na tradicijo. Je predstavnik teologije, ki mora povezati spoznanja moderne ekzegeze, patristike, liturgije, zgodovine in sodobnih filozofskih tokov. Osredotoči se na teološko zgodovinsko-kritično metodo, jo ima za koristno in celo za nenadomestljivo, a pokaže tudi njeno nezadostnost, ker ne prodre do skrivnosti, v katere je potrebno verovati. Problem odnosa med Cerkvijo in zakramenti postavlja vedno v globalni okvir, vedno v odnosu do celovite večne skrivnosti med »naravnim« in »nadnaravnim«. Ni mogoče govoriti o skrivnosti zakramentov zunaj ekzeleziološkega okvirja, a si prav tako ni mogoče predstavljati Cerkve zunaj zakramentalne (predvsem evharistične) okvirjenosti. Z neko objektivno zasnovo v temelju in s subjektivno osebno obdelavo izžarevajo njegova dela »pozitivni dinamizem«, ki »gre preko vsake končne znotrajsvetne uresničitve in onkraj vseh zanikanj 'negativne teologije' teži proti 'od spodaj' nedosegljivemu cilju'.⁷⁷ Z mikroskopsko natančno raziskavo tradicije izrazov in pojmov ter z njimi povezanega teološkega razmišljanja je pokazal na potrebnost podobe »skrivnostno telo«; a ne enostransko okrnjene, marveč v njeni po-

⁷⁵ Prim. K. Eechweiler, *Die zwei Wege der neuen Theologie*, Ausburg 1926: — der Weg der apologetischen Auseinandersetzung (Hermes) — der Weg der dogmatischen Selbstbesinnung.

⁷⁶ Prim. H. Vorgrimler, *Zwischen Spezialisierung und neuer Synthese*, v: N. Greinacher — H. T. Risse, *Bilanz des deutschen Katholizismus*, 115.

⁷⁷ H. U. von Balthasar, *Il padre Henri de Lubac*, 14.

menski polnosti. S tem je dokazal, da je lahko ta teološka podoba velik izziv za teologe in kolikor so se na ta izziv odzvali, so dali avtentičen doprinos teološki misli, ki ostaja veljaven tudi po II. vatikanskem koncilu.

Povzetek: Marjan Turnšek, Teologovo »dleto« sooblikuje podobo Cerkve in zakramentov

De Lubacovo teološko delo teži k novi kvaliteti in intenzivnosti dojemanja razodetega nauka; cilj mu je ohranjanje »krščanstva v njegovi celovitosti in čistosti«. Osrednja pojma njegovega teologiziranja sta »skrivnost« in »zakrament«. Izraz »mysterion« po smislu izraža bolj neko dejanje, delovanje, ima torej bolj aktiven značaj, medtem ko je izraz »sacramentum« bolj statičen in ima značilnosti »stvari«. Razprava sledi de Lubacovi poti izhoda iz konceptualne zmešnjave v uporabi pojma »zakrament«. V teološki perspektivi »Kristusove skrivnosti«, imenuje Kristusa »zakrament Boga« in to v tesni povezavi s skrivnostjo Cerkve, ki je »zakrament Kristusa«. Iz pojma »skrivnostno telo« izvede »eklezijski realizem«, ki ga tesno povezuje z »evharističnim realizmom«. »Srce Cerkve« je naslov, ki opredeljuje notranjo povezanost med Cerkvijo in evharistijo. »Cerkev in evharistija se vsak dan 'zgodita' druga zaradi druge.« Znotraj tega odnosa med Kristusom in Cerkvijo so zakramenti orodja odrešenja in edinstvi. Polno so učinkoviti samo znotraj skupnosti Cerkve, ki jo izražajo in gradijo. Socialni vidik zakramentov se pokaže v enosti s Kristusom in edinosti s krščansko skupnostjo.

Summary: Marjan Turnšek, Theologian's »Chisel« Participates in Shaping the Picture of Church and Sacraments

Theological work of de Lubac tends to a new quality and intensity in understanding the revealed teachings; he aims at preserving »christianity in its completeness and purity«. The central concepts of his theological teaching are »mystery« and »sacrament«. The expression »mysterion« tends to express an activity and is thus of a more active character, whereas the expression »sacramentum« is a more statical one and has the characteristics of a »thing«. The paper follows de Lubac's way out of the conceptual confusion concerning the use of the term »sacrament«. In the theological perspective of the »mystery of Christ« he calls Christ »the sacrament of God«, which is closely connected to the mystery of the Church, which is »the sacrament of Christ«. From the concept of the »mystical body« he deduces »ecclesiastical realism« and closely connects it to »eucharistic realism«. »The heart of the Church« is the title defining the inner closeness of the Church and the Eucharist. »The Church and the Eucharist 'happen' every day because of each other.« Within this relation between Christ and the Church the sacraments are tools of salvation and unity. They are fully effective only within the Church community they express and build. The social aspect of the sacraments is shown in the unity with Christ and with the Christian community.

Ciril Sorč

Krščanski pogled na osebo

I. Biblično izkustvo osebe

Pojem oseba je eden najpomembnejših pojmov na seznamu človekovega zanimanja. Je ključni pojem v okviru kulture, psihologije, prava, sociologije, filozofije in teologije. Je pojem, s katerim se človek najbolj vneto ukvarja, ker se zaveda, da je od opredelitve in vsebine tega pojma odvisen tudi pogled, vrednotenje, »cena« človeškega bitja. Vsebina, ki jo polagamo v ta pojem, je tudi vsebina, ki jo polagamo v človeka in dogajanja; in zgodovino človeštva moremo pravilno razlagati ter razumeti le, če poznamo takratno pojmovanje življenja posameznika in njegovega mesta v družbi. Ne samo za razumevanje preteklosti, tudi za vstop v prihodnost, v tretje tisočletje, je pojmovanje osebe neprecenljivega pomena. Pavel Bratina je to dejstvo pomenljivo izrazil s temi besedami: »Kdor hoče v tretjem tisočletju preživeti, mora vanj vstopiti kot oseba. Kdor želi ostati na trdnih tleh zgodovine in se hkrati pomikati v čase eshatološke prihodnosti, mora središče dogajanja iz kolektiva prenesti v prebujenega in odgovornega posameznika.«¹ Oseba je vsekakor tisto »pesto«, »os«, okrog katere se vrti vprašanje človekovega preživetja. In proti osebi »grešim vsakokrat, kadar ukrepam, kakor da bi obupal nad človekom, mu odrekam najvišje človeške možnosti ali pa ga zožim na predmet ali sredstvo.«² Kako »malo je vreden« človek danes, nam vsak dan sproti potrjujejo strahoviti zločini v naši soseščini, pa tudi po širnem svetu. Človek-oseba je žrtvovan na oltarju ideologije, ekspanzionizma, nacionalizma ali pa čisto navadnega ohranjanja navideznega miru, za katerim se skriva družbeni ali osebni egoizem.

Prav zaradi »aktualnosti« tega dejstva se želimo v pričujočem sestavku vsaj nekoliko dotakniti te teme in opozoriti na tisto vsebino, ki človeka in njegovo dostojanstvo najvišje ovrednoti. Povedati moramo, da se prav v današnjem času mnogi kar »mrzlično« ukvarjajo s tem vprašanjem in imamo na pretek del z omenjeno tematiko tako na filozofskem kakor tudi na teološkem področju. Kratek pogled v zgodovino tega vprašanja želi biti samo izhodišče za spoznavanje sedanjega stanja in izhodišče za nadaljnja iskanja. Težišče pa bo prav teološki vidik, za katerega sem prepričan, da nam da največ podatkov, ki so konstitutivni za spoznavanje človekove osebe. Kot bomo videli, so iskanja in opredelitve treh Božjih oseb odkrila pomembne vidike tudi za razumevanje človeške osebe.

¹ P. Bratina, *Oseba – pesto tretjega tisočletja*, v: *Tretji dan* 18 (1988), 3, 22-23.

² E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Društvo 2000, Ljubljana 1990, 108.

1. Grško pojmovanje človeške osebe

Grki postavljajo človeka v točno določene okvire kozmosa in časa. Ta dva nepreklicno določata človeka in celo božanstva. Pogled večnega vračanja je obvladoval celotno grško mišljenje ter je bil tako razširjen, da ga smemo po pravici imenovati pravoverno doktrino takratnega časa.³ Vse takratno mišljenje, katerega na izrazit način prepoznavamo v takratni literaturi in filozofiji, je prežeto z radikalnim zanikanjem zgodovine in osebe, kolikor zavrača same predpostavke, na katerih ti dve stvarnosti temeljita: čas, prostor, svobodo in samoopredelitev posameznika. Vekotrajni krogotok, ki neprestano teče od ene točke k drugi prav istega kroga ter išče prazno večnost brez vsakega upanja, kot vrtnec posrka vse realnosti. Tako smemo trditi, da sta bili zgodovina in temu primerno oseba bistveno tuja grškemu duhu, ki je zanikal vsako napredovanje in novost, ki bi predstavljala odprtost za prihodnost. Človek je bolj igrača bogov kakor pa bitje, ki bi razpolagalo s svojim življenjem. Moira je tista, ki kroji človekovo usodo, vse je že zapisano v zvezdah ali položeno v zibel že ob rojstvu. Mogoče je žarek upanja dajala samo starodavna pripoved o zlati dobi. Tukidid je dejansko poskusil nakazati postopno napredovanje človeštva na materialnem in družbenem področju; toda tudi to verovanje je bilo brez kakšne zgodovinske vrednosti, saj je veljalo prepričanje, da je svet določen za uničenje. Svet po Plotinu izhaja iz božanstva in, čeprav je popoln, nosi v sebi kal lastnega uničenja. Vse kozmično-časovne stvarnosti naj bi se vrnile v kaos, da bi takoj nato ponovno nastopile s pomočjo božanstva. Teoretična osnova za takšno pojmovanje je v tem, da so filozofi videli popolnost v nespremenljivosti in večnosti. To popolnost torej doseže človek (duša) samo tako, da zapusti ta tvorni in vidni svet. To pa pomeni razvrednotenje vidnega sveta in človeka. Ta tudi ni notranje vpleten v dogajanja, v katerih se nahaja, saj so ta le »priložnosti« za udejanjanje večnih in nespremenljivih zakonov narave. V tem doslednem kozmološkem pojmovanju ni prostora za antropologijo v današnjem pomenu. V makrokozmosu, v katerem je vse harmonično urejeno in določeno po nujnih in absolutnih zakonitostih, ni prostora za človeka — »mikrokozmos«. Še več, človek je nepomemben delček, katerega kozmos povzame vase ter je zato brez zgodovine in brez osebnosti. Je brez vsake možnosti, da bi razvil kakršnokoli človeško in duhovno dejavnost. Človekova eksistenca je krhka, kot maska, ki nima lastnega in stalnega obraza. Je uprizoritev na odru življenja, večkrat tragična in prisiljena ponoviti v različnih časih — vendar na enak način — že vnaprej določeno in »napisano« vlogo. Če torej vzamemo v pretres grške filozofske, literarne ali religiozne stvaritve, pridemo do ugotovitve, da je človek bistveno odvisen in suženj nekakšne zunanje moči, npr. slučaja, usode, kozmičnih zakonitosti ali samega božanstva, ki človeka do potankosti pogojuje in določa v njegovi svobodi delovanja in hotenja. Človek, ujet v kletko kozmosa, je zunaj zgodovine in časa ter tako brez preteklosti in prihodnosti. Bivanje v v času je nekaj iluzornega, je pravzaprav ontološko ne-bivanje. Zato človek doživlja svoje življenje kot morečo monotonijo in usojenost. Takšen pogled na človeka se je ponovil v filozofiji našega časa, predvsem v idealistični, čeprav je ta ustvarila nove oblike in nove »bogove«, kakor se pritožuje Schiller.⁴

³ Prim. C. Sepe, *Persona e storia. Per una teologia della persona*, Paoline, Milano 1990, 23.

⁴ Prim. C. Sepe, n. d., 50.

Krščanstvo je prineslo v ta grški svet novost, ki je postavila popolnoma na glavo takratno pojmovanje zgodovine in človeka. Človek je rešen vesoljne usode. »Ker obstaja neki absolutni začetek, temelječ na dejanju, bodo odslej videti povsem mogoči absolutni začetki, kot sta nastanek neke duše in svobodno dejanje.«⁵ Vrednotenje vsakega človeka kot osebe je predstavljalo eno temeljnih sestavin veselega oznanila Božjega Sina, ki je postal človek. Tukaj je človek v središču dogajanja, saj se je zanj »zavzel« Bog sam in mu odprl neprecenljivi prostor uresničitve in upanja.

Mogoče pa prihaja dandanes največji izziv za krščansko pojmovanje osebe prav z Daljnega vzhoda. Indoazijskemu prostoru je tuja predstava o Bogu, ki se razodeva v konkretni zgodovini in dogodkih ter tako postane »oprijemljiv«. To razliko povzame razlagalec zen-budizma Teitaro Suzuki takole: »Krščanstvo, ki je religija Zahoda, govori o Logosu, Besedi, mesu, utelešenju in zavzetosti za svet. Vzhodne religije težijo k osvoboditvi iz telesa (Exkarnation), tišini, posrkanju (stopitev, Absorption), večnemu miru.«⁶ Tu gre za vprašanje: Ali osebni Bog, ki pooseblja človeka, ali neosebna najvišja sila, s katero se človek staplja v eno.⁷

2. Krščanska »novost« glede pojmovanja človeka

Po zaslugi krščanske vere ni več človekova največja pozornost usmerjena na kozmos, temveč na Boga in hkrati na človeka v njegovem odnosu do samega sebe in do Boga. Nastopi antropocentrizem, v katerem človek spozna sam sebe kot osebo in svet kot zaupano mu področje delovanja. Človek postane subjekt, torej ne ob-jekt, »primer« med mnogimi drugimi, marveč kot izhodišče, iz katerega izhaja enkratnost posamezne osebe. Tako človek ni več zgolj delček nekakšne celote v okviru kozmogonije, temveč edinstven subjekt v zgodovini odrešenja. Govorimo torej o zgodovinskem bitju, ki ni zgolj »igrača bogov« ali kozmoloških zakonitosti, temveč dejavni člen zgodovine, ki je usmerjena v prihodnost, dokončno počlovečenje.

Krščanska »novost« glede pojmovanja osebe je utemeljena na »novosti« pojmovanja Boga! Bog Abrahama, Jakoba in Izaka, Bog Jezusa Kristusa, Bog razodetja je popolna novost, ki je postavila na glavo vsa drugačna pojmovanja. To je Bog, ki je popolnoma suveren in v svoji transcendentnosti stopa v svoje stvarstvo kot najbolj imanentna stvarnost, tako da ga moremo »srečati« tukaj na Zemlji kot »življenje ljubečega Boga«. To življenje in ljubezen sta »vzrok« prekipevajočega razlikovanja v njem samem in v odnosu do stvarstva. Tukaj odkrijemo temelj za dejstvo, ki je postalo tudi naše izkustvo: Boga Očeta, Sina in Svetega Duha. Res, da so tudi Grki pripisovali Božjemu bitju absolutno vrednost, ki je po Platonu »ideja dobrega« ali sonce, ki vse ožarja. Toda povedati moramo, da v tem božanstvu ni niti sledu osebne ljubezni. Nasprotno pa se v krščanstvu predstavi Bog kot oseba, katere absolutna lastnost je ljubezen. To

⁵ E. Mounier, n. d., 99.

⁶ Prim. J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos, Düsseldorf 1992, 129-130.

⁷ Prim. P. Nemseshegy, *Gottesbegriffe und Gottesehrungen in Asien*, v: *Concilium* 13 (1977), 148-154. Značilna za vzhodni način »spoznavanja«, potapljanja v brezoblično božanstvo je zgodba o punčki iz soli. Prim. T. Podobnik, *Duhovni razvoj Anthonyja de Mella*, v: *Communio* – Kristjanova obzorja 8 (1993), 226-255, tu 240.

je tudi bistvena lastnost bitja, ki izhaja iz njegovih rok, ki je ustvarjen po Božji podobi in sličnosti. Človek je ustvarjen iz ljubezni in za ljubezen; kot bitje, ki je sposobno ljubezen sprejemati in jo vračati. Pri ustvarjanju deluje Bog v svoji neomejeni osebni iniciativi, toda tudi človek prihaja iz Božjih rok kot bitje, ki je sposobno lastne pobude, saj je to predpogoj osebne ljubezni. Ta osebni odnos med Bogom in človekom, ki izhaja iz bibličnega pojmovanja svobodnega stvarjenja s strani osebnega Boga in iz poslanstva, ki ga je prejel človek, da po svojem svobodnem prizadevanju spreminja zaupano mu stvarstvo, predstavlja krščansko katarzo (očiščenje), odstranitev grškega »univerzuma«, ki je kozmološko determiniran, in vzpostavitev novega gledanja na obstoječi svet, v katerega središču ni več kozmos, ki v nespremenljivi determiniranosti svojih zakonov obvladuje prav vse, skupaj s človekom in božanstvom. Nasprotno pa človek, ki ga je Bog ustvaril kot osebo, vključuje v svojo osebno zgodovino celotni kozmos.⁸ Krščanski Bog je v nasprotju do drugih bogov »razkošen in z ljubeznijo radodaren Bog«, ki se ne boji za lastno eksistenco. Grška miselnost npr. ni mogla razumeti, da bi mogel docela enoviti in nespremenljivi Bog imeti kaj skupnega s svetom, kaj šele, da bi imel interes za mnogoterost bitij. »Aristotelov Bog ne pozna mnogoterosti in zanjo ni odgovoren.« Za krščanskega Boga pa je značilno »stvariteljsko veselje«, v katerem se ne ponavlja. »Več ko bo duš, ki bodo sprejele neizčrpno nove oblike Božje milosti, bolj bo povečana njegova dobrota in se bo z veseljem razdajala. To mnoštvo oseb, ki so poklicane k Božjemu življenju, za katero ni nobene razumske upravičenosti v svetu, prepuščenem neusmiljeni večnosti brezosebnega boga, upravičuje ljubezen.«⁹ Zato Bog, do katerega ne moreš zavzeti osebnega odnosa, ne more biti Bog človeškega bitja.

Z »novostjo« zgodovine in časa je povezana tudi ideja o človeku kot osebi. Z odkritjem zgodovine je krščanstvo odkrilo tudi zgodovinskost s svobodo in avtonomnostjo obdarjenega posameznika, in sicer tako, da ga je postavilo v središče dogajanja in zanimanja. Pojmovanje osebe izvira neposredno iz opisa temeljnih resnic Stare in Nove zaveze: resnice o Bogu, stvarjenju človeka in sveta, učlovečenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. V krščanstvu se odpre »osebna zgodovina«, ki postane odločilni pojem za razumevanje človeka in sveta. Da pa se je uveljavitev človekove osebe in odkritje ustrežajočih pojmov ali poimenovanj uveljavilo, je bilo potrebno veliko iskanj in prizadevanj, ki niso bila vedno najbolj posrečena. Težava je predvsem v tem, da isti pojmi in izrazi veljajo tako za poimenovanje človeške osebe kakor tudi Boga kot osebe. Na drugi strani pa ne moremo mimo dejstva, da je prav pojmovanje Boga kot osebe brezpogojno vplivalo na pojmovanje človeka.

Svetopisemsko pojmovanje osebe ni toliko razvidno iz same rabe pojma oseba, marveč iz opisa in razumevanja življenja, zgodovine in dogodkov s strani izvoljenega ljudstva in njegovih predstavnikov. Temeljnega pomena za razumevanje je odnos, kakršen vlada med Bogom in človekom, ki se izraža v izkustvu vere svetopisemskega človeka. Tukaj opažamo odnos, ki je visoko medoseben in do globin poosebljajoč.¹⁰ Svetopisemski Bog je živi Bog, čigar življenje se razodeva v neposredni in spontani pripravljenosti za vzpostavljanje odnosov »ad extra«. Živi Bog posega v zgodovino tako, da »govori« in »se podarja« ter tako

⁸ Prim. C. Sepe, n. d., 60.

⁹ E. Mounier, n. d., 100-101.

¹⁰ Prim. L. Sartori, *La persona nella storia della teologia, v: Persona e personalismo*, Lanza – Gregoriana, Padova 1992, 136-137.

posreduje misel in ljubezen človeku ter teži k vzpostavljanju medsebojnega dialoga v smislu »jaz-ti«. Bog torej ni anonimno in neopredelljivo počelo obstoječega ali vesplošen »skupni temelj«, ki bi se nahajal pod ali nad vsako stvarnostjo; še manj nekakšen zagoneten brezobličien »ti«. Bog živi v intenzivnih in neprenehnih odnosih s človekom (čeprav se v njih ne more popolnoma izraziti, marveč jih presega). Bog nagovarja in izziva človeka ter ga dviga na stopnjo »partnerskega odnosa«. Osebnostnost Boga in osebnostnost človeka se medsebojno prešinjata, pogojujeta: ena vzpostavlja drugo, zahteva drugo, uveljavlja drugo.

Kot smo videli, se Bog v svojih svobodnih odnosih do človeka uveljavlja »ad extra«, vendar se v njih niti od daleč ne more popolnoma uresničiti. Ti odnosi dajo samo slutiti globoko, intimno skrivnost notranjega Božjega življenja, ki kljub svojemu razodevanju navzven ostaja popolnoma neprodarno za človeka. Toda reči smemo, da svetopisemski Bog prav v svojih srečanjih s človekom in njegovem delovanju v zgodovini neposredno razodeva samega sebe. Božje delovanje in bivanje sta identična, v njegovem delovanju se razodeva njegovo bistvo. Pri Bogu »biti za človeka« ustreza na neki način »biti v samem sebi«. Bog, ki je v najvišji meri transcendenten in neizrekljiv, oddaljen in nedostopen, je (prav zato) v najvišji meri navzoč v zgodovini in v človekovem življenju, popolnoma blizu vsem in vsakomur. Njegova bližina vsakemu posamezniku uveljavlja človekovo osebnost, ki pride najbolj do izraza v sposobnosti dialoškega odnosa v smislu »jaz-ti« z Bogom. To je izvorni paradoks izkustva svetopisemske vere: Bog je najbolj blizu vsakemu (tako, do najvišje mere omogoča posamezniku vzpostavljanje osebnega dialoga z njim), toda hkrati se Bog ne da ujeti nikomur (ne dovoli, da bi si ga kdo prisvajal zgolj zase). Transcendentnost »omogoča« Bogu, da je vedno na razpolago drugim, vsem drugim. Zanj je značilna najvišja mera individualnosti in najvišja mera univerzalnosti. Druge religije govorijo o Bogu, ki ustvarja človeka kot nekakšno žrtev, ki je potrebna za uveljavitev Božje veličine, Boga kot edinstvenega bitja v vsej njegovi absolutnosti in transcendentnosti. Sveto pismo pa nam predstavi Boga in človeka v svobodnem razmerju, celo v življenju enega za drugega. Prav zato je v središču Svetega pisma Božja pobuda besede in delovanja, ki hoče izzvati na človekovi strani odgovor vere in življenja. V ospredju ni človekovo iskanje Boga s pomočjo »meditacije« (čeprav ta vidik ima svojo vrednost), kakor se to dogaja v vzhodnih verstvih. »Primum« je v iskanju človeka s strani Boga in prvenstveni »odgovor« s strani človeka je »molitev« ali tisto, kar izrazi višek medosebnih odnosov.¹¹

Krščanski personalizem je v današnjem času dobil svoj polni izraz in »domovinsko pravico« v dokumentih Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, še bolj natančno v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. V tej konstituciji je središčno vprašanje človek kot oseba. Teološko izhodišče pa je oseba kot od Boga ustvarjeno bitje in oseba kot Božja podoba.¹² Že vse od uvoda naprej konstitucija poudarja, da je dejstvo ustvarjenosti temeljna in osnovna razsežnost človeške osebe. Odnos med Bogom in človekom ni zgolj odnos bistvene odvisnosti od stvarnika, kakor to velja za vsako stvar, marveč je nepo-

¹¹ Prim. L. Sartori, n. d., 138-139.

¹² Prim. R. Brajičić, *Osoba u dokumentima Drugog vaticanskog koncila*, v: *Obnovljeni život* 48 (1993), 503-514.

grešljivi odnos, katerega omogoča obdarjenost z razumom, v moči katerega človek ne le da biva, ampak se tudi zaveda svojega bivanja. Tako so njegovi odnosi z Bogom in bližnjim zavestni in odgovorni. Toda zaradi greha so ti odnosi postali oteženi, saj je greh ranitev, razklanost, »zmanjšanje« človekove osebne identitete; greh je v službi raz-osebljanja in po-predmetenja, ni odgovor, ni ljubeče podarjanje samega sebe drugemu, ampak je egoistična zahteva ali prilasčanje.¹³ Zato pa je odrešenje, katerega prejemamo po Jezusu Kristusu, ponovna uveljavitev človekove osebe v vseh njenih razsežnostih: »Človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (CS 3, 1). Koncil želi osvetliti to skrivnost človeka in temu človeku pomagati pri reševanju problemov današnjega časa ter pri graditvi boljšega sveta: »Ob luči Kristusa, ki je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, se torej cerkveni zbor namerava obrniti na vse ljudi, da bi osvetlil skrivnost človeka in da bi sodeloval pri iskanju rešitve najvažnejših vprašanj našega časa« (CS 10, 2). Človeka kot ustvarjeno bitje in kot osebo moremo razumeti samo v Kristusu, Bogu in človeku. Pravo dostojanstvo človeka kot osebe temelji v njegovi ustvarjenosti po Božji podobi. Ta človekov bistveni odnos do Boga je navzoč ne samo zato, ker je človek odvisen od Jezusove osebe, ki je »izvirnik«, marveč tudi zaradi tistega dialoškega odnosa, ki ga zavzema do Boga in do drugih oseb. Človek kot ustvarjeno bitje je sposoben spoznavati in ljubiti Boga in hkrati sodelovati z njim pri uresničevanju Božjega načrta v svetu. Koncil pa poudari še eno razsežnost človeka-osebe kot Božje podobe: občestvo z drugimi osebami. Prav stvarjenje moža in žene (1 Mz 1, 27) je prva oblika občestva oseb. »Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12, 4; prim. 6, 4). Koncil pa poudarja, da ta »družbeni« vidik ne pomeni preproste množitve Božje podobe, saj dostojanstvo osebe ostane tudi takrat, ko je ta otrok, revež, suženj, begunec ali zapornik. To dostojanstvo osebe ostane tudi v grešniku. In ker je človek Božja podoba, ne najde notranjega miru in svoje spolnitve, dokler ne pride do obnovitve ter dovršitve te podobe po Kristusovem odrešenjskem dogodku. Tako je kristologija predstavljena kot temelj antropologije. Kristjani so ljudje, ki živijo v Kristusu (1 Kor 1, 30). Koncil močno poudarja posebljajoči pomen vesti, ki je privilegirano »orodje« za stik z Bogom, za srečanje z njim, za poslušanje njegovega glasu ter za odgovor na njegov klic. Poslušnost Božji postavi, ki je zapisana v naša srca, sestavlja »človekovo dostojanstvo«. Med Bogom, ki govori in človekom, ki odgovarja, se vzpostavlja medosebni dialog. »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 16). Pomembna je še ena prvina, ki določa »osebo« in jo koncil imenuje »odlično (eximium) znamenje bogopodobnosti v človeku«, to je svobodna volja. »Človekovo dostojanstvo torej zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba« (CS 17). To sposobnost svobodnega odločanja pa človek najboljše uporablja takrat, ko se v njeni moči odloča za dobro, za najvišje dobro, ki je Bog.¹⁴

¹³ Prim. C. Schütz — R. Sarach, *Der Mensch als Person*, v: *Mysterium Salutis II.*, 650.

¹⁴ Prim. C. Sepe, n. d., 182-185.

3. Izrazoslovje za opredelitev osebe

Prav zgodovina trinitarične teologije more in v resnici tudi je dala odločilne ugotovitve tudi glede antropologije, vprašanja človekove osebe.¹⁵ Teologija je vedno razumela človeka v luči Božje podobe, izhajajoč iz Boga, v odnosu do Boga.

Teologija je iskala primerne pojme, ki bi (po načelu analogije) izrazili tisto bogastvo življenja osebnega Boga, katero je starozavežno in novozavežno izročilo predstavilo na izkustveni ravni.¹⁶ Na pojmovni ravni izraziti izkustvo o Bogu je vsekakor tvegana naloga, saj vsaka opredelitev pomeni tudi obubožanje, zoženje in večkrat tudi enostranost. Zato je teologija vedno znova preverjala posamezne pojme o izkustvu odrešenjske zgodovine. Vsak pojem naj bi povedal o Bogu tisto, kar moremo o njem spoznati iz razodetja, iz oikonomije odrešenja. Velika težava pa je v dejstvu, da človeški um na začetku oblikovanja krščanskega teološkega izrazoslovja ni razpolagal s primernimi izrazi, ki bi jih mogli brez vsake škode – ob vsem upoštevanju analogije – uporabiti pri označevanju Boga Jezusa Kristusa. Zato ni čudno, da je prišlo tudi do napačnega razumevanja in razlage, ki je iznakazila pravo podobo in pomenila odklon od prave vere. Postopoma, po mnogih stoletjih, se je oblikovalo izrazoslovje, o katerem lahko rečemo, da je zaostajalo za vero srca, za »notranjim spoznavanjem ali poglobljanjem« v skrivnostne Božje globine. Pa tudi dandanes ne moremo reči, da razpolagamo s takšnim pojmom osebe, ki bi brez vseh »popravkov« izrazil bogastvo življenja, ki se pretaka v Bogu, ki se je razodel kot Oče, Sin in Sveti Duh.¹⁷

Krščanski Bog je Oče, Sin in Sveti Duh. Ko je krščansko oznanilo stopilo v svet s to nedoumljivo resnico, ki je bila »nedoumljiva« tako za enobožce kakor tudi za mnogobožce, je moralo poseči prav po izrazih, ki so bili takrat v rabi na antropološkem ali boljše: dramskem področju. Izraz »prosopon« je namreč pomenil masko ali igralca, ki je predstavljal kakšno božanstvo ali osebnost. Rimljani so uporabljali temu ustrezajoči izraz »persona«, ki tudi predstavlja igralca, ki pa »posodi« osebi, katero igra, svoj glas (per sonare = odmevati). Grki imajo za osebo tudi izraz »hypostasis«, ki se je uveljavil kot najbolj ustrezen, vendar ga Rimljani niso sprejeli za označitev osebe, saj je preveč podoben njihovemu izrazu »substantia« (podstat), za katerega pa so imeli Grki drug pojem, namreč »ousia«. Tako se je začela različna pot iskanja izrazov, ki bi spregovorili o troedinem Bogu. Medtem ko se je Vzhod skoraj v celoti odločil za opredelitev troedinega Boga kot »mia ousia en treis hypostaseis«, je Zahod sprejel »una substantia in tribus personis«. Tako je v vsaki od teh opredelitev skrita nevarnost enostranskega pojmovanja: v grški nagnjenost k triteizmu (hypostasis namreč »daje« preveč »samostojnosti« posamezni osebi), v latinski pa k modalizmu (persona je namreč v prvotnem pomenu pomenila samo vlogo, ki

¹⁵ Prim. R. Cantalamessa, *Die Entwicklung des persönlichen Gottesbegriffs in der christlichen Spiritualität*, v: *Concilium* 13 (1977), 160-166.

¹⁶ Prim. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, v: A. Pavan e A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, ED, Napoli 1987, 1-286. Tu avtor predstavi celotno pot od iskanja prvih izrazov za poimenovanje troosebnega Boga do sedanjega stanja.

¹⁷ Glede pojma »oseba« v nauku o Sveti Trojici prim. J. Werbick, *Trinitätslehre*, v: *Handbuch der Dogmatik*, 543-551.

jo odigra igralec). Temu primerno sta tudi Vzhod¹⁸ in Zahod iskala različne poti za opis enote treh Božjih oseb: na Vzhodu jo vidijo bolj v perihorezi (medsebojnem prešinjvanju, medsebojnem prebivanju treh oseb ene v drugih dveh), na Zahodu pa v substanci, bistvu, ki je skupno vsem trem osebam. Ko so teologi primerjali svoje opredelitve, so pač morali v ponižnosti priznati njihove pomanjkljivosti, skušali so namreč podati najmanj neprimerno definicijo: »Cum alium modum aptiorem non invenirent quo enuntiarent verbis quod sine verbis intelligebant«.¹⁹

Natančnejšo opredelitev osebe odkrijemo pri Boetiu: »Rationalis naturae individua substantia.« Toda že Rihard a Sancto Victore spozna, da je ta opredelitev primerna bolj za človeško osebo, veliko manj pa za označitev Božjih oseb, zato predlaga: »Rationalis naturae individua existentia«. Torej ne zgolj subsistenca, čeprav subsistenca v odnosu (relaciji), temveč eksistenca. Z izrazom »existentia« misli Rihard na prejemanje biti od nekoga drugega in vidi tistega drugega najprej v Božji naravi. Eksistiranje Božjih oseb ni nič drugega kot različne manifestacije enega bstva (sistentiae): »Unitas itaque ibi est juxta modum essendi, pluralitas juxta modum existendi«. Moltmann pa trdi, da moremo ta izraz razumeti tudi kot izhajanje ali naravnost na drugo Božjo osebo, s čimer je mišljena eksistenca kot poglobitev odnosov. Zato Božje osebe eksistirajo v moči medsebojne ljubezni druga v drugi. Vsaka Božja oseba prejema polnost večnega življenja od druge.²⁰ V vsakem primeru je pri Rihardu a Sancto Victore odnosnost veliko bolj izpostavljena kot pri prejšnjih opredelitvah. To sprejme tudi Tomaž Akvinski in še dopolni z izrazom »incommunicabilis«; torej: »Rationalis naturae incommunicabilis existentia.« Še več, Tomaž poudari oba vidika osebnosti razsežnosti: ontološki in odnosnostni tako, da opredeli oseba za »relatio subsistens«.²¹ Tako sta oseba in odnos nujno medsebojno naravnana. Božje osebe »subsistirajo« v skupni Božji naravi in »eksistirajo« v njihovi medsebojni naravnosti. S tem je podal Tomaž definicijo, ki do sedaj še ni presežena. Ne smemo pa pozabiti, da ta definicija velja za Božje osebe, za človeške pa samo toliko, kolikor so deležne njihovega življenja (per participationem). A človeški osebi podari sv. Tomaž najlepši poklon, ko jo opredeli: »Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura« (S. th. I q. 29 a. 3).

¹⁸ Pravoslavni teolog J. Panagopoulos pravi, da moramo odnos Božje »ousia« do oseb Svete Trojice razumeti apofatično, in navaja sv. Bazilija: »V Božjih osebah priznavamo neizrekljivo in nedoumljivo skupnost (enoto) kakor tudi razlikovanje, pri čemer niti razlikovanje hipostaz ne uniči enote narave, niti enota ousie ne zabriše značilnih lastnosti oseb« (Epist. 38, 4). Revolucionarnost grških očetov naj bi bila v tem, da so z apofatičnim pojmovanjem odnosov »ousia« do trinitaričnih oseb kakor tudi z učenjem o priobčljivih »energijah« Svete Trojice radikalno izključili zamisel nekakšne ontološke nujnosti iz Božje »ousia« in zamisel nekakšne absolutne ontološke drugačnosti pri trinitaričnih oseb. Avtor poudarja, da Vzhod razmišlja v meta-ontoloških kategorijah. Prim. J. Panagopoulos, *Ontologie oder Theologie der Person?*, v: *Kerygma und Dogma* 39 (1993), 9.

¹⁹ Sv. Avguštin; prim. V. Melchiorre, *Per un'ermeneutica della persona, v: Persona e personalismo*, 292.

²⁰ Prim. Rihard a Sancto Victore, *De Trinitate*, 4, XIX; prim. 4, XI-XVIII.; V. Melchiorre, n. d., 304; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Chr. Kaiser, München 1980, 190.

²¹ Prim. M. Sherwin, *St. Thomas and the Common Good: The Theological Perspective: an Invitation to Dialogue*, v: *Angelicum* 70 (1993), 307-328. Tomaž je tudi bolje kot kdo drugi opredelil odnos med človeško osebo in družbo, ko je poudaril, da je oseba »totum«, vse (prim. In III Sent., d. 5, 3, 2) in hkrati »del skupnosti« (»persona comparatur ad communitatem sicut pars ad totum; prim. S. th. II-II, q. 61, a. 1); prim. E. Berti, *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, v: *Persona e personalismo*, 51-52.

Velike težave z opredelitvijo oseb v Bogu sta imela tudi Karl Rahner in Karl Barth. Oba sta se bala za »enoto« Boga, zato sta opredelila Božje osebe kot »načine bivanja ali eksistiranja« (Barth uporablja izraza »Seinsweise« in »Existenzweise«, Rahner pa izraz »Subsistenzweise«).²²

Personalistična smer (M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig in drugi) se odloča za opredelitev osebe kot subjekta, ki je naravnan na neki »ti«; gre za dialoško pojmovanje osebe. Oseba se uresniči ob nekem ti-ju in ne v osami, v izolaciji. Uresničenje osebe je samo v odnosu in konkretna osebnost obstaja samo v medosebnosti, subjektivnost samo v med-subjektivnosti. Človeška oseba je samo v odnosu med jaz-ti-mi. Prav ta pogled je prispeval pomemben delež k polnejšemu pojmovanju osebe (tako človeške kakor Božje). W. Kasper ugotavlja, da v današnjem času oseba ni več pojmovana na ontološki način, temveč kot svobodno središče samozavedanja in kot individualna osebnost; in pripominja, da se ta ideal dobro povezuje z idejo o osebnem Bogu.²³ Seveda pa Kasper predpostavlja ontološke temelje personalizma, na katere pa mnogi kaj radi pozabljajo.

Osebo določajo predvsem tri opredelitve: identiteta, individualnost in odnos. Že ime, po katerem prepoznavajo človeka drugi in prepoznava sam sebe, govori o tem, da je nekdo in da je kot takšen, edinstveno bitje navzoč. Samostojnost in samo-zavedanje spadata k identiteti osebe. »Človek kot oseba izreka: Jaz sem jaz.«²⁴ Individualnost govori o tem, da človek ni neko vsesplošno bitje ali bitje, ki bi bilo zamenljivo z drugimi. To sta poudarjala že patristika in sholastika: Boetij: »Individua substantia rationalis naturae«; Rihard a Sancto Victore: »Rationalis naturae individua existentia«; Duns Scot opredeli osebo kot »ultima solitudo«. Odnos pa je, v nasprotju s prejšnjima, pozitivna opredelitev osebe. To je odnos do nekoga, ki nam stoji naproti, do objekta ali bolje, do so-subjekta, do druge osebe. Tako je značilno, da more oseba živeti samo v skupnosti oseb. Kardinal Ratzinger poudarja, da pojem osebe nujno vključuje preseganje ednine, kar sledi že iz samih besed, v katerih je nastajal pojem osebe.²⁵

4. Biblično izhodišče za pojmovanje osebe

a) O Bogu kot osebi ne moremo razmišljati na temelju teistične naravne teologije, temveč samo na temelju judovsko-krščanskega razodetja.²⁶ »Jaz sem, ki sem« je prvo jasno razodetje osebnega Boga. S tem se Jahve postavi nad vsakršna božanstva, ki so zgolj sence ali celo stvaritev človeške domišljije. Ko razglasi sebe za bivajočega, spodmakne vsemu kakršenkoli drug temelj bivanja, ki bi obstajal zunaj njega. Vse, kar resnično biva, je, je v deležnosti pri njegovem bivanju. On vsemu daje obstoj, brez njega in zunaj njega je vsako bivanje nemogoče. To, da Bog je, pomeni torej, da v njem vse prejema svoj začetek, da

²² Glede Rahnerjevega pojmovanja osebe prim. B. J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1986.

²³ Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias Grünewald, Mainz 1982, 347- 354.

²⁴ P. Schoonenberg, *Gott als Person/ als persönliches Wesen*, v: *Concilium* 13 (1977), 172.

²⁵ Grška beseda prosopon dobesedno pomeni »pogled proti«; členek »pros – k, proti, do« vključuje odnosnost (razmerje) kot nekaj konstitutivnega. Podobno je tudi z latinsko besedo persona: »doneti skozi«; prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje 1977, 127-135.

²⁶ Prim. H. Vorgrimler, *Neuere Kritik des Theismus*, v: *Concilium* 13 (1977), 146.

on vse vzdržuje in da je on edini cilj vsega bivajočega. »Jaz sem ki sem« torej ne potrebuje nobenega »terminus a quo«, drugega izhodišča, v luči katerega bi ga mogli opredeliti, Bog opredeljuje vse. Tisti, ki je, je po svojem bistvu oseba. V moči tega bistva ne more biti zgolj nekakšno brezosebno, čeprav absolutno »počelo«. Bog je tudi polnost bivanja, je takšna polnost, ki omogoča bivanje drugim. Ne tako, da bi ustvarjal nekakšne polizdelke, temveč popolna bitja in stvari v njihovem, stvarjenjskem redu. Torej samo on, ki pravi o sebi: »Jaz sem, ki sem« je temelj bivanja tudi človeku in mu daje relativno samostojnost.

b) »Bog je ljubezen«. Ta Janezova opredelitev Boga je najbogatejša. Povzema nekako vso zgodovino odrešenja in celotno razodevanje Boga, ki doseže vrh v razodetju Jezusa Kristusa. Bog je tisti, ki se v nesebični ljubezni razpira drugemu in se mu podarja. Že prvega povedka: »Bog je«, ne moremo razumeti brez določila »ljubezen«. Saj samo ljubezen omogoča, da nekaj ali nekdo je, vse drugo je negacija, zanikanje bivanja. Ljubezen je torej edina poosebljajoča razsežnost bivanja. Zato, ker je Bog ljubezen, omogoča obstoj tudi drugim osebam, saj je ljubezen po svojem bistvu eksistenčna, je naravnana na druge. To velja že za Boga v njegovem notranjem življenju; to velja tudi za njegov odnos do tako drugih, da jih smemo imenovati njegove stvari, ki pa jih smemo prav zaradi deležnosti pri tej Božji ljubezni pojmovati kot resnične osebe. Božja notranjetrinitarična ljubezen je izbrala za pot svojega razdajanja navzven stvarjenjsko in odrešenjsko ljubezen. V luči trditve: »Bog je ljubezen« moremo razumeti ugotovitev Janeza, da je »Bog svet tako ljubil, da je poslal svojega

Sina« (Jn 3, 16). Stvarstvo in na poseben način človek je sad Božje ljubezni in ne nekakšnega slučaja, nuje ali egoizma. Ta »pečat« ljubezni je vtisnjen v vse, kar biva, v vse, kar je. Vendar pa je odgovora na to ljubezen sposoben samo človek. Človekova ljubezen je odgovor na Božji nagovor in nadaljevanje kroženja ljubezni v odnosu do ljudi in celotnega stvarstva. Človek je oseba, kolikor uresničuje v svojem življenju zapoved ljubezni (prim. Mt 22, 37-39). Sposobnost ljubiti pa predpostavlja svobodo,²⁷ odgovornost in zavzetost. Te tri razsežnosti so brezpogojno potrebne za dejanje ljubezni. Človek jih prejema in more uresničevati v moči bogopodobnosti. Čeprav jih more razviti samo v mejah svoje ustvarjene biti, so tako poosebljajoče, da se moremo v moči le-teh obračati k osebnemu Bogu kot k ti-ju. Po ljubezni presega samega sebe in hkrati dosega najvišjo samouresničitev, postaja oseba. Janez Pavel II. v okrožnici Človekov odrešenik pravi: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni« (ČO 10). Ljubezen je v resnici najbolj poosebljajoče dejanje. *Oseba je iz ljubezni in za ljubezen ustvarjeno bitje, in zato bitje, ki se realizira v ljubezni.*

5. Stvarjenje človeka – »razlaga« njegove osebnosti

So ljudje, ki veliko dajo na svoj rodovnik. Predvsem so nanj ponosni tisti, ki so plemenitega rodu. Toda vsak človek je neprecenljivo plemenitega rodu, saj smo »Božjega rodu« (prim. Apd 17, 29). Razodetje nam namreč s pregovori tudi o našem izvoru, da bi znali temu primerno oblikovati našo sedanost in bi

²⁷ V CS 17 je lepo zapisano: »Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku« (eximium divinae imaginis signum). Glede novejšega učenja cerkvenega učitelstva o človekovi osebi prim. G. Cottier, *La persona nel magistero recente della Chiesa*, v: *Persona e personalismo*, 97-128.

razumeli našo prihodnost. Bog je torej naša edina odločujoča razlaga in iskanje kakršnegakoli »sorodstva« in rodu zunaj njega je nezadovoljivo in ne more »razložiti« našega bivanja.²⁸ Vse materialistične razlage se izkažejo za pomanjkljive, saj se človek ne more uresničiti zgolj v materialnem svetu. Tudi idealistični pristop, ki vidi v človeku odsvit nekakšne vesoljne ideje, ne zadovolji človeka v njegovi konkretnosti in telesnosti. V Bogu razodetja odkrije človek tisto razlago, ki ga preseneti in hkrati zadovolji. Človek ni proizvod nekakšne nuje, prisile niti kakršnekoli samovolje. Človek je ustvarjen kot izraz polnosti osebnega Božjega življenja; ustvarjen je kot Božji domačin, sogovornik in sodelavec!²⁹ Je bitje, ustvarjeno za gledanje Božjega obličja (prim. Ps 42, 3). Stvarjenje je dejansko poklicanost k so-bivanju.³⁰

Človek oseba je Božja stvar kot tudi vse druge stvari. Človek torej ni njihov bog, pa tudi »mati narava« ali »boginja država« nimata nad njim božanske oblasti. Ta vera v stvarjenje ima kritično-osvobajajočo moč. Bogovi in demoni izginejo iz sveta in tako postane svet stvarstvo transcendentnega Boga. Tako je odvzeta podlaga za samopobožjenje človeka, podlaga imperialistični politiki, nacionalizmu, grobemu kapitalizmu. Ni ljudi-bogov (poznamo samo enega Boga-človeka — Jezusa Kristusa!). Človeški človek ni niti Bog niti volk, je Božja stvar, ki ji je med vsemi drugimi stvarmi lastna svoboda. In še nekaj: na zemlji je samo človek Božja podoba. In v tej »podobi«, »ikoni« želi Bog sam prebivati na zemlji. Njegova »podoba« ima nalogo Boga na zemlji predstavljati in v njegovem imenu delovati.³¹ Prav tako pa je nesprejemljiv »teistični« Bog, Bog, za katerega je biblični Bog preveč »u-bog«, premalo vzvišen in suveren nad vsem stvarstvom. Tega teističnega boga so hoteli uveljaviti predvsem svetni samodržci, ki so hoteli biti njegovi predstavniki na zemlji.³² Človek se ne zgleduje po stvareh, temveč po njem, čigar podobo nosi in čigar posinovljenec je: »Posnemajte torej Boga, saj ste njegovi ljubljene otroci, in živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus ljubil nas« (Ef 5, 1-2). Človek živi samo toliko, kolikor je ljubljen. Naša najgloblja opredelitev je, da smo deležni ljubezni Božjih oseb. Te nam podarjajo bivanje, da bi nas tako mogle napraviti deležne njihovega življenja.

6. Človek — Božja podoba

Iz svetopisemskega razodetja zvemo, da je človek ustvarjen po Božji podobi (selem) in sličnosti (demut), da je Bogu podoben (teomorfen). Izhodišče, izvirnik je Bog sam. Ta je hotel na stvarjenjski ravni imeti bitje, s katerim bo stopil v osebni dialog, bitje, ki bo »capax Dei«, »zmožno Boga«, sposobno navezati ta dialog z Bogom, in bitje, ki bo na stvarjenjski ravni Božji sogovornik. Kajti Bog, ki od vekomaj vodi notranji dialog (trialog!), ga hoče »razširiti« in voditi tudi na ravni stvarstva. »Ker je posamezni človek ustvarjen po Božji podobi,

²⁸ Prim. J. Moltmann, *Der Mensch*, Kreuz Verlag, Stuttgart — Berlin 1971, 11-30.

²⁹ Prim. Janez Pavel II., Okrožnica o človekovem delu, CD 13, 9, 3: »Delo je dobrina za človeka — je dobrina njegove človeškosti — kajti človek z delom ne spreminja le narave, ko jo prilagaja svojim potrebam, temveč se z njim tudi sam uresničuje kot človek in v določenem smislu celo 'postaja bolj človek'«.

³⁰ Prim. J. Splett, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt 1990, 112-125.

³¹ Prim. J. Moltmann, *Mensch*, 156-160; CS 12, 3.

³² Prim. H. Vorgrimler, *Neue Kritik des Theismus*, v: *Concilium* 13 (1977), 142-148.

ima dostojanstvo osebe: ni samo nekaj, marveč nekdo. Sposoben je spoznati samega sebe, se imeti v posesti in se svobodno darovati ter stopiti v občestvo z drugimi osebami; in poklican je po milosti k zavezi s svojim Stvarnikom; in more dati Bogu odgovor vere in ljubezni, katerega nihče drug ne more dati namesto njega« (KKC 357; prim. 704). Tako je zapisano v človekovo srce hrepenenje po Bogu, »kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga; in Bog ne preneha pritegovati človeka k sebi, in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati« (KKC 27; prim. CS 19, 1).

Človek je ustvarjen iz Božjega dialoga (»Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega«, 1 Mz 1, 26a) za dialog. Ta dialog se bo odvijal na več ravneh: v odnosu do stvarstva v »gospodovanju« (1 Mz 1, 26b) in »poimenovanju« (2 Mz 19); v odnosu do sebi enakih na medosebni ravni, kjer je še posebej izpostavljena različnost med možem in ženo, različnost, ki po svojem bistvu spada k bogopodobnosti³³ (prim. 1 Mz 1, 27) in je naravnana na zedinjenje (1 Mz 2, 24); v odnosu do Stvarnika se ta dialog odvija v sproščenem občeivanju (prim. 1 Mz 3, 8-17), katerega Bog ni prekinil niti takrat, ko se je človek odvrnil od njega. Božje prizadevanje za vzpostavitev tega dialoga doseže svoj vrh v stari zavezi z izvolitvijo in sklenitvijo zaveze z izraelskim ljudstvom, v novi zavezi pa z učlovečenjem Besede. Že iz poročil o stvarjenju človeka spoznamo, da je prav človekova dialoškost bistvena sestavina njegove bogopodobnosti. Pričuje torej o dialoškosti, ki vlada v Bogu samem.

Kljub nezaslišanemu, središčnemu pomenu, ki ga ima dejstvo Božje podobe za človeka, najdemo ta izraz zelo redko v Svetem pismu.³⁴ Toda dovolj jih je, da moremo v njih prepoznati tisto podobo človeka, ki je sestavni del biblične antropologije. Duhovniško poročilo vidi v stvarjenju človeka začetek vzvišenega Božjega delovanja, ki se nadaljuje v poklicanosti Abrahama, Izraela in v rešitvi iz suženjstva v obljubljeni deželi. Znotraj tega obširnega odrešenjsko-zgodovinskega delovanja, se pojavi človek, katerega je Bog ustvaril po posebnem načrtu, kot cilj in najvišji trenutek stvarjenja, kot »vrh piramide stvarstva«, kateremu je lasten nezaslišan odnos do Boga, s katerim more stopiti v osebni dialog.³⁵ Zelo pomembno je dejstvo, da svetopisemsko poročilo govori o človeku kot tistem, ki je »ustvarjen« po Božji podobi, saj tako zavzame kritični odnos do egipčanskih in mezopotamskih verstev, ki so človeka pojmovala kot neposrednega potomca bogov, hkrati pa so zabilisala tudi razlike med človekom in živalskim svetom. 1 Mz 1, 26 postavi dve razmejitveni črti: podobnost z Bogom dvigne človeka nad vsa bitja in stvari, ki so nižje od njega, in ga postavi poleg Boga, s katerim skupaj pripada drugemu, višjemu svetu. Hkrati pa ga bistveno razlikuje od Boga, čigar absolutna transcendentnost pride do izraza tako, da človek ni njegov »otrok« ali »sin«, marveč »podoba«. Človek torej ni Bogu sonaraven, ampak samo podoben. Geneza dejansko ne vidi človekove veličine v ontološki naravi, marveč v delu, katerega naj bi ta človek uresničil v svetu: Človek je deležen Elohimove suverenosti nad stvarstvom in je vidno znamenje Bo-

³³ Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (12, 4) lepo pravi: »Toda Bog ni ustvaril človeka samega: že od začetka ju je ustvaril moža in ženo (1 Mz 1, 27). Njuna medsebojna zveza sestavlja prvo obliko občestva oseb. Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov.«

³⁴ Ta mesta so: 1 Mz 1, 26-28; 5, 1; 9, 6; Ps 8; Sir 17, 1-3; Mdr 2, 23.

³⁵ Prim. I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Città nuova, Roma 1990, 143.

žje suverenosti v svetu. Sveto pismo, še posebej pa duhovniška teologija (P), pripisuje človeku vlogo predstavnika Boga, ki je v nekaterih orientalskih okolišjih bila pridržana vladarju. Resnični gospodar sveta je Bog; toda ko ta ustvari človeka, mu zaupa tudi poslanstvo, vlogo predstavnika stvarnika na zemlji.³⁶

Nova zaveza povzame témo o Božji podobi v odnosu do Kristusa, ki je dokončni novi človek, popolna podoba Boga: »Ta (Kristus) je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1, 15; prim. 2 Kor 4, 4).³⁷ Prav kot prvorojenec je tudi tista podoba, po kateri naj bi se upodabljali, ali – kot pravijo cerkveni očetje – postajali ustvarjene podobe njega, ki je večna podoba Očeta (prim. Rim 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18). Človek je po Ireneju podoba večne, popolne podobe, »eikón eikonos«. Tako vidimo, da nova zaveza, predvsem Pavel pripisuje izrazu »podoba« (*eikón*) *kristološki pomen*. Kristus je resnična podoba Boga zato, ker je Božji Sin, od njega rojen pred vsemi vekii, torej: »Bog od Boga, rojen, ne ustvarjen, enega bistva z Očetom« (nicejsko carigrajska veroizpoved). Jezus Kristus je »odsvit njegovega (Božjega) veličastva in odseva njegovo bistvo« (Heb 1, 3). Človek pa je podoba, kolikor je ustvarjen, posinovljen, kolikor je sin v Sinu. Katekizem Katoliške Cerkve pravi: »'Kristus z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost' (CS 22). V Kristusu, ki je 'podoba nevidnega Boga' (Kol 1, 15), je bil človek ustvarjen po Stvarnikovi 'podobi in sličnosti'. V Kristusu, odrešeniku in zveličarju, je Božja podoba, popačena s prvim grehom, bila obnovljena v svoji prvotni lepoti in oplemenitena z Božjo milostjo« (KKC 1701).

Pavlov izraz eikón ima tudi *soteriološki pomen*. Hvalnici v Pismu Kološanom in Pismu Filipljanom opisujeta Kristusa kot dinamično počelo odrešenja, zaradi česar je podobnost z Bogom nujno pogojena s podobnostjo s Kristusom. Po Kristusovi zaslugi je grešnik priličen njegovi podobi (prim. Rim 8, 29) in dvignjen k njegovi slavi (prim. 2 Kor 3, 18); tako postane odrešeni človek po krstu nova stvar, ki popolnoma presega stanje prvega človeka (prim. 1 Kor 15, 45-49). Tu pa je pomembno, da se damo voditi Božjemu Duhu, kajti: »Vsi, ki se dajo voditi Božjemu Duhu, so Božji sinovi« (Rim 8, 14). Tu pa že preidemo k naslednjemu vidiku ali pomenu pojma eikón.

Tu je tudi *etični vidik*. Vsak človek je od Boga določen, da se upodobi po njegovem Sinu po prenovi srca in duha; postal naj bi novi človek, ki živi v pravičnosti, svetosti in resnici (prim. Ef 4, 22-24). Dejstvo milosti postane etični imperativ. Človek *mora* postati tisto, kar je po notranjem bistvu in za kar je prvobitno, ontološko določen. Kakor je Kristus človeku v ontološkem in zakramentalnem smislu pravzor (Urbild), tako mu je v etičnem smislu zgled (Vorbild).

Končno ima Pavlov izraz eikón *eshatološki vidik*. Oblikovanje po Kristusovi podobi traja vse življenje. Dokončno udejanjenje Božje podobe v človeku se bo dovršilo z vstajenjem telesa, ob drugem stvarjenju, ko bo dosežen končni télos, cilj. Kristus bo takrat »z Božjo močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše bedno telo, tako da ga bo naredil podobno svojemu poveličanemu telesu« (Flp 3, 21). Zato so izvoljeni poklicani, da postanejo podobni svojemu vzoru (prim. Rim 8, 29), in to ne samo po duši, temveč tudi po telesu, kajti vsta-

³⁶ Prim. I. Sanna, n. d., 146.

³⁷ Prim. C. Sepe, n. d., 88-90.

la telesa bodo podobna telesu vstalega Kristusa, njega, ki je »izvirnik« in ga mi posnemamo ter predstavljamo v lastnem življenju.

Ko se cerkveni očetje poglobljajo v témo o človeku kot Božji podobi, se predvsem sprašujejo po »izvirniku«, izvirni podobi Boga. Irenej vidi izvirik v učlovečeni Besedi. Ta je vidna podoba nevidnega Očeta. Irenejev pogled je povzel in dopolnil Tertulijan, ki v učlovečeni Besedi vidi »pravega človeka«, po čigar podobi je Bog ustvaril ljudi: Stvarnik je gledal svojega Sina, ko je iz zemlje oblikoval človeka.³⁸ Za Origena je »izvirnik« nevidna Beseda, preeksistentni Logos. Tako je zanj Božja podoba od vekomaj bivajoči Logos (imago qua Deus) in ne učlovečena Beseda, kot je veljalo na azijskih tleh, še manj »človek« Kristus, kar trdi antiohijska šola.³⁹ Za Avguština pa je original sama Sveta Trojica. Kajti človek je posinovljenec celotne Svete Trojice: »Debemus intelligere hominem factum ad imaginem summae Trinitatis, hoc est imaginem Dei« (De Trin. 12, 7, 9). Avguštinova izvirkost je predvsem v trinitaričnih analogijah Božje podobe. Pojem »imago«, ki ga pridevamo Besedi, moremo razumeti samo v sklopu Svete Trojice, kolikor je »Beseda« in »Sin« (imago qua Verbum, qua Filius). Tako izgine pomen Kristusa podobe kot novega Adama in nebeškega človeka, kar je bilo značilno za Ireneja in Pavla samega.

Če smo skušali ugotoviti, kdo je »izvirna Božja podoba«, je prav, da se tudi vprašamo: Kaj je v človeku tisto, kar je prav Božja podoba.⁴⁰ Ireneju, ki brani človekovo celovitost, je Božja podoba ves človek (prim. Adv. haer. V, 6, 1). Torej ne smemo gledati v človekovi telesnosti (sarx) nekaj manjvrednega (kakor je bilo to pri gnostikih), marveč tisto skromno osnovo ali začetek, ki je usmerjen na teleiosis, dovršitev v neustvarjeni realnosti. Tertulijan govori o »caro cardo salutis« (prim. De resurrectione 8, 2-3). Nasprotno pa Origen in aleksandrijska šola vidita podobo v duši, nous, mens, ki je sedež spoznanja, svobode in kreposti. Klemen Aleksandrijski, ki trdi, da umrljivo (telo) ne more biti podoba tega, kar je neumrljivo, vidi podobo v človekovem razumu in misli. Človek je podoben Bogu bolj po svojem delovanju – kat'energheian – kakor pa po bitju, bistvu ali kakšni lastnosti (prim. Strom. II, 16, 74-75). Da bi lažje prikazal to dvojnost v človeku, je Origen priredil Filonovo teorijo o »dveh stvarjenjih«, po kateri je samo »ustvarjeni« človek podoba in ne »oblikovani« (plasma). Origen ni zametal telesa kot počelo zla in pokvarljivosti, pač pa poudarjal, da je dostojanstvo človeka kot Božje podobe nameščeno v netelesni duši, nous: samo razum dejansko more spoznavati Boga in se priličiti spoznanemu predmetu (prim. Hom. in Gen., I, 13). Avguštin odkrije podobo v notranjem človeku, v razumu, in jo izrazi s triado: mens, notitia, amor in: memoria, intelligentia, voluntas (De Trin., 15, 3-5).⁴¹

Téma o človekovi bogopodobnosti je pomembna za nauk o človeku kot osebi in za teološko antropologijo sploh. Odkrije nam, da je v človekovo naravo položena naravnost na Boga in da more človek postati prava oseba samo sku-

³⁸ Prim. *De resurrectione carnis*, 6, 3-4; *Adv. Praxean*, 12, 4; *Adv. Marcionem*, V, 8, 1; B. J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Matthias Grünewald, Mainz 1990, 93-111. O učlovečeni Besedi kot človekovem pravzoru (arhetypus) pri cerkvenih očetih prim. P. Nellas, *Voi siete Dei. Antropologia dei padri della Chiesa*, Città nuova, Roma 1993, 48-55.

³⁹ Prim. *In Ioannem*, II, 2.

⁴⁰ Prim. I. Sanna, n. d., 161-164.

⁴¹ Tukaj se nimamo namena ustavljati ob vprašanju razlikovanja med »podobo« in »sličnostjo«, kar je tudi v veliko korist za razumevanje bibličnega in patrističnega pojmovanja človeške osebe.

paj z Bogom. Zato nekateri imenujejo človeka »teološko bitje«, »zôn theouménon«, »bitje, ki je poklicano, da postane bog«. ⁴² Gerhard von Rad opozarja, da Izrael zelo redko govori o človeku na splošno. Človek je vedno mišljen v odnosu do Boga, vedno je vključen v zgodovino, ki se odvija med njim in Bogom. Človek, o katerem govori Stara zaveza, ni skoraj nikoli »človek« na splošno, temveč je bitje, ki pripada Izraelu (ali njegovim sovražnikom). ⁴³ Zato zagreši izkrivljene človekovega najglobljega bistva tisti, ki hoče človeka opredeliti samo iz njegovega odnosa do »nižjih« bitij ali stvarnosti. V moči svoje bogopodobnosti more človek uresničiti samega sebe samo v srečanju z Bogom. Zato človekova veličina ne izhaja iz njegove ustvarjenosti, marveč iz deležnosti Božje ljubezni in darov. Njegovo dostojanstvo ni samo v tem, da je Božja podoba, temveč tudi in predvsem v tem, da je Božji posinovljenec, ki je že v tem življenju deležen Božjega življenja. Zato je tudi greh, ki je zatemniten, iznakaženje (nikoli pa uničenje) Božje podobe v človeku, tudi razvrednotenje človeške osebnosti: »Greh človeka samega zmanjšuje, ko ga odvrča od tega, da bi dosegel svojo polnost« (CS 13,2).

7. Zaveza, odrešenje in svetost v službi poosebljanja

a) Zaveza – vrh starozaveznega pojmovanja osebe

Resnica o človekovi bogopodobnosti je tudi podlaga za zavezni odnos med Bogom in izvoljenim ljudstvom. Med Bogom in človekom vlada partnerski odnos. Smemo reči, da Sveto pismo in biblična antropologija gledata na človeka izrečno v njegovem odnosu do Boga. Zato tudi nimamo nekakšne zgolj človeške, nevtralne zgodovine, kjer se ne bi odločalo o »zavezništvu« z Bogom ali proti njemu. Na poseben način se to razmerje razodeva v zavezi med Jahvetom in izvoljenim ljudstvom. Da pa je ta odnos sploh mogoč, dvigne Bog človeka, ali bolje, skloni se sam do njega, kar so Judje izrazili s pojmom »šekinah«. Bog noče uporabljati sile, temveč ga vabi in predpostavlja človekov odgovor. Zato starozavezni pisatelj opiše ta zavezni odnos med Jahvetom in izvoljenim ljudstvom kot odnos med možem in ženo: Bog si privzame to ljudstvo za svojo nevesto, kateri hoče biti »zavezan« z ljubeznijo.

b) Odrešenje – vzpostavitev človekove osebe

Odrešenje ni nikakršen »dodatek« k človekovi osebi, temveč je bistveno za razumevanje prave vrednosti človekovega življenja. Šele v odrešenjski zgodovini, ki doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku, spoznamo pravo vrednost človeka, predvsem vrednost, ki jo prejema v Božjih očeh. To nam postane jasno v luči dejstva, kakšno »ceno« je Bog »plačal« za odrešenje tega bitja. Odrešenje smemo tudi imenovati dovršitev stvarjenja, tisto dovršitev, ki bo prejela svojo poslednjo potezo v poveličanju. Kakor je stvarjenje samo naravnano na odrešenje in pojmuje mo le-to kot »novo stvarjenje«, tako prejme človek v odrešenju »bistveno« dopolnitev, tako da ga smemo imenovati »nova stvar«. Tako odrešenje ne postavi človeka po njegovem padcu v greh v prvotno stanje, temveč mu

⁴² Prim. Gregor Nacijanški, *Homilia* 45, 7 (PG 36,632AB).

⁴³ G. v. Rad, *Teologia dell'Antico Testamento I*, Queriniana, Brescia 1972, 419.

podari mnogo več, tako da odslej ne moremo več razumeti prave človeške osebe brez tega dejanja. Zato vzklika Cerkev: »Ki si ga čudovito ustvaril a še čudoviteje prenovil«. Cilj odrešenja sta vsekakor povečanje in blaženost. Ta nas »stori deležne Božje narave (prim. 1 Pt 1, 4) in večnega življenja. Z deležnostjo Božje narave stopi človek v Kristusovo slavo in v uživanje troedinega Božjega življenja« (KKC 1720).

*Posinovljenje in pobožanstvenje*⁴⁴ sta bistveni prvini za prepoznavanje prave vrednosti in poklicanosti osebe. Oseba je sprejeta v tesen »sorodstveni« in »prijateljski« odnos s troedinim Bogom: »Niste več tujci in priseljenci, temveč ste sodržavljeni svetih in domačini pri Bogu« (Ef 2, 19; prim. Heb 11, 13-16). »Kdor veruje v Kristusa, postane Božji sin. To Božje posinovljenje ga preoblikuje, ko mu daje, da sledi Kristusovemu zgledu. Usposobi ga, da ravna pravilno in dela dobro. V zedinjenju s svojim Odrešenikom doseže učenec popolnost ljubezni, svetost. Dozorelo v milosti se nravno življenje v slavi nebes razcvete v večno življenje« (KKC 1709).

c) Svetost – dovršitev človekove osebe

Svetost je celovitost, polnost in dovršenost življenja. Edini, ki je svet po svojem bistvu, je Bog. S tem, da je bil človek ustvarjen kot bitje, ki je naravnano na Boga in odrešeno za življenje Božjih otrok, je poklican k svetosti in deležen Božje svetosti. Sveti človek je dovršeni človek, oseba v polnem pomenu besede. Svetost je najlepša spopolnitev Božje podobe v človekovem življenju in odgovor na vabilo: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19, 2). In Kristus vabi: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Svetost pa je dinamičen proces, ki predpostavlja spreobrnjenje in neprestano spreobračanje. Tako je odpoved grehu in sprejemanje »sredstev posvečenja« v službi pristnega posebljanja.

Krščansko izročilo o človeku jasno izpričuje, da človeško bitje ne more doseči polnega osebnostnega razcveta drugače kot v bivanju z Bogom, v bivanju iz Boga in v bivanju za Boga. Bitje, ustvarjeno po Božji podobi in določeno za povečanje, ne načrtuje in oblikuje svojega življenja ločeno od drugih in Boga, marveč v občestvu z njim, ki je njegov Stvarnik in Odrešenik. Živi v stalni zavesti, da vse prejema od Boga in drugih, zato se čuti obdarjenega, kar prebuja v njem čustvo hvaležnosti. Človek je bitje za Boga ali bitje, ki ne najde lastne sreče v osami, temveč v darovanju lastnega življenja za druge in za Drugega.⁴⁵

II. Perihoretično pojmovanje osebe

1. Človek – podoba Svete Trojice

Paradoks stvarjenja (predvsem stvarjenja človeka) dobi svojo razjasnitev v paradoksu trinitaričnega Božjega življenja. Tako moramo ugotoviti s H. de Lu-

⁴⁴ Evdokimov poudarja, da je pravoslavna antropologija antropologija pobožanstvenja. Prim. P. Evdokimov, *L'ortodossia*, EDB, Bologna 1981, 132.

⁴⁵ Prim. L. Caza, *Antropologia biblica*, v: B. Lauret – F. Refoulé (a cura di), *Iniziazione alla pratica della teologia* Volume 3 (Dogmatica II), Queriniana, Brescia 1986, 556-591.

bacom: »Bog sam in svet ter naše lastno bivanje bi bilo nekaj bolj nedoumljivega brez Svete Trojice, kakor pa nam je nedoumljiv ta misterij.«⁴⁶ Če vemo, da je človek podoba Svete Trojice, poznamo tudi posledice, ki iz te podobnosti izvirajo.⁴⁷ Najprej bomo bežno omenili »posledice«, ki iz tega dejstva izvirajo glede Boga samega in nato »posledice« za človeka kot po podobi troedinega Boga ustvarjenega bitja.

Troedinost v Bogu samem pomeni, da ni osamljeni in odmaknjeni vladar, ki samozadostno brani svojo vzvišenost. Krščansko razodetje nam namreč pove, da je absolutna in prvobitna realnost realnost Božjih oseb v medsebojni naravnosti in občestvu; da je občestvo oseb pralik, arhetip vsega bivajočega ter da je vse poklicano k priličenju temu praliku.⁴⁸ Zato trinitarični monoteizem veliko prispeva k občestvenemu pojmovanju človeka.

Troedinost pomeni, da je Bog *polnost življenja*. Življenje pa je tam, kjer je nezadržno podarjanje in sprejemanje. Življenje rodi življenje.

Pomeni, da je Bog *ljubezen sama*. Življenje more izvirati samo iz ljubezni (sovražstvo »ustvarja« smrt). Ljubezen pa je v prekipevanju navzven, k drugemu. Zato Janezova »definicija« Boga: »Bog je ljubezen« skriva tudi resnico: Bog je občestvo, *communio*.

Pomeni, da je Bog *občestvo oseb*. Koinonia je pravzaprav drugo ime za Sveto Trojico. To ni kakršnakoli skupnost, marveč skupnost oseb, ki ohranjajo svojo drugačnost, vendar pa ta drugačnost ni razlog razdora, temveč razlog nedeljive skupnosti in medsebojne pripadnosti ter naravnosti. Samo za osebe Svete Trojice velja definicija »relatio subsistens« v vsej polnosti.

Pomeni, da je Bog *občestvo svobodnih oseb*, ki svojo svobodo uporabljajo za uveljavljanje drugega. Polnost samouresničitve pač prepoznavajo v svobodnem podarjanju drugemu in sprejemanju drugega.

Pomeni *podarjanje navzven*. Bog nekako stopa iz tega okvira in se želi v ljubezni podarjati navzven. To je »edini razlog« Božjega ustvarjanja. Zato vse ustvarja iz ljubezni in za ljubezen. Vse stvarstvo torej doseže svojo polno samouresničitev samo v zvestobi tej ljubezni in v svobodnem uresničevanju tega načrta ljubezni, po katerem je vse ustvarjeno in ki ga je Bog položil v stvarstvo.

Da smo ustvarjeni po Sveti Trojici, da nosimo »poteze« Boga Očeta in Sina in Svetega Duha, da smo tem Božjim osebam pridruženi, torej da živimo v teh trinitaričnih koordinatah, ima za nas pomembne posledice. Seveda človek neprenehoma izkuša po milosti in deležnosti osebno življenje Svete Trojice kot nedoumljivo skrivnost, v luči te skrivnosti pa spozna tudi resnico o sebi in o svojem poslanstvu.⁴⁹ Skrivnost troedinosti Boga je izraz njegove blažene absolutnosti same. »Človeška oseba in njen odnos jaz-ti sta samo oslABLJENA in razstavljena posnetka te absolutne Personalitete.«⁵⁰ »Biti oseba po Božji podobi torej pomeni tudi bivanje v odnosu do drugega 'jaza'.« Posledica tega je, da

⁴⁶ Prim. A. Strle, Izbrani spisi 3, Ljubljana 1992, 25. A. Brunner poudarja, da je Sveta Trojica »prostor« človekove samouresničitve. Prim. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Johannes, Einsiedeln 1976, 127-130; C. Sorč, *Trinitarična razsežnost človeškega življenja*, v: *BV* 51 (1991), 93-102.

⁴⁷ Prim. E. Babini, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1987, 73-80; H. J. Spital, *Trinitarischer Zugang zur Wirklichkeit des Menschen*, v: M. Böhnke – H. Heinz (Hrsg.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, Patmos, Düsseldorf 1985, 287-301.

⁴⁸ Prim. J. Daniélou, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana, Brescia ²1989, 36-38.

⁴⁹ Prim. J. Panagopoulos, n. d., 17 sl.

⁵⁰ R. Guardini, n. d., 101.

»v Božji podobi in sličnosti, ki jo človek nosi v sebi že od 'začetka', temelji ves človekov 'etos'«. ⁵¹

a) Oseba – bitje s »potezami« Očeta

Teološka antropologija je trinitarična, kristološka in pnevmatološka. Človeška oseba je podoba Boga-Trojice; po Jezusu Kristusu ima dostop do Očeta in v Svetem Duhu živi v občestvu Svete Trojice. Očetove poteze na naši podobi nas opredeljujejo kot bitje, ki biva v naravnosti na drugega. To ni nič manj realno bivanje kakor sama v sebi obstoječa bit. Nasprotno: Če nas naslanjanje na lastno bit, na individualnost, postavlja v osamo, nas ek-sistenca, bivanje, ki je naravno navzven, postavlja v odnos do drugih bitij, ki me obdajajo in predvsem do Bitja, ki me absolutno presega in vabi k sebi. Šele ko stopim iz sebe, se najdem. V tem je tudi rodovitnost življenja: seme, ki gre ven iz sebe, ki umrje, se more uresničiti, more obroditi: *poklicani smo k podarjanju*. Naša veličina je v darovanju. V nas je ustvarjalna moč ljubezni, v nas se pretaka »ljubezen Boga Očeta« (prim. 2 Kor 13, 13).

b) Oseba – bitje s »potezami« Sina

Poklicani smo k sprejemanju. Naša veličina je v hvaležnem sprejemanju, ki pa se ne sme spremeniti v kopičenje, temveč se mora nadaljevati v služenju, posredovanju drugim: biti srednik! Posnemati Jezusa Kristusa pomeni »identificirati se s samim seboj. Pripadati njemu torej ne pomeni nekakšnega zmanjšanja, marveč ukoreninjenje, ki nas spodbudi k odgovornosti, k osebni vključitvi v njegovo zgodovino. Bolj ko mu pripadamo, bolj smo napredovali v človečnosti«. ⁵² Spoznati in priznati Očetovo ojkonomijo, ki jo je razodel v Jezusu Kristusu (prim. Ef 1, 9 sl.) pomeni odkritje naših možnosti v tej ojkonomiji. ⁵³ Sinova podoba tudi odseva v nas v naši poklicanosti k življenju za druge, k proeksistenci. Ta razsežnost napravi človeka za dar. To je življenje darovanja, žrtve, tudi spravne žrtve, ker ne išče svojega, ampak samega sebe daruje zato, da bi bil drugi obdarjen (prim. Heb 10, 7). Za polno osebno uresničitev je potrebna »milost Gospoda Jezusa Kristusa« (2 Kor 13, 13a).

c) Oseba – bitje, oblikovano po Svetem Duhu

Sveti Duh je tisti, ki iz živega bitja, ki ga imenujemo človek, ustvarja osebo, saj prav on človeka notranje oblikuje v samostojno, odgovorno in ljubeče bitje. Te razsežnosti dajejo človeku neslutene možnosti za samouresničenje, ki pa se ne odvija v samoposesti in osami, marveč v samopodaritvi. Daritve pa nas more učiti prav Sveti Duh, ki je prvi in najvišji Darovalec – Dar človeštvu. Sveti Duh ustvarja tudi »občestvo« v Bogu samem in po tem občestvu oblikuje tudi človeška občestva ter ljudi, ki naj bi ta občestva sestavljali. On, ki povezuje Sveto

⁵¹ Janez Pavel II., O dostojanstvu žene (CD 40), 7. Gl. celotno točko!

⁵² Prim. D. Mongillo, *Antropologia dogmatica*, v: B. Lauret – F. Refoulé (a cura di), *Iniziazione alla pratica della teologia*. Volume 3, Queriniana, Brescia 1986, 613-614.

⁵³ I. Biffi, *Identità cristiana. Essere uomini in Gesù Cristo*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 30.

Trojico v nedeljivo enoto, usposablja tudi nas, da smo takšna vez, ki združuje v različnosti in vzdržuje različnost v enoti, v *communio* (kon-sistenci). Človek spozna, da se ne more uresničiti drugače kakor skupaj z drugimi; torej ne brez drugih ali na račun drugih: *poklicani smo k povezovanju*. Naša veličina je v ustvarjanju vezi ljubezni, ki ne usužnjujejo, marveč osvobajajo. To je vključevanje v »občestvo Svetega Duha« (2 Kor 13, 13b), ki povezuje tako, da pooseblja in pooseblja tako, da povezuje.

2. Perihoretični odnosi

Zakaj govoriti o perihorezi pri obravnavanju človeške osebe, ko pa uporabljamo ta pojem za medsebojno prešinjanje, medsebojno prebivanje Božjih oseb v Sveti Trojici in v kristologiji, ko govorimo o prešinjanju človeške in Božje narave v Jezusu Kristusu. Toda prav tu, v teologiji, najdemo izhodišče in razlog za govorjenje o osebi kot perihoretičnem bitju.

– Če je človek ustvarjen po Božji podobi in sličnosti, potem veljajo tudi zanj pravila, ki so (seveda analogno) podobna tistim pravilom, ki veljajo v Bogu.

– Če je Kristus »popolni človek«, potem je tudi v »človeku, ki je po njem ustvarjen in odrešen«, možno tisto razmerje med človeškim in Božjim življenjem, ki je v »izvirniku«.

– Če je odrešeni človek »stvarjenje Svetega Duha«, ki je »perihoretična vez«, potem je v njem zarisana temeljna poklicanost k bivanju za druge in z drugimi.

V človeku je torej postavljeno temeljno izhodišče za perihoretične odnose, ki se morejo uveljavljati v nenehnem bivanju *za*, *z* in v drugih ter Drugem. Perihoreza je torej najvišji način bivanja in sožitja, ki ohranja osebe v stalni medsebojni naravnosti (*communicatio*).

V čem se izraža ta perihoretična poklicanost človeka? Človek ne more razumeti samega sebe brez drugega, ne more živeti in razvijati svoje osebe v nekakšni osami, ampak samo v skupnosti; človek se v občestvu uveljavi kot oseba in se ne izgubi zgolj kot številka; človek živi v »mreži odnosov«, ki pomenijo polnost življenja, neprestano medsebojno bogatitev: eden »drži« druge in drugi »držijo« njega. Izmenjava dobrin vseh vrst je poročstvo za stalno novost in vitalnost. Vključenost v občestvo, v stvarstvo in zgodovino je neslutena možnost sprejemanja in dajanja.

Temelj perihoreze v Bogu je *ljubezen*, perihoreze ni brez ljubezni: to je tisti »jaz v tebi in ti v meni... popolnoma eno«. Jezusova velikodušniška molitev (prim. Jn 17) je izraz tega perihoretičnega življenja v Bogu, ki se v Božjem učlovečenju, dokončno na stečaj odpre tudi za človeka. Značilna je stalna usmerjenost k drugemu: nobenega samopoveličevanja. Samo Oče more povelečati Sina in Sin Očeta. Sin tudi ne izvršuje lastnega načrta, temveč dokončuje delo, ki mu ga je naročil Oče. Sinovo poslanstvo je tudi razodevanje Očetovega imena – torej nikakršnega samorazodetja: Sin razodeva Očeta in Oče pričuje za Sina. Nobenega zadrževanja zase; Sin se tudi zaveda, da učence pravzaprav prejema od Očeta, kakor tudi vse prejema od Očeta, da bi nič ne zadržal zase, marveč vse daroval naprej. Oblast nad vsemi ljudmi, ki jo Sin prejme od Očeta, prejme zato, da bi jim podaril večno življenje. Večno življenje ljudi pa je v tem, da se usmerijo k Očetu in Sinu. Cilj vsega »razlikovanja« in podarjanja v Bogu pa je ustvarjati

edinost, ki jo evangelist Janez opiše z besedo »*prebivanje*«: »Da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi« (Jn 17, 21). V to edinost pa je privzet tudi človek: najprej učenci, »da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17, 21b), nato pa tudi tisti, ki bodo po njihovi besedi verovali v Sina (prim. Jn 17, 20).

Seveda pa moramo v to perihoretično kroženje vključiti Svetega Duha Tolažnika, o katerem Janez spregovori v prejšnjem, šestnajstem poglavju. Tudi njegovo delovanje je (lahko rečemo, da prvenstveno njegovo delovanje) uveljavljati drugega – Sina, saj iz njegovega jemlje, nanj kaže, njega poveljuje. »Posredno« pa jemlje iz Očetovega, kajti: »Vse, kar ima Oče, je moje« (Jn 16, 15). Torej: ena sama naravnost na drugega: Oče na Sina, Sin na Očeta in učence; Sveti Duh na Sina in učence; učenci na Sina in na svet; vse to pa zato, da bi svet mogel spoznati Sina in po njem Očeta ter tako doseči večno življenje. Vsakdo opozarja ali govori o sebi samo toliko, da opozori na svojo »sredniško« vlogo na poti k Očetu, od koder pa se vse podarjanje pravzaprav začenja.

Konkretni *zglede* ljubezni je Jezus Kristus: Kakor sem vas jaz ljubil. V njem je ena sama naravnost na druge. V njem je čudovito sožitje Boga in človeka, Božje in človeške narave, on je utelešena ljubezen Boga do človeka in do popolnosti uresničena ljubezen človeka do Boga. Ljubiti *tako*, kakor ljubi Jezus Kristus, pomeni v ljubezni združevati človeško in Božje, ljubiti Boga v človeku in človeka v Bogu, pomeni postati »*prag*«, čez katerega stopata Bog in človek ter se v meni srečujeta, pomeni pravzaprav napraviti »*prostor*« za druge(ga). Ljubezen povsod ustvarja *odnose*.

»*Prebivanje*« v smislu Janezovega evangelija in predvsem 16. in 17. poglavja je po svojem bistvu perihoretični izraz, saj na najbolj zadovoljiv način »razloži« odnose v Bogu in odnose, ki jih Bog uresničuje v svoji stvariteljski in odrešenjski zgodovini.

Prebivanje Boga predpostavlja *osebe*. Napačno bi bilo zožiti bogastvo življenja in pretakanja ter podarjanja v Bogu zgolj na »načine« izražanja ene in iste narave (modalizem), na »energije«, prek katerih en Bog posega v stvarstvo. V Bogu gre za razlike, ki so osebe, samostojni osebki. Toda njihova samostojnost ni osamljenost, ni ekskluzivistična, temveč je samostojnost, ki je po svojem bistvu naravnana na drugo entiteto, ob kateri prepozna samo sebe. Ne moremo govoriti o enosti Boga, ki bi bila »pred« trojstvom oseb, in ne o trojstvu oseb, ki bi bilo »pred« enostjo Boga; odkar je Bog eden (in to je od vekomaj), je tudi trooseben, in odkar je trooseben, je eden; zato govorimo o troedinem Bogu. Kakor modalizem tako je tudi triteizem po svojem bistvu nasproten krščanskemu pojmovanju Boga, kajti vsak triteizem *ločuje* tako, da med bogovi obstajajo razlike v službi ločevanja, razhajanja; medtem ko pri troedinem Bogu obstajajo razlike v službi *združevanja*, medsebojne naravnosti in enote. Modalizem premaga množstvo tako, da ga že na začetku ne dopušča; triteizem pa premaga množstvo z uveljavitvijo enega Boga nad drugimi ali celo z bojem, ki pokaže, kdo je zmagovalec in tako mogočnejši med ostalimi. Osebe v troedinem Bogu se ne uveljavljajo ena na račun druge, ampak tako, da kažejo druga na drugo; ne tako, da si prilaščajo ali jemljejo; marveč tako, da se podarjajo; ne podrejšajo druge, temveč jo povzdigujejo; ne govorijo o sebi, marveč o drugi; niso zagledane same vase, marveč druga v drugo. Osebe so kakor »*zrcalo*«, saj v vsaki od njih lahko uzremo podobo ostalih dveh: »Kdor vidi mene, vidi Očeta.« Vsaka oseba tudi »*razodeva*« drugo in tako se izvrši samorazodetje Boga. Če drži trditev, da se Bog razodeva kot Sveta Trojica, smemo govoriti o poti

našega spoznanja Boga kot Trojice (oseb), v kateri se uveljavlja enota. Cerkev je po vsej pravici prepoznala v Očetu, Sinu in Svetem Duhu prav istega Boga.

a) Gre predvsem za *so-bivanje* (ko-eksistenca), za kar je odločilnega pomena sprejemanje in podarjanje. To pomeni predvsem to, da osebe niso ena drugi podrejene ali nadrejene, temveč so med seboj enake po dostojanstvu, slavi, so sobistvene. Tisto, kar povezuje osebe v eno, je ljubezen, vez, ki osebe združuje v tisto Božjo koinonio, *so-bivanje*, ki je eno samo izmenjavanje in podarjanje ljubezni. Ta koinonia ni utesnjujoča enota, temveč polna uveljavitev posamezne osebe. Rublova »Sveta Trojica« je čudovita upodobitev te Božje koinonie.

b) Prebivanje Božjih oseb predpostavlja bivanje »zunaj« sebe (ek-sistenca). Vsako zapiranje vase je troedinemu Bogu tuje. Bog »gre ven«, pozna tisti »zunaj«, ki je vsebovan v troedinem življenju, in tisti »zunaj«, ki se izraža v stvarstvu. Božje osebe ne iščejo nekakšne zavarovanosti v sebi, marveč so popolnoma odprte za drugega, se »izprazni«, da, govoriti smemo celo o nekakšnem »izničanju« – *exnihilatio*. Toda tega je sposobna samo oseba, ki je bogastvo življenja. Tu smemo govoriti o rodovitnosti življenja. Tu se perihoreza izrazi v stalnem »vasovanju«, gostovanju: osebe so v stalnem gibanju, kroženju, zato je jasno, da samo tako, da sem »pri« drugem, morem dospeti do samega sebe: pot do sebe pelje samo prek drugega!

c) Prebivanje v Bogu pomeni biti za druge (pro-eksistenca). To je pozabljanje nase. To je jasno razvidno iz novozaveznega razodetja: Oče se ves podarja Sinu, tako da je povsem Sinov Oče (po Sinu se podarja svojemu stvarstvu); Sin se popolnoma predaja Očetu, tako da je en sam sinovski dar (podarja pa se v odrešenjskem dogodku vsem ljudem, saj je »zaradi nas in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes«); *Sveti Duh* je povsem dar, je sad medsebojnega podarjanja Očeta in Sina, ki je v zgodovini odrešenja dar stvarstvu.

č) Prebivanje pomeni za Boga biti »v« (in-sistenca). *Inhabitatio*, prebivanje, *insessio* je tisti notranji odnos med Božjimi osebami, ki jih povsem povezuje v eno. To predpostavlja najprej to, da pripravim prostor drugemu v svojem življenju, v sebi ter na drugi strani, da najdem prostor zase v drugem. Pomeni pravzaprav, da sem pri drugem *doma* ter da je drugi pri meni *doma*. »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem« (Jn 14, 23). Prebivanje Božjih oseb druge v drugi se tako po ljubezni razširi na tiste, ki ljubijo Jezusa.

Tako vidimo, da je nauk o perihorezi izredno pomemben tako s pastoralnega kakor s spekulativnega vidika. Na miselni ravni izloči ta vidik vsakršno možnost triteizma ali modalizma, saj so osebe »nepomešane in neločene« (prim. DS 302). Na pastoralni pa izhaja iz perihoretične enote (občestva) Svete Trojice model za enotnost med ljudmi ter enotnost med ljudmi in Bogom. »Zedinjenje z Bogom, ki je utemeljena v Jezusu Kristusu, ne vsrka človeka, ga ne zaduši, marveč pomeni stalno razlikovanje ter tako spodbuja resnično avtonomijo in svobodo. Tako vidimo, kako je trinitarična skrivnost najgloblji temelj in najvišji smisel skrivnosti človeške osebe in njene polne uresničitve.«⁵⁴

⁵⁴ W. Kasper, n. d., 346-347.

3. Oseba je dialoško bitje

Ta dialoškost je sad ali delo izziva, ki je bil položen v našo notranjost. Človek je že po svojem bistvu »sad« dialoga. Ustvarjen je po posebnem »Božjem pogovoru«; je sad Besede. Božji dialog (dialog) se je tako odprl za druga, popolnoma drugačna bitja. Bog na neki način nestrpno pričakuje človekov odgovor ljubezni. V trinitarnem občestvu odnosov (Kommunikationsgemeinschaft) se neomejeno dogaja tisto, kar se med ljudmi le s težavo uveljavlja: biti pri drugem pomeni doseči sam sebe; podati se k drugemu pomeni ostati zvest samemu sebi.⁵⁵ Poseben način človekovega odpiranja k drugemu je govorica, beseda. Oseba je bitje besede! Po njej oseba prestopa prag svojega notranjega življenja in stopa naproti drugim. Tesno pa je z besedo povezano poslušanje, ki pomeni »dobrodošlico«, spoštovanje do drugega, ki se nam želi približati, z nami vzpostaviti osebni dialog. Vse v človeku naj bi postalo beseda in poslušanje, samopodarjanje in sprejemanje drugega. Smemo trditi, da beseda podarja človeku možnost, da se razvije v osebo, saj se prav po njej lahko odpre, spregovori o sebi in tako vzpostavi most do zunanjega sveta, človeka in Boga. Kaj zmore in kaj je beseda, se nam odkrije prav v poslušanju Boga razodetja, »Boga besede« in končno Besede, »ki je človek postala in med nami prebivala« — Jezusa Kristusa. Beseda, ki jo izreka Bog-oseba, in tisti, ki se po njem oblikuje: človek-oseba (saj ni večjega posebljajočega dejanja kot prav živeti »po Bogu«), ni nikoli vir nesporazumov, marveč v službi ustvarjalnega zedinjanja. Takšno povezovalno naravo (simbolično) pa ima samo beseda-ljubezen, medtem ko smemo besedo-sovrastvo poimenovati anti-besedo, ki ima razdiralno (diabolično) naravo. O moči besede se moremo prepričati na vsakem koraku v našem življenju.

Tudi v porajanju človeškega življenja je potreben dialog dveh, ki posreduje življenje novemu bitju. Samo dialog ljubezni je rodoviten, je ustvarjalen.⁵⁶ Dialog povezuje tako, da ohranja drugačnost, jo spoštuje in uveljavlja. Dialog ni prepričevanje s silo, edini argumenti prepričevanja so argumenti ljubezni in spoštovanja. Oseba ohranja v moči ljubezni stalen dialog z Bogom, s samim seboj, z ljudmi in stvarstvom. Oseba kot »relatio subsistens« (Tomaž Akvinski) je na filozofski način povzeta biblična resnica o osebi kot bitju v njegovi temeljni naravnosti na druge. »V krščanski perspektivi je oseba navzočnost, uveljavljanje, toda ni navzočnost *sebi*, uveljavljanje *sebe*, je *odgovor*«. To je »odprti personalizem«, v moči katerega se oseba ne zapira vase, temveč se pre-sega, preseže se v upanje, sprejemanje in srečanje.⁵⁷

a) *Prvenstvo ima dialoški odnos do Boga.* »Odnos jaz-ti v razmerju do Boga, o katerem smo govorili in iz katerega dobi človeška oseba svojo poslednjo določitev, se ne usmerja kratko in malo 'na Boga', ampak na troedinega Boga... Zaresni in dokončni Ti je Oče. Tisti, ki Očetu zares izreka Ti, je Sin. Postati kristjan pomeni vstopiti v Kristusovo eksistenco. Prerajeni govori Očetu 'Ti', ko prejme delež pri Kristusovem izrekanju Tija. V poslednjem in dokončnem

⁵⁵ Prim. J. Werbick, *Person*, v: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, 200-203.

⁵⁶ Starši, ki niso posredovali otroku življenja iz ljubezni, ga niso »dokončno« rodili in so iz eminentno posebljajočega naredili razosebljajoče dejanje. Tako rojeni otrok bo doživel svojo osebnost šele ob drugih. Prav tako kot ljubeča podaritev (življenja novemu bitju), je pomembno tudi ljubeče sprejetje (otroka)!

⁵⁷ Prim. E. Mounier, *Oseba in dejanje*, 111-113.

smislu ne pravi 'Ti' Kristusu. Ne stopa mu naproti, ampak gre z njim, 'hodi za njim'. Prerojeni gre v Kristusa in izvršuje (udejanja) srečanje. Skupaj z njim govori Očetu 'Ti' in o samem sebi pravi 'jaz'... Duh pa je tisti, ki postavlja človeka v intimnost osebnega odnosa. Vceplja ga v Kristusa in ga kliče, naj bo tako skupaj s Kristusom res pravi jaz. Postavlja ga Očetu nasproti in ga tako usposablja, da izgovarja res pravi 'Ti'. Tu je zadnja beseda o krščanski personaliteti; tu je vse povedano dokončno določeno.⁵⁸ S troosebnim Bogom ohranjamo to dialoško vez na najodličnejši način po molitvi, meditaciji, kontemplaciji in zakramentalnem življenju.

Oseba živi v perihoretičnem odnosu *do Boga*. Tu pridejo ti odnosi najbolj do veljave, dokler ne bo Bog vse v vsem – večna, eshatološka perihoreza. To je tisto »rajanje«, v katerega je privzeto vse stvarstvo, rajanje večne izmenjave, večnega prebivanja in prešinjania. Krst je uveljavitev perihoreze v življenju posameznika. S krstom je človek iztrgan iz ujetosti greha in postavljen v svobodo Božjih otrok. Tu se za krščenca »vse začenja«. *Evharistija* je globoko prešinjanie, prebivanje med Jezusom in kristjanom, ki se dogaja samo v občestvu in ki ustvarja občestvo. »Mi, ki smo deležni istega kruha in istega keliha, smo eno, čeprav nas je mnogo« (Mašna prošnja).

Perihoretični odnosi naj bi se odvijali predvsem v *Cerkvi*, ki je občestvo bratov in sester in občestvo občestev. Ni čudno, da je Jezus ustanovil Cerkev, skupnost, ki je *enega srca in duha*. Perihorezo na cerkvenostnem področju smemo imenovati *ekleziialno prešinjanie* (Ecclesia de Trinitate). Cerkev je tako živ organizem, katerega prešinja en Duh in po katerem se pretaka isti življenjski sok. V Cerkvi se uresničuje »sacrum commercium«, sveta izmenjava darov.

b) *Sama s seboj* je oseba v stalnem dialogu tako, da ohranja notranje ravnesje in harmonijo. Pravilna uravnovešenost je pravilno sorazmerje med vsemi sestavinami človekovega bitja, katere vrh je dosežen v svetosti.

Perihoretični »odnosi« se spletajo tudi v *človeku*. Perihoretični odnosi se uveljavljajo v človeku *med telesom in duhom*. Tako nastaja celovita osebnost.⁵⁹ Duh je tista vez, ki človeka ne opredeljuje kot naravo, marveč kot Božjo podobo. Človeka ne moremo razumeti, izhajajoč iz narave, temveč iz Boga. Tu je njegova »narava«. Telo povezuje človeka s stvarstvom. Vzet je iz iste snovi kot vse ostalo stvarstvo. Telo konkretizira in postavlja v konkretno območje. Pomeni izrazni potencial. Duša je človekovo samozavedanje. Človeka univerzalizira, ga usmerja navzven in onkraj sebe. Povezuje ga z Njim, ki je neumrljivo dušo »položil« v človeka ter ga napravil za večnega nezadovoljneža. Duh je edini, ki more človeka notranje obogatiti in omogočiti, da človek doseže smisel in cilj, ki je položen v človekovo notranjost. Duh ni človeku notranji, čeprav je človeku neobhodno potreben in prebiva v človeku. Duh je Božji dih, ki napravlja človeka za Božjo podobo.

»Jaz« nisem seštevek teh prvin, marveč sem prostor perihoretičnih odnosov med temi prvinami, ki druga drugo predpostavljajo in uveljavljajo. Pravo sožitje, razmerje, uveljavljanje vseh razsežnosti je prvi pogoj, da smemo govoriti o uravnoveženih, notranje bogati in neokrnjeni osebnosti. Resnično uspel in uresničen

⁵⁸ R. Guardini, *Svet in oseba*, 101.

⁵⁹ Prim. J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Pustet, Regensburg 1979, 32-51.

človek ni atlet, ni genij, marveč svetnik! Duh ve, kaj je človek in kakšen je cilj njegovega bivanja.

c) *Z ljudmi* smo v dialogu takrat, ko jih sprejemamo kot sogovornike, h katerim sem poslan, da jih hranim z ljubeznijo ter da se od njih učim ljubezni ter jo sprejemam. Če me ni ljubezen nagnila k temu, da bližnjega nagovorim, potem je bolje, da molčim. Dialog ljubezni prebujata v bližnjem njegove vire ljubezni in njegovo lastno identiteto.

Perihoretični odnosi z *ljudmi*, ki nas obdajajo, omogočajo, da je človek človeku bližnji. Šele perihoretični odnosi bodo omogočili posamezniku, da bo videl v bližnjem »potencialnega« prijatelja in ne »potencialnega« sovražnika. Vsako zapiranje pred bližnjim je okrnjenje lastne osebnosti in obubožanje. Človek je namreč *poklican*, izzvan, da stopi na pot k bližnjemu ter se z njim srečuje. Vsako srečanje je priložnost, da z bližnjim navežem osebne stike, ki oba bogatijo. Človek je tudi po svojem bistvu *poslan* k bližnjemu. *Diakonija* je prakticirana edinost. Služenje ne ponižuje tistega, ki prejema, in ne povišuje tistega, ki daje. Diakoni v prvi Cerkvi so bili tisti, ki so skrbeli, da je urejeno potekal krog odnosov in da ni bil iz teh odnosov nihče izključen ali zapostavljen. Prav »ponižani in razžaljeni« so tisti, ki določajo trdnost in učinkovitost občestva. Zato niso zgolj deležni ljubezni in trpni členi družbe, marveč so v najvišji meri aktivni dejavniki pri kroženju ljubezni.⁶⁰

č) *S stvarstvom* sem v dialoškem odnosu takrat, ko ga sprejemam kot drugačno in polno sporočil. To so sporočila, ki jih zaslišimo samo, če stvari ne pojmujejo zgolj kot mrtvo naravo, ampak kot »Božjo govornico«. Stvari ne bom nagovarjal kot božanstva niti jih ne bom podcenjeval kot nepomembne predmete, nad katerimi neodgovorno izkazujem svojo moč, ampak jih bom spoštoval kot sad velike ljubezni in skrbi, ki jo je imel Bog do človeka in jo je izkazal tudi tako, da mu je pripravil posebno okolje ali »hišo«, v kateri naj bi prebival. »Krščanska je najprej tista človeška naravnost in tisto razmerje do sveta, ki kategorije 'reči' in 'življenja' enoumno podreja kategoriji osebe in gleda na slednjo kot na nekaj resnično odločilnega. Tako pa vrednote ljubezni nemudoma zadobe prvenstvo.«⁶¹

Tako se perihoretični odnosi širijo v odnosu *do stvarstva*. To (stvarstvo) ne sme nikakor biti izključeno iz mreže odnosov, saj drugače lahko postane »pajkova mreža«. Svet mora ostati svet, v vsej drugačnosti in ob vsem upoštevanju njegovih zakonitosti, kar ni razlog za podrejanje sveta človekovim egoističnim stremljenjem niti za podrejanje človeka zgolj svetnim zakonitostim. Samo v upoštevanju zakonitosti more stvarstvo ostati »hiša, v katero nas je postavil Stvarnik«.

4. Oseba je ustvarjalno bitje

Ustvarjalnost človeške osebe je dejansko udeležnost pri Božji ustvarjalnosti. Bog je človeku podaril svojo »ustvarjalno iskro« ter ga privzel za soustvarjalca. Zato govorimo o človeku kot o ustvarjenem ustvarjalcu. Ustvarjalen je samo, kolikor je zvest zakonitostim, ki jih je Stvarnik položil v stvari in v člove-

⁶⁰ Prim. L. Sartori, *La persona nella storia della teologia*, v: *Persona e personalismo*, 179-180.

⁶¹ R. Guardini, *Svet in oseba*, 105. Na str. 92 je avtor zapisal pomembne besede: »Po človeku naj se vse stvari vrnejo k Bogu v obliki odgovora«.

ka samega in kolikor ga vodi pri vsem tem ljubezen. Izvir človekovega ustvarjanja ni nekakšen nagon, ki bi ga silil k delovanju ali reprodukciji, marveč je ljubezen, torej tista gonilna sila, iz katere smo bili tudi sami ustvarjeni. Ustvarjanje je pravzaprav realizacija ljubezni, iz katere in za katero smo bili mi sami ustvarjeni. Ustvarjalen je človek samo takrat, ko pri svojem delovanju ne išče samega sebe in zadovoljitve lastnih egoističnih želja (samoljubje in koristoljubje), ampak takrat, ko so njegove stvaritve izraz notranje daritvene naravnosti. Opraviti imamo s tistim človeškim »Bodi!«, ki omogoča stvaritvam relativno samostojnost in drugačnost. Najbolj pride to do izraza pri najbolj »ustvarjalnem« in zato najbolj osebnem dejanju, pri podarjanju življenja novemu živemu bitju in pa pri podarjanju, darovanju lastnega življenja v rodovitni čistosti za Božje kraljestvo. Starši so pri podarjanju življenja otroku najožji sodelavci nebeškega Očeta; samski zaradi nebeškega kraljestva pa rodovitni sodelavci učlovečenega Božjega Sina, ki se je odpovedal vsemu, da bi vsem podaril večno življenje. Pri vsem ustvarjanju pa je nepogrešljivi pobudnik in »arhitekt« — »artifex« Sveti Duh.

5. Oseba je edinstveno bitje

Oseba je samo-stojno bitje, ki je sposobno samostojnih odločitev, vendar pa ni osamljeno in samotarsko bitje. Neponovljivost ali edinstvenost bitja je zagotovljena s stvarjenjem, odrešenjem in poklicanostjo k zveličanju.

Stvarjenje človeka je pravzaprav poklicanost v bivanje po imenu. Ime je v biblični govorici znamenje nezamenljivosti. Bog sam ima ime, ki jasno izraža njegovo edinstvenost, ima ime, ki je nad vsemi imeni. Bog, ki ni »božanstvo brez imena« in tako brez svoje lastne identitete, podeli ime ljudem in jim tako podeli tudi poslanstvo (ali ga spremeni: Abram postane Abraham), na katerega bo spominjalo prav ime, ki ga nosi. Ko prejme človek pravico podeljevati imena drugim živim bitjem (prim. 1 Mz 2, 19.23; 3, 20; 4, 25 itd.), jih prizna za drugačna in do takšnih zavzame odnos. Tudi ko Sveto pismo govori, da nas je Bog napisal na svoje dlani, pomeni, da nas ima vedno pred očmi kot enkratna bitja. Kot taka pa imamo tudi lastno poslanstvo in odgovornost. Ne moremo se skrivati za drugimi ali družbo, ta ne more nikoli nadomestiti naših osebnih odločitev in dejanj.

Kakor je stvarjenje tako je tudi odrešenje nekaj čisto osebnega. To ni nekakšen avtomatizem, ki bi ne glede na človekovo odločitev dosegel svoj cilj. Odrešenje, ki je bilo izvršeno za vse in vsem ponudeno, mora posamezen človek osebno in zavestno sprejeti v lastno življenje in iz njega črpati moč za lastno posvečenje. Janez Pavel II. pravi, da v odrešenjski skrivnosti »človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno« (ČO 10). In dalje: »Tu gre za človeka v vsej njegovi resničnosti, v njegovi polni razsežnosti. Tu ne gre za 'abstraktnega' človeka, temveč za takega, kot v resnici je, za 'konkretnega', 'zgodovinskega človeka. Gre za slehernega človeka, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja in se je po tej skrivnosti Kristus za vselej s slehernim združil« (ČO 13).

Poveličanje je dovršitev človekove enkratnosti. V knjigo življenja so poveličani vpisani z njihovim lastnim imenom (prim. Raz 21, 27). Njihova enkratnost se pravzaprav razvije do polnosti. Ta bo ustvarjala čudovito harmonijo v Božjem kraljestvu, ki je tukaj na zemlji »v porodnih bolečinah« prav zato, ker niso še vsi

dospeli do »polne starosti Kristusove«, ker se niso še vsi dokončno rodili. Enkratnost človekove osebe pa mora prihajati do izraza tudi v družbi, predvsem pa v družini in Cerkvi.⁶²

6. Oseba je občestveno bitje

Enakost, drugačnost in komplementarnost so pomembni podatki o medosebnem, komunitarnem življenju, ki se popolnoma uresniči v ljubezni, ljubezni v smislu biblične caritas. Tako se uveljavlja družbeni personalizem in personalna družba. Svojo edinstvenost uresničuje oseba v sobivanju z drugimi, s katerimi sestavlja občestvo, *communio*, ki naj bi odsevalo občestvo, *communio* Božjih oseb. »Biti človek pomeni biti poklican k medosebni *communio*«, kjer je eden »za« drugega. »Vzor za tako razlago osebe je Bog sam kot Sveta Trojica, kot občestvo oseb.«⁶³ Še več: med zedinjenjem Božjih oseb in med zedinjenjem Božjih otrok obstaja neka podobnost. »Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe« (CS 24, 3; prim. KKC 1878). »Zaradi človekove družbene narave je jasno, da sta napredovanje človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti«. »Počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba« (CS 25, 1). Občestvenost je tista razsežnost bivanja, ki osebo odpira v družbeni prostor, kjer se srečuje z drugimi osebami. Občestvo naj bi bilo skupnost oseb, ki se med seboj bogatijo, so druga na drugo naravnane in v naravnosti na druge uresničujejo svoje osebno poslanstvo. Skupnost, družba, torej ni v službi razosebljanja, izgube lastne identitete, ni prostor pomasovljenja, marveč združevanja in povezovanja različnih, edinstvenih oseb, ki prav s svojo različnostjo predstavljajo neprecenljiv prispevek k skupnosti.

»Spoštovanje človeške osebe gre skozi spoštovanje načela: 'Vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj drugi jaz'« (KKC 1931). Da pa človek dozori v takšno bogato osebnost, mora v veliki meri prispevati tudi občestvo, skupnost, v kateri človek živi, se vzgaja in deluje. Tako je skrb družbe za vzgojo človekove osebnosti najboljša »investicija« v njen bogati razcvet. Človek tako dozoreva v osebnost samo ob ljudeh, ki so sami trdne osebnosti.

Kot rečeno: v osebnosti dozorevamo v moči in po zgledu neprekosljivega občestva, ki je Sveta Trojica, občestvo Božjih oseb. To »nebeško občestvo« je vzor in podlaga za »zemeljska občestva«, v nobenem drugem občestvu namreč ne pridejo posamezne osebe do takšne veljave kot prav v občestvu Svete Trojice in v skupnostih, ki so oblikovane po njenem vzoru. Ne imenuje zaman Leonardo Boff Sveto Trojico »najboljša skupnost«. ⁶⁴ Vsaka skupnost, ki ne upošteva teh trinitaričnih zakonitosti skupnega življenja, se sprevrže v diktaturo (nasilno prevlado enega ali peščice ljudi) ali pa v anarhijo (brezvladje, ki pomeni tudi brezpravje) ali brezosebni kolektivizem. Tako pride do razkroja osebnosti kakor tudi

⁶² Prim. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 327-330. Avtor predlaga namesto izrazov kot npr. »član« ali »ud«, pojem »bližnji«, ker bolj izrazi bližino osebe kot enkratnega bitja.

⁶³ Janez Pavel II., O dostojanstvu žene (CD 40), 7.

⁶⁴ L. Boff, *Trinità: la migliore comunità*, Cittadella editrice, Assisi 1990.

do razkroja družbe same. Evropski škofje izjavljajo: »Kjer ljudem vsiljujejo kolektivizem, tam ni občestva. A tudi ni resničnega spolnjevanja obveznosti do drugih, če ljudje živijo brezbrizno drug poleg drugega in iščejo samo lastne ugodnosti. Resnično občestvo nastane le tedaj, če vsakdo gleda na nezamenljivo dostojanstvo in na različnost bližnjega kot na bogastvo, če mu priznava to dostojanstvo brez napačnega izenačevanja in če je pripravljen priobčevati svoje lastne sposobnosti in darove.«⁶⁵

Najpopolnejše občestvo oseb je *Božje kraljestvo*, ki je »pravičnost, mir in veselje v Svetem Duhu« (Rim 14, 17). To je v službi dokončnega posebljenja posameznika v blaženem bivanju z brati in sestrami ter s samo Sveto Trojico.⁶⁶

7. Oseba je »bitje za druge«

Človek se ne more uresničiti kot oseba drugače, kot da se daruje. Toda za uresničevanje tega dejanja je potrebno, da smo, da smo kot osebe, kajti kdor nima osebnega bivanja, nima ničesar da bi daroval. Darovanje samega sebe namreč omogoča bivanje drugega.⁶⁷ Darovanje ni nekaj, kar bi osebo ponižalo ali jo obubožalo, temveč je nekaj eminentno posebljajočega, saj je po Jezusovih besedah in predvsem po njegovem zgledu služenje »Božja« vrlina (prim. Rim 8, 31b-35). Največji so tisti, ki služijo, in egoizem je največje obubožanje človeške osebe. To lepo pove Emmanuel Mounier: »Zato je vsako stanje, ki načenja gospostvo 'posestništva', da bi razvezalo rodovitnost bitja, temeljno stanje krščanskega personalizma: trpljenje, izpostavljenost, negotovost, ki razoroži našo trdnost; žrtev, ki daruje 'imeti', da bi se odprla napredovanju 'biti'; smrt, ki pomeni dokončni odvzem vse posesti, dokončno razgaljenje našega resničnega bitja in nam ponuja 'v skušnjavo misel, da nič imeti pomeni nič biti' (G. Marcel); in naposled ponižnost, ki jih vse povzema... Absolutno bitje se določi kot Tisti, ki je ves in ničesar nima. — *Sum qui sum*. *Adsum*, mu odgovori svetnik: sem, ničesar več nimam, sem molitev k Tebi.«⁶⁸

Na poseben način se ta služeči odnos, diakonija, uveljavlja v *solidarnosti*, ki ni zgolj sočustvovanje niti zgolj materialna podpora, temveč je osebna zavzetost za bližnjega in družbo. »Solidarnost se v vsaki družbi uveljavlja, ko njeni člani drug drugega priznavajo kot osebe.«⁶⁹ Tako solidarnost na odličen način izraža trinitarično naravo človeške osebe. Solidarnost nam narekuje, da ljubimo bližnjega z ljubeznijo, s kakršno nas je ljubil Kristus ter da smo zanj pripravljeni na žrtev. »Potem nam bo zavest, da je Bog nam vsem skupni oče, da smo si vsi ljudje bratje v Kristusu, 'sinovi v Sinu', da je v nas navzoč in deluje Sveti

⁶⁵ Izjava Škofovske sinode o Evropi, »Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil« (CD 49, 14) 4. Pomembne so tudi naslednje besede, ki govorijo o temelju ali izhodišču krščanskega pojmovanja občestva oseb: »Bog kristjanov ni samotni Bog, temveč Bog, ki živi v ljubezenskem občestvu Očeta, Sina in Svetega Duha. Ta ljubezen se je na najvišji način razodela v samoizničanju (*kénosis*) Sina. Zato spada občestvo ljubezni ter samoizničanja k jedru evangelija, ki ga je treba oznaniti Evropi in vsemu svetu.«

⁶⁶ Prim. J. Werbick, *System und Subjekt, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 24, 136.

⁶⁷ Prim. J. Daniélou, n. d., 38.

⁶⁸ E. Mounier, *Oseba in dejanje*, 120-121.

⁶⁹ Janez Pavel II., O skrbi za socialno vprašanje (CD 37), 39.

Duh, dala nov duhovni pogled na svet, novo razumevanje in razlago. Prek človeških in naravnih vezi, ki so že same močne in tesne, se tako pokaže novi vzorec edinosti človeškega rodu, kamor bi končno morala voditi solidarnost.«⁷⁰ To je vzorec Svete Trojice.

8. Oseba je svobodno in osvobajajoče bitje

Svoboda in oseba nepogrešljivo predpostavljata in vzpostavljata druga drugo (convertuntur). Tako je »zavest o svobodi in o človekovem dostojanstvu skupaj s priznavanjem neodtujljivih pravic osebe in narodov ena pomembnejših značilnosti naše dobe.«⁷¹ Svoboda bistveno spada k osebi. Lahko tudi trdimo, da je človek toliko oseba, kolikor je svoboden. »Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku« (CS 17), Stvarnik je namreč ustvaril človeka iz polne svobodne odločitve (liberrimo arbitrio) kot bitje, ki bo svobodno odločalo o samem sebi in o svojem odnosu do Stvarnika in stvari.⁷² Svoboden pa ni isto kakor prost, kakor biti brez obveznosti, brez odgovornosti. Najbolj svoboden si takrat, ko daruješ tudi svojo svobodo. Svoboda, ki ima svoj začetek v osvobajanju samega sebe iz sužnosti greha (prim. Rim 7, 19), ima realna in učinkovita izhodišča.⁷³ »Kristus nas je osvobodil, da bi ostali svobodni« (Gal 5, 1).

Pravo merilo svobode pa sta resnica in ljubezen: »Resnica vas bo osvobodila« (Lk 8, 32), zatrjuje tisti, ki pravi o sebi: Jaz sem resnica (prim. Jn 14, 6). On namreč pozna resnico o človeku (prim. ČO 10) in vrednost svobode, ki človeka dviga nad vsa druga ustvarjena bitja in ga priliči samemu Bogu (in o tej resnici, ki osvobaja, smo skušali spregovoriti v pričujoči razpravi). Samo v luči te resnice more človek pravilno uporabljati lastno svobodo. Zato je tudi resnica merilo svobode in ne narobe.⁷⁴ Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Človekovo dostojanstvo zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebnostno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanega siljenja« (CS 17). Danes se močno poudarja svoboda kot »temeljna izbira«, »življenjska odločitev«, ki ima tudi odločilno besedo pri človekovih posameznih odločitvah. V tej »temeljni izbiri« človek svobodno odloča pravzaprav o svoji lastni usodi.⁷⁵

Resnica o nas samih nas bo vodila k spoštovanju drugega in njegove svobode. Zato je pomembno Pavlovo opozorilo: »Vi ste bili namreč poklicani k svobodi, bratje. Le da vam svoboda ne bo pretveza za življenje po mesu, temveč služite drug drugemu v ljubezni« (Gal 5, 13). Toliko, kolikor služimo Bogu, smo svobodni, kolikor pa se udinjamo postavi greha, smo sužnji.⁷⁶ Resnično svobodo prinaša pravzaprav Sveti Duh, postava Duha, ki je »nova postava.«⁷⁷

⁷⁰ Janez Pavel II., O skrbi za socialno vprašanje (CD 37), 40b.

⁷¹ Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi* (CD 31), 1; prim. VS 1; 9; C. Sorč, *Bog, ki osvobaja človeka*, v: *BV 52* (1992), 213-232.

⁷² Prim. Janez Pavel II., *Veritatis splendor*, 43-37.

⁷³ Prim. *Navodilo o nekaterih vidikih teologije osvoboditve* (CD 24), Predgovor.

⁷⁴ Prim. Kongregacija za verski nauk, *Donum veritatis*, 1, 1; 2; prim. R. Tremblay, »*Donum veritatis*«. Un document qui donne penser, v: *Nouvelle revue théologique* 114 (1992), 392-393.

⁷⁵ Prim. Janez Pavel II., *Veritatis splendor*, 65.

⁷⁶ Prim. Avguštin, *In Ioann.*, 41, 10: CCL 36, 363; Janez Pavel II., *Veritatis splendor*, 17.

⁷⁷ Prim. Janez Pavel II., *Veritatis splendor*, 23-24; Tomaž Akvinski, S. Th., I-II, q. 106, a. 1 c. in ad 2.

»Zakaj postava Duha, ki daje življenje v Kristusu Jezusu, te je osvobodila postave greha in smrti« (Rim 8, 2).

Najvišje merilo našega delovanja naj bo ljubezen, kajti osvobajajoče deluje na delujočega in na drugega ter tega ne usužnjuje. V tem smislu moremo razumeti Avguštinove besede: »Ljubi in delaj, kar hočeš«. Svoboda, ki bi bila za drugega zasužnjenje, je lažna svoboda!

9. Oseba je bitje prihodnosti

Vse, kar nima prihodnosti, je obsojeno na propad. Zato človek tako mrzlično išče svojo prihodnost, cilj, ki bi pomenil dovršitev njegovih hrepenenj, pričakovanj, življenja. Reči smemo, da človeka določa njegov cilj, prihodnost. Človek je bitje prihodnosti.⁷⁸ Ta odprtost za prihodnost je značilna za osebo, ki išče »dokončno bivališče« pri Bogu. Prihodnostna narava življenja ustvarja v človeku ustvarjalni nemir, ki se ne zadovolji s kakršnokoli kratkoročno potešitvijo njegovega hrepenenja. Gre za odprtost, ki jo podpira upanje na uresničitev Božjih obljub, ki so v Jezusu Kristusu postale realni predujem. Ni pa to prihodnost, katero bi človek dosegel zgolj kot posameznik, temveč jo more doseči samo skupaj z drugimi. Prihodnost, katero bi dosegel brez drugih ali na račun drugih, ni uresničljiva, je absurd. Kristjan, ki živi iz Kristusove prihodnosti pod vodstvom Svetega Duha, ki to prihodnost ustvarja že sedaj, je znamenje upanja tudi za druge. Eshatološka razsežnost, prihodnostni slog bivanja je vsekakor bistvena razsežnost krščanske osebnosti. Ta ima še vso prihodnost pred seboj! Te pa ne bo dosegel z zanemarjanjem sedanosti, ampak z zvestobo sedanjemu trenutku, saj bo prihodnost zgrajena iz »kamnov« sedanosti. Prava prihodnost je namreč samo tista, ki pomeni dovršitev sedanosti. Seveda pa bo ta dovršitev mnogo bolj sijajna, kot si jo moremo sedaj predstavljati ali pričakovati. Človek je v tem življenju oseba »na poti« k dokončni upodobitvi, je oseba »v nastajanju«⁷⁹ in se bo dokončno rodila ob vstopu v večno blaženost. Ta blaženost pa bo dokončno prebivanje »v naročju Svete Trojice«.⁸⁰ Lepo pravi Katekizem Katoliške Cerkve: »Poslednji cilj vse Božje oikonomije (vsega uresničevanja odrešenja) je vstop ustvarjenih bitij v popolno enoto blažene Trojice« (KKC 260). V službi tega dokončnega prebivanja pri Bogu je tudi smrt, ki prejme eminentno osebnostni značaj.

Vsebinsko pričujoče razprave moremo povzeti s sledečo trditvijo: Oseba je bitje (ens), ki se zaveda samega sebe, ki *o sebi* razmišlja, ki sebe doživlja kot presežno bitje, naravnano na druge(ga) in na Drugega (Boga). Samo sebe doživlja oseba kot nezamenljivo, enkratno bitje, kateremu pa ni »dobro samemu biti« (1 Mz 2, 18), sam se uresniči ob drugem. Reči smemo, da je Bog ustvaril človeka kot perihoretično bitje.

⁷⁸ Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, SM, Ljubljana 1985.

⁷⁹ Prim. J. Panagopoulos, n. d., 21; C. Schütz – R. Sarach, n. d., 653.

⁸⁰ Prim. H. Heinz, *Variationen zum Thema »Trinitarische Einheit«*, v: M. Böhnke – H. Heinz (Hrsg.), n. d., 342-344.

Povzetek: **Ciril Sorč, Krščanski pogled na osebo**

Pojem osebe je eden najpomembnejših pojmov na seznamu človeškega zanimanja. Pričujoča razprava želi predstaviti krščanski pogled na osebo, ki je tudi najgledljivi in najbolj verodostojen. Samo ob osebnem Bogu more postati človek osebno bitje, saj je ustvarjen po Božji podobi in sličnosti. Krščansko pojmovanje je vsekakor pomenilo nezaslišano »novost« v primerjavi s pojmovanjem grške filozofije in takratnih religij. Tako moremo govoriti o krščanskem personalizmu, ki temelji na Božjem personalizmu. Biblično izhodišče za pojmovanje osebe je Bog, ki se predstavi kot: »Jaz sem, ki sem,« in katerega apostol Janez opredeli kot ljubezen (prim. 1 Jn 4, 8). Zato je tudi človeška oseba iz ljubezni in za ljubezen ustvarjeno bitje in zato bitje, ki se uresniči v ljubezni.

V drugem delu razprave je bolj podrobno prikazana trinitarična razsežnost človeške osebe. Oseba nosi v sebi poteze troosebnega Boga, poteze Boga Očeta (podarjanje), Sina (sprejemanje) in Svetega Duha (povezovanje). V odnose, ki se odvijajo med Božjimi osebami v perihoretičnem podarjanju, prešinjanju, medsebojnem prebivanju, je privzet tudi človek ter je poklican, da te odnose »nadaljuje« v občestvu in okolju, v katerem živi. Na temelju trinitaričnega in perihoretičnega pojmovanja osebe smemo trditi, da je oseba dialoško bitje, ki stopa v dialog z Bogom, s samim seboj, z ljudmi in s stvarstvom. Je ustvarjalno, edinstveno, občestveno, svobodno in osvobajajoče bitje in bitje prihodnosti.

Summary: **Ciril Sorč, Christian View of Person**

The concept of the person is among the most important ones on the list of human interests. The present paper wants to present the Christian view of the person, which is also the deepest and the most authentic. Only in connection with a personal God, man can become a personal being since he is created in God's image and after His likeness. Christian conception certainly meant an enormous »novelty« in comparison with the conceptions of Greek philosophy and of the religions of the time. Thus one can speak about Christian personalism, which is based on Divine personalism. The biblical starting point for the concept of person is God introducing himself as »I am who I am« and being defined by John the Apostle as love (cf. 1 Jn 4, 8). Therefore the human person is a being created from love and for love and hence fulfilling oneself in love.

In the second part of the paper the trinitarian dimension of the human person is described in more detail. The person has the traits of the three-person God, of God Father (giving), Son (accepting) and Holy Spirit (uniting). Man is included into the relations between the three Divine persons in perichoretic giving, pervading and living together and is called to »continue« these relations in his community and environment. On the basis of the trinitarian and perichoretic conception of the person it can be said that the person is a being of dialogue, conversing with God, with himself, with people and with creation. He is a creative, unique, community, free and liberating being as well as a being of the future.

A. Slavko Snoj

Prvi evropski katehetski kongres

Svet evropskih škofovskih konferenc (CCEE) je dal pobudo za prvi evropski katehetski kongres, ki je bil v Freisingu na Bavarskem od 13. do 16. maja 1993. Udeležilo se ga je 180 predstavnikov (od tega 12 škofov) triindvajsetih evropskih držav. Čeprav so bili na kongresu kateheti od Finske do Portugalske in od Irske do Grčije, je bila predstavljena predvsem zahodna in srednja Evropa, medtem ko predstavnikov vzhodne Evrope razen Poljske, Slovaške, Madžarske in Hrvaške ni bilo. Vodja delegacije Slovenske škofovske konference (J. Ambrožič, S. Gerjolj, A. Sedej) je bil A. S. Snoj.

Tema kongresa je bila: *Kateri so katehetski izzivi v plurikulturni in plurireligiozni Evropi?* V ospredju je bilo analitično delo v plenumu in po skupinah. Optimistično intonacijo mu je dal dunajski pastoralist P. M. Zulehner. Utemeljeval jo je na osnovi longitudinalne študije o evropskih vrednotah (ki jo je v osemdesetih letih začel belgijski jezuit Jan Kerkhofs). Znamenja časov, v katerih živimo, so za Cerkev veliki izzivi. Omenimo le tri, ki so med najpomembnejšimi. Prvi izziv: Evropa ni preprosto brezbožna. Ateisti so v Evropi v veliki manjšini. Največ naj bi jih bilo v deželah nekdanje Vzhodne Nemčije (19 %) in Francije (11 %), v Sloveniji 4,2 %. Drugi izziv: Evropa ni brez morale, ugotavlja pa se, da imajo ljudje težave pri izvajanju moralnih načel. Tretji izziv je vrednota svobode. Ne bolehamo zaradi preobilja svobode, temveč zaradi pomanjkanja prave svobode v brezodnosnem samouresničevanju, namesto da bi zoreli v solidarnostni in odgovorni ljubezni. To velja za Vzhod in Zahod. Iz teh izzivov vejejo naloge za novo evangelizacijo in mistagoško katehezo. Poleg tega so bili še štirje referati ter več poročil, pregledov in pozdravov.

V dvanajstih delovnih skupinah naj bi udeleženci pripravili odzive in stališča za nadaljnjo konkretizacijo katehetskih nalog po jezikovnih področjih. Vsa snov plenarnega in skupinskega dela je sicer zbrana v *Dokumentation des Europäischen Katechetischen Kongresses '93*, Deutscher Katecheten Verein, München 1993, 142 strani. Do bolj določenih vodilnih misli in predlogov, nalog in smernic pa zaradi ugotovitve, da je Evropa različna in da je to različnost treba spoštovati, ni prišlo.

Odmevni so bili tudi nagovori škofov pri bogoslužju, zlasti sklepna pridiga, ki jo je imel naslovni škof dr. Helmut Kraetzl, referent za šolska vprašanja in verski pouk pri Avstrijski škofovski konferenci.

Organizatorji (težo in gostoljubje je nosilo Nemško katehetsko društvo) so bili zadovoljni, češ da so dosegli prednostne cilje: na srečanju dojeti različnost

katehetskih nalog v Evropi, izkušnje presojati v luči evangelija ter učiti se bolj poslušati kakor govoriti, da bi tudi pri katehezi znali bolj prisluhniti sogovornikom ter krepiti dialog. Nemško katehetsko društvo štejemo za pobudnika katehetskega gibanja v Evropi. Že deset let ga vodi prof. Karl Heinz Schmitt iz Paderborna in je ponovno izvoljen za predsednika.

Kljub vsemu je ostalo več odprtih vprašanj, kakor pa je bilo mogoče najti odgovorov. Nek novinar je pri podijski diskusiji podčrtal dvoje dejstev, ki bi jih — po njegovem — kongres moral temeljiteje upoštevati, ker polnita ozračje: uvajanje šolskega predmeta verske kulture v Franciji in verskega pouka v vzhodni Evropi ter izid katoliškega katekizma (1992), v nemščini prav med kongresom. Dozorele pa so ideje o pogostejšem — letnem srečevanju evropskih nacionalnih voditeljev kateheze in o nadaljevanju evropskih kongresov. Prihodnji katehetski kongres naj bi bil leta 1997 v Wuerzburgu, ob 110. obletnici Nemškega katehetskega društva. Poglobljaj naj bi dialoško in preroško vlogo verskega pouka in kateheze.

Storia della Teologia I: Epoca patristica, Istituto patristico Augustinianum, PIEMME, Casale Monferrato, 1993, 659.

Krščanska govorica o Bogu (kaj drugega kot to pomeni beseda teologija) je od prvih novozaveznih spisov pa do danes seveda doživela nemalo sprememb kljub enosti in edinosti temeljnega sporočila. K temu razvoju so pogosto nemalo prispevala dela posameznih avtorjev, teologov, ki so bodisi prevrednotili že povedano, bodisi prispevali v zakladnico povedanega nekaj iz svojega. Delo *Storia della Teologia* bo najbrž mogoče vključiti v prvo skupino: s svojim pristopom k teologiji prejšnjih časov bo lahko vplivala na govor o Bogu danes.

Skoraj dve desetletji se je rojevala ideja o pričujoči knjigi, ki se vključuje v teološko ustvarjalnost, temelječo na drugem vatikanskem koncilu. Mnogi so namreč pogrešali delo, ki bi objemalo vseh 20 stoletij teološke refleksije od svetopisemskega razodetja dalje, ki bi ne bilo zgodovina dogme ali zgodovina posameznih teologov, še manj pa zgodovina Cerkve. Zato so se odločili za nov pristop k predmetu. Gre torej za teološko delo o teologiji kot taki, o njenih krajih, metodah, vplivih, upojmovljenjih, šolah, časovnosti, učiteljstvu, branju Svetega pisma itd. Razdeljeno je na tri dele, od katerih prvi objema patristično dobo, drugi (v dveh zvezkih) bo objel srednji vek do tridentinskega koncila, tretji pa bo segel do današnjih dni. Prvi del je izšel leta 1993.

Ker je dandanes malodane nemogoče, da bi en sam avtor mogel uresničiti tako široko zastavljen načrt, je založniški odbor poveril izdelavo prvega dela profesorjem Patrističnega inštituta Augustinianuma v Rimu, ki deluje v sklopu lateranske papeške univerze. Tu sta večino dela opravila

Angelo di Berardino OSA kot urednik in Basil Studer OSB kot pisec skoraj polovice knjige.

Sicer pa je ta dokaj obsežen priročnik razdeljen na tri dele: Teologija prvih treh stoletij, Teologija Cerkve v cesarstvu, in Pozna patristična teologija. V prvem delu Prosper Grech OSA predstavlja prehodno obdobje med judovstvom in krščanstvom in postopno oddaljevanje slednjega iz matičnega okolja. Poudarja pomen prehoda evangeljskega sporočila iz semitske v helenistično govorico in reinterpretacijo Stare zaveze. Ne zaobide niti Cerkve, krščanskega občestva, kjer teologija dejansko zaživi. Eric Osborn obravnava vstop krščanstva v grško-rimski svet. Ko tega natanko predstavi, prikaže problem soočenja krščanske teologije z njim. Potem obravnava posamezne pojme kot etika, gnoza, estetika, Sveto pismo, pokora in mučeništvo. Isti avtor nadaljuje v naslednjem poglavju o antignostični teologiji Ireneja in Hipolita, ki sta se prva soočila s to nevarnostjo; teološko misel sta oblikovala na temelju svetopisemske eksegeze in zlasti Irenej je vanjo vključil pojmovanje zgodovine. V sklepu opazha avtor veliko raznolikost metod krščanske teologije prvih dveh stoletij, ki vendarle pozna združujoča počela, raznolikost pa ji kljub temu daje večjo odprtost, kot so bili zgodovinarji kasneje pripravljene priznati. Henri Crouzel nam predstavi aleksandrijsko šolo od Pantena prek Klemena do Origena in njegovih naslednikov, ki so pod vplivom Filona in platonske filozofije ter v nasprotovanju gnostikom oblikovali drugačen tip teologije in eksegeze. Manlio Simonetti v nadaljevanju spregovori o »neučeni teologiji«. Vedeti moramo namreč, da so ohranjeni spisi le vrh ledene gore, da pa so kljub temu dostopni vsaj nekateri sledovi teološkega vrenja v tedanjih

skupnostih, ki mu sicer zgodovina ni prizanesla. Izpod peresa istega avtorja sta tudi analiza Vzhoda po Origenu in obravnava začetkov teološke refleksije na Zahodu. V teh poglavjih obravnava širitev aleksandrijske kulture in začetke bodočih kristoloških sporov; pa tudi monarhijanistične skušnjave, ki se jih je latinska teologija le počasi rešila. Obenem nakaže prve ekleziološke refleksije ob problemu sprejemanja padlih nazaj v cerkveno občestvo. Angelo di Berardino ovrednoti krščanske apokrifne, ki so dragocena priča za zgodovino herezij in tudi ljudske pobožnosti.

Drugi del je v celoti delo Basila Studerja OSB, ki je že izšlo pred nekaj leti pod naslovom *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale* (Roma 1989) in je avtor v ta namen predvsem posodobil opombe in bibliografijo. Po predstavitvi pokonstantinske Cerkve v novih okoliščinah prikaže, kako so v njej preživele tri komponente predkrščanske družbe: *instituta*, *eruditio* in *sapientia veterum* (ustanove, šolstvo in filozofija starih) in kako se je v njih izrazila nova teološka misel. Ta je seveda temeljila na Svetem pismu, ki so ga brali in razlagali v okrilju Cerkve. Vendar pa je bilo svetopisemsko sporočilo soočeno tudi z zahtevami razuma in podvrženo napečnosti med vero in razumom. V sklepnih sintezi znova predstavi odnos med teologijo in Svetim pismom, pomen »povzetkov« teologije (za katehume), in vlogo herezij pri razvoju teološke misli.

Tretji del začenja Lorenzo Perro-ne z analizo vpliva kalcedonskega koncila na teološko refleksijo med 4. in 5. vesoljnim cerkvenim zborom. Kristološki problem, ki je sprožil imenovani koncil, je bil sicer formalno rešen, še zdaleč pa ta rešitev ni bila od vseh sprejeta. Pokalcedonska teologija (t.i. minimalni kalcedonizem in ne-

okalcedonizem) si je torej prizadevala, da bi kalcedonske pojme upravičila in razjasnila ter prišla do splošnega sprejetja dogme.

Zadnje poglavje pod naslovom *Patrística teología* je spet napisal Basil Studer. V njem prikaže obdobje, ko so očetje že postali prava avtoriteta in temelj teološke misli. Največji teologi preteklosti dajo odsej slišati svoj glas v vsem teološkem delu. Sem sodijo zbirke dogmatičnih florilegijev in svetopisemskih katen, tu imajo svoje mesto prvi poskusi oblikovanja teološke sinteze in sprejem avguštinske teologije o milosti. Teologija se je usmerila proti sholastiki, to pa je tudi naslov predzadnjega poglavja, ki z Beotijem in Pseudodionizijem sega že v zgodnji srednji vek. Obširen pregled zgodovine teologije v patristični dobi se zaključí z meniško teologijo: teološka delavnica se je preselila iz pastoralnega okolja tudi v meniško in zlasti tam dočkala srednji vek.

Na zadnjih straneh je dragocena kronološka preglednica zgodovinskega konteksta, cerkvenega dogajanja in kulturno-doktrinalnih vidikov; analitično kazalo pa bi bilo lahko malce bolj obsežno, tako da bi bila vanj vključena tudi imena antičnih teologov.

Iz te kratke predstavitve ne more biti očitna novost dela, ker je bilo mogoče predstaviti pravzaprav le teme, ki jih obravnava ta priročnik; te pa so večinoma podobne ali celo iste v vseh delih, ki zadevajo to obdobje od zgodovine Cerkve do patrologij. Novost je pač v pristopu in načinu obdelave, zato tistim, ki jih zanima, kakšna je bila naša teologija pri izviroh, priporočam vsaj kakšno poglavje. Potem vas bo morda zažejalo tudi po branju del Očetov.

Miran Špelič

L. Padovese, *Introduzione alla teologia patristica*, **PIEMME, Casale Monferrato 1992, 237.**

V zbirki uvodov v različne teološke discipline (*Introduzione alle discipline teologiche*) je pod zaporedno številko 2 izšlo imenovano delo izpod peresa kapucina Padoveseja, profesorja patrologije na rimskih univerzah Gregoriani in Antonianumu. Morda je tu na mestu omeniti že klasično razliko med patrologijo in patristiko. Prva namreč obravnava življenje in dela cerkvenih očetov, medtem ko se druga posveča zlasti študiju njihove teološke misli. V pričujočem priročniku se je avtor odločil za patristični pristop in ga razdelil na štiri dele, te pa na posamezna poglavja. Najprej razjasni temeljne pojme: oče, patrologija, patristika. V drugem delu obravnava nauk: kristologijo, nauk o Trojici, pnevmatologijo, eshatologijo, ekleziologijo in mariologijo. Tretji del je posvečen praktičnim problemom življenja, s katerimi se je začela patristična teologija: morala in duhovnost. Za sklep spregovori še o krščanskem sporočilu pod vidiki inkulturacije, problema jezikov in prvih misijonarskih naporov. Vsako poglavje je tematsko in kronološko razdeljeno, tako da obravnava apostolskih očetov slede apologeti, potem pa najvidnejši predstavniki patristične misli, ki so zaslужni za razvoj nauka na določenem področju. V okviru posameznih tem je predstavljena tudi prva konciliarna dejavnost, posamezni heretični nauki, eksegeza in razvoj meništva.

K platnicam je prilepljena preglednica (40 x 144 cm), podobna svetopisemski in cerkvenozgodovinski, kjer so poleg cesarjev in papežev po kronološkem in zemljepisnem ključu v različnih barvah prikazani očetje, poganski avtorji in krivoverci, dobe preganjanj in koncili.

Ker ne gre za obširen in vseobsegajoči priročnik, so seveda marsikje izpuščene določene podrobnosti. Ne smemo pač pozabiti, da gre za uvod, ki nas z izbrano bibliografijo usmerja k poglobljenim študijam in monografijam o določenih problemih. Ravno zaradi omejenosti na najvažnejše pa je lahko odlično pomagalo za prvo srečanje s teologijo očetov. Delo je že prevedeno v več svetovnih jezikov. V pripravi je tudi slovenski prevod.

Miran Špelič

M. Žitnik, *Sacramenta, Bibliographia internationalis 1-4, Gregoriana, Roma 1992.*

Rimski profesor p. Maksimilijan Žitnik D. J. (rojen 17. junija 1920 v Limbušu), ki na Gregorijanski univerzi predava dogmatično teologijo, je pripravil izčrpno bibliografijo člankov in razprav v revijah, leksikonih in zbornikih, in seveda tudi knjig, ki obravnavajo različne zakramente. Leta 1992 so izšli vsi trije zvezki in še zvezek različnih kazal (*Index*). Obilje registriranega gradiva vsaj rahlo zaslužitimo ob podatku, da bibliografija obsega 3289 strani, evidentiranih in oštevilčenih pa je 49236 strokovnih razprav in knjig. Avtorju so bile na voljo vse svetovne teološke revije, zato je lahko v bibliografiji zajel naslove spisov, ki so jih v zadnjih 25 letih napisali različni avtorji v zelo različnih jezikih. Starejše spise je upošteval le izjemoma, če so še zdaj temeljnega pomena.

V uvodu avtor razlaga, da zamisel za to delo sega že v leto 1960, ko je papež Janez XXIII. napovedal sklic koncila. Osnova za zbiranje je bila stvarna (vsebinska) kartoteka gregorijanske univerze. Izbor naslovov je izjemno širok, saj poleg ožje teologije

o zakramentih (dogmatike in liturgije) sega tudi v duhovnost, moralko, pastoralko, katehetiko, cerkveno pravo, ekumenistiko in misiologijo. Zajete so seveda strogo znanstvene, vendar poleg njih tudi temeljitejše praksi namenjene objave. Ob knjigah so zabeležene tudi strokovne ocene, objavljene v revijah.

Revije in leksikoni so navedeni z običajnimi ali hitro razumljivimi kraticami. Abecedno razvrščanje avtorjev skuša biti čim bolj jasno in enotno (npr. pri imenih, ki se začenjajo z De/Di, Van/Von). Slovanska imena na Č, Š, Ž so po mednarodni praksi uvrščena v abecedo, kakor da ne bi imela strešic. V seznamu kratic najdemo tudi slovenski reviji Bogoslovni vestnik (Bog/Vest) in Cerkev v sedanjem svetu (Cerkev/Sed). Hrvaških je nekaj več, poleg Bogoslovske smotre (Bog/Smotra) tudi Crkva u svijetu (Crkva/Sv), Croatica christiana Periodica (Croatica/Chr/Per), Filozofska istraživanja (Fil/Istr) in Obnovljeni život (Obn/Život).

Slovenske avtorje bi morali iskati tudi v tujejezičnih revijah, leksikonih in zbornikih, vendar bi bilo v naši predstavitvi nemogoče zajeti vse, saj so nam nekateri doma skoraj neznan. Iskanje imen avtorjev bi bilo olajšano, če bi bila na vsaki strani zgoraj poleg zaporedne številke navedena vsaj črka, ki je tam na vrsti. Samo številke pa so pomembne za iskanje po stvarnem kazalu v Indexu, kjer so pri posamezni vsebinski skupini (liturgija, zakramenti skupaj in vsak posebej, poleg tega npr. še: žena, družina, ljudska vernost) navedene samo številke prispevkov – skupaj nad 300 strani številke, skoraj kot v kakšnem logaritmovniku. Ta način je opravičljiv z avtorjevim namenom, da omogoči čim hitrejšo najdbo vsebinsko ustreznega članka, pa naj ga je napisal kdorkoli in kjerkoli. Za olajšanje iskanja je do-

dano še latinsko abecedno kazalo pojmov (str. 381-409) in kazalo oseb, o katerih članki govorijo (str. 411-450). Seveda ne manjka posebno kazalo navodkov Svetega pisma (str. 367-380). Tako je res mogoče dovolj hitro ugotoviti, kdo in kje je že obravnaval snov, ki posameznega iskalca zanima.

Prispevki posameznega avtorja so razvrščeni kronološko in je zato takoj razvidno, kakšna je zadnja avtorjeva sodba o predmetu, ki ga je morda obravnaval dalj časa (razvrščanje člankov po abecedi naslovov, kar najdemo v nekaterih bibliografijah, nam seveda tega ne pokaže). Verjetno je absolutni rekorder v številu prispevkov Karl Rahner, ker je bilo treba za 180 njegovih člankov in knjig uporabiti kar 18 strani bibliografije.

Ob prelistavanju sem ugotovil, da so med upoštevanimi jeziki samo svetovno najbolj razširjeni, zato so navedeni slovenski, hrvaški in komaj še kak članek v podobno majhnih jezikih bolj izjema kot pravilo. Po avtorjevi zaslugi je slovenščina tako dobila zelo imenitno mesto v zboru svetovne teologije, za kar je treba avtorju vsaj v naši reviji izreči posebno priznanje in hvaležnost.

Marijan Smolik

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

J. Krašovec,

Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel 1
Kazen in odpuščanje v Prvi Samuelovi knjigi

M. Turnšek,

Teologovo »dlet« sooblikuje podobo Cerkve in zakramentov 35
Theologian's »Chisel« Participates in Shaping the Picture of Church and Sacraments

C. Sorč,

Krščanski pogled na osebo 61
Christian View of Person

PREGLEDI

Reviews

A. S. Snój,

Prvi evropski katehetski kongres. 91

OCENE

Book Reviews

M. Špelič,

Storia della Teologia I: Epoca patristica 93

M. Špelič,

L. Padovese, Introduzione alla teologia patristica 95

M. Smolik,

M. Žitnik, Sacramenta, Bibliographia internationalis 1-4 95

Sodelavci v tej številki Bogoslovnega vestnika:

J. Krašovec, redni profesor na Teološki fakulteti;
Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana; tel. (061) 310 785.

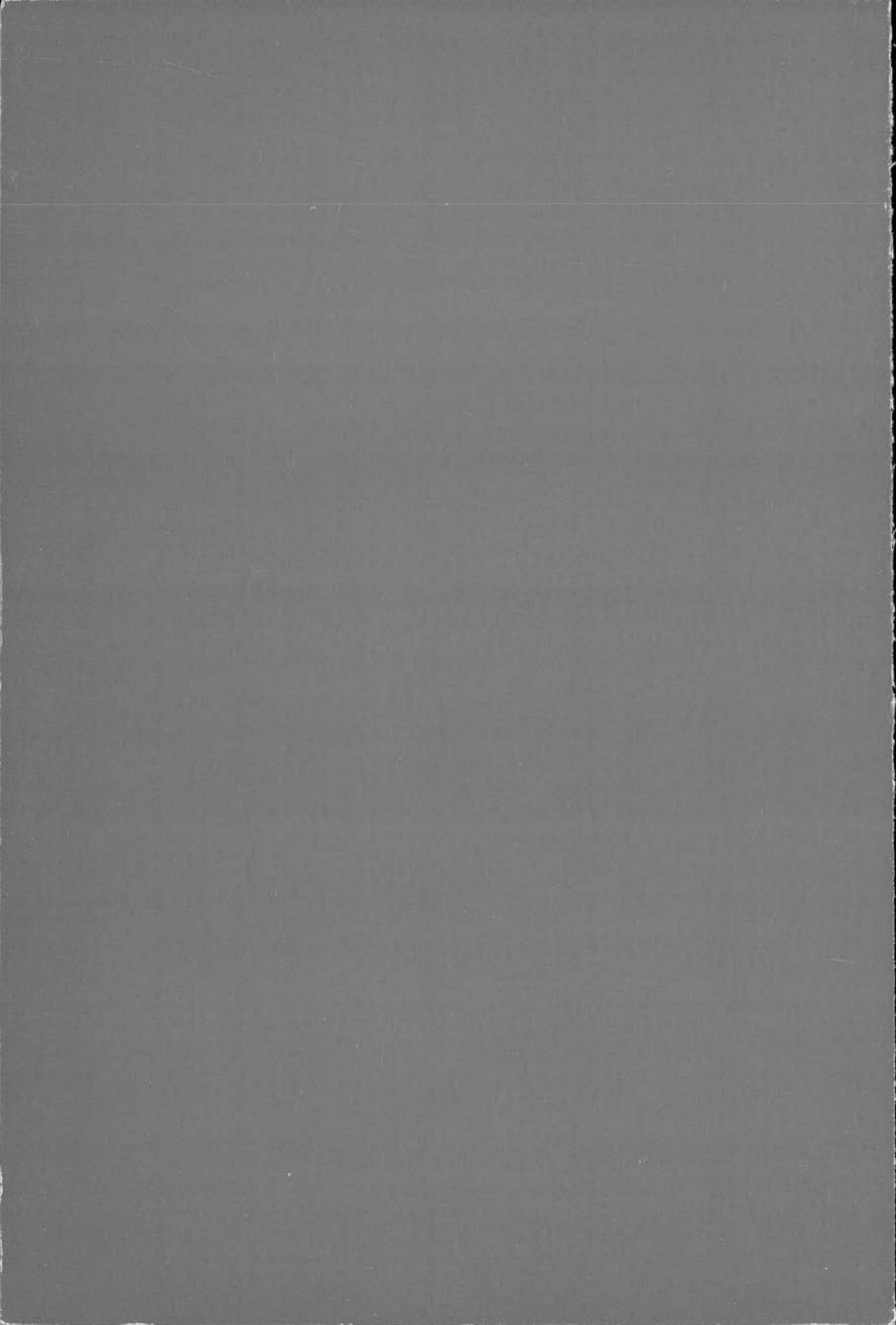
M. Turnšek, višji predavatelj na Teološki fakulteti;
Slomškov trg 20, 62000 Maribor; tel. (062) 25 761.

C. Sorč, docent na Teološki fakulteti;
Jurčičeva 29, 66250 Ilirska Bistrica; tel. (067) 81 000.

A. S. Snój, izredni profesor na Teološki fakulteti;
Rudnik 1/13, 61108 Ljubljana; tel. (061) 127 1416.

M. Špelič, magister patristike;
Via Merulana 124, I-00100 Roma.

M. Smolik, redni profesor na Teološki fakulteti;
Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana; tel. (061) 327 891.



BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 54 (1994)

ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- J. Juhant, Mistika in filozofija
A. Mlinar, Odnos med askezo in etiko
C. Dupuy, Krščanska duhovnost
L. Pirnat, O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom
J. Rajhman, Zahodnoevropska — katoliška in evangeličanska — duhovnost
R. Pietsch, Heglova dialektika z vidika Jakoba Böhmeja
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2400 SIT, posamezna številka 600 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Novamedia, Ljubljana.

Janez Juhant

Mistika in filozofija *

Postavitev vprašanja

Izhajamo iz postavke, da je človek odprto bitje, ki je sposobno dojemati neskončno in je zato sprejemljiv za mistično izkustvo. Predpostavljamo, da ta odprtost omogoča pot v svet mistike. Opozoriti želimo na nekatere pojave v sodobnem svetu, ki zanemarjajo to človekovo razsežnost, kar povzroča krizo sodobnega človeka. Na osnovi filozofskega izročila hočemo pokazati, da je mističnost človeške narave antropološka danost, ki določa človeka kot razumno in svobodno bitje. Opozarjati na to razsežnost danes je pomembno tudi zaradi človekovega preživetja. Pozitivistično in materialistično mišljenje je kot dediščina mita stroja pri nas še potencirano z usedlinami polpreteklega sistema, ki takšno miselnost le še stopnjujejo. Priznanje človekove transcendentnosti je zato pogoj za premagovanje vsakršne človekove omejenosti na določeno, omejeno področje, zato pa tudi rešilna pot iz ujetosti sodobnega človeka. Prizadevanje človeka, da bi se rešil vsakršnih mitov in se postavil v reflektirani mistični odnos do sveta, do samega sebe in do Absolutnega, podpira večina religij.

Ne izhajamo prvenstveno iz krščanskega pojmovanja mistike. Predpostavljamo pa, da je, kot pravi Tertulijan: »Človeška duša po naravi krščanska – anima humana naturaliter christiana.«¹ Zato menimo, da je človek kot bitje določen z osnovnimi antropološkimi temelji, ki so nespremenljivi, ne glede na ta ali oni religiozni oziroma miselni sistem. Vedno in povsod je človek odprt za neskončno, za »infinite disclosure«, kot pravi Jan T. Ramsay,² če si le sam ne zapre poti do tega keliha neskončnosti.³

V širšem smislu besede razumemo mistično razsežnost kot človekovo sposobnost, da se izraža v neskončnost, čeprav to ostaja neizgovorjena beseda, kar je ravno svojskost mističnega: ni ga mogoče izgovoriti oziroma spraviti v pojme.

V umetnosti, v filozofiji in v religiji naletimo zato na šifre transcendence, kot pravi Karl Jaspers.⁴ Človek kot odprto bitje je namreč postavljen pred skriv-

* Predavanje na simpoziju *Krščanska duhovnost* in Jacob Böhme, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ Prim. K. Vorländer, *Zgodovina filozofije I*, Ljubljana 1977, 202.

² J. T. Ramsay, *Religious Language*, London 1957, Introduction, Op. 17.

³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Surkamp, Frankfurt 1970, 591.

⁴ K. Jaspers, *Philosophie, III., Metaphysik*, Berlin 1932; navaja E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1964, 38.

nost, ki je ne more zaobjeti in kot logično bitje kljub temu ni sposoben skleniti kroga, ampak mora živeti in misliti v smislu Dionizija Aeropagita s skrivnostjo:

»Čim više se dvigamo, toliko manj menijo besede: V temi naletimo na tišino (alogia) in na pomanjkanje spoznanja.«⁵ Gre za posebno doživetje, za pradoživetje, ki se zgodi ob srečanju z (doslej) neznanim in zato je to doživetje težko artikulirati. Vendar, kot pravi A. Solženicin: »Beseda, ki ne spregovori srcu, nima nobene teže.«⁶ Zato je sodobna pozitivistično-materialistična logika prazna. Filozofija, ki se ji je često podredila in ji le pritrjuje, pa se je izneverila svojemu prvotnemu namenu, da bi človeka vodila do začudenja nad resničnostjo, kot pravi že Aristotel.⁷

Mističnost je tista prvinskost oziroma temeljna lastnost človeka, o kateri pripoveduje že človeška misel, odeta v pripoved – v mit, ki je mistično razsežnost človeka še pestovala v svojih nedrjih. Ko je človek vedno bolj odhajal po poti logosa, je sicer razsvetlil svoje bivanje, njegov logos pa je kljub temu ostal zavezan skrivnostnosti besede. Tega se je dobro zavedalo tudi krščanstvo, zato je Logos, učlovečena Beseda, kljub učlovečenju ostal največja skrivnost. Ko pa se je novoveški človek začel oddaljevati od skrivnosti, misleč da bo stvarnost odslej postala dojeta (begriffen), je padel v nove mite, ki so se izmuznili vsakršni racionalnosti. Zato je danes toliko bolj pomembno postaviti okvire mita in logosa, mistike in filozofije, skratka izmeriti človekovo daljo in stran, kot pravi pesnik Oton Župančič.

Mistika in filozofija

Na prvi pogled se zdi, da si pojma mistika in filozofija nasprotujeta. Filozofska kritika mistike je namreč rada poudarjala nefilozofskost mističnih prvin. H. U. Lessing pravi v *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, da je ta kritika »temeljila na stalno ponavljajočih se argumentih«,⁸ ki so obseženi v pojmu misticizem. Le-ta naj bi bil 'temen', 'subjektiven', 'protiracionalen', 'skrivnosten' ali 'zadaj za svetom' v Nietzschejevem smislu.

Danes vsebuje takšne predsodke že vsakdanja govornica, udomačili pa so se posebno v marksistični, pa tudi v pozitivistično-materialistični 'znanstveni' literaturi, ki je vse, kar se ne da spraviti v merljive pojme, diskvalificirala kot iracionalno, nefilozofsko in neznanstveno. Taka težnja po izključitvi vsega, kar ni pozitivno dojemljivo, ima korenine v Comtovi zahtevi in napovedi znanstvenega stadija. Tehnika se je po njegovem omejevala do zdaj le na anorgansko področje, v pozitivizmu se bo to spremenilo, kajti »tehnika tedaj ne bo več le geometrična, mehanična ali kemična, ampak v prvi vrsti politična in moralična«. Ker je torej tehnika prevzela vse, tudi moralo in filozofijo, je razumljivo, da mistika in teja pozitivistični filozofiji nima in ne more imeti svojega mesta. To se je stopnjevalo v pravo »čaščenje 'znanosti' in 'znanstvenega' pre-

⁵ Prim. P. Heidrich, *Mystik, mystisch*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie VI.* (dalje: HWPh), Basel 1984, 269; Dionizij Aeropagit, *De mystica theologia*, MPG 3, 24.

⁶ Prim. A. Solženicin, *Nobelpreis-Rede über die Literatur 1970*, DTV, München ³1973, 15.

⁷ Prim. Aristotel, *Metafizika*, 982.

⁸ H. U. Lessing, *Mystik, mystisch*, v: HWPh VI, 273.

⁹ A. Comte, *Rede über den Geist des Positivismus*, izd. I. Fetscher, Hamburg 1956, 61; navaja W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 153.

učevanja družbe; projekt popolnega spoznanja; vero v možnost in zaželenost popolne prozornosti (*Durchsichtigkeit*) v človeških in družbenih odnosih«, kot pravi Tony Judt.¹⁰

Danes se pod vplivom teh teženj zdi, da ni ničesar, kar bi ne bilo razložljivo, da nam je resničnost neposredno razpoložljiva. Takšno mišljenje ne sprejema ničesar, kar bi bilo nad oziroma za njim, ampak je zanj vse prosojno in dojemljivo. Ne le da tu ni prostora za neracionalno, tudi racionalne razsežnosti naj bi bile le strogo analitično opredeljive. Ta težnja v novoveški miselnosti, ki je vplivala tudi na filozofijo, je povzročila, da se je še razrahljala povezava med filozofijo in mistiko, ki jo je danes iz več razlogov treba ponovno vpostaviti.¹¹

Prvi razlog je kozmološki. Stanje sveta zahteva, da človek premaga pozitivistično usmerjenost in razvije nov odnos do sveta, s katerim bi zagotovil njegov obstoj. Drugi razlog je antropološki. Človek bo preživel le kot odprto bitje, dialoško naravnano do narave, soljudi in do Boga. Iz tega pa sledi teološki razlog, ki predstavlja krono mističnega. Človek se ne more razložiti sam, zato si mora, kot je dejal Tomaž Akvinski, izposoditi znanje od Boga.¹² Človek mora pogledati prek sebe, prek neposrednega oziroma zapreti oči in iti vase, kot pravi vzhodna modrost.¹³

To pove tudi beseda mistika (od gr. *myo*, zapreti se, iti skupaj, zapreti oči), ki pomeni gledati temno, skrito, nedostopno. Pri Grkih je to povezano s temnimi obredi, to je z misteriji. V tem smislu se po C. Thielu in S. Blascheju filozofija in teologija mistike prizadevata za razlago tako imenovanih mističnih pojavov, katerih del naj bi obsegal tudi tako imenovane okultne oziroma temne pojave.¹⁴

Omenjena avtorja razlikujeta tako imenovano »z doživetjem določeno mistiko« in pa »reflektirajočo filozofsko mistiko«. ¹⁵ Prva je filozofsko neopredeljiva in spada v območje psihologije, medtem ko je druga tako imenovana filozofska mistika, »ki si prek refleksije prizadeva, često na diskurzivni način, pokazati omejenost pojmovno predstavljenih verskih stavkov. Usmerjena je v aktiviranje vseh človeških sposobnosti, tudi čutenja in fantazije, da bi posredovali dostojanstvo vere«. ¹⁶

V tem smislu sega filozofsko mistično izročilo po mnenju obeh avtorjev tja v 20. stoletje. Filozofska refleksija je v zadnjih stoletjih kljub pozitivističnim tendencam ohranila mistično kot svoje prvotno izročilo. To korenini v tem, da mitos nikoli ne more postati popolni logos, ampak bivajoče ostaja v svojem bivanju vedno nerazpoložljivo.¹⁷ Človek zato tudi svoje eksistence nikoli ne more popolnoma razčleniti, ampak o njej lahko le pripoveduje. Pri tem je področje mističnega odprto osebnemu odnosu do absolutnega, medtem ko je mit pripoved naroda in prav tako razodeva absolutne razsežnosti človeka oziroma naroda. Zato pa je tudi mistika ohranila sledi mitičnega v tem smislu, ker tudi mit izraža nezmožnost logosa, da bi obvladoval svet.

¹⁰ T. Judt, *Ignorirati levico?*, v: *Nova Revija* 136/7, 1108.

¹¹ Prim. R. Pietsch, *Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja*, v: *BV* 53 (1993), 140.

¹² Prim. *Summa Theologiae* Ia. I, Q 1, art. 5.

¹³ Prim. L. A. Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik*, Wien 1991, 11.

¹⁴ Prim. C. Thiel & S. Blasche, *Mystik*, v: *Enzyklopaedie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1984, 948.

¹⁵ Prim. C. Thiel & S. Blasche, n. d., 948.

¹⁶ Prim. C. Thiel & S. Blasche, n. d., 948.

¹⁷ F. Koppe, *Mythos*, v: *Enzyklopaedie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 953.

Razlika med mitom in mističnim je najprej področna. Mit je pripoved naroda, mistika pa je odnos posameznika. Mit dalje temelji na nereflimiranih prvinah človekove biti, mistično pa lahko sicer človek filozofsko reflektira, vendar pri tem mistično ohranja podobno kot mit človeško stvarnost, ki ni dokočno razložljiva. Filozofska refleksija je sicer sposobna pretesti področja človekove dejavnosti, zato je odprta tudi za neizrekljivo, njena mistična plat pa ostaja stalno odprta. Človek ni zmožen analitično dojeti stvarnosti, ampak jo lahko le sprejme kot svoje bivanje, v katerem ima um najvišjo vlogo, nima pa tudi razčlenjevalne moči.

Filozofsko-mistična refleksija naj bi zato postavila človeka v celovit kontekst in mu omogočila, da čimbolj realno oceni svoje bivanje na tem svetu, ne da bi zanemaril katerekoli svojih razsežnosti. Tako naj bi filozofsko opredelili tudi mistično in ga postavili v celovit odnos do filozofske refleksije resničnosti in odgovorili na vprašanje o mestu mističnega v filozofskem kontekstu.

Filozofski razvoj v novem veku je zaradi zgoraj omenjenih razlogov šel zelo enostransko pot. Medtem ko sta E. Troeltsch in E. Cassirer razumela mističnost kot sestavni del empirično-čutne eksistence in čutnega predstavno-slikovnega sveta,¹⁸ so drugi novoveški misleci razumeli mističnost kot del osebnosti, ki ga ni mogoče spraviti v filozofske refleksivne kategorije. Takšno stališče zastopata med drugim tudi N. Hartmann, M. Scheler.¹⁹ Za nas je pomembno stališče H. Dumoulina, ki razume mistiko kot idealno razrešitev zadnje napetosti človeške eksistence, končno metafizične napetosti človeka do Absolutnega.²⁰

Mistika zadeva torej duhovno plat človeškega življenja, vendar naj bi integrativno zajemala celotnega človeka in refleksivno sprejela tudi tiste razsežnosti, ki jih analitično ni mogoče predstaviti. Zato pa seveda izraža tisto plat človeške eksistence, ki ji pravimo vera. Po prepričanju filozofskih izročil na Vzhodu in na Zahodu je mistično razsežnost človeške osebe mogoče postaviti v okvir filozofske refleksije kakor vse druge človekove dejavnosti.

Kaj je torej mistika?

Mistika je (duhovno) življenje, ki se izraža v globljem, neposrednejšem stiku z Bogom. Ker po prepričanju religij človek Boga ne more dojeti z razumom, pomeni mistika tudi nekaj nadrazumskega pa tudi iracionalnega in celo ne-umskega. Religijski filozofi z mistiko označujejo izkustvo Boga, ki presega vsakdanjo zavest in umsko vedenje. Ker je ta drugačna zavest težko opisljiva, pa včasih z mistiko napačno označujejo izkustvo nadzemeljskega stanja, za ali od-maknjenost od vsakdanjosti oziroma sploh življenje izven tega sveta. Večina religij pa z mistiko izraža človekovo sposobnost, da s srcem, kot pravi Pascal,²¹ z ljubeznijo, z notranjim čutom doživlja Boga kot najbolj notranje v človeku.²² Kajti k Bogu teži človeško srce, dokler ne počije v njem.²³ Le v Bogu je blaženost, niti

¹⁸ Prim. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 41964, 298. Navaja H. L. Lessing, *HWPPh VI*, 276.

¹⁹ Prim. E. Cassirer, n. d., 298.

²⁰ Prim. E. Cassirer, n. d., 298.

²¹ Prim. B. Pascal, *Misli*, 277.

²² Prim. Avguštin, *De vera religione*, 39.

²³ Prim. Avguštin, *Izpovedi* I, 1.

v nas, še manj zunaj nas.²⁴ V krščanstvu mistika pomeni povezanost človeka s Kristusom v Svetem Duhu, ki je Božja ljubezen, zato pravi Bernard iz Clairvauxja, da spoznamo Boga le toliko, kolikor ga ljubimo.²⁵

Krščanska zgodovina pozna več različic te osnovne teme. Skupno jim je, da je Bog presežno bitje in čeprav ga človek notranje doživlja, ga ne more spoznati. Teologi imajo zato kljub pomembnosti spoznavanja Boga za najvišje človekovo dejanje, da se človek v notranjosti odpre Bogu, se mu preda in pusti, da Bog sam deluje v njem. Posebno so to izkustvo gojili kontemplativni redovi: cistercijani, kartuzijani, karmeličanke, klarise ter globoke in samotne duše: teologi, pesniki in drugi umetniki. Mistično razsežnost poznajo vse religije. Tako na primer hindujska pot bhakti, pot predanosti Bogu, zahteva od človeka neprestano odpoved in predanost. Šele tako odkrije človek svoje pravo mesto v minljivem in nedoločljivem svetu. Predanost Bogu je po prepričanju religioznih mislecev tudi največ, kar lahko zmore človek na tem svetu.²⁶

Zato globoke duše po besedah Angela Silezija izražajo, da jim je ta svet pretesen, iz česar vre želja po Bogu, s katerim se je človek srečal. Bog pa se odmakne in v samoti vpije duša po njem; trpljenje jo stiska, zato hrepeni po njegovi bližini kakor jelen po pašnikih, dokler se ne umiri v njem. Popolna umiritev je lahko šele smrt, kot pravi slovenski pesnik France Balantič: »Prst in svetloba! in Božje roke!« Pri nas je krščansko in hindujsko pot k Bogu združil v svojem osebnem iskanju, jo tudi predstavil v svojih delih in v Aurobindovih prevodih Janez Svetina (1941- 1991), ki je kot edini intelektualac padel v vojni za Slovenijo.

Spreobrnjenje in samorefleksija kot temeljna podlaga mistične osebnosti

Ruski pisatelj Aleksander Solženicin je v intervjuju za italijansko revijo *La Repubblica* poudaril, da zaupa le ljudem, »ki javno priznavajo svoje napake in jih tudi obžalujejo.«²⁷ Kajti le človek, ki je pripravljen priznati, da je delal napak, začne lahko delati drugače. To misel zasledimo v religijah, ki postavljajo spreobrnjenje kot pogoj za pot v novo stvarnost. Tako govori Jezus svojim učencem, da naj se spreobrnejo in verujejo evangeliju.²⁸ Tudi vzhodne religije zahtevajo korenito prenavo človeka, katera izhaja iz spreobrnjenja. Jezus zato pravi, da je treba vse zapustiti²⁹ in da se naj tisti, ki je položil roko na plug, ne ozira več nazaj.³⁰ Omenjeni slovenski pisatelj in duhovni vided Janez Svetina takole pravi k *Integralni jogi*: »Da pa bi se pojavilo novo življenje, se mora v številnih posameznikih razviti popolnoma nova zavest, ki bi preobrazila vse njihovo bitje, ves njihov naravni umski, vitalni in fizični jaz.«³¹

Gre za novi jaz, za duhovno eksistenco, ki se izraža kot polno, celovito življenje. Takšno življenje zahteva neko temeljno priznanje človeške nezadostnosti,

²⁴ Prim. B. Pascal, *Misli*, 465.

²⁵ Prim. K. Vorländer, n. d., 229.

²⁶ Prim. Šri Aurobindo, *Integralna joga*, Ljubljana 1990, 99-100.

²⁷ Prim. D. Maver, *Aleksander Solženicin prihaja v Moskvo, v: Slovenec, Sobotna branja*, 25. IX. 1993, 27.

²⁸ Prim. Mk 1, 16.

²⁹ Prim. Lk 14, 26 sl.

³⁰ Prim. Lk 9, 62.

³¹ Šri Aurobindo, n. d., 127.

nemoči in pripravljenost, da se izročimo Drugemu. Zelo lepo to pove Lescek Kolakowski s pismom Blaisa Pascala svoji sestri, madame Perier: »Krščanstvo moremo videti kot izraz tega, kar na človeški bedi ni ozdravljivo s človeškim prizadevanjem — torej, da pripomnimo, kot izraz ne pa kot filozofski ali psihološki opis. Tako je to kot klic na pomoč. Krščanstvo nam je jasno priklicalo v zavest pogojenost in končnost življenja, minljivost telesa, omejenost uma ter gorovico in moč zla in to zavest zgostilo v nauk o izvirnem grehu. S tem je enoumno izrazilo posmeh razsvetljskemu prometejstvu.«³² Slovenski pisatelj Marjan Rožanc je zapisal, da se ta samozavest novoveškega subjekta, da bo samostojno obvladal položaj, sicer zmanjšuje, vendar da bi prišli do pristnega človeka, se je treba v naši zavesti korenito spremeniti.³³

Mistično izkustvo naj bi rodilo novega človeka po Božji podobi, ki dela dobro, kajti iz tega, kar človek v bistvu je, sledi njegovo delovanje. Tako pravi M. Luther: »Dobra, pobožna dela ne delajo nikoli dobrega, pobožnega človeka, pač pa dober človek dela dobra, pobožna dela... zla dela ne napravijo zlega človeka, ampak zli človek dela hudobna dela; torej predvsem mora biti oseba dobra in pobožna pred vsemi dobrimi deli in dobra dela sledijo in izhajajo iz pobožne, dobre osebe.«³⁴

Da bi človek samega sebe oblikoval za tako osebnost, da bi postavil prave temelje, mora spoznati, kaj je odločilno v njegovem življenju. Zato je potrebno popolno spoznanje, ki je človekova pratežnja, kot jo na primeru Adama in Eve v raji prikazuje Sveto pismo: »Odrpele se vama bodo oči in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo.«³⁵

Tudi vzhodna in grška modrost spodbujata človeka k takemu temeljnemu znanju. Modrec v *Upanišadah* pravi, da »tisti, ki zna bistvo, premaga bolešt«³⁶ oziroma da tisti, ki »pozna osebo, ki je torišče vseh svojstev, ta bi bil zares tisti, ki vse ve«.³⁷ Zato je za budizem (duhovno) neznanje temeljna zmota, ki povzroča vse (ostalo) zlo, zaradi česar budizem uvršča resnico (znanje) o človeškem položaju na svetu na prvo mesto.³⁸ Človek z znanjem, z vsestranskim vedenjem, rešuje tudi vse zadeve svoje eksistence. Religiozno sporočilo, ki ga podpira tudi filozofska refleksija, potrjuje, da je človek odprto bitje, ki teži za celovitim spoznanjem. To spoznanje človek doseže, če spremeni svojo dosedanjo ujetost in se odpre temeljnim globinam. Kadar ljudje dosežemo temeljno bitnost, takrat »bomo spoznali vse«.³⁹

V nadaljevanju bomo pokazali, da sodobno znanje, kakor nam ga posreduje tehnika in znanost, zapira pot do teh temeljev. Svetovne religije zato opredeljujejo z mistično razsežnostjo človekov pristni odnos do sveta, do samega sebe in do Boga, pri čemer vzpostavitev primerne medsebojnega ravnovesja narava-človek-Bog odraža takšno človekovo harmonijo v svetu.⁴⁰

³² L. Kolakowski, *Fals es keinen Gott gibt*, Piper, München 1982, 185.

³³ Prim. M. Rožanc, *Iz krvi in mesa*, Ljubljana 1981, 47.

³⁴ M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*; navaja L. Kolakowski, n. d., 180.

³⁵ 1 Mz 3, 5.

³⁶ *Šandilja Upanišada*, VII, 1,3; navaja J. Svetina, n. d., 380.

³⁷ *Brihad Upanišada* III, 11.

³⁸ Prim. H. Zimmer, *Philosophies of India*, University Press, Princeton 1969, 475.

³⁹ *Šandilja Upanišada* II, 2.

⁴⁰ Prim. K. F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976, 197.

Mistika — kozmološko zavračanje pozitivističnega mišljenja in odpiranje sveta duhu

Karl F. von Weizsäcker pravi, da vera v znanost — scientizem — igra vlogo prevladujočih religij današnjega časa. Ta se izraža na ta način, da scientizem — znanstvena podoba sveta — operira z negativno kopijo verske podobe sveta. Postavka te kopije je vera, ki jo je sprožilo znanstveno obdobje s tehnično in industrijsko revolucijo. Weizsäcker poskuša to tudi pokazati na primeru pojma naravni zakon, ki ga uporablja novoveška znanost. Ta pojem je po njegovem prepleten z vero, ki jo je Galilei uvedel v strogo empiričnost aristotelske znanosti o svetu.⁴¹ Ta predpostavlja, da je Bog temelj in ozadje vsemu temu dogajanju, ki se zato razodeva kot notranja zakonitost. Razen tega pa je bil pojem naravnega zakona neempiričen, se pravi: je presegal aristotelsko pojmovanje izkustvene narave, saj ni mogoče na primer (neposredno) izkustveno preveriti, da padajo vsa telesa enako zaradi gravitacijske sile (kamen na primer drugače kot list).⁴²

Ker se je Bog v tej podobi sveta vedno bolj izgubljal in je v procesu sekularizacije znanstvena hipoteza sveta shajala poslej brez njega, se je dejansko že z Galileijem začel in vedno bolj utrjeval proces sekularizacije znanosti. Ta razvoj je uveljavljal tisto, kar po Weizsäckerjevih besedah saeculum pomeni: prestavitve tega, kar je bilo v rokah Cerkve, v svetne roke. To pa pomeni obenem izvzeteje svetnega iz Božje pristojnosti. Tako se je spremenil zunanji okvir znanstvene podobe sveta, bolj natančno, dobil je sekularni predznak,⁴³ ohranil pa je isto strukturo brez Boga. Znanost se je vedno bolj izdvajala iz etično-religioznega okvira, kar je pripeljalo do konflikta znanosti s sodobno resničnostjo. Po Weizsäckerju se je z Galileijevim odcepom znanosti od vere začela pot, ki se je končala v koncentracijskem taborišču.⁴⁴ Danes se vedno bolj zavedamo etičnih problemov razvoja sveta. Razvoj nas je prisilil, da znova poiščemo Boga oziroma temu razvoju odpremo pota etične oziroma mistične refleksije. V to smer gredo raziskovanja znanstvenikov, kot je Weizsäcker, A. Portmann, K. Lorenz, W. Heitler, Edgar Daque idr.⁴⁵

Med pomembne poskuse na tem področju je šteti dela P. T. de Chardina, ki je v svojih razpravah poskušal vnesti v naravnoznanstveni okvir idejo večnega in tako znova sekularizirani znanosti dati teološke okvire in jo spet postaviti v mistično razsežnost človeka.⁴⁶ Podobnih poskusov je več, skupno jim je prizadevanje, da bi pozitivni znanosti vdihnili dušo. V ozadju je Platonov problem, kako razložiti materijo in utemeljiti njeno bit. Tako Platon kot vzhodna miselnost se bolj nagibata k stališču, da materija ni tisto pravo, kar iščemo, ampak je le-to globlje.⁴⁷ Zahod pa je pod vplivom Aristotela v novem veku sicer vedel, da materija ni pravo, še več, da naše znanje o njej ni nikoli dokončno, vendar se je zadovoljil s poenostavitvami in človeka slepil z videzom znanosti. Kot poudarja

⁴¹ Prim. K. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1976, 106 sl.

⁴² Prim. K. F. von Weizsäcker, n. d., 110.

⁴³ Prim. K. F. von Weizsäcker, n. d., 178 sl.

⁴⁴ Prim. K. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, navedek v: *Die Furche* št. 5, Februar 1993, 12.; navaja V. Potočnik, *Univerza sožitje znanosti in vere*, v: *BV* 53 (1993), 8.

⁴⁵ Prim. J. Hemleben, *Das haben wir nicht gewollt*, Urachhaus, Stuttgart 1978, 275.

⁴⁶ Prim. P. T. de Chardin, *Pojav človeka*, Celje 1978, 212 sl.

⁴⁷ Prim. Platon, *Država*, Ljubljana 1976, 236 sl.

isti K. F. von Weizsäcker, pa se je treba zavedati, da je svet, kakor nam ga posreduje znanost, simbol v dvojnem smislu: »Najprej je simbol svet kot celota, prav tako pa ta celota vsebuje posamezne simbole. Če torej tudi v znanosti pojmujeemo svet simbolično, potem lahko po – Weizsäckerjevih besedah – znova najdemo pot do pravega znanja o svetu in človeku.«⁴⁸

Mistika – razlog odprtost osebnosti

Hubertus Mynarek pravi v svojem delu *Mystik und Vernunft*: »Brez poznajna mitov ni globljega spoznanja človeka in njegovega sveta.«⁴⁹ Zavzema se za ponovno rehabilitacijo mita, ki je prvotno pomenil temeljno pripoved o človeku, ki je ni mogoče brez škode odpraviti.⁵⁰ Človeka torej ni mogoče zgolj analizirati, ampak ga je treba dojeti in o njem pripovedovati. Zato spoznanje človeka ne more biti zgolj predmet znanstvene analize, pač pa mora biti prav tako predmet vsakdanje in seveda tudi filozofske refleksije. Pod vplivom znanosti smo se navadili, da je človek zgolj to, kar nam s pomočjo eksperimentov servirajo analitični laboratoriji, ki naj bi celo spremenili človeka. Tako pravi tübingenški profesor Günther Weitzel: »V celoti gledano bi mogli izsledki kemične genetike na koncu človeka spraviti v položaj, da bi živa bitja samovoljno spremenil ne le v individualni genetični določitvi, ampak tudi z ozirom na njihove potomce, morda celo ustvaril nove oblike živih bitij.«⁵¹ Hemleben pa poudarja, da se krščanske Cerkve niso znale ustaviti pozitivističnim in rasističnim razlagam človeka, četudi so nastopili antropozofi in izpostavili duhovne prvine človeka.⁵²

Zato danes na primer Hans Küng znova zahteva menjavo vrednot: od brezeitične k etično-odgovorni znanosti; od tehnokracije, ki vlada nad človekom k tehnologiji, ki služi človeku; od industrije, ki uničuje okolje, k industriji, ki spodbuja prave interese človeka v skladu z naravo; od formalnopravne demokracije k živi demokraciji, v kateri se združita svoboda in pravičnost.⁵³

Robert Kurz pravi v svoji knjigi *Der Kollaps der Modernisierung*, da je nujna razširitev zavesti, ki bo postala družbena moč in bo »zavest, ki bo intelektualno vzpostavila izgubljeno povezavo in izvzela destruktivske pojave iz njihovega golega partikularizma, v katerem jih ni mogoče več obvladati.«⁵⁴ Zato je po mnenju istega avtorja potrebna prava revolucija, vendar ne revolucija, ki bo vzpostavila nov razred, ampak duhovna oziroma moralna revolucija, kot je zapisal Charles Peguy, kajti nasilna revolucija ni nobena revolucija.⁵⁵

Karl Jaspers v svojem delu *Der philosophische Glaube* v predavanju o ne-filozofiji govori tudi o pobožanstvenju človeka in sklene, da nam na svetu ne more biti noben človek Bog, pač pa »so ljudje, katerih svoboda v poslušnosti Bogu nam kaže, kaj je človeku mogoče in kaj nas opogumlja. Ne moremo zgrabiti Božje roke, lahko pa roko tistih, ki delijo z nami isto usodo.«⁵⁶ Človek najde

⁴⁸ K. F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 122.

⁴⁹ H. Mynarek, *Mystik und Vernunft, Zwei Pole einer Wirklichkeit*, Walter, Olten 1991, 221.

⁵⁰ Prim. H. Mynarek, n. d., 214 sl.

⁵¹ J. Hemleben, n. d., 254.

⁵² Prim. J. Hemleben, n. d., 258.

⁵³ Prim. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 41.

⁵⁴ R. Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt 1991, 271.

⁵⁵ Navaja M. Kremžar, *Prevrat in spreobrnjenje*, Celje 1992, 27.

⁵⁶ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1974, 103.

torej svoje pravo mesto v pristni odprtosti Bogu in v priznanju svoje nemoči, da bi sam popolnoma spoznal svojo resničnost. Šele v taki reflektirani mistični drži postane sposoben tudi za pristno družbeno sodelovanje.

Moderni človek se je še dolgo napajal iz prvin krščanskega srednjega veka, ki so ga spodbujale tudi pri oblikovanju moderne civilizacije.⁵⁷ Danes se je ta sistem zlomil, o čemer priča kriza kapitalizma in padec komunizma,⁵⁸ odtod danes potreba po alternativni, ki naj bi jo omogočilo odpiranje duhovnim temeljem. Pomembno vlogo v tem procesu revitalizacije duhovne sfere človeka bodo imele cerkve, če bodo zmogle in znale odpreti sodobnemu človeku pota do njegove prave narave in tako postaviti temelje pristne kulture.⁵⁹ Zaradi kritičnosti današnjega položaja sveta je to zahteva časa, ki terja od nas vseh, da se zavzemamo, da bi filozofska refleksija zajela čimveč odločilnih dejavnikov, ki bi nam pomagali premagati neposredno omejenost in odprli človeka drugačnosti. To pa je pot v neki reflektirano mistični odnos človeka do sveta, kakor nam ga posredujejo duhovna izročila in kateremu se tudi danes odpirajo vidci, ki razumejo simboliko sveta in človeka in tako tudi mesto človeka v današnjem svetu.

Mistika kot teološka razsežnost

Papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Ob stoletnici Rerum novarum* navaja tudi pomenljive besede sv. Katarine Sienske, ki v molitvi pravi: »V tvoji naravi, večni Bog, spoznavam svojo lastno naravo.«⁶⁰ Dojeti oziroma spoznati celovito naravo je človekova naravna želja in njegovo hrepenenje ga žene, da bi dosegel svoje zadnje temelje. Celovitost človeka je zato obenem tudi svoboda in odprtost. Tej pa se upirajo racionalni in drugi kalupi človekovega samorazumevanja. Ekonomičnost človeške pameti je naravnana na določenost, na zapiranje, na popredmetenje človekovih relacij. Človek se težko vživi v drugačnost, upira se spremembi, čeprav ga življenje vedno znova postavlja pred odločitve, ki zahtevajo spremembe, ki so danes, kot rečeno, življenjsko nujne. Tako pravi Šri Aurobindo, da se bo moral »sedanji tip človeštva razviti ali spreobrniti... v duhovno človeštvo«.⁶¹

Takšno spreobrnjenje se lahko zgodi le, če je človek odprt svojemu notranjemu dogajanju. Že Avguštin je poudaril, da je treba iti vase, da bi dosegli resnico. V notranjosti se človeku odpre najbolj notranje, to je božansko oziroma (po prepričanju krščanstva) Bog.⁶²

Za takšno preoblikovanje človeka pa ni dovolj zgolj refleksija, potrebna je dejavnost celotnega človekovega bitja. Vse svoje sposobnosti je treba obrniti navznoter. O tem govorijo mistiki, ko poudarjajo, da je treba priti do »samopredanja v temo nasprotij, ki je neskončnost«.⁶³ Treba je odpreti vse razsežnosti svoje osebe. To se zgodi, ko gre človek vase. Šri Aurobindo pravi: »Sila pomembno je tudi pripraviti svojo zavest do tega, da se obrne navznoter, ne

⁵⁷ Prim. W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus*, J. C. B. Mohr 1979; navaja F. Adama, v: M. Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma*, Ljubljana 1988, 210.

⁵⁸ Prim. R. Kurz, n. d., 133 sl. in 229 sl.

⁵⁹ Prim. Janez Pavel II., *Ob stoletnici*, Ljubljana 1991, št. 51

⁶⁰ Prim. Janez Pavel II., *Ob stoletnici*, Ljubljana 1991, št. 55.

⁶¹ Šri Aurobindo, *Integralna joga*, Ljubljana 1990, 726.

⁶² Prim. A. Avguštin, *De vera religione*, 39.

⁶³ N. Kuzanski, *Pismo z dne 14. 9. 1453*, v: P. Heinrich, *Mystik, Mystisch*, v HWPh VI, 270.

pa ostati usmerjen navzven — priti do tega, da čutimo notranji klic, do notranjega doživetja, notranje pričujočnosti... To je odprtost Božanskemu... Samoizročanje je najboljši način, da se odpremo... da posvetimo vse stvari Božanskemu.«⁶⁴ To je danes pomembno sporočilo vsemu človeštvu, ne le nekaterim, kot zopet pravi Aurobindo: »Vedanta nam pravi: 'O človek, z Bogom si ene narave in biti, z bližnjim ene duše. Zbudi se torej in hodi k svoji popolni božanskosti! Živi samo za Boga v sebi in drugih.' Ta evangelij, ki je bil dan le peščici, mora biti sedaj ponujen vsemu človeštvu v njegovo odrešitev.«⁶⁵

Če je evangelij dan človeku na voljo, pa se človek zanj lahko odloči ali pa tudi ne. Čeprav je človek v notranjosti odprt za absolutno in je njegova duša naravnana na božansko, ga nihče ne more nasilno prestaviti iz njegovih ustaljenih okvirov. Izkušnja trpljenja in sploh vse preizkušnje so spodbuda, da človek začne delati drugače. Spreobrnjenci so doživljali takšne krize. Tudi negotovost v postkomunističnih deželah povzroča, da ljudje iščejo novih, duhovnih temeljev v krščanstvu in v drugih religijah ali sektah. Pa tudi kriza zahodne družbe je razlog za nezadovoljstvo nad sistemom in ljudi mobilizira k preseganju ustaljenega, a jih zaradi nesposobnosti, da bi se odprli presežnemu, peha v nove enostranskosti. Tudi nacionalizem je takšno enostransko nadomestilo, ki skriva v sebi mitične prvine, zaradi svoje omejenosti na nacionalno pa postaja ideologija, ki spet zakriva mistično odprtost človeka. Zato nacionalizmi privlačijo s svojo skrito močjo, zavajajo pa ljudi v enostranskosti, ko ne dopuščajo drugosti, kar povzroča nacionalne spopade.

Odpiranje duhovnemu ni tako preprosto in zato je mistična razsežnost tesno povezana z notranjo prenavo in doživljanjem svojih pravih korenin, kar v sodobnem svetu preprečuje zaprtost v takšne ali drugačne sisteme, v znanost in druge civilizacijske pridobitve.

Tudi filozofska refleksija je pogosto absolutno zamenjavala z relativnimi vrednotami. To so delali v svojih različicah sodobni filozofski sistemi tudi na Zahodu in ne le marksistična ideologija na Vzhodu. Odtod danes vprašanje po filozofiji par excellence, ki preveva filozofsko diskusijo.⁶⁶

Filozofija lahko torej in celo mora reflektirati tudi mistično. Da bi mogli iz slepe ulice, v kateri se je znašla človeška kultura in civilizacija (in z njo seveda tudi filozofija in znanost), se mora reflektirajoči človek zoperstaviti enostranskostim oziroma stranpotem. Sodobna filozofska refleksija je torej pred dilemo, ki jo Felix von Cube razčlenjuje takole: »Človek po eni strani sicer ugotavlja, da ni sposoben totalne refleksije. Na drugi strani pa je psihološko nesposoben živeti v stalni negotovosti. Iz tega — po Hubeju — sledi, da mora človek vsem negotovostim življenja nasproti postaviti totalno, popolno gotovost.«⁶⁷ Take totalne gotovosti na zemlji ni. Von Cube pa meni, da absolutno gotovost omogoča ravno to, kar je skupno vsem veram: »Meni gre za skupno: za funkcijo religij kot vzpostavitev absolutne gotovosti z vero. Trdim, da je v vzpostavitvi absolutne gotovosti jedro vseh religij — naj bo krščanske, religij daljnjege Vzhoda ali naravnih religij in podobno.«⁶⁸

⁶⁴ Šri Aurobindo, n. d. 594.

⁶⁵ Šri Aurobindo, *Slapovi luči, Misli in reki*, Celje 1991, rek št. 201, 57/58.

⁶⁶ Prim. H. Pfeil, *Einführung in die Philosophie*, Aschaffenburg 1975, 9.

⁶⁷ F. von Cube, *Risiko und Sicherheit*, v: *Denkanstöße, Ein Lesebuch aus Philosophie, Natur- und Humanwissenschaften*, Piper, München 1992, 128.

⁶⁸ F. von Cube, n. d., 129.

Mistično-filozofska refleksija torej ne more človeku nuditi nove gotovosti, niti ga odvezati vseh negotovosti življenja, pokaže mu pa lahko pot v novo gotovost, v gotovost vere.

Predaja oziroma posvetitev

Večina religioznih izročil poudarja izpostavljenost človekovega mesta na tem svetu. Religije kažejo pot, kako naj človek pride do gotovosti v veri. Vprašanje mistične refleksije v grškem svetu ni bilo dorečeno. Platon in Aristotel sta sicer govorila o filozofskem čudenju, ki je gonilna sila filozofije in izraža nezmožnost človeka, da bi dosegel popolno refleksijo. Aristotel je filozofiji še bolj pa teologiji napravil medvedjo uslugo, ko je Boga strpal v negibnega gibalca, za njim pa so »znanstveno« podobo sveta napeli na teološke strune. Na drugi strani pa je ta aristotelska metafizična konstrukcija vendarle uvedla v krščanstvo filozofsko refleksijo, ki vztraja na tem, da lahko reflektiramo tudi mistično. Oba misleca sta namreč nakazala racionalno pot do Boga, izrazito refleksijo človekovega odnosa do Boga pa sta odprla helenizem in krščanstvo, ki sta postavila v ospredje praktična vprašanja človekovega odnosa do sveta.

Odločilno za ta proces je bilo seveda krščanstvo, ki je neznanega Boga postavilo v okvir filozofske refleksije, ki je ostajala vedno odprta. Srednji vek se je temeljito ukvarjal z vprašanjem, ali pride človek z umom (filozofsko refleksijo) do Boga, ali pa je pot do Boga čaščenje. Krščanski in tudi judovski in arabski misleci se nagibajo k temu, da je odločilnega pomena odločitev oziroma čaščenje, filozofska refleksija pa lahko potem človekov temeljni odnos do Boga reflektira. Filozofija po Avguštinu in Anselmu sprašuje po *fides quaerens intellectum*, po veri, ki išče razloge oziroma *crede, ut intelligas*, veruj, da boš doumel.⁶⁹ Človek se mora popolnoma izročiti Bogu, potem lahko najde umske razloge za svoje bivanje v svetu. Brez te popolne izročitve človekovo mesto na tem svetu po prepričanju teh mislecev sploh ni prav postavljeno.

Vprašanje odnosa med mistiko in filozofijo oziroma, ali je človek sposoben priti do zadnjih temeljev, se odpreti ter predati neskočnemu in ta odnos tudi reflektirati, je vprašanje mistično filozofske refleksije. Te refleksije pa ni brez vere. Mistično izkustvo vseh časov zato potrjuje, da je izvirnost mističnega kljub umski sposobnosti v človekovi predanosti oziroma posvetitvi. Ta se izkaže kot postavljenost v novo gotovost, ki jo človeku nudi vera. Predpostavljamo, da ima vero vsak človek,⁷⁰ le da ne obsega vseh njegovih odnosov, ker ji manjka globalna refleksija. Krščansko in druga izročila nakazujejo nujnost človekove predanosti absolutnemu temelju in potrebo po njeni reflektiranosti, ker sicer zaidemo v enostranskosti, ki so značilne za ideologije, nacionalizme, sektaštvo in druge ozkosti.

Pisatelj je zavezan besedi, pravi Aleksander Solženicin v svojem govoru ob podelitvi nagrade za literaturo leta 1970.⁷¹ Dodati je treba, da je človek v polnosti zavezan le Božji Besedi in nič ne more te zavezanosti nadomestiti. In kot ugotavlja na berlinskem posvetu filozofov leta 1993 Otfried Hoeffe, bomo morali stranpoti današnjega časa plačati z moralo, »če nočemo žrtvovati modernega

⁶⁹ Prim. A. Avguštin, *Sermones* 43, 7. pogl., 70.

⁷⁰ Prim. V. Grmič, *Med vero in nevero*, Celje 1969, 18.

⁷¹ Prim. A. Solženicin, n. d., 55.

časa v celoti«. Zato sta danes bolj kot kdajkoli prej potrebna mistična predanost in temeljita filozofska refleksija.

Povzetek: Janez Juhant, Mistika in filozofija

Prizadevanje človeka, ki ga podpira večina religij, je namenjeno temu, da bi se človek osvobodil vsakršnih mitov in se postavil v mistični reflektirani odnos do sveta, do samega sebe in tako do Absolutnega. Mistika je antropološko gledano znamenje človekove presežnosti; izraža nemoč popolne refleksije njegovega lastnega položaja in zahteva človekovo predanost Absolutnemu, kar je osnovno sporočilo večine religij. Ohranitev take podobe človeka omogoča, da zavarujemo človeka pred raznovrstnimi poskusi ideologizacije – zoženjem njegove podobe na kakršnokoli imanentnost.

Summary: Janez Juhant, Mysticism and Philosophy

Human endeavour, which is supported by most religions, aims at liberating man of any myths and placing him in a mystical reflected relation to the world, to himself and thus to the Absolute. From an anthropological point of view, mysticism is a sign of man's transcendence; it expresses man's inability to completely reflect his own situations and demands his submission to the Absolute, which is the basic message of most religions. Preserving such a picture of man makes it possible to protect him against different attempts of ideologisation, which would narrow his picture to some kind of imanence.

Anton Mlinar

Odnos med askezo in etiko*

I. Uvod

S konstitucijo *Deus scientiarum Dominus*¹ je asketika skupaj z mistiko postala sestavni del študijskega načrta na teoloških šolah. To je bilo bolj priznanje redovniški duhovnosti kot pa uvedba novega predmeta v učni načrt. Ta je že dolgo znan. Le ozek spekter asketike pa je zares vreden pozornosti.

Kaj je glavni namen askeze? Vzpostavitev nove vezi v procesu odrešenja? Pravzaprav da, ker gre za askezo, ki opredeljuje religiozno etiko.² V askezi (ali z njo) človek dosega dno svojega bivanja. Tam se askeza konča. Asketa pripelje do naslednje stopnje, do »Jakobovih stopnic«, »po katerih ne prihajajo samo angeli, ampak tudi njihov Gospod.«³ Smisel askeze je, da postane kot metoda nepotrebna. Ko človeka privede na novo pot ali odpre novo stopnjo, ki ima svoj »onkraj«,⁴ odstopi. To ne pomeni, da je ni več, ampak pomeni, da vsi odgovori, do katerih pride človek z njeno pomočjo ali skozenjo, kličejo po preseganju, po dejavni ljubezni. Askeza je res to, kar je, ko (in če) človeka privede korak bližje do neizčrpnega katoliškega vira, razmerja med resnico in svobodo oziroma razumom in voljo (bogopodobnost), s pomočjo katerega, razmerja oziroma sposobnosti za sklenitev zaveze namreč, se človek (tudi) v svojem nravnem življenju dokončno obrača k sebi, k bogopodobnosti oziroma h Kristusu, ki ga vidi v bližnjem. Na to je bolj ali manj posrečeno odgovarjala tudi filozofija oziroma filozofska etika. Toda ko se je ta zavedla, da ne potrebuje niti vere niti Kristusa, ko ji je stvar sama na sebi (*Ding an sich*) postala nedostopna in ji je le še za »stvar zame« (*Ding für mich*) in ko jo je zgrabila kantovska skepsa pred nespoznatnostjo stvari samih na sebi, ji človekov »jaz« ni mogel vrniti zaupanja v stvarjenjski

* Predavanja na simpoziju Krščanska duhovnost in Jacob Böhme, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ AAS 23 (1931), 271-281.

² V poglavju »Religija in realnost« M. Buber ugotavlja, da je po eni strani izraz »religiozna etika« opredelitev njene rojenosti in da je po drugi strani izraz »Bog je mrtev« znamenje etike, ki je »pozabila« na svoje korenine in jih hoče na novo ustvariti sama. Medtem ko je »religiozna etika« izraz, ki pomeni sposobnost soočiti se z resničnostjo, iz nje zajemati in se v njej obnašati, pa je etika, v kateri je »Bog mrtev«, nesposobna, da bi zastopala svoj nazor in da bi ga normalno posredovala med spoznanjem in ravnanjem. Prim. M. Buber, *Gottesfinsternis*, v: *Werke I*, Kösel, München 1962, 511 sl.

³ Prim. V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967, 225.

⁴ Prim. Gregor Niški, *De vita Moisis*, v: *PG* 44, 401.

in odrešenjski red niti ne poguma za individualizacijo (skrajno omejitve) asketove situacije. Pristna askeza je vrnitev k podobi in podobnosti (prim. 1 Mz 1, 27)⁵ in novo srečanje s Kristusom, ki človeku razodeva človeka. »Šele Kristus Odrešenik... popolnoma razodene človeka človeku. In to je... človeški pomen in človeška razsežnost odrešenjske skrivnosti. V njej človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno. V odrešenjski skrivnosti človek spet »pride do veljave« in je nekako ponovno ustvarjen. »Ni več Juda, tudi ne Grka, ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi ste eno v Jezusu Kristusu« (Gal 3, 28). Človek torej, ki se hoče poznati v globinah — ne samo ob trenutkih, nepopolnih, čisto zunanjih ali celo samo navideznih vidikih in kriterijih svojega življenja — se mora s svojimi stiskami in dvomi, s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem in smrtjo napotiti h Kristusu... Mora si prisvojiti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sam sebe.«⁶

Pričujoči prispevek o razumevanju krščanske duhovnosti ima pred očmi dve resničnosti: askezo (asketizem) in etiko (etos), se pravi odnos med njima (in), odnos, ki deloma zakriva in deloma razodeva nedoumljivo dogajanje pod plaščem njune pojavnosti. Duhovno izročilo krščanstva izraža globoko prepričanje, da je skrivnost človeka nekaj, kar kliče po neprenehni redefiniciji. Šele s koncem, ko bosta etika in askeza preseženi, bo veznik »in«, za razliko od vseh drugih, ki izločajo ali selekcionirajo, postal bolj jasen in potreben. S perspektive konca se vidi, o kakšni askezi in kakšni etiki je govor. Govor je o askezi in etiki, ki temeljita na veri asketa in hočeta človeka potem, ko so odpovedali vsi »razlogi« za napuh oziroma moralizem, z verbalizacijo svoje živosti, živetega življenja, napraviti ponižnega in ga pripeljati do »Jakobovih stopnic« (prim. 1 Mz 28, 12 sl). Šele s konca se vidi, da pojem osebe ni prazen, ampak je »hiša Božja« (1 Mz 28, 17). Etika v askezi posplošuje samo na videz. Askeza je v etiki dejansko globoko povezana s prečiščevanjem normative, ker je »popravljanje Gospodove poti« (prim. Jn 1, 23).

Razprava se dotika ene od etap duhovnega življenja z močnim poudarkom na nrvnosti in je potemtakem nehote tudi kritika idealizma. Vprašanje ni, ali je treba kritizirati filozofsko formalno (racionalistično) etiko kot vpreganje določenih religioznih elementov v nrvstveni nauk, ne da bi bilo implicite potrebno upoštevati Božjo avtoriteto, pa tudi ne, če je Jacob Böhme kot predstavnik nemškega idealizma globoko v tem procesu »osamosvajanja« filozofske etike kljub svojemu duhovnemu naporu videl večjo težavo v deleženju (odvisnosti) na Božji svobodi kot pa v avtonomiji, se pravi v pasivni vlogi razuma v etiki. Razprava ima namen pokazati, da sta askeza in (religiozna) etika etapi celotne poti »Hodi za menoj« (Mt 19, 21) in da s svojo vzajemnostjo kot »angela« pričujeta za genialen stvarjenjski red, ki se mu v človeški zgodovini reče: odrešenjski. Askeza (še) ni ubesedena kot etika. Askeza ne verbalizira, ker relativira čisto vse, tudi svoj izraz in stopnje napredovanja. Obe pravita, da meje med njima ni mogoče določiti. Meja pomeni deleženje. Askeza je oblika uboštva. Asket je rešen vseh etičnih imperativov, askeza je »indikativna«. V njej so zaobsežene vse razlike (stopnje); izraža jih stavek, da smo pred postavo vsi ljudje enaki. Asket čuti, da je to, kar dela ljudi pred postavo enake, svoboda. Seveda je govor o postavi

⁵ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 65 sl.

⁶ Janez Pavel II, *Redemptor Hominis*, 10.

duha. Enakost pred postavo pomeni, da nobena resnična norma ne omejuje svobode, ampak jo varuje, prebuja in spodbuja njeno rast. Bolj kot rast spremlja asketa »padanje« vase, ponižnost, dotik skrivnosti osebe in dramatika dejstva, da se zanaša izključno na Božjo obljubo. Nravni odgovor je odgovor celotnega življenja. Evangeljski odgovor se glasi: »Resnično resnično vam povem: Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče. ... Jaz ne morem sam od sebe ničesar storiti: kakor slišim, tako sodim, in moja sodba je pravična, ker ne iščem svoje volje, ampak voljo tistega, ki me je poslal« (Jn 5, 19.30). Odgovor življenja je vedno več kot »vedeti«. Asket odhaja v pokrajino strasti neprisiljen. Vodi ga stavek: Kdor hoče razumeti življenje, se ga mora udeležiti. Ker nas zanima etika, moramo tudi reči: Kdor se hoče udeležiti življenja, ga mora razumeti. Od tod torej ta vrsta preiskave. V kakšnem razmerju sta si torej askeza in etika?

II. Tradicionalen pojem askeze

Sholastični pojem askeze je za nas nezanimiv. Preveč je razdrobljen in podrejen sistematičnosti. Lastnost prave askeze pa je prav ne-sistematičnost, ne-ločljivost od življenja, skrajna individuacija (stiska), šibkost, skrajno malo racionalnosti (načrtovanega obnašanja) in čim več intuicije. Intuicija že nakazuje konec askeze in začetek mistike, gledanja. Gre za »intuitio sine comprehensione« (Husserl).⁷ Tako askeza ni nikoli metoda. Je udeležba na življenju. Vsekakor pa je koristno se seznaniti s tradicionalnim pogledom na askezo, ker gre za verbalizirano asketiko.⁸

1. Metoda

Tudi asketske metode nam govorijo, da gre v asketiki za globalen proces. Askeza oblikuje »od znotraj«. Poznamo dve pojavniki: negativno in pozitivno askezo. Pozitivna askeza predstavlja vse oblike hotenih, nameranih odpovedi zaradi določenega interesa. Negativna metoda je tista, kjer gre za samo odpoved brez neposredne koristi za tistega, ki se odpoveduje. Ta vidik odpovedi je še vedno »metodološki«, saj posredno računa na korist, in ni izraz religioznega »da« v brezinteresni izbiri, ki pogojuje odpoved. Obe pojavniki sta konstantni in prisotni v vseh časih, v vseh prostorih in vseh kulturah.

Z vidika interesov askezo nadalje delimo na aplikativno, ki je do neke mere preventivna norma. Če kdo hoče doseči (ali se izogniti) to ali ono, mora storiti to ali ono. Druga oblika je preventivna ali naložena in je pravi primer sekularizirane askeze. Z njo sovpadajo tako imenovana kulturna etika, »estetična« etika in do neke mere tudi religiozna askeza in tabuji.

Slednja, religiozna ali (in) magična asketična metoda je izraz človekovega paradoksalnega stremjenja po moči. Dokler je religiozni ali magični element vsaj minimalno prisoten, je to stremljenje po moči posredno, lahko celo okultno, vedno pa prek čim manjšega nasilja navzven. Navznoter mu ne manjka močnih sredstev in tudi ne nasilja. Ta metoda se poslužuje postov, spolne zdržnosti,

⁷ Prim. H. B. Gerl, *Unerbittliches Licht*, Grünevald, Mainz 1991, 85.

⁸ Prim. Različni avtorji, *Askese*, *LThK I*, 928-939; *Aszetik*, *LThK I*, 968-973.

določenih oblik mučenj samega sebe itn. Soočen z nerazumljivim vakuumom veselja je človek pripravljen storiti vse, da bi ta praznina dobila bolj osebni značaj. Ko rečemo »religiozna« asketična metoda, še nismo naredili koraka v kozmičen red, ki je obenem lahko tudi nered, ampak smo se ozrli na misterijski kult, iniciacijo, letne čase, spominjanje mrtvih itn. Ta askeza je navzven stroga in nepojasnjena, zapovedujoča tudi v sferi »praznika«. Njen nasprotnik je svet. Kot metoda askeza ne oprošča.

Velika tradicija srednjeveškega naravnega zdravilstva je na osnovi stroge religiozne askeze zgradila veličastno metodo »simbolične smrti« svetu. Težko je reči, ali gre za strogo magično, panteistično ali religiozno (svetovnonazorsko) nianso askeze.

Zgodovina in literatura kažeta, da visoke civilizacije niso zavarovane pred bolj ali manj izrazitim dualizmom med tostranstvom in onostranstvom in da človeka, ker mu bistveno ne moreta pomagati, le pustita samega, naj se sam prebije »onstran« (vsakdanjika), če se hoče. Poudarjanje zunanosti in vedno bolj tudi svetovnonazorske nianse metod še bolj preperečujeta, da bi »asket« ob tem sploh upal misliti na kaj več kot na to, da je potrošnik tudi na tem področju.

Metoda govori o zaupanju, izročnemu določeni zamisli. Človek vsaj poskuša zaupati, ker je ugotovil, da je korak do koristne metode nujen. S tem pa metoda še ni »saltus«, ampak je način kontinuitete, izoliran umeten svet,⁹ nekakšno nasprotje spreobrnjenja, nekakšno nezaupanje naravi, kajti »natura facit saltus«. Metoda je nekakšen poskus zaježitve toka in nemira življenja in po načelu kinetike njegovo energijo uživati po kapljicah in glede ne potrebe. Toda življenje ni takšno.

2. Biblično-krščanski pojem askeze

Bistveno drugačno pojmovanje askeze v judovsko-krščanski tradiciji dovoljuje — prav glede na prej izrečeno — domnevo, da že religiozna motivacija v bibličnem prostoru, posebno v novi zavezi, res nima nobenih interesov več, kaj šele vera, se pravi dejavna ljubezen. Čeprav v prvem obdobju Cerkve komaj najdemo kakšen opis askeze, je njen pravi cilj v življenju uresničena zapoved ljubezni. Askeza ni enostranska. Je izraz veselja nad svobodo, ki jo verujoč človek sprejema kot znamenje mesijanskega časa. V sebi ni več sam. Biti oseba je zares nedoumljiva radost nad odkritjem bogopodobnosti. Razumljivo je, da na njej najdemo mnoge značilnosti askeze kot metode, povezane s telesno čistostjo, prazniki (purim), postom, nazirejstvom, miloščino, esenstvom, usmiljenjem, gostoljubjem, toda niti sledu bega ali kozmičnega nereda. Askeza ni več beg pred svetom v strogo moralno življenje, tudi ni več cinični stoični poskus, kako presenetiti Boga v spanju. Asket je ves Božji in zna »biti reven in biti bogat... Na vse mogoče sem se navadil« (Flp 4, 12). Človeško in Božje sta sicer dve sferi, vendar sta med seboj neločljivo povezani. Povezuje ju zaveza, utelešena Zvestoba. Bog je ljubezen (prim. Jn 3, 16; 1 Jn 4, 8.16)

Izraz zaveza je mnogovrsten. Spokorniška pridiga Janeza Krstnika ima že mnogo značilnosti evangeljske askeze. Jezus, ki je utelešena Zvestoba, nič ne počne s silo. Njegov nastop napravi orožje in strategijo za nesmiselno. Bistvo

⁹ Prim. J. Ratzinger, *Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung*, v: R. Löw, *Bioethik, Communio*, Köln 1990, 28-47.

Jezusove askeze je uboštvu. Njej nameni prvi blagor. Jezus se ne bori proti zlu, ampak ga razkrinkuje tako, da postaja njegovo orožje nesmiselno. Jezus zlo dobesedno razorožuje (prim. Mt 12, 29). Jezus ne nasprotuje asketičnim vajam ali metodam, zmaga nad grehom je podarjena, ne »narejena« ali »proizvedena« (prim. Rim 6, 12 sl; 1 Kor, 7, 31 sl; 2 Kor 5, 17).

Teološka analiza askeze v judovsko-krščanski tradiciji, ki se ji bomo posvetili pri asketizmu, pride do presenetljivega sklepa. Zdi se ji nujno potrebno, da v zgodovini Cerkve pojem »askeza« opremi s pridevnikom »katoliška«. Ne lasti si je, ampak poudarja, da je asketična metoda, v kateri je tudi najmanjše pričakovanje, ni celostna (katoliška) in ne vključuje celega človeka. »Katoliška« askeza noče izključevati asketičnih metod niti biti metoda niti vzrok določene izbire. Je namreč posledica izkustva nagovorjenosti in obdarovanosti, v kateri ostane človek kljub mnogovrstnim sposobnostim ali motnjam in težavam spoznanja globoko povezan s tem, ki nagovarja in daje svobodo. Odločitev zanj razdeli okolje na resnično in bežno. Konstitutivna je temeljna odločitev. Njena logična slika je nenasilje, negativna moč, uboštvu, priznanje subjektivnosti objekta. V objektivno izkustvo vnese subjekt. S tem dejanjem se do stvari šele lahko začne vesti, kakor se hoče, saj jo ima za objekt s subjektom. Šele asket, ki se vede, kakor se hoče (prim. Jn 3, 8), si je povsem na jasnem, da mu gre za »živeto življenje«. Vsak korak je originalen in nenadomestljiv. V tej askezi se »dogaja« meja med obema, ki se na njej srečujeta, se dotikata in razhajata in oblikujeta vedno nov dogodek.¹⁰

Cilj askeze je, da ponovimo, da človek pride pred »Jakobove stopnice«. V stremljenju po popolnosti je teocentrična, ne antropocentrična. Ko evangelist Janez pravi, da je Bog ljubezen, tudi pove, da je središče kristjanovega življenja razodevanje ljubezni, se pravi odpoved domnevi, da bi bile človeške ali zemeljske vrednote boljše kot popolnoma zastojna in brezskrbna izročena Bogu. Gre za vprašanje hoje za Kristusom, ne da bi kakorkoli zavrgli naročilo, ki ga človek prejema ob stvarjenju (Gen 1, 18) in ga Pavel ponavlja v Rim 8, 18 sl.

Božje in človeško pripadata drug drugemu, vendar ne po načelu pripadnosti, ampak po načelu deleženja: človeško, ki je Božje in Božje, ki je človeško. Le svoboden človek lahko odgovori. Nedoumljivo razmerje med Božjim in človeškim v človeku je svobodno. Svobodno razmerje je edino razmerje, zato tudi bistvena opredelitev katoliškega (vključujočega) počela. Razmerje med enim in drugim je načelno rešeno (koncil). To je kriterij branja morebitnih nasprotij. Stopenj in razlik med obema ni več v tem pogledu, kot jih je hotel pelagianizem transplantirati iz platonizma in ohraniti v krščanstvu elito. Bistvo razmerja je popolnoma natančna in vendarle povsem gibljiva meja na osnovi svobode. Ugotovitev enakosti pred postavo je za askezo najpomembnejša: enakost pred postavo duha v prepovedi nikoli ne omejuje človekove svobode, v zapovedi pa jo blagoslavlja.

III. Asketizem kot etika

Moralna moč askeze je njena zasidranost v živi veri. Stremeti po popolnosti pomeni stremeti po Kristusovi zrelosti (Ef 4, 13). To pomeni dobesedno: imeti

¹⁰ Prim. V. von Weizsäcker, *Gestaltkreis*, Georg Thieme, Leipzig 1940, 8-20.

trdna tla pod nogami, biti na tleh. Srečamo se z deuteronomičnim načelom: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo!« (5 Mz 6, 5). To načelo in zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. 3 Mz 19, 18) najdemo v evangeliju; načelo citira Jezus ali ga prepoznajo poslušalci sami (prim. Mt 22, 37; Mr 22, 29; Lk 10, 27). Odgovor se glasi: ljubezen sama po sebi stremi po celostnosti in se ne ustavi pri spoznanju. Spoznanje je obvezujoče, je dejavna ljubezen. Cerkev to v zgodovini dokazuje z redovništvom, ki se ni nikoli zadovoljevalo z enostransko individualistično ali spiritualistično askezo, ampak je z njo in skozi njo globalno razkrinkavalo enostransko absolutizacijo duhovnega življenja kakor tudi herezijo aktivizma. Za asketa je etika lestvica vrednot, ki mu pomaga ljubiti Boga v delu in v kontemplaciji. Ne gre ji za to, da bi v etiki zasledovala načelo pravičnosti, ampak da bi v vsem, kar počne, izpričevala ljubezen. S tem pa nismo povedali samo tega, da dejavno uresničevanje zapovedi vodi k spoznanju, ampak se tudi zahteva, da uresničevanje samega sebe po zapovedih spada k nauku o človeku.¹¹

1. Askeza in psihologija

A. Görres je v knjigi *Ali religija pozna človeka?* pokazal, da pri sodobniku na to vprašanje vpliva predsodek, češ da religija človeka obremenjuje in da ga noče poznati, ampak ga obvladati z moralnimi predpisi. Dejstvo pa je, kot ugotavlja avtor, da religija hoče poznati človeka in da je resnica o nepoznanju človeka v tem, da je za izginjajočo religijo v naši visoki civilizaciji dedovala predvsem psihologija. Ta za razliko od religije ne priznava več dveh središč, kakor ju npr. upodablja elipsa. Psihologija hoče biti totalna znanost o človeku. Religija pozna človeka, ker mu priznava avtonomijo v morali in kulturi. To je razvidno predvsem iz dejstva, da imajo vse svetovne religije o človeku dobro mnenje.¹² Za A. Görresa in mnoge druge psihologe je psihologija kot dedinja religije, ki ponika; toda psihologija zato še ni na zatožni klopi, ker poskuša nadomestiti religijo; ima kritično- konstruktivno vlogo, ker (če) je v službi razlikovanja duhov. Dejstvo je, da posebno globinska psihologija prevzema veliko religioznih elementov; med njimi etični (asketični) moment ni nepomemben. Toda psihologija je cela mavrica mnenj. Kaj je askeza v psihologiji? Je le orodje zdravljenja ali pa je tudi ugotavljanje znotraj človeka skoraj porušene sposobnosti za kontemplacijo?

Psihologija je v zadnjem stoletju poznavanje človeka in njegovega življenja izjemno pospešila; hotela pa je postati totalna znanost o človeku. Psihologija je domnevno odkrila fenomen človekovega duševnega ravnovesja, vendar na način, ki v človeku ravnovesje identificira s strogo centralizacijo. To je njen ideogram, ideal, koristno, ne resničnost. Kaj pomeni prizadevanje zdravnikov psihologov, da bi njihovi pacienti postali normalni? Ali vedo, kaj je »biti normalen«? Jaspers se je tej opredelitvi sicer odpovedal,¹³ a je večji del svoje filozofske poti v psihologiji namenil prav spoznavanju ravnovesja. On je eden tistih, ki je zaslužil pomen bolj avtonomne antropologije v psihoterapiji. V svoji filozofski

¹¹ Prim. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 90.

¹² Prim. A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen?*, Piper, München 1984, 122 sl; P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 83-103.

¹³ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913.

veri ni našel zanesljive protiuteži krščanstvu. Filozofska religija je pri njem pokazala, da je popolnost »težka« ravno zato, ker ji manjka »deutoronomično« načelo.

Jaspers ni edini, ki obupa pred neredom in se poskuša rešiti tako, da se ozira po načelih, ki bi notranji nered uredila. Tako ugotovi, da človeka razjeda nevroza, ko (ker) je sam. Že evangelist Janez ugotovi radikalno drugačen položaj nereda, ki je tema, noč (prim. Jn 1, 5). Človek, ki ostane sam, se pravi brez deutoronomičnega načela, ohrani edino razum, tisto svoje famozno plediranje za »nič« (ouk on), ki samo reagira, ne odgovarja več. Religije ni več. Ostal je njen nadomestek, religija časti. Nobene ustanove ni, ki bi mogla človeka v trenutkih njegove osamljenosti zaščititi pred izpraznitvijo notranjosti ali ga rešiti njegovih notranjih konfliktov. Ni čudno, da je Freud v duševni bolezni videl neke vrste diverzantsko rešitev notranjega nesoglasja, ki je naredilo življenje tako težko. Bolezen torej ne reši, ampak problem »suspendira«. Lažje je prenašati bolezen kot načela religije časti. Nevroza sicer prinese nove probleme, vendar niso tako težki kot je težaven zavesten položaj neodrešenega človeka.

Nepoznavanje zakonov in nauk življenja se povečuje tako, da se človek zateka k okultnim znanostim, k poenostavljanju in posploševanju, k redukciji zla v nepopolnost ali zmoto in askeze v higieno. To je sad razvoja znanosti v prejšnjem stoletju. Ta požene sveže korenine v zgodovinski materializem in kolektivizem. Oba vplivata na komaj rojeno globinsko psihologijo, ki prva diagnosticira nenavadno stisko sodobnika in o njej spregovori. Psihologija hoče svet vrednot na novo poimenovati, prevrednotiti ali nadomestiti. Prav globinska psihologija je navdušeno popularizirala razsvetljenstvo, se pravi spoznanje o človeku, ki ni bilo nikoli ponižna znanost. Zgodilo pa se je, da je globinska psihologija postala prva »ponižana« znanost. Dejstvo je, da sta historicizem in naturalizem 19. stoletja, oba otroka razsvetljenstva in popularizacije enakosti vseh ljudi, prva planila proti ideji o enakosti vseh ljudi. Kakor nekoč razsvetljenstvo, ki je vzelo zamisel o bistveni enakosti in se v konkretizaciji praktično že obrnilo proti sebi. Tako je psihologija, namesto da bi gradila na svoji lastni metodi (dejavna ljubezen, individuacija itn.), ko je hotela postati enaka drugim znanostim in uporabljati znanstvene metode, morala ugotoviti, da »ni enaka« drugim in da tukaj zanjo ni prostora. Psihologija pripravlja bankrot znanosti, se pravi bankrot razsvetljenstva, ki je v svojih izvedenkah, kot npr. imperializmu in socialnem darvinizmu legitimiral nihilistične etične drže. Izraz tega je knjiga z značilnim naslovom *Morala brez greha*.¹⁴ Globinska psihologija ne zmore soočenja z dejanskim stanjem, zato poskuša najprej razširiti področje kategorije »smeti«. Cerkev pravi, da je greh bolezen duše.¹⁵ Danes natančno vemo, da je norost izguba

¹⁴ Hesnard, *Morale sans péché*, Paris 1954. Izraz »morala brez greha« je opredelitev morale, ki je nadomestila vero (psihološka morala) in postala neobčutljiva za greh. Postala je tehnično vprašanje. Narava nič več ne sporoča, pa ne zato, ker ne bi nič več govorila, ampak zato, ker je človek zanjo oglušel. Sodobnik se je opredelil za moralo brez greha. Zanj je narava zanimiva samo še zaradi posnemanja. Ker hoče z njo manipulirati in ker je narava v veliki prednosti, ji hoče prisluhniti samo zato, ker ga zanimajo nekatere njemu neznanе poteze, ki so potrebne za umetno (stekleno) okolje. V območju morale brez greha je (tudi človekova) narava objekt brez subjekta. Greh je v tem območju že dolgo nerealen pojem, mogoče sem in tja koristen za določitev nevrednega življenja, toda kot dejstvo je nepomemben.

¹⁵ To pravi Šesti ekumenski koncil (III. carigrjski 680-81), kan. 102; prim. *Mansi*, XI, Lepizig 1901, 987. Ne gre, da bi natančneje opredeljevali cerkveni nauk, ampak da bi videli, da je za »moralo brez greha« obstoj duhovne duše ali občutljivost za greh le še moteče dejstvo, nič več. Tega je treba

občutka za resničnost in da je zanihanje greha ena od oblik norosti. Psihologija kot dedinja religije kljub temu pospeši radikalno kritiko »obremenjevanja« z grehom in pokaže, da ne razume (ne more razumeti), kaj je greh. S tem, ko kritizira religiozno obremenjevanje z grehom, pa hoče kritizirati tudi askezo kot bolesten strah religiozne morale pred nagonskim življenjem. Ta njena sodba je zelo površna ne nazadnje zato, ker preprosto na greh (spoznanje greha) ne gleda v luči odrešenja in ker psihologija duhovne duše načelno ne priznava; priznava jo kot moteč element, ki jo navsezadnje, ko vanjo zadene, mora upoštevati. Zanj je »duševni« človek superego, ego in id. Kot je že bilo rečeno, je na to treba gledati bolj previdno. Freudovo niansirano stališče se upre predvsem tisti askezi, ki je nihče ne priznava in je izraz moralističnega nasilja. Vendar se kampanja proti askezi (metodam) žal ni mogla zaustaviti samo pri tem; psihologija je prevzela mnoge moralistične vzvode.

Ko Pavel moli za duha razlikovanja (prim. Fil 1, 10), se pravi za prepoznavanje aksiološkega delovanja duše, izrazi s tem svojo občutljivost za obstoj in dejavnost resničnosti. Opozori na varovalno vlogo postave, na postavo duha. Psihologija ve povedati, da se za duhovnimi ali duševnimi boleznimi skriva duhovni nered, odsotnost »merila«, vrednostne lestvice, nesposobnost vrednotenja, nesposobnost razlikovanja in nesposobnost odločanja za resnične vrednote. To izkustvo jo sili v posploševanje in poenostavljanje. V tem je določen čar filozofskega ali psihološkega protesta proti askezi, saj nam ta način gledanja hoče predstaviti resničnost kot sistem brez skrivnosti, se pravi kot željo po »več spoznanja«. Ta vidik poznajo tudi npravne metode pietizma, janzenizma in drugih, vendar si evropski idealizem, njihovo duhovno zaledje, s tem ne more kaj dosti pomagati. Zanj človek živi zgolj v razmerju z absolutnim. Če ne sprejme svoje transcendentne razsežnosti, potem absolutizira imanenco in postane duhovni aktivist. Za tega človeka Bog »je« in »ga ni« v približno istem pomenu. Psihoanaliza je to razlago sprejela, kot metoda zapustila »religijo« in jo poskušala nadomestiti. Vendar je zadela na ta preostanek empirije absolutnega brez kontakta in brez distance, ki pa obstaja v pietizmu, njenemu bratu. Askeza nastopa vseskozi kot »dežurni krivec« ali kot zasilni izhod. Oznanja se svobodna ljubezen, ki ni le radikalen prelom z začasno ali stalno spolno abstinenco, ampak norma, ki se jo sme vsiliti in celo povzročitelj nevroz (transfert). Evropski idealizem trpi zaradi kompleksa resnice.

Apostol Pavel pravi: »Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kaj delam; ne delam namreč tega, kar hočem, marveč počenjam to, kar sovražim« (Rim 7, 14 sl). Pavel odkrije v sebi postavo, ki se bojuje »proti postavi mojega razuma in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih« (Rim 7, 23). To je postava iracionalne upornosti osamljenega. Psihoanaliza jo pozna. Pravi ji podzavest. Pravi, da se duševno življenje hrani s podobami iz podzavesti, predvsem z libido. Te podobe imajo čustven naboj in vplivajo na svet predstav. Sublimacija je psihoanalitična

odstraniti. Greh spada k določeni vrsti izkustva o kvaliteti morale. Če ni več greha, potem je govor o mizerni morali, ki ga ne opazi več, verjetno tudi ne človeka, saj je ta le še »homo faber«. Verjetno tudi ni več govora o osebni odgovornosti ali osebi kot substanci, ampak le še o osebnih stanjih. Ker je človek tisti, ki reproducira, ponavlja in ne more grešiti, je morali malo mar, kaj se dogaja z ljudmi. Izraz »moralna brez greha« noče reči, da ni greha, ampak da ji je malo mar, kaj se dogaja s človekom, ki ga je greh prizadel. Pomen izraza je v tem, da je zakon možnega dovolil detabuizirati naravo, ker se je hoče polastiti.

preobrazba askeze. Izraz opisuje naravo vira predstav: ta je sublimna, občutljiva, nasilna in želi kvišku.

Nobenega dvoma ni, da je lahko koristna tudi čisto razumska konstrukcija o duševno-duhovnem življenju. Toda četudi ugotovimo, kako to poteka, je to nazadnje vedno neučinkovito, saj se človek, ki se je vrgel v askezo, vrgel vanjo prav zato, ker je zavrgel vse konstrukte, predvsem pa konstantno razumsko obnašanje, ki se ni dotaknilo njegovega srca. Vrgel se je v brezno, ki je nastalo zaradi izpraznitve. V dnu bivanja se je zavedel, da je sam zgolj s spoznanjem brez moči. Sedaj ga zanima vir moči. Evangelist Janez ugotavlja: »Nihče ni nikoli tako govoril« (Jn 7, 46). Za Freuda in mnoge druge psihologe za njim, ki so na globinsko psihologijo prisegli v okviru idealističnega svetovnega nazora, je evangelijska postava nerazumna, nerealna in neuresničljiva. Ta ugotovitev je točna. V njej vlada postava milosti brez razumskih konstruktov. To je za globinsko psihologijo razlog za črnogledost, bridkost in nemalokrat cinizem.¹⁶

Že idealizem 19. stoletja, posebno pa psihologija ob prelomu stoletja, mrzlično išče nadomestkov za manjkajočo religijo (religiozno etiko). Adler poskusi z voljo do moči in željo po kompenzaciji. Njegova metoda je prevod ene od asketskih vaj ponižnosti, ki se glasi: »Bodi natanko na svojem mestu.« Jung podčrtuje temeljno duševno energijo. Poleg posameznikove (individualne) podzavesti odkrije tudi kolektivno podzavest. Arhetipi, kakor pravi tej kinetični energiji kolektivne podzavesti, obsegajo spomin vseh generacij in vseh mitov, prebivajo v duši in prožijo analogne asociacije. Še enkrat podčrta pomen racionalne strukture človekovega bitja, njegovih nagibov, ekstrovertiranosti in introvertiranosti, in to predstavi v svoji znani polarni biseksualni strukturi: animus in anima. Nazadnje je zanj ta dvojnost nesreča, ne priložnost. Ali bi bil to lahko nadomestek za človekovo transcendenco? Zdi se, da ta pojem, ki je v okviru običajne asketove poti samo priznanje neke človeške dimenzije, pokaže na zelo globok spor glede podobe o Bogu. Polarnost brez substancialne dimenzije zadoštuje šele v drugotnem načrtu: kot kinetična energija, kot nekaj neopredeljenga. Seveda pa ta namig na transcendenco ni nobeno samopreseganje več.

Viktor Frankl je med psihologi prvi, ki hoče preseči psihično (racionalno-moralistično) raven in onstran vsakdanjosti dospeti do duhovne ravni, ravni duhovne postave, in pokazati, da je psihologija, če hoče to zares biti, podobno kot krščanska askeza, v bistvu vedno v skrbeh za človekovo duhovno zdravje, da ga vodi h globalnemu zdravju in da ga, ko jo ta prejme, zapusti in zavaruje.¹⁷ Govori o osebi in njeni »duhovni podzavesti«. V knjigi *Bog v podzavesti* pravi: »Dokler nekoga (jaz) sili k drugemu (ti) nekaj (id), se pravi nekaj neosebnega in instinktivnega, ni mogoče govoriti o ljubezni. V ljubezni 'jaza' ne premika neki 'id'. V ljubezni se 'jaz' odloči za 'ti'.«¹⁸ Frankl ne govori več o (nespravljivem) nasprotju med »eros« in »ananke«, ampak govori o razmerju med »ethos« in »pathos«.¹⁹ To nasprotje ni protislovje, ampak simbolna predstavitev skrivnosti. Zgrešena podoba o človeku nastane vedno tam, kjer ljudje zahtevajo, da bi morala resnica kazati na resničnost. Celoten položaj je treba brati z drugega

¹⁶ Prim. H. B. Gerl, *Nach dem Jahrhundert der Wölfe*, Benzinger, Zürich 1993, 163 sl.

¹⁷ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 1985.

¹⁸ V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 1977, 34.

¹⁹ Nasprotje med »ethos« in »pathos« je polarno, konstitutivno. Nasprotje med »eros« in »ananke« je sicer resnično in pogojuje, vendar ni konstitutivno; omogoča, ni pa ustvarjalno. Prim. V. Frankl, *Der unbedingte Mensch*, Franz Deuticke, Wien 1949, 92.

konca: resničnost kaže na resnico. Etos in pathos kažeta na resnico; nista cilj, ampak njuna ločitev je simbolna. V. von Weizsäcker to razmerje opiše kot nasprotje med ontočnim in patičnim.²⁰ I. A. Caruso meni, da je nevroza pomota v določitvi smisla, vrstnega reda. Smisla namreč ni treba določati, ampak iskati in sprejeti. Frankl vzklika: »Naše najgloblje spoznanje o nas samih nam pravi: Mi smo svobodni.«²¹ Smisel je treba najti. Ta stavek on neprenehno ponavlja in z njim hoče pokazati, da ima vsak resničen problem, do katerega pride, eno samo rešitev, se pravi en sam smisel, objektivni smisel, ki ga je treba in ga je mogoče najti.²²

Smisel bivanja in odgovora nanj je stvar temeljne odločitve, se pravi hvaležen sprejem svobode. W. Daim²³ očita Jungu, da je njegova zmota v tem, da hoče nadomestiti, (razvrednotiti, entwerten) absolutno z nečim, kar ni absolutno; to pomeni, da postane absolutno nekaj, kar to ni. Pa ne samo to: psiholog za to ve. To ni pre-vrednotenje (Umwertung), ampak samo prevzem vloge, ki terorizira in vsiljuje novo spoznanje in nove idole, ki človeka oropajo dogodkov. Svoboda je doživetje vrednot brez nepotrebne racionalizacije. Ponovno ozaveščenje vrednot (Umwertung) je tudi ozaveščenje depersonalizacije vsled zgrešenih podob o Bogu in ekstatičnega etosa, ki je namesto omogočanja etiko proizvajal, se pravi etos trgal iz zgodovine in iz nje delal nezgodovino (umetno okolje). Izven zgodovine (brez spomina in brez prihodnosti) ni dogodkov, ni vrednot in ni srečanj. Človek se zdolgočasi nad lastno praznino. Medtem ko je psihologija zgrajena na nauku o gonih, je dolgčas dejstvo, ki najbolj usodno iritira telo, predvsem bolj usodno kot vsi nagoni skupaj, in se razteza na patološko radovednost in gnus nad življenjem. V. von Weizsäcker domneva, da gre za negativno počelo radosti, neodločenost.²⁴

Frankl celotno vprašanje obrne in po pravici pravi, da bi se morali duhovniki zamisliti nad tem, da toliko ljudi išče odgovor na duševne in duhovne stiske pri zdravniku ali psihologu. Viktor von Gebattel je rad govoril o migraciji zahodnega človeka od duhovnika k psihiatru. Tudi A. Görres meni, da je tudi po zaslugi psihologije prišlo do pomembnega preobrata v pojmovanju etosa oziroma askeze. Že psiholog Nodet iz Freudove šole ne zagovarja »psihološke«, ampak psihologovo moralo in jo prepozna v analizi analitika. Zanj je etična norma brezinteresna ljubezen. Z njeno pomočjo psiholog-terapevt prizna objektivno resnico. Žal ta norma ostane postulat. Imanentizem psihološke etike je v tem, da sicer zapoveduje, da pa ne more odgovoriti, zakaj so norme zavezujoče.²⁵

²⁰ Prim. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 5-84.

²¹ V. Frankl, *Der unbedingte Mensch*, 93.

²² Prim. V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, 95 sl.

²³ Prim. W. Daim, *Der Grundfehler C. G. Jungs*, v: *Wissenschaft und Weltbild* (1953).

²⁴ Prim. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, 307 sl.

²⁵ Poudarek je na »ne more«. Hoče, pa ne more. To pomeni, da askeza v psihologiji v najboljšem primeru pomeni prirastek znanja kot moči. Reči bi bilo treba: če bi »hotela hoteti«, bi mogla. Biblično-krščanski etos je bistveno neutemeljen, razumsko bistveno nezahteven in ga zato ni treba zagovarjati. Nepojasnenost morale je za razumevanje morale osrednji fenomen. Seveda obstajajo izvedenke moralnih pravil, ki so utemeljena na »neutemeljenih«, toda končno v konkretnem položaju nastopi vsako še tako pojasnjeno pravilo kot nejasno in nepojasnjeno. To natančno odgovarja strukturi morale, ki je nepojasnjena zaradi »brezinteresnosti«. Če bi lahko nek namen pojasnili s sredstvi za doseglo namena, potem so postala brezpogojna sredstva. Z vidika teorije morale (askeze) je zelo pomembno, da ostane njen temelj bistveno nepojasnjjen. Prim. C. F. von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, DTV, München 1985, 391 sl.

A. Görres je mnenja, da je nujno, da postane psihoterapija duševna nega v smislu preroka Izaija, ki vzklika: »Tolažite, tolažite moje ljudstvo« (Iz 40, 1), tudi če psihoterapevt tega noče ali ne zna.²⁶ V tem stavku ne gre le za preobrat v knjigi preroka Izaija, ampak za preobrat pri razumevanju etike in askeze (njunega razmerja) in za obrat stran od racionalne etike, ki jo je psihoterapija v novem času odkrila prej kot moralna teologija in predvsem pred filozofsko etiko.

Ob temeljnem vprašanju, od kod prihaja človek in kam gre, se imanentna večnost ruši sama vase. Gledanje, ki v svetu vidi le naravni sistem, ki konec koncev ne potrebuje Stvarnika in Odrešenika, je vedno lahko, tudi na nezaveden način, povod za racionalno etiko. V psihologiji se pojavlja kot obvladovanje sistema, metode. Človek je večino časa prisiljen boriti se proti »bogovom«, namesto da bi priznal resničnost »neživetega življenja«, se pravi zgrešenosti svojega premišljenega in načrtovanega življenja. Evangelij odgovarja: »Izšel sem od Očeta in prišel na svet, spet zapuščam svet in grem k Očetu« (Jn 16, 28). Tega ta etika ne more reči. Zaradi zastrašujoče osamljenosti človeka Jezus obljubi Svetega Duha, Zagovornika in Tolažnika (prim. Jn 14, 16). Ko se človek obrne k Bogu, najde in odkrije tisto, kar išče in je iskal in je zapisano v njegovo srce. To je naravni heliotropizem. Obrat k temeljnemu vprašanju, se pravi odnosu med objektom in subjektom, je podoben metanoji. To je obnovitev prvotne podobe, ki je imago Dei. Božja podoba je znamenje sposobnosti za sklenitev zaveze in več kot to. Ne gre za izbor enega od možnih ali verjetnih tolmačenj, ampak za ugotovitev, da je *treba* izbirati. Vse je usmerjeno v to, da se odkrije osebni, konkreten in objektivni smisel. Dejstvo je, da mnogi ljudje trpijo ali bi celo »radi« trpeli za to ali ono boleznijo samo zato, da bi vedeli za vsaj en razlog bivanja. Trpijo zaradi neživetega življenja, življenja brez vsebine in brez iskanja smisla.²⁷ Sveto pismo izraža to naravno upanje, ko se obrača k človeku, ki je začel iskati dobro, ki želi več luči in spoznanja in hoče bolj biti. Tega človek ne more najti, če samega sebe ne prestavi v bolj določen bivanjski prostor, v prostor svobode, o katerem pravi sv. Pavel: »Vse Božje obljube imajo v njem svoj 'da'« (2 Kor 1, 20). Božji »ne« nikoli ne pomeni omejevanja svobode. Božja podoba je praktičen odgovor na vprašanje, kakšen (naj) je odnos med objektom in subjektom. »Kjer je namreč tvoj zaklad, tam bo tudi tvoje srce« (Mt 6, 21). Ta stavek je treba brati še drugače: Zaklad je dar svobode; srce je lahko le pri svobodi, se pravi tam, kjer je popolnoma zaželeno. Kot smo in bomo videli, je v askezi to srce »na tleh«. Nič si ne domišlja več. To ni več on, ki postavo spoštuje, ne more pa je ljubiti. Zato se živa religija zbira okrog žive osebe, ki pravi: »Vstani sedaj in hodi!« (Mt 9, 5). Človek ne išče morale, po kateri bi prišel do Odrešenika, ampak Odrešenika, da ga osvobodi za postavo duha. Priča-kuje Tolažnika, da prejme zaupanje v svoje življenje. Ves pomen in smisel češččenja svetnikov je v tem. Svoj čas so ljudje hodili občudovat stilite,²⁸ da bi si vtisnili v spomin kakšno podobo o njihovi duhovni moči, predvsem to, kaj

²⁶ Prim. A. Görres, *Person, Psyche, Krankheit*, v: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6 (1958), 192-202.

²⁷ Prim. V. Frankl, *Psiholog v taborišču smrti*, MD, Celje 1983; *La sofferenza di una vita senza senso*, Elle di ci, Torino 1982.

²⁸ Stiliti (po Simeonu Stilitu) so posebna zvrst krščanskega meništvja, ki je bila svoj čas na Vzhodu tako razširjena, da je njihov vpliv segel celo do liturgičnega in pravnega reda v Cerkvi. »Biti na nekem kraju« je bila radikalna norma, kakor v drugem primeru »brezdomstvo« (popotni menihi).

pomeni »biti natanko na svojem mestu«. Knjiga Razodetja govori o ženi, obdani s soncem (prim. Raz 12, 1). Morala načel in norm in brez podob ne more rešiti nobenega konflikta, ampak jih rojeva, pa tudi ne privedi do čudenja in radosti »drugega rojstva«. Tudi Jung je menda rekel, da povsem pomiri religiozni simbol. Verujoč človek gre še korak naprej: svoj »credo« izreka »liturgično«, kot živ med živimi, radosten. Credo ga postavi v občestvo oseb, ki jih more poklicati, in ga zares spremeni.

2. Od psihologije k liturgiji

Izjemna strogost vzhodne askeze, ki integrira tudi globinsko psihologijo, je straža duha in na svojem vrhu (dnu) svojim prepoveduje podobe in celo molitev (sv. Anton), predstavlja pa tudi eno najbolj prefinjenih kultur domišljjskega sveta. Pri tej askezi gre za dno bivanja. Psihologija to izkustvo pozna. Pri askezi gre dejansko za čiščenje domišljjskega sveta s čistim srcem. Tega psihologiji manjka. Opat Filemon pravi (Filokalia), da čisto srce vidi Boga kakor v ogledalu, saj se njegova radovednost odslej obrača le še kvišku.²⁹ Ne gre le za pravo usmerjenost in prave težnje, ampak tudi za nenavadno natančno »prostorsko« določitev dna bivanja (biti na tleh) in za gledanje v svoje srce.

Liturgija je prostor dogajanja in preobrata. Liturgija je podoba vseh bibličnih dogodkov. Posvečuje okolje in človeka in hoče biti predpoda nebeške liturgije. Cerkev je stroga do domišljjskega sveta, ki je čuten in vizionarski, toda sprejema ikone, ker jo spominjajo, na kakšen način zajemati iz stvari in stopiti na prste čutnemu, zgolj izkustvenemu in pozunanjenemu svetu. Ikona odpira pogled v duhovno. Podoba govori o prisotnosti »stopnic«. Ko sv. Janez Damaščan govori o ikoni, pravi, da je kot »apokalipsa«, razodetje skritega. Vsa njena lepota in moč je njena odprtost v presežno.³⁰

Ali gre morda le za sugestijo religioznega? Če je simbol samo instrument ali le ideja, koristen le z vidika psihološkega pragmatizma kot postanek v duši (»esse in anima«),³¹ ni več resničen in smiseln. Religiozno ni imanentna projekcija duše, ampak je kultura duhovnega posluha. »Glej danes polagam predte življenje in dobro, smrt in zlo« (5 Mz 30, 15). Dostojevski je v *Bratih Karamazovih* mojstrsko pokazal, za kaj gre. V hudi bolezni Ivan blazni in vidi prikazen (dvojnika), »nekakšnega gospoda«, ki je brez vere in je znanstveno prepričan, da bo po smrti povsem razpadel. Ta pripoveduje Ivanu zgodbo o rajju: »Bil je, tako pravijo, tu pri vas na zemlji tak mislec in filozof, ki je vse zametaval, postave, vest in vero — zlasti pa prihodnje življenje. Umril je, misleč, da pojde naravnost v temo in smrt, a namesto tega se je odprlo pred njim — prihodnje življenje. Osupnil je in se vznejevoljil: 'To', pravi, 'še upira mojim nazorom.' In zato, vidiš, so ga tudi obsodili... se pravi, vidiš, oprosti mi, pripovedujem ti samo, ker sem slišal, vse to je samo legenda. Obsodili so ga, vidiš, da mora v temi preho-

²⁹ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 88.

³⁰ Prim. P. N. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Paoline, Roma 1982, 131-166.

³¹ Bistvena težava pragmatizma je v tem, da »ne more« (noče), se pravi: »mora« najti neki zaključek. Terapevt ve ali bi moral vedeti, da ne sme vstopati v dušo, saj ne gre za ustvarjanje subjektivnih smislov, ampak za iskanje objektivne resničnosti in objektivnega smisla. Če človek ne more najti svojega smisla, ga ne bo našel tako, da bo nekdo »vskočil«, predpisal nov smisel in spremenil sceno, ampak tako, da ga bo terapevt popolnoma jasno odvrnil od tega, da bi hotel smisel nadomestiti z moralo (etiko) ali celo estetiko (bontonom).

diti kvadriljon kilometrov in kadar odsluži ta kvadriljon, tedaj se mu odpro rajska vrata in vse mu bo oproščeno.«³² Opij scientizma ni le »nestrinjanje z dejanskim stanjem«, ampak je tudi cela vrsta predpisanih smislov, ki so podoba pekla, skrajna podoba napuha, podoba sodobnega povsem racionalnega položaja modernega zadolženega nedolžnika. Trdi, da »ima prav«, vedoč, da je trditev zanj popolnoma nesmiselna. Toda grešnik pri Dostojevskem že vpije iz prepada in kliče po odrešenju.³³ Tukaj slišimo eno najresnejših kritik sodobnega duhovnega življenja zahodnjaka in »bližino« preobrata od etike k etosu in askezi.

Upravičeno je vprašanje, kako pomagati povsem izgubljenemu. Psihoanaliza (moralizem) se popolnoma izogiba temu, da bi pri sporočilu odrešenja psiholog postal žrtev. Ta strah je povsem neutemeljen, saj tega zdravnik ne sme in ne more (prim. Jn 20, 17). Frankl na tem mestu navadno govori o vlogi spominjanja. Gre za mesto, na katerem mora psihoterapevt opustiti misel na to, da lahko izreka sodbe o trpljenju trpečih. Psiholog ga je pripeljal do tukaj. Naprej ne sme. Kar pa je treba in sme, je to, da skupaj s trpečim gleda proti vzhodu, proti Božjemu tveganju za človeka.³⁴

3. Asketizem

Preden se obrnemo k bistvu askeze, asketizmu,³⁵ naj ponovimo, da ima askeza v krščanskem nravno-duhovnem izročilu do neke mere paradoksalen pomen: »askesis« je vaja v poklicu, ki je nanj odgovoril Jezus Kristus. Apostol Pavel razmišlja o tem, kaj to konkretno pomeni za kristjana. Ker je »on obstajal pred vsemi stvarmi in v njem je utemeljeno vse« (Kol 1, 17), je njegova »kenosis« stvar popolne razlastitve, ubošva. »Čeprav je bil Božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem« (Flp 2, 6-7). Kot slutimo, je vrstni red takšen, da je treba najprej pasti na tla. V duhovnem življenju je askeza dobeseden »propad«, padec na trda (trdna) tla. V duhovnem življenju je askeza zaskrbljenost za nevidni boj s temo, kajti askeza je šele pot na startno črto. Šele sedaj se začenja počasi svitati druga plat askeze, mistika, ki pa ni več temna, ampak svitanje neustvarjene svetlobe. To je povsem nova barva etosa, človekovega so-sveta (prim. 1 Mz 1, 3). Neustvarjena luč je nekaj izjemnega. Sveto pismo govori o sijaju od obličja do obličja (prim. Vp 2, 16). G. Bernanos to še bolj »locira«, ko govori o Kristusu, ki v vrtu Getsemani sprejema nase skrivnost križa in »vrženosti« na dno bivanja.³⁶ Končno Jezus vse svoje življenje srečuje ljudi »na tleh«. Človek »na tleh« ob videnju neustvarjene svetlobe zagleda svoj položaj naenkrat povsem jasno. Nobene majhne večnosti več. Samo evangelij. To je asketizem.

Čudež v Kani Galilejski ponuja klasičen primer spremenjenja človekove narave. V tem je ves bistven trud askeze. Metanoia je preobrat, ozka vrata (prim.

³² F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, CZ, Ljubljana 1976, III, 174.

³³ »Nisem zdravnik, vendar čutim, da je prišel trenutek, ko moram bralcu neizogibno nekaj pojasniti o značaju bolezni Ivana Fjodoroviča« (III, 162). Naprej pravi: »Naj gre pri drugih narodih za črko in kazen, pri nas gre za duha in smisel, za rešitev in prerojenje propadlih« (III, 309).

³⁴ Prim. V. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Franz Deuticke, Wien 1982, 212 sl.

³⁵ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 89.

³⁶ Prim. G. Bernanos, *Pogovor karmeličank*, (1947); prim. H. U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos, Johannes*, Einsiedeln 1988, 418 sl.

Mt 7, 14) ali drugo rojstvo in »počlovečenje« človekovega življenja. Eksorcizem pri krstu zaključuje vladanje »moči tega sveta«. Človek, ki je popolnoma na tleh, radikalno prelomi s preteklostjo. »Glejte, vse delam novo« (Raz 21, 5). Pri krstu dobi krščenec novo obleko. Odslej gre naproti pravi luči. Ničesar mu ni treba vzeti s seboj. Krščenec zavrne staro obleko, da si nadene kraljevo. Krstna voda uniči eno in poraja drugo življenje. Asketizem spremlja dogajanje pri zakramentih in jim hoče biti kar najbližje. »Kdor se obrača nazaj, ni primeren za kraljestvo« (Lk 9, 62). Dinamika novega življenja, ki se je začelo, se meri po ljubezni. V obeh tega sveta je ta pot norost.

Ta pot ne izključuje etike, toda prosta je vsakega moralizma. Etiko šele omogoča. *Hermov pastir* pravi, da je Cerkev vedno mlada, ker njena rast uhaja časa. Cerkev ni odvisna od svetih časov (praznikov), ampak Cerkev je *čas odrešenja* (prim. Jn 6). Novo pot zaznamuje preraščanje imperativne morale. Asketizem je nekakšna nova, »ontologizirana« morala. Ko se človek obrne k smislu življenja, k neustvarjeni svetlobi, ni več v stanju, da bi ta smisel zaobjel z razumom. Znanje postane modrost srca. »Sapientia cordis« je tista novost, v kateri »biti človek« pomeni soočenje z normativo na ta način, da je ta dar in naloga obenem, se pravi norma-blagoslov. Naloga je, ker je treba dati svoj delež k uresničitvi smisla, dar je, ker življenjska situacija sama to omogoča. Vsak položaj je tak, da lahko v njem poslušaj in si poslušen. Če moralna fasada morda še uspe zakriti farizeizem in »napuh ponižnih«, je to tukaj nemogoče. Na točki preobrata, kjer je askeza opravila svoje in postala »nepotrebna«, lahko človek v trenutku postane ponižen, dostojanstven in nesebičen, ali pa tudi pozabi na svojo človeškost in »s skledo leče« zavrne možnost, ki mu jo je ponudil položaj, in postane čredna žival.³⁷ Na tem mestu se pokaže, ali je nekdo sposoben trpeti ali ne, ali je bil padec potreben (*felix culpa*) ali pa se je zaradi njega izgubil.

Nikolas Cabasilas pravi, da se je Bog sklonil na svet in v njem našel svojo podobo.³⁸ Sklanjanje nad svetom razodeva živega Boga. Sklanjanje je pomoč, milost. Ta predvideva svobodo hotenja. Človekova svoboda in Božja milost sta sinergični in se vzajemno oplajata. Apostol Pavel vzklika: »Če je Bog za nas, kdo bo zoper nas?« (Rim 8, 31) V asketizmu napor in znoj ne izgineta, ne pomenita pa, da je zastojnost milosti samo fraza. Čeprav je milost zastoj, se je treba zanjo truditi. Čeprav se asket trudi, ne išče nič drugega kot Božjo čast. Asket si je na jasnem, da je v tem, ko se obrne na Boga, izražena prioriteta karizme.³⁹ Morala ne opredeljuje človekovih del in njegovega truda.

V tem začetimo »razlog« za tipično protestantsko nasprotje med vero in deli, ki je po svoje prispevalo k racionalizmu v etiki, pa tudi rigorozen moralizem novoveške duhovnosti, ki se izgublja v neke vrste želji, da spozna dobro in hudo in s tem »postane podoben«, pa ne ve in ne verjame, da je človek podoba že po stvarjenju in da podobnost ni cilj, ampak start. Ker hoče popolnoma dorasti in biti avtonomen, pietizem ne verjame v dar svobode in trda tla pod nogami. Asketizem je od spodaj (z negativnega vidika) večni nevidni boj, začetek, ki nikoli ne prestane. Od zgoraj (pozitiven vidik) pa je, kot smo videli, razsvetljenje z neustvarjeno lučjo, sprejem daru (milost) in radost. Asketizem je že

³⁷ Prim. V. Frankl, *Psiholog v taborišču smrti*, 58.

³⁸ Prim. N. Cabasilas, *De vita in Christo*, v: PG 150, 504 b.

³⁹ Prim. H. Spaemann, *Was macht die Kirche mit der Macht?*, Herder, Freiburg 1993, 30 sl.

ves tudi onstran morale. Neumna dekleta v evangeljski priliki so polna kreposti, ker so — čeprav neumne — še vedno device. Bile pa so brez daru Svetega Duha. Asket začne pri samem sebi in gre »do konca« (dna), ki je šele začetek. Nihče ne more poznati Boga, če ni prej spoznal samega sebe, pravi sv. Anton. Sv. Izak Sirski pa pravi: »Kdor je videl svoj greh, je večji kot tisti, ki obuja od mrtvih; kdor je videl sebe, je večji od tistega, ki je videl angele.«⁴⁰ V. Frankl pravi, da so mu to skrivnost do neke mere pomagali odkriti »nereligiozni« pacienti, ki so obupali nad vsemi imperativi in prišli na dan z vprašanji, s katerimi so pokazali, da so že skoraj potopljeni v nebivanje in nesmisel, zahrepeneli po milosti, sprejeli dar svobode in se odločili dati svoj delež in uresničiti del človečnosti.⁴¹ Drugi dar na isti točki prišli do filozofije absurda (Sartre). Poudarek je »na isti točki«. Stiska asketa ne uniči.

Ko človek preišče lastni prepada in ga strašni pogled vanj ne uniči, si more zaželeli Božjega usmiljenja. Hoja iz prepada je postopna. Dvigovanje iz prepada, kot po rajskih stopnicah, je anagogična. Šele zadnja stopnja je ljubezen (caritas). Ljubezen se uresničuje kot oseba, občestvo oseb, ko ni nobenega nadomestila več. Je bridka in trda, bolj kot vse drugo. Vse dopušča. Ljubezen ne zmanjšuje trpljenja, poglobi ga. Je najvišja zvestoba. S konca sem se vidi, da se to, čemur pravimo ljubezen, lahko dogaja le med dvema popolnoma svobodnima bitjema.

Asketizem poskrbi za čistost zraka in za okolje ponižnosti. Sv. Anton je že ves poln luči malo pred svojo smrtjo rekel, da se še ni začel prav kesati. Kesanje (pokora) je edina sila, ki more razkrinkati duha jeze, nejevolje in maščevanja. Bolj ko je človek prazen, bolj je poln samega sebe. Asket se nasprotno, prazen samega sebe, ne bori proti zlu, ampak ga postavlja na luč. Po Kristusovem zgledu se »bori z Bogom«. To je eden največjih evangeljskih paradoksov. Jezus neprenehno prosi: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« On ve, da zlo buči proti njemu prav v dnu in hoče iz njega izzvati vsaj kanček nasilja. Zlo se zaletava vanj in se na njem razbije. Jezus živi iz ljubezni. Ponižnost (nenasilje) je močna, ker premakne os človekovega bivanja v Božje. Znašel se je natanko na svojem mestu. V »nevidnem boju« je upor (razkrinkanje), usmerjen proti duhovnemu jedru zla. Zlo prihaja od zgoraj, se uresniči v duhu in šele nato se razodene tudi prek duše in mesa. Asketizem podčrtuje prevlado duhovnega nad materialnim, a poudarja, da je tudi snov (materija) sposobna stopiti na pot osvoboditve.

3. Ontologizacija etike

Božje se razodeva kot zastonski dar. Jezus pravi Petru: »Tega ti nista odkrila meso in kri, ampak moj Oče, ki je v nebesih« (Mt 16, 17). Milost je radikalno transcendentna. »Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, vendar ne iz svoje moči, ampak je to Božji dar« (Ef 2, 8). Drugačno je zlo. Je »ubijalec in oče laži« (Jn 8, 44). Zlo pripravlja ovire in je iniciator boja. Peter pravi: »Trezni bodite in čujte! Vaš sovražnik hudič hodi okrog kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (1 Pt 5, 8). Človek naj se ne bi spuščal v neposreden boj z zlom, ker sam nima

⁴⁰ Prim. A. J. Wensinck, *Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923, nav. po P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 91.

⁴¹ Prim. V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, 95 sl.

nobene možnosti, da ga premaga. Stvar verbalizirane askeze ali ontologizirane etike je, da človeka ne pusti v direkten spopad z zlom samo z moralnimi sredstvi, ampak da ga odpre za neustvarjeno luč in od znotraj utrdi. Asket nič ne pričakuje. Ve, da zlo človeka uničuje od znotraj in ga spravi na tla, pa tudi, da »z milostjo ni tako, kakor s prestopkom« (Rim 5, 15). »Glej, stojim pred vrati in trkam. Če kdo sliši moj glas in odpre vrata, bom stopil k njemu in večerjal z njim, on pa z menoj« (Raz 3, 20). To je »trpeče iskanje« brez užaljenosti in brez zahtev. Tekst se navdihuje pri evharistiji. Nikolaj Cabasilas ni edini, ki je v traktatu o liturgiji zapisal, da je hoja za Kristusom dar, ki ga da verujoči Gospodu za to, da bi postal deležen njegove smrti in vstajenja. »Dajemo življenje v zameno za neko drugo življenje. Dati svoje življenje pomeni umreti. Ko Gospod naredi, da postanemo deležni njegovega vstajenja, tudi zahteva, da mu damo kaj v zameno za ta veliki dar. Toda kaj mu damo? Posnemanje njegove smrti! In to se zgodi, ko se trikrat popolnoma potopimo v krstno vodo kakor v grob.«⁴²

Soočanju s svetostjo pravi zahodna tradicija mistika. Vzhod pozna theosis, pobožanstvenje. Neustvarjena luč razsvetljuje človeka tako, da opravlja dela v luči po načelu evharistične soudeležbe (communio). Vsak mistik je tudi asket, toda vsak asket ni mistik. Theosis ni nagrada. Ontična etika dela človeka napetega kot struno, ki se odziva prav zaradi svoje napetosti. Kar prihaja od Boga, je zastonjski dar. Človek gleda na to, kako naj odgovori na Božji nagovor. V središču drame bibličnega Boga ne najdemo boja med milostjo in grehom, ampak utelešenje (učlovečenje). Božična liturgija ne govori toliko o človeškem, ki obsega Neobsegljivega, ampak o Neobsegljivem, ki se je prišel odpočit v človeško.

Ponotranjenje evharističnega izkustva pravi, da dileme med aktivnim in kontemplativnim (pasivnim) življenjem ni. Kdor bo poskusil najti svoj notranji mir, bo opazil, da se je ob njem umirila in odpočila cela vrsta drugih ljudi. Kaj je aktivno in kaj pasivno (patično) določa udeležba pri evharistiji. V evangeliju je evharistično izkustvo (blagri) tudi vrhunec npravnega (živetega) življenja. Toda tudi drugod velja stavek iz Raz 3, 20: »Glej, stojim pred vrati in trkam.« Duhovni voditelji dajejo to kot navodilo za branje Božje besede: Preden boš začel brati, prosi Boga, da se ti razodene.

Globoko izkustvo bogopodobnosti,⁴³ ki spremlja npravno življenje, pravi, da smo pred postavo vsi enaki. Vsak človek je svoboden in nobena zapoved te svobode ne omejuje. Bog je sicer povsem svoboden, ko deli darove (prim. Jn 3,8). Vendar to ne zmanjša daru svobode, ampak jo popolnoma upošteva in prebuja njeno npravno zahtevnost. Papež Janez Pavel II. v okrožnici *Veritatis splendor* pravi, da je nova zaveza najprej potrditev stare, se pravi dejstva, da je zaveza mogoča le med tistimi, ki so svobodni, in zato nova zaveza »zapovedi – blagoslovov«; evangelij pripravlja prihod milosti, da bo »uresničevati resnico« mogoče (prim. Jn 3, 21).⁴⁴ Mistično življenje ne pozna nobene me-

⁴² N. Cabasilas, *Interpretatio Sanctae Liturgiae*, v: PG 150, 367-492.

⁴³ Stavek: »Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega« (1 Mz 1, 26) po mnenju nekaterih predstavlja tako *podobo* (ontični vidik podobe: seme, kalček, nedokončanost stvarstva) kakor *podobnost* (sličnost, npravni vidik, ki ima v Svetem pismu verjetno pomen še neomadeževanega odnosa človeka z Bogom) ter njuno tesno povezanost. Zlo (dia-ballo) pomeni delitev, ločitev, in je že etimološko poznejšega izvora. Ontičnost etike je v povezanosti med »podobo in sličnostjo«. Prim. P. N. Evdokimov, *Le età della vita spirituale*, Il mulino, Bologna 1968, 81; *La donna e la salvezza del mondo*, 219 sl., kjer avtor govori o »sofrosyne« kot »ontični čistosti«.

⁴⁴ Prim. Janez Pavel II., *Veritatis splendor* 1993, 24.

tode. Ontična etika, utemeljena na objektivnih normah, postane *branilka delovanja duha*. Sama v sebi nima nobenih namenov. Milost namreč svoje izbira in jih napolnjuje s svojimi darovi povsem svobodno. Ko Jezus izbere tri apostole: Petra, Jakoba in Janeza, da so pričre njegovega spremenjenja na gori, jim pokaže, da so njihove oči sposobne videti njegovo slavo. Samo na osnovi dejstva, ker je to položeno v naravo, so učenci lahko stopili od mesa k Duhu.

Objektiven smisel življenja, ki ga človek išče (deleženje), to iskanje pa varuje morala, daje slednji izjemno svobodo. Tradicija vzhodne Cerkve tukaj govori o klicanju Jezusovega imena: »Gospod, Jezus Kristus, Božji Sin, usmili se mene, grešnika«. V tej molitvi je vse Sveto pismo, podobno kakor v molitvi rožnega venca. Vsebina razodetja je skrčena na eno samo zapoved: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Globoka pozornost duhovne kulture je umetnost gledanja; kdor izpolnjuje to zapoved, vidi in priznava Božjo podobo v vsakem človeku. Molitev »ruskega romarja« sloni na ritmu dihanja in odmeva v duši brez prenehanja. Smisel je v utelešenju (incarnatio). Pavel pravi: »Živim, pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2, 20). To izkustvo je pomembno zato, ker se proti preizkušnjam in zlu ni mogoče boriti neposredno, če bojujoči ni močan v Bogu. Gre za to, da se, izhajajoč od originalnega samozavedanja v temi in preiskovanja svojih globin bivanja, človek ne zaplete v boj s stvarmi, ki jih sam ne more razumeti: s trpljenjem, grehom, krivdo in smrtjo; in da se ne zaplete v nasprotujoče si zahteve različnih ravni bivanja, ki človeka trgajo stran od smisla življenja. Treba je moliti: »Naredi, da moja molitev postane zakrament.« In odgovor? »Glej, pred teboj pošiljam angela, da te obvaruje na potu in te pripelje v kraj, ki sem ga pripravil. Pazi nanj in poslušaj njegov glas; ne upiraj se mu; kajti ne bo odpustil vaše krivde, ker je moje ime v njem!« (2 Mz 23, 20-21).

Kako more to tako zaželeno (spo)znanje o resničnosti sveta in hrepenenje po deleženju na njej znanost spremeniti v »fachidiotijo« ali resignirano avtonomno etiko? A. Görres ugotavlja, da je to zato, ker se sodobnik ne more pomiriti ob dejstvu, da ga religija ne podpira, kot bi on želel.⁴⁵ Poleg tega je v religiji sami uničujoč argument za nazor, v katerem je etika izgubila svoj temelj (brezinteresnost) in postala »razumna«. To je dinamika med resnico in svobodo. Ves novi vek dvomi v to razmerje. Ta uničujoč argument proti zgolj razumništvu ali zgolj voluntarizmu imenuje J. H. Newman načelo konvergence.⁴⁶ On se kot netipičen »razumnik« čudi, kako to, da je toliko ljudi, ki jim seže do srca, da je bil Jezus tako pozoren, in da isti ljudje potem ne morejo sprejeti tega, kar Jezus zahteva. In pravijo: Tega Jezus gotovo ni rekel! in delajo, kot da res ni rekel. »In tako mislim o svetu: — če Bog je in ker Bog je, je človek že od vsega začetka zapleten v strašno prakrivdo. Izgubil je zvezo s Stvarnikovimi nameni. To je dejstvo, ki je tako resnično, kakor je resnično dejstvo Božje eksistence. In zaradi tega je nauk, ki ga imenujejo teologi izvirni greh, v mojih očeh skoraj tako gotov kakor eksistenca sveta in bivanje Božje.«⁴⁷

Le ljubezen pozna človeka. V vrtu Getsemani se obrne k njemu in mu po Isaku Sirskem pravi: »Če vidiš grešiti svojega brata, ga prek ramen pokrij s pla-

⁴⁵ Prim. A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen?*, 19.

⁴⁶ Prim. J. H. Newman, *Apologia pri vita sua*, Pleterje 1973, 79 sl.

⁴⁷ J. H. Newman, *Apologia pri vita sua*, 295.

ščem svoje ljubezni.«⁴⁸ Prejšnja ugotovitev sili v nasprotje in neodločenost. Drobnost stvar nas sili, da se zamislimo o razmerjih.

IV. Problem prehoda in veznik »in«

Pojem prehoda žal postaja vse pomembnejši tudi zaradi tega, ker človeku nobeno spoznanje samo na sebi ne zadostuje, da bi se lahko odločil za dobro. Kakor ni ustrezno govoriti, da je uresničevanje del ljubezni težko, saj gre vendarle za dar svobode, v katerem se to dogaja, tako tudi ni ustrezno govoriti, da je v npravnosti vedno premalo spoznanja. Odločitev je namreč vedno tudi tvegana. Prav za to gre v razmerju med askezo in etiko. Namesto o svetovnem nazoru bi morali govoriti o našem obnašanju. Nič zato, če to diši po morali.

Veznik »in« povezuje askezo in etiko. Spregovoriti je treba o domnevno močni in vendar najšibkejši točki v tem razmerju med askezo in etiko, o racionalnosti. Tam je »in« v nevarnosti, da postane »ali«. Ratio (Vernunft) je po mnenju evropskega idealizma šibka točka zato, ker ga je premalo in je vedno premalo čist. Po mnenju fenomenologije pa je razuma preveč in ta je preveč osamljen. Ti vidijo šibko točko npravnosti v racionalnosti, v načrtovanem in preišljenem obnašanju, interesih in v protokolarosti itn. Preveč razuma ne more »dati prav« ne eni ne drugi strani. Med askezo in etiko pa ne gre za »ali-ali«, ampak za »in«. Prehod nam vsaj do neke mere omogoča dojeti učinkovanje načela »ali-ali« in pogubnost, ki ga ima racionalizem v etiki in z njim obarvan ves duhovni razvoj Zahoda, ter tudi konkretno npravnost, ki je brez razuma ni mogoče misliti. Ratio je nujno potreben pri analizi pojmov in določitvi (najdenju) njihovih pomenov, toda ves ratio vseh ljudi ne more nikogar premakniti od spoznanja k dejanju. To je pat pozicija idealističnega svetovnega nazora. Kdor se ukvarja z etiko, to čuti še bolj. V racionalni etiki človek zahteva čas za premislek. Kaj je to »čas za premislek« in zakaj ga človek potrebuje? Ali ni ta neodločenost načelo in etika pesek v oči?⁴⁹ Kakšno vlogo ima razum pri tem, da se nekaj, kar se mora zgoditi, ne zgodi?

Max Scheler je na vseh mogočih pojmovnih opredelitvah »bitja« (Sein) pokazal, da »bit-je« v svojem okolju ni nikoli zgolj predikat in indiferentno. Dejstvo ne-indiferentnosti je za bitje najbolj bistvena dejavnost. Od kod potem famozna indiferentnost razuma? Scheler domneva, da ne gre samo za dvoumno vlogo razuma, ampak za »pokvarjenost duha«. Ta ne nudi nobenega odpora na okolje in je brez »ordo amoris« izključno le še radoven in zdolgočasen duh.⁵⁰ V. von Weizsäcker, zdravnik in kot mislec vnet fenomenolog, je to načelo obdelal tudi znotraj medicinske antropologije.⁵¹ Še pomembnejša je njegova analiza neodločenosti v okolju izobražencev tik pred drugo vojno in med njo, ki so vztrajali v neodločenosti do religije in Cerkve in niso bili opredeljeni niti do tega, kar so bojda verjeli, niti do tega, kar je bilo naročeno, da naj verjamejo. Vi-

⁴⁸ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 101.

⁴⁹ Prim. V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, Koehler, Stuttgart 1951, 35 sl.

⁵⁰ Prim. M. Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen*, Bouvier, Bonn 1991, 3-32.

⁵¹ Prim. V. von Weizsäcker, *Bestimmtheit und Unbestimmtheit in der Medizin*, v: *Arzt und Kranker II*, Koehler, Stuttgart 1950, 226-238; prim. razprave, ki jih je po njegovi smrti zbral in uredil W. Kütmeyer, *Zwischen Medizin und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, predvsem *Medizin und Logik* (147-180), *Der Schlaf* (67-80), *Psychosomatische Medizin* (81-96).

šek neodločenosti ni noetični, ampak je etični, zgodovinski problem. Vsakega človeka doleti prej ali slej, da nima časa za razmislek in da mora pokazati, kdo je, kje je, v katerem času in katerem prostoru, in kam gre. V. von Weizsäcker, ki je izvrstno poznal duhovno stanje tik pred vojno in med njo in je neodločenosti pripisal odgovornost za ločitev med resnico in svobodo, je bil mnenja, da nobena znanost, tudi domnevno povsem stvarne znanosti, kot fizika ali kemija, ne morejo obstajati brez katerihkoli predpostavk in temeljnih opredelitev. Znanost brez predpostavk je zlagana. Načelo neodločenosti nekaj prikriva. Problem ni samo neodločenost v smislu prekinitve odnosov s temeljem (uvidom, zajetjem), ampak dejstvo, da se človek res ne more odločiti in da je (postane) »kupljiv«. To je obravnavanje formalnega pomena neodločenosti, prekinitve vezi z ontično etiko. Gre za odločitev, ki je padla na drugi ravni in govori proti primatu ljubezni. »Preden je človek ens cogitans ali ens volens, je ens amans.«⁵²

Naj povzamemo: temeljni problem prehoda (in) je racionalna etika, premišljeno obnašanje, izmišljene norme, ki jih človek usmerja proti srcu. Srce je samostojna postava; je precizna, natančna, dinamična in objektivna in »hitra«. Kaj je torej v premišljenosti tako spornega? Bistven manjko premišljenosti je neobstoječa temeljna odločitev. Ali drugače: pomanjkljivost premišljenosti je v tem, da si ne upa postaviti vprašanja o izvoru človeškega v človeku, se pravi o najbolj splošnem bivanjskem jutru, ko se človek dojame z vidika narave kot samopresegaajoče bitje in se je pripravljen postaviti na svojo »mejo«. Samo z vidika celotne narave (osebe) je bivanje (Sein) tudi norma (Sollen).⁵³ Okamenelost golega spoznanja, ločenega od dinamike bivanja, sili idealizem ne le v formalne poteze, da si prizadeva nadomestiti mnoge z judovsko kulturo določene opredelitve v krščanstvu, celo samo trojstvo v Bogu, ki ga krščanstvo ni nikoli definiralo, ampak izroča čisti samovolji tudi objektivne npravne norme in jih obravnava, kakor da so odvisne od mnenjske svobode. »Svoboda vesti« je samo eden od pojmov, ki si ga je prisvojila liberalna ideja konec prejšnjega stoletja, da je vest porinila v rodilnik in njeno substancialnost spremenila v predikat. Ta »vest« ni več predpogoj za to, da bi lahko govorili o njej kot nosilki predikatov. Posebno idealizem 19. in 20. stoletja vnema spore glede opredelitev, se odpuveduje najbolj preprostim predpostavkam in že vnaprej spodbija zaupanje v objektivno določenost bit-ja, zavedajoč se, da mu ni do tega zaradi ljubezni do modrosti, ampak zaradi negotovosti pred neutemeljenostjo temeljnih moralnih norm. V bistvu gre za spodbijanje naravnega npravnega zakona.⁵⁴ Tek časa je pokazal, da je šlo za postavitev protikrščanske fronte, »laične alternative«.

Nihče ne more resno dvomiti, da je etična pat pozicija, ki jo je (in jo še) svojevrstno doživljala tudi filozofija (tudi Jacob Böhme) svojevrstno pričevanje za to, da to spada v krščansko ero. Kdor je ostal ali hoče ostati na stališču, da je alternativna etika avtonomna in da nima nič opraviti s krščansko, je zmešal nekusen koktajl. Tudi znotraj krščanstva je etika prišla od časa do časa tako daleč, da je odločitev za krščanska načela nehote povezovala z nekim občutkom samozadovoljstva in se navduševala za »umetno okolje«. Tu je njena pat pozici-

⁵² M. Scheler, n. d., 12.

⁵³ Prim. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, Lambert Schneider, Heidelberg 1965, 11.

⁵⁴ Kdorkoli pozna pojem naravnega (npravnega) zakona, tudi ve, da ni on tisti, ki »vlada«, ampak da je čudovitost stvari in njihov enkratni položaj tisto, kar budi zanimanje za urejenost sveta. Prim. M. Scheler, n. d., 23.

ja in vrata k cinizmu in nihilizmu. Tudi danes se često zgovarjamo na to, da je hinavsko zadovoljstvo posledica preveč avtoritarne vzgoje.

Pat pozicija racionalne etike je znamenje njene globoke krize in brezizhodnosti, izhod ni v vrnitvi v preteklost. Nekatere oblike zavezujoče morale so instrumentalizirale religijo, da bi utrdile svoj »prav«, na primer idealistični pietizem in janzenizem. Morda pa so zato še bolj značilen primer ideologije 19. in 20. stoletja, ki so kot dozdevne religije svoje pristaše navezale na normativo, ki je že v naslednjem koraku zapovedala nemoralnost, se končala v katastrofi in vojni in pravzaprav šele okrepila načelo neodločenosti. Nazadnje je bil greh zmota, zmota pa bolezen.

Veznik »in« vprašuje, če obstaja pripravljenost trpeti zaradi pluralizma. Nasprotje je sprožila ontična etika zaradi vztrajanja na svobodi. Pluralizem brez jedra in brez svobode ustvarja negotovost in tesnobo. Ta trdi, da je pomembna predstava o prostoru in času. Asket gre »do dna«, do začetka prostora in časa. Na »meji« zasluti skrivnost, neustvarjeno svetlobo, ki je temelj vsega obstoječega. Oseba ni monada, vase zaprta entiteta, ampak se vedno znova »definira«. Krščanstvo svoje temeljne dogme, resnice o trojstvu oseb v Bogu, ni nikoli definiralo. Povsem dostojno opazovanje te resnice pove, kako nemogoče je govoriti o strpnosti, če ni pripravljenosti živeti skupaj. Čeprav je morda včasih upravičeno govoriti, kdo je imel prav, ali Galilei ali Cerkev,⁵⁵ in se nagibati na to ali na ono stran, pa je bilo v konkretnem primeru to vendarle vprašanje sožitja med njima. Če nekdo reče, da je spoznal resnico, njegov sosed pa je ugotovil, da je resnica nekaj drugega, je edino pravilna pot premislek, kako bosta živela skupaj.⁵⁶

V. Sklep

Na koncu se smemo vprašati, zakaj se v teku razprave nismo dotaknili razmerja med razumom in voljo. Askeza je bila in je tudi danes nazorna oblika razumevanja univerzalnosti naravnega npravnega zakona, se pravi razumevanja človekove narave, človeka, ki je po naravi oseba. »Deležen luči Božjega ama človek po pravici sodi, da se po svojem razumu dviga nad vse stvari... Vedno je iskal in odkrival globljo resnico... Umna narava človeške osebe dosega in mora dosegati svojo popolnost v modrosti, ki z blago močjo priteguje človekovega duha, da išče in ljubi to, kar je resnično in dobro.«⁵⁷ Askeza je to razmerje, čeprav je res, da si mnoge npravne teorije v novem veku z njo ne morejo kaj dosti pomagati. Ne zanima jih *razmerje* med razumom in voljo (resnico in svobodo), ampak *nasprotje* med njima. To dejstvo počasi spreminja človekovo telo v bojno polje med svobodo in spoznanjem, narava (tudi naravni npravni zakon) pa postaja surovina za poljudne namene, sama na sebi pa je brez prave vrednosti.

Vmes smo se dotaknili vprašanja celote človekove osebe in jo imenovali priznanje subjektivnosti objekta. Človek je objekt s subjektom, oseba. Askeza seže globoko v osebno življenje in v človekovo telo, govori o videnju neustvarjene svetlobe (resnice), upošta človeško sestavljenost »po načelu osebe«. To tudi

⁵⁵ Prim. C. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, Hanser, München 1988, 403-408.

⁵⁶ Prim. J. H. Newman, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, SPCK, London 1970, 251 sl.

⁵⁷ Drugi vaticanski koncil, Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, 15.

pomeni, da je razum v razmerju z drugimi človekovimi danostmi in ne v nasprotju z njimi. Zahteva po svobodi, ki hoče (mora) biti absolutna, ker (če) hoče postati »avtonomna«, je prisilila razum, da je začel »ustvarjati« vrednote in norme, ki ne le, da niso izražale njegove kreativne vloge »gledanja«, ampak so ga podredile, spregledale in mu onemogočile (njemu in volji) lastno perihorezo.

Racionalna etika, ki na videz poudarja vrednost človekovega razuma, v resnici pa mu zožuje kreativno vlogo, in ne more zapustiti svoje zgodovine, ima široko polje. Vendar njen glavni argument, dialektika, govori proti njej. Najmanj osemsto let je ta eno od osnovnih gibal duhovnega življenja v krščanstvu.

Kaj nam dialektika (pluralizem) v resnici prinaša? V etiko prinaša povečanje svobode in skrčenje stiske, čeprav je situacija sama zase lahko tesna in polna zaskrbljenosti. Dominikanec Bartolomej Medina je leta 1577 s probabilizmom položil temeljni kamen za »casus conscientiae«, mojstrovino jezuitske duhovnosti. Alfonz Ligvorij⁵⁸ je na isti poti pokazal na neizčrpne možnosti soočanja s stisko vesti v prid človekove svobode in prostosti njegove pameti. Pluralizem se v etiki ni vkopal v protislovje (konflikt), ampak je prisluhnil pravilu »iustae murmuratiōni« (tako benediktinsko pravilo), se pravi naravni povezanosti med resnico in svobodo (razumom in voljo). Probabilizem ni nikoli postavljaj pod vprašaj veljavnega nauka ali si pridevnik »boljši« prihranil zase, vendar je zaradi položaja izkazoval posebno zvestobo svobodni volji, ne da bi spregledal razum. Bistvo teorije je, da podpre »nravno mišljenje«, modrost (sofrosyne). Bistvena vprašanja v filozofiji ne izhajajo (samo) iz človekove nedokončanosti, ampak iz dejanske nedokončanosti sveta.

Duhovno-filozofsko izročilo 18. in 19. stoletja, ki ga močno določa nemški idealizem in s tem seveda tudi Jacob Böhme, je pokazalo, da novoveška filozofija kljub izrednemu duhovnemu naporu bodisi ni verjela bodisi ni sprejela svoje vloge, da mora omogočati in oblikovati jezik, ki naj izrazi razmerje med resnico in svobodo ter razmerje med razumom in voljo v človekovi osebi, s tem pa človekovo razmerje do sveta.⁵⁹ Velik napor v idealizmu se je izčrpal v iskanju ideje, katere naloga je bila dokazati, da je hrbet filozofije varen in da je avtonomna. To ni povečalo nesporazuma samo v filozofiji, ampak tudi tam, kjer je bila težnja po lastnem strokovnem polju, torej tudi po lastni (spoznavoslovski) metodi, prav tako prisotna in potrebna. Pravica do skepse o »stvari sami na sebi« se je ujela v zanko arogance. Ta »greh nesposobnosti podvomiti v svoj prav« je Descartesova dediščina, ki si je utrdila svoj položaj »per exclusionem«. Pozna ga tudi novosholastika. Evangelij gradi na vključevanju.

Evangelij sloni na vključujočem, ne sinkretističnem načelu. V okrožnici *Veritatis splendor* papež to načelo izrazi takole: »Jezusov sogovornik čuti, da obstaja bistvena povezava med nravno dobrim in polno uresničitvijo svojega smisla življenja. To je pobožen Jud, ki je zrastel v senci Gospodove postave. Ko postavi Jezusu to vprašanje 'Gospod, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?' (Mt 19, 16), smemo domnevati, da tega ni storil zato, ker ni poznal odgovora, ki mu ga o tem daje postava. Bolj verjetno je, da mu je nova vprašanja, ki zadevajo dobro, dopustilo postaviti izžarevanje Jezusove osebe. Čuti potrebo, da sreča

⁵⁸ Njegov izraz je probabiliorizem (ekviprobabilizem). V njegovem času avtonomija še ni praktičen, marveč šele filozofski. Probabilizem varuje svobodo pred »objektivnim redom«, ki ga zagovarja moralni rigorizem 17. in 18. stoletja. Vendar ima konflikt svoje korenine v času pred Tridentinskim koncilom. Prim. A. M. Mruk, *Probabilismus*, *LThK VIII*, 777-778.

⁵⁹ Prim. M. Scheler, n. d., 246 sl.

tega, ki je svoje oznanjevanje začel z novim, odločilnim sporočilom: 'Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo je blizu. Spreobrnite se in verujte evangeliju.' Sodobnik se mora na novo obrniti na Kristusa in od njega prejeti odgovor o tem, kaj je dobro in kaj je slabo. On je tisti, ki... v polnem razodetju Očetove volje govori resnico o nravnem življenju« (VS 8).

Summary: Anton Mlinar, Relation between Asceticism and Ethics

The title refers to one of the important steps of the Christian conception of spiritual life with a strong emphasis upon ethics. Asceticism as »wordless« and extremely poor makes man realize that he must close his eyes, dedicate himself to self-examination and find God's image within himself. Asceticism means a liberation from all imperatives persuading man that the conflict between freedom and law is the ultimate reason to decide for freedom and against law. It is characterized by finding a shine of non-created light at the lowest point. Asceticism and ethics stimulate each other. Ethical insights achieved by the ascetic on the basis of his experience tell him that ethics without the actual realization of the norms is frequently in the danger of getting caught in the trap of its own arrogance when dealing directly with evil and being inefficient in this fight. The field of ethics knows deadlocks and inconceivable misuses of knowledge. Just this apparently knowledgeable ethics cannot help man to realize what is good. The ascetic has been touched by another kind of ethics. When he was at his lowest, he heard: »Rise and walk.« And these words awoke in him the real character of ethics: a quick and direct reaction to the situation and the defence of the spiritual law of freedom.

Charles Dupuy

Krščanska duhovnost*

Predstaviti moram krščansko duhovnost. Namesto uvoda bom najprej natančneje pojasnil, kaj lahko pomeni »duhovnost«, nato pa bom prešel na določilni člen »krščanska« in to bo bistven del moje razprave.

Duhovnost

Besede »duhovnost« v Svetem pismu ni. Ni prav stara. Vsaj v Franciji v vsakdanji rabi ni dolgo. In zdi se mi, da besedo »Spiritualität« v Nemčiji uporabljajo še krajši čas; beseda »Spiritus« je namreč predstavljala nekaj drugega.

V Franciji raba besede »duhovnost« (spiritualité) pogosto izraža občutek, da materialno blagostanje ni dovolj. Običajno pa se tisti, ki se nanjo sklicujejo, lahko najedo do sitega, so varni pred mrazom, spodobno oblečeni, vendar potrebujejo več od tega. Že petindvajset let kažemo s prstom na to, čemur smo dali ime »potrošniška družba«, se pravi družba, ki je organizirana predvsem zato, da proizvaja in troši materialne dobrine. Človeku pa te ne zadoščajo. Tudi spolna svoboda mu ne zadošča: potrebna je neka »duhovnost«. Naj bi rekel, da je duhovnost tisto, kar ustreza drugim potrebam, kot so telesne? To bi pomenilo privleči na dan staro nasprotje med telesom in duhom, ki je še vedno umestno. Pascal je to odločno izrazil takole: »Človek je le trst, v vsej naravi najšibkejši; in vendar trst, ki misli. Da se zlomi, ni treba, da vse veselje zgrmi nadenj: sapica, kapljica vode ga more ubiti. A tudi če bi ga veselje pokončalo, bi bil človek še vedno odličnejši od tega, kar ga ubija, ker ve, da umira in da ima veselje premoč nad njim. Vesolje pa o tem ne ve ničesar. Vse naše dostojanstvo je torej v misli. V tem se moramo odlikovati, ne po obsežnosti in trajanju, ki ju ne moremo zapolniti. Trudimo se torej, da bomo dobro mislili: v tem je počelo nrvnosti.«¹

Tisto, kar je duhu lastno, je védenje. Pa tudi to, da je svoboden. Justin, ki se je zavedal, da mu nobeno preganjanje ne more preprečiti, da bi veroval, je cesarju Marku Avreliju ponošno zabrusil tole: »Lahko nam vzamete življenje, ne morete pa nam škodovati.«² Ko danes človek zagovarja svojo notranjo svobodo, se nedvomno najbolje zave tega, da je duhovno bitje.

*Predavanje na simpoziju *Krščanska duhovnost* in Jacob Böhme, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ B. Pascal, *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1986, 347, 148.

Vračam se k besedi duhovnost. Zakaj jo v našem stoletju toliko uporabljamo, medtem ko je naši predniki sploh niso? To počnemo iz dveh razlogov, ki bi ju želel poudariti, preden preidem na krščansko duhovnost v strogem pomenu.

Prvi je ta, da je beseda duhovnost zelo blagozvočna. Prav dobro se poda tudi ljudem, ki se ne sklicujejo na Jezusa Kristusa; hindujcem, ki relativizirajo materialne dobrine in se prisilijo k strogi askezi, da bi se osvobodili, ali budistom, ki imajo danes v Franciji posnemovalce. Naša generacija je postala zelo gostoljubna do religioznih vrednot, ki niso krščanske. In vesel sem, da kristjani gledajo na judovstvo in na islam manj sovražno in pravičnejše kot v preteklih stoletjih. K temu nas je povabil Drugi vatikanski koncil.

Nikakor pa ne kaže iz nerazumevajoče kritike pasti kar v naivno občudovanje. Ali je v zvezi s pogani dovoljeno govoriti o duhovnosti? Kar nekaj krščanskih mislecev bi utegnilo imeti pomisleke. Origen bi se tega branil. Jemal je sicer na znanje, da so pogani slutili, da je Bog Oče, ker so ga tako tudi že imenovali; stoiki so s slavljenjem Logosa priznali vlogo Besede. Toda pri poganih, razlaga Origen, ni najti nobene priprave na kaj podobnega; nobene oporne točke v njihovi misli, da bi mogli govoriti o Svetem Duhu.² Izkustvo Duha torej, se pravi duhovnosti v pravem pomenu, je lahko samo krščansko. Navedel sem Origena; marsikateri drugi učitelj zanika, da je mogoče karkoli reči o krščanskem življenju, če nisi kristjan. To velja med drugimi tudi za Bernarda iz Clairvauxa na Zahodu in Gregorja Palamasa na Vzhodu.

Ali je bila raztegljiva raba besede »duhovnost« torej past? Treba je priznati, da je včasih dvoumna. Spominjam se, da sem moral nekoč predavati o »mistiki«. Ta naslov je bil vnaprej izbran in je pritegnil poslušalstvo, ki je v njem videlo vse kaj drugega kot jaz; uvod v izvirna izkustva, zamaknjenje, levitacijo, celo miselno sporazumevanje, medtem ko meni pomeni »mistika« predvsem hrepenenje po neskončnem, po transcendenci, skratka brezpogojno ljubezen do Boga. Beseda duhovnost bi lahko skrivala podobne nejasnosti.

Kljub temu pa cenim pri njej to, da vključuje, da sprejema tudi nekrščanske misli. Jacob Böhme je rekel: »Tisti, ki se znova rodi v Kristusovem Duhu, ne bo zastran religije nikomur ničesar oponesel.«⁴ Kristus sam je svojim učencem očital nestrpnost, ko so nad Samarijane klicali ogenj z neba. Nekateri rokopisi mu pripisujejo besede: »Ne veste, kakšnega duha ste« (Lk 9, 55).

Potemtakem bi lahko bil namesto Pascalovih in nato Justinovih navedel besede Marka Avrelija, za katerega »notranji človek (to igemonikon), kadar gre vase, da bi se vzdržal tistega, česar zares noče, postane nepremagljiv. Tedaj je njegova misel, osvobodjena vsake strasti, nezavzetna trdnjava.«⁵

Beseda »duhovnost« hoče torej veliko zaobjeti, več od krščanstva. Njen uspeh izhaja tudi iz drugega razloga: priključuje nam duhovno izkustvo. Že štiri stoletja si znanje, temelječe na izkustvu, pridobiva visoke časti. Kriterij izkustva se je uveljavil v fiziki, medicini in na marsikaterem področju. Tudi verniki so skusili njegovo mikavnost in se niso več sklicevali samo na logiko vere, temveč tudi na pričevanja mož in žena, posvečenih Bogu. Že v sedemnajstem stoletju namreč Surin imenuje svoje pričevanje *izkustvena znanost*, ko poroča o tem,

² Justin, *I. Apologija* 2. zv., konec.

³ Prim. Origen, *De principiis*, 1, 3, 1.

⁴ J. Böhme, *Der Weg zu Christo*, B. 5, K. 7.

⁵ M. Avrelij, *Misli*, VIII, 48.

kar je doživel v svojem odnosu do Boga. V začetku našega stoletja so pregledovali in opisovali tako imenovane »mistične pojave« in v njih kdaj pa kdaj iskali kakšno izkustvo, ki bi moglo služiti kot dokaz za Božje bivanje. Hkrati pa so vse manj zaupali abstrakciji, s katero človek samo analizira in prečiščuje svoje pojme, ne da bi napredoval v poznavanju tega, kar biva. Sholastična teologija je bila spričo tega še posebej tarča kritike.

Bolj kot samo razgrinjanje teoloških doktrin je bilo torej pomembno to, da religiozne misli ne bi ločevali od doživetij in preizkušenj, ki jih je omogočila. In pozorni so bili ne le na skrajne primere, ki so jih takrat označevali za »mistične«, marveč na najbolj običajno izkustvo. Ravno to zvezo med teološkim razmislekom in izkustvom so imenovali duhovnost.

Ker pa se življenja in človeške narave razlikujejo, so besedo »duhovnost« uporabili v množini: duhovnost mlade matere ni taka kot duhovnost potujočega misijonarja; mati ne živi na enak način niti kreposti niti odrekanja in poziva, naj pustimo vse, da bi lahko hodili za Jezusom, pač pa nemara bolje razume povabilo, naj postanemo takšni kot majhni otroci.

Toda govoril naj bi o krščanski duhovnosti na splošno. To bom storil v treh stopnjah, v katerih bom zapored govoril o Duhu, Sinu in Očetu.

Duh

V Jezusovem času so Judje pričakovali dar Duha. Kaj jim je ta beseda pomenila? Težko je reči. Pričakovali so Božje kraljestvo, vendar so si to kraljestvo različno predstavljali. In gotovo je bilo tako tudi s prihodom Duha. A ta hip to niti ni pomembno. Vseeno pa vemo to, da se prvo krščansko oznanilo glasi takole: »Duh, ki ga pričakujete, je prišel«. Pavel govori o tem v svojem Prvem pismu Korinčanom. Duh je dan od Boga in je Božji Duh.

Tudi začetek Lukovega evangelija nakazuje ta dar Duha. Prav ta je prišel nad Marijo in ona je spočela po angelovem oznanilu: »Sveti Duh bo prišel nad te in moč Najvišjega te bo obsenčila« (Lk 1, 35).

Apostolska dela poročajo o tem, kako tega Duha prejmejo Peter in apostoli. Besede so močno sorodne tistim, ki naznanjajo prihod Duha nad Marijo (prim. Apd 1, 8). In tega Duha prejmejo tudi Petrovi poslušalci. Včasih se izlije na verujoče nenadoma (prim. Apd 10, 44), kar razodeva Božje dejanje, dejanje, ki človeka presega.

Podčrtati je treba besedo »dar« (prim. Apd 2, 38), ki nas kar takoj postavlja v neko povsem drugačno perspektivo od tiste, ki jo ponuja stoicizem. To, kar je stoicizem pričakoval od stremljenja in od vdanosti v usodo, postane zastarelo. Stoik je stremel za tem, da bi svoje strasti obvladal z lastnimi močmi. A kako v tem zares uspeti? Že je mislil, da jim gospoduje, pa so se znova pojavile. Zdelo se je, da jih ima v oblasti, pa so se razbesnele s tolikšno silovitostjo, da so pometle z vsemi pregradami. Kristjan pa se ne zanaša samo na svojega duha, da bi obvladal svoje strasti. Sprejema Božjega Duha. In Bogu je vse mogoče. Stoik se je moral sprijazniti s tem, da je svoje stremljenje omejil na to, kar je v njegovi moči, kot pravi Epiktet.⁶ Kristjan pa pričakuje od Boga Božjega Duha.

⁶ Prim. Epiktet, *Manuel*, 1.

Toda večina kristjanov se sploh ne zaveda, da jih žene Božji Duh. V sebi opažajo samo svoj lastni duh; vedno naletijo le sami nase; njihovo duhovno izkustvo je izkustvo nekega nepretrganega trajanja: vsak dan znova spoznavajo iste poteze svojega značaja, svoj običajni način razmišljanja, svojo lastno krhkost in svojo grešnost. Kje je tedaj duhovno življenje, o katerem govori Sveto pismo, tisto duhovno življenje, ki ga na tako razviden način daje nekdo drug? Ker ga mnogi ne najdejo v sebi, si domišljajo, da ga drugi izkušajo na očiten način. Tisti namreč, ki jim pravijo »mistiki«; nemara vsaj življenje »mistikov« ne poteka v tej trpnosti? Ti vendar čutijo, da jih žene Božji Duh. Tako vsaj predvidevajo tisti, ki gledajo nase, kot da niso mistiki.

Ustavimo se pri Svetem pismu. Po čem se torej vidi, da je Duh podarjen? Duh, to je razodeta Božja moč, bi lahko parafraziral Pavla ali pa Luka, ki Duha tudi povezujeta z Božjo močjo. »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost« (1 Kor 1, 22). Duh daje drugačno modrost. Toda ne pripisujmo Pavlu niti najmanjšega prezira razuma in znanja. Krščanska duhovnost vključuje neko znanje, a neko novo znanje, znanje o Bogu. Vendar se nanj ne omejuje. Vidimo ga tudi v tistem poletu, tisti sporočilni moči in živahnosti, ki žene apostola in ga kljub njegovim težavam z izražanjem pripravi do tega, da smelo oznanja evangelij.

Pa tudi svoboda, ki si jo apostol dovoli, je še ena od značilnosti daru Duha: »Tam, kjer je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3, 17). Svoboda pred Bogom, katerega si upa ogovoriti, ne bom rekel po domače, a vendar z vso zaupljivostjo in preprostostjo, ko ga pokliče: »Abba, Oče« (Rim 8, 15). Ta preprostost dopušča molitev. Kajti molitev je neka čudna prevzetnost. Kaj imata človek in Bog skupnega, da si človek drzne Boga nagovoriti in to s človeškimi besedami? Svoboda pred Bogom, svoboda tudi pred postavo, ki so jo Judje vendarle tako globoko spoštovali. Pa vendar svoboda, ki ne vodi v razpuščenost, v muhavost ali moralno nebrzdanost, pač pa se odpira ljubezni in edinosti v ljubezni. Pri tem je treba tudi vztrajati. Njegovi darovi so različni; enemu daje naročilo modrosti, drugemu naročilo znanja, spet drugemu darove zdravljenja ali preroštva, da ne naštevam vsega. Toda to je vsakokrat isti Duh, zaradi katerega vsi ti udje, kakorkoli različni že so, sestavljajo eno samo telo (prim. 1 Kor 12). Iz tega sledi, da o krščanski duhovnosti ni mogoče govoriti samo s stališča posameznika. K njej spada tudi odnos do drugih. Ravno tako kot se otrok nauči govoriti in najbrž tudi misliti samo tako, da posluša, kako govorijo drugi, in se jim pusti podučiti, živi kristjan Duha običajno z drugimi kristjani. Nedvomno nosi neko osebno odgovornost; svoje lastne odgovornosti ni mogoče na nikogar preložiti in se ob tem zadovoljiti z zavestjo, da drugi verujejo, upajo, ljubijo. To pa še ni razlog, da duhovnega življenja ni treba živeti mnogim. In drugi pri tem niso le nepogrešljiva opora. So še mnogo več: so namreč ljubljene. Kristjanu pomeni živeti isto kot ljubiti. »Božja ljubezen«, pravi Pavel, »je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5, 5). Janez pa: »Mi vemo, da smo prešli iz smrti v življenje, ker brate ljubimo« (1 Jn 3, 14).

Tu prihaja na dan pomembna razlika v primeri s predstavo, ki si jo je o modrecu kot o čisto posebnem človeku ustvarila grška antika. Ne klevetamo grške misli. Nikakor nočem reči, da pred krščanstvom niso imeli nobenega pojma o človeški solidarnosti. Za Platona je filozof odgovoren pred državo. Vendar pa množica sama ne more biti kakor filozof, kot to sam pravi,⁷ tako da je k duhov-

⁷ Platon, *Država* V, 494a.

nemu življenju mogoče povabiti samo izvedence. In ko pomislimo na vse tiste delovne ure, ki so bile tedaj potrebne, da je nekdo poskrbel za najosnovnejše življenjske potrebe, na čas, ki ga je moral kmet prebiti na polju in žena ob kolvratu, se temu elitizmu ne moremo čuditi. In vendar je bil prerok Joel razglasil Božjo obljubo: »Svojega Duha bom izlil na vse človeštvo« (Jl 3, 1), Pavel pa se postavlja v popolno nasprotje do elitizma: »Glejte, bratje, kakšni ste bili poklicani! Ni vas veliko modrih v očeh ljudi, ni vas veliko mogočnih, ni vas veliko imenitnih. Nasprotno, Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta nespametno, da bi osramotil modre. Tisto, kar je v očeh sveta slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil tisto, kar je močno. Bog si je izbral tisto, kar je na svetu preprosto in zaničevano, tisto, kar ni nič, da bi onesposobil tisto, kar je« (1 Kor 1, 26-28). Ne da bi se izmikal elitam, nagovarja Jezus cele množice. In trd je s tistimi, ki se imajo za odbrane in se imenujejo farizeje. Samo kot skupnost so kristjani tempelj Svetega Duha. So njegovi živi kamni. In mnogo kamnov je treba, da zraste tempelj (prim. 1 Kor 3, 16; 6, 19; 1 Pt 2, 5).

Še eno pomembno vprašanje ostaja glede Duha. Božji Duh se pridružuje našemu duhu, pravi Pavel (prim. Rim 8, 16). Gre tu za naš duh v nasprotju z našim telesom, tako kot v grški misli? To vprašanje bi za sedaj raje pustil ob strani in nanj poskušal odgovoriti šele potem, ko bom govoril o Jezusu.

Jezus

Prehajam torej k drugemu delu, razmišljanju o Jezusu. Ukvarjal sem se z besedo »duhovnost«, govoril sem o Duhu. Razpravljati pa moram o *krščanski duhovnosti*, torej o Jezusu *Kristusu*.

Ko hoče Jezus na začetku svoje preroške službe dopovedati, kdo je, se sklicuje na tisto, kar njegovi sodobniki že vedo o Duhu, in se predstavi kot tisti, v katerem ta Duh prebiva:

»Gospodov duh je nad menoj,
kajti Gospod me je mazilil.

Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim,
da jetnikom prinesem oproščenje in slepim vid,
da zatirane pustim na svobodo
in napovem leto Gospodovega usmiljenja« (Lk 4, 18).

Spet naletimo na misli, ki sem jih že naštel:

Najprej Duh, ki giblje, ki žene. Kajti tudi Jezusa samega pošilja in žene ta isti Duh.

Duh, ki je Božja moč. Kajti Jezus razodeva, da Bogu ni nič nemogoče, niti dati slepim spregledati niti gobave očistiti niti mrtve obuditi niti grešnikom oprostiti.

Tam, kjer je Duh, je svoboda. Jezus osvobaja in se vede kot svoboden človek. Na njem ni zagotovo nič takega, kar najdemo pri anarhistih ali upornikih, ki se ne znajo uveljaviti drugače kot tako, da se zoperstavljajo oblastem. Toda ko ga hočejo ograditi s predsodki in človeškimi navadami, se za to preprosto ne zmeni in ozdravlja na sam sobotni dan. Zmožen je vseh mogočih predrznosti, celo tega, da odpušča grehe ali da se na oslu sprehodi po Jeruzalemu.

Duh združuje in zedinja. Jezus vabi k sebi male, ubožne in naroča ljubezen do ponižnih.

Jezusovi učenci se z njim vred učijo okušati sadove Duha, tako da ga sploh ne morejo več pogrešati. »H komu naj gremo?« sprašuje Peter, »besede večnega življenja imaš« (Jn 6, 68). Toda *Četrty evangelij* glede tega čudno poroča, da »Duh namreč še ni prišel, ker Jezus še ni bil poveličan« (Jn 7, 39), vsaj ne nad učence, kajti nad Jezusom je Duh od prvega trenutka dalje. Duh še ni prišel v tem smislu, da bodo šele z Jezusovo smrtjo mogli biti deležni njegovega Duha. *Četrty evangelij* pokaže to na ganljiv način. Jezus tam izjavi: »Za vas je dobro, da grem« (Jn 16, 7). Kako naj učenci na to pristanejo, ko pa jim je Jezus zdaj ves na voljo, on, ki pomirja njihove bojzani, ki jih tolaži v njihovi žalosti, ki jih varuje pred grožnjami, ki se kot zagovornik postavlja na njihovo stran, kot zagovornik ali še bolje kot oče? Predvsem pa ta, ki jih hrani s svojo besedo in svojo navzočnostjo. In vendar ne dopušča dvoma: »Za vas je dobro, da grem«.

Bog namreč hoče izliti svojega Duha »na vse človeštvo«.

Vsi pa se Jezusu ne morejo približati. Samo nekaj učencev ga obkroža, drugi so o njem slišali govoriti in bi ga želeli videti. Po pomoč se zatečejo k Filipu, ta pa vse pove Andreju. In Jezus navsezadnje ustreže njihovi prošnji, na poseben način seveda. Toda koliko je bilo še drugih, ki so bili predaleč stran, ki niso živeli niti v Betsajdi in niti v Palestini, in koliko je še ljudi živelo v drugih obdobjih! Da bi ti mogli k Jezusu, je bilo treba druge poti. Ravno Jezusova smrt jim bo dala možnost, da prejmejo Duha, ne glede na njihov rod, njihov jezik, njihov čas. Duha prejmejo potem, ko so krščeni, krščeni v Jezusovo smrt, razen če seveda Duh ne prehitava krsta (prim. Apd 10, 44).

In ta Duh je Jezusov Duh: tako kot Jezus jih ščiti in jih kot zagovornik brani; tako kot Jezus jim daje spoznati Očeta. Mar je sploh treba reči »tako kot Jezus?« Duh je samo novi način, na katerega jim Jezus ostaja blizu in uresničuje svojo obljubo: »Spet bom prišel« (Jn 14, 3).

Po svojem Duhu je Jezus pričujoč v ljudeh, ki ga niso videli ali poznali po človeško, kot pravi Pavel (prim. 2 Kor 5, 16). Res, Pavel Jezusa sploh ni videl. Na poti v Damask je videl slepečo svetlobo, toda zdi se, da mu ni ničesar ostalo v spominu o Jezusovih potezah in obličju; vsekakor nikdar ne postreže niti z najmanjšim osebnim spominom na to ali ono podrobnost in zvezi z Jezusom. In vendar je Jezus po svojem Duhu pričujoč v Pavlu do te mere, da ne živi več Pavel, ampak Kristus, ki živi v njem (prim. Gal 2, 20).

Še več. Ne samo, da je Jezus po svojem Duhu lahko pričujoč vsakemu človeku na vsakem kraju in v vsakem času, temveč je lahko še celo bolj pričujoč, kot je bil svojim apostolom pred svojo smrtjo. Kajti najsi so bili še tako zaupni med seboj, je nek zid nerazumevanja vseeno ostajal. Kolikokrat so slabo razumeli njegove besede, ko so mislili, da govori o jeruzalemskem templju, on pa je govoril o templju svojega telesa, ali se nadejali, da bo vpricho vseh znova vzpostavil Izraelovo kraljestvo, tako da na predvečer svoje smrti Jezus oponese Filipu: »Toliko časa sem med vami in me nisi spoznal?« (Jn 14, 9). Jezusova smrt je potrebna, da z njo pade ta zid nerazumevanja. Kljub temu, da ga torej ne vidijo več, jim je Jezus še bolj pričujoč. In vsakdo je lahko deležen te nove oblike navzočnosti, ki je vrh vsega še toliko bogatejša.

Zdaj pa bi rad poudaril troje potez krščanske duhovnosti, ki jih Jezus s tem prinese na dan.

Tisto, kar krščansko duhovnost jasno loči od stoične askeze, smo že poudarjali. Krščansko duhovno življenje ni plod edinole človeškega prizadevanja. Duha daje Bog in je dar. Ta dar, zdaj to boljše razumemo, je uresničen z Jezuso-

vo smrtjo in Božjo močjo, ki je Jezusa obudila k življenju. Smrt in vstajenje sta neprimerljiva s tistim, kar lahko opravi askeza. Mar more askeza s trpinčenjem zares pokoriti telo, se pravi storiti, da odmremo sami sebi? V to lahko dvomimo že, ko vidimo, da prepogosto še celo stopnjuje ukvarjanje s seboj, ne pa da bi bi vodila v samozatajevanje. Še toliko manj pa lahko sama obudi k življenju. Tako kot si ljudje sami ne podelimo telesnega življenja, tako si kristjan ne domišlja, da si ustvarja svoje lastno duhovno življenje; prejme ga od Boga z novim rojstvom; to življenje je nova stvaritev.

Druga poteza krščanske duhovnosti, ki jo je treba podčrtati, je vloga, ki jo v njej ima telo. Grki so bili sposobni telo tudi omalovaževati in Jacob Böhme govori včasih v jeziku, ki je podoben njihovemu. Judje vedo, da Duh stori, da se izsušene kosti prekrijejo z mesom. Kako naj bi bili torej mogli pričakovati nekoga Duha, ki bi jih osvobodil telesa? Jezus se razodeva v svojem telesu in je tisti, nad katerim Duh obstane. Kristjani trdimo, da je Jezus razodetje Boga ne samo v svojih besedah, temveč v vsem, kar je, telesu in duši. To pa daje krščanski duhovnosti njen svojstven značaj. Tisto, kar se zoperstavlja duhovnemu življenju, ni več telo. Kajti prav telo je lahko tempelj Duha. Pri Jezusu je do popolnosti tako. Platonu pomeni očistiti se, »da dušo, kolikor le moči, odteguješ telesu ter jo navadiš, da ne bo vzdrževala nikakih stikov s telesom, temveč se zbirala sama vase; in da bo zdaj in v prihodnje po možnosti prebivala sama s seboj, prosta ovirajočih okovov telesa.«⁸ Za kristjana pa ovira duhovnemu življenju ni telo, ampak je to nevredna želja, je greh, se pravi zlohota volja.

Še več kot to. Telo za nas kristjane ne samo, da ni ovira duhovnemu življenju, temveč je njegovo sredstvo. Kajti omogoča stik z Jezusom Kristusom in z bližnjim. Omogoča praktično izpolnjevanje zapovedi ljubezni do bližnjega in posnemanje Jezusa. Jezus, nad katerim Duh obstane, razodeva njegovo moč, ko sprejema in ozdravlja slepe, hrome in vsakršne bolnike. Ozdravlja jih v njihovem telesu in ozdravlja jih z besedami in celo s slino iz svojih ust, s kretnjami svojih rok, ki se dotikajo, skratka, ozdravlja jih s pomočjo svojega telesa.

Tako bolje vidimo, kako Duh zedinja kristjane. Jacob Böhme jih primerja z bilkami, ki poganjajo druga poleg druge vsaka dvigovaje svoj cvet, ne da bi si škodovala.⁹ Duh pa zmore še več kot to. Duh stori, da verniki sestavljajo eno samo telo, katerega sleherni ud je v službi ostalih udov, kakor Pavel razlaga.

Vsekakor je treba pripomniti, da je telo, ki je do popolnosti poduhovljeno in v katerem je podoba Boga v polni meri spet vzpostavljena, tisto telo, ki je vstalo od mrtvih, se pravi telo, o katerem si je prav težko ustvariti predstavo, če ostanemo pri tem, kar Pavel razlaga Korinčanom. To pravim zato, ker so tu pa tam do karikiranja prignali razliko med platonizmom in krščanstvom v tej točki, ne da bi pazili na nevarnost, da s tem postavljajo nasproti platonskemu idealizmu nek materializem, ki je še dlje stran od evangelija.

Ista beseda »duh« označuje hkrati človekov duh in Božji Duh, ki navdihuje krščansko duhovno življenje. Tako je po analogiji. Filozofija je razjasnila, kaj je to človekov duh, in pokazala, da je to tisto, s čimer človek spoznava in hoče in po čemer je svoboden. To spoznanje, to voljo, to svobodo preoblikuje Božji Duh. Ta Duh razodene tisto, česar človek ni vedel in ga resnično osvobaja.

⁸ Platon, *Faidon*, 67; v: *Poslednji dnevi Sokrata, Apologija-Kriton-Faidon*, Slovenska matica 1988, 154.

⁹ Prim. J. Böhme, *Der Weg zu Christo*, B. 5, K. 7.

Zaradi te analogije med Božjim Duhom in človekovim duhom pogosto izenačujemo duhovno in notranje življenje ali, drugače povedano, življenje po Božjem Duhu in človekovo duhovno življenje. Takšno izenačevanje ne priznava vloge telesa. V resnici pa Božji Duh preoblikuje vse človeško bitje, duha in telo; duhovno življenje pa se mora izražati v dejanjih, dejanjih, v katerih nastopa telo. Res pa je, da to preoblikovanje človeškega bitja lahko najprej doženevmo v človekovem duhu. Kaj je tisto, kar zagotavlja nepretrgano trajanje duhovnega življenja, kaj je tisto, kar pojasnjuje moč pastoralnih spodbud ali pripravlja preroško jasnovidnost, če ne napetost tistega, kar pastir, misijonar ali prerok doživljajo v svoji notranjosti?

Marsikateri vernik se je zavedel nezadostnosti zunanjih, telesnih del za svoje preoblikovanje, pa naj gre za pobožnosti in izpolnjevanje verskih dolžnosti (v mislih imamo Jeana Taulerja kot Martina Lutra) ali za apostolat. To pa zato, ker se odločilni, resnični duhovni boj in sprejetje milosti po veri odigravata v srcu.

Vztrajati pa je treba še pri četrti potezi krščanske duhovnosti, ki izhaja iz trditve, da je Jezus Bog. Ker je torej Jezus hkrati človek in Bog, je združitev človeka z Bogom možna. Človekovega pobožanstvenja ne smemo več imeti za besedno pretiravanje ali prazen sen.

Dogaja se, da danes celo v krščanskih okoljih o tem sploh ne govorijo več in da si tega, kot se zdi, še manj želijo, in sicer zato, ker ta beseda sama nima več pomena. Ponavljamo: »Bog se je učlovečil v Jezusu Kristusu«; »odslej služimo Bogu, ko služimo človeku«. Ali česar se nekateri drugi niso bali reči: »Bog je umrl v Jezusu Kristusu.« Takšno modrovanje se včasih žal konča tako, da iskane Boga z molitvijo odrine na obrobje in da praktično tiste, ki tako modrujejo, približa nekemu ateističnemu humanizmu, če v njihovem srcu zavzame mesto Boga človek.

Mišljenje, da je Bog »postal«, izvira bolj iz poganske mitologije kot pa iz krščanstva. Kristjani ne rečemo, da se je Bog spremenil, da je postal človek, ampak da se je njegova Beseda učlovečila. Ko Jezus pravi: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10, 30), se ne istoveti z Očetom; daleč od tega, še naprej ogovarja Očeta kot nekoga drugega in prosi: »Oče, povelčaj svojega Sina, da Sin povelča tebe« (Jn 17, 1) in nas vabi, da se tudi mi obračamo k Očetu. On sam hrepeni po tem, da bi se v svoji človeški naravi na nov način zedinil z Očetom, da bi odet v svojo človeško naravo stopil v Očetovo slavo.

Potem, ko sem govoril o Duhu in njegovem prihodu v človeka, potem, ko sem govoril o Kristusu, Božjem Sinu, moram govoriti o Bogu, o Bogu kot Očetu in o zedinjenju z Bogom Očetom.

Bog

Čeprav beseda pobožanstvenje doživlja nekakšen zaton in kaže, da v splošnem ne zbujata več želje po tem, ne gre pozabiti, da so sanje o kosanju z Bogom ali z bogovi stare kot svet. Tretje poglavje *Geneze* namiguje nanje in jih postavlja na sam početek človeštva: skušnjavec premami Evo, s tem ko godi njenemu častihlepju: »Kakor bogovi bosta«. Po čem bosta to? Najprej po spoznanju: »Kakor bogovi bosta, ki poznajo dobro in hudo«. V grškem svetu je Prometej tisti, ki izmakne ogenj z neba. Ne gre več torej samo za spoznanje, tu je zdaj

tudi poželenje po Božji moči. V grški antiki se bogovi imenujejo nesmrtniki. In za marsikaterega grškega očeta pomeni kristjanovo pobožanstvenje predvsem to, da je namenjen za večno življenje.

Rimski svet se navsezadnje odloči za pobožanstvenje svojih cesarjev, sprva po njihovi smrti, pozneje že za življenja. To pobožanstvenje pomeni zlasti to, da jih je treba po Božje častiti. Pustijo se imenovati bogove, da bi bili deležni hvallisanja. To je višek sprevrženosti. Pobožna želja po Bogu, ki je brezmejen, postane brezmejen napuh. Nietzsche pa k temu še doda: »Vsi bogovi so mrtvi; zdaj hočemo, da živi nadčlovek.«¹⁰

Beseda pobožanstvenje se danes v Franciji, kot sem rekel, sploh ne uporablja. Ima pa nadomestke, ki ne morejo prikriti podobnega stremljenja, pa čeprav ostaja neizpovedano in je še naprej podzavestno. V mislih imam rabo besede »ustvarjalec« (v francoščini *créateur*: ustvarjalec, stvaritelj, pa tudi Stvarnik, op. prev.). Tisti, ki si z njo pomagajo, pri tem največkrat z ničemer ne namigujejo na Boga. Mar vsaj slutijo, da je ta beseda v jeziku vere pomembna? Ustvarjalce imenujejo ljudi z novimi zamislimi. Zanje je samo po sebi umevno, da naravi gospoduje človek s svojo znanostjo. In zdi se, da se današnji človek bolj peha za tem, da bi še povečal svojo moč, kot pa da bi si pridobil nesmrtnost.

To človekovo prisvojitve včasih opevajo tako, kot da bi že bil godpodar vesolja. A en sam pogled na nebesni svod bi bil dovolj, da se postavi nazaj na svoje mesto. Videl bi, da je primoran krožiti okoli sonca skupaj s planetom, ki ga nosi, tako kot se je nekdanj osel moral sukati okoli mlinskega kamna. In pri tem je še to sonce samo navadna zvezda med milijardami drugih, ki sestavljajo Rimsko cesto in tudi ta je samo ena med neštetimi galaksijami.

Človek ne more biti stvarnik v tistem pomenu, v kakršnem je to Bog, če se vrnemo k bolj abstraktnemu jeziku. Človek ne ustvarja iz nič samo s svojo besedo. In človek ne obstaja sam po sebi. Ni si sam izbral bivanja, ampak bivanje prejema od svojega Stvarnika. Tisti kristjani, ki so na najbolj smel način govorili o zedinjenju z Bogom, so spoznali to omejitev, ki je absolutna in predstavlja neko za vselej nespremenljivo razliko med še tako pobožanstvenim človekom in Bogom.

Priznanje te omejitve nas ne sme ovirati, da ne bi z naklonjenostjo sprejeli humanističnega stremljenja in v njem prepoznali odmeva, pa naj bo njegov zvok še tako spremenjen, tistega, k čemur vabi Bog in ne več skušnjavec: povezanost, ubranost z Božjo naravo, ki jo omenja Drugo Petrovo pismo (prim. 2 Pt 1, 4). Resnično, kar zadeva zedinjenje z Bogom, stremi krščanstvo še neprimerno više kot grška misel in moderni humanizem. Varujmo se torej, da bi omalovaževali stvaritvene težnje. Bolje se je ozreti na človeško usodo s pogledom otroka, ki se ne obotavlja pred ničemer, kot pa starca, ki se ničesar več ne nadeja. Sam evangelij nas vabi, naj postanemo kakor otroci (prim. Mr 10, 15). Vendar je treba vztrajno ponavljati, da pobožanstvenja ne bomo dosegli z obvladovanjem narave, z uveljavljanjem svoje svobode in s trdom za gmotni napredek, ampak po Kristusovi poti, ki »je sam sebe izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu. Zato ga je Bog povzdignil nad vse in mu podelil ime, ki je nad vsakim imenom« (Flp 2, 7-9). Jezus je

¹⁰ F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, konec 1. dela.

pot in vrata. Nobenih drugih ni. Samo tako, da nas on, ki je Sin, sprejme za svoje brate, se lahko obrnemo k Bogu in mu smemo reči: »Oče«.

Biti sin pomeni poznati našega Očeta. Njemu bomo podobni, ker ga bomo poznali ali, kot pravi tudi Prvo Janezovo pismo, »ker ga bomo gledali takšnega, kakršen je« (1 Jn 3, 2).

Biti sin pomeni ljubiti s Sinom, njim, ki gre v smrt, da bi svet spoznal, da ljubi Očeta (prim. Jn 14, 31). »Vsak, kdor ljubi, je od Boga in Boga pozna« (1 Jn 4, 7).

S tem, ko sem govoril o krščanski duhovnosti, sem se dejansko samo površno dotaknil velikanske teme. Spustiti bi se bilo treba v več podrobnosti in pri tem razločevati krščanske duhovnosti, vzhodnjaške in zahodnjaške duhovnosti, frančiškansko duhovnost, ignacijansko duhovnost in še toliko drugih. *Neka* krščanska duhovnost gotovo obstaja. To pa spet nič manj ne drži kot to, da je zelo težko natančno izraziti, v čem se ena krščanska duhovnost razlikuje od druge, v čem se na primer krščanska duhovnost razlikuje od benediktinske, ko pa v vsaki odkrivamo isto skupno dediščino. Razlike so samo v odtenkih in uporabi posebnih poudarkov. Tako eni bolj podčrtujejo medčloveški odnos, drugi pa neposreden odnos z Bogom. Simboli, ki nakazujejo ta odnos z Bogom, so lahko različni: pri nekaterih se tema mistične zaroke ne pojavlja, pri drugih pa ima osrednje mesto, tako da prav radi iščejo navdiha v Visoki pesmi. Nekateri se posebej oprimejo značilnosti Kristusovega življenja, drugi spet kake druge. S krščansko duhovnostjo je tako kot s človeškim obrazom. Ne pomišljamo mu priznati človeškosti; in vendar skupna pripadnost človeški vrsti ne izključuje skorajda neskončne raznovrstnosti.

Začuden pa ostajam nad tem, da toliko naših sodobnikov išče drugod tisto, kar bi lahko našli v krščanstvu. In ker nas že Jacob Böhme zbira na tem mestu, povejmo, da je vsaj on znal črpati iz evangelija besede, ki so se skladale s tistim, kar je živel, in izražale Božje povabilo, kot ga je dojemal.

Prevedel Janez Perko

Povzetek: Charles Dupuy, Krščanska duhovnost

Beseda »duhovnost« hoče veliko zaobjeti, več od krščanstva. Njen uspeh izhaja tudi iz drugega razloga: priključuje nam duhovno izkustvo. Že štiri stoletja si znanje, temelječe na izkustvu, pridobiva visoke časti. Kriterij izkustva se je uveljavil v fiziki, medicini in na marsikaterem področju. Tudi verniki so skusili njegovo mikavnost in se niso več sklicevali samo na logiko vere, temveč tudi na pričevanja mož in žena, posvečenih Bogu.

Summary: Charles Dupuy, Christian Spirituality

The word »spirituality« tries to encompass more than just christianity. And there is another reason for its success: it brings spiritual experience to mind. For four centuries knowledge based on experience has been held in high esteem. The experience criterion has been adopted in physics, medicine and in many other areas. Also the faithful succumbed to its charm and no more referred solely to the logic of the faith but also to the testimonies of men and women dedicated to God.

Lojze Pirnat

O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom*

Krščanske duhovnosti si danes ni mogoče zamišljati brez prizadevanja, da bi v zvestobi Jezusu Kristusu in v moči Svetega Duha z razločevanjem duhov hkrati razvijali inkulturacijsko in ekumensko razsežnost pristne evangeljske vere, ki je kot takšna vedno luč, sol in kvas. Rodovitne in plodne inkulturacije verjetno nikdar ni bilo brez ekumensko samokritične odprtosti in z evangeljskim razločevanjem duhov kritično prečiščenega prizadevanja za skrivnost občestveno polne »edinosti v različnosti« Kristusove Cerkve.

Najnovejša okrožnica papeža Janeza Pavla II. *Veritatis splendor* je v tem pogledu odličen dokument krščanske duhovnosti. Papežev spoprijem s temeljno duhovno boleznijo našega časa, z moralnim (in idejnim) relativizmom, ki se izraža v čudni mešanici sinkretistične in hkrati nihilistične ideologije vseenosti (Italijani rečejo temu *qualunquismo*) in katerega korenine so v napačnem pojmovanju odnosa med svobodo (razumljeno v anarhično liberalističnem smislu) in resnico ter posledično med svobodo ljubezni in resnico ljubezni, je pomemben ne samo za moralno teologijo, temveč prav tako za duhovno in ekumensko teologijo.

Moralni in idejni relativizem oziroma napačno pojmovanje odnosa med resnico in svobodo ter med resnico ljubezni in svobodo ljubezni ima namreč škodljive posledice v tako imenovanem sinkretizmu, dialogizmu, irenizmu in zgrešenem ekumenizmu za vsako ceno — na škodo prave resnice in resnične ljubezni. Vse to pa negativno vpliva praktično na vse krščansko življenje.

V nekaterih pokoncilskih teologijah je na primer napačno pojmovanje omenjenega odnosa kratko malo postavilo pod vprašaj misijonsko poslanstvo Cerkve.¹ Enciklika *Redemptoris missio* nekatera od teh vprašanj navaja takole: »Ali so misijoni še aktualni med nekristjani? Ali jih morda ne nadomešča dialog med verami? Ali ni dovolj, da imajo za svoj cilj razvoj človeštva? Ali spoštovanje vesti in svobode ne izključuje vsakršnega namena spreobračanja? Ali se moremo zveličati v katerikoli veri? Čemu torej misijoni?« (RM 4). Na to papež odgovarja s pristno misijonskim zaupanjem: »Cerkev ni imela še nikoli toliko priložnosti kakor danes, da prinese evangelij s pričevanjem in z besedo vsem ljudem in vsem narodom. Vidim, kako se svita nova misijonska doba, ki se bo spremenila v žareč in s sadovi bogat dan, če bodo vsi kristjani, posebno misijo-

* Predavanja na seminarju Krščanska duhovnost in Jacob Böhme, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ Prim. *Evangelizzazione nel mondo di oggi*, v: *Concilium* 4 (1978).

narji in mlade Cerkve odgovorili z velikodušnostjo in svetostjo na klice in izzive našega časa« (RM 92).

Zdi se, da smo najhujšo krizo misijonstva že preživeli. Toliko večje presenečenje zbuja kriza ekumenizma v odnosu do pravoslavnih, ki je po epohalnem letu 1989 nikakor ni bilo pričakovati. Sodeč po ponovnih obtožbah nekaterih pravoslavnih na račun katoličanov – o zadnjih obtožbah, ki jih je izrekel carigrjski patriarh Bartolomej med nedavnim obiskom v Srbiji in Črni gori, kjer je med drugim izjavil: »Po padcu brezbožnih režimov v pravoslavnih deželah smo se znašli pred splošnim napadom zahodne Cerkve na pravoslavje« (poroča na temelju pisanja srbskega cerkvenega časnika Pravoslavje hrvaški tednik Glas koncila²) – se ekumenska situacija zaradi dogodkov na Balkanu zaostrejuje. Komentator Glasa koncila se upravičeno razočarano sprašuje, kakšen ekumenizem je na Balkanu sploh še mogoč.

A kljub težkemu udarcu, ki ga je ekumenizmu zadala Srbska pravoslavna Cerkev s svojo posredno moralno podporo srbsko-četniškemu vojnemu nacionalizmu v njegovi agresiji na Hrvatsko ter Bosno in Hercegovino, in kljub najnovejšim nepravičnim sodbam patriarha Bartolomeja, ni dovoljeno odreči se ekumenski razsežnosti krščanske vere, vztrajnemu in neutrudljivemu ekumenskemu prizadevanju, ekumenski duhovnosti in duhovnemu ekumenizmu. Vse to je namreč predvsem in prvenstveno stvar osebne zvestobe Kristusu in Cerkvi, ki je po besedah koncila »v Kristusu nekaj zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (LG 1). Tako kakor za papeža Janeza Pavla II. mora biti ekumenizem tudi za vsakega kristjana preprosto nujnost in prvenstvena pastoralna naloga.³

Če je po mnenju protestantskega teologa Karla Bartha prvi ekumenski problem odnos Cerkve do judovstva,⁴ je drugi ekumenski problem gotovo razmerje med krščanskim Zahodom in Vzhodom. Tako je bilo že davno pred nastankom modernega ekumenskega gibanja in pred govorjenjem o ekumenizmu, dialogu in inkulturaciji, tudi že veliko časa pred usodnim letom 1054, pravzaprav že kar od prvega srečanja med grško in rimsko inkulturacijo evangelija znotraj ene in edine Kristusove Cerkve.

In če danes ugotavljamo, da je pristna krščanska duhovnost že po svoji naravi hkrati dejavnik, izraz, sredstvo in prostor gibanja za edinost kristjanov in če je evangeljsko razločevanje duhov eno izmed bistvenih nalog krščanske duhovnosti, je edinost vseh kristjanov neprestan izziv in vir vedno novih vprašanj: Kakšen je odnos med krščansko duhovnostjo in ekumenizmom? Koliko vpliva danes krščanska duhovnost na ekumenizem? Kakšen vpliv ima ekumenizem na krščansko duhovnost? Kaj je duhovni ekumenizem in kaj ekumenska razsežnost krščanske duhovnosti? Koliko uspeva krščanska duhovnost odkriti, priznati in harmonično povezati vsa pomembna duhovna izročila in vse pozitivne prvine krščanskega Vzhoda in Zahoda?

² Ž. Kustić, *Novo srednjovekovlje na srpski i grčki način*, v: *Glas koncila*, 24. oktobra 1993, 3.

³ Prim. Giovanni Paolo II., *Allocuzione ai fratelli della Comunità di Taizé* (5 ottobre 1986), v: *Lettera da Taizé* 131 (novembre – dicembre 1986); navaja Frère John, *Ecumenismo spirituale*, v: *Corso di spiritualità* (a cura di Bruno Secondin – Tullio Goffi), Brescia 1989, 636.

⁴ Prim. W. Rader, *The Church and racial Hostility, A History of Interpretation of Ephesians 2:11-22*, Tübingen 1978, 230.

Zdi se mi, da bi neke vrste odgovor na zastavljena vprašanja smeli iskati tudi v luči neke vrste »znamenj časa«, ki jih predstavljajo:

- a) »nove binkošti« Janeza XXIII.
- b) »Taizé« Rogerja Schuetza.
- c) »duhovni fenomen« Janeza Pavla II.
- d) duhovna teologija Tomaša Špidlika.

I. »Nove binkošti« Janeza XXIII.

Božja previdnost je hotela, da je postal naslednik papeža Pija XII. beneški patriarh Roncalli. Mnogi so 78 let starega kardinala poimenovali »stari dobričina«.⁵ Vse je presenetilo, da si je ta »prehodni papež«, kakor so ga hitro ocenili opazovalci, upal sklicati Drugi vatikanski cerkveni zbor. Verjetno pa ni bilo slučajno, da se je to zgodilo prav njemu, ki je v vatikanski diplomatski službi kot apostolski delegat v pravoslavnem svetu Bolgarije, Grčije in Turčije preživel celih 19 let.

To njegovo iz osebnega izkustva dobljeno poznavanje pravoslavja je skupaj z njegovim naravno odprtim in komunikativnim značajem gotovo pripomoglo k tisti presenetljivi ekumenski drži, ki je nenadoma prebudila toliko upanja in navdušenja ob papeževi napovedi koncila. V nekem nagovoru rimskim duhovnikom je papež namen koncila izrazil takole: »Ne mislimo postavljati nobenega sodišča, ki bi sodilo preteklosti. Ne nameravamo dokazovati, kdo je imel prav in kdo ne. Odgovornost je obojestranska. Vse, kar želimo reči, je: Pojdimo skupaj. Napravimo konec našim razdeljenostim«.⁶

Drugi vatikanski cerkveni zbor seveda ni samo ekumenska odprtost in preročka odločitev papeža Janeza XXIII. Koncil je bil kot pika na i dogajanjem v Katoliški Cerkvi in v vsem krščanskem svetu 19. in prve polovice 20. stoletja. Pri tem ne mislim samo na začetke ekumenskega gibanja zunaj in znotraj Katoliške Cerkve, ampak prav tako na ekumensko razsežnost vseh ostalih »gibanj«, ki so bila značilna za življenje katoličanov v tem obdobju: predvsem liturgičnega, bibličnega in patrističnega. Za vsa ta gibanja je namreč veljalo, da so pomenila vračanje k virom krščanske vere, iskanje in poglobljanje prvotne ter prvinske identitete Kristusove Cerkve.

1. Ekumensko gibanje

Od francoske revolucije, napoleonskih vojn do ruske boljševistične in drugih komunističnih revolucij med drugo svetovno vojno in po njej so bile vse krščanske Cerkve predmet enega najhujših nasprotovanj v svoji dosedanji zgodovini. Morale so se soočiti s tako imenovano razsvetljensko ideologijo različnih skrajnih liberalizmov, ki so se od začetnega laicizma, religioznega indiferentizma in antiklerikalizma prek teoretičnega ateizma in borbenege antiteizma kmalu sprevrgele v protikrščanske ter totalitarne teorije in prakse državne te-

⁵ R. Perić, *Dekret o ekumenizmu*, v: R. Perić – M. Lacko, *Dekret o ekumenizmu, Dekret o istočnim katoličkim Crkvama*, Zagreb 1987, 25.

⁶ Prim. Janez XXIII., *Allocuzione al clero romano*, v: *L'Osservatore romano*, 31. januarja 1959, v: R. Perić, n. d., 31- 32.

rorizma, kar vse je doseglo višek v vsesplošnem preganjanju Cerkve v komunizmu.

V takšnem kontekstu je razmišljanje Cerkve o odnosu do sveta, o svoji identiteti in o edinosti Cerkve nujno moralo biti obrambno in apologetsko. Razglasitev dogme o papeški nezmotljivosti v stvareh vere in morale na Prvem vatikanskem cerkvenem zboru se iz takšne perspektive (in danes iz zgodovinske izkušnje katoličanov v vseh v deželah komunističnega suženjstva!) izkaže kot previdnostno in pomembno izrekanje o nenadomestljivi vlogi petrinske službe pri skladni rasti občestva Kristusove Cerkve ter v prizadevanju za edinstvo vseh kristjanov.

Ta jasna dogmatična definicija je v magnetno polje eklezioloških razprav o mestu Cerkve v svetu in o prizadevanju za edinstvo vseh kristjanov postavila trdno žariščno in orientacijsko oporno točko, ki je postala nedvoumno izhodišče za vse nadaljnje poglobljanje in osvetljevanje skrivnosti Cerkve v vsej njeni polifoni harmoniji različnosti v edinosti in edinosti v različnosti.

Zanimivo je, da sta ravno v tem času našla pot do Katoliške Cerkve dva največja ekumenska duhova prejšnjega stoletja: središčna osebnost anglikanskega oxfordskega gibanja, in pozneje kardinal, John Henry Newman (+1890), »cerkveni učitelj pravega ekumenizma«⁷ ter Vladimir Sergejevič Solovjev (+1900), »eden največjih ruskih mislecev« in »apostol cerkvene edinosti«.⁸ Slednji je navdihoval in odločilno vplival na našega velikega ekumenista, profesorja Franca Grivca (+1963) in na z oživljanjem ciril-metodijske ideje povezane velehradske kongrese (1907-1947). Nedavno tega so ponovno potrdili pomen in pre-roško aktualnost Solovjeva za nadaljnji razvoj gibanja za edinstvo kristjanov starosta katoliškega ekumenizma Yves Congar,⁹ velikana patrističnega gibanja Henri de Lubac¹⁰ in Hans Urs von Balthasar,¹¹ ter drugi.¹²

2. Biblično gibanje

Nepoznanje Svetega pisma pomeni nepoznanje Kristusa. To vodilo sv. Hieronima, ki predpostavlja vsakemu kristjanu neposreden pristop do Svetega pisma in razumljivost Božje besede, izgleda zaradi needinosti kristjanov neuporabno. Yves Congar navaja pravoslavnega teologa Pavla Evdokimova, ki je zapisal: »Katoličani, protestanti in pravoslavni smo zbrani skupaj okrog Svetega pisma. Zaprto Sveto pismo nas zedinjuje; takoj ko ga odpremo, pa nas ločuje. Različno ga beremo, različne resnice v njem najdevamo.«¹³

Španski ekseget Luis Alonso-Schoekel piše, da je z reformacijo Sveto pismo postalo predmet polemičnega obračunavanja.¹⁴ Protestanti so priznavali eno av-

⁷ Prim. S. Janežič, *Ekumenski leksikon*, Celje 1986, 20, 148-149.

⁸ Prim. S. Janežič, n. d., 202.

⁹ Prim. Y. Congar, *Soloviev dans l'Eglise universelle (1978-1979)*, v: *Essais oecumeniques*, Paris 1984.

¹⁰ Prim. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore II*, Paris 1981, 406-416.

¹¹ Prim. H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix II/2*, Paris 1972, 167-230.

¹² Prim. D. Stremoukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Lausanne s. d.; J. Rupp, *Message ecclésial de Soloviev*, Presage et illustration de Vatican II, Paris – Bruxelles 1975.

¹³ P. Evdokimov, *La Bible dans la piété orthodoxe*, v: *Irenikon* (1950), 386; navedeno v: Y. Congar, *Les voies de Dieu vivant*, Théologie et vie spirituelle, Paris 1962, 51.

¹⁴ Prim. L. Alonso Schoekel, *Današnji čovjek pred Biblijom*, Zagreb 1986, 10.

toriteto (sola scriptura) in osporavali drugo. Priznavali so avtoriteto Svetega pisma, osporavali pa so avtoriteto Cerkve. Sveto pismo je postalo orožje za napad zoper Katoliško Cerkev.¹⁵

Sklicevanje na »sola scriptura« je seveda kmalu privedlo do različnih interpretacij tudi znotraj protestantizma samega. Očitno je postalo, da besedila ni mogoče prav razlagati, če ga iztrgamo iz konteksta celote. Po Congarjevih besedah si torej tekst sam po sebi ne zadošča, smisel teksta je onkraj teksta. Smisel Stare zaveze nahajamo zunaj Stare zaveze, v razodetju Jezusa Kristusa, torej v Novi zavezi. Staro in Novo zavezo je mogoče prav brati šele z očmi Cerkve, ali drugače povedano, smisel Svetega pisma je mogoče odkriti samo znotraj cerkvenega občestva. Sveto pismo, Cerkev in izročilo so tri velike resničnosti, ki jih nikdar ne smemo ločiti, ker so druga v drugi in neločljivo druga od druge.¹⁶

Ni čudno, da je v največje deformacije racionalistične interpretacije Svetega pisma najbolj zabredla prav protestantska eksegeza. Brez upoštevanja Cerkve in izročila ni moglo biti drugače. Patristična in srednjeveška eksegeza sta zato še vedno najprepričljivejši vzor zdrave, uravnovešene in duhovno rodovitne krščanske eksegeze. To je najlepše dokazal s svojimi izredno bogatimi študijami Henri de Lubac.¹⁷

Končno so morali priti do podobnih sklepov tudi znotraj protestantske eksegeze, ki je dognala, da je Sveto pismo (sola scriptura) izraz prve Cerkve (sola traditio). Tako piše kardinal Ratzinger: »Pogumno moramo izjavljati, da je Sveto pismo v svoji celoti katoliško. Če ga sprejemamo kot celoto vseh njegovih delov, sprejemamo cerkvene očete in njihovo razlago... Takšna trditev ... prihaja od mnogih sodobnih protestantskih eksegetov, na primer od profesorja Heinricha Schlierja, enega od najljubših učencev luterana Rudolfa Bultmanna. Ta je pritiral načelo sola scriptura do zadnjih logičnih posledic, pa se je ovedel, da je katolicizem zajet že v novi zavezi. Saj je v njej še pojem o živi Cerkvi, ki ji je Gospod zapustil svojo živo Besedo. V Svetem pismu pa nikakor ni pojma o tem, da bi bila Biblija arheološki fosil ali neenotna zbirka virov, ki naj jih preučujeta arheolog in paleontolog. Tako je Schlier dosledno prestopil h Katoliški Cerkvi. Drugi njegovi protestantski kolegi si ga niso upali posnemati, vendar prisotnost katoliške razsežnosti v Svetem pismu danes ni skoraj več vprašljiva.«¹⁸

3. Patristično gibanje

Vračanje k virom in odkrivanje zgodovinske razsežnosti krščanske vere je v preteklem stoletju privedlo k ponovnemu odkrivanju bogastva dediščine cerkvenih očetov. Congar posrečeno imenuje zgodovino kot »vstop v tradicijo«.¹⁹ Če je tako, potem je že samo misel na *Patrologiae cursus completus*, ki jo je v letih 1844 do 1866 izdal Jacques-Paul Migne in ki šteje v Series latina 217 zvez-

¹⁵ Prim. L. Alonso Schoeckel, n. d., 11.

¹⁶ Prim. Y. Congar, n. d., 53-54.

¹⁷ Prim. H. de Lubac, *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; *L'exégèse médiévale I-II*, Paris 1961-1965.

¹⁸ V. Messori, *Poročilo o verskem stanju*, Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem, Ljubljana 1993, 139-140.

¹⁹ Y. Congar, *Théologie historique, v: Initiation à la pratique de la théologie I*, Paris 1982, 233.

kov in v Series graeca 161, ali pogled na že 400 zvezkov obsegajočo zbirko *Sources chrétiennes*, ki sta jo začela leta 1942 Henri de Lubac in Jean Danielou, dovolj, da priznamo svojo večjo ali manjšo ignoranco glede nepredstavljivo bogate zgodovine Cerkve. A kljub temu ne manjka ljudi, tudi teologov znotraj Cerkve, ki z levo roko in na hitro opravijo s tem izročilom in s to Cerkvijo.

Vendar je smisel zgodovine in še posebej zgodovine Cerkve prav odkrivanje duhovnega bogastva celostnega zaklada vere Cerkve. Samo na ta način je mogoče k zgodovini pristopiti zares — da rečem z dandanes moderno besedo — holistično. Takšno odkritje pomena patristike je v preteklem stoletju dalo pečat trem velikim teologom: Moehlerju, Newmanu in Scheebenu, v tem stoletju pa celi vrsti teologov, še posebej pa Henriju de Lubacu in Hansu Ursu von Balthasarju. Vsi ti so, izhajajoč iz patristike, opozarjali na eklezialno razsežnost krščanske duhovnosti in na nepogrešljivo »sentire cum Ecclesia« ter ljubezen do Cerkve. Prav v resnem upoštevanju in spoštljivem odnosu do izročila Cerkve se katoličani in protestantje imamo kaj naučiti od pravoslavnih bratov.

Ker ljubezni do Boga ni mogoče ločiti od ljubezni do ljudi in ker vere ni mogoče ločiti od Cerkve ter Cerkve ni mogoče razumeti brez cerkvenih očetov, slednji res predstavljajo »korenine naše vere«, kot v svoji knjigi imenuje njihovo katehezo Hamman.²⁰ Naše stoletje zato ni po pomoti dobilo imena »stoletje Cerkve«.²¹ ravno s spoznavanjem del cerkvenih očetov in posledičnim odkrivanjem patristične podobe Cerkve se je Cerkev najbolj predstavila in odgovorila na pravo epidemijo proticerkvenostne histerije. Ignoranca v odnosu do izročila Cerkve nikdar ni bila in tudi danes ne more biti dobra svetovalka.

Če danes, kot je bilo že omenjeno, celo v protestantski eksegezi izročilo postaja vedno bolj upoštevanja vredna postavka za pravilno umevanje Svetega pisma,²² potem je sprejemanje kategorije tradicije znotraj celotnega ekumenskega prizadevanja verjetno že na dobri poti neizogibno prihajajočega ekumenskega soglasja.²³ Razločevanje duhov v zvezi z izročilom in izročili bo postalo še bolj pomembno tudi zaradi dialoga z nekrščanskimi verstvi, še posebej s tistimi, ki se sicer ne sklicujejo na Božje razodetje, so pa navezani na svoje — »človeške« — verske tradicije.

II. »Taizé« Rogerja Schuetza

Majhna francoska vas je postala po zaslugi Rogerja Schuetza za Rimom najpogostejši romarski cilj mladih kristjanov iz vsega sveta. Brez pretiravanja lahko rečemo, da je Taizé eno izmed najpomembnejših središč ekumenske duhovnosti in duhovnega ekumenizma. Slednji je po besedah drugega vatikanskega koncila duša ekumenskega gibanja (prim. E 8).

Življenje in delo ustanovitelja taizéjske skupnosti, Rogerja Schuetza, sina protestantskega pastora, je eno samo strastno zavzemanje za krščansko edinstvo. Za to mu je odprla oči že kot otroku njegova stara mama.²⁴ V času gimna-

²⁰ Prim. A. Hamman, *Korenine naše vere*, Ljubljana 1993.

²¹ Prim. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

²² Prim. J. Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit, Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989.

²³ Prim. B. Childs, *Teologia dell'Antico testamento in un contesto canonico*, Edizioni Paoline, Milano 1989.

zijskega študija, ko je stanoval pri neki katoliški družini, se je njegovo ekumensko čutenje še utrdilo. Dokončno je nato usmeril njegovo nadaljnje življenje obisk nekoč slavnega benediktinskega samostana Cluny. Tam ga je vsega prevzel ideal meniškega življenja. Le-tega je slednjič želel uresničiti v Taizéju, kjer sedaj dejansko že pol stoletja vodi edinstveno interkonfesionalno meniško skupnost. Njegovo življenje in delo sta ena sama, iz ekumenske duhovnosti porojena, konkretna, »parabola občestva«²⁵ in »eksistencialno znamenje edinosti Cerkve«.²⁶

1. Taizéjski duhovni ekumenizem

Kakor je po eni strani gibanje za edinstvo kristjanov nesporno »znamenje časov« našega stoletja, po drugi strani vedno bolj ugotavljamo, da smo v tej ekumenski odprtosti s svojimi različnimi pogledi, pristopi, poudarki in vrednotenji ciljev, sredstev ter sadov tega gibanja še vedno preveč odvisni od necerkvenih in neteoloških modelov in pojmovanj edinosti. Iz napačnih in seveda neustreznih gledanj potem izvirajo iluzorna pričakovanja, tem pa nujno sledijo razočaranja. V tem smislu piše o celoviti problematiki kardinal Ratzinger v zvezi z nekaterimi novjšimi ekumenskimi predlogi.²⁷ Kardinal se še najbolj strinja s Cullmannovo formulo: »edinstvo skozi različnost«.²⁸

V kontekstu teh predlogov je »Taizé« posrečen primer, kako ekumenska duhovnost konkretno postane »temeljna karizma«, ki postane mobilizacijska sila vsega duhovnega življenja neke krščanske skupnosti.

Bistvena naloga, ki so si jo zadali v Taizéju, je odkrivati »nerazdeljenega Kristusa« (prim. 1 Kor 1,13) – »totus Christus«. Iz tega sledi spreobrnjenje in sprava med kristjani ter odkrivanje skrivnosti Kristusove Cerkve kot orodja edinosti vse človeške družine.

2. Notranja pot ekumenizma in duhovna sprava

Pri teoloških pogovorih sodelujejo samo strokovnjaki, pri doseganju soglasij in sprejemanju dogovorov cerkveno učiteljstvo. Pot notranje sprave pa je dostopna vsakemu kristjanu. Prav ta notranja pot sprave je nujna za premoščanje prepada, ki ga čutimo med evangeljsko neodložljivim prizadevanjem na eni strani ter našo človeško grešnostjo, nespravljivostjo, počasnostjo in obotavljivostjo na drugi strani.

»Taizé« kot »ekumenska meniška skupnost«, »skupnost ekumenske molitve in liturgije« ter »skupnost služenja«²⁹ živi to notranjo pot sprave na štiri načine:

²⁴ Prim. Brat Roger, *Ljubav nad svakom ljubavlju*, Zagreb 1993, 100.

²⁵ J. Castellano Cervera, *Taizé: dinamica di una parabola di comunione*, v: A. Favale (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1982, 496-516.

²⁶ J. Castellano Cervera, n. d., 506.

²⁷ Prim. J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Edizioni Paoline, Milano 1987, 67-137; H. Fries – K. Rahner, *Einigung der Kirche – reale Möglichkeit*, Freiburg 1983; C. Duquoc, *Chiese provvisorie*, Brescia 1985; O. Cullmann, *L'unità attraverso la diversità*, Brescia 1987; O. Cullmann, *Le vie dell'unità cristiana*, Brescia 1984.

²⁸ J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 134.

²⁹ J. Castellano Cervera, n. d., 508-509.

a) *Molitev*

V skladu s starim načelom »lex orandi, lex credendi« pojmujejo v Taizéju skupno molitev kot prvo stopnjo sprave med kristjani. Proti nevarnosti pretiranega ekumenskega aktivizma, pragmatizma in juridizma molitev kot teološko »aktivna pasivnost« vedno znova spominja, da glavni protagonist edinosti kristjanov nismo ljudje, ampak Bog. Skupna molitev je torej vzajemno spreobrnjenje in sprejemanje daru Božje ljubezni v Svetem Duhu.

b) *Prisluhniti drugim kristjanom*

Ekumenizem ni v iskanju za vse sprejemljivega skupnega imenovalca. Ekumenska duhovnost je najprej zavest in zaupanje, da se imamo kaj naučiti drug od drugega. Bogastvo celotne skrivnosti vere namreč presega vse posameznike in vse krščanske skupnosti: presega ne samo, kar mi razumemo, še bolj to, česar mi ne razumemo, pa drugi morda bolje umevajo in živijo. Takšna drža nam pomaga odkrivati posebnosti in značilnosti raznovrstnih izročil znotraj vseh treh največjih krščanskih skupin. Bogastva teh izročil so namreč darovi Svetega Duha, ki naj bi bili v korist in obogatitev vsej Kristusovi Cerkvi in slehernemu kristjanu. Ti darovi niso izključna posest posameznega kristjana ali skupnosti, ampak namenjeni vsemu Božjemu ljudstvu. Cilj ekumenskega prizadevanja zato tudi ne more biti uravnilovsko izenačevanje Božjih darov, temveč iskreno prepoznavanje le-teh in hvaležno medsebojno obdarjanje. Prisluhniti in spoznati najboljše, s čimer je Bog obdaril različne krščanske skupnosti, je torej nikdar dokončana ekumenska naloga.

Prav ta pripravljenost in sprejemljivost za vse dobro v izročilih katolištva, pravoslavlja in evangeličanstva je ena od temeljnih drž krščanske duhovnosti.

c) *Konkretizacija*

Notranja pot sprave vključuje tudi, da poskušamo brez odlašanja udejanjiti to, kar in kolikor smo doumeli iz evangeljske Božje besede. Dejstvo, da nihče ne razume vsega bogastva skrivnosti vere, nikogar ne opravičuje za neizpolnjevanje evangelija. Samo če poskušamo živeti evangelij, ga bomo mogli tudi bolj razumeti, saj je evangelij življenje in pot, ne pa filozofija oziroma ideologija.

To velja analogno tudi za spravo med kristjani. Zato je Roger Schuetz želel, da bi bila njegova skupnost pravna skupnost in kot taka kvas v testu ločenih krščanskih skupin.³⁰

d) *Anticipacija*

Taizéjska duhovnost je vsa v znamenju »dinamike provizoričnega«. V pismu iz Varšave Roger Schuetz govori o tem, da je od vsakega kristjana odvisno, ko-

³⁰ Prim. Frère John, n. d., 633.

liko bo brez odlašanja anticipiral duhovno spravo. Anticipacija je izraz upanja. Pomeni živeti brez zamude to, kar nam je bilo v Vstalem vse že *dano* kot neizčrpni vrelec upanja za pot naprej. Ta pot naprej nas tako ali drugače pridruži Jezusovemu prehodu iz smrti v življenje v moči neizmernega daru Svetega Duha.

III. Duhovni fenomen Janeza Pavla II.

Izvolitev prvega papeža, sina slovanskega naroda, Janeza Pavla II., je bilo celo za katoličane vsestransko presenečenje Svetega Duha in v tistem trenutku evropske in svetovne zgodovine hkrati prvovrsten ekumenski in politični dogodek.

1. Papež z Vzhoda

Kmalu po papeževem prvem obisku na Poljskem se je tam z Lechom Walenso začel prebujati sindikat Solidarnost. Kaj je potem sledilo vse do znamenitega leta Gospodovega 1989, vemo. Danes si je vedno težje misliti, da bi pri vsem tem moralna in verska avtoriteta poljskega papeža v Vatikanu ne imela pomembne vloge. Upravičeno se lahko vprašamo, ali bi brez papeža Janeza Pavla II. sploh prišlo do tega, kar je simboliziral Walensa, potem Gorbačov in končno do epohalnega zloma komunizma v vzhodni Evropi?

Papež si je od vsega začetka prizadeval za duhovno enotnost Evrope od Atlantika do Urala, utemeljeno na skupni krščanski dediščini. To je imel v mislih, ko je razglasil sveta brata Cirila in Metoda za sozavetnika Evrope skupaj s svetim Benediktom (1980). Na njunem zglednem načinu evangelizacije in inkulturacije je gradil v okrožnici *Apostola Slovanov* (1985). O enotni Evropi govori tudi apostolski pismi in poslanica ob tisočletnici krščanstva v Rusiji (1990).

Papež Janez Pavel II. je že v prvem nagovoru izrazil svojo trdno, zaupajočo, mladostno navdušujočo in optimizem vzbujajočo ekumensko vero, ko je zaklical: »Ne bojte se Kristusa! Odprite vrata Kristusu! Odprite jih na stežaj!« S prvo encikliko *Redemptor hominis* je nakazal antropološko usmeritev svojega pontifikata v službi vsakega človeka in vsega človeštva, saj je »človek pot Cerkve«.

2. Romar edinosti

Da je papež res vedno bil in je še na poti k človeku, dokazuje njegovih 61 potovanj v prek 100 različnih dežel sveta, da ne omenjamo vseh njegovih obiskov v samem mestu Rimu in po vsej Italiji. In da se pri teh svojih pastirskih potovanjih ni šel kakšnega turizma, pričajo že njihovi nečloveško natrpani programi. Že sam pogled na zbirko skoraj 30 debelih zvezkov njegovih nagovorov s teh srečanj z ljudmi pove veliko. Še več pa sama vsebina teh nagovorov, saj se papež nikjer ni umikal jasni besedi o najbolj žgočih aktualnih vprašanjih dežel, kamor je prihajal na obisk.

Skoraj vsepovsod se je v okviru teh pastoralnih potovanj srečal tudi s predstavniki drugih krščanskih skupnosti in celo nekrščanskih verstev. Med drugimi

pomembnimi tovrstnimi srečanji nam bodo ostali najbolj v spominu verjetno obisk judovske sinagoge v Rimu 13. aprila 1986 ter dvoje ekumenskih in medverskih molitvenih srečanj za mir v svetu v Assisiju (27. oktobra 1986 in 9. januarja 1993).

Nenazadnje ima ekumensko težo tudi deset njegovih okrožnic, apostolska pisma in apostolske spodbude, *Zakonik cerkvenega prava*, *Katekizem katoliške Cerkve* in novi *Ekumenski pravilnik*.

Tudi korenita prenova vatikanske kurije leta 1982 (z dokumentom *Pastor bonus*) je ne samo pastoralnega, ampak tudi ekumenskega značaja. S tem je papež postavil osnovo za še bolj izrazito pastoralno in ekumensko usmeritev petrinske službe kakor tudi vatikanske diplomacije. Dosledna podpora uveljavljanju človekovih pravic je postala temeljna značilnost prizadevanja tako imenovane vatikanske politike. Kaj to konkretno pomeni, se je najprej pokazalo v — za zahodni svet — presenetljivi vatikanski kritiki ameriškega vojaškega posega v iraško-kuvajtski vojni. Kar eklatantno očitno pa je postalo ob izjemno hitrem vatikanskem priznanju držav Slovenije in Hrvaške. To postavljanje pravic naroda pred pravice držav je novinarka Mojca Drčar-Murko v nekem svojem komentarju v časopisu *Delo* upravičeno ocenila za pravo revolucijo v mednarodni politiki. Teološko bi temu rekli: izraz pristne ekumenske duhovnosti v politiki oziroma primer uspešne evangelizacije mednarodne politike.

3. Mož dialoga

To seveda ni bil osamljen primer. Papež je že prej pri prenekaterem obisku in v še tako kočljivih in zapletenih okoliščinah znal poiskati, najti ali vsaj nakazati odgovor, podoben Jezusovemu: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« (Mt 22,21). Prav vzpostavitev takšnega pristnega dialoga z različnimi ljudmi najrazličnejših kultur, veroizpovedi in ver, zmožnost sporazumevati se z njimi o bistvenih vprašanih smisla življenja in vere ter pronicljivo evangeljsko razločevanje duhov pa so danes izredno pomembne prvine ekumenske duhovnosti.

In pri vsem tem papežev dialog nikdar ni bil naiven ali nekritičen. V času, ko se je na eni strani s komunizmom zrušila velika kolektivistična utopija, z njo hkrati pa tudi svet revolucionarne morale, vrednot in idealov, in je po drugi strani zahodna stehnzirana, sekularizirana in sekularistična družba prav tako zabredla v močvirje moralnega in idejnega relativizma, indiferentizma in nihilizma, je to še posebej pomembno.

V takem vrednostno izpraznjenem in izkoreninjenem svetu človek ne more živeti. Prej v podzavest potiskana in zasmehovana potreba po religioznosti, simbolizmu, obrednosti, smislu in transcendenci je z vso silo pridrla na dan in išče potešitve. Na žalost se človek prevečkrat zateka in prehitro zadovolji z »instant« nadomestki. Prav to se dogaja danes. Priče smo namreč popolnoma nekritičnemu iskanju najbolj neobičajnih in po možnosti od krščanstva čimbolj oddaljenih ali njemu nasprotujočih sekt in religij, zatekanju v najbolj čudaške iracionalizme, v antropozofijo in teozofijo, ezoterizem, okultizem in magijo. Vse to danes ponuja in na neki način vključuje sinkretistična, krščanstvo baje presegajoča, tako rekoč univerzalna, tako imenovana nova duhovnost oziroma tako imenovano novo duhovno gibanje — *New age*.

Če tej popolni zmešnjavi glede pojmovanja duhovnosti dodamo še včasih precej kaotični pluralizem tudi znotraj Katoliške Cerkve – spomniti se je treba samo, kaj o tem piše Messori v znamenitem intervjuju s kardinalom Ratzingerjem – potem je bilo duhovno ozadje dosedanjega papeževanja Janeza Pavla II. zares ena sama gosta megla.

Pontifikat Janeza Pavla II., slovanskega papeža, ki očitno odlično pozna obe duši Cerkve – vzhodno in zahodno – je prav zaradi tolikih kaotičnih silnic, znotraj katerih mora opravljati svojo petrinsko službo edinosti, prvovrstni duhovni fenomen in odličen zgled konkretizacije ekumenske duhovnosti v sedanjem trenutku zgodovine odrešenja.

IV. Duhovna teologija Tomaša Špidlika

Leta 1919 rojeni češki jezuit, ki že štiri desetletja predava na Papeškem Vzhodnem inštitutu v Rimu, je zadnjih 15 let svoje velikansko poznavanje vzhodne krščanske duhovnosti strnil v nekaj zajetnih knjig, ki predstavljajo prvo, presenetljivo temeljito in neprecenljivo sintezo s tega področja.³¹ Ker je krščanska duhovnost izrazito osebna in konkretna, verjetno ni čisto slučajno, da je to izjemno bogato in za ta trenutek tako potrebno nalogo opravil sin nevelikega češkega naroda. Na meji med krščanskim Vzhodom in Zahodom so namreč češki katoličani kot duhovni dediči svetih bratov Cirila in Metoda in v tem stoletju kot pobudniki cirilmetodijske ideje in znamenitih velehradskih kongresov (skupaj z našim velikim ekumenistom profesorjem Grivcem) še posebej poklicani – skupaj z ostalimi slovanskimi katoličani k delu za edinost kristjanov. To pa zahteva najprej dobro poznavanje obeh polovic krščanstva: vzhodne in zahodne. Patru Špidliku je na Vzhodnem inštitutu v Rimu takšno poznavanje uspelo povezati v sintezo tudi po zaslugi njegovega velikega predhodnika I. Hausherrja.

IZ Špidlikove sinteze bi omenil tri prvine:

1. Prehod od judovskega v grški svet – merilo sleherne inkulturacije krščanske duhovnosti

Zato ker je »Beseda človek postala« (Jn 1,14) (kot član majhnega judovskega naroda po eni strani, po drugi strani pa je ta ista Beseda bila poslana, da uredniči »prehod« od judovstva k univerzalnosti), ima prva inkulturacija krščanstva v dialogu z grško kulturo za kristjane vseh časov neizčrpno bogat paradigmatičen pomen.

Soočenje z duhovnostjo grške kulture je zahtevalo velikanski ustvarjalni napor evangeljskega razločevanja duhov. Sadovi slednjega so dela cerkvenih očetov od Ireneja Lyonskega, prek Klemenca Aleksandrijskega, Origena, Bazilija, Gregorja iz Nise, Evagrija Pontoškega in Maksima Spoznavalca vse do teologije Simeona, novega teologa in Gregorja Palamasa.

³¹ Prim. T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien I*, Manuel systématique, Roma 1978; *La spiritualité de l'Orient chrétien II*, La prière, Roma 1988; *I grandi mistici russi*, Città nuova editrice, Roma 1977; (skupaj z I. Gargano), *La spiritualità dei padri greci e orientali*, Borla, Roma 1983; *Esperienza ortodossa*, v: *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, 113-126; *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Roma 1993.

Špidlik odlično prikaže vso aktualnost reševanja problemov duhovnosti s strani cerkvenih očetov, ki so pri tem sprejeli nekatere prvine iz grške kulture (na primer antropološko trihotomijo, prizadevanje za brezstrastje in kontemplacijo) na poti poboženja in zedinjenja vsega sveta v Kristusu, ter hkrati zavračali druge – enostranske – poudarke te iste grške kulture, kakor so bili ontološki dualizem, gnosticizem, racionalizem, mesalianizem in ikonoklazem. Špidlik ob tem opozori na odločilen pomen mistike in apofatične teologije cerkvenih očetov pri izostrovanju in prečiščevanju čuta za skrivnost Boga, s tem pa tudi za zdravo in uravnoteženo antropologijo. Brez tega čuta za skrivnost Boga se teologija nujno prej ko slej spremeni v malikovanje človeških pojmov in – kot očita Gregor Nacianški arijancem – v »tehnologijo«.

Ker se podobne duhovne nevarnosti in bolezni skoraj redno pojavljajo kot ovire duhovnemu napredovanju v osebni in občestveni duhovni razvoju slehernega kristjana, se zdi poznavanje asketičnega in mističnega izkustva cerkvenih očetov ne samo koristno temveč – za zdravo duhovnost – neizogibno potrebno.

2. Grške korenine krščanskega Zahoda

Krščanski Zahod je poganjek grške korenine. Sveto pismo Nove zaveze je prišlo do nas v grškem jeziku, prav tako večina snovanja cerkvenih očetov kakor tudi vse velike teološke diskusije prvih sedmih cerkvenih zborov. Do konca 4. stoletja je bila grščina prevladujoč jezik tudi v Cerkvi na Zahodu. Zaradi tega so vse izrazne osnove krščanske vere zelo zaznamovane z duhom grške kulture.

Ker je bila grška kultura izredno bogata in raznolika, in v tej pluralnosti ni bilo vse samo suho zlato, najdemo razumljivo veliko pluralnost tudi v teologiji in duhovnosti grških cerkvenih očetov. Ker pa je bilo njihovo bogastvo doslej premalo poznano in še manj pravično ovrednoteno (spomniti se je treba samo na ponovno »odkritje« Origena, Evagrija, Gregorja iz Nise in Maksima Spoznavalca v tem stoletju!), je Špidlikova sinteza toliko bolj dragocena.

Špidlikovo sintetično poznavanje inkulturacije grških cerkvenih očetov gradi popolnejšo podobo o širini in globini njihove duhovnosti. S tem omogoča celovitejšo primerjavo z duhovnostjo latinskega Zahoda. Razločneje lahko uvidimo različne zgodovinske in kulturne pogojenosti izrazov vere, s tem pa tudi različne legitimne poudarke, kakor tudi komplementarnost le-teh.

Špidlikova sinteza pomaga bolje razumeti pravoslavje, ki se predstavlja za prvega dediča grških cerkvenih očetov, hkrati pa pomaga ozavestiti »zahodne« kristjane, kaj vse in kje vse ter kakšne vse so korenine vsem skupne krščanske identitete.

3. Ruska inkulturacija krščanske duhovnosti

Za širjenje krščanske vere med slovanskimi narodi imata sveta brata Ciril in Metod gotovo neprecenljive zasluge. Njuno misijonarjenje je kljub vsemu nasprotovanju obrodilo obilo sadu. Če bi jima bile okoliščine bolj naklonjene, bi verjetno zgodovina odnosov med krščanskim Vzhodom in Zahodom potekala precej drugače.

Ruski kristjani so sad takšne misijonarske duhovnosti, kakršno so gojili bizantinski menihi-misijonarji tudi kot dediči inkulturacijske metode svetih bratov Cirila in Metoda. Slovanska liturgija je prispevala svoj delež k bogastvu vesoljne Cerkve in postala vir navdiha za rodovitno utelešanje evangelija v skladu z dušo slovanskih narodov.

Posebno izrazite poteze je razvila ruska duhovnost.³² Menda ga ni človeka, ki bi ne občudoval ikon Andreja Rubljova, veličastne polifonije ruske liturgije, duhovnosti »starcev« (kakor jo je naslikal že samo Dostojevski v svojem romanu Bratje Karamazovi) in molitvene duhovnosti, kakršna diha iz Pripovedi ruskega romarja.

Če kje, potem velja za Rusijo, da so tam menihi – v duhu izročila sv. Teodorja Studita – želeli organizirati družbo kot en sam veliki samostan. Ideje o Moskvi kot »tretjem Rimu«, ideje slavjanofilov in ideje o ruskem mesijanstvu so bile vsaka na svoj način odraz teh po menihih splošno razširjenih ruskih sanj o »sveti Rusiji«.

Kolikorkoli že je bil ta ruski karizmatični element zlorabljen in sprevržen v prevari boljševistične revolucije, ostane dejstvo, da je dal pečat ruski ljudski religioznosti in čutu cerkvenosti, v čemer so se mogli najti in poistovetiti tako preprosti kristjani kakor veliki krščanski misleci.

Brez Tihona Zadonskega, Paisija Veličkovskega in Teofana Zatvornika³³ si po Špidlikovem mnenju ne moremo zamisliti kristocentrizma in sofiologije ruskih krščanskih mislecev Skorovode, Homjakova, Dostojevskega, Solovjeva, Florenskega, Bulgakova in Ivanova. Vsi ti so v racionalističnem prejšnjem in našem stoletju dali izredno dragocen prispevek ne samo ruski, temveč vsej krščanski duhovnosti.

Povzetek: Lojze Pirnat, O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom

Že pojem »duhovni ekumenizem« nakazuje neko zvezo med ekumenizmom in duhovnostjo. Kolikor je krščanska duhovnost uravnoteženo prizadevanje za inkulturacijo vere in hkrati za evangeljsko razločevanje duhov, toliko je že po svoji naravi izraz in »prostor«, sredstvo in dejavnik ekumenskega gibanja. In ker je za krščansko duhovnost značilna inkarnacijska konkretnost ter prvenstvo osebnega, razprava išče nekakšen odgovor na vprašanje o vzajemnem odnosu med duhovnostjo in ekumenizmom na temelju štirih »znamenj časa«: »novih binkošti« Janeza XXIII., »Taizéja« Rogerja Schuetza, »duhovnega pojava« Janeza Pavla II. in »duhovne teologije« Tomaša Špidlika.

Summary: Lojze Pirnat, Christian Spirituality between East and West

Already the term »spiritual ecumenism« indicates a certain connection between ecumenism and spirituality. Inasmuch as Christian spirituality is a balanced endeavour to inculturate the faith and at the same time to distinguish the spirits according to the Gospel, it is, by its very nature, an expression and »pla-

³² Prim. G. Manzoni, *La spiritualità della Chiesa ortodossa russa*, Storia della spiritualità IX/B, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.

³³ Prim. T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, Roma 1965.

ce«, a means and factor of ecumenical movement. Since Christian spirituality is characterized by incarnation concreteness and by the priority of the personal, the treatise tries to find an answer to the question about the mutual relations between spirituality and ecumenism on the basis of four »signs of the times«: »new Pentecost« of John XXIII, »Taizé« of Roger Schutz, »spiritual phenomenon« of John Paul II and »spiritual theology« of Tomaš Špindlik.

Jože Rajhman

Zahodnoevropska — katoliška in evangeličanska — duhovnost *

Ko govorimo o zahodnoevropski duhovnosti, hočemo z izrazom »zahodnoevropska duhovnost« poudariti, da se bomo v razpravi omejili na duhovnost, ki je nastala in še nastaja na zahodnoevropskem prostoru, kjer je ob katoliški prisotna tudi evangeličanska. Vendar pa ne zanikamo prvotnih vplivov, ki so ob tej zahodnokrščanski duhovnosti bili na tem prostoru in so po svoje določevali njeno podobo. Ne bi smeli pozabiti, da je krščanska duhovnost nastala v bližnjevzhodnem prostoru, se razlila prek ožjih meja in pljusnila v kraje, ki so bili v domeni rimskega cesarstva. Prevzela je nekatere značilnosti, ki jo že v zgodnjem obdobju določujejo kot zahodno, toda nikakor ne kot neko povsem novo rimsko ali latinsko duhovnost. Svoje korenine ima vedno na Vzhodu, a je v teku stoletij postala povsem avtonomna.

Sam termin »duhovnost« je širok in ozek hkrati. Ko duhovnost označujemo s pridevnikom »krščanska«, ne govorimo le o neki nedoločljivi, a še vedno religiozni duhovnosti, temveč o duhovnosti, ki izhaja iz krščanskih prvin. Čeprav je težko opredeliti sam pojem duhovnost, pa je pojmu krščanske duhovnosti že mogoče določiti njegove meje.¹ Ob vsej določljivosti je treba v tako iracionalnem, skorajda neotipljivem predmetu, kot je krščanska duhovnost, vedno govoriti tudi o spremljajoči »neznanki«, o milosti.

Ob študiju krščanske duhovnosti v njenih zgodovinskih okvirih ugotavljamo, da je možno razpoznati več obdobij, ki se med seboj razlikujejo in se spet navezujejo, ko izhajajo drugo iz drugega. Hkrati se kaže še druga vez med njimi, in sicer sinhrona (sočasna) ob diahroni (nesočasni) rasti teh obdobij. Če znotraj krščanske duhovnosti srednjega veka ob ustaljeni shemi duhovnega življenja, ki je predvsem navezano na »meniško« stalnico, s Frančiškom Asiškim nenadoma vznikne »nova« duhovnost, tako rekoč brez korenin, se nam poruši dotedanja zgradba naših predstav o sočasnem in nesočasnem. Nastane gibanje, ki se naslanja na prvotno izročilo evangelija in ga skoraj diametralno zasuče. Ob vsej danosti časa in razmer je treba spoznati še drugo skrajno možnost: poseg nadnaravnega v naravno in prek njega obrat v novo, ko strukture, ki so živele

* Predavanje na simpoziju *Krščanska duhovnost in Jacob Böhme*, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ Prim. L. Bouyer, *Einführung in die christliche Spiritualität*, M. Grünewald, Mainz 1965, 13-33; E. J. Cuskelly, *Spiritualität heute*, Echter Verlag, Würzburg 1968, 13; C. Bernard, *Compendio della Teologia spirituale*, Gregoriana, Roma 1976; M. Dupuy, *Krščanska duhovnost*, v: *BV* 54 (1994).

dotlej, niso niti zaznale »novega«. V zgodovinski razdalji je mogoče takrat nepoznatno spoznati, ko se ob »solus Deus« odpre stiku z njim (Bogom) »svet«, tisti svet širokih množic, ki so bile kakor izključene iz dosega Boga. Seveda je bilo prav to pohujšanje izraženo v obliki herezije.²

Iz duhovno razgibanega visokega srednjega veka v evropskem prostoru nastane ob katoliški, vsekakor še vedno izvorni svetopisemski duhovnosti, njena različica – evangeličanska duhovnost. Tudi njo spremlja duh časa in z njim izredne osebnosti, ki prerastejo svoj prostor in obdobja, v katerih živijo, in evangeličansko duhovno življenje usmerjajo skorajda tesno s katoliškim.

Ta prizadevanja so vidnejša v zadnjem stoletju, ki je bilo zaznamovano s skupnim trpljenjem v hitlerjevskem obdobju; od tedaj postaja vedno bolj zaznaven skupni ekumenski napor, da bi kristološka duhovnost postala skupna.

1. Katoliška duhovnost

Pojem »katoliška duhovnost« je razumeti kot navidezno ožjenje pojma »krščanska duhovnost«. Na splošno govorimo le o »krščanski duhovnosti« in o zgodovini te krščanske duhovnosti. Termin »katoliška duhovnost« je treba razumeti le v kontekstu krščanske duhovnosti in v določeni soodvisnosti. Le tako je namreč mogoče govoriti o katoliški duhovnosti, ki ima ob svojih zgodovinskih danostih in zgodovinskih možnostih tudi geografsko omejeno področje. Ob tem seveda mislimo predvsem na evropski prostor in le posledično na duhovnost z izrazitim katoliškim navdihom na ameriški celin, v Afriki, ali, čeprav v zelo majhnem obsegu, na Daljnem vzhodu.

Seveda gre vedno za neko dejavnost, podobno ekspanziji neke ideje, ki se udomači v tujem prostoru v novi izvorni obliki, toda vedno s tihim priznavanjem odvisnosti in hkrati tudi zavedanjem o tej odvisnosti, ki jo bolj ali manj tudi načelno sprejema. Pri tem pa ne gre pozabiti, da je možnost prilagajanja tem večja, čim dlje traja. Z vso upravičenostjo lahko sklepamo, da gre za enoten duhovni prostor z razpoznavnimi posameznimi geografskimi danostmi, h katerim seveda prištevamo tudi zgodovinske danosti teh območij.

Zato smemo govoriti o evropski duhovnosti, v njenem prostoru pa o slovenski, prav tako kot govorimo o poljski, nemški, italijanski ipd.

Poraja se vprašanje, v koliki meri in kako so raziskave na tem področju že opravljene in ali je možno tudi tako obravnavati celoten spekter katoliške duhovnosti. Gre seveda tudi za zgodovinski prerez. Ko ob horizontalnih premicah duhovnosti govorimo še o zgodovinskih, se pokaže vse bogastvo naše duhovnosti.

Zgodovinski prerez namreč pokaže, da se je krščanska duhovnost v svojih začetkih sočasno oprla na evangelijsko tradicijo, iz nje pa je zrasla duhovnost cerkvenih očetov, ki je še danes v nekem smislu ne le ohranjena, temveč vedno znova v nekem pomlajenem razumevanju zanj ostaja tako rekoč osnova in temelj. V tem je videti tudi vpliv in željo 2. vatikanskega koncila, ki je segel pač v začetke same Cerkve in njenega vzpona najprej v ozkem prostoru Bližnjega vzhoda, nato pa v grški in rimski prostor. Vzhodni duhovni val se vse bolj širi na Zahod, kjer se počasi oblikuje zahodnoevropska duhovnost, vendar še ved-

² Prim. T. Desbonets, *Naissance et vicissitudes du mouvement franciscain du XIIIe siecle, v: Le Supplément*, Cerf, Paris 1988, Nr. 168, 5 sl.

no z močnimi poudarki vzhodne miselnosti. Tu lahko govorimo o avguštinski, kaj kmalu pa tudi o gregorijanski duhovnosti, ki pa se že razširi na skrajni evropski zahod, v Španijo in na Irsko. Ob tem je treba opozoriti tudi na filozofske primesi starogrških mislecev, tako da bi že lahko govorili o vsaj platonski obleki avguštinske duhovne misli. Inkulturacija, o kateri se danes mnogo govori, je bila prisotna že v dobi cerkvenih očetov. Avguštin je kot izvrsten poznavalec grške filozofije prenesel v krščanstvo tiste prvine »poganske« misli, ki so bile po starem izreku »naturaliter christianae«.

Vsekakor je v zgodnjem srednjem veku na Zahodu, ki je postajal vedno bolj homogena celota, prevladovalo strpno sožitje med starim in »novim«, krščanskim. V duhu Salviana³ in pozneje Gregorija Velikega so bili v glavnem pozorni na moralno življenje in »Božjo pravičnost«, manj na dogmo. Tako je bila pozornost obrnjena k duhovnemu življenju, verjetno tudi v skladu s časom, ko je papež Gregorij živel in deloval. Njegov vpliv je bil odmeven v španski, pozneje pa v irski duhovnosti. Tu so nastajale prve oblike zahodnoevropske askeze, ki je seveda poznala marsikatero potezo vzhodne duhovnosti. Pomembno je vedeti, da je bil v tem obdobju (prek Avguština in pozneje Gregorija Velikega) pretok vzhodne krščanske miselnosti razmeroma močan. Opazna je tudi nepretrgana vez med Vzhodom in Zahodom, tudi po nastanku vzhodnega in zahodnega cesarstva. Seveda je ta vez bila pozneje če že ne pretrgana, pa vsaj oslABLJENA in se je zahodnoevropska duhovnost usmerjala v lastne okvire, čeprav ni nikoli povsem pretrgala vezi s svojimi praznori, le razumevanje teh praznovorov je bilo drugačno. Poglejmo le en primer! Na Vzhodu je prevladoval le en tip (bazilijansko) meniškega življenja, na Zahodu pa so po Benediktu iz Nursije ob že ustaljenem avguštinskem modelu, po sicer benediktinskem pravilu, vedno znova nastajali novi modeli. S tem pa je seveda že dana možnost, da se je oblikovalo drugačno duhovno življenje, ki je bilo še vedno vezano na redovništvo (kot skorajda edini možni prostor, v katerem se je lahko izoblikovalo duhovno življenje).⁴

Mnogo pozneje imamo v frančiškanski obliki kali tudi »laične« duhovnosti, ki pa v renški mistiki (tudi devotio moderna — nemška mistika) postaja že množična. Od tedaj je v Katoliški Cerkvi zunajsamostanska oblika duhovnega življenja vedno bolj navzoča, čeprav je še za srednji vek značilno, da ta oblika ni bila nikoli povsem sprejeta kot možnost za višjo raven duhovnega življenja. Napetost med »laikom« in »klerikom« spremlja ves katoliški srednji vek in se ne umiri niti v predkoncilskem času. Šele Drugi vatikanski koncil opredeli tudi laično duhovnost, ko laika prizna kot subjekt, ne pa zgolj objekt cerkvenega poslanstva.

Seveda takšen, rekli bi samovoljen prerez, ne more povsem objektivno prikazati prav vseh tistih značilnosti, ki določajo opredelitev katoliške duhovnosti. Če znova povemo, da je izraz »katoliška duhovnost« neustrezen, moremo ugotavljati, da je izraz upravičen le kot zgodovinski, z njim zaobsežemo le zunanji obraz Katoliške Cerkve kot institucije, ne pa vsega tistega, kar jo določa znotraj te institucije.

³ Prim. L. Génicot, *Geistliches Leben im Mittelalter*, P. Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1958, 14 sl.

⁴ Prim. L. Génicot, n. d., 30.

Gre predvsem za pojav svetniških osebnosti, ki so s svojim delovanjem in s svojo pojavnostjo vtisnile pečat celotnim obdobjem. To so izredne osebnosti in prek njih je Cerkev v svetu uspela pokazati na svoje specifično poslanstvo. Za svetniške osebnosti je značilna svetost; svetnike kot posebno kategorijo ljudi pa pozna le Katoliška Cerkev. Njej se ni odrekla niti po koncilu, čeprav so v koncilskem ozračju obstajale težnje po ukinitvi te kategorije. Zdi se, da je svojo aktivnost v tej smeri celo okrepila. Vsaka nasprotna poteza bi mogla pomeniti, da se je Cerkev odrekla nečemu, kar je njeno bistvo. Odrekla bi se namreč temeljni opredelitvi, da je nadaljevanje odrešenja po Jezusu Kristusu.

Zgodovina duhovnosti in duhovnega življenja je zgodovina teh izrednih ljudi, to pomeni, da je Katoliška Cerkev evangelijsko duhovnost ohranjala in jo prilagajala času prek teh izrednih ljudi. Vendar ima katolicizem še neko bistveno karakteristiko, po kateri je takoj spoznat: marijansko usmeritev. Ta je bila vedno prisotna, morda je v polpretekli dobi celo naraščala kljub temu, da je koncil hotel to marijansko pobožnost usmeriti in uglasiti na kristologijo. Ta usmeritev je bila v Cerkvi vedno v ospredju, le da so tu in tam kratkotrajni ekscesi to naravnano zameglili.

Ne nazadnje naj bi omenili še zakramentalno duhovnost, ki je prav tako na poseben način v stoletjih oblikovala katoliško duhovnost. Ob vseh zakramentih gre še posebej za pomen evharistije v duhovnem življenju Katoliške Cerkve. Tako imenovana »tabernakeljska pobožnost« je bila v preteklih stoletjih središčna pobožnost, saj je v bogoslužju samem in ob bogoslužnih priložnostih dajala vedno znova navdihe in »energijo«.

Tu pa se že srečujemo z mističnim doživljanjem, ki je prek V. Truhlarja in njegovih spisov, posebej še Leksikona duhovnosti prišlo v našo zavest, saj je morda prav on eden najbolj znanih zagovornikov mističnega izkustva Boga. Ob Janezu od Križa in tudi Tereziji Avilski je vse v naš čas zasledoval pojav izkustva Boga.⁵ Vse to so poznali od vsega začetka, morda pa prav naš čas zahteva še posebej vedenje o tem izkustvu, ko Božje eksistence ne dokazujemo toliko prek racionalnega, temveč prek iracionalnega. Tu je koncil načel novo poglavje ne le v iskanju nadnaravnega, temveč je preusmeril človeka spet k izvoru, v njegovo notranjost, kjer najde Boga, ki mu je bližje kot vse še tako spoznatne stvari. Ako se vrnemo nazaj, vidimo, da je prav Meister Eckehart našel odgovor v geslu »scintilla animae«.⁶

Če končno hočemo določiti, kaj je tipično za katoliško duhovnost, potem moramo določiti razlike med to duhovnostjo in drugimi oblikami, ki so se rojevale in se še rojevajo v drugih veroizpovedih. Če so te krščanske, potem so v mejah svojih veroizpovedi določljive in razpoznatne. Kar pa je tipično za katoliško duhovnost, tudi v mejah te katoliške duhovnosti, je morda prav zato tipično, ker je odsev krščanske duhovnosti.

Prav tu pa lahko rečemo, da utegne biti govorjenje o »katoliški« duhovnosti zavajajoče in varljivo, takoj ko hočemo vzeti v zakup celotno krščansko duhovnost in jo predstaviti kot katoliško. Zato ni nič nenavadnega, da se raziskovalci duhovnosti izogibajo terminu »katoliška« in uporabljajo na splošno termin »kr-

⁵ Prim. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1974; V. Truhlar, *Hoja za Kristusom*, Mohorjeva družba, Celje 1978.

⁶ Prim. M. Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, izdal in prevedel J. Quint, V. Goldmann Verlag, München 1955.

ščanska duhovnost«, čeprav je iz konteksta vedno razvidno, da gre za katoliško duhovnost, saj raziskujejo duhovnost v obsegu in prostoru Katoliške Cerkve.⁷

2. Evangeličanska duhovnost

Ali lahko podobno trditev postavimo tudi za evangeličansko duhovnost? Mislím, da lahko, vendar z določenimi pojasnili. Najprej je treba omeniti cezuro, ki jo slej ko prej predstavljata 16. stoletje in Martin Luter. Drugo pa je nenehna tesna povezanost protestantske duhovnosti s katolicizmom, zdaj v soglasju z njim, zdaj v nasprotju. Za slovenski prostor je ta značilnost kaj lahko ugotovljiva ob Primožu Trubarju, ki je bil kar večkrat hkrati v soglasju in nesoglasju s katolicizmom, npr. ko govori istočasno o skupni turški nevarnosti in o papežu kot največjem sovražniku. Vendar se tako Luter kot pozneje Trubar navezujeta na krščansko (tu: katoliško) tradicijo, ko svojo duhovno energijo črpata predvsem v nemški mistiki (Susó, Tauler) in prek nje sežeta vse do Avgušтина in njegovega nauka o milosti. Posebej Luter je našel vzpodbude v tako imenovani »Theologia deutsch«.⁸ V njej je našel potrditev za svojo mladostno idejo o izključni navzočnosti Boga v človekovem eksistencialnem naporu.

Božje izkustvo je zanj značilnost, ki se dogaja še posebej po njegovem »Turmerlebnis«. Ta je odločilno vplival na Lutrovo duhovno usmeritev in se kot rdeča nit vleče skozi njegovo teologijo. Ob geslu »Kako najdem usmiljenega Boga?« je celotno Lutrovo pastoralno dejavnost usmerjalo prav spoznanje, da je Bog vedno usmiljeni Bog. Tudi spoznanje o »simul iustus et peccator« je gledal v luči nauka o usmiljenem Bogu. Da se je zavedal prav te resničnosti, je mogoče razvozlati tudi v luči že tedaj prisotnega psihološkega spoznanja o duševnih in duhovnih procesih v človeku, kar je vedela tudi Terezija Avilska.

Vendar je oblikovalo evangeličansko duhovnost prav spoznanje o pravičnem in grešnem človeku hkrati, kar evangeličanskega vernika ni gnalo v obup, ampak v upajočo človekovo eksistenco v senci usmiljenega Boga. Tukaj je tudi treba razumeti geslo »sola fides«. Z njim je v evangeličanski duhovni prostor spet vključena zavest o usmiljenem Bogu, ki ne »terja smrti grešnika, temveč njegovo življenje«.

Ko v tem kontekstu beremo Trubarja, ne moremo spregledati njegove zaskrbljenosti, da bi mogel kdo vendarle napak razumeti Lutrovo misel o »zgolj veri« brez dobrih del. Prav Trubar v svojem času (že po Lutrovi smrti) razumeva »sola fides« v širšem ambientu, tako da zajema tudi dobra dela. Čeprav se evangeličanski teologi v 16. stoletju vsaj delno razhajajo glede tolmačenja dobrih del v procesu opravičenja, je morda prav takšno razhajanje delni dokaz za to, da so zelo resno jemali človekov odnos do Boga, ki ga je treba vedno razumeti le posledično: vera in dobra dela, a ne zgolj dobra dela sama.

S »sola scriptura« naj bi Luter s prevodom Biblije v domači jezik spet po svoje omogočil neposreden stik z Bogom, kar naj bi Katoliška Cerkev zavračala (nekoliko pretirana je trditev o hotenem cerkvenem monopolu nad Biblijo — znano je, da je bilo že pred Lutrom natisnjenih več izdaj Biblije v nemškem jeziku). Vendar je Luter skrb za posameznika prenesel prav nanj, ga prek Hišne postile izročil v varstvo domačemu občestvu in vodstvo »domači Cerkvi«. Skrb

⁷ Prim. *Histoire de la spiritualité chrétienne I*, Aubier, Paris 1966, 9-14.

⁸ Prim. »Der Frankfurter«, *Theologia deutsch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.

Cerkve je bila prenesena na domače okolje, s tem pa tudi skrb za duhovno življenje. Ko bi iskali neko recipročnost v katolicizmu tedanjega časa, bi mogli najti sorodne težnje tudi v slovenskem prostoru, čeprav je težišče tukaj bilo bolj na Cerkvi kot na posameznih občestvih.

Poudarek je na posamezniku, ki se rešuje sam in prevzema odgovornost pred Bogom nase, ne več v varstvu Cerkve. To je dalo evangeličanskemu verniku ob novih možnostih samoosvobajanja tudi drugačen odnos do novih stvarnosti, ki so izražene v »solus Christus«.

S »solus Christus« je nastalo novo razumevanje nauka o posredništvu. Med menoj in Bogom je le Kristus, ne Marija, ne svetniki, ki ostajajo pričevalci, a ne nosilci posredništva. Omejena je tudi vloga zakramentalnega življenja in njegovega vplivanja na duhovno življenje. V cerkvah je to simbolično nakazano: oltar, na oltarju Biblija, nad njim križ. Tako oblikovana duhovnost mora biti v nekem smislu drugačna od katoliške. Prav zato z vso upravičenostjo govorimo o drugačni, evangeličanski duhovnosti.

Seveda so se že v zgodnjem luteranizmu pojavljale težnje, da bi preveliko odvisnost od zgolj »Božjega izkustva« omeščali. Taka je »württemberška« inačica, delo manj ortodoksnih teologov; k njim bi lahko prištevali tudi Trubarja. Tu gre v prvi vrsti za strpnost in dialog, hkrati pa za ponotranjenost celotnega življenja, kar bi bilo razvidno tudi v katekizmu J. Brenza.⁹ Te »mehke« variante evangeličanske duhovnosti so se v kasnejših stoletjih ponovno pojavile. Med njimi je treba vsekakor omeniti delovanje J. Böhma, po katerem se je pozneje po tridesetletni vojni uveljavilo gibanje, imenovano »pietizem«.¹⁰

Pietizem je nastajal in nastal v obdobju tridesetletne vojne, je nekakšna reakcija nanjo, hkrati pa nedvomno tudi hotena dopolnitev lutrovske pobožnosti. Vendar ta ni edini vzrok, temveč je predzgodovina odklonov do preveč ortodoksnega luteranizma, ko se začenjajo pojavljati sekte, tako v Angliji, posebej morda še na Nizozemskem.¹¹ Gre za »odklon« od uradne luteranske Cerkve, čeprav ostaja gibanje v njej, a želi svoje krščanstvo doživeti v manj uradnih okvirih. Želi pa tudi bogoslužja, kar uresničuje v medsebojnem srečevanju v bibličnih krožkih, kjer naj bi brali Sveto pismo in ga »meditirali«. Pietizem zahteva praktično krščanstvo, ki ohranja Lutrov nauk, vendar zanj ni pomembna teologija, temveč praksa. Zato naj bi vsak vernik živel v znamenju svojega (splošnega) duhovništva. Gre v nekem smislu za oživitev Lutrove tradicije v novih razmerah, družina naj se zbira okoli Svetega pisma z očetom družine, naj skuša živeti »praktično« krščanstvo.

Ob ustaljenem evangeličanskem življenjskem ritmu, ki je verjetno vendarle že utrujal, je pietizem globoko posegel v ta ritem. Z njim je bila napojena skoraj celotna (vsaj nemška) Cerkev, z njo pa seveda predvsem evangeličanska inteligenca, ki je iskala odgovor na eksistenčna vprašanja. Odgovora pa ni našla v cerkvenem nauku, temveč v samem življenju, ki naj bi izhajalo iz biblične meditacije, torej iz praktično živetega Svetega pisma. Seveda se je ta duhovnost približevala katoliški, kot so ji radi očitali, ter se je morala nenehno braniti pred

⁹ Prim. *Reformation in Württemberg*, Calwer Verlag, Stuttgart 1984; M. Brecht — H. Ehmer, *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte*, Calwer Verlag 1984.

¹⁰ Prim. M. Schmidt, *Pietismus*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1972.

¹¹ Prim. *Histoire de la spiritualité chrétienne III; La spiritualité protestante et anglicane*, 89 sl.; *Vpliv pietizma na slovenski protestantizem*, prim. M. Kuzmič, *Franc Telmin in Lutrov Mali katekizem*, v: *F. Telmin, Mali Katechismus 1715*, Pomurska založba, Murska Sobota 1986, V-XV.

očitkom, da zapušča trdna tla Lutrove dogme. V resnici je iz nje živela, le da je prav z Lutrom postavljala v ospredje življenjsko izkustvo Boga v osebnem odnosu, ne toliko več prek uradne Cerkve. Tako pietistično pojmovanje so v umetnost prenesli veliki literati in filozofi evropske romantike, ki so izhajali iz evangeličanskih tal. Med njimi naj omenim mladega Goetheja, Kierkegaarda, pred njima pa tudi Lessinga in še druge avtorje, pomembne za evropsko romantiko. Brezosebno dožemanje dogme je preraslo v osebno doživetje Boga prek Biblije in medčloveških stikov.

3. Ekumenska duhovnost

Govoriti o ekumenski duhovnosti, se zdi, da bi bilo kontradiktorno, saj naj bi bila duhovnost v okviru posameznih Cerkva omejena z ločnico med njimi. Tako naj bi šlo tudi za le in izključno »katoliško« ali za »evangeličansko« duhovnost, ne da bi med njima potekal medsebojni dialog skozi stoletja.

Če ne gre za kontradiktornost in je mogoče govoriti o skupnih težnjah, skupnem naporu in ne nazadnje tudi skupnem interesu, moramo uporabiti termin »ekumenska« duhovnost. In še nekaj je razvidno: ekumenska duhovnost je eminentno moderna duhovnost, ki je predvsem navezana na fenomen Drugega vaticanskega koncila. Vse bolj je vidna vloga ekumenskih gibanj znotraj posameznih Cerkva, posebej še v zahodnih, med njimi sta katoliška in evangeličanska skupnost gotovo najvidnejši. Ponovno se sestajajo strokovnjaki posameznih Cerkva in pretresajo tiste vezi, ki jih spajajo in naj bi postajale most med njimi.

Tako nastajajo ekumenska središča, med katerimi je najbolj značilno središče francoski Taizé z Robertom Schutzom in njegovimi sobrati, med njimi najbolj znanim Maxom Thurianom.¹² Morda taizéjska skupnost ni v prvotni zamisli ekumenska, kot da bi bil Taizé model nekega ekumenskega zблиževanja v konkretnih oblikah, ampak je bil predvsem in najprej duhovno središče modernega sveta med in po drugi svetovni vojni. Taizéju je botrovala druga svetovna vojna z vsemi grozotami, ki so jo spremljale. Krščanski svet pa je hkrati spoznal, da je nujno graditi nov svet brez sovraštva, a s toliko več ljubezni. Taizé je privabljal predvsem mlade vsega sveta, ki se v njem niso čutili utesnjene, temveč so bili kaj kmalu povezani med seboj, stoletja nerazumevanja jih niso ločevala.

Drugi vaticanski koncil je po svoje dodal »katoliško« zrno. Zamisel je uspela. Toda ne le v Taizéju, prek njega se je širilo v celotni krščanski prostor.

V tem času smo odkrili Pierre Teilharda de Chardina. »Božje okolje« (*Le milieu divin*) je podrlo tudi tiste pomisleke, ki so še zavirali katoliško duhovno obzorje.¹³

Ob njem je živel v svojem evangeličanskem ambientu Dietrich Bonhoeffer s svojo vizijo, ki jo je moral pod giljotino zapečatiti s svojo krvjo.¹⁴

Ob Drugem vaticanskem koncilu in po njem pa nastaja pokoncilna duhovnost znotraj katolicizma. Tudi tukaj lahko potegnemo črto od prvih časov Cerkve vse do našega obdobja in ugotovimo, da se je duhovnost ohranila v svoji prvotni (čisti) obliki, da pa je zgubila marsikaj, kar jo je še označevalo v polpre-

¹² Prim. R. Schutz, *Unanimité dans le pluralisme*, Taizé 1986.

¹³ Prim. T. de Chardin, *Božje okolje*, Mohorjeva družba, Celje 1975.

¹⁴ Prim. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Ex Libris, Zürich 1970; R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer*, Casterman, Paris 1967.

tekli dobi. Ločevanje med askezo in mistiko (Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*) je postalo manj izrazito, stopenjska razlika med njima je skoraj izginila, ko so duhovni teologi (C. Bernard, naslednik V. Truhlarja na stolici za duhovno teologijo na Gregorijani v Rimu) z večjo opreznostjo v skladu z novimi koncilskimi pogledi in razvojem antropoloških znanosti začeli uvidevati in hkrati upoštevati vlogo milosti v duhovnem življenju, ki ni vezana na naravne zakonitosti, temveč preskakuje in zabrisuje naravne meje. Tako zabrisane meje izraža tudi pokoncilska oznaka »duhovna teologija« (Theologia spiritualis). Zgodil se je tihi preskok med askezo in mistiko in tako smo dobili pokoncilski slogan »Vsak kristjan je mistik«. ¹⁵ Gotovo prinašajo ta spoznanja drugačen pogled na duhovno življenje tudi v katoliškem svetu.

Hkrati zagotavljajo razumevanje drugih in drugačnih možnosti v predvsem zahodnoevropskem svetu. Močan priliv vzhodnih duhovnih gibanj na evropska tla dodatno prispeva k širšim pogledom na duhovnost in spet dodatno krepi tolerantnost in vzajemno iskanje skupnih duhovnih vezi.

Sklep

Razprava skuša torej začrtati mejne črte med dvema zahodnoevropskima duhovnostima. Gre za po in skozi zgodovinsko prizmo, za dve neenaki duhovnosti, ki pa se po dobrih štiristo letih, tudi medsebojnega iskanja, ujameta in še vedno vsaka po svoje živita dalje, vendar pa v skladnem sorazmerju, iz svojih »korenin«, a še vedno po zavedanju prvotne tradicije. Ob vse večjem pritisku zgodovinskih danosti, ob vse večjem naraščanju vizije postmodernega človeka uvidevata, da imata ob skupnem prazvoru skupen cilj.

Razprava ni hotela pokazati na še vedno obstoječo razliko, temveč je bil naglas na ekumenskem razumevanju medsebojne stvarnosti na področju duhovnega življenja.

Morda bi drugače zasnovana razprava prinesla v posamezni duhovnosti tu in tam poseben poudarek, našla še tiste odtenske, ki sem jih hotel, včasih tudi namerno, zakriti, saj bi na celotno sliko nehote, morda celo po krivici, vrgli senco neke preteklosti, ki ne more in ne sme zavreti napredka v hotenju po sožitju in vedno bolj navzven predstavljati »zahodnoevropsko krščansko duhovnost«. ¹⁶

Končno ne kaže pozabiti, da je duhovnost kot duhovnost podvržena zakonu dinamike. Zato je razumljivo, da se srečujeta zahodnoevropski duhovnosti prav v tem dinamičnem stiku, ko se srečujeta obe s »svetnim«. Prav to pa ju določuje v razmerju do drugih »zunajevropskih duhovnosti« (bodisi, da gre tu za indijsko, kitajsko, zen duhovnost, pa tudi delno za pravoslavno), ki odklanja »svet«, zato je v tisočletjih enaka, živi v svoji notranji naravnosti, kot je bila tudi tista duhovnost, ki je prišla iz tega kroga v zahodni duhovni prostor.

Ob pravilnem razumevanju zahodnoevropske duhovnosti v razmerju do sveta, nekateri celo trdijo, da je to razmerje odločujoče za duhovnost samo, ne bi smeli pozabiti na tipično znamenje duhovnosti, upanje. Brez upanja za-

¹⁵ Prim. K. V. Truhlar, *Der Laie und das Leben der Räte, v: Laien und christliche Vollkommenheit*, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 155 sl.

¹⁶ Prim. J. Rajhman, *Vpliv zahodnoevropske mistike na slovensko literaturo 17. in 18. stoletja, v: Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 9, Ljubljana 1989, 129 sl.

Povzetek: Jože Rajhman, Zahodnoevropska – katoliška in evangeličanska – duhovnost

Razprava ne govori o pojmu »duhovnost«, niti o pojmu »krščanska duhovnost«, temveč ju predpostavlja. Z njima sooča zahodnoevropsko resničnost, ki se izrazi v dveh različicah, starejši katoliški in mlajši evangeličanski.

Katoliška duhovnost je predvsem zahodnoevropski odgovor na evangeljsko duhovnost, kakor jo razumeva v svojem času in svojem prostoru. Ta duhovnost ni statična, zaprta vase, ampak dinamična. V visokem srednjem veku se vedno bolj srečuje s svetom, ki ga pozitivno vrednoti, ter prenaša svoje izkušnje v »laični« krog, že v začetkih nemške (renskoflamske) mistike.

Evangeličanska duhovnost je Lutrova duhovnost, ki jo oblikuje v skladu z avguštinsko in nemško duhovno tradicijo. V naslednjem stoletju prihaja po Jakobu Böhmeju in še pozneje po pietistih do »popravka« preveč toge Lutrove smeri, ko se srečuje z naravo, biblijo in skupno molitvijo.

V pokoncilskem času, pa že pred njim, se obe duhovnosti najdevata v skupnih naporih za posvečenje sveta, tako v Taizéju, kakor v mnogih drugih ekumenskih gibanjih, ki jih navdihuje isti Duh. Zato bi že mogli govoriti o ekumenski duhovnosti.

V celoti je zahodnoevropska duhovnost rasla iz enakih korenin in v evangeljskem upanju, o katerem govorijo katoliški in evangeličanski teologi novejšee obdobja z enakim žarom in enako prepričljivostjo.

Summary: Jože Rajhman, Western European – Catholic and Protestant – Spirituality

Catholic spirituality is predominantly the Western European response to the spirituality of the Gospel as understood in its own time and place. This spirituality is not static and closed in itself but dynamic. In the High Middle Ages it increasingly gets in contact with the world, evaluating it in a positive manner, and transfers its experiences into »lay« circles already in the beginnings of German (Rhenish and Flemish) mysticism.

Protestant spirituality is Luther's spirituality moulded in accordance with Augustine and German spiritual tradition. In the following century Jacob Boehme and later the Pietists bring about an »amendment« of the rigid Luther's school of thought when encountering nature, the Bible and common prayer.

In the time after Vaticanum II (but also before) both spiritualities meet in common endeavours to sanctify the world, at Taizé as well as in many other ecumenical movements inspired by the same Spirit. Hence one could already speak of ecumenical spirituality.

¹⁷ F. Wulf, *Merkmale der christlichen Spiritualität heute*, v: *Geist und Leben*, 42 (1969), 358.

Roland Pietsch

Heglova dialektika z vidika Jakoba Böhmeja*

Srečanje, ki ga je pripravil Franz von Baader

Heglova filozofija je v svoji temeljni zasnovi in svojih zastavljenih ciljih teološka. Ravno z ozirom na to pa je doživela najbolj različne razlage in tolmačenja.

Ker bomo v sledečem tekstu imeli pred očmi za Heglovo filozofijo temeljni dialektični problem prehoda od ideje k naravi,¹ kakor sta nanj gledala Jakob Böhme in njegov interpret Franz von Baader, potem gre za srečanje med Böhmejem in Heglom.² Za srečanje gre predsvem zato, ker je Böhme s svojo metafiziko, ki se je rodila iz neposrednega izkustva živega Boga, kot nihče drug poklican, da kot enakovreden Heglu izreče svoje mnenje o njegovem razumevanju Boga in sveta. To srečanje je povezano z vrsto problemov, ki jih pogojujejo različna izhodišča pri Heglu oziroma Böhmeju.

Te težave se v glavnem razrešujejo tako, da se je v osebi Franza von Baadra rodil zagovornik Jakoba Böhmeja, ki je Böhmejev težak in obenem lep jezik zmogetl prevesti v filozofski jezik nemškega idealizma in je bil poleg tega, enakovreden Heglu, dorasel moči njegove misli. Raven srečanja ni mistika kot taka, marveč njen metafizično-spekulativni vidik.³

Da bomo mogli Heglov nauk o prehodu od ideje k naravi presojati z vidika Jakoba Böhmeja in Franza von Baadra, je treba najprej predstaviti Heglov nauk, tako da bo jasno, na kaj se nanaša Böhmejevo in kaj na Baadrovo gledanje. Sledila bo predstavitev Franza von Baadra, nazadnje pa še kratek pregled Böhmejevega nauka o večni naravi v Bogu, na katerega se Baader izrečno sklicuje in opira. Da bi mogli v celoti razumeti Böhmejevo in Baadrovo stališče, bomo njun nauk predstavili v obsežnejšem sklopu.

* Predavanje na simpoziju *Krščanska duhovnost in Jacob Böhme*, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ To vprašanje v dosedanem raziskovanju o Heglu še ni docela obdelano. Prim. D. Wand-schneider – V. Höhle, *Die Enttäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, v: *Hegel Studien*, XVIII., 1983, 173-199. Tam je tudi nadaljnja literatura in diskusija.

² O obrnjeni perspektivi, namreč o Heglovi predstavitvi in vrednotenju nauka Jakoba Böhmeja prim. I. Schüssler, *Böhme und Hegel*, v: *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau*, X., 10, 1956, 46-58.

³ Mistika pomeni neposredno osebno izkustvo najvišje in poslednje Božje resničnosti, ki prešinja in presega celotno človekovo osebo (subjektiviteto), medtem pa se metafizika trudi, kako bi objektivno predstavila prav to Božjo resničnost samo na sebi in v njenih oblikah razodevanja. Mistika in metafizika sta zato dva vidika ene in iste Božje resničnosti.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Heglov nauk o prodoru (Entäußerung) ideje k naravi ima svoj sistematični prostor v prehodu od logike k naravni filozofiji. Za Hegla je logika znanost čiste ideje, ideje v abstraktnem deju mišljenja, ki govori o skritem, v sebi mirujočem Bogu. Naravna filozofija pa, nasprotno od tega, obravnava idejo v njeni drugačnosti, se pravi kot naravo. Če hočemo razumeti, kaj Hegel razume z idejo in z naravo, je treba oba pojma pogledati ločeno vsakega za sebe.

Pri Heglu je ideja v bistvu proces, ki v svojem razvoju preteče tri stopnje: 1. stopnjo življenja, 2. stopnjo spoznanja in 3. stopnjo absolutne ideje. Na tretji stopnji se absolutna ideja izkaže kot zadnja in najvišja stopnja logičnega procesa in predstavlja najvišjo stopnjo logičnega razvoja Absolutnega oziroma Boga.⁴ Vse dosedanje opredelitve Absolutnega ali Boga – kot Bit, Nič, Nastajanje, resnična Neskončnost, Bistvo, Temelj, Substanca, causa sui, Končni cilj in Pojem – vodijo k tej zadnji in najvišji opredelitvi Boga in so v njej zaobsežene.⁵ Na ta način je absolutna ideja Božje večno življenje samo v sebi pred stvarjenjem sveta.⁶ Bog kot ideja je večni Logos na ravni splošnega, na kateri je vse in vse ostaja.⁷ V svoji filozofiji religije Hegel razlaga večno idejo v njeni troednosti. Izhaja iz filozofskega pojma splošnosti. Z njo poskuša nadomestiti izraz »Oče«. »Splošno zaobsega celotno idejo, toda če jo kot tako obsega, je to samo ideja sama na sebi.«⁸ Vsled znotraj Božjega razlikovanja ali znotraj Božje sodbe stoji nasproti splošnemu »Sin« ali Drugo (das Andere). »V sodbi je Drugo, to, kar stoji nasproti Splošnemu, Posebno, kot od njega drugačen Bog, toda tako, da je to drugačno njegova celotna ideja kakor tudi ideja sama na sebi, tako da sta ti dve določitvi tudi druga za drugo isto, tista identiteta, ki je enost, tako da razlika ne preneha le sama v sebi, da tega ne vemo samo mi, temveč da je tako določeno, da sta eno in isto, se pravi, da je to razlikovanje prav v tem, da razlike ni, in tako je eno v drugem pri sebi.«⁹ Bistvena identičnost med Splošnim in njegovim Drugim ali med Očetom in Sinom, ki ji teologija pravi perihozeza, je za Hegla Duh ali večna ljubezen. Na ta način je večna ideja pri Heglu izrečno »to, kar imenujemo Sveto Trojico; to je Bog sam, večno troedin.«¹⁰

Heglu je nasproti temu narava kot taka uganka, ki pa jo je mogoče pojasniti, če hočemo na vprašanje o bistvu narave odgovoriti tako, da izhajamo od ideje.¹¹ Narava je absolutna ideja v podobi Drugačnega (Anderssein), se pravi, da je narava dejansko uresničenje momentov, ki jih vsebuje ideja.¹² Narava je na ta način realen izraz ideje ali drugo, ločeno od absolutne ideje. Na ta način je narava končno in ustvarjalno razodetje ideje.¹³ »Narava je sama na sebi, se pravi v ideji, božanska, toda to, kako je, se pravi njena bit (Sein), ne odgovarja njenemu

⁴ Prim. Hegel, *Werke* 8, 388. Heglova dela navajam po naslednji izdaji: G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, uredila E. Moldenhauer in K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt 1970-1971.

⁵ Prim. Hegel, *Werke* 8, 376 f.

⁶ Prim. Hegel, *Werke* 5, 44.

⁷ Prim. Hegel, *Werke* 16, 68.

⁸ Hegel, *Werke* 17, 221.

⁹ Hegel, *Werke* 17, 221.

¹⁰ Hegel, *Werke* 17, 222.

¹¹ Prim. Hegel, *Werke* 9, 15.

¹² Prim. Hegel, *Werke* 4, 33.

¹³ Prim. Hegel, *Werke* 9, 26.

pojmu; je marveč nerazrešeno protislovje. Njena posebnost je določenost (Gesetzsein), negativno, kot so stari materijo na splošno doumeli kot ne-bit (non-ens). Tako je bila narava izrečena tudi kot odpad ideje same od sebe, saj je ideja v tej zunanji podobi sama s seboj v nespodobnem razmerju.«¹⁴ Celotna dialektika prodora (odpada) ideje k naravi in dvig k duhu je Hegel na kratko povzel v svoji filozofiji religije: »Absolutna večna ideja je 1. sama na sebi in sama za sebe Bog v svoji večnosti, pred stvarjenjem sveta, izven sveta; 2. Stvarjenje sveta. To ustvarjeno, drugačno, se samo na sebi cepi na dve strani: na fizično naravo in na končnega duha. To tako ustvarjeno je na ta način drugo, najprej postavljeno izven Boga. Bogu pa je bistveno to, da se s tem tujkom, tem posebnim, s tem določenim, da bo ločeno od njega, spravi (in), tako kot ideja, ki se je sama v sebi razglasila, odpadla od same sebe, ta odpad ponovno privedi k svoji resnici; 3. To je pot, proces spreobrnjenja.«¹⁵

Franz von Baader

Baadrova kritika Heglovega nauka o prodoru (odpadu) ideje k naravi temelji v njegovem temeljitem in obsežnem poznavanju Heglove filozofije. Baader je Hegla osebno zelo cenil in znal njegovo miselno moč dostojno vrednotiti. Baader je bil prepričan, da — odkar je Hegel zanetil dialektični ogenj — ni nobene druge poti več kot ta, »da postaneš srečen na prav tej poti, se pravi tako, da se vržeš v njegova dela z istim ognjem.«¹⁶ Baadrova kritika se zato tudi ne dogaja na površini ali le od zunaj, marveč sili k najbolj odločilnim filozofskim in teološkim vprašanjem, pri čemer pa se stalno sklicuje na svojega učitelja in p»roka Jakoba Böhmeja. V Stuttgartu je leta 1839 Baader proti Heglu objavil svoj lasten tekst *Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglichlich auf das Christentum*.¹⁷ Druge, večinoma kratke opazke in opombe k Heglu se raztresene po vseh njegovih delih. Da bi to razpršeno kritiko zbrali skupaj, moramo v naslednjih vrstah pojasniti Baadrov pojem Boga, kajti ta pojem je izhodišče in cilj vse njegove filozofije. V tej zvezi so koristna vsa dela in opombe Baadrovih učencev, ki so tudi izdali njegove spise.

Baader večno Božje življenje razume kot »večno bit in večno rast obnem«.¹⁸ Tega večnega Božjega življenja ni »niti mogoče misliti kot abstraktno nastajanje (rast) niti ne kot nepremakljivo mirovanje, niti ne kot nemirno gibanje, temveč kot bivajočo rast in rastoče bivanje, kot mirovanje v gibanju in gibanje v miru, kot sam v sebi krožeč, ne časoven, ampak večni proces, v katerem sta začetek in konec vedno drug v drugem, nepomešana in vendar neločljiva, ker sta izvedena drug iz drugega in se stekata drug v drugega po sredi-ni.«¹⁹ V tem povzemajočem opisu znotraj Božjega procesa življenja je treba

¹⁴ Hegel, *Werke* 9, 27 sl.

¹⁵ Hegel, *Werke* 17, 213 sl.

¹⁶ Baader, *Werke* 2, 141. Baadrova dela navajam po naslednji izdaji: F. von Baader, *Sämtliche Werke*, izd. F. Hoffmann, J. Hamberger in drugi, 1-16, Leipzig 1851-1860 (ponatis: Aalen 1963).

¹⁷ Prim. Baader, *Werke* 9, 289-436 (Revizija filosofemov hegeljanske šole v njihovem odnosu do krščanstva).

¹⁸ Baader, *Werke* 2, 21.

¹⁹ F. Hoffmann, *Der immanente Lebensprozess Gottes in seinen grundwesentlichsten Momenten, und die Bildung, Verbildung, Umbildung und Unbildung des emanenten oder geschöpflichen Lebens, nach Franz Baaders Lehre*, Jahrgang 1835, 299 sl.

razlikovati celo vrsto vidikov, ki pa jih ni mogoče navesti v njihovi prav tako večni posredujoči hkratni igri, marveč le enega za drugim. V izrečnem sklicevanju na Jacoba Böhmeja razlikuje Baader tri vidike Božjega bivanja in delovanja:

- »1. Tiho, prikrito ali magično bit, ki je kot indiferenca ali neločenost notranjosti od zunanosti enega in istega,
2. v notranjosti in v zunanosti ločeno, in
3. v poslednji konjunkciji obeh konkretno (Božje) bivanje (bit) in delovanje.«²⁰

Baadrov učenec in pristaš Franz Hoffmann je v tesni naslonitvi na svojega učitelja in v istočasni naslonitvi na Hegla te tri vidike opisal kot

- »1. esoteričen, idealen in logičen,
2. eksoteričen, realen ali bistven,
3. posredujoč, duhovni proces.«²¹

V naslednjem je treba te procese obdelati tako posamezno kakor tudi v njihovi povezanosti.

1. Esoteričen, idealen ali logičen proces

Baader gleda v tem logičnem procesu na to, kar je Bog izven sveta in stvari (kreature) sam v sebi. Izhodišče njegovega opazovanja je še ne odkrita edinost ali Božja modrost, ki jo je mogoče ponazoriti s piko. »Kot je v piki obseženo središče, radij in zunanost (periferija), toda še neločeno, samo možno, tako je v esoteričnem Bogu prisoten že celoten Bog... v vseh vidikih svojega samoposredovanja.«²² Iz še ne odkrite edinosti ali modrosti se razodeva Bog, medtem ko se — kot pravi Böhme — »sam v sebi dojema in najde in Boga rojeva iz Boga.«²³ Tesno naslonjen na Böhmejev jezik opisuje Baader posamezne elemente tega dogajanja. Prvi vidik Božjega razodetja v njem samem »je dojetje (Fassung). Zajetje (Fassung) gre neposredno v dojeto (v sina dojetja) in to dojeto, ko se zave sebe (dojame), se izgovori in dopolni trojstvo (Ternar) v izgovorjenosti.«²⁴ To pomeni, da se znotraj Božje samorazodetje dogaja na trojen način. V skrčeni obliki je to opisal Baadrov učenec Franz Hoffmann: »Dojetje (Očeta; 2, a) iz monas (Monas?) (1) kot iz osrednje in še ne oblikovane modrosti, ki se kot dojetje zlije v dojeto (3, b) (v Sina), v katerem se, iz monas črpajoče polnosti Očeta zlije v eno kot osnovno podobo (pojmovana kot središčna beseda), ki se izhajajoč (kot Sveti Duh; 4, c) odpre, in tukaj se, izgovarjajoč se in kot v dojetju (Očeta v Sinu) dojeto razodene, izlije v razvito, drugo dojetje (oblikovana modrost; 5). Dojetje je torej dvojno, neposredno (v Sinu) in posredno (posredovano, v Svetem Duhu v oblikovani modrosti).«²⁵ Ta večni dogodek Božjega samodojemanja (samozajemanja) kot samorazodevanje je istočasno njegovo spoznavanje in gledanje samega sebe. »Kot v svoje prvotno gledanje samega sebe gredoča svoboda gledanja, medtem ko njega ne gleda nihče, gleda Oče v sebi Sina, pojem samega sebe in univerzalno obliko kot prvotno odetje z

²⁰ Baader, *Werke* 7, 298 sl. opomba.

²¹ F. Hoffmann, n. d., 302 sl.

²² F. Hoffmann, n. d., 303.

²³ Baader, *Werke* 13, 64.

²⁴ Baader, *Werke* 13, 64.

²⁵ F. Hoffmann, n. d., 307 sl.

obleko (Einhüllung), ki jo pogojuje Očetovo razkritje (se pravi razodetje) ali dojetje (Fassung) prvega gledanega in drugega gledajočega, ker je isti kot gledanje, v katerem se Oče vidi naenkrat, udejanja množstvo (Vielheit) in vse (Allheit), in v katerem ali s katerim, ker to odetje z obleko ali dojetje samega sebe ni zaprtje samega sebe, Oče gleda Duha kot drugega gledanega in tretjega, ki gleda, ker je Duh skupaj z Očetom in Sinom Ideja ali Sophia (modrost) in kot razvitje gledanj gleda kot tretji gledani, toda ne tisti, ki spet gleda, ker je ta ideja (ali modrost) podoba trojstva (Ternar) in ne tista, ki spet gleda sebe oziroma ni oseba, tako kot je Oče le tisti, ki gleda in od znotraj sem (von innen her) ni več gledan.«²⁶ V zrcalu modrosti bodo potem vidne neskončne Božje možnosti. Z uresničenjem teh možnosti se proces razodevanja samega sebe premakne na naslednjo stopnjo.

2. Eksoteričen, realen in bistven proces

Po eksoteričnem, realnem ali bistvenem procesu se to, kar je v esoteričnem, idealnem ali logičnem postalo jasno, posreduje navzven in tako razodene. Ta prehod ali posredovanje se zgodi na Božjo pobudo (po Božji volji), po kateri se v Bogu dogaja vse gibanje in vse življenje. Volja je medij za prehod od potencialne biti v esoteričnem procesu k aktualnemu bitju v eksoteričnem procesu. Prehod pride na dan po Božji večji naravi, ki nastaja iz Božje volje in predstavlja neposredno ustvarjalno počelo, po katerem se Bog v svoji troedinosti izrodi (ausgebiert). Nastanek večne narave v Bogu pojasnjuje Baader s tiho neizgovorjeno mislijo ali radostjo (Lust), ki hoče biti izgovorjena. Ko se ta misel na tihem dojame, se prebudi sla (Lust), naj se misel izgovori, želja pa prebudi poželenje.²⁷ Na ta način nastajata radost in poželenje večno hkrati iz volje, ki po njima spet prihaja do dvojnega dojetja. »Naravo je pri tem mogoče dojeti v njenem dvojnem značaju, enkrat kot proizvajajoče počelo (physis) ali natura naturans, nato pa kot proizvedeno snov (Passives) ali natura naturata. Poželenje kot moška zahteva išče radost (Lust), hrepenenje je kot ženska zahteva in (zahteva) onega (dieses jenes), praznina išče polnost in tisto ono (diese jene).«²⁸ To protislovje se stopnjuje, ker hoče prvo vase, drugo pa iz sebe. Ker se pa nobeno od drugega ne more ločiti, se njuno protislovje stopnjuje do tesnobe, ki pa kot izraz protislovja večne narave v Bogu ne more priti na dan. »Na eni strani je torej tiha radost, blaga prostost, ki potrebuje strogosti, da se okrepi; na drugi strani je strogo poželenje (narava), ki potrebuje miline, da postane mehko. Ko obe strani svojo vzajemno potrebo ponotranjita, se pustita ujeti drug drugemu in v svojem menjajočem se stekanju razkrijeta Božjo ljubezen in prostost v naravi, in narava v ljubezni in prostosti. Kajti vsakdo daje drugemu le od tega, kar ima, in prejema od drugega, kar nima in kar potrebuje.«²⁹ Nedotaknjena od tega protislovja narave in njenega dvigovanja ostane večna enost (Einheit), ki ne prejme nobene narave, pač pa to večno naravo prešinja. Enost »je vedno sredina, iz katere izhaja dvojnost (radost in poželenje) in v katero se spet steka. Neposredno hkratno stekanje obeh vidikov ni mogoče. Izmenjujoče stekanje (Eingang) pride na

²⁶ F. Hoffmann, n. d., 318.

²⁷ Prim. Baader, *Werke 13*, 71.

²⁸ F. Hoffmann, n. d., 322 sl.

²⁹ F. Hoffmann, n. d., 326.

dan samo po posredovanju. Sredina namreč, ko se kaže (sich setzt) kot radost in poželenje, se iz obeh spet povzame nazaj in se na ta način sedaj pokaže kot posredovana, enkrat kot svoboda v naravi, drugič kot narava v svobodi, kot močna ljubezen in kot ljubezniva moč.³⁰

3. Posredujoč, duhovni proces

V tem procesu se posreduje identiteta med esoteričnim in eksoteričnim procesom. To, v čemer sta oba procesa identična, mora biti različno in prek tega dejavno v celotnem procesu Božjega samorazodevanja, se pravi v vseh treh procesih. Tako dejavno moč ima samo Božja volja, ki je sama na sebi duh. Volja je, »ki esoterično bit napravi eksoterično in se v posredovanju obeh rodi (ausgebirt) kot zase bivajoče, se pravi kot živi duh in identiteta subjekta in objekta.«³¹ Tako kot je absoluten duh s svojim zunanjim in notranjim videzom in v sredini ter s sredino obeh v svojem bistvu troedin, »tako je on v tej svoji sredini sam v tej posredujoči dejavnosti kot duh troedin v osebah, v tem ko je kot Oče stvarnik in s tem tudi gospodar in zakonodajalec, kot Sin kot posrednik, sprava (Versöhner) in odrešenik (iz neposrednosti) in izvrševalec postave, kot Sveti Duh dopolnilj in sveti v polnosti vseh Božjih kvalit.³² Trojnost pa ne velja le za celoto Božjih lastnosti, marveč tudi za samega Božjega Duha, ki je trioseb. »Oče je osebnost (Persönlichkeit), ki večno začenja, Sin je osebnost, ki je večni začetek (angefangen wird), kot razodetje Očeta; in Sveti Suh je osebnost, ki večno razodeva Očeta po Sinu z večno izgovorjeno modrostjo iz besede, ki jo rojeva Oče. Kajti Sin je Očetova beseda in modrost je glasno razodeta beseda, po kateri govori Oče v večnem rojevanju svoje besede. Medtem ko je Sin ali beseda razodete Očeta in Sveti Duh razodetje Očeta po Sinu in tako tudi razodetje Sina, tako je beseda središče Božje osebnosti, in če je božansko treh oseb od Očeta, njena duhovna bit (Geistigkeit) od Svetega Duha, potem je njena osebnost od besede ali od Sina.«³³ Duh se torej v trojnosti dojema in posreduje kot sredina svoje esoterične in eksoterične biti. Kar je esoterični biti povsem notranje, to je v triosebnem duhu hkrati notranje in zunanje, »kajti skupno bivanje ali enost notranjega in zunanjega je ravno živa sredina. Trioseben duh je pri tem pri neprenehnem presajanju notranjega v zunanje in zunanjega v notranje, da bi se tako v obeh dojel kot identičen. Vsi vidiki, na katere smo pokazali v esoteričnem in eksoteričnem procesu, pridejo šele zdaj v duhovnem procesu ven iz svoje abstraktnosti, v kateri so bili pred tem predstavljeni, in stopijo v konkretnost in bodo dojeti v svoji resnici in živosti le v duhovnem procesu.«³⁴ Na ta način se v identiteti med esoteričnim in eksoteričnim procesom dopolni večni proces življenja v Bogu — posredovan po duhovnem procesu. Baader se, kot smo večkrat poudarili, izrečno naslanja na Jacoba Böhmeja kot svojega učitelja. O njem je nekoč rekel, da »je šel pred vsemi in prehitel svetovni čas.«³⁵ V sledečem bomo pri Jakobu Böhmeju na kratko predstavili njegov nauk o Bogu.

³⁰ F. Hoffmann, n. d., 326.

³¹ F. Hoffmann, n. d., 331.

³² F. Hoffmann, n. d., 331.

³³ F. Hoffmann, n. d., 331 sl.

³⁴ F. Hoffmann, n. d., 333.

³⁵ Baader, *Werke 15*, 145.

Jacob Böhme

Izhodišče Jakoba Böhmeja je neskončna in iz nič nastala volja Božjega nepočela (Ungrund). S nepočelom označuje Böhme Božjo brezpogojno resničnost, ki se kot taka ne more javljati, ker se vsako javljanje postavlja kot razlika med seboj in brezpogojno vsebino nepočela. Böhme zato začne z voljo-brez-počela (der ungründliche Wille), ki predstavlja prvo gibanje brez začetka, Boga v svojem večnem samorazodevanju. Volja-brez-počela se dojema v svojem samorazodevanju v svojem trojnem podajanju (Setzung) v samem sebi in ustvarja na ta način ogledalo same sebe, ki ga Böhme opisuje tudi kot večno modrost. Trojno dajanje te volje pojasnjuje Böhme s pomočjo Božje trojnosti, Očeta, Sina in Duha: nedojemljiva volja-brez-počela se imenuje Oče, dojemljiva in dojeta volja, ki je z Očetovo voljo-brez-počela enako večna, se imenuje Sin, in izhodišče nedojemljive volje po dojemljivi ali vsled temelja se imenuje Duh. Ta trojnost, ki se razodeva o ogledalu večne modrosti, je še povsem skrita v enosti volje-počela in se je zato ne sme zamenjavati z razodeto Božjo triosebnostjo. V tem prvotnem obdobju Božjega samorojevanja ali samorazodevanja, kar Böhme opisuje kot jasno Božjost (klare Gottheit), večno trojstvo ali trojina, večni razum ali prosta radost, vlada edinole »edina volja kot edini Bog, ki se steka v trojstvo kot v možnost dojemanja (Fasslichkeit) samega sebe, pri čemer je središče dojemanja večno nedojemljiva edinost, ki se in se bo imenovala srce in sedež večne Božje volje, kjer ima nepočelo (Ungrund) ima samega sebe na temelju, ki je edino Božje mesto in vendar brez delov in ločitev in tudi neizmerljivo, brez vsake oblike ali podobnosti, kajti nobene stvari ni, s katero bi ga lahko primerjali.«³⁶ Z drugimi besedami, v tem prvem obdobju jasne Božjosti (der klaren Gottheit) ali proste radosti, ki jo Bog v svoji popolni brezpogojnosti posreduje v samopogojenost svojega notranjega temelja, ni še nobenih protislovnosti; Božja trojnost (subjekt) in ogledalo modrosti (objekt) tvorita zgolj notranjo možnost za protislovje. Božje samorazodetje se ne bi moglo nadaljevati, če se v enosti Božje volje ne bi ustvarila dvojnost ali izrečno nasprotje. Do tega nujnega predpogoja za nadaljnje samorazodevanje Boga pride zato, ker ob notranjih skritih možnostih, ki se kažejo v zrcalu večne modrosti, nastaja želja (Lust), da bi te možnosti posredovali navzven. S to radostjo se prebudi poželenje, ki je v tem, da se volja potegne nazaj sama vase. Zdaj sta radost in poželenje postala nasprotnika.

S tem se začne drugo obdobje Božjega samorazodevanja, ki ga Böhme imenuje »večno naravo« v Bogu. Večna narava v Bogu, ki je ni mogoče zamenjati z zemeljsko časno naravo, nastane tako, da se ena Božja volja »izlije (einführt) v svoje lastno poželenje in poželi samo sebe in tudi enoto, iz katere priteka.«³⁷ Za opis poželenja po samem sebi uporabljata Böhme tudi izraz »Szienz«, ki ga on naravno izvaja iz besede »ziehen« (vleči, potegniti, vzgojiti), s čimer on vanj vključi tudi latinski pomen »scientia« in »scire«, se pravi znanosti.

Iz tega kratkega opisa prve stopnje do nastanka narave v Bogu sledi, da se Božja volja steka v dvojno dojetje (Fassung), ki končno tvori nujno protislovje, to pa je nujno potrebno za nadaljnje Božje samorazodevanje. Prvi vidik tega

³⁶ Böhme, *Gnadenwahl* 2, 10. Dela Jakoba Böhmeja navajam po naslednji izdaji: *Jacob Böhm's sämtliche Schriften*, faksimile izdaje iz leta 1730 v desetih zvezkih, ki jo je začel August Faust, novo izdajo pa Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1955-1961. Po skrajšanem delovnem naslovu bo najprej citirano poglavje in potem odstavek.

³⁷ Böhme, *Theosophischen Fragen* 3, 7.

zajetja je gibanje poželenja, ki obstaja v strogi znanosti, se pravi v strogem »vlečenju nase« (an-sich-ziehen) oziroma prisvajanju. To prisvajanje (Einziehen) oziroma privlačevanje nase (Anziehen) napravi »pojmljivo to, da mora volja nekaj dojeti ali vsebovati. In ko je to pojmljivo, postane debelejšje kot volja, zasenči voljo in jo pokrije«. ³⁸ Pri tej samozatemnitvi Božje volje pride do dialektičnega preobrata. Medtem ko na začetku pri prisvajajočem oziroma pritegujočem gibanju še enoumno vlada poželjiva volja, pa to voljo ob koncu gibanja obvlada tema (Finsternis). Iz te teme želi volja nazaj v prosto radost čiste božjosti. To hrepenenje je drugi vidik tistega dvojnega dojetja Božje volje, ki vpliva na nastanek večne narave in njenih lastnosti v Bogu. Na ta način je ena volja razpadla na dve nasprotujoči si gibanji volje, katerih brezizhodno protislovje je Böhme jasno poudaril: »Volja sedaj ne more iz pojmljivega (dojetega) in vendar si želi priti na svetlobo, saj se hoče oprostiti teme, ki pa jo povzroča samo s svojo privlačnostjo (Anziehen)«. ³⁹ Istočasno pa Böhme tudi poudarja nujnost tega protislovja, »kajti če v večnem Enem ne bi nastala nobena narava, bi bilo vse tiho; toda narava vodi v bolečino, občutljivost in iskateljstvo (Findlichkeit), da bi večna tišina postala bolj gibljiva... Ne gre za to, da bi s tem večnost postala boleča (prav tako, kakor ni boleča luč, ki jo daje ogenj), ampak gre za to, da bi ognjen značaj (svetlobe) v mukah premaknil tiho radost. (Večna) narava je v tihi večnosti orodje, s katerim ta oblikuje, deluje in ločuje in se v tem tudi sama dojema kot kraljestvo veselja, kajti večna volja razodeva svojo besedo prek narave. Beseda sprejema v znanju (Szienz) naravo nase, toda večna enost... ne privzame nobene narave, marveč prebiva po naravi (durch die Natur), podobno kot sonce v elementih, ali kakor nič v svetlobi ognja, kajti blesk ognja dela svetlobo svetlečo, in tukaj ni treba reči, da je to nič, kajti nič je Bog in vse«. ⁴⁰ Nič kot opis Božjega nepočela (Ungrund) ni nobeno golo zanikanje, ampak je z ozirom na čist in brezpogojen »da« neutemeljeni in nadoblikovni resničnosti Boga vsekar zanikanje vsake pogojene in sorazmerne resničnosti. To, kar ni pogojeno in ni sorazmerno, se človekovemu mišljenju zdi kot nič. Razodetje te nadoblikovne resničnosti Boga prek večne narave pojasnjuje Böhme s pomočjo svojega nauka o sedmih lastnostih ali podobah te narave in treh načelih. Preden bomo ta nauk razložili v njegovih temeljnih potezah, je treba pogledati nazaj na prvo obdobje Božjega samorazodevanja. Neizmerna polnost možnosti, ki se pojavljajo v ogledalu večne modrosti, so lahko uresničene v Bogu s pomočjo večne narave. Večna narava zmore na ta način te v čisti božanskosti (klare Gottheit) razpoložljive možnosti naroditi. To se zgodi v Bogu in tega ne smemo zamenjevati s stvarjenjem sveta in zunanje narave. Nasprotno, Böhme bi s svojim naukom o večni naravi v Bogu in sedmih značilnostih te narave rad pojasnil, da Bog zunanje narave ne ustvari neposredno iz sebe, temveč da v svoji večni naravi in po njej ustvarja praoblike, iz katerih je bila potem po Božjem stvariteljskem delu spletena zunanja resničnost sveta. Prva lastnost ali podoba večne narave, po kateri nastaja znanost (Szienz) ali zlitje poželenj, imenuje Böhme trpkost ali trdost. S to prvo lastnostjo pokaže tudi že na drugo lastnost kot njeno nujno protislovje, ki jo Böhme opiše kot vzgajanje (Ziehen) ali trn. Iz njunega medsebojnega delovanja nastane tretja lastnost, tesnoba. Delovanje teh treh značilnosti skupaj

³⁸ Böhme, *Drei Prinzipien* 14, 63.

³⁹ Böhme, *Drei Prinzipien* 14.

⁴⁰ Böhme, *Gnadenwahl* 2, 16 sl.

obstaja v tem, da se pikro poželenje prepozna (sich fasst), da se potegne vase in tako postane debela in trda. »Nasprotno pa je vzgoja, druga podoba, sovražnica trdote. Trdota je vzdržljiva, vzgoja pa je bežeča; eno hoče v sebe, drugo hoče ven iz sebe. Toda ker se druga druge ne moreta izogniti ali se ločiti, sta od znotraj podobni vrtečemu se kolesu, pri katerem hoče en del prek sebe, drug pa pod sebe. Trdota daje bistvo in težo, bodica pa, druga podoba, daje duha in polet (fliegendes Wesen); to se vrti skupaj napram sebi in ven iz sebe in vendar ne more nikamor. Kar stori poželenje, se pravi magnet, trdo, to vzgoja ponovno razbije; zato je tukaj največji nemir, podoben besneči nesmiselnosti, iz tega pa nastane strašna tesnoba.«⁴¹ Protislovje prvih dveh značilnosti je rezultat tistega v protislovje razpadajočega gibanja volje, o katerem je že bil govor. Izraz tega protislovja je tesnoba. Te tri značilnosti tvorijo do neke mere enoto, kolikor skupaj poskušajo, da bi obdržale večno prosto voljo. Prosta volja pa išče, kako bi šla ven iz tem teh treh značilnosti, s čimer se stopnjuje (njeno) protislovno stremljenje do te stopnje, da se nazadnje razbremeni (entlädt) v blisku, ognjenem blisku ali ognjenem strahu. Po tem dogodku, ki ga Böhme opiše kot četrto lastnost, nastane iz rojevajoče narave použivajoč ogenj. Pod pojmom ogenj razume Böhme voljo, ki sama preneha ali se použije. V dnu tega razumevanja obstaja predstava, da nastaja vse življenje iz ognja, ki potrebuje hrano, da bi jo povžil ali sežgal. Ognjen blisk, ki nastaja iz použitja in postane pogled, dospe do tiste točke znotraj Božje svobodne odločitve, ki jo Böhme opiše kot ločilni cilj (Scheidziel). Böhme opisuje ta dogodek prihoda ognja takole: »Če pride do bliska ali groze (Schrack), tako se to zgodi v točki in s pogledom naredi trikotnik.«⁴² »Tako je to v točki.«⁴³ Böhme hoče tukaj s simboliko točke poudariti, da se s prihodom ognja pokaže tudi samo nepočelo (Ungrund), ali drugače rečeno, enost, ki se razvije v trojnost in v njej preneha. »Na tem od Böhmeja z metafizičnim pojmom 'točka' zasedenem središču celotnega sistema se srečujejo nepočelo, svoboda v smislu jasne božjosti in svoboda na ločilnem cilju ognja. Tukaj leži kritični trenutek poslednje resnosti, kjer mora Bog potrjujoč samega sebe izbirati samega sebe.«⁴⁴ Nepočelo, ki se tukaj pokaže, seveda ni brez začetka rojevajoči, marveč je v tem použivajoč, kajti »ko se zabliška, pride po ognju do ločitve; ognjena groza je použivajoča, ki zgrabi dojeto bistvo, oboje, to v prosti radosti in to v prosti ustvarjenosti (Rauigkeit?) in to použije v trenutku, kajti povsod tukaj v ognju postaja večna volja, ki ni temelj, očitna, pred katero ne more obstati nobeno bitje, saj vse použije v svoj nič.«⁴⁵ Ko vzide ogenj, postane viden tudi nič nepočela in nepočelo se v tistem hipu vrne samo k sebi. S tem pa samorazodetje Boga še ni dopolnjeno. Ognjena groza je mnogo prej šele nastavek za nova rojevanja. Medtem ko ognjena groza použije prosto radost in tudi temno poželenje, ostane še mokra (wässrige) lastnost kot ostanek izgorevanja. V smislu alkimije postane ta voda hrana, ki jo sprejme ogenj. S tem dobi ogenj vpliv na izvir vode in blaži použivajočo vročino, da, celo spreminja jo v mehak plamen, ki sveti. Ta mehka ognjena svetloba je namreč večno nova oblika in podoba rojevajočega nepočela. S tem stopi proces Božjega samorazodevanja v četrto obdobje, ki jo Böhme opisuje tudi kot svet luči ali kraljestvo veselja. V

⁴¹ Böhme, *Mysterium magnum* 3, 15 sl.

⁴² Böhme, *Mysterium magnum* 4, 2.

⁴³ Böhme, *Mysterium magnum* 4, 11.

⁴⁴ G. Grunsky, *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956, 236 sl.

⁴⁵ Böhme, *Mysterium magnum* 4, 11.

tem kraljestvu vladajo razodete Božje moči v ljubeči harmoniji. Iz ognjene groze se poleg sveta luči rojeva tudi svet teme, ki je kraljestvo pekla. Peklensko kraljestvo je ob prihodu ognja ločeno od možnosti rodovitnih napetosti, kajti bridka strogotost teme se boji blage svetlobe in se zapre sama vase. S tem je Božje samozodevanje dopolnjeno.

Heglov nauk o prodoru (padcu) ideje v naravo, kakor nanj gledata Jacob Böhme in Franz von Baader

Po pratkem pregledu Heglovega nauka o prodoru (Entäusserung) ideje v naravo ter Baadrovega in Böhmejevega nauka o večni naravi v Bogu je treba sedaj pogledati na to, kako sta Böhme in Baader gledala na Heglov nauk, pri čemer Böhme ne bo prišel do izraza v svoji čudoviti stari govorici, temveč ga bosta zastopala njegov zagovornik Baader in Baadrov učenec Franz von Hoffmann. Baader je med Heglovim in Böhmejevim naukom odkril tako soglasnosti kakor razlike. Najprej pogledajmo na skupne poteze. Baadrov učenec Franz Hoffmann je videl veliko Heglovo zamisel v tem, »da bi logiko dojel v tem smislu, da bi bila postala znanost o biti sami na sebi, o čistem pojmu in njegovem obsegu in njegovi razprostrtosti, sistem čistega razuma, kraljestvo čistega mišljenja, resnice same, kot je sama na sebi in sama zase brez (čutne) obleke«. ⁴⁶ Ta zamisel očitno odgovarja obdobju čiste božjosti ali esoteričnem procesu — kot ga razume Böhme. Nadaljno skupno točko ugotavlja Baader, ko gleda na dialektično miselno gibanje obeh mislecev: »Jacob Böhme je za temelj svoje filozofije postavil krožno gibanje Absolutnega, ki se samo sebe iščoč premakne stran od sebe, ki pa se po tem, ko se tako vedno najdeta, vedno vrača k sebi, isti ternar pa postavlja za temelj svoji znanosti tudi Hegel, medtem ko se, kot pravi sam, 'ideja ali sam sebi enak razum, da bi bil sam zase, postavi sam nasproti sebe, kakor da bi bil nekdo drug, toda v tej drugačnosti sebi enak, iz njega vedno vračajoč se k sebi'«. ⁴⁷ Te skladnosti pa se pri gledanju od blizu sprevržejo v nasprotje. Odločilna točka, na kateri bo postala razlika med Heglom in Böhmejem razločna, je različno razumevanje razmerja med idejo in naravo in idejo in naravo samo zase. Baader sicer najprej ugotavlja, da Hegel in Böhme soglašata v tem, ko učita, da se ideja razodeva po naravi. Razlika se pokaže, ko postavimo Heglov in Böhmejev nauk drugega poleg drugega in ju med seboj primerjamo. Böhme uči, »da postaneta nerazkrita ideja in kot tako še nerazodeto počelo narave očitna šele po posredovanju njune konjunkcije v njuni integriteti«. ⁴⁸ Ker so po Baadrovem mnenju filozofi, Böhmejevi sodobniki, to spregledali, se niso mogli izvleči iz dualizma realnega in idealnega. Hegel je ta dualizem sicer prepoznal, ni ga pa zmogel, kot Böhme, premagati. Hegel soglašja z Böhmejem v tem, »da on dojema idejo že kot »ab origine« različno od počela narave, čeprav izhajajoče od ene in iste vzročnosti (volje brez temelja), toda že pri prvem koraku gre stran od tevtonskega filozofa kot ustanovitelja resnične nemške fiziozofije kot teozofije, ko počelo narave in voljo narave tako v ustvarjalni kakor ustvarjeni biti ne pomuje kot zgolj začetek, ampak že kot dopolnjeno in dokončano naravo, da, po grešnem padcu ideje celo za samo po sebi

⁴⁶ F. Hoffmann, n. d., 303.

⁴⁷ Baader, *Werke* 2, 332. Baader se tukaj sklicuje na Heglovo *Enciklopedijo*, par. 11.

⁴⁸ Baader, *Werke* 9, 303.

nastalo kreaturo».⁴⁹ Za Baadra obstoji glavna Heglova zmota v tem, da je on idejo ali »to, kar je Bog sam v sebi (njegovo naravo), privzel za celega Boga«. ⁵⁰ Z drugimi besedami, Hegel je privzel »esoteričen, zgolj logičen Božji svet idej za celotnega in konkretnega Boga«. ⁵¹ Baader je razlog za ta nesporazum videl v tem, da Hegel ni povsem razumel razmerja med kavzalnostjo ali vzročnostjo do njenega temelja in njene pojavnosti. Vzrok in temelj sta za Baadra dva temeljna pojma, ki sta med seboj neločljivo povezana in vendarle morata ostati med seboj različna. Razlikovanje obeh pojmov najdemo že pri Proklu, pri sholastikih in natančneje pri Jacobu Böhmeju. Baader pojasni soupadanje in različnost teh dveh pojmov na tale način: »Vzrok (ki nekaj spravi na dan) se ne more izraziti drugače kot tako (da nekaj zares spravi na dan), kot utemeljevanje samega sebe in le prek enega takega vzroka (take osnove, opore itn.) pride on (vzrok) kot povzročujoč v bivanje.«⁵² Za predstavitev Božjega življenjskega procesa iz tega sledi, da Bog kot vzrok samemu sebi, se pravi kot volja brez temelja, lahko postane dejaven le takrat, če se je dojel v notranjem, zunanem in med njima posredujočem razlogu. Posamezne dobe in vidiki tega večnega dogodka, posebno nastanek večne narave v Bogu, sta natančno opisala Böhme in Baader. Medtem ko Hegel soupadanja in razlike med vzrokom in temeljem (Grund) ni upošteval in ni razlikoval med večno neustvarjeno ustvarjalno in časovno ustvarjeno naravo, tudi ni razlikoval med neustvarjenim večnim samorazodevanjem (Selbstmanifestation) Boga in njegovim ustvarjalnim razodevanjem. Iz te »pomnožitve samega v sebi in s svojim razodetjem in izgovoritvijo po tej naravi toliko nad to naravo bivajočega Boga«. ⁵³ Baader zaključí, da je bil Hegel panteist. Njegov panteizem po Baadrovem mnenju ne obstoji v tem, da Hegel »dopušča, da je narava kot stvar (Kreatur) nastala tako, da se je Bog izrazil«, ⁵⁴ marveč v tem, da je on »objektivno misel, ki je Bog sam, pomnožil z mislijo ustvarjenega duha«. ⁵⁵ Predsodek panteizma pa je bil izrečen tudi proti Böhmeju in Baadru. Baader je do tega zavzel izrečno stališče, ki ga lahko tukaj omenimo le na kratko: »To, da po nauku J. Böhmeja stvar (Kreatur) izhaja neospredno iz narave po tem, ko se ta prebudi in udejanji, je po drugi strani mogoče o naravi kot nečem posebnem govoriti le potem, ko je nastala stvar in le z ozirom nanjo, ne pa z ozirom na Boga, s čimer torej J. Böhme zavrne vsako enakost bistva ustvarjenega s stvarnikom, se pravi to sicer brez njegovega pojma narave neizogibno zrušenje obeh ali panteistično in naturalistično zmešnjavo obeh, ki so mu jo hoteli očitati ravno oni, ki se sami teh predsodkov niso mogli znebiti.«⁵⁶ Na koncu navedimo eno od mnogih Böhmejevih izjav, iz katere je jasno razvidno, da je on odklanjal vse naturalistične in panteistične predstave: »Če opazuješ globino neba, zvezde, elemente, zemljo, tako s svojimi očmi gotovo ne spoznaš svetle in čiste božjosti, pa čeprav je povsod tukaj in znotraj; ko pa dvigaš svoje misli in misliš na Boga, ki vlada v vesolju v svetosti, predreš nebo in dosežeš Boga samega v njegovem svetem srcu.«⁵⁷

⁴⁹ Baader, *Werke* 9, 304.

⁵⁰ Baader, *Werke* 10, 118.

⁵¹ F. Hoffmann, n. d., 303.

⁵² Baader, *Werke* 5, 11.

⁵³ Baader, *Werke* 2, 146.

⁵⁴ Baader, *Werke* 1, 396, opomba.

⁵⁵ Baader, *Werke* 1, 396.

⁵⁶ Baader, *Werke* 13, 173.

⁵⁷ Böhme, *Morgenröte* 23, 11.

Povzetek: Roland Pietsch, Heglova dialektika z vidika Jakoba Boehmeja

V razpravi avtor opozarja na okrajšave, ki jih srečamo v Heglovi dialektiki, posebno v knjigi *Lehre vor des Entäusserung* oziroma *Lehre vom Abfall der Idee zur Natur*. V prvem delu avtor najprej na kratko predstavi Heglovo dialektiko na primeru knjige *Lehre vom Abfall der Idee zur Natur*. V drugem delu sledi primerjava Heglove dialektike s metafizično dialektiko Jacoba Böhmeja v razlagi Franza von Baadra, ki je Böhmejevo misel pretil v filozofski način mišljenja in govorico 19. stoletja. Baader razkriva Böhmejev nauk kot dialektiko večno imanentnega razvoja Božjega življenja v vseh njegovih pojavih in v njegovi celosti. Razvoj pride do vrhunca v večni notranji Božji naravi, ki je ne smemo primerjati s časovno zemeljsko naravo. Baader izčrpno utemeljuje, da večna Božja narava ne more nikdar ne iziti iz Boga ne obstajati zunaj njega. V tej točki je bistvena Heglova zmota, čigar nauk neposredno vodi v panteizem. V tretjem in sklepnem delu je prikazana Böhmejeva metafizika v njeni lastni govorici in njeni ustrezni samoumevnosti.

Summary: Roland Pietsch, Hegel's Dialectic from the Point of View of Jacob Boehme

In his treatise the author draws attention to the reductions that can be found in Hegel's dialectics, especially in the book *Lehre von der Entäusserung* or *Lehre vom Abfall der Idee zur Natur*. In the first part the author briefly presents Hegel's dialectics on the basis of the book *Lehre vom Abfall der Idee zur Natur*. The second part contains a comparison of Hegel's dialectics to the metaphysical dialectics of Jacob Boehme as explained by Franz von Baader, who translated Boehme's thought into the philosophical manner of thinking and the philosophical language of the 19th century. Baader elucidates Boehme's teaching as the dialectics of eternally inherent development of Divine life in all its phenomena as well as in its totality. The development reaches its peak in the eternal inner Divine nature, which must not be compared to temporal earthly nature. Baader gives exhaustive grounds for the statement that the eternal Divine nature can never leave God nor exist outside Him. In this point Hegel made an essential mistake and his teaching directly led into pantheism. The third and concluding part presents Boehme's metaphysics in its own language and as it sees itself.

Anton Štrukelj

Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit*

»Gepriesen sei stets die grosse ehrwürdige Mutter, an deren Knien ich alles gelernt habe.«¹ Die Kirche kündigt uns Tag für Tag das Gesetz Jesu Christi, legt uns sein Evangelium in die Hand und hilft uns bei dessen Entzifferung. Mit Karl Barth sind wir überzeugt, dass das Wort Gottes »an die Kirche gerichtet ist«,² und deshalb hören und lesen wir es *in der Kirche*.

»Die Verwalterin der göttlichen Wahrheit ist die Braut des Herrn, die Kirche. So wenig die Wahrheit Gottes an der Evidenz menschlicher Wahrheit und Einsicht gemessen werden kann, so wenig kann menschliche Evidenz als höhere Instanz gegen den Wahrheitsanspruch der Kirche auftreten. Sie hat sich vielmehr der umgreifenden Evidenz der in der Kirche lebendigen göttlichen Wahrheit zu unterwerfen und sich von ihr messen zu lassen.«³

Unser Referat »Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit« hat drei grosse Themenkreise: Kirche – Interpretation – Wahrheit. Wir wollen mit der Wahrheit beginnen. Die Auslegung der göttlichen Wahrheit ereignet sich durch den Sohn und den Geist in der Kirche.

I. Wahrheit

Die menschliche Wahrheit, die gewiss eine echte Wahrheit ist, hat als solche doch ganz der göttlichen Wahrheit zu dienen. Sie ist uns gegeben, um unseren Dienst an der göttlichen Wahrheit zu ermöglichen. Der Massstab aller Wahrheit bleibt die ewige Wahrheit. Diese Wahrheit ist aber die Beziehung zwischen Vater und Sohn. Genauer gesagt: die Liebe zwischen Vater und Sohn. Der Kern dieser Wahrheit ist also die Liebe. Und für diese befreiende Wahrheit legt die Kirche das Zeugnis ab.

»Ich bin die Wahrheit«

Wahrheit kann als die Enthüllung, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit (a-letheia) des Seins bezeichnet werden. Aletheia als Unverborgen-

* Predavanje na Mednarodni teološki akademiji v Avstriji v Linzu od 30. 8. – 1. 9. 1993.

¹ P. Claudel, *Ma conversion*, in: *Contacts et circonstances (Oeuvres en prose)*, Pléiade, Paris 1965, 1012.

² Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, 261.

³ A. von Speyr, *Kostet und seht*, Johannes Verlag, Einsiedeln – Trier 1988, 110.

heit ist auch Emeth: Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit. Beiden Beschaffenheiten – der Unverborgenheit und der Vertrauenswürdigkeit – ist dies gemeinsam, dass sie Oeffnung, und zwar Oeffnung über sich hinaus sind. Der letzte Grund für die Wahrheit ist Gott selbst.⁴

Entscheidend für die Erkenntnis der Wahrheit Gottes ist die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in der Menschwerdung des göttlichen Logos. Jesus Christus ist und er bezeugt die Wahrheit. Beide Aussagen stehen nebeneinander: »Ich bin die Wahrheit« (Joh 14, 6) und »Dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich von der Wahrheit zeuge (martyrein)« (Joh 18, 37). Das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes sind voneinander nicht zu trennen. Denn das Heilswerk des Sohnes wird zuerst vom Heiligen Geist ermöglicht und dann erklärt, ausgelegt, verlängert. Jesus ist der »Ausleger« Gottes (Joh 1, 18). Heiliger Geist »führt in alle Wahrheit ein« (Joh 16, 13). »So ist die eine Wahrheit – die Auslegung des Vaters durch den Sohn, – die ihrerseits durch den Geist ausgelegt wird, schliesslich eine trinitarische Wahrheit, aber als a-letheia (Enthüllung) eine in der Welt und für die Welt enthüllte« Wahrheit.⁵ Die Wahrheit in diesem christologisch-trinitarischen Sinn besagt die innere, unauflösbare Beziehung des Sohnes zum Vater und zum Geist. Dieses unvorstellbar grosse Mysterium des dreieinigen Gottes wird den Menschen durch die Kirche mitgeteilt. Die Kirche kann deshalb als Hüterin und authentische Interpretin der Wahrheit genannt werden.

»Die Kirche ist es, die uns, trotz all der Menschlichkeit der Menschen in ihr, Jesus Christus gibt, und nur durch sie können wir ihn als eine lebendige, vollmächtige, mich jetzt und hier fordernde und beschenkende Wirklichkeit empfangen. Henri de Lubac hat diesen Sachverhalt folgendermassen formuliert: 'Wissen diejenigen, die Jesus noch annehmen, obwohl sie die Kirche leugnen, dass sie ihn letztlich ihr verdanken?... Ohne die Kirche müsste Christus sich verflüchtigen, zerbröckeln, erlöschen. Und was wäre die Menschheit, hätte man ihr Christus genommen?' Was wäre die Welt ohne Christus? Denn nur die Kirche gibt uns Christus. Sie legt uns seine ewige Wahrheit aus. Und indem die Kirche, sie allein, uns Jesus Christus gibt, ihn in der Welt lebendig anwesend sein lässt, ihn im Glauben und Beten der Menschen allzeit neu gebiert, gibt sie der Menschheit ein Licht, einen Halt und einen Massstab, ohne den sie nicht mehr vorstellbar wäre. Wer die Gegenwart Jesu Christi in der Menschheit will, kann sie nicht gegen die Kirche, sondern nur in ihr finden.«⁶ Dasselbe gilt auch für die Wahrheit Christi. Die Welt kann die befreiende Wahrheit Christi nur in der Kirche finden.

II. Interpretation

Die Mitte der Offenbarung ist Jesus Christus, das ewige Wort Gottes (vgl. Joh 1, 1). Er ist lebendiger Mensch. Er lebt hier und heute. Das Wort ist hier als Wort Gottes in Jesus Christus verstanden. Das bezeugte Wort ist im Mittelpunkt

⁴ Vgl. I. Meyer, *Wahrheit/Gewissheit*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4 (hrsg. von P. Eicher), Kösel Verlag, München 1985, 274-282.

⁵ H. U. von Balthasar, *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 16.

⁶ J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, in: *2 Plädoyers*, Kösel Verlag, München 1971, 68s.

Jesus Christus, das ewige Wort des Vaters, der als Wort Fleisch angenommen hat, um im Fleisch die Wahrheit und das Leben Gottes zu bezeugen, darzustellen und zu sein.

Auf diese zentrale Erscheinung des Wortes hingeordnet ist die ganze Heils-offenbarung, nach vorwärts über die Apostel und die Kirchengeschichte bis zu den letzten Zeiten, nach rückwärts durch Gesetz und Propheten zurück bis zur Schöpfung einschliesslich, da Gott das All durch sein gewaltiges Wort trägt (vgl. Hebr 1,3), alles durch das Wort, für das Wort und in dem Wort erschaffen wurde, das Wort an der Spitze von allem steht und nicht nur als Logos Gottes, sondern als Menschensohn der Erste und der Letzte ist (vgl. Off 1, 18). Das Offenbarungswort ist primär der Sohn, der vom Vater redet durch den Heiligen Geist. Das Schriftwort wirkt primär der Heilige Geist, der als Geist des Vaters die Menschwerdung des Sohnes ermöglicht, beleuchtet und deutet, und der Geist des Sohnes, dessen Selbstausslegung in bleibende, überzeitliche Formen fasst. Eine dieser Formen ist die Schrift. Ja, die Schrift ist der Leib des Logos, sagen die Väter. Wie?

Die Menschwerdung Christi, die Inkarnation ist das Werk des Heiligen Geistes. Im Glaubensbekenntnis beten wir: »Et incarnatus est de Spiritu Sancto.« Diese Leib- oder Menschwerdung des Sohnes hat mehrere Dimensionen. Wir können in mehrfacher Hinsicht vom Leib Christi sprechen. Die Grund- und Ausgangsform seines Leibes ist der historische Leib, den er aus Maria angenommen, in dem er auf Erden gelebt hat und mit dem er in den Himmel eingegangen ist. Mozart hat diesen Aspekt des Erlöser-Leibes wunderbar besungen: »Ave, verum Corpus, natum ex Maria Virgine, vere passum, immolatum in cruce pro homine.« Die End- und Zielform seiner Verleiblichung ist der mystische (aber deswegen nicht weniger reale) Leib, die Kirche, die Angliederung der Menschheit an den historischen Leib und durch ihn ihre Eingliederung in den Geist Christi und Gottes. Um aber evident werden zu lassen, dass der historische und mystische Leib nicht zwei disparate Dinge, sondern strenge Einheit sind, gibt es zwei Mittelformen der Leiblichkeit, die den Uebergang von der ersten zur zweiten Leibgestalt herstellen: die Eucharistie und die Schrift. Sie vermitteln den einen, menschengewordenen Logos an die Glaubenden und machen ihn, der an sich Ursprung und Ziel ist, zum Weg (via); und zwar die Eucharistie, sofern er göttliches Leben (vita), die Schrift, sofern er göttliches Wort und göttliche Wahrheit ist (veritas).

Traditon-Schrift-Amt

Ueberlieferung, Schrift, Lehramt: diese drei betrachtet ein Christ als einen dreifachen und einzigen Kanal, durch den Gottes Wort ihm zufliesst. Er sieht auch, wie die drei einander nicht schaden oder gegenseitig begrenzen, sich vielmehr unterstützen, ineinander verfügen, bestärken, erhellen, fördern. Er begreift, dass sie miteinander stehen oder fallen. Er erkennt in ihnen den *funiculus triplex*, das dreifach gedrehte Seil, das unzerreissbar ist.⁷

Ueberlieferung, Schrift und Lehramt sind also ineinander zusammen verflochten. Der Einzelne gewinnt den wahren, gottgewollten Zugang zu Christus

⁷ H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 221.

nur in der umfassender Gemeinschaft der Kirche. Zu diesem objektiven Geflecht gehören aber auch: die Sakramente, die Liturgie, die Rechtsordnung und die auslegende Theologie. Dieses Thema ist natürlich sehr umfangreich, es kann nur in Kürze mit stetem Blick auf das Zentrum, den Heiligen Geist angegangen werden. Und der Geist ist mit Christus zusammen der souveräne Herr der Tradition, der Schrift und des Amtes. In diesem »Dreieck« entdecken wir das objektive Wirken des Geistes.

Versuchen wir nun diese drei Elemente etwas näher zu beschreiben. Die Tradition ist heute ein sehr belastetes Wort. Aber Tradition, dort wo sie fruchtbar und lebensspendend und unaufgebbar ist, liegt viel tiefer, als man fast immer meint, wenn man das Wort gebraucht. Tradition in ihrer Eigentlichkeit ist das Gegenteil von mechanischem Weiterreichen fertiger Güter und Ergebnisse, bloss weil es »immer so war«. Christlich und theologisch gesehen gibt es eine Urtradition, jenen Akt der Selbstübergabe, worin Christus seinen eigenen Geist weitergibt: »tradidit Spiritum.« Die Tradition im eigentlichen Sinn ist erst mit Christus möglich. Er tradiert sich. In der Eucharistie schenkt er sich vorbehaltlos. Die Mitte der christlichen Tradition ist Jesus Christus selbst, er ist der Ausgelieferte und der Hingegebene schlechthin.

Wenn Tradition nicht schöpferischer Geist ist, ist sie nichtig. Der christliche Sinn der Tradition vereint beide Momente: den aktiven und den passiven. Im Fluss liegt der Quell. Die Quelle ist Christus selbst; aus ihm empfangen wir alles, mündlich oder schriftlich. Irenäus sieht alles im rechten Zusammenhang: »Jene, die nicht am Geist teilhaben, schöpfen nicht am Busen ihrer Mutter (der Kirche) die Nahrung des Lebens, sie erhalten nichts aus der reinsten Quelle, die aus dem Leib Christi fliesst.«⁸ Alles was ihm entströmt – Wort, Sakrament, Autorität, Kirche überhaupt – ist als »Liebe« die Erfüllung dessen, was im Alten Testament nur »figura« war. Von hier wird verständlich, dass Origenes eine Lehre vom »dreifaltigen Leib Christi« ausbauen konnte: physischer Leib, eucharistischer und mystischer Leib, Schriftleib. Wichtig ist, dass Gottes Liebesübergabe durch die glaubende und liebende und dazu beauftragte Kirche den Weltzeiten weitergereicht wird. Tradition ist Weitergabe des vollkommenen empfangenen göttlichen Geschenkes. Und die Kirche ist »die Hüterin der ursprünglichen Gabe« (Blondel).

Vom Amt, das ausdrücklich vom Auftrag Christi her stammt, ist die Sendung zur Predigt und zur Auslegung des Mysteriums nicht zu trennen. Die Konzilien gehören fraglos dazu, die sich selber als vom Heiligen Geist gelenkt wissen. Die Ueberlieferung (*paradosis*) war ohne die sichernde Instanz des Amtes von Anfang an undenkbar.

Christus ist die einzige Offenbarungsquelle, ausgelegt vom Heiligen Geist in der Tradition und Schrift. »Tradition und Schrift bilden nicht zwei sich bloss äusserlich ergänzende, unabhängige Quellen... Für die alten Christen ist die Schrift so wenig von der Tradition trennbar, dass sie einen Wesensteil von ihr bildet; wenn man will: ihren Kern.«⁹ Derselbe Heilige Geist hat die Bibel inspiriert und legt sie immer aus. Diese authentische Auslegung geschieht nur innerhalb der Kirche, die ebenfalls sein Werk ist.

⁸ Adv. Haer. III 24,1.

⁹ L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Lectio divina 8, Paris 1951, 11-12.

Durch das Wirken des Geistes sind Amt-Schrift-Tradition eine immerwährende Gegenwart. Das Amt ermöglicht die Anwesenheit Christi in den Sakramenten; durch das dauernde Auslegen der Schrift im Geist wird die Schrift dauernd heutig, aktuell und zukunftsweisend; die Glieder der Tradition – Heilige, Väter, Kirchenlehrer usf. – verkörpern eine Form der Gegenwärtigkeit, die das meiste an historischer Distanz aufhebt. In der *communio sanctorum* ist die Kirche ewig jung. Die Heiligen sind der beste Kommentar zum Evangelium. Sie sind konkrete, lebendige Auslegung der geoffenbarten Wahrheit Gottes. Also solche sind sie zugleich die Menschen der Kirche.

Zu diesem *funiculus triplex* finden wir die grundlegenden Aussagen in den Dokumenten der Kirche, besonders in der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Göttliche Offenbarung »Dei Verbum« und im Katechismus der katholischen Kirche.

Die Beziehung zwischen der Ueberlieferung und der Heiligen Schrift ist sehr eng. Beide haben eine und dieselbe gemeinsame Quelle. Das Zweite Vatikanum sagt sehr schön dazu: »Die Heilige Ueberlieferung und die Heilige Schrift sind sehr eng miteinander verbunden und haben aneinander Teil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermassen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu« (DV 9).

Die Auslegung des Glaubenserbes ist dem Lehramt der Kirche anvertraut. »Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen, ist allein dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird« (DV 10). Diese Aufgabe, das Wort Gottes verbindlich auszulegen, wurde einzig dem Lehramt der Kirche, dem Papst und den in Gemeinschaft mit ihm stehenden Bischöfen anvertraut. Diesen als den Nachfolgern der Apostel gilt nämlich das Wort Christi: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10, 16; vgl. LG 20). Die Gläubigen nehmen daher die Lehren und die Weisungen, die ihnen ihre Hirten in verschiedenen Formen geben, willig an.

Die Funktion des Lehramtes in der Kirche ist unentbehrlich. Der Katechismus der katholischen Kirche sagt dazu: »Um die Kirche in der Reinheit des von den Aposteln überlieferten Glaubens zu erhalten, wollte Christus, der ja die Wahrheit ist, seine Kirche an seiner eigener Unfehlbarkeit teilnehmen lassen. Durch den 'übernatürlichen Glaubenssinn' hält das Gottesvolk unter der Leitung des lebendigen Lehramtes der Kirche den Glauben unverlierbar fest« (vgl. LG 12; DV 10).¹⁰

Christus selbst hat den Hirten der Kirche das Charisma der Unfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sitten verliehen, damit das Gottesvolk in der befreienden Wahrheit bleibt. Weiter sagt der Katechismus: »Wenn die Kirche durch ihr oberstes Lehramt etwas 'als von Gott geoffenbart' und als Lehre Christi 'zu glauben vorlegt' (DV 10), müssen die Gläubigen 'solchen Definitionen mit Glaubensgehorsam anhängen' (LG 25).«¹¹

»Der göttliche Beistand wird den Nachfolgern der Apostel, die in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus lehren, und insbesondere dem Bischof von Rom, dem Hirten der ganzen Kirche, auch dann geschenkt, wenn sie zwar keine unfehlbare Definition vornehmen und sich nicht endgültig äussern,

¹⁰ *Katechismus der katholischen Kirche*, Art. 889.

¹¹ *Katechismus der katholischen Kirche*, Art. 891.

aber bei der Ausübung des ordentlichen Lehramtes eine Lehre vorlegen, die zu einem besseren Verständnis der Offenbarung in Fragen des Glaubens und der Sitten führt. Diesen authentischen Lehren müssen die Gläubigen 'religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes... leisten' (LG 25), der sich zwar von der Glaubenszustimmung unterscheidet, sie aber unterstützt.«¹²

Wir haben gesehen, wie wichtig die beschriebenen Quellen des Glaubenserbes sind. Es gibt natürlich auch andere Mittel der Interpretation der geoffenbarten Wahrheit. Sie alle sind die Gaben des Heiligen Geistes. Zu den objektiven Gaben des Geistes gehören auch: Verkündigung und Liturgie, Sakramente, Kirchenrecht und auslegende Theologie. Untrennbar von diesen objektiven sind die subjektiven Gaben: Gebet, Verzeihen, Erfahrung und Unterscheidung der Geister und Lebenszeugnis.¹³

Schliesslich soll noch ein Wort zur Unfehlbarkeitsfrage gesagt werden. Bischof Walter Kasper formuliert in der Unfehlbarkeitsfrage als Frage nach der Verbindlichkeit der Wahrheit drei grundlegende Thesen.

1. Die Gewissheit des Glaubens ist nicht in der Unfehlbarkeit der Kirche, sondern in der *Unfehlbarkeit der Wahrheit Gottes* begründet. Das Erste Vatikanum stellt fest, dass wir glauben »propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest« (DS 3008). Im absoluten Sinn ist also nur Gott allein unfehlbar.¹⁴ Er kann nicht getäuscht werden und nicht täuschen, er ist untrüglich, auf ihn ist unbedingt Verlass.¹⁵

2. Da Gottes Treu-Wahrheit sich in Jesus Christus ein für allemal endgültig erwiesen hat, können sich verbindliche Glaubensaussagen ihrem Inhalt nach nur auf diesen ein für allemal überlieferten Glauben (vgl. Jud 3), auf das sogenannte *depositum fidei* (vgl. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 2, 14) beziehen... Dogmatische Bindung und Wahrheit des Evangeliums lassen sich also nie in einer grundsätzlichen Weise gegeneinander ausspielen.

3. Es ist gemeinchristliche Ueberzeugung, die sich sowohl in der mittelalterlichen wie in der reformatorischen Tradition findet, das die *ecclesia universalis im Glauben nicht irren kann*.¹⁶

Soviel zur Unfehlbarkeit. Aber heute ist die Autorität ebenfalls in Frage gestellt. Kardinal Ratzinger sagt: »Wichtiger als der Begriff der Unfehlbarkeit ist derjenige der *auctoritas*, der freilich in unserem Denken nahezu völlig verschwunden ist. In Wirklichkeit kann er indes nirgends ganz fehlen, weil er eine Grundvoraussetzung gemeinschaftlichen Lebens darstellt.«¹⁷ Wir wissen, das Auctoritas eine fördernde Instanz ist, die das Leben wachsen lässt. Exousia, Auctoritas ist die Vollmacht, die zum Dienen gegeben ist. Das gilt auf allen Ebenen, auch im Bereich der Theologie. Die Kirche braucht eine gesunde

¹² *Katechismus der katholischen Kirche*, Art. 892. Die Aussagen des Lehramtes zu den Fragen des sittlichen Lebens werden oft diskutiert. Klare Stellungnahme bei J. Piegsa, *Lehramt-Gehorsam-Gewissen*, in: *Forum Katholische Theologie* 5(1989), 162-174; A. Ziegenaus, *Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramtes*, in: *Forum Katholische Theologie* 5(1989), 175-187.

¹³ Siehe dazu H. U. von Balthasar, *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 294-380.

¹⁴ Vgl. Mansi 52, 1214 A-B.

¹⁵ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz 1987, 54f.

¹⁶ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, 55f.

¹⁷ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*. Versuche zu ihrer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart, Johannes Verlag, Einsiedeln – Freiburg 1993, 99f.

Theologie. Die Theologie braucht die lebendige Stimme des Lehramtes. Beide dienen der Kirche in ihrem Ringen um Wahrheit und um Freiheit.

III. Kirche

Wie hätte die Kirche besser, moderner, der heutigen Welt angepasster errichtet werden können? Immer wieder und gerade heute erweist sich diese auf dem Felsen Petri und auf seine Schlüsselgewalt errichtete Kirche als die bestmögliche.

Kirche als Sakrament Jesu Christi

Das Zweite Vatikanische Konzil beginnt den grundlegenden Text über die Kirche mit den Worten: »Lumen gentium cum sit Christus«. Weil Christus das Licht der Welt ist, darum gibt die Kirche als Spiegel seiner Herrlichkeit sein Leuchten weiter.¹⁸

Wir erleben auf Schritt und Tritt, dass heute alle die Kirche als Volk Gottes nennen. Aber kaum jemand will sie als Sakrament bezeichnen. Kardinal Ratzinger bemerkt zu diesem Phänomen: »Während das Stichwort 'Volk Gottes' sich mit Windeseile ausbreitete und heute zum Sprachschatz von Bischöfen und Pfarrgemeinderäten, von Professoren und einfachen Gläubigen gleichermaßen zählt, ist das Wort Sakrament für die Kirche in niemandes Munde.«¹⁹ »Der Gedanke der Kirche als Sakrament ist noch kaum ins Bewusstsein getreten.«²⁰

In der Betrachtung über die Kirche schildert Henri de Lubac wunderbar das christozentrische Geheimnis der Kirche. In seinem Werk sieht man die Dimensionen des Geistes: völlige Beherrschung der grossen Tradition der Jahrtausende, auf der H. de Lubac spielt wie auf einer Orgel mit unübersehbar vielen Registern. Hören wir ein Stück dieser Musik: »Das sei zu sagen gewagt: wäre die Kirche nicht das, was sie zu sein vorgibt, würde sie nicht wesenhaft vom Glauben an Jesus Christus leben, vom Glauben, wie ihn Simon Petrus auf dem Weg von Cäsarea Philippi verkündet hat (Leo), so würden wir nicht erst darauf warten, dass sie uns menschlich enttäusche, um uns von ihr loszusagen. Denn all ihre menschlichen Wohltaten ihrer Ueberlieferung und all ihre Zukunftsverheissungen würden dann die fürchterliche Leere in ihrem Herzpunkt nicht ersetzen. All das ... wäre nur ein gleissendes Gewand über einem Betrug, und die Hoffnung, die in unser Herz gelegt ist, wäre nur Schwinden. 'Wir wären in diesem Fall die unglücklichsten der Menschen' (vgl. 1 Kor 15, 14-19). Nein, wenn nicht Jesus Christus ihren Reichtum bildet, dann ist die Kirche erbärmlich (Brief an Diognet). Und sie ist steril, wenn der Geist Jesu Christi nicht in ihr blüht (Hippolyt). Ihr Gemäuer zerbröckelt, wenn Christus nicht mehr ihr Bauherr ist, und wenn der Geist nicht den Mörtel bildet für die 'lebendigen Steine, aus denen sie sich auferbaut' (Origenes). Sie bleibt ohne Schönheit, wenn sie nicht die einzige Schönheit des Antlitzes Jesu Christi

¹⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: *IkZ Communio* 15(1986), 40-52.

¹⁹ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Kösel Verlag, München 1982, 47.

²⁰ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, 41- 52, hier 51.

widerspiegelt (Ambrosius), wenn sie nicht der Baum ist, dessen Wurzeln sich in die Passion Christi einsenkt (Augustinus). Die Wissenschaft, mit der sie sich ausstattet, ist falsch, und verkehrt die Weisheit, mit der die sich schmückt, wenn nicht beide in Christus ihren Inbegriff haben (Augustinus). Sie fesselt uns in Todesbanden, wenn ihr Licht nicht ein 'erleuchtetes Licht' ist, das ganz von Christus herstrahlt (Origenes). Und alle ihre Unterweisung ist Lüge, wenn sie nicht die Wahrheit, die Jesus Christus ist, verkündet (Irenäus). All ihre Herrlichkeit ist eitel, wenn sie sie nicht in die Demut Jesu Christi verlegt (Leo). Ihr Name selbst bleibt uns fremd, wenn er nicht unmittelbar in uns den einzigen Namen weckt, in dem Menschen ihr Heil finden können (vgl. Apg 4, 12). Sie gilt uns für nichts, wenn sie nicht das Sakrament, das wirksame Zeichen Jesu Christi für uns ist.²¹

Für das Wesen und die innere Form der Kirche gibt es kein menschliches Wort, das nicht sogleich missverstanden werden könnte. »Leib Christi«, »Braut Christi« sind zwei Bilder, die einander teils ausschliessen, teils ergänzen, aber als Gleichnisse. Die Kirche ist der Raum, in dem die Fülle der Gnade Gottes in Christus für die Welt verfügbar sein will, ein Raum, der zugleich geschlossen (Struktur) und transeunt (Sendung) ist, der zugleich die unmittelbare Präsenz Christi (und Gottes in ihm) und sein Gegenüber ist.

Allerdings kann man nicht von der Kirche als von einem uns fremden Objekt reden. Wenn die Kirche nicht nur »Leib«, sondern auch »Braut« ist, dann ist sie nicht nur »was«, sondern »wer«. Sie ist ein Subjekt, sie ist eine Person. Es ist nicht richtig, wenn man fragt »Was ist die Kirche?« Die Frage muss vielmehr lauten: »Wer ist die Kirche?« Die Frage so stellen heisst voraussetzen, dass die Kirche 'jemand' ist, und jemand ist nur eine Person. Sie ist eine Ausdehnung, Mitteilung, Teilgabe der Personalität Christi. Das Subjekt der Kirche ist einfachhin Christus.²²

Die alte Ueberlieferung pflegte das Geheimnis der Kirche in die symbolische Sprache zu kleiden. Christus ist die Sonne der Gerechtigkeit, die einzige Quelle des Lichtes. Die Kirche als »Mond« empfängt von ihm in jedem Augenblick ihren ganzen Glanz. Wie der Mond in der Nacht, so erstrahlt sie in die Finsternis dieser Zeit und erleuchtet die Nacht unserer Unwissenheit, um uns den Weg des Heils zu weisen. Ihr Licht, das sie ganz empfängt, ist im übrigen nur eine matte Helligkeit... Während die Sonne immer in ihrer Herrlichkeit bleibt, durchläuft das Licht der Kirche unaufhörlich verschiedene Phasen, bald wachsend, bald abnehmend, — sei es nun im Hinblick auf ihre messbare äussere Ausbreitung oder ihre unmessbare innere Glut, denn ständig leidet sie unter den Wechselfällen menschlicher Schicksale. Doch niemals nimmt sie so weit ab, dass sie vollends verginge; gewissen Zeiten mag es sicher ihr Zeugnis verdunkeln: das Salz der Erde wird schal, das »Allzumenschliche« gewinnt Oberhand, der Glaube wankt in den Herzen — aber wir haben die Sicherheit: »Die Heiligen werden immer neu aufquellen« (Charles Péguy).²³

In der Heiligen Schrift finden wir eine Fülle von Bildern und Gestalten, durch die die Offenbarung vom unerschöpflichen Mysterium der Kirche spricht. Die Kirche ist der Schafstall, dessen einzige und notwendige Tür Chri-

²¹ H. de Lubac, *Die Kirche*, 195-197.

²² Siehe H. U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, in: *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, 148-202.

²³ Siehe H. de Lubac, *Geheimnis, aus dem wir leben*, 33f.

stus ist. Sie ist auch die Herde, das Ackerfeld, das Bauwerk Gottes, die Familie Gottes, heiliger Tempel, unsere Mutter und die makellose Braut des makellosen Lammes.

Fruchtbare Mutterschaft der Kirche

Das Wesen der Kirche wird besonders entsprechend im Bild der Hochzeitlichkeit dargestellt. Die Hochzeitlichkeit zwischen Christus und Kirche bleibt das innerste Geheimnis der Kirche, da es seinen Ursprung immer neu an der Aktualität des Kreuzes nimmt. Die ganze Fruchtbarkeit entspringt aus diesem Ein-Geist-Sein zwischen Christus und Kirche. Im Anschluss darauf möchte ich hier die Mutterschaft der Kirche besonders hervorheben. Romano Guardini sagte: »Wenn ein Mensch aus den ersten Jahrhunderten gefragt würde: Was bedeutet in Deinem Glauben die Kirche? – so würde er vielleicht antworten: Die Kirche ist die Mutter, die meinen Glauben geboren hat. Sie ist die Luft, in welcher er atmet, und der Boden, auf dem er steht. Die Kirche ist es eigentlich, welche glaubt. Sie glaubt in mir... Wir Heutigen können die Frage wohl nicht in dieser Weise anfassen. Ein solches Denken können wir verstehen und wahr finden, aber wir müssen anders beginnen. Wir haben den abendländischen Vorgang der Individualisierung hinter uns, wodurch der einzelne sich aus den unmittelbaren Gemeinschaftszusammenhängen herausgelöst und in sich selbst gestellt hat. Dass vieles daran verhängnisvoll gewesen ist, wissen wir wohl.«²⁴

H. de Lubac bekennt: »Die Kirche ist meine Mutter, weil sie mir das Leben geschenkt hat. Sie ist es, weil sie mich beständig am Leben erhält und mich, wenn ich mich tiefer auch nur ein klein wenig darauf einlasse, immer tiefer in dieses Leben hineinführt... Wohl höre ich alle Vorwürfe, die man gegen meine Mutter Kirche erhebt. An manchen Tagen dröhnen mir die Ohren davon. Ich will auch keineswegs behaupten, sie seien alle unbegründet. Doch sämtliche Vorwürfe und alle, die man noch hinzuerfinden mag, bleiben dieser Evidenz gegenüber, von der ich eben sprach, ewig machtlos...

Glücklich, wer schon als Kind von seiner leiblichen Mutter gelernt hat, die Kirche als Mutter zu betrachten! Glücklich – noch glücklicher, wen Lebenserfahrung, gleich welcher Art, in dieser anfänglichen Auffassung bestärkt hat! Glücklich, wer eines Tages, und dann immer mehr, der unvorstellbaren Neuheit, Fülle und Tiefe dieses Lebens innegeworden ist, das ihm von dieser Mutter mitgeteilt wird.«²⁵ Kein Christ kann der Sohnesliebe zur mütterlichen Kirche entwachsen.

»Wo die Kirche ist, dort ist Gottes Geist, und wo Gottes Geist ist, ist die Kirche und jegliche Gnade und der Geist der Wahrheit; sich von der Kirche entfernen, heisst den Geist verwerfen« und sich ebendamit »vom Leben ausschliessen«, behauptet Irenäus.²⁶ Kirche ist die Schatzkammer, wo Apostel die Wahrheit, die Christus ist, niedergelegt haben. Der Heilige Geist verjüngt-

²⁴ R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1935, 147 (in der Neuauflage Mainz 1983, 73).

²⁵ H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, 18f.

²⁶ Adv. Haer. III 24, 1 (PG 76, 762 C): »Christus et Ecclesia, id est caput et corpus, una persona est.«

licht immer diese kostbare Gabe sowie auch das Gefäß, das sie enthält (Irenäus).

»Die Kirche ist Ursprung, aus welchem das individuelle Leben kommt; Boden, auf dem es steht; Atmosphäre in der es atmet... Die Kirche ist ein lebendig webendes Ganzes, das den einzelnen durchwirkt.«²⁷

Getrennt von diesem lebendigen Umkreis, ausserhalb dieser Bleibe bleibt der Mensch in der Einsamkeit. Viele spüren es vielleicht nicht, denn sie leben noch im Unmittelbaren, ausserhalb ihrer selbst. Die Konsumgesellschaft und die Massmedien haben den modernen Menschen von dem eigentlichen Leben oft entfernt.²⁸ Sie hindern ihn daran, die eigene Einsamkeit wahrzunehmen. So lebt er in einer dauerhaften Zerstreuung und Oberflächlichkeit. Der giftige Kritikgeist ist ein symptomatisches Zeichen der bitteren Unzufriedenheit mit sich selbst und seiner unnormalen Lage. Eben in dieser Notsituation wird die Kirche als Vermittlerin und authentische Interpretin der Wahrheit zur Rettung des heutigen Menschen.

Identifikation mit der Kirche

Die wahre Tiefe des Geheimnisses der Kirche kann letztlich nur in der Liebe erfasst werden. Denn ohne Liebe kann man nichts sehen, nichts erkennen. Wirkliche Liebe ist weder statisch noch unkritisch. Wenn es überhaupt eine Möglichkeit gibt, einen anderen Menschen positiv zu verändern, dann doch nur, indem man ihn liebt und so ihn langsam wandeln hilft. Sollte es bei der Kirche anders sein? Die wahre Reform der Kirche geschah immer aus Liebe zur Braut Christi.

Was heisst: Die Kirche lieben? Die Identifikation mit der Kirche fordert von mir persönliche Liebe zu ihr: »Deshalb muss ich, sofern ich verstanden habe, was Kirche im Kern ist, die Kirche lieben, und zwar gerade nicht als etwas 'anderes', mir Gegenüberstehendes, sondern als die schon gegebene Wirklichkeit dessen, was in mir Sehnsucht, Anlage, Möglichkeit ist, als die Fülle dessen, was in mir jedenfalls nur partiell und einseitig vorhanden ist. So kehrt sich, wenn es um Wesen und Kern der Kirche geht, die Formel von der partiellen Identifikation geradezu um: ich, der Partielle, gelange zur totalen Identifikation mit mir selbst nur durch eine totale Identifikation mit der Kirche.«²⁹ Diese Identifikation mit der Kirche hat nichts mit einer Selbstentfremdung zu tun. Im Gegenteil: sie hilft zur Selbstbindung.³⁰ Im Verzicht auf eigene begrenzte Liebe wird Christ zur universalen, katholischen Liebe befreit. Nur die Kirche kann dem Einzelnen eine kirchliche, ausgeweitete Existenz verleihen. Die Identifikation mit der Kirche schenkt einem Menschen eine ungeahnte »Erweiterung.« Es ist wie die Nachahmung der unendlichen eucharistischen Erweiterung des Lebens Christi, gerade durch die Einengung, Verdemütigung, ja »Selbstver-nichtung« seines Lebens in der Eucharistie.

²⁷ R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, 154 (bzw. S. 77).

²⁸ Vgl. O. B. Roegele, *Gibt es Wahrheit in den Medien?*, in: *IkZ Communio* 16(1987), 320-333.

²⁹ H. U. von Balthasar, *Die Kirche lieben?*, in: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 162-200, hier 197.

³⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Identifikation mit der Kirche*, in: *Mit der Kirche leben*, Herder, Freiburg 1977.

»Nur so viel lässt sich sagen, dass je selbstloser, unegoistischer ein Christ dient und sich für das Weltwerk Gottes in Christus einsetzt, je mehr Gott, Kirche, die Mitmenschen über ihn verfügen können, je offener sein Herz ist für die Not der anderen, je mehr ihm nur das Anliegen Christi, das Heil aller und nicht nur das eigene Heil und Wohl wichtig ist, je universaler sein Gebet zu Gott die ganze Menschheit und gerade ihre Verworfensten einschliesst, je mehr er sich Gott auch selbst anbietet und mit seinem Leben, nötigenfalls seinem Sterben dem Heilswillen Gottes zur Verfügung steht: um so fruchtbarer wird ein solcher im Reich der Gnade sein, um so mehr Früchte können Gott und die Kirche und die einzelnen Menschen an seinem Baum pflücken, um so weiträumiger und für alle zugänglicher wird seine Existenz; er kann dann irgendwie zu den Dimensionen der Kirche heranwachsen, sich mit ihren Intentionen identifizieren, er wird, wie die Väter sagen, zu einem 'Menschen der Kirche', einer 'anima ecclesiastica'.«³¹

So wird, nach des Origens Wort, die zur katholischen Liebe enteignete und entselbte Seele zu einer »anima ecclesiastica«, einer Seele, die die kirchlichen Dimensionen erreicht und Kirche in ihrem Wesensraum mitkonstituieren hilft. Dieser Raum ist immer schon erfüllt von der Liebe der Mutter des Herrn und ihrem unbegrenztem Jawort und eben deshalb ist er auch ein unbegrenzt offener Raum.

Es gibt, gottlob, solche Menschen, die eminent kirchlich leben. Im stillen und noch fast ohne Stimme gibt es auch heute die einfach Glaubenden, die auch in dieser Stunde der Verwirrung den wahren Auftrag der Kirche verwirklichen: die Anbetung und die Geduld des täglichen Lebens vom Worte Gottes her. Sie bleiben im Hintergrund und erheben nicht ihre Stimme. Das echte Leben des Christen ist mit dem auferstandenen Herrn verborgen in Gott (vgl. Kol 3, 3). Das christliche Leben gleicht dem Licht. Es dringt in alle Räume, auch die dunkelste und erhellt alles. Was der einzelne Christ in seinem Dienst tut, das vollbringt die Kirche in Welt als authentische Interpretin der Wahrheit.

Schluss

Der Christ in der Welt verdankt sein Dasein zuerst Gott, aber auch Kirche. Sie ist Mater et Magistra.

Gepriesen sei diese grosse Mutter auch für das göttliche Mysterium, das sie uns mitteilt, indem sie uns durch das doppelte, immer geöffnete Tor ihrer Lehre und ihrer Liturgie darin einführt. Gepriesen sei sie für die Stätten christlichen Lebens, die sie erweckt und umsorgt, deren Flamme sie hegt. Gepriesen sei sie für die inwendige Welt, die sie uns enthüllt und bei deren Erkundung ihre Hand uns leitet.³²

»Gepriesen sei stets die grosse ehrwürdige Mutter, an deren Knien ich alles gelernt habe« (P. Claudel).

³¹ H. U. von Balthasar, *Die marianische Prägung der Kirche*, in: *Maria heute ehren* (hrsg. von W. Beinert), Herder, Freiburg 1977, 263-279, hier 271f.

³² H. de Lubac, *Die Kirche*, 248.

Drago Ocvirk

Poročilo o delovanju Teološke fakultete

v študijskih letih 1991/1992 in 1992/1993.

Študijsko leto 1991/1992

1. V tem letu se je na Teološko fakulteto (TF) vpisalo redno 105 slušateljev. Za primerjavo naj povemo, da se je v študijskem letu 1989/1990 vpisalo 52, v letu 1990/1991 pa 55 slušateljev.

Ob koncu akademskega leta se je pokazalo, da kar slaba polovica slušateljev ni izpolnila pogojev za vpis v drugi letnik. Doslej podobnih primerov na TF ni bilo, saj so se v veliki večini vpisovali slušatelji, ki so želeli postati duhovniki. Ker smo postali javni zavod in imajo slušatelji status študenta, je verjetno večina, ki ni opravila pogojev, vpisala študij na TF samo zaradi študentskega statusa. Zato je bilo na sklepni plenarni seji 15. junija 1992 v Mariboru sklenjeno, naj se dekan in prodekan v osebnem pogovoru s kandidati za vpis pogovorita o teološkem študiju in delu na fakulteti ter odsvetujeta vpis »lovcem na štipendije«.

Na Tomaževi proslavi je prejelo diplomu TF 38 diplomantov, diplomski izpit ob koncu študija pa je opravilo 15 kandidatov.

2. TF je v prejšnjem študijskem letu pridobila nove prostore na Poljanski 2. Posamezne katedre so dobile svoje kabinete. Predvsem pa se je lahko razširila fakultetna knjižnica, ki je pridobila novo čitalnico, poslovne prostore in skladišča ter računalniško opremo. Vodstvo knjižnice v Ljubljani je prevzel prof. M. Urbanija, pomaga pa mu gospa Milena Grabljevec. Prof. dr. M. Smolik je postal strokovni svetovalec. Knjižnica mariborskega oddelka se vključuje v enoten računalniški sistem.

3. Na vlogo, ki jo je TF poslala Izvršnemu svetu RS 23. junija 1991, glede financiranja iz republiškega proračuna, so 22. in 29. oktobra 1991 z Vlade RS sporočili, da bo petletni dodiplomski študij financiran iz proračuna.

Pogovori z Univerzo v Ljubljani (UL) so z novo rektorsko ekipo ponovno stekli. V skupni komisiji so s strani TF dekan dr. M. Benedik, prodekan dr. D. Ocvirk in dr. B. Košir. Dne 20. maja 1992 je bila podpisana pogodba o sodelovanju med TF in UL. Pogodbo sta podpisala veliki kancler TF dr. A. Šuštar in rektor UL akad. prof. dr. M. Tišler. V skladu s to pogodbo sta se dekan dr. Benedik in dr. Košir kot predstavnika TF prvič po letu 1952 udeležila seje ZPS Univerze v Ljubljani (22. junija 1992).

4. Dne 19. novembra 1991 je dekan dr. M. Benedik v Regensburgu podpisal podaljšanje pogodbe o sodelovanju z Univerzo v Regensburgu. Februarja je v

Regensburgu bival na študijskem dopustu dr. A. Stres, maja je pri nas predaval regensburški dr. Jillek, dr. J. Plevnik pa junija v Regensburgu. Dr. M. Benedik, dr. V. Potočnik in dr. S. Ojnik so se udeležili inavguracije novega rektorja Univerze v Gradcu, prof. dr. F. Zeilingerja. K povezavi z znanstvenimi ustanovami v tujini je veliko pripomogel simpozij o Protireformaciji in katoliški prenovi v notranjeavstrijskih deželah, ki so ga s slovenske strani skupaj s tujimi ustanovami organizirali Inštitut za zgodovino Cerkve TF, Arhiv Slovenije in Znanstveni inštitut FF. Simpozij je potekal v Ljubljani, Gorici, Celovcu in Gradcu.

TF izdaja svoje glasilo, *Bogoslovni vestnik*. To zadnje leto ni mogel izhajati redno iz objektivnih razlogov. V dogovoru s tiskarno se bodo stvari v naslednjem študijskem letu uredile.

Teološki tečaj za pastoralne delavce z naslovom *Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil*, je obravnaval temo evropske škofovske sinode.

5. V prejšnjem študijskem letu je ekipa predavateljev pod vodstvom prodekanov dr. Ocvirka in dr. Potočnika izdelala nov predmetnik. Po številnih posvetovanjih in usklajevanjih, je bil nov predmetnik sprejet *ad experimentum* na seji Fakultetnega sveta v Mariboru 25. junija 1992. Namen te reforme je doseči več osebne dela s strani slušateljev. Zato so predmeti razdeljeni na obvezne in izbirne. Uvajajo se vaje pri nekaterih obveznih predmetih, še naprej pa ostanejo seminarji in specialna predavanja.

6. V profesorskem zboru je bilo v tem letu nekaj sprememb. Dr. M. Benedik je bil (ponovno) izvoljen za dekana. Dr. I. Pojavnik je zapustil TF, dr. T. Štrukelj je prevzel njegova predavanja in postal v. d. predstojnika katedre za zgodovino krščanske literature. Napredovali so: dr. J. Krašovec v rednega profesorja, dr. D. Ocvirk in dr. A. S. Snaj v izrednega in dr. B. Košir v docenta. V pokoj je odšel dr. R. Vodeb. Dr. J. Krašovec je bil v poletnem semestru na študijskem dopustu v Jeruzalemu, nadomeščal ga je dr. J. Plevnik iz Toronta.

Študijsko leto 1992/1993

1. Ob vpisu v prvi letnik sta se dekan ali prodekan pogovorila z vsemi kandidati, da bi jih seznanila s TF in tudi dejstvom, da zaenkrat nimajo posebnih možnosti za zaposlitev po končanem študiju. Večina je že vedela za to, vendar so se odločili za vpis, ker jih teologija in sploh vera zanimata. Tako se je v prvi letnik vpisalo 160 študentov, od tega 121 laikov; v drugem letniku je bilo 61 študentov (105 leto prej vpisanih v prvi letnik), od tega 16 laikov; v tretjem 30, od tega 13 laikov; v četrtem 23, od tega 5 laikov; v petem 29, od tega 15 laikov; v šestem 19, od tega 2 laika. Vseh študentov je bilo 322, od tega 172 laikov. Številke v drugem letniku potrjujejo spoznanja iz prejšnjih let, da dve tretjini laikov preneha s študijem po prvem letniku, ki ga ponavadi niti ne konča.

2. Redni fakultetni svet se je v tem šolskem letu sestal na štirih rednih sejah in dveh izrednih. Enkrat manj je zasedal Znanstveno-pedagoški svet. Plenarni svet se je sestal ob koncu leta (24. junija 1993) v Mariboru in izvolil nova prodekana: dr. B. Koširja za Ljubljano in (ponovno) dr. V. Potočnika za Maribor. Dr. A. Štrukelj je postal izredni profesor, dr. I. Štuhec docent, dr. I. Likar je bil izvoljen za asistenta pri katedri za liturgiko, dr. S. Gerjolj pa pri katedri za oznanjevalno teologijo. Mag. J. Nežič je bila izvoljena za tajnico oddelka v Mariboru, dr. J. Juhant pa ponovno za fakultetnega ekonomista.

3. Dne 15. decembra 1992 je bila slovesna seja Rednega fakultetnega sveta, na kateri je bila razglašena ponovna vključitev TF v UL. Kot gostje so se je udeležili: veliki kancler TF dr. A. Šuštar, beograjski nadškof dr. F. Perko, rektor UL akad. prof. dr. M. Tišler s prorektorji. Dne 24. junija 1993 je bila v Mariboru podpisana pogodba med TF in PF v Mariboru o dvopredmetnem študiju.

4. Dne 11. maja sta bila na UL promovirana za doktorja teologije: Silvo Novak in Vlado Zupančič. Magisterij je opravilo pet kandidatov: P. Kovač, J. Osredkar, P. Kvaternik, A. Jamnik in S. Koštric. Habilitacijo so opravili dr. I. Štuhec, dr. R. Pietsch in dr. E. Škulj.

5. Redno letno srečanje s slovenskimi škofi je bilo 27. maja 1993. Dekan je poročal o posledicah vključitve TF v UL; prodekan dr. D. Ocvirk o novem položaju študentov, ki je nastal z vključitvijo; prodekan dr. V. Potočnik pa o razširitvi mariborskega oddelka na tretji letnik. Slednje je odločno podprl mariborski ordinarij dr. Kramberger in obljubil kadrovske okrepitve.

6. Letošnji teološki tečaj je obravnaval *Katekizem katoliške Cerkve*. Predavali so dr. D. Ocvirk, dr. M. Turnšek, dr. R. Valenčič in dr. S. Gerjolj. Dr. Ocvirk je sodeloval na mednarodnem kolokviju o medverskem dialogu *Jesus Christ, Lord and Saviour, and the Encounter of Religions* v Puni (Indija) konec avgusta 1993, v septembru pa je sodeloval na mednarodni konferenci na Bledu: *Civilna družba, politična družba, demokracija*.

Iz Regensburga je s predavanjem gostoval dr. U. Leinsle, v Regensburgu pa je predaval dr. A. Mlinar.

Živo je tudi sodelovanje z Univerzo v Gradcu. Oktobra 1992 nas je obiskal njen rektor prof. dr. F. Zeilinger, sicer profesor Svetega pisma Nove zaveze na tamkajšnji TF. Junija 1993 se je skupina naših predavateljev udeležila medfakultetnega in medkonfesionalnega srečanja v Gradcu.

Januarja 1993 je bil izbran nov uredniški odbor Bogoslovnega vestnika. Glavni in odgovorni urednik je dr. F. Oražem, v uredništvu so: Dolenc, Krašovec, Smolik, Sorč, Stres, Štrukelj in Štuhec ter tehnični urednik Škulj.

7. V tem letu je bilo pripravljenih in sprejetih več programov in pravilnikov: Pravilnik za dvopredmetni študij (pripravil dr. V. Potočnik), Pravilnik pastoralne specializacije (dr. R. Valenčič), Pravilnik magistrskega študija (dr. D. Ocvirk). Katehetski tečaj, ki se bo preimenoval v Pastoralno šolo, pa bo odslej povsem v domeni Katehetsko-pedagoškega inštituta.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- J. Juhant,**
Mistika in filozofija 97
Mysticism and Philosophy
- A. Mlinar,**
Odnos med askezo in etiko 109
Relation between Asceticism and Ethics
- C. Dupuy,**
Krščanska duhovnost 131
Christian Spirituality
- L. Pirnat,**
O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom 141
Christian Spirituality between East and West
- J. Rajhman,**
Zahodnoevropska - katoliška in evangeličanska - duhovnost 155
Western European - Catholic and Protestant - Spirituality
- R. Pietsch,**
Heglova dialektika z vidika Jakoba Böhmeja 165
Hegel's Dialectic from the Point of View of Jacob Böhme

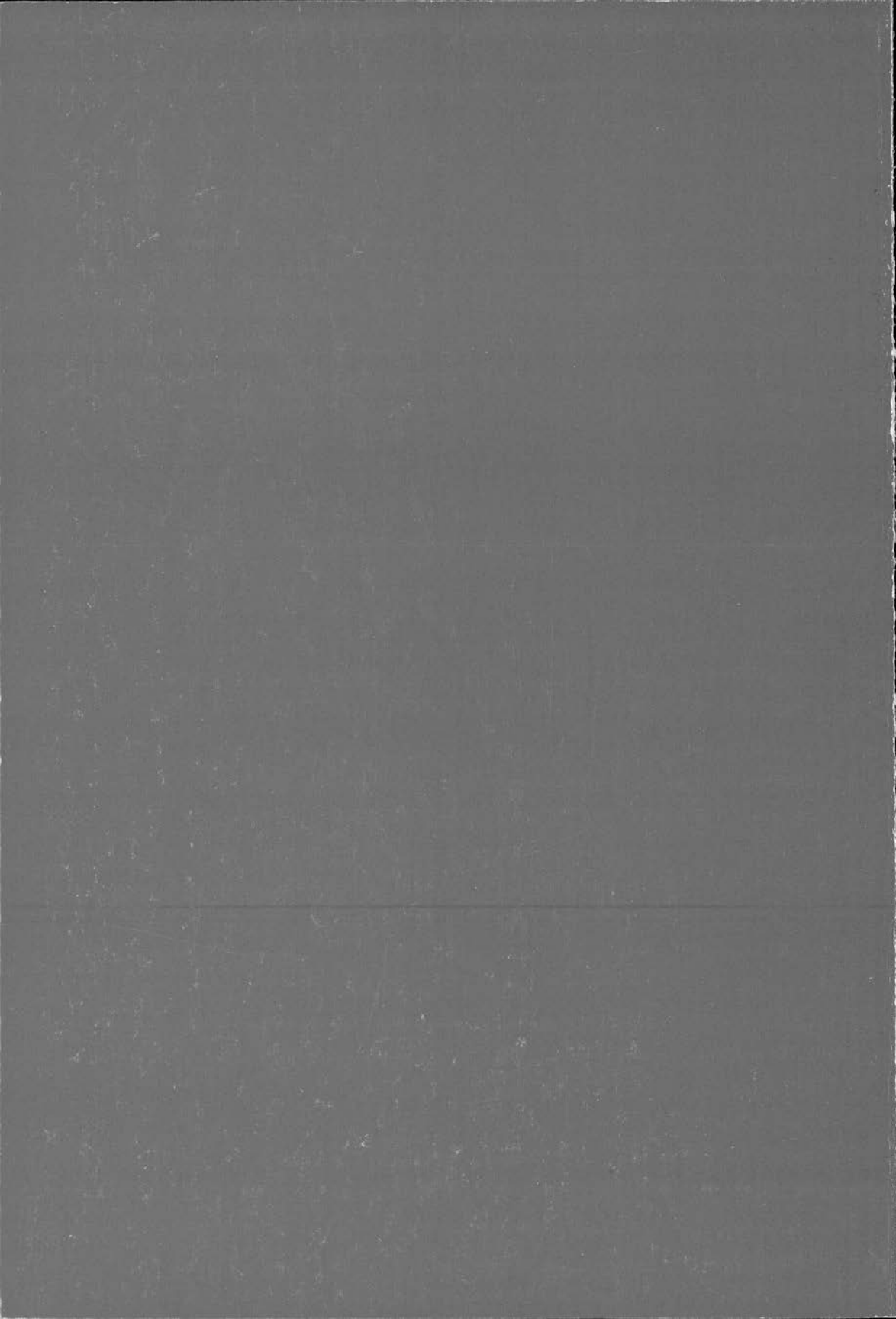
PREGLEDI

Reviews

- A. Štrukelj,**
Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit 177
- D. Ocvirk,**
Poročilo o delovanju Teološke fakultete 189

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- J. Juhant, redni profesor na Teološki fakulteti,
Rakovnik 64, 61215 Medvode; tel. (061) 612 377.
- A. Mlinar, višji predavatelj na Teološki fakulteti,
Repnje 27, 61217 Vodice; tel. (061) 824 383.
- C. Dupuy, redni profesor na Institut Catholique, Paris, Francija.
- L. Pirnat, višji predavatelj na Teološki fakulteti,
Slomškov trg 20, 62000 Maribor; tel. (062) 25 761.
- J. Rajhman, redni profesor na Teološki fakulteti,
Slomškov trg 20, 62000 Maribor; tel. (062) 25 761.
- R. Pietsch, predsednik Družbe Jakob Böhme, Innsbruck, Avstrija.
- A. Štrukelj, izredni profesor na Teološki fakulteti,
Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana; tel. (061) 131 60 19.
- D. Ocvirk, izredni profesor na Teološki fakulteti,
Šentjakob 33, 61231 Ljubljana; tel. (061) 374 808.



issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 54 (1994)

ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

M. Peklaj, Nova zaveza v Stari zavezi

I. Štuhec, Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom?

A. Mlinar, Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici Sijaj resnice

V. Škafar, Po krstu poklicani za svetost

J. Krašovec, Punishment of the Nations and Deliverence of
Israel in the Apocalypse of Isiah

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2400 SIT, posamezna številka 600 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Novamedia, Ljubljana.

Marijan Peklaj

Nova zaveza v Stari zavezi

Uvod

Svetemu Tomažu pripisujejo bogoslužna besedila praznika sv. Rešnjega telesa. V slednici, ki je v prenovljenem rimskem misalu ni več, so tudi stihii o tem, kako se v evharistiji obhaja pasha »novega zakona« in je staro praznovanje izgubilo veljavo. Potem sledi: »Vetustatem novitas, / umbram fugat veritas, / noctem lux eliminat.« V slovenskem prevodu Rimskega misala iz leta 1944 dobimo tale prevod: »Novo pride, staro gre, / pred resnico sni beže, / noč premaga dan svetel.« Razmerje med staro in novo zavezo je po teh besedah kakor med nočjo in dnevom, med sanjami in resničnostjo. Zdi se, kakor da so te besede odmev na neki odlomek iz Pisma Hebrejcem. Gre za besedilo, v katerem avtor navaja Jeremijevo prerokbo o »novi zavezi« in dodaja nekakšen komentar: »S tem da govori o 'novi' zavezi, je prejšnjo razglasil za staro. Kar pa se stara in dozoreva, se bliža koncu« (Heb 8, 13). Te besede so nedvomno prispevale, da se je v krščanskem izročilu uveljavila teza, da je s Kristusom tista zaveza, ki jo je nekoč Bog sklenil z Izraelci, ukinjena, na njeno mesto pa je stopila nova. Danes pa kristjani v dialogu z Judi spet priznavamo, da so še vedno zavezno ljudstvo in se pri tem sklicujemo na apostola Pavla, ki glede Judov pravi, da se Bog »ne kesa svojih darov in svoje izvolitve« (Rim 11, 29).

Ponuja se vprašanje, kaj je mišljeno z izrazom »nova zaveza«, ki je zapisana v Jeremijevi knjigi, in koliko je upravičen izraz »stara zaveza«, ki se pojavi v 2 Kor 3, 14. Zato bi rad na kratko pregledal

1. pojem zaveze v Stari zavezi,
2. napovedi nove zaveze v 6. stoletju pr. Kr. in
3. razmerje med staro in novo zavezo.¹

I. Pojem zaveze v Stari zavezi

Pojem zaveze ima v Stari zavezi precejšnjo teološko težo. Ni navzoč v vseh knjigah z enako močjo. Očitno se je pomen besede *b'rit* spreminjal glede na čas in avtorje. Zato je treba pojem preučevati v sobesedilu posamezne knjige in njenih enot, da ugotovimo, kaj je kak avtor položil v pojem. Včasih pomeni prisego,

¹ Naslov predavanja se sliši kakor besedna igra. Ko bi oba dela Svetega pisma imenovali po starem, to je Stari in Novi testament, in bi v besedilu imeli današnjo besedo »zaveza«, bi se naslov predavanja glasil: Nova zaveza v Starem Testamentu.

ki je hkrati obljuba (prim. 1 Mz 15, 7-18), pogosto pa ta beseda označuje pogodbo med enakopravnima ali neenakopravnima partnerjema. Take pogodbe so v starem Orientu često zapisovali in dokumenti so vsebovali določbe in sankcije; slednje so imele obliko »blagoslovov« in »prekletstev«. Govorimo o pogodbi med Jahvejem in izraelskim ljudstvom. Devteronomij je zanjo uporabil obrazce profanih pogodb. Vanje je položil svojo teologijo o razmerju med Bogom in ljudstvom. Veliko raziskav je bilo narejenih o obredju, v katerem se je zaveza udeleževala in obnavljala. Spet druge skušajo ugotavljati postaje v razvoju te teološke ideje od najstarejšega zavedanja Izraela do poznega judovstva in še naprej.

V zadnjem času se oživlja stara teza, da se teološki pojem zaveze pojavi razmeroma pozno v zgodovini, šele v 8. stoletju pr. Kr., nekako v času preroka Ozeja.² S tem je povezano vprašanje o času nastanka izraelske enoboštvene religije, kar je dalje v zvezi z zavestjo o enotnem narodu. Proti trditvi, da je ideja nastala tako pozno, je treba postaviti splošno spoznanje, da začetek pojavljanja kakega izraza v slovstvu ne pomeni nujno začetka zavesti o stvarnosti, ki jo ta izraz označuje. V primeru zaveze med Jahvejem in Izraelom je zavest o posebnem razmerju med Bogom in ljudstvom mogoče videti že pred Ozejem.³ Poleg tega imamo več zgledov, ko se beseda *b^erît* uporablja v religioznem smislu v besedilih, ki nedvomno pripadajo starejšim slovstvenim plastem.⁴ Iz številnih študij o zavezi se vidi, da je pojem doživljal spremembe. Največkrat mislimo pri »zavezi« v Stari zavezi tako imenovano »sinajsko zavezo«. To je tista, o kateri govori 2 Mz in številna besedila, ki se sklicujejo na začetke izraelskega naroda, ko je Bog rešil prednike iz Egipta in jih popeljal v Kánaan. V času, ko je obstajalo Judovo kraljestvo, je bila vsaj v njem v ospredju zaveza z Davidom in njegovo dinastijo (prim. 2 Sam 7). Nedvomno se ta zaveza tako po obliki kakor po vsebini precej razlikuje od sinajske. V znameniti Natanovi prerokbi niti ni besede *b^erît*, pa je vendar jasno, za kaj gre. Seveda je tudi davidovska zaveza merila na vse ljudstvo, saj je po izraelskem pojmovanju kraljevstva kralj popolnoma odgovoren Bogu in pred njim zastopa svoj narod.⁵

Kritiki iz pisanja klasičnih prerokov 8. stoletja, zlasti Ozeja, sklepajo, da se je v severnem kraljestvu, ki je bilo ločeno od Davidove dinastije, bolje ohranila ideja »sinajske zaveze« in je pridobivala na moči, kolikor manj je bila država sposobna ohranjati ljudstvo enotno in svobodno. Devteronomijsko besedilo je tako povzdignilo »sinajsko zavezo« in ji dalo najjasnejšo obliko in besednjak meddržavnih pogodb, kakršne so sklepali Hetiti v 2. in Asirci v 1. tisočletju pr. Kr. V tem besedilu (5 Mz 5 – 28) sta sreča ali propad ljudstva odvisna od tega, ali bo ljudstvo spolnjevalo zavezne določbe ali ne. To izražajo sezname blagoslovov in prekletstev na koncu (5 Mz 28). Kakor v mezopotamskih in asirskih političnih pogodbah, tako je v Devteronomiju več prekletstev kakor blagoslovov.⁶ Zdi se, da v 29. in 30. poglavju 5 Mz Mojzes govori o že uresničenih pre-

² Prim. E. W. Nicholson, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986.

³ Prim. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM, London 1992, 415; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, (Analecta biblica 21A), Biblical Institute Press, Rome 1981, 84 sl.

⁴ Prim. D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 23.

⁵ Prim. D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Basil Blackwell, Oxford 1973, 84 sl.

⁶ Prim. D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 172.

kletstvih, ker je Izrael — z Mojzesovega stališča sicer v prihodnosti — že prelomil zavezo (prim. 5 Mz 29, 19-27). Potem sledi zagotovilo, da se bo Bog spet usmilil Izraela, ko se bo ta skesal in se »vrnil« (šub). Spet bo deležen blagoslovov (prim. 5 Mz 30, 1-10). Mojzes govori, kako bo Jahve spet zbral Izraelce iz pregnanstva in jim spet dal deželo. Potem nadaljuje: »... storil te bom srečnejšega in številnejšega od tvojih očetov. Gospod, tvoj Bog, bo obrezal tvoje srce in srce tvojega zaroda, da boš ljubil Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo, da boš mogel živeti« (5 Mz 30, 5b-6). Ob vseh strahotah prekletstev, ki so se konkretizirala ob uničenju najprej severnega in potem še južnega kraljestva, devteronomistična teologija ostaja prepričana, da imajo zadnje besedo vendarle blagoslovi. Ali drugače povedano: Jahve je potem, ko je Izrael prelomil zavezo, še vedno pripravljen, da ga sprejme nazaj v zavezno razmerje. Obrezovanje srca je podoba za milost, s katero bo Bog pomagal spreobrnjenemu ljudstvu in posameznikom, da bodo v obnovljeni zavezi mogli spolnjevati njene zahteve.

Ne glede na to, kdaj je nastal pojem sinajske zaveze, je gotovo to, da je postal v 6. stoletju, ko je narod izgubil ne le svojo državo in narodno svetišče, temveč tudi svojo deželo, vse drugače vprašljiv kakor v 8. stoletju. Posest kanaanske dežele je bistvena v Božjih zaveznih obljubah (prim. 1 Mz 15, 18). Nič čudnega, če se pojavi vprašanje, ali je še kakšna možnost, da se obnovi prejšnje razmerje med Izraelom in njegovim Bogom, ali pa je zveza nepreklicno končana.

II. Eksilski preroki in nova zaveza

K eksilskim prerokom štejemo Jeremija, Ezekielja in Devterozaija. Skušal bom pokazati sorodnost misli na dveh značilnih odlomkih iz Jeremijeve in Ezekielove knjige.

Jer 31, 31-34

Prerok Jeremija je deloval proti koncu 7. in v začetku 6. stoletja. Doživil je zadnje dneve Judovega kraljestva in njegove prestolnice. Vedno bolj je občutil, kako zakrknjeni so voditelji in kako njegova preroška svarila ostajajo brez uspeha. Že pred padcem Jeruzalema je uvidel, da je katastrofa neizbežna. Kdaj je nastala prerokba o »novi zavezi« (Jer 31, 31-34), ni lahko določiti, tudi ne, ali jo je izrekel Jeremija osebno ali pa je nastala ob kaki devteronomistični redakciji njegovih preroških besedil. Nekateri vidijo v teh besedah delo Jeremijeve »šole« v času po vrnitvi izgnancev iz Babilona.⁷ Več razlogov vseeno govori za to, da so besede avtentičen Jeremijev preroški izrek iz časa tik pred padcem Jeruzalema ali kmalu po tem dogodku.⁸ V vsakem primeru je izraz »nova zaveza« (*b^crît hădāšāh*) edinstven v Stari zavezi. Odlomek pa obenem s podobnimi napovedmi drugod v knjigi odseva prelomni čas v Izraelovi zgodovini.

⁷ Prim. E., Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Patmos, Düsseldorf 1991, 114.

⁸ Prim. H. D. Potter, *The New Covenant in Jeremiah XXXI 31- 34*, v: *Vetus testamentum* 33 (1983), 347-357, tu 348-350; H. Weipert, *Das Wort vom neuen Bund in Jeremia XXXI 31-34*, v: *Vetus Testamentum* 29 (1979), 348.

Jahve govori, kakor smo slišali, da bo prišel čas, ko bo z Izraelom⁹ sklenil novo zavezo. Prejšnje ne imenuje »stara«, temveč novo antitetično določi kot drugačno od tiste, ki jo je nekoč sklenil z očeti. Da misli na sinajsko, pove s tem, da omenja rešitev iz Egipta. Vsebina zaveze se pravzaprav ne bo spremenila. To je postava (*tôrāh*). Novost je v tem, da ta ne bo več zapisana na kamniti plošči, temveč jo bo Jahve zapisal »v njih srce«. Zavezni obrazec potrjuje nekdanje razmerje: »Jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo« (v. 33). V zadnji vrstici izreka je razloženo, kaj pomeni, da bo postava zapisana v srce. Izraelci bodo sami, torej iz srca, ki je središče spoznanja in odločanja, spoznali Jahveja. Ne bodo se več med seboj opominjali. Ne bodo več potrebovali posrednikov, tj. duhovnikov, ki bi jim razlagali postavo. Kaj bo omogočilo tako spremembo? Jahve mora z ljudmi storiti nekaj, kar jim bo omogočilo vstopiti v novo prijateljsko razmerje z njim. »Zakaj njih krivdo odpuščam in njih greha se ne spominjam več« (v. 34b).

Vse to bo storil Jahve. Od ljudi ne pričakuje nobenega dejanja, v njih ni moči za kaj takega. Samo Bog lahko odpusti greh in to tudi hoče storiti. Avtorji govorijo o Jeremijevem pesimizmu glede človekove zmožnosti, da bi še živel v zavezi. »Samo Jahve more človeka usposobiti, da izpolnjuje njegovo voljo in ostaja v zaveznem odnosu z njim.«¹⁰

Res imamo v odlomku antitezo med neimenovano sinajsko in »novo« zavezo, vendar je prva omenjena bolj mimogrede, kakor bi avtor hotel poudariti izrednost novega božjega posega, ki v nemogočem položaju odpada in propada ustvarja Izraelovo prihodnost. Brez zaveznega razmerja z Jahvejem za to ljudstvo ni življenja. Vse kaže, da je ta nova zaveza za razliko od prejšnje neprelomljiva, torej ji je zagotovljena trajnost. To nakazuje tudi izraz »večna zaveza«, ki ga srečamo v vzporednem besedilu Jer 32, 37-41.

Ezk 36, 16-32

Duhovnik Ezekiel je živel in preroško deloval med izgnanci v Babilonu že od prve deportacije 598 pr. Kr. naprej. V času svoje preroške službe je prejel novico o padcu Jeruzalema 587. Torej je doživljal katastrofo drugače kakor Jeremija, ki je deloval v Jeruzalemu. Vendar je podobno razumel, da je narodova nesreča z izgubo dežele vred pravična Božja kazen za popoln odpad. Ljudstvo je v nekem smislu umrlo (prim. Ezk 37). Samo Božji čudež ga lahko spet prikliče v življenje. Poleg izbranega odlomka najdemo v Ezekielovi knjigi še vrsto sorodnih prerokb: 16, 53-63; 34, 25-31; 37, 21-28.

V prvem delu odlomka Ezk 36, 16-32 Jahve najprej utemeljuje, zakaj je Izrael morala doleteti tako strašna kazen. Ljudstvo nima nobene pravice zahtevati pomilostitve. Vendar ga bo Jahve rešil zaradi sebe, to je zaradi svojega ugleda, ki so ga izgnanci prizadeli pri narodih, med katere so bili razkropljeni (prim. v. 21 sl.). Izraelov Bog je tako rekoč prišel na slab glas zaradi žalostne usode njegovega po pravici zavrženega ljudstva. Sedaj hoče narediti nekaj, kar mu bo spet prineslo ugled med narodi. Sledi osrednji del preroškega izreka:

⁹ Eksegeti so precej enotni v tem, da so besede »in s hišo Judovo« redakcijski dodatek. S »hišo Izraelovo« je mišljen narod v celoti. To dokazuje tudi v. 33. Prim. H. Weipert, n. d., 336, op. 1.

¹⁰ L. Krinetzki, Savez Božji s ljudima prema Starom in Novom zavjetu, (Riječ 10), prev. A. Rebić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1975, 65.

»Vzamem vas izmed narodov in vas zberem iz vseh dežel ter vas nazaj pripeljem v vašo deželo. Pokropim vas s čisto vodo, da boste čisti; vseh vaših nečistosti in vseh vaših malikov vas očistim. Dam vam novo srce, novega duha vam vlijem v vašo notranjost; odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce. Svojega duha vam vdihnem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih spolnjevali« (v. 24-27).

Najprej bo Bog pripeljal izgnance nazaj v njihovo deželo, potem sledijo tri Božja dejanja, ki pomenijo prenavo ljudi: 1. očiščenje, ki nakazuje odpuščanje grehov, 2. zamenjava kamnitega z novim srcem iz mesa in 3. vlitje Božjega duha v notranjost ljudi. Po teh »operacijah« bodo ljudje sposobni držati se določb zaveze. Besede *b'rit* v tem besedilu ni – v sorodnih Ezekielovih besedilih naletimo tako na »večno zavezo« kakor na »zavezo miru« – stvarnost zaveze pa se tu odkriva v obrazcu: »... boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog« (v. 28b). Prerokba govori o nezaslišani novosti: novo čuteče srce in Božji duh v človeku. To Božje stvariteljsko delo omogoča vzpostavitev zaveze. Ljudje, ki so zapravili Božjo naklonjenost s prelivanjem krvi in malikovanjem (prim. v. 18), so sedaj sposobni spolnjevati Božjo voljo. Bog začne novo zgodovino z Izraelom. Zanimivo je, kako prerokba na koncu ponovno poudarja, da Bog tega ne dela zaradi Izraela, saj člani zaveznega ljudstva nimajo razloga, da bi se ponašali. Celó ob blagoslovu rodovitne dežele naj se ne veselijo, temveč naj se spominjajo »svojega hudobnega ravnanja« in se sramujejo (v. 31-32).

III. Nova in stara zaveza

Od kod prerokom¹¹ misel o novi zavezi? To so ljudje, ki so potopljeni v skrivnost Boga v stvarstvu in v Izraelovi zgodovini. V času eksila je spoznanje o tem, da je Bog samo eden, doseglo popolno jasnost.¹² Razumejo ga kot vsepresežno bitje, ki pa je hkrati občutljivo za človeško stisko. Vsemogočni je v nekem smislu šibak pred človeško bolečino. Druga plat tega teološkega razmišljanja pa je Božji ozir do narodov. Bog se hoče po Izraelu razodeti drugim ljudstvom. Preroki so zaslutili nekakšno notranjo nujnost v Bogu, nujnost, ki ga sili, da ljudstva ne prepusti njegovi zasluženi žalostni usodi.¹³

Ali pa je šlo res za radikalen prelom s sinajsko zavezo, kakor nakazuje retorika Jer 31? G. von Rad trdi, da gre za razliko med devteronomistom na eni in eksilskimi preroki na drugi strani. Bila naj bi v tem, da Devteronomij govori le o obnovitvi sinajske zaveze, preroki pa z njo ne računajo več in zato oznanjajo »novo« zavezo.¹⁴ Toda ta način gledanja se zdi enostranski. Še posebno ne bi bilo prav, če bi se preveč naslanjali na izraz »nova zaveza«. Preroki za to novost

¹¹ Devterozajja izraža milostno Božjo novost drugače, vendar ne more biti dvoma, da gre v njegovih besedilih za prepričanje o novem začetku Izraelove zgodovine z Bogom. V nekaterih napovedih uporablja besedo »zaveza«, npr. Iz 42, 6-9; 54, 9-10; 55, 3. Nezaslišano novost rešitve grešnikov odstira tudi v znamenitem četrtem spevu o Gospodovem služabniku, izrecno v Iz 53, 5.11-12.

¹² Prim. J. Krašovec, *Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31-34*, v: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 105 (1993), 428-444, tu 439.

¹³ Prim. L. C. Allen, *Ezekiel 20* – 48, (World Biblical Commentary 29), Word Book, Dallas (Texas) 1990, 180.

¹⁴ Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II., Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser, München 1968, 220-222 in 277-280.

Božjega posega v prid Izraelu uporabljajo različne besede in podobe. »Nova zaveza« je le eden od možnih izrazov.

Pridevnik »nov« v svetopisemski govorici nikakor ne pomeni nujno kaj takega, česar prej ne bi bilo. Lahko pomeni »neponošen«, kadar gre za obleko, »svež« pri sadju, pred kratkim izdelan, itd. Narediti novo pomeni tudi ponošeno ali polomljeno prenoviti, tako da je spet uporabno.¹⁵ Ozej govori o novosti ponovne ljubezenske zveze Boga in Izraela kot o obnovitvi prve ljubezni (prim. Oz 2, 16-25) in zdi se, da tudi v 6. stoletju niso mislili na začetek iz nič. Partnerja v zavezi sta ista kakor poprej in vsebina razmerja je življenje po postavi oziroma spolnjevanje zakonov in odlokov. Obrazec zaveze je isti, kakor ga je razvil devteronomist v 5 Mz 26, 17-19. Tudi to bi lahko kazalo, da gre za obnovev istega razmerja. Dejstvo je sicer, da je izvoljeno ljudstvo prelomilo zavezo in s tem zavrglo svojega Boga. Toda Bog ohranja zvestobo in hoče nezvesto ljudstvo pomilostiti. Drugačnost je v tem, da bo sedaj Bog tako prenovil človeka, njegovo srce, da ta ne bo več prelomil zaveze. Prejšnja zaveza je bila »prelomljiva«, »nova« pa bo neprelomljiva, »večna«. Seveda v srce zapisana postava ali meseno srce ne moreta pomeniti determiniranega, torej nesvobodnega človeka. Saj bi s tem postalo zavezno partnerstvo nesmiselno. Živo in čuteče srce more v resnici pomeniti le popolnoma osvobojenega človeka. Rešen zapletenosti v krivdo je spet sposoben spolnjevati Božjo voljo in tako ostati v zaveznem razmerju.¹⁶

Toda kdaj se je ta napoved uresničila? Eksegeti se danes bolj ali manj strinjajo, da so preroki mislili na uresničenje napovedi o »novi zavezi« ali »novem srcu« v bližnji prihodnosti. Opuščanje in pomilostitev se v duhu judovskih svetih spisov ne more zgoditi abstraktno, temveč v konkretnih dogodkih. Mišljena je torej osvoboditev izgnancev in njihova vrnitev na Sion. Dežela je bila obljubljena že Abrahamu in je osnovni Božji dar zaveznemu ljudstvu. Ponovno bivanje v deželi je konkretno znamenje, da so grehi odpuščeni in je zaveza spet vzpostavljena. To potrjuje tudi vrstica Jer 30,3 na začetku tako imenovane »knjige tolažbe«, tj. celote, v katero spada tudi prerokba o »novi zavezi«. Začetne besede kažejo na vzporednost izrekov. V obeh primerih so to besede: »Glej, pridejo dnevi« (*hinnēh yāmim bā'im*). V prevodu se vrstica 30, 3 glasi takole:

»Zakaj glej, pridejo dnevi, govori Gospod, ko obrnem usodo svojega ljudstva Izraela in Juda, govori Gospod, in pripeljem jih nazaj v deželo, ki sem jo dal njih očetom v posest.«

Kakor je Jahve nekoč Izraelce izpeljal iz Egipta in jim podaril deželo, v njej pa blagoslov rodovitnosti in urejeno življenje po postavi, tako se bo zgodilo tudi ob osvoboditvi izgnancev iz Babilona. To se je začelo dogajati prej kakor petdeset let po babilonskem uničenju Jeruzalema. Nova zaveza je torej bolj oživljena sinajska kakor pa nekaj popolnoma drugega.¹⁷

Ostaja vprašanje, ali se je res zgodilo kaj tako čudovitega s človeškim srcem, kakor se sliši iz napovedi. Koliko Judov, če sploh kateri, je imelo postavo zapisano v srce, da bi ves čas mislili, govorili in ravnali popolnoma v soglasju z Božjo voljo? Ali je kaj takega dejstvo med kristjani, ki se imenujemo »Božje ljudstvo nove zaveze«? Le na enega Juda se moremo kristjani sklicevati in o

¹⁵ Prim. E. Zenger, n. d., 115.

¹⁶ Prim. H. Weipert, n. d., 339.

¹⁷ Prim. N. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Herder, Freiburg 1989, 59-67.

njem trditi, da je bil in je do kraja človek »nove zaveze«, na Jezusa iz Nazareta; na njegovo srce nas spominjajo te prerokbe. Toda ne moremo mimo tega, da so se začele nekako uresničevati stoletja pred Jezusom v zgodovini izraelskega ljudstva. Kako je bilo s srcem takrat, je posebno vprašanje.¹⁸ Erich Zenger pravi: »Zavezna teologija, ki jo Stara zaveza na različne načine pripoveduje in o njej razmišlja, je zato v globini oznanilo o usmiljenem Bogu, ki iz zvestobe do sebe in do nekoč sklenjene zaveze z Izraelom vedno znova išče in hodi nova pota, da bi se izkazal kot Bog, ki podarja življenje. Kolikor je Izrael Božje zavezno ljudstvo, je že od nekdaj – neodvisno od Nove zaveze – ljudstvo nove zaveze.«¹⁹

Razodetje, ki je zapisano v knjigah Nove zaveze, nam spričuje, da je Cerkev po Jezusovi smrti in vstajenju stopila v to obnovljeno zavezo. V bistvu je samó ena milostna zaveza. Judovsko ljudstvo, tudi tisti večji del, ki v Jezusu ni spoznal Mesija, nikoli ni bilo izločeno iz nove zaveze. Moremo pa govoriti o njegovi drugačni odrešenjski »poti« znotraj iste večne zaveze.

Povzetek: **Marijan Peklaj, Nova zaveza v Stari zavezi**

Zaveza med Jahvejem in Izraelom je eden osrednjih teoloških pojmov v Stari zavezi. Deuteronomistično izročilo je dalo tej vsebini posebno značilno slovstveno obliko. Kot pogodba more zaveza tudi prenehati, če se je kateri od partnerjev ne drži. Izrael se je izkazal nezvestega. To je bilo še posebno jasno eksilskim prerokom v 6. stoletju pr. Kr. Zaslužil je, da ga Jahve zavrže, toda vrsta preroških besedil – sestavek se posebej ustavlja ob Jer 31,31-34 in ob Ezek 36,16-32 – iz tega stoletja napoveduje, da bo Bog sam vzpostavil z Izraelom novo zavezno razmerje. Temeljilo bo na njegovem odpuščanju. Izraz »nova zaveza« pa nikakor ne meri le na dogodke v daljni prihodnosti, temveč se božje odpuščanje Izraelu konkretno uresničuje v osvoboditvi iz babilonskega izgnanstva. Tako je »nova zaveza«, čeprav ne v polnosti, navzoča že v Izraelu pred Kristusom in Jakobovi potomci nikoli niso nehali biti zavezno ljudstvo.

Summary: **Marijan Peklaj, New Covenant in the Old Testament**

The covenant between Yahweh and Israel is one of the central theological concepts in the Old Testament. The Deuteronomic tradition gave a special characteristic literary form to this content. As a contract the covenant can cease if one of the partners does not keep it. Israel showed itself unfaithful. This was especially clear to the exile prophets in the 6th century B.C. Israel deserved to be rejected by Yahweh but several prophetic texts of this century – the article especially refers to Jer 31.31-34 and Ezek 36.16-32 – announce that God Himself will conclude a new covenant with Israel. It will be based on His forgiveness. The expression »new covenant« does not only refer to events in remote future but God's forgiveness to Israel is concretely fulfilled in the liberation from Babylonian servitude. Thus the »new covenant« – though not in fullness – was already present in Israel before Christ and Jacob's descendants never ceased being a people of the covenant.

¹⁸ Prim. J. Krašovec, n. d., 438-441.

¹⁹ E. Zenger, n. d., 117.

Ivan Štuhec

Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom?¹

Uvod

Dne 5. oktobra 1993 je kardinal Ratzinger, prefekt kongregacije za nauke vere, skupaj z nadškofom iz Denverja Jamesom Francisom Staffordom svetovni javnosti predstavil novo okrožnico *Veritatis splendor* (Sijaj resnice, odslej SR). Takoj naslednji dan so vsi svetovni časopisi poročali o tem dogodku, ki je bil pričakovan vse od 1. avgusta 1987, ko je papež ob 200. obletnici smrti velikega moralnega teologa Alfonza Ligvorijskega napovedal, da načrtuje okrožnico, ki bo obravnavala temeljna moralna vprašanja. Vse od napovedi dokumenta do njegovega izida se je v javnosti ugibalo, ali bo tokrat papež uporabil avtoriteto nezmotljivosti na področju morale. Kljub temu da se to ni zgodilo, pa je enciklika bila takoj deležna kritike, češ da gre predvsem za apologijo avtoritete cerkvenega učiteljstva na področju morale.² Drugi pogosti očitki pa je zadeval predvsem jezik okrožnice in nesposobnost Katoliške Cerkve, da bi odprto in brez predsodkov vstopila v dialog s sodobno kulturo in njenimi miselnimi pojmi.³

Dobronamerni razlagalci in ocenjevalci pa so ugotavljali, da sodobni večmnenjski družbeni okvir predstavlja težave na polju morale predvsem v nepravilnem utemeljevanju pristojnosti posameznika na polju vrednot in norm, kar lahko vodi v moralni relativizem. Nič manj pa različnost stališč in mnenj ne povzroča težav znotraj cerkvenega občestva.⁴

Znani nemški teolog in škof Walter Kasper je v svojem prvem komentarju še posebej poudaril pomembno vlogo okrožnice znotraj demokratičnih družb. Po padcu totalitarnega marksizma se v teh deželah jasno vidi, kako so temeljne vrednote izgubljene, medtem ko na Zahodu ljudje vidijo samo svojo osebno svobodo in izgubljajo čut za odgovorno razumevanje svobode.⁵

¹ Naslov pričujoče razprave je bil tudi naslov velikonočnega teološkega tečaja za duhovnike v letu 1994. Cilj tečaja je bil predstaviti novo moralno-teološko okrožnico *Sijaj resnice*, ki je malo pred tem izšla v slovenskem prevodu. Avtor tega članka sem v okviru tečaja svoje predavanje naslovil *Od moralizma do morale*. V pričujočem članku pa bi želel vsebino predavanega razširiti in zato je spremenjen tudi naslov.

² Prim. *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 15. Oktober 1993, 17.

³ Prim. *Christ in der Gegenwart* 42 (1993), 347-348.

⁴ S. Bastianel, *L'enciclica sulla morale: »Veritatis splendor«*, v: *La Civiltà Cattolica* 4 (1993), 210.

⁵ Prim. W. Kasper, *Die Würde des Gewissensurteils verteidigen ohne in völlige Beliebigei zu verfallen*, v: *Kirchenbote*, 10. Oktober 1993, 4.

Ne glede na odklanjanja ali odobravanja bi v pričujoči razpravi želeli predstaviti nekaj temeljnih vprašanj sodobne moralno-teološke razprave, ki jih obravnava tudi okrožnica *Sijaj resnice*. Naše izhodišče bodo tako predvsem sedanja vprašanja, ki se jim človeštvo danes ne more in ne sme izogniti, če želi preživeti. Pri tem nas ne zanima, katera teološka šola ima bolj ali manj prav, ampak katera bolje odgovarja na to, kar je usodnega pomena za človeštvo. Takšen pristop nam omogoča tudi dejstvo, da naš teološki prostor ni vpleten v pokoncilске moralno-teološke razprave na ta način, kakor je to moč trditi za moraliste velikih jezikovnih skupin.

Najprej se bomo tako vprašali o nagibih za okrožnico in o moralno-teološkem ozadju, na katerega se listina opira. V nadaljevanju nas bo zanimalo vprašanje moralizma v sodobni morali in odnos med svobodo in naravo oziroma med telesom in dušo. Slednje zadeva nekatera temeljna antropološko-teološka izhodišča in je osnovnega pomena za razumevanje okrožnice, kakor tudi za razumevanje morale v celoti.

Nagibi za nastanek okrožnice

Ko je kardinal Ratzinger razlagal motive za nastanek te listine, je razlikoval med notranjimi in zunanji nagibi. Prvi so povezani s smislom in cilji krščanstva kot takega. V krščanstvu gre za »pot«, kar pomeni, da se krščanstvo od samega začetka pojmuje kot določen način življenja. »Vera ni čista teorija, pač pa je predvsem 'pot', to je življenjska praksa« pravi kardinal.⁶ Ta poudarek je seveda pomemben glede na dejstvo, da niso tako redki, tudi kristjani ne, ki vidijo v krščanstvu predvsem teorijo, od nje pa ni daleč do ideologije. Vera namreč vključuje tudi moralo, kar pa ne pomeni kakih splošnih idealov, ampak oprijemljiva navodila za življenje. Življenjski slog, ki pomeni tudi moralno zadržanje, je tisto, po čemer so se prvi kristjani razlikovali od nekristjanov. V nasprotnem primeru ostane vera nekaj mišljenjskega in od življenja odtujenega. Vera se nujno preverja v življenjski drži. Stalna naloga Cerkve je, da je živo občestvo vernih, ki s svojim življenjem pričujejo za pravilno pot življenja. Notranji motiv nove okrožnice tako pomeni, da dokument želi odgovoriti na vprašanje, kaj je verodostojna pot krščanskega življenja. Posredno je s tem dan odgovor tudi na tiste težnje v Cerkvi, ki pod vplivom kulture ideologij pristopajo h krščanstvu na ideološki način. To je mogoče opaziti pri političnih in emancipacijskih teologijah, kakor pri vsakdanjem vedenju kristjanov, ki svoje versko življenje, s tem pa tudi moralno, ločujejo na zasebno in javno polje.

Zunanji nagib za nastanek okrožnice pa je povezan z nastankom visoko razvite tehnologije, ki odločilno vpliva na sodobno kulturo. Danes namreč mnogi izhajajo iz načela, kar človek zmore storiti, to tudi sme. Vprašanje morale je zato v sodobni tehnicistični kulturi vprašanje preživetja. Vendar pa je to vprašanje še globlje, kajti mnogi danes mislijo, da je pametno samo to, kar lahko posameznik preveri na tak način, kakor je to možno na področju matematike in tehnike. Področje človekovega življenja in morale pa seveda ni in ne more biti preverljivo na enak način. Dejstvo, da velike kulture poleg številnih skupnih elementov človekove narave, pričajo tudi o razlikah, še dodatno pospešuje kulturni

⁶ J. Ratzinger, *La presentazione dell'Enciclica*, v: *L'Osservatore Romano*, 6. ottobre 1993, 13.

in nazorski relativizem. Na področju morale in vere tako ni mogoče najti skupnih temeljev. Zato človek ostane sam sebi merilo za svojo etiko in vero. Ta pogled je potem razvit naprej do stališča, da daje Sveto pismo z zapovedjo ljubezni do Boga in do bližnjega zgolj temeljno usmeritev, v vsakdanjosti življenja pa je vsak sam na temelju svoje modrosti dolžan odkriti, kaj to pomeni v njegovem življenjskem položaju. Takšno predpostavlanje modrosti posameznika pa je seveda vprašljivo in dvomljivo. Kajti če bi bil na primer kak posameznik ali skupina mnenja, da je mogoče svet spremeniti in izboljšati z nasiljem, bi njihova metoda reševanja težav pomenila napad na bistvo človekovega dostojanstva. Danes se tako išče nadomestne temelje, ki bi lahko zagotovili mirno sožitje ljudi. Ideje teh nadomestnih rešitev so se uveljavile tudi v moralni teologiji, kjer je mogoče govoriti o moralnem utilitarizmu in proporcionalizmu. Ti sistemi temeljijo na prepričanju, da človek ni sposoben razviti etične norme iz bistva človekove narave ali stvari. Proti takšni normi seveda ni dovoljeno ravnati v nobenem primeru. Moralnost dejanja se na temelju utilitarističnih in proporcionalističnih izhodišč presoja na temelju tehtanja posledic nekega dejanja. To, kar bo verjetno najboljša posledica, upravičuje moralnost določenega dejanja. »Moralnost delovanja ni določena z vsebino dejanja kot takega, ampak z namenom in predvidenimi posledicami. Dobrega kot takega in slabega kot takega ni. Obstaja samo to, kar je boljše, in to, kar ni tako dobro,« pravi Ratzinger.⁷ Takšen pristop k moralnemu dejanju sicer ni brez pomena. Obstaja pa nevarnost moralnega relativizma in skepticizma, ki gotovo nista primerna za reševanje velikih moralnih vprašanj sodobnega časa.

Papež v tretjem delu okrožnice posebej obravnava vprašanja, ki so v središču današnjih kulturnih in civilizacijskih težav. Svet je soočen z grobimi oblikami družbenih in gospodarskih krivic ter politično pokvarjenostjo. Zato je samo korenita osebna spreobrnitev lahko pravo jamstvo za pravičnost, solidarnost, poštenost in preglednost. Kulturni temelj totalitarizma, ki je v zanikanju resnice v objektivnem smislu, je tisti izziv, na katerega je danes potrebno odgovoriti.

Kaj je v morali objektivno in kaj subjektivno, to je eno od temeljnih vprašanj moralno-teoloških razprav po koncilu, ki so brez dvoma eden od glavnih motivov za nastanek sedanje okrožnice.

Zgodovinsko ozadje okrožnice

Kdorkoli vsaj malo pozna različne težnje v razvoju pokoncilске teologije in še posebej moralne teologije, ve, da se nova okrožnica neposredno vključuje v razprave o samostojnosti v morali. Kakor velja za vsako teološko vedo, da je pogojena v celotnem svojem razpravljanju o različnih vidikih vere, z osnovnim izhodiščem, ki mu pravimo formalni vidik, tako to velja tudi za moralno teologijo. Vidik, s katerega gledamo na vsa vprašanja, ki sestavljajo pojav etičnega in moralnega, je lahko različen in to je tudi legitimno. Vendar pa je tisti, ki se je, recimo, odločil, da bo obravnaval pojav moralnosti z normativnega vidika, dolžan, da se zaveda omejenosti izbranega obzorja.

Drugi vatikanski koncil je priporočil, naj se obravnava moralnih vprašanj bolj navdihuje pri Svetem pismu. To se je dejansko upoštevalo pri veliki večini

⁷ J. Ratzinger, n. d., 13.

moralnih teologov. Razlika pa je nastala pri tem, ali je nek avtor sprejel za svoje vodilo razmišljanja dejstvo, da celo vrsto etičnih stališč, za katera običajno mislimo, da so značilno krščanska, najdemo tudi zunaj judovsko-krščanskega izročila, ali pa dejstvo, da Sveto pismo vsa etična vprašanja dosledno povezuje z odnosom do Boga, in jih s tem postavlja v teološki okvir, ne glede na to, ali je določena tvarina prevzeta iz okolja, ki ni judovsko-krščansko. Tako ni odločilen nastanek kakega etičnega spoznanja, pač pa obzorje, znotraj katerega je to spoznanje postavljeno.

Če bi trdili, da so vsa etična spoznanja sad človekovega izkustva in razumne presoje, bi poudarjali to, kar je značilno za novoveški način razmišljanja, ki izhaja iz človekove razumne in svobodne narave. To stališče so sprejeli za svoje tisti moralni teologi, ki so razvijali tako imenovano »avtonomno moralo«. ⁸ Pojem »avtonomija« je prevzet iz novokantovskega filozofskega izročila, ki želi izpostaviti človeka kot edinega zakonodajalca etičnih pravil. Avtonomno izhodišče tako poudarja predvsem zgolj človekov razum in svobodo kot edini vir moralnosti. Subjektivizem in relativizem sta logični posledici takšnega nastavka.

Nasproti tem stališčem pa je izhodišče, ki trdi, da mora krščansko oznanilo ohraniti svojo identiteto in se ne sme pustiti vplivati od duha časa. Ne glede na miselne koncepte sodobnosti je naloga kristjanov, da s svojo lastno držo pričujejo. ⁹

Moralna teologija, ki bi gradila zgolj na dobesednem izpolnjevanju Božje besede, je značilna za tako imenovani svetopisemski fundamentalizem, ki ga najdemo predvsem pri različnih ločinah. Tudi znotraj katolištva srečamo podobne pojave, ko imamo opraviti z držami nekakšne »slepe pokorščine«, ki se odpove vsaki razumski presoji neke norme in svobodi kot notranji poglobitvi etičnega zadržanja. To so seveda skrajnosti, do katerih bi lahko prišlo na temelju izhodišč, ki vidijo zgolj pričevalni vidik morale.

Tretji pogled, ki je nastal iz soočanj prvih dveh, pa izhaja iz prepričanja, da je človekova avtonomija, s tem pa človekov razum in svoboda, ustvarjena in zato na eni strani izraz tistega, ki jo je ustvaril, na drugi strani pa omejena v času in prostoru. Še več, omejenost je tudi posledica greha, za katerega največji dokaz je pojav zla in človekova nesposobnost, da zlo sam izkorenini. Tako so nekateri avtorji začeli govoriti o »teonomni avtonomiji«. ¹⁰ S tem so hoteli reči, da sta človekov razum in svoboda izraz človekove podobnosti Stvarniku (človekova bogopodobnost) in da človek za etična spoznanja potrebuje luč vere oziroma luč evangelija, ki osvetli človekova spoznanja. Kristus kot Bog in človek v svoji

⁸ Prim. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf ²1984; J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, v: *Stimmen der Zeit* 95 (1970), 99-112; D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, v: *Orientierung* 40 (1976), 31-34; D. Mieth – F. Compagnoni (izd.), *Ethik im Kontext des Glaubens*. Probleme, Grundsätze, Methoden, Freiburg im Breisgau 1978; K. Demmer – B. Schüller (izd.), *Christlich glauben und handeln*. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion, Düsseldorf 1977.

⁹ Prim. G. Ermecke, *Das Problem der Universalien oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung*, v: *Münchener Theologische Zeitschrift* 24 (1973), 1-24; B. Stöckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974; J. Ratzinger (izd.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.

¹⁰ Prim. F. Bökle, *Theonome Autonomie*. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie V.; V. Eid – J. Gröndel – F. Rauh (izd.), *Humanum*. Moralthologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 17-46; F. Furger, *Autonom und Christlich?* Das II. Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Debatte, v: *Studia Moralia* 24 (1986), 71-92.

osebi hkrati potrjuje ta pogled. Sam je etična spoznanja prevzema iz judovskega izročila in jih razumel v razmerju do Očeta. S tem je ohranjena tako človeška kot Božja razsežnost krščanske morale. Na nov način je izraženo staro tradicionalno stališče, da ima moralna teologija dva vira: naravnega in nadnaravnega.¹¹

Nova okrožnica temelji na tem tretjem gledanju in je seveda kritična do vsega tistega, kar izhaja iz skrajnih stališč omenjenih dveh vzorov, posebej še do samostojnega, ki je prevladoval v pokoncilskih razpravah. Lahko rečemo, da je okrožnica sad in izid številnih teoloških razprav, ki jih je povzročilo prevzemanje novoveške filozofske misli v teologijo. Te razprave so se v zadnjem času izčrpale, ker so se izčrpali dokazi. V takšnem položaju pa ostaneta dve možnosti: ali da se razprava zaokroži na ravni ustrezne avtoritete, ki je v našem primeru cerkveno učiteljstvo, ali pa da se izrodi v ideoloških soočenjih, ko se iščejo dokazi za vsako ceno in ko se odloča na temelju pripadnosti določeni šoli, ne pa na temelju rešitev, ki nam jih določeno dokazovanje ponuja.

Priznati je namreč potrebno, da kljub velikim prizadevanjem za poglobitev morale na osebni ravni, konkretna praksa priča o razkoraku med vero in moraljo, iz česar sledi moralizem.

Od moralizma do morale

Sodobni človek se rad sklicuje na svojo vest, ko se odloča ali ko neko svojo odločitev opravičuje. Pri tem pa se pogosto vest enači z občutki, čustvi, mislijo, voljo, zgodovinskimi položajem posameznika ali časa, v katerem živimo. Povezava med vero, s tem pa tudi Božjo voljo, in moralnim ravnanjem je pri sklicevanju na vest pogosto zelo nejasna ali celo popolnoma odsotna, tudi pri kristjanih. Zato tudi za odločanje po vesti velja znana ugotovitev papeža Pavla VI., da je drama sodobnega časa v razkoraku med vero in kulturo. Ta drama usodno določa ne samo ravnanje ljudi, ampak celotno pokoncilsko razpravljanje na področju moralne teologije.

Če je v preteklosti moralna odgovornost ljudi temeljila na izpolnjevanju zakonov in predpisov, ki jih je določala Cerkev s posebnim jamstvom cerkvenega učiteljstva, potem za sedanost lahko mirno trdimo, da so le redki, ki se čutijo zavezane temu, kar danes Cerkev predlaga kot moralno normo. Pomisliti velja samo na področje spolne etike, posebej še kontracepcije; tega nam ni potrebno posebej dokazovati z raznimi raziskavami javnega mnenja, ki to težnjo jasno potrjujejo. Sodobni človek se bolj kot na mnenje Cerkve in duhovnikov zanese nase in na javno mnenje. Kljub temu da smemo pritrditi okrožnici *Sijaj resnice*, ki ugotavlja, da je »naš čas došel do posebno živega čuta za svobodo« (SR 31), ostaja veliko vprašanje našega časa, ali je svoboda dovolj za uravnavanje osebne in medosebne življenja. Ali ni vedno bolj nujno postaviti nasproti svobode to, kar apostol Janez imenuje »resnica, ki vas bo osvobodila«. Kaj je resnica? To vprašanje si za Pilatom postavlja sodobni človek, ki ob vedno večjem poznavanju številnih različnih navad in običajev v različnih kulturah, različnih verstvih ni več prepričan, da je resnica samo ena in da bi v skladu z njo tudi morali ravnati. Moralni in verski relativizem dodatno pospešuje tudi sodobna demokratična in pluralna družba, ki temelji na večinskem soglasju

¹¹ Prim. A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, v: *BV* 3 (1979), 321-340.

kot zadnjem kriteriju družbenega sožitja. Tako Janez Pavel II. že v svoji okrožnici *Ob stoletnici* (Centesimus annus, odslej CA) ugotavlja, da se »danes prenekateri nagibajo k trditvi, da sta agnosticizem in skeptični relativizem« filozofiji, ki sta primerni za sodobno demokratično družbo (CA 46).

Če smo torej v preteklosti lahko govorili o moralizmu glede na legalistično izpolnjevanje zakonov in predpisov, ko so se ljudje predvsem ravnali po črki postave, ne da bi se spraševali o smislu in zadnjem temelju nekega moralnega zakona, lahko danes govorimo o moralizmu tam, kjer se ljudje sklicujejo na svojo vest, a pri tem mislijo na svet doživljanja ali pa na nereflektirano časovno pogojenost. Vsaka enosmernost na polju morale je moralizem, pa naj preveč poudarja zunanji zakon ali subjektivni jaz. Krčenje morale na pozitivni zakon ali na subjektivni občutek sta dve skrajnosti ene in iste resničnosti. Skrajnost pravnega pozitivizma se danes predstavljata v pravnem formalizmu demokratične družbe, ko se njeni predstavniki sklicujejo na zakon, ne da bi ta zakon tudi moralno preverili. Skrajnost subjektivnega individualizma pa se na nekaterih tako imenovanih zasebnih poljih človekovega življenja, kot so družina in spolnost, pa tudi razpolaganje s človekovim življenjem. Tako se pravzaprav znajdemo v zelo zanimivem položaju, ko na eni strani ljudje na polju javnega življenja priznavajo avtoriteto večine, izraženo po formalni zakonodaji, v sferi »privatnega« pa priznavajo avtoriteto lastnega jaza, v prepričanju, da je le ta samostojen in brez večjega vpliva od zunaj in od drugih. Obe skrajnosti pa kažeta na moralni pojav, ki terja tako univerzalizacijo kakor individualizacijo vsega tistega, kar nam v življenju pomaga kot smerokaz za naše delovanje. O moralizmu zato lahko govorimo v vsakem tistem primeru, ko je moralna norma ali pa moralna sodba narejena izven okvira človekove celovitosti, človeka kot večplastnega bitja. Moralizem zato ni samo filozofska smer, ki proučuje vsa področja človekovega življenja z moralnega stališča, kakor pravi Slovar slovenskega knjižnega jezika, ampak je vsako enostransko, na en sam vidik zoženo gledanje na moralno vprašanje. V pastoralni prihaja do moraliziranja takrat, ko zgolj z moralnega vidika osvetljujemo verske resnice ali ko z normativnega vidika predstavljamo moralne resnice.

Upoštevajoč občutljivost sodobnega človeka za osebno vest je zmotno misliti, da bomo neko moralno držo sodobnemu človeku približali brez celovitega antropološko-teološkega okvirja. Sodobni individualist uvidi pametnost neke moralne drže, če dojame njen univerzalni pomen, ki ga je mogoče utemeljiti tako z vidika humanizma kakor z vidika razodetja. Okrožnica *Sijaj resnice* se te problematike zaveda, zato v 30. členu papež pravi: »Ko se s to okrožnico obračam na vas, sobratje v škofovstvu, želim navesti načela, ki se zahtevajo za razločevanje tega, kar nasprotuje 'zdravemu nauku'; pri tem opozarjam na tiste prvine npravne nauka Cerkve, za katere se zdi, da so danes posebno izpostavljene zmoti, dvoumju ali pozabljanju. Vsekakor so to prvine, od katerih je odvisen 'odgovor na skrite uganke človeškega bivanja, ki danes, kakor že od nekdaj, do globin vzbujajo človeška srca: Kaj je človek? Kaj je smisel in cilj našega življenja? Kaj je dobro in kaj je greh? Odkod izvira trpljenje in kakšen smisel ima? Katera pot pelje do resnične sreče? Kaj je smrt, sodba in povračilo po smrti? Kaj je končno tista poslednja in neizrekljiva skrivnost, ki obdaja našo eksistenco, skrivnost, iz katere prihajamo in kamor gremo?'« (SR 30). Papež je na tem mestu navajal Izjavo o nekrščanskih verstvih in na ta način vsa ta bivanjska vprašanja sodobnega človeka postavil v okvir dialoga med različnimi veroizpovedmi,

ki je, kakor vsak dan izkušamo, vedno bolj aktualen. Pastoralna praksa v vprašanjih morale tako najprej zahteva odgovore na temeljna vprašanja človekovega smisla bivanja in se šele v drugem krogu postavi vprašanje moralnih posledic našega smisla. Klasični aksiom *agere sequitur esse* se nam tako predstavlja z vso pomembnostjo.

Notranje povezave med biti in delovati tudi ni mogel dojeti bogati mladenič, ki ga papež v okrožnici porabi kot osrednji svetopisemski primer. Postavitev moralnosti v osebni odnos do Boga je namreč pogoj za to, da se izognemo moralizmu. V tem smislu je mogoče razumeti prvo poglavje okrožnice, ki je v celoti posvečeno razlagi pripovedi o bogatem mladeniču (prim. Mt 19, 16-26), katerega osrednje vprašanje je: »Učitelj, kaj naj dobrega storim, da dosežem večno življenje?«

Svoboda in postava

Bistvo vprašanja, ki je zaposlovalo moralne teologe po Drugem vatikanskem koncilu in ki se z njim ukvarja okrožnica, je dejansko razumevanje Tomaževega gesla: *gratia supponit naturam et perficit eam*. Pri tem je človekova narava danes gledana predvsem z vidika svobode, kajti brez te ni moralnosti, kakor pravi okrožnica: »Nravno vprašanje, na katerega Kristus odgovarja, ne more obiti vprašanja o svobodi, postavlja ga celo v svoje središče, kajti brez svobode ni morale... Toda kakšna svoboda je mišljena?« (SR 34).

Odlok o verski svobodi govori o resnični svobodi, ki je »odlično znamenje bogopodobnosti v človeku. Bog je namreč hotel človeka pustiti v 'roki njegovega lastnega odločanja' (prim. Šir 15, 14), da bi tako sam od sebe iskal svojega Stvarnika, se ga svobodno oklepал in prišel na ta način do dovršene in blažene popolnosti« (SR 34). *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, na katero se sklicuje okrožnica na tem mestu, razlikuje svobodo kot iskanje resnice in svobodo kot sprejetje najdenega. Svoboda se tako ne izčrpa samo v človekovem iskanju, kakor je to značilno za vse vrste skepticizma, ampak v tem, da najdeno sprejme za kriterij svojega delovanja. Okrožnica, ki sicer priznava sodobnemu človeku »izostren čut za dostojanstvo in enkratnost človeške osebe kakor tudi spoštovanje različnih poti vesti« (SR 31), pa seveda kritično presoja tista sodobna pojmovanja svobode, ki v njej vidijo edini vir in absolutni vir vrednot. Te težnje »posameznikovi vesti pripisujejo sposobnosti takšne najvišje instance nramnega razsojanja, ki kategorično in nezmotno odloča glede dobrega in zlega. Trditvi, da je vsakdo dolžan ravnati po lastni vesti, neupravičeno dodajajo trditev, da je naravna sodba resnična iz samega dejstva, da izhaja iz vesti« (SR 32). Človek kot svobodno bitje je tako edini vir moralnosti, kar pa je seveda v nasprotju z razodetjem in s celotnim svetopisemskim izročilom, ki svetopisemski etos utemeljuje dosledno teocentrično. »Osnovno pravilo (Biblije) je, da človek ne sme delovati mimo Božje postave ali proti njej, kajti le-ta zaobsega vso resničnost, od izrazito kozmičnih do čisto duhovnih dimenzij našega bitja. Človekova sreča ali nesreča je odvisna od njegove skladnosti oziroma neskladnosti z zakoni tvarne in nadtvarne narave,« kakor pravi J. Krašovec v odgovoru T. Hribarju o pomenu sodobne avtonomije v teologiji v Novi reviji.¹² Zato

¹² Prim. Pogovor z Jožetom Krašovcem, v: *Nova revija* 12 (1993), 1076.

okrožnica svetopisemsko utemeljitev svobode upravičeno izpeljuje iz Prve Mojzesove knjige, kjer je rečeno človeku, da sme jesti od vseh dreves, »od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej« (1 Mz 2, 16-17). Bog si je torej pridržal pristojnost nad določanjem tega, kaj je dobro in kaj je zlo.

S tem pa ni zanikana vloga človekovega razuma, ki je neobhodno potreben, da bi človek v volji mogel sprejeti za obvezno to, kar spozna kot pametno. Razumska utemeljenost moralnih norm je tako nujna z vidika moralnosti posamezne osebe kakor z vidika splošne priobčljivosti moralnih norm, ki spadajo v polje naravnega moralnega zakona (prim. SR 36). Vprašanje človekovega razumnega spoznanja pa je v tem, da je tudi to spoznanje pod vplivom druge odrešenjske resničnosti, ki jo predstavlja človekova padla narava. Govoriti o popolni samostojnosti razuma na polju moralne normative, bi pomenilo posplošenje razuma in zanikanje Božjega otroštva v okviru naravnega moralnega zakona. V okviru pokoncilске razprave o avtonomnosti v morali je zato na mestu tisto kritično stališče, ki govori o razumu – osvetljenem z vero. Človekovo umno naravo je mogoče pravilno razumeti znotraj in ne zunaj odrešenjske zgodovine. Prizadevanja moralistov, da s poudarjanjem skupne človeške umne narave vzpostavijo etični most med ljudmi različnih nazorov, je sicer pomembno, ker osvetljuje dejstvo, da etika ni samo domena kristjanov. Hkrati pa je za kristjana pomembna tista posebnost, ki kaže na drugo dejstvo, da se namreč človek s svojim moralnim prizadevanjem sam ne more odrešiti in vzpostaviti Božje kraljestvo na zemlji. Človek kljub svoji umni naravi in svobodi potrebuje odrešenje za svoje tukajšnje in večno bivanje, tudi za svojo moralnost. Tako okrožnica *Sijaj resnice* v 40. členu upravičeno pravi: »Koncilski nauk z ene strani poudarja dejavnost človeškega razuma pri odkrivanju in uporabljanju npravne postave: npravno življenje zahteva ustvarjalnost in domiselnost, ki sta lastni osebi ter sta vir in vzrok njenih premišljenih dejanj. Z druge strani zajema razum svojo resnico in svojo avtoriteto iz večne postave, ki ni nič drugega kakor Božja modrost. Npravno življenje ima torej za svoj temelj načelo o 'upravičeni avtonomiji' človeka kot osebe in subjekta svojih dejanj. Npravna postava prihaja od Boga in dobiva vedno v njem svoj izvor: na podlagi naravnega razuma, ki ima svoj izvor v Božji modrosti, je ta npravna postava hkrati lastna človekova postava. Kajti npravni zakon... 'ni nič drugega kakor luč razuma, ki jo je v nas vlil Bog in po kateri spoznavamo, kaj je treba storiti in česa se izogibati. To luč in to postavo nam je Bog podaril ob stvarjenju'. Pravilna avtonomija praktičnega razuma pomeni, da nosi človek v sebi postavo, ki mu je lastna in jo je kot takšno prejel od Stvarnika. Vendar pa avtonomija razuma ne more pomeniti, da razum ustvarja vrednote in npravne norme. Če bi ta avtonomija vključevala dejstva, da je praktični razum deležnost pri modrosti Boga stvarnika in zakonodajalca ali če bi zagovarjala takšno svobodo, ki v skladu z zgodovinskimi okoliščinami ali različnostjo družb in kultur ustvarja npravne norme, tedaj bi takšna domnevna avtonomija bila v protislovju z naukom Cerkve glede resnice o človeku« (SR 40).

Sicer pa sodobna kultura s svojimi pojavi vedno bolj postavlja pod vprašaj kakršnokoli splošno avtonomnost. Vse humane vede ugotavljajo celo vrsto zakonitosti, ki vladajo v svetu človeka in sveta. Nenazadnje nas na to opozarja celotni sklop ekoloških vprašanj, ki vsak dan bolj ogrožajo obstoj človeštva in sveta. Prisluhniti svoji naravi in naravi izven nas je eden od največjih imperativov sodobnosti, od česar je odvisno preživetje človeštva.

Človekovo obvladovanje stvarstva je danes postala posebne vrste odgovornost, ki človekovo svobodo obvezuje, da upošteva zakonitosti, ki so od Stvarnika položene v stvarstvo. Na tej ravni govorimo tudi o avtonomiji zemeljskih stvarnosti, ki pomeni, da »imajo ustvarjene reči in tudi družbe zakone in vrednote, ki jih mora človek postopoma odkriti, uporabiti in urediti«, kakor pravi Cerkev v sedanjem svetu (CS 36) in za njo okrožnica, ki nadaljuje: »Toda ne samo svet, marveč tudi človek sam je bil zaupan njegovi lastni skrbi in odgovornosti. Bog ga je prepustil 'lastni odločitvi' (Sir 15, 14), da bi iskal svojega Stvarnika in svobodno prišel do popolnosti. Priti do popolnosti pomeni osebno v sebi zgraditi to popolnost. Kajti kakor človek z vladanjem nad svetom oblikuje svet po svojem razumu in volji, tako z izvrševanjem npravno dobrih dejanj človek potrjuje, razvija in utrjuje v sebi sličnost z Bogom« (SR 39).

Človekova ustvarjalnost se tako kaže na dveh ravneh. V odnosu do sveta izven sebe je človek tisti, ki s svojo ustvarjalnostjo, upošteva zakonitosti stvarnega sveta, ustvarja kulturo, s katero naravo kot danost spreminja v kultivirano naravo urejenosti, lepote, a tudi koristnosti zase in za tvorni svet. Ali pa seveda to naravo zaradi samovolje in svobode brez meja spreminja sebi in naravi sami v škodo. To se dogaja tako na področju vzgoje, kjer s tako imenovano popustljivo vzgojo prepuščajo ljudje rast človekove osebnosti goli samodejnosti, kakor na polju biokemijskih postopkov, ki se uporabljajo v razvojne namene, neoziraje se na celotno okolje in na uravnoteženost vseh naravnih dejavnikov.

Človek je ustvarjalen tudi navznoter, do sebe, do svojega telesno-duševnega in duhovnega sveta, ki ga v moči umnih spoznanj, svobode in volje stalno oblikuje v smeri tiste popolnosti, ki mu je dana in obljubljena hkrati. Človek namreč s svojim duhovnim naporom spreminja sam sebe in kultivira svoj notranji svet čustev in nagonov, svoj značaj s tem, ko vse to postavlja v odnos do svojega izvora in do svojega cilja. Ko uravnava svoj notranji svet znotraj obzorja smisla, takrat človek odgovarja na Stvarnikovo vabilo, naj odkrije Božjo podobo v sebi. To je bilo vabilo, izrečeno bogatemu mladeniču: »Če hočeš biti popoln, pridi in hodi za menoj.« Okrožnica tako prizna, da je mogoče govoriti o teonomni samostojnosti, »kajti svobodna človekova pokorščina Božji postavi dejansko vsebuje deležnost človekovega razuma in človeške volje pri Božji modrosti in Božji previdnosti... Postavo moramo torej imeti za izraz Božje modrosti: ko se svoboda podvrže tej postavi, se podvrže resnici stvarjenja« (SR 41). Seveda pa teonomna avtonomnost ni samo v tem, da ima človek kot svobodno in razumno bitje svoj zadnji temelj v Stvarniku, od tu naprej pa je povsem svoboden in dela, kar hoče. Teonomna avtonomnost pomeni, da je Stvarnik s svojo postavo dejansko posegel na polje človekovega odkrivanja smisla in etičnosti, da je posegel tako s črko postave kakor z osebo Jezusa Kristusa. Postava (deset zapovedi) in novozavezna zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega so konkretno razodeti in v Jezusu posebljeni zakon, ki je človeku dan od znotraj in od zunaj (prim. SR 43). Božja modrost je utelešena modrost, utelešena v osebi, v besedi in s tem tudi v zakonu.

Nedialektičnost telesa in duše

Pomembno vprašanje, ki se danes postavlja v moralni teologiji prav glede na naravo, zadeva vlogo telesnosti kot tistega vidika človekove narave, ki vse-

buje ali pa ne vsebuje določenih meril – kriterijev našega moralnega delovanja. Nekateri avtorji namreč zagovarjajo stališče, da je človekovo telo neke vrste »surovina«, neobdelan material, s katerim človek svobodno razpolaga. Iskati v človekovi telesnosti, v njegovi biofizični danosti smotrnost človekove narave bi pomenilo, da zapadamo primitivnemu fizicizmu in biologizmu. Tako bi bila človekova svoboda kot najbolj kreativen vidik človekove bogopodobnosti na nek način podvržena in podrejena fiziološkim danostim. V tem pojmovanju se srečujemo z domnevno dialektičnostjo med svobodo in naravo. Dialektični odnos med svobodo in naravo se v primeru telesnosti razume kot »strukturalna značilnost človeške zgodovine« (SR 46). To pomeni, da svoboda izključuje vsako danost in vsaka danost izključuje svobodo. Iz tega dialektičnega odnosa so nastali različni eksistencializmi in determinizmi. Prav slednji so danes na pohodu. Kažejo se kot različna verovanja – od primitivnega verovanja v horoskop do vere v psihične in družbene pogojenosti, ki naj jim človek ne bi bil kos s svojim hotenjem in s svojo svobodo. Tako smo priče pojavu, da se za časom svobodnjaštva na obzorju zarisuje čas determinizmov. Na prvi pogled se res zgodovina dogaja po načelu dialektike. Družbeni pojavi, kot sta nacionalizem in fašizem, samo potrjujeta ta vtis.

Na drugi strani pa nekateri prav pod vplivom eksistencializmov svarijo pred nevarnostjo fizicistične in biologistične argumentacije moralnih norm, ki naj bi bila udomačena tudi v dokumentih cerkvenega učiteljstva, kar velja še posebej za polje spolne etike, kjer se naravnim – telesnim danostim daje pomembna teža (upoštevanje plodnih in neplodnih dni, heteroseksualnost, sterilizacija). V teh primerih torej telesnost na nek način določa moralnost človekovega delovanja, s tem pa je ogrožena svoboda.

Tradicionalni nauk Cerkve nasprotuje vsakršnemu dualizmu. Temelj dualizma je seveda antropološke narave in zadeva odnos med telesom in dušo. Te vrste dualizem je Cerkev obravnavala na cerkvenem zboru v Vienni (1311-1312), kjer se je opredelila proti frančiškanku spiritualcu Petrusu Joannesu Oliviju, ki je zagovarjal določen dualizem med dušo in telesom, za njim pa so o dveh enakovrednih počelih govorili albižani in valdežani.¹³ Okrožnica tako govori v skladu s tem koncilom o enovitosti človeka: »Duhovna in neumrljiva duša je počelo enote človeškega bitja; duša je tisto, po čemer je človek – kot oseba – celota, enota duše in telesa«, kakor to trdi tudi Drugi vatikanski koncil (prim. CS 17). Vprašanje telesa in duše ni samo vprašanje posmrtnega življenja in začetka človekovega življenja, ampak ima svojo analogijo tudi v pojmovanju odnosa med svobodo in razumom ter človekovo telesnostjo in čutnostjo. Zato pravi okrožnica, da je človek kot »oseba vključno s telesom v celoti izročen samemu sebi in je prav v enosti duše in telesa subjekt lastnih nravnih dejanj« (SR 48). Walter Kasper pa ugotavlja, da se je sodobna antropologija osvobodila grškega dualizma in kartezijske razdeljenosti človeka na *res cogitans* (duša) in *res extensa* (telo). »Telo in duša nista preprosto dve veličini, ki bi obstajali ena poleg druge ali ena v drugi, ampak sestavljata nedeljivo celoto; človek je ves telo in ves duša in oba skupaj sta ves človek. Tudi naše duhovno življenje, naše mišljenje in naša svobodna volja niso samo na zunaj vezani na določeno funkcijo možganov, ampak so tudi notranje telesno prežeti... To je najbolj jasno na pojavu človekove govorice. A tudi smeh in jok sta izraza celega človeka... V

¹³ A. Strle, *Vera cerkve*, Celje 1977, 329.

izražanju je človek dejansko to, kar je (v igri, plesu, petju), v izražanju človek resnično obstaja. Človek torej nima telesa, ampak je telo. Po telesu se ves človek odpre. Telo je izraz, znamenje, ekskarnacija, posredovalec človekovega bivanja. — Poleg te izkušnje pa obstaja še druga. Vsi namreč dobro vemo, da človek svoj pravi obraz lahko skriva, da si lahko nadenemo masko in igramo določeno vlogo. S svojo govorico se človek tudi prikriva in ne samo razkriva. Tako telesnost človeka pomeni, da se človek od nje tudi lahko oddaljuje, da je do nje zadržan ali da jo celo odklanja. Človek tako celo izkuša, da tiste harmonije, ki bi naj bila med telesom in dušo, ni sposoben vzpostaviti. Sam sebi je v svojem telesu odtujen. Kajti telo je tisto, ki je vnaprej dano in ni nikoli popolni izraz človekovega bivanja. Prav zaradi tega ima telo določeno težnjo po nasprotovanju duhu. Telo torej ni samo znamenje in izraz človeka, ampak je tudi njegova prekritost in odtujenost... — Človek je torej v svoji telesnosti dvopomenska pojavnost, saj je telo na eni strani izraz bistvene uresničitve človeka, hkrati pa je tudi lahko izraz človekove izpostavljenosti. Telo je tako lahko znamenje sreče in svetosti, kakor znamenje nesreče, razdvojenosti in razklanosti.¹⁴

Telesnost je tako dvopomenski pojem, kakor to velja tudi za človečnost. Z besedo »to je človeško« danes vse opravičujemo: če se dva ločita, rečemo, to je človeško, če kdo pije ali uživa mamila, spet rečemo, da je človeško. Človeško je, da kdo goljufa, krade in laže. Skratka ni ga dejanja, ki ga ne bi znali s to besedo opravičiti. Tako vidimo, kako nek pojem, ki dejansko opredeljuje človeka, postane izrazno sredstvo za označevanje vsega tistega, kar naj ne bi bila ravno odlika človeškosti.

S Kasperjem tako lahko ugotavljamo, da v tem svetu obstaja neka dejanska napetost med telesom in dušo, med človekom in človekom med človekom in svetom, vendar pa to ni metafizična stvarnost, saj dejansko človek znotraj teh napetosti ne doseže svoje polnosti ampak nesvobodo, odtujenost in propad. V svetem pismu ne najdemo teh temeljnih napetosti na razmerju duša — telo, človek — svet, duh — materija, posameznik — družba, ampak na razmerju človek — Bog, Bog — svet, Stvarnik — stvarstvo. Integracija antropoloških in znotraj-svetnih polarnosti je tako možna samo, če se človek ves presega v odnosu do Boga, kajti samo Bog kot Stvarnik zaobjema vse te bipolarnosti, ker je on njihovo počelo enosti. Tako lahko v tem smislu razumemo okrožnico, ki pravi: »Z lučjo razuma in ob podpori kreposti odkriva oseba v svojem telesu predhodna znamenja, izraz in obljubo samopredanosti v skladju z modrim Stvarnikovim načrtom« (SR 48). »Dejansko moremo specifično človeški pomen telesa dojeti v nanašanju na človeško osebo v njeni 'zedinjeni celoti', to je 'kot na dušo, ki se izraža v telesu, in kot na telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh'« (SR 50).

Ko se torej v katoliški morali sklicujemo na naravni moralni zakon, izhajamo iz telesno-duhovne narave človekove osebe. »Zato ga ne moremo pojmovati kot zgolj biološko normativnost, ampak ga moramo opredeliti kot razumski red. Stvarnik je poklical človeka, da po tem redu usmerja in ureja svoje življenje in svoja dejanja, ter še posebej uporablja svoje telo in z njim razpolaga«, kakor pravi *Navodilo o daru življenja*.¹⁵

Naravni moralni zakon oziroma postava ni zgolj fiziološko-biološka danost, ni pa tudi zgolj svoboda, ki bi si postavljala zakone mimo in brez upoštevanja

¹⁴ W. Kasper, *Jesus der Kristus*, Mainz 1974, 238.

¹⁵ Prim. *Navodilo o daru življenja*, CD 36, Ljubljana 1987, uvod, 3.

naravnih telesnih danosti. Naravni zakon je tista resnica, ki jo svoboda lahko odkrije kot splošni zakon, ker je zapisana v umno naravo človeške osebe. Sijaja resnice te postave pa danes ne vidimo in ne odkrivamo prav zaradi tega, ker gledamo na svobodo in na naravo skozi dialektični ključ, ki človekovi umni naravi preprečuje, da bi odkrila vesoljnost in splošnost moralne postave.

Sklep

Okrožnica *Sijaj resnice* sicer na nekaterih mestih z zelo zapleteno govorico razčiščuje nekatere temeljne dileme antropologije in teologije, ki so bistveni povzročitelji nesoglasij v Cerkvi in v svetu. Njena notranja logika je združevanje tam, kjer je nevarnost ločevanja. Sprejetje tistega, kar odkriva in pogloblja človekovo dostojanstvo, in kritika tistega, kar to dostojanstvo ogroža. Prav zaradi tega, ker na pojav moralnosti gleda skozi večplastnost, lahko govorimo o tem, da je okrožnica kritika enostranskih moralizmov in da je s svojim sistematičnim pristopom k vsem velikim temam moralne teologije poizkus, kako moralo obravnavati znotraj okvirja odrešenske zgodovine in celovite antropologije.

Povzetek: Ivan Štuhec, Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom?

Ob izidu nove okrožnice *Sijaj resnice* so se stališča do njene vsebine polarizirala tako, kot je bilo pričakovati. Razprava se želi izogniti vsaki polemičnosti in skuša pogledati na ta »sporni« dokument s stališča moralno-teoloških razprav po Drugem vatikanskem koncilu in s stališča motivov, ki jih narekujejo sodobna znamenja časov. V osrednjem delu razprave gre tako za razčiščevanje nekaterih temeljnih pojmov in njihovo soodvisnost znotraj pojavnosti moralnosti. Vsako enostransko stališče, pa naj si bo objektivnega ali subjektivnega značaja, nujno pripelje do moralizma. Zato se zdi danes toliko bolj pomembno, da na odnose med avtonomijo in teonomijo, med svobodo in postavo ter med telesom in dušo gledamo v njihovi vzajemni celovitosti in ne dialektični razklanosti. Na ta način tudi pokažemo na notranjo filozofijo dokumenta, ki ima podoben namen.

Summary: Ivan Štuhec, How Should Truth in Modern Moral Theology Begin to Shine?

At the publication of the new encyclical *Splendor veritatis* the views on its contents polarized as it was to be expected. The treatise wants to avoid any polemical tones and tries to look at the »controversial« document from the point of view of moral- theological discussions after Vatican II and from the point of view of motives dictated by the modern signs of the time. Thus the central part of the treatise tries to elucidate some basic concepts and their interdependence within the phenomenon of morality. Any one-sided point of view – be it objective or subjective – necessarily leads to moralism. Thus it seems all the more important that the relations between autonomy and theonomy, between freedom and law as well as between body and soul are considered in their mutual completeness and not in a dialectic opposition. Thus the inner philosophy of the document, which has a similar intention, can be shown as well.

Anton Mlinar

Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici *Sijaj resnice*

Okrožnica *Veritatis splendor* je deseta okrožnica izpod peresa papeža Janeza Pavla II. Napovedal jo je pred šestimi leti.¹ Če upoštevamo vsa dejstva od napovedi do izida, na eni strani predvsem pričakovanje in izid Katekizma, na drugi strani pa obdobje, ki je tudi polno indiskretnosti, hipotez in polemik o tem, kaj bo napovedani dokument vseboval, je ta dolga doba od napovedi do izida razumljiva. Mnogi so na to okrožnico težko čakali, ker so pričakovali, da bo ta dokument tisti, ki se bo ukvarjal s posameznimi moralnimi vprašanji, morda posebej s tistimi, ki jih je odprla okrožnica *Humanae vitae*. Na to je sistematično odgovoril novi *Katekizem Katoliške Cerkve*, okrožnica pa se dejansko ukvarja z nekaterimi vprašanji osnovne moralne telogije, se sooča z globoko moralno krizo po koncilu in tudi pokaže na nekatere tendence v sodobni moralni teologiji, ki te krize nočejo videti ali celo, nasprotno, bolj ali manj odkrito izražajo svoje nestrinjanje s tako radikalno uvedbo načela ljubezni v uradno cerkveno govorico, kot je to začel že papež Janez XXIII., koncilski dokumenti in na poseben način prav okrožnica *Humanae vitae*. Načelo ljubezni je tisto načelo, ki vidi vzrok krize v ločitvi med resnico in svobodo (na filozofskem področju) oziroma ločitvi med vero in moralno ali konkretnim življenjem (na teološkem področju). To je med drugim stalnica nauka sedanjega papeža in ne le značilnost okrožnice, ki jo hočemo tukaj natančneje spoznati.

I. Nekaj podatkov iz zgodovinskega ozadja nastajanja okrožnice

Glede na to, da okrožnica zavzema stališča predvsem do filozofsko-antropoloških etičnih teorij, ki nazadnje ne zastopajo več nobenega nauka o človeku, še ne moremo zaključiti, da se strinja s tistimi, ki bi jim radi rekli kar »konservativci«, ki so v Cerkvi še manj svobodni kot prvi in so celo pričakovali, da bo napovedana okrožnica morda razglasila za nezmotljiv nauk okrožnice *Humanae vitae*. Ob 20-letnici *Humanae vitae*, novembra 1988, se je kongres moralistov v Rimu sprevrgel v odkrito delitev duhov. Teologi posameznih dežel, predvsem v Franciji in v Nemčiji, so jezno odgovorili na tendence rimskih teologov okrog revije *Antropotes* in jim očitali intelektualno nepoštenost. Ti so v pripravljanih tekstih za kongres² in tudi v nastopih na kongresu pokazali izred-

¹ Prim. Janez Pavel II., Apostolsko pismo *Spiritus Domini*, v: AAS 79 (1987), 1365-1375.

² Prim. C. Carrafa, *La competenza del magistero nell'insegnamento de norme morale determinate*, v: *Antropotes* 4 (1988), 7-23; F. Ocariz, *La nota teologica dell'insegnamento dell'»Humanae vitae*

no rigorozna in skoraj definitorna moralna stališča. Tudi papežev nastop na kongresu je med teologi izzval ogorčenje, še bolj pa magnetofonski trakovi,³ prirejeni za javnost, ki se niso povsem skladali s tistim, o čemer je bil govor na kongresu. To je sprožilo obširne proteste teologov po vsej Evropi (npr. tako imenovana »kölnska« izjava v Nemčiji). Dlakocepsko preverjanje argumentov je značilen primer modernega agnosticizma in s tem krize na moralnem področju, v katero se spušča okrožnica *Veritatis splendor*. Razumljivo je torej, da je okrožnica že pred izidom razburjala duhove in da so mnogi, ki so že pripravili kritike in vsebino okrožnice obsodili že vnaprej, bili razočarani, ker gre okrožnica v drugo smer.

To razburkano ozadje na vsebino vpliva samo posredno, saj se okrožnica ne dotakne vseh kritičnih vprašanj in sploh ni le odgovor na določeno krizo, ampak je pristno podajanje nauka Cerkve. Glavni predmet okrožnice so nekatera vprašanja iz osnovne moralne teologije, ki jih hoče okrožnica postaviti na svetopi-semske temelje in tudi jasno povedati, da ti govorijo o Kristusu in da je Kristus pot človeka. Nastavek je torej izrazito »cerkven«. Ne govori o metodah razpravljanja in razlaganja nauka ampak o sprejetju resnice o človeku v Jezusu Kristusu. To stališče zanimivo predstavlja v svoji moralni teologiji tudi B. Häring, ki med drugim pravi, da je koncil z Izjavo o verski svobodi *Dignitatis humanae* ne le potrdil tradicionalni nauk o (človekovi) naravi in človekovo naravno zahtevo po resnici, ampak tudi poudaril, da resnico (v Cerkvi ali kjerkoli drugod) dejansko ogrožajo tisti, ki do nje (ali v Cerkvi) niso svobodni in zato vsiljujejo svojo lastno resnico.⁴ Kjer ni svobode, tam pride do cepitve resnic in ni več pravosti.

D. Tettamanzi pravi, da zato *Veritatis splendor* ni teološko besedilo, ampak je namenjeno teologiji.⁵ Okrožnica ne omejuje teologije, ampak pove nekaj, kar je bilo za teologijo vedno pomembno, da ne prekine svojega razmerja z razodetjem, še natančneje: z Jezusom Kristusom. Če se teologija oddalji od razodetja, si poreže žile. Na drugi strani pa je »ozka pot«, ki je lahko tudi »omejitev« teologije, vedno tudi vprašanje zavestne hoje naprej in zavestnega sprejema Božje pobude. Za teleologizmom, utilitarizmom in podobnimi izrazi, ki jih srečamo v okrožnici (prim. SR 71 sl.), se skriva zahteva po nekakšni utemeljitvi norm in vedenjskih vzorcev do resničnosti, ki je zagovorniki teorij nikakor niso pripravljene priznati v celoti in povezati nasprotij, kot npr. svobodo in resnico. Te teorije se sklicujejo na razum in zahtevajo razloge, vendar so brez zavestnega obrata k resnici vedno nujno agnostične.⁶ Zato se zgodi, da utilitarizem počasi izprazni vero, ker na to, kar je »utile«, odgovarja mimo osebe. Okrožnica *Veritatis splendor* ne odklanja teološkega in filozofskega razmisleka, pove pa, da ne sprejema utilitarističnega »centrifugalnega« načela »ali-ali«. »Avtoriteta našega učenja prihaja, ob pomoči Svetega Duha in v našem občestvu s Petrom in pod Petrom, iz naše zvestobe do katoliške vere, prejete od apostolov« (SR 116).

tae« sulla contraccizione, v: Antropotes, 4 (1988), 25-43; G. Grisez – J. Boyle – J. Finnis – W. E. May, »Ogni atto coniugale deve essere aperto a una nuova vita«: Verso una comprensione più precisa, v: Antropotes, 4 (1988), 73-121.

³ Prim. B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche*, Freiburg 1989.

⁴ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I*, Freiburg 1989, 214-216, 248-282.

⁵ Prim. D. Tettamanzi, *Introduzione, v: Veritatis splendor*, Casale Monferrato 1993, 10.

⁶ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I*, 334.

V ozadju moralnega nauka okrožnice sta dve vprašanji: »Ali so Božje zapovedi, ki so vpisane v človekovo srce in so del zaveze, resnično sposobne razsvetljevati vsakdanje odločitve posameznih ljudi in celotne družbe? Ali je mogoče biti pokoren Bogu in s tem ljubiti Boga in bližnjega, ne da bi človek v vseh okoliščinah spoštoval te zapovedi?« (SR 4). Krščanstvo ni sklop zapovedi in prepovedi, ampak temelji na dobroti vseh stvari, živosti dobrega in predvsem na Božjem izboru človeške poti v Kristusu za svojo. Okrožnica posebno v tretjem poglavju pogosto ponavlja, da gre za nerazdružljivo in bistveno povezanost med vero in življenjem. To skratka pomeni, da ne gre za vsiljevanje določene doktrine, ampak za konsekvence, ki so izraz razumevanja posameznih elementov konstitucije človeške osebe in s tem njenega dostojanstva. Brez polnega priznanja osebe in osebne vesti, ki je edini sprejemnik norme, nobena avtoriteta ne more ostati avtoriteta.

Papež je okrožnico *Veritatis splendor* napovedal ob 200. obletnici smrti Alfonza Ligvorija, obnovitelja moralne teologije v 18. stoletju. To je čas iluminizma, janzenizma, febronianizma in juridizma. Alfonzova moralna teologija je zelo preprosta. Utemeljena je na milosti in molitvi, na drugi strani pa na uporabi svobode in lastne pameti.⁷ Ukvarja se z avtoriteto tako imenovane zmotne vesti. Medtem ko trdi, da je avtoriteta vesti nesporna predvsem zato, ker je prvi dej antropološke refleksije v nrvnosti, se pravi izraz zvestobe spoznanemu, hoče razkrinkati one, ki so zaradi »verjetnosti« zmotne vesti dejansko v »dobri veri« neopredeljeni do dobrega in resničnega. Tako je ta avtor prvi po reformaciji, ki se je zavedel globine krize oziroma ločitve med vero in življenjem, ki jo je povzročila protestantska kontroverza, in se ji je že takrat reklo »hotena nevednost«.⁸

Alfonz Ligvori je navdihnil že štiri okrožnice papeža Janeza Pavla II.: *Redemptor hominis* (1979), *Dives in misericordia* (1980), *Redemptoris Mater* (1979);⁹ četrta je prav *Veritatis splendor*. Alfonz Ligvori je bil vsestranski teolog. Kot nihče drug se je zavedal, kako pomembna je moralna teologija. Konec 16. stoletja se rodi samostojna teološka veda, ki temelji na »casus conscientiae«; tako hočejo jezuiti »rehabilitirati« vlogo človekovega razuma v praktični teologiji. Znano je, da reformatorji kategorično odklanjajo pozitivno postavbo, ker razosebi uresničevanje evangelija. Spor glede vloge razuma v teologiji se nanaša na vlogo svobode, ki so jo juridistični moralni sistemi enostavno pozabili. Ne da bi spregledal vlogo razuma (postave) je Alfonz Ligvori »rehabilitiral« tudi svobodo in z ekviprobabilizmom nekako zaključil krizo v katoliški moralni teologiji. Pod vplivom Ligvorijevih stališč v moralni teologiji se moralna teologija 19. stoletja začne počasi opredeljevati do tako imenovanega »ravnjanja v dobri veri« oziroma do »hotene nevednosti«.¹⁰ Alfonz Ligvori tako ravnanje odločno

⁷ Njegov izraz *ekviprobabilizem* govori o razmerju med obema viroma moralnosti.

⁸ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I*, 226, 287-291.

⁹ Prim. Janez Pavel II., n. d., 1373.

¹⁰ J. Noonan, *Empfängnisverhütung*, Mainz 1968, 487 sl. Poleg čisto praktičnih vprašanj, ki so s tem povezana, doživlja obnova katoliške moralne teologije velike notranje blokade. Obnovitelji moralne teologije v 19. stol., npr. Jean-Pierre Gury, Thomas Gousset, Jean Baptiste Bouvier, Francis P. Kernick in drugi, se zato zavzemajo ne le za uveljavitev Alfonzove teologije, posebno v zakonski etiki in spovedni praksi, ampak tudi za njegovo beatifikacijo. Tako naj bi lažje uveljavili njegovo avtoriteto v teologiji. Med ta prizadevanja sodijo tudi raziskave o vlogi (enakosti) žene v zakonskem dejanju ter odkritje ženskega jajčeca (Karl Ernst von Baer, 1827). Ligvori je bil beatificiran leta 1839, cerkveni učitelj je postal leta 1871.

odklanja in v imenu praktičnega razuma (*recta ratio*) trdi, da ima avtoriteto tudi zmotna vest, ne zaradi zmote, ampak zaradi notranje dinamike vesti, v kateri se odziva celotna oseba. To je prirojena zahteva po resnici. V vesti je človek odprt za resnico (Boga) in za ta svet. Spoznanje v vesti je resnično in rojeno iz ljubezni. Ljubezen tukaj ni nujno popolna. Ne gre za popolnost ljubezni, ampak za ljubezen kot načelo.¹¹ Zato nima nihče utemeljenega razloga, da ravna v dobri veri (proti vesti) (prim. SR 92), ker lahko pride do sebi ustreznega spoznanja (po ljubezni) in ker mora končno predmet dejanja sam izbrati. Sv. Alfonz Ligvori zato ne govori samo o nepremagljivi nevednosti zmotne vesti, ampak razkrinkava premagljivo oziroma »hoteno nevednost«, ki je rak rana moralne teologije in priča nekega obdobja, v katerem je bila moralna teologija v izredno bednem položaju.

V okrožnici *Veritatis splendor* je temu vprašanju namenjeno osrednje poglavje. Pod vplivom moralne teologije Alfonza Ligvorija, ki poudarja svobodo v postavi, ne svobodo napram ali proti postavi,¹² je Drugi vatikanski koncil v odloku o duhovniški vzgoji določil: »Posebna skrb naj se posveti spolnjenjanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka Svetega pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16). Na to pravi papež Janez Pavel II: »Dobro osebe je, da je v resnici in da uresničuje resnico. To bistveno povezavo resnica-dobro-svoboda je v veliki meri zmaličila sodobna kultura. Zato je danes ena največjih in bistvenih nalog oznanjevanja Cerkve, da človeka vrne k iskanju, da to povezavo odkrije zaradi odrešenja sveta. Alfonzova 200. obletnica je posebna priložnost, da se za to delo zavzamemo z novo močjo, in da se v spremenjenih socialno-kulturnih okoliščinah pustimo voditi človeškemu ravnotežju in globokemu čutu vere, ki ga je Alfonz Ligvori vedno kazal v svojem učiteljskem in pastirskem delu. Apostolski sedež bo pri tem dal svoj delež, ki ga bo obširneje in bolj poglobljeno pojasnil v svojem skorajšnjem dokumentu, ki bo govoril o temeljih moralne teologije (*quaestiones ad fundamenta ipsa theologiae moralis spectantes*).«¹³

V delovnem naslovu se oziram na vsebino pomenskih dvojic v drugem poglavju okrožnice, ki so znamenje upoštevanja obeh strani, svobode in postave (razuma). To, česar ni storil sv. Alfonz, je razvijal naprej John Henry Newman, eden največjih sodobnih krščanskih mislecev. Pravi nadaljevalec dela Alfonza Ligvorija v 19. stoletju je prav Newman, ki je razvijal »drugi« del, vidik postave in gotovosti, in je dal popolno veljavo človekovemu razumu v vprašanih veri in nravnosti. V njegovi *Apologiji* beremo: »Evangelij je postava svobode. Ravna z nami kakor s sinovi in ne kakor s sužnji; ne kakor s podrejenimi zakoniku zapovedi, ki nikogar ne ganejo, pač pa se obrača na tiste, ki Boga ljubijo in mu želijo biti všeč.«¹⁴ Toda Newman celo s tem ni povsem zadovoljen, saj sam pravi, da temu vprašanju še ni prišel do korenin in do stržena; nauk je lep,

¹¹ Prim. V. Frankl, *Aertzliche Seelsorge*, Wioen 1982, 131.

¹² Sv. Tomaž Akvinski, *De veritate* q 19 a 4. On trdi, da bi nekdo, ki bi se štel za pripadnika Cerkve, ne bi pa verjel njenemu nauku, verjetno grešil proti svoji vesti. Sv. Tomaž s tem nobenega ni podil iz Cerkve. Tudi po nauku sv. Alfonza (*Theologia moralis* liber I, tr 2 c. IV) je spoznanje v vesti dostojno, čeprav zmotno, če se človek nahaja na poti spreobrnjenja in ne zavrača novih spoznanj. To pomeni, da sodbe vesti ni mogoče ločiti od konkretnega uresničevanja dobrega.

¹³ Janez Pavel II., n. d., 1374.

¹⁴ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Pleterje 1973, 79.

logično pa ne neizpodbiten. Navajam nekoliko daljše besedilo, ki sledi in podpira branje okrožnice *Veritatis splendor*: »Navajam obris svojega dokaza: absolutna gotovost, do katere se lahko dokopljemo v vprašanih naravne teologije in v vprašanih o dejstvu razodetja, je *sklop* zgrinjajočih se in potrjujočih se verjetnosti, kar oboje ustreza naravi človeškega duha in Stvarnikovi volji. Gotovost v subjektivnem pomenu je stanje duha, stvarna gotovost pa je lastnost logičnega dokazovanja. Verjetnosti, ki ne zadostujejo za stvarno, z logičnimi zaključki podprto gotovost, kljub temu lahko zadostujejo za moralno gotovost /mental certitude/; gotovost, do katere se dokopljemo na ta način, je prav tolikšna in prav tako močna, kakor stvarna gotovost, ki nam jo ustvari najstrožje znanstveno dokazovanje. In določene osebe morejo v določenih primerih imeti dolžnost, da si pridobijo takšno moralno gotovost, četudi drugim v drugih okolnostih to ni potrebno. — Še več, prav tako, kakor obstajajo verjetnosti, ki zadostujejo za moralno gotovost, obstajajo tudi druge verjetnosti, ki jih lahko upravičeno prilagodimo za ustvarjanje mnenja; celo dolžnost je lahko, da imajo določene osebe v določenih primerih o nekem dejstvu dovolj močno in dosledno mnenje, če že ne morejo imeti gotovosti; prav tako pa je dolžnost, da si pridobi vsako kar najbolj trdno moralno gotovost, ako razpolaga s tehtnejšimi in številnejšimi verjetnostmi; potemtakem smo dolžni, da se dokopljemo do bolj ali manj trdnega prepričanja, kakor se pač bolj ali manj strinjamo z verjetnostmi, na katere se to prepričanje opira; prav zaradi tega bi si morali ustvariti o dejstvih, ki jih zagovarjamo, bodisi brezpogojno vero bodisi mnenje ali vsaj domnevo, in če tega ne, vsaj strpnost do takšne vere, oziroma takšnega mnenja ali takšne domneve pri drugih; pa tudi nasprotno: kakor obstaja dolžnost, v določenih primerih imeti vero večje ali manjše trdnosti, tako obstaja v drugih primerih dolžnost, ne verjeti, ne meniti, ne domnevati in niti ne dopuščati mišljenja, da je neko prepričanje resnično — in to še toliko bolj, ako je to prepričanje le lahkovernost, praznoverje ali zmoten moralni nauk. To je področje osebne sodbe v religiji, namreč takšne osebne sodbe, ki si je ni nihče ustvaril samovoljno in po svoji domišljiji ali po svojem nagnjenju, ampak vestno in s čutom dolžnosti.«¹⁵

John Henry Newman je poleg latinskega pesnika Juvenala (prim. SR 94) edini avtor nesvetnik, ki ga papež navaja v svoji novi okrožnici. Newman je močno vplival na koncilski nauk o vesti. To ni brez razloga, če pomislimo, da je temeljno vprašanje okrožnice posvečeno prav razpravi o dostojanstvu človeške osebe, ki je edinost med svobodo in postavo, in še posebej dejavni vlogi človekovega razuma na področju nravnosti (prim. SR 40). Newmanov delež v razvoju nauka o nravnosti je velik zaradi pomena, ki ga pripisuje človeškim razlogom za življenje po veri in verskim razlogom za pričevanje o dostojanstvu človeka.¹⁶ On trdi, 1) da človek v stvareh vere ne more zahtevati metafizične gotovosti, ki bi jo izsilil z logično demonstrativno zahtevo, pač pa ima dolžnost, da pride do gotovosti, ki izključuje vsak pameten dvom, in 2) da moremo iz kopičenja verjetnosti zgraditi zakoniti dokaz, ki zadostuje za gotovost.¹⁷

W. Kaspar pravi, da je s tem v zvezi pomembno videti tudi ozadje vračanja kriterija ljubezni, popolne postave, ki ga spet popolnoma ovrednoti Drugi vati-kanski koncil (odgovorno starševstvo) (prim. CS 50), še pomembneje pa je, kot

¹⁵ J. H. Newman, n. d., 79-81.

¹⁶ Prim. Janez Pavel II., *Centesimus annus*, CD 45.

¹⁷ Prim. J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1891, 411.

pravi, s tem kriterijem skupaj s papežem gledati v oči najnevarnejši sodobni krizi, ki ogroža človeka, to je zmedenosti glede tega, kaj je dobro in kaj je zlo.¹⁸ Ta nevarnost je do neke mere prišla do izraza šele po padcu totalitarnega marksizma, ko se je pokazalo, v čem je subjektivističen nesporazum glede človekove svobode, enakosti in sožitja v Evropi. V okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* je papež potrdil, da blokovsko nasprotje med Vzhodom in Zahodom in njuno »delitev nauk« onemogočata spoznati, da je pravi konflikt med Severom in Jugom in da je prehod med obema nraven. Ta trditev se je kasneje izkazala za resnično, čeprav papež ni hotel povedati nič drugega kot to, da k nravnosti pobud spada tudi ugotovitev lastnega položaja.¹⁹ Papež gleda na temeljne npravne norme, »pred katerimi smo vsi absolutno enaki« (SR 96).

Izhajajoč iz tega je razumljivo, da gre okrožnica tudi proti nekaterim modernim tokovom v moralni teologiji. Okrožnica v ta namen uporablja nekatere izraze, ki ne pripadajo določenim šolam, a pokažejo, da je teoretična zahteva po razumskih razlogih past racionalističnega agnosticizma. Utilitarizem, relativizem, subjektivizem, teleologizem, proporcionalizem in konsekvencializem so izrazi, ki predstavljajo ločitev med redom tega sveta in odrešenjem, s tem pa tudi ločitev med svobodo in postavo ter vero in življenjem. Tako te teorije ne odpirajo, ampak zapirajo poglavje o avtonomiji zemeljskih stvarnosti. Hude odzivi na okrožnico in polemike o tem, kaj ti izrazi pomenijo,²⁰ so pokazali, da v obdobju po koncilu ni šlo samo za iskanje novih izrazov, ampak tudi za globoko nesorazmerje med moralnimi teorijami in naukom o človeku. Te teoretične opredelitve morale dosledno ne upoštevajo nauka o človeku. Obsodbe nekaterih moralno-teoloških stališč v okrožnici so seveda lahko le pavšalne in globalne. Ni razloga, da bi za njimi iskali imena konkretnih šol ali konkretna imena »krivih« teologov, saj namen okrožnice ni v tem, da bi koga obsodila, ampak da skupaj s temeljnim moralnim naukom spregovori prav o subjektu moralnosti.

II. Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici Sijaj resnice

V okviru okrožnice bo glavni tok razprave tekkel o temeljnih pojmi, ki predstavljajo vsebinski okvir njenega drugega poglavja. Pozorni smo na povezovalne pojme z vključujočim načelom, ki ga izražajo prav pomenski pari: svoboda in postava, vest in resnica, temeljna odločitev in konkretno ravnanje ter npravno dejanje (in subjekt npravnega dejanja). Prednost ima npravni objekt, kar pomeni, da je vprašanje subjekta npravnega delovanja stvar antropologije (kristologije in mariologije), s tem pa bistvenega poudarka na dveh neločljivo povezanih dvojicah, ki razpravo o temeljnih vprašanih moralne teologije utemeljujeta: »veramoral« (vera-življenje) (prim. SR 88-94) ter »svoboda-resnica« (prim. SR 30, 84-87). Ti dvojici je treba gledati posebej, saj govorita o Kristusu. Prva dvojica je bolj teološka, druga pa je bolj filozofska. V Kristusu ni delitev.

Predmet moralnega dejanja je res predmet, če ga v roke jemlje subjekt. Če ni subjekta, potem ni objektov. Če ni objektov, potem je človek verjetno »slon v

¹⁸ Prim. W. Kaspar, *Eine Absage an postmoderne Belibiegkeit*, v: KIPA 277 (4.10.1993), 11.

¹⁹ Prim. Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, CD 37.

²⁰ Prim. R. McCormick, *Zur neuen Enzyklika*, v: *Orientierung* 57 (1993), 21, 229-231; L. S. Cahill, *Veritatis splendor*, v: *Concilium* 29 (1993), 545-546; K. Hilpert, *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten*, v: *Herderkorrespondenz* 47 (1993), 623-630.

trgovini s porcelanom«. Eden od pomembnih razlogov nastanka okrožnice je ugotovitev, da človek prav kot subjekt, ki priznava ta svet kot »kreaturo«, tudi ve, da ne ve vedno, ali ravna objektivno prav ali ne, da pa v povezavi s svobodo vedno vé dovolj za nravno dejanje. Nravno dejanje je vsako dejanje, v katerem se v konkretnih okoliščinah uresniči razmerje med svobodo in postavo. Tisti človek, ki danes hoče odgovoriti kot subjekt, svobodno in odgovorno, s tem dejansko pove, da se ne more sklicevati na nekakšno ne-odgovornost do enega od virov nravnosti, na katero se znanost sklicuje vse od Galilea naprej. V celotnem vladanju sedanjega papeža je personalistična perspektiva povsem konkretna: subjekt dejanja spada k dejanju in vpliva na vrednotenje dejanja. Na Drugem vatikanskem koncilu je bil govor o avtonomiji zemeljskih stvarnosti (prim. CS 36). Koncil je s tem pokazal, da človek ni tako avtonomen, da bi lahko v tem svetu počel karkoli, ampak da je odgovoren za ta svet. Danes so ta vprašanja predmet ekologije in bioetike, načelno tudi vsebina okrožnice *Veritatis splendor*, čeprav se z njimi posebej ne ukvarja. Prav avtonomija zemeljskih stvarnosti napravlja ta svet za svet človekove odgovornosti. Ko se človek, ki se pusti nagovoriti, vse bolj zaveda, koliko stvari še ne ve, se istočasno zaveda, da nekatere stvari v tem svetu spoznava neposredno po (svoji) naravi. Ta ga nagovarja in njej je odgovoren. »Po naravi« tukaj pomeni, da tedaj, ko nekdo ugotavlja, da je nekaj *treba storiti* (brezpogojno), tudi ve, da se to ne sme zgoditi, ne da bi pustilo sled v svetu in na subjektu (transcendentnost ali neločljivost človekovega dejanja od njegovih posledic). Zato bomo najprej na kratko pogledali, kaj se pravzaprav skriva za pojmom človeške narave, ki je oseba (prim. SR 50).

1. Substancialna podoba o človeku²¹

Papež človekovo naravo opredeli na sledeč način: »Ni mogoče tajiti, da človek vedno obstaja v neki posebni kulturi, toda prav tako ni mogoče zanikati, da se človek tudi ne izčrpa v tej vsakokratni kulturi. Sicer pa sam razvoj kultur dokazuje, da obstaja v človeku nekaj, kar presega vse kulture. Ta »nekaj« je prav človekova narava: prav ta narava je merilo kulture in pogoj za to, da človek ne postane jetnik nobene od svojih kultur, marveč potrjuje svoje osebnostno dostojanstvo s tem, da živi v skladu z globoko resnico svojega bitja« (SR 53).

Okrožnico *Veritatis splendor* zaznamuje celovitost gledanja na subjekt in objekt moralnega delovanja, ki je najprej človek sam. »Nauk, ki nravno dejanje ločuje od telesnih razsežnosti izvršitve tega dejanja, je v nasprotju z naukom svetega pisma in izročila... Telo in duša sta namreč nerazdružljiva: v osebi, v človeku, ki deluje hote (prostovoljno) in v njegovem svobodno premišljenem dejanju stojita skupaj ali skupaj propadeta« (SR 49). Pojem substancialne podobe o človeku se ne dotika konkretnih bioetičnih ali moralnih vprašanj, čeprav govori o njegovi substanci. Po koncilu je izšlo kar nekaj besedil, ki so obravnavali po-

²¹ Prim. R. Löw, *Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik*, v: R. Löw (izd.), *Bioethik*, Köln 1990, 14.

²² Nekatere stvari je hotel obdelati že koncil, vendar je potem zmanjkalo časa. Koncil tako, posebno v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes*, naroča, kaj bo še treba narediti, in uporablja jezik, ki je kasneje, npr. že v primeru okrožnice *Humanae vitae* (1968), razlog za zavračanje okrožnice, češ koncil ni govoril tako itn. Okrožnica *Humanae vitae* je bil prvi dokument po koncilu, ki je govoril predvsem o bioetiki oziroma o integriteti zakonskega dejanja, če upo-

samezna vprašanja s tega področja,²² *Katekizem katoliške Cerkve* pa je dokončal široko zastavljen načrt o celotnem krščanskem moralnem nauku. Izhajajoč iz celovitosti moralnega dejanja govori okrožnica o resnici človeka, se pravi: o njegovi svobodi, ki je nujen pogoj moralnosti (prim. Jn 8, 32; SR 34).

Substancialna podoba o človeku ni izraz nezaupanja do podob, ki jih ponuja predvsem evolucionizem, ampak je izraz zaupanja v človeka, ki je vsak znova »Adam« in več kot samo nova kombinacija genov, ustvarjen, spočet in rojen. Vsak človek ima pravico, da je spočet in rojen in ljubezni. Aktualnost tega vprašanja je izjemna ne le zaradi vsiljivega diktiranja tempa razvoja, ki ga daje evolucionistično-naturalistični in tehnični pogled na svet, ampak predvsem zaradi načina, kako to tehnično gledanje »prinaša okrog« naravo, ki je sicer nima za sovražnika, ampak za nasprotnika, ki skriva skrivnosti, neumnega nasprotnika, ki mu je treba skrivnosti vzeti in ga zato izkoristiti do kraja. Skrivnosti je treba izvabiti iz narave brezkompromisno in za vsako ceno. Ta odnos do narave je roparski. Z bojznijo pričakuje jezen odgovor narave (v celoti), a ga to ne prepriča, da bi jo priznal za resničen objekt s subjektom. Njegova svoboda ne prizna resničnosti narave. Ta svoboda se pred resnico ustavi in je ne izbere. Evolucionistična teorija o človeku je pokazala, da ji ne gre za zanikanje nekakšnih človekovih pravic, ampak da ne prizna človekove substance: svobodne in odgovorne osebe.²³ V našem primeru je substancialna podoba o človeku vse tisto, zaradi česar nekdo ne more nikoli postati zgolj predmet, tudi če ga nihče ne prizna za človeka, in nikoli »prostovoljno« neodgovorno bitje, čeprav bi to v določenih okoliščinah še tako rad bil. Človekova subjektivnost (oseba) je brezpogojna. Kaj je človek, ne spoznamo po tem, da pogledamo, iz katere snovi je sestavljen, ampak po tem, da je človek. Za vsakega je pomembno, da ga mati od začetka kliče s »ti«, ga na ta način najde in je tako najden kot človek.

Bistvene določitve človekove substance so: svoboda, spoznanje, presežnost (transcendenc). Substancialna podoba o človeku ne zanika, da je človek tudi naravno, družbeno, ekonomsko bitje, da plačuje davke, da tvega, tekmuje in da uporablja prometna sredstva. Nasprotno: sestavine substance delajo človeka v tem svetu samostojnega, se pravi: odgovornega za svet in zase. Prava avtonomija je v tem, da človek razlikuje med dobrim in zlim in da se zlu izogne. »Resnična človekova pravna avtonomija nikakor ne pomeni odklanjanja, marveč sprejemanje npravne postave« (SR 41). Substancialna podoba ni konglomerat raznih določenosti, ampak določenost je ena sama: človekova presežnost ali odgovornost. Svoboda in spoznanje kot določitvi človekove substance za sodobnika nista sporni. V okolju znanstveno-evolucionističnih teorij je zares sporna

rabljamo antropološki jezik. Sledijo ji izjava *Persona humana* (1975), ki obravnava nekatera vprašanja spolne morale, apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (1981), in *Donum vitae*, navodilo, ki govori o nekaterih modernih tehnikah posredovanja življenja.

²³ Kaj je substancialna podoba človeka? Substanca je temelj. Novodobna znanost razume substanco kot snov, materijo, kot elemente in kemične povezave. Glede na to človek seveda ni substanca, ampak je sestavljen iz substanc: iz približno 90% vode in drugih substanc: ogljika, fosforja, kalcija itn. To je skica evolucionistične podobe človeka: človek je plod kombinacij in določenih informacij. Aristotelov izraz »hypokeimenon« ne pomeni nekakšne materialne podlage, iz katere lahko nekaj nastane, ampak pomeni temeljno stvar, glede na katero je mogoče govoriti o akcidencah. Človek je substanca na ta način. O njem je mogoče povedati marsikaj: višina, starost, izgled, inteligentnost, rojstni datum itn. Vse to je človek. Človek ni eden od predikatov, ni »dodana vrednost«, ampak je nosilec določil. Ko kdo umre, ne rečemo: »To truplo ni več človek«, ampak: »Tega človeka ni več med nami.«

človekova presežnost (transcendentnost). To je bistven podatek tudi za branje okrožnice *Veritatis splendor*, kajti dejanska užaljenost mladega in bogatega človeka, ki je ob srečanju z Jezusom dojel smisel postave, obstoji v tem, da je imel priložnost srečati Kristusa in se globlje srečati s seboj, da pa sedaj zapušča osebo in se vrača k stvarem. Kristjanovo gledanje na presežnost ni suženjsko vezano na edino mogoče preseženje človeka v smeri k Bogu. Človekova preseženost je možnost, po kateri je človek v odnosu do Boga lahko človek, s tem pa tudi človek v razmerju do sveta. Papež pravi, da je »izpolnitev zapovedi ljubezni do bližnjega... nova in konkretna oblika zapovedi ljubezni do Boga« (SR 48). Poudarek je na preverjanju konkretne zapovedi v odnosih do drugih in do sveta. Človekova presežnost je stvar brezpogojnega priznanja in dopuščanja, da človek ni samo tosvetno, imanentno in vase zaprto bitje.²⁴ Priznavanje presežnosti kot značilnosti substance človeške osebe ne pomeni, da bo govor samo o človekovem odnosu do Boga, ampak o človekovi popolni naravi v Jezusu Kristusu. Svetopisemsko-krščansko izročilo človeka prepoznava in priznava kot Božjo podobo. Brezpogojno priznanje človeka je priznanje edinega Dobrega, Boga (prim. SR 11). Kristjan ne priznava nekakšnega »boga filozofov«, ampak živega Boga.

S formalnega stališča je brezpogojno priznanje dostojanstva stvari (kreature) pendant substancialne podobe o človeku. Oseba je »na zemlji edina stvar, ki jo je Bog hotel zaradi nje same« (CS 24). Njeno dostojanstvo je brezpogojno. Obstaja ne glede na to, če kdo njenih pravic ne more natančneje izreči ali da kdo njenega dostojanstva noče upoštevati. Čeprav ideja o enakosti vseh ljudi temelji na bogopodobnosti, to je na brezpogojnem dostojanstvu človeške osebe, razsvetljenstvo nastopi s fantastično trditvijo, da je krščanstvo temeljna ovira za izpeljavo zamisli o racionalni civilni državi, v kateri bi bili vsi ljudje zares enaki. Deklaracija pravic človeka in državljana (1789) je sprožila za tedaj nesluteno nasilje in neenakost. Doslednost te misli je botrovala imperializmu in socialnemu darvinizmu in scientizmu našega stoletja. Robert Spaemann govori o eurogeni destrukciji ideje o človekovih pravicah.²⁵

Človek je oseba po naravi. To je osrednja trditev prvega dela okrožnice *Veritatis splendor*. Vrh te trditve je srečanje s Kristusom in vključitev v Božje življenje. To ni moralna zahteva, ampak je zahteva človekovega bitja, ki je dopolnjena v zapovedi ljubezni. To ni rousseaujevska nostalgija po naravi kot nekakšni nedolžnosti in tudi ne zgolj odklanjanje nekakšne formule, ki se glasi: »vivere contra naturam«, ampak je odkrivanje enovitosti človeške narave, ki je oseba. Paradoks narave kot ne-dolžnosti srečamo v evolucionizmu. Ta ideja je v evolucionizmu že izraz prepričanja, da človek naravi ni nič dolžan. To je osnova za pojem naravne ne-dolžnosti ali hotene nevednosti. Svoj izvor pa ima v občasnem vračanju ideje o ne-dolžnosti kot hrepenenja po »vrnitvi k naravi«, se pravi k nečemu, kar človeka postavlja nazaj v rajsko okolje; na drugi strani pa je to v bistvu ideogram neodgovornega poseganja v naravo zaradi določenih interesov. Če upoštevamo, da je človek po naravi oseba, obdarjena z razumom in svobodno voljo, se bistveno spremenijo tudi merila naravnosti in nenaravnosti človeškega obnašanja. V tem območju bomo slišali trditev, da »cilj posvečuje (opravičuje) sredstva«, a trditev sama po sebi govori, da so nekatera sredstva

²⁴ Prim. H. B. Gerl, *Nach dem Jahrhundert der Wölfe*, Zürich 1992, 107.

²⁵ Prim. R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, v: R. Löw (izd.), n. d., 48-48.

(ali nameni) tako slabi, da jih noben cilj (sredstvo) ne more posvetiti (opravičiti), še več, da nameni sami spadajo k predmetu npravnega dejanja.

2. Svoboda in postava

S. Grygiel meni, da je ob krilaticah novoveških antropologij, ki krščanskemu gledanju na človeka pravijo »leseno železo«, potrebno natančno vedeti, da te antropologije govorijo o človeku brez njegove presežnosti in zazidanem v ta svet.²⁶ Krščanstvo nima svoje podobe o človeku, ampak govori o človeku, takšnem, kot v resnici je: na človeka gleda kot na Božjo podobo. Nanj gleda v Kristusu, v katerem Bog izbira človekovo pot za svojo. Razmerje svoboda-postava je eden od načinov, kako govoriti o človeku. Človekova svoboda ni neomejena. Omejuje jo (Božja) postava, zapisana v njegovem srcu. »Ta postava je ravno človeški razum« (SR 44). Človek ne more sam določati, kaj je dobro in kaj je zlo. Razum spoznava dobro in zlo, še posebno, če je razsvetljen po veri, toda ne brez postave, ki je zapisana v srcu.

Poudariti je treba, da ta pomenska dvojica govori predvsem o dostojanstvu človekovega razuma in nespravljivosti nauka o človeku s tistimi filozofskimi teorijami, ki trdijo, da človek ne zaznava vesoljnosti npravne postave. Razum je naravna postava v človeku in izraz njegove naravne zahteve po resnici. Smisel postave je svoboda. Smisel svobode je ljubezen. Božja postava je ljubezen. Papež prizna pomemben element v razvoju moralne teologije po koncilu, ki podčrtava vlogo razuma (avtonomnosti), a pravi, da je o avtonomiji smiselno govoriti predvsem zato, ker je človek res sposoben spoznati Božjo postavo. Splošnost npravnega zakona je v tem, da človek začenja biti človek tedaj, ko spozna in sprejme, da mora delati dobro in se izogibati zla (prim. SR 51). Človek je zares avtonomno bitje, saj dejansko začenja pot človečnosti s postavo (razumom), katere smisel je svoboda, in svobodo, katere smisel je svobodna izbira resnice o človeku. »Človekova svoboda in Božja postava druga drugo srečujeta in sta poklicani, da druga drugo prešinjata v smislu človekove svobodne pokorščine do Boga« (SR 41). Avtonomija ne pomeni tiste stopnje etične osveščeniosti, v moči katere bi človek lahko »avtonomno« ločil med svetnim (stvarjenjskim) redom, ki bi potemtakem postal prostor človekove etične osveščeniosti, in odrešenjskim redom, za katerega naj bi bila pristojna Cerkev, ampak pomeni popolno združljivost med človekovo naravno zahtevo po resnici in njenim razumskim spoznanjem. Papež sviri pred tako popolno suverenostjo razuma (filozofske etike) na področju npravnih norm (prim. SR 36). Takšna razlaga avtonomije vsebuje trditve, ki so nezdržljive s katoliškim naukom, saj ločujejo med svobodo in postavo (voljo in razumom) in razbija počelo notranje edinstvi v človeku. Svoboda in postava sta namreč nerazdržljivi.

Seveda bi težko našli teologa, ki zagovarja tako teorijo o avtonomiji. Nihče resno ne dvomi o tem, da razum sam v sebi ni postava, ki sam sebi naroča, naj odstranja vsa tista logična nasprotja, ki jih lahko odstrani, da bi bila volja bolj svobodna in osveščena. Papež ne išče igle v kupu sena, ko govori o nekakšni avtonomiji, ampak hoče podčrtati temeljno nalogo razuma, naravnega npravnega zakona in nekakšnega začetka človeškega dostojanstva, ki se odpira k človekovi svobodi, ta pa k Božji postavi, ki je ljubezen.

²⁶Prim. S. Grygiel, *Man is the »Magna Quaestio«*, v: *Seminarium* 33 (1993), 537-551.

Vloga in pomen človekovega razuma v moralni teologiji sta že desetletja med prvovrstnimi vprašanji, ne zaradi prevelike racionalnosti, ampak zaradi dejstva, da avtonomistične težnje v teologiji kljub svoji zahtevi po racionalni argumentaciji normative nazadnje resnico podredijo svobodi oziroma svobodo uporabijo proti resnici. Na dnu teh teženj je antropološka zmota, ki pravi, da je narava po grehu popolnoma in bistveno prizadeta in da človek ne more storiti nič takega, kar bi lahko vplivalo na njegovo večnost. To je lahko posledica ali tudi vzrok prepričanja, da je človek za svoje ravnanje odgovoren samo sebi. Okrožnica odklanja vsako obliko avtonomije, ki temelji na tem prepričanju, in pravi ne le to, da moremo spoznati resnico in storiti kaj za svoje odrešenje, ampak tudi poudarja aktivno vlogo razuma, v katerem je človek po naravi naravnian na resnico. Sv. Alfonz Ligvori ugotavlja in naroča spovednikom, naj bodo pozorni na to, kar slišijo, in naj ne ravnajo »v dobri veri«, češ, saj res ne moremo docela vedeti, kaj je dobro in kaj hudo.²⁷ Vrednotenje vloge razuma v okrožnici je stvar radikalne kristocentrične antropologije, v kateri ni nobene opozicije med svobodo in postavo. Razmerje med svobodo in postavo je pomembno v dveh smereh: razum ali postava je pot k počlovečenju človeka in odkritju bogopodobnosti: smisel postave je svoboda. Po drugi strani razum tudi odkriva postavu stvarjenja: tudi ta človeka nagovarja in dela človeka odgovornega v odnosu do vsega telesnega (prim. SR 48-51).²⁸ Človek uporablja razum šele tedaj, ko spoznava resnico o samem sebi. Če nekatera njegova konkretna dejanja na videz nimajo nobenega pomena za njegovo odrešenje, imajo vendar pomen za odrešenje sveta. Človek pred naravo in svojim telesom ni absolutno svoboden. To pomeni, da ne sme storiti nečesa, kar je proti njegovemu spoznanju ali kar spoznanje izključuje, se pravi, da ne more izstopiti in ne biti subjekt svojih dejanj. Sv. Alfonz poudarja, da je treba poslušati celega človeka, predvsem to, kar ta pove tudi med vrsticami, in ne delati vtisa, kakor da nekatere stvari niso pomembne. Tudi papež v okrožnici svari pred tisto avtonomijo, ki ločuje odrešenski red od svetnega in v območju zgolj tosvetne nravnosti, se pravi »postave, ki jo človek avtonomno daje sam sebi in ki ima svoj izvor izključno v človekovem razumu« (SR 36), daje razumu vlogo zakonodajalca in ga postavlja nasproti svobodi. Razumljivo torej, da si bo svoboda v tem območju poskušala podrediti resnico. Okrožnica poudarja, da samo svoboda, ki se podreja resnici, »vodi človeško osebo k njenemu resničnemu blagru. Človekov blagor je ostati v resnici in vršiti resnico« (SR 84).

Če gre na ravni filozofske etike za vprašanje odnosa med svobodo in resnico, gre na teološki ravni za (ne)sorazmerje med vero in konkretnim življenjem. To vprašanje okrožnica poglobi v drugem naslovu drugega poglavja. Papež v okrožnici ugotavlja: »Postavljati v medsebojno nasprotje, celo radikalno razdruževati svobodo in resnico — to je posledica, izraz in dovršitev neke druge še hujše in pogubnejše dihotomije, tiste namreč, ki ločuje vero od nravnosti. To ločevanje je ena največjih pastoralnih skrbi Cerkve v sedanjem procesu sekularizma« (SR 88).

²⁷ Problem je seveda še starejši, saj že protestanti učijo, da opravičuje samo vera, ne dejanja, oziroma da dejanja, ki jih človek izvršuje na tem svetu, nimajo nobenega vpliva na njegovo večnost. Koncil v Tridentu je ločitev med redom stvari in odrešenskim redom obsodil; prim. *DS* 1569-1571; A. Strle, *Vera Cerkve*, Celje 1977, 837-839.

²⁸ Ti členi so izrazito bioetični: nanašajo se na odgovornost do telesnega življenja. Tukaj se pokaže prava vloga človeka v stvarstvu in prava povezava med stvarjenjskim in odrešenskim redom.

Koncilski nauk »poudarja aktivno vlogo človekovega razuma pri odkrivanju in uporabi npravne postave« (VS 40). Na temelju tega nauka in besedil, ki govorijo o človekovi svobodi in avtonomiji zemeljskih stvarnosti (prim. CS 17, 36), trdi papež, da je smisel (Božje) postave (človekova) svoboda (prim. SR 17). Naloga razuma je, da ugotovi, da so vse stvari *najprej* odvisne od Boga, *najprej* v razmerju do svojega Stvarnika, se pravi: vključene v red odrešenja; človekov odnos do stvari je stvar njegove odgovornosti do njih in zanje, najprej v odnosu do Boga, predvsem pa je stvar njegove vključenosti v red odrešenja. »Naravni zakon... ni nič drugega, kakor luč razuma, ki jo je v nas vlil Bog in po kateri spoznavamo, kaj je treba storiti in česa se je treba izogibati« (SR 40).

Dostojanstvo razuma ni le v odgovornosti za pravilno uporabo stvari, ki so človeku na voljo, ampak v tem, da spoznava, da je sprejem (Božje) postave temelj človekove svobode. To pomeni, da je naravni npravni zakon resnica o stvarih in stvarstvu, se pravi predmet razuma ali razum sam. Veličina razuma ni v ustvarjanju norm, ampak v spoznanju o deleženju na Božji postavi (resnici) in v spoznanju nagibov in klicev Božje modrosti (ljubezni). »V svojem teženju po Bogu, po njem, ki je 'edini dober', mora človek svobodno delati dobro in se ogibati hudega. Toda v ta namen mora človek biti zmožen razlikovati dobro od zlega. In to se dogaja predvsem na podlagi naravnega razuma, ki je odsev sijaja Božjega obličja v človeku« (SR 42). Predmet razuma ni nekaj drugega, kot predmet vere, in med njima ni nasprotja. Vera se izraža kot predanost v ljubezni. Šele vera človeka docela osvobodi od strahu, da ga postava usuznjuje. Zato pride človek do polne svobode šele po veri. Vera človeka usposablja, da postavo uresniči svobodno.

To ni razlog za trditev, da tisti, ki ne verujejo, postave ne poznajo ali da jih ne veže, še manj pa to, da je postava zares utemeljena in trdna šele tedaj, ko jo utemeljujemo z Božjo voljo. Ta trditev je med kristjani sicer lahko izraz pobožnosti, vendar verujoči v njej spregleda, da ruši naravni dostop do npravne postave tistim, ki ne verujejo. Z vidika celotnega človeka, o katerem govori tudi okrožnica, nevera ni dokončno stanje. Tudi neveren se lahko nezavedajoč nahaja pred Kristusom z istim vprašanjem, s katerim bogati mladenič nagovarja Kristusa. Krščansko oznanilo se je k argumentiranju z Božjo voljo včasih zatekalo zaradi nekakšne varnosti v razlaganju naravne npravne postave, ki je neutemeljena (dekalog). Resnično verujoč človek nikoli ni dvomil, da je temelj zanesljivosti zaveze v Božji zvestobi in da je npravna postava tista, ki je temelj. Razloge za to postavo vidi verujoči v svoji človeški naravi in so mu neposredno dostopni. Verujoč človek je prepričan, da so naravni npravni argumenti dostopni vsem ljudem brez izjeme. Ni ločitve med vero in življenjem ali postavo in svobodo. To je temelj za eno bistvenih papeževih trditev v tem pomenskem sklopu, ki pravi, da je naravna postava univerzalna in nespremenljiva (prim. SR 51). »Te vesoljne in trajne postave ustrezajo spoznavam praktičnega razuma in jih sodba vesti nabobrača na posamezna dejanja« (SR 52). Nespremenljivost in univerzalnost npravne postave poudari papež še enkrat v enem najbolj značilnih tekstov okrožnice, v katerem govori o razmerju med naravo in kulturo (prim. SR 53). Papež poudarja, da je argument razmerja človeška narava sama. Univerzalnost in nespremenljivost postave sta v tem, da med Stvarnikom in stvarjo in drugimi omenjenimi dvojicami ni nobenih vmesnikov, ampak je razmerje neposredno (osebno). Stvarnik v razmerju do narave ni polovičarski in svojevoljen; tudi z Božje strani je argument odnosa narava sama, ljubezen. Absolutizacija svobode

na človeški ravni je zelo podobna argumentiranju npravne postave z Božjo voljo (samovoljo). To se je dogajalo in se do neke mere še dogaja, da spregledamo cilj naravnega npravnega reda v človeku, ki je ljubezen. Kdor zares veruje, je popolnoma osvobojen in se drži postave iz ljubezni, ne zaradi tega, ker Bog tako hoče, in je popolnoma prepričan, da je ljubezen zadnji temelj in vez med stvarjenjskim in odrešenjskim redom. Ne gre za popolno ljubezen, ampak za ljubezen kot načelo (postavo). Ljubezen je odgovor na vprašanje, v čem je postava univerzalna in nespremenljiva. Na Drugem vatikanskem koncilu in po njem je prenos podarka na kriterij ljubezni pravzaprav šele pokazal, kaj je človekova naravna občutljivost za npravnost (prim. SR).

Okrožnica se pri tem posluži utečene sholastične delitve na prepovedi in zapovedi. Prepovedi veljajo »semper et pro semper«. Zapovedi veljajo »semper, sed non pro semper«. Delitev je značilna zaradi minimuma. Naravna npravna postava namreč ne predstavlja samo minimuma (prepoved), ki ga človek nikakor ne sme prestopiti in pred katerim smo vsi ljudje absolutno enaki, ampak je tudi odprta in v zapovedih nima nobene omejitve (prim. SR 52).

Svoboda in postava je prva dvojica, ki govori o človeku – mejnem bitju. Razmerje med postavo in svobodo govori o izvirnosti človeške narave, v kateri človek hkrati ve, da je popolnoma odvisen od Boga, obenem pa čuti, da je pred Božjo pobudo in z njo povezanimi konkretnimi dejanji popolnoma svoboden. Brez te zavestne »sposobnosti za presežnost« človekova svoboda ni določena. »Človek se kot oseba more podariti samo drugemu ali drugim ljudem in končno Bogu, ki je začetnik njegovega bitja in edini, ki more njegovo podaritev predvsem sprejeti. Odtujen postane človek, ki odkloni, da bi se dvignil nad samega sebe in živel izkustvo samopredaje in sodeloval pri oblikovanju pristne človeške skupnosti, usmerjene k svojemu zadnjemu namenu, Bogu.«²⁹ Postava ne zaposluje vseh človekovih zmožnosti, ampak jih odpira. V pravkar navedenem členu beremo naprej: »Poslušnost resnici o Bogu in človeku je prva predpostavka svobode, ki mu dovoljuje, da svoje potrebe, želje, oblike in načine zadovoljivte podredi ustrezni lestvici vrednot.«³⁰ Uvodna kateheza v okrožnici *Veritatis splendor* izraža prav to prepričanje, da srečanje s Kristusom postavlja nova vprašanja in da je oddaljevanje od Kristusa podobno zazidavanju vrat in ustvarjanju brezizhodnosti. Korenina modernih totalitarizmov temelji v rezanju korenin človeškega dostojanstva. G. Bernanos je to pretresljivo opisal v besedilu, ki je nastala kot zapis knjige o Lutru in je pri nas izšel v *Izbrancih*.³¹ Ne opisuje samo zgodovinskega lika človeka z uničenim otroštvom, ki je začel sanjati šele kot odrasel človek, ampak opisuje tudi sodobnika, za katerega pravi, da mu prav tako kot Lutru grozi pustolovščina razpoke v človeku samem, ki je posledica ločenosti med njim in Bogom in ima končno tudi svoje posledice v ločitvi med njim in svetom. Župnik iz Torcyja pravi o Lutru: »Potem ko je pognal kardinalom strah v kosti, je stari Luter nazadnje začel nositi svoje seno v jasli nemškim princem.«³² V tem se skriva še en odgovor na vprašanje, zakaj papež s tako vnemo govori o naravi in naravnem zakonu. Prav Bernanos nam lahko odgovori, ko

²⁹ Janez Pavel II., *Centesimus annus*, 41.

³⁰ Janez Pavel II., *Centesimus annus*, 41.

³¹ Prim. G. Bernanos, *Izbranci*, Celje 1991, 104-117.

³² G. Bernanos, *Dnevnik vaškega župnika*, Ljubljana 1982, 68.

pravi: »Sram me je, da zdaj veliko manj mislim na to, kaj bom pisal, kot na to, kako bom napisal. Govoriti katoličanom je vedno nevaren podvig.«³³

Glede na dejstvo, da so bili nekateri odgovori (kritike) na okrožnico pripravljene že prej, preden je bila okrožnica objavljena, je tudi za tokratno branje pomembno, da ne uide izpred oči majhna podrobnost, ki kot kamenček v čevlju meče iz tira tisto teologijo, ki ne upošteva, da je naravnost na dobro najbolj pomembna poteza ustvarjene narave (kreature), in seveda tudi ne vidi (noče videti), da se pogovor med Jezusom in bogatim mladeničem odloči v trenutku, ko Jezusov sogovornik izbere stvari in se obrne stran od osebe. To je bistvena prvina bližanja teologije konkretnim okoliščinam in pavlinska zavest sedanjega papeževanja, ki hoče biti blizu človekovemu položaju v sodobnem svetu. To bližino ponazarja razmerje med svobodo in postavo. »Ne gre za 'abstraktnega' človeka, temveč za resničnega, 'konkretnega' in 'zgodovinskega' človeka. Gre za vsakega posameznega človeka, zakaj vsakega zadeva skrivnost odrešenja.«³⁴ V posameznih vprašanjih se vidi, ali so uresničitve odvisne od razmerja ali od reform.

3. Vest in resnica

Razmerje med vestjo in resnico govori o neki značilni potezi razmerja med svobodo in postavo, namreč o »konnaturalnosti med človekom in resničnim dobrim« (SR 64). Poudarek je spet na razmerju. Papež pojasnjuje pomen pojma vesti in se naslanja na koncilsko besedilo, v katerem je pojem vesti doživel najbolj korenito preobrazbo (prim. CS 16). Okrožnica pojem vesti pojasnjuje iz razmerja svobode do postave, ki je resnično dobro. »V poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo« (SR 54). Vest je predvsem izraz hoje za Kristusom.³⁵ Človek v globini čuti, da je odgovorno bitje. Cel človek čaka, kaj bo slišal v vesti. Tako je dejanje vesti (poslušnost) prvi dej premisleka in izraz zvestobe spoznanemu. Uresničevanje resnice (prim. SR 84) je izraz Tomaževega praktičnega razuma (*recta ratio*). Celostne teorije o vesti poudarjajo proti delnim predvsem to, da je vest »noodinamična«, se pravi: cela in odprta hkrati, odprta za zavezo postavo in hkrati solidarna s svetom. Zvestoba dobremu je svoboda vesti. B. Häring slikovito pravi, da je vest dokaz, da obstaja spoznanje, ki je rojeno iz ljubezni.³⁶ Tako je svoboda vesti »neodtujljiva posest samega sebe in vesoljna odprtost k vsakemu bivajočemu s tem, da gre iz sebe, da bi spoznal in ljubil drugega« (SR 86).

Poslušnost (v) vesti je pomemben podatek ne le zaradi tega, ker je to poslušnost resnici, ampak tudi zaradi tega, ker se predvsem prek znanosti vsiljuje kultura, ki je gluha za resničnost stvari in ima vest za instrument opravičevanja svoje dejavnosti. To pomeni, da bi nekdo, ki bi v konkretnem primeru lahko dokazal, da ima »znanstvene namene«, lahko počel karkoli. Resnica (postava duha), ki jo človek v vesti nekako premišljuje v sebi, ni in ne more biti indiferentna do resničnosti. Univerzalnost naravnega zakona je v tem, da ni indiferenten. To je resnica, ki jo pozna samo oseba. Oseba ve, da ne gre samo za funkcijo

³³ G. Bernanos, *Izbranci*, 105.

³⁴ J. Pavel II., *Centesimus annus*, 53.

³⁵ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I.*, 226.

³⁶ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I.*, 240.

stvari, ampak za njihov dejanski obstoj. »Vesoljnost postave in obveznost ni odpravljena, marveč potrjena, ko razum določi uporabo postave v konkretnem primeru« (SR 59). Resnica nikogar ne sili v izvrševanje del, toda temeljna poteza spoznanja je, da je opredeljeno za dobro. »Dostojanstvo te razumske instance in avtoriteta njenega glasu ter njenih sodb izvirata iz tiste resnice o npravno dobrem in zlem, katero je vest poklicana poslušati in izražati. Na to resnico kaže 'Božja postava', vesoljna in objektivna norma npravnosti. Sodba vesti ne utemeljuje postave, toda sodba potrjuje avtoriteto naravne postave« (SR 60). V tem delu drugega poglavja okrožnice najdemo razlago naslova tega poglavja: »Nikar se ne prilagajajte miselnosti tega sveta, ampak se tako preobrazujte, da boste prenavljali svojega duha. Tako boste mogli razpoznavati, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všeč in popolno« (Rim 12, 2). V tem stavku apostol ne zavrača sveta stvari, ampak ugotavlja, da je usoda sveta odvisna od človekovega obrata k resnici (in resničnosti). »Dostojanstvo vesti vsekakor vedno temelji na resnici« (SR 63) oziroma na njeni opredeljenosti za dobro. Že smo poudarili, da ima poseben pomen obravnavanje zmotne vesti, in sicer zaradi tega, ker prav ta govori o neoločljivosti med pravo vestjo in resnico oziroma prav ta razkrinkava zlo »hotene nevednosti« ter opravičevanje človekove neopredeljenosti za dobro. V »hoteni nevednosti« ne gre samo za dejansko nepoznavanje sveta, ampak, kot opominja že apostol Pavel, za neupoštevanje vloge razuma v iskanju resnice. Črv hotene nevednosti je najbolj nevarno izkrivljanje vesti, ki nima svojih posledic samo v zavestno izbranem zlu, ampak tudi v dejansko zamujenem prepoznavanju okolja in praktične izvedbe resničnih spoznanj. Če je že zmotna vest na nek način »kriva«, da se človek tako počasi in z uporabo nasilja dokoplje do podrobnosti sveta, koliko bolj to velja za namerno izkrivljanje resnice v imenu svobode vesti. Medtem ko v nepremagljivi nevednosti storjenega zla komu ne prištevamo kot krivdo, čeprav seveda »nespoznano dobro ne prispeva k npravnemu zorenju« (SR 63), pa je hotena nevednost velika osebna krivda in izguba priložnosti, da bi ta svet, sebe in Stvarnika resnično spoznali.

Splošnost naravne npravne postave je v tem, da jo je treba uresničiti v posameznem primeru. Vest ne odloča o tem, kaj je za nekoga dobro ali slabo, ampak sodi, »kako so človekova dejanja ali v skladu z Božjo postavo, zapisano v srce, ali pa niso v skladu« (SR 59). V tem odstavku papež zavrača miselnost, ki v vesti vidi glas, ki »človeka ne navaja toliko k skrupulozno natančnemu izpolnjevanju univerzalnih norm, kolikor marveč k ustvarjalnemu in odgovornemu prevzemanju osebnih nalog« (SR 55). Ustvarjalnost daje papež kasneje v narekovaj, saj se za tem izrazom skriva prav hotena nevednost oziroma njen dvojni status npravne resnice, ki ga to gledanje na vest vnaša: »Razen teoretično-abstraktne ravni bi bilo treba priznati izvornost nekega bolj konkretnega bivanjskega načina gledanja. Ta bi mogel spričo okoliščin in položaja zakonito utemeljiti izjeme glede splošnega pravila in tako dovoliti, da v praksi z mirno vestjo storimo to, kar npravna postava ocenjuje za zlo samo po sebi« (SR 56). Ta stavek na videz polemizira z določeno držo moralistov, ki vidijo v vesti organ, ki sam odloča o dobrem in zlim. Ne gre za polemiko, ampak za vprašanje, na katerega ni odgovora: »Če je logika postava, zakaj se potem motimo? In če je naše mišljenje bit, zakaj potem lažemo?«³⁷ Ironično nastavljeno vprašanje poudarja usodnost ločitve med vest in resnico, vest, ki je fonetično spoznanje, motorično pa volja. Ne gre za

³⁷ V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956, 49.

večpomenskost resnice, ampak za dvoumje o njej, če ni jasne opredeljenosti zanjo. Papež hoče pokazati, da je vest organ poslušnosti, sodbe in priča osebe. V stavkih, v katerih obsoja gledanje na vest kot na ideogram nekakšne pravice do upora proti univerzalni postavi ali do njene odklonitve v posameznem primeru, beremo med vrsticami verjetno glavni kriterij okrožnice – tega najdemo na koncu – kjer pravi: »To je tolažbe polna gotovost krščanske vere, gotovost, ki ji vera dolguje svojo globoko človečnost in svojo izredno preprostost« (SR 119). Podobno kot v začetku, se na koncu okrožnice, daleč od polemičnega soočanja z drugačnimi gledanji, papež ozira na usodnost gledanja na celotno podobo človeka, ki je oseba in ki v najrazličnejših okoliščinah vprašuje Kristusa, kaj naj stori, da doseže večno življenje. »In kadar se kristjani obračajo nanj z vprašanjem, ki vstaja iz njihove vesti, jim Gospod odgovarja z besedami Nove zaveze, ki jih je zaupal svoji Cerkvi« (SR 117). Cerkev odgovarja v moči Kristusa, ki se pogovarja z Očetom v vrtu Getsemani, in Kristusa križanega (prim. 1 Kor 2, 2). Vest je edina priča tega, kar se dogaja v osebi in je prikrito očem. Vest se kot priča osebe obrača edinole na osebo. »Nikoli ne bomo dovolj cenili pomembnosti tega človekovega notranjega dialoga s samim seboj« (SR 58). Vest je namreč »človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 16). Sodba o nravni resnici je bistvena, ker je sodba človeka o samem sebi. »Če človek dela v nasprotju s to sodbo, ali tudi če ob pomanjkanju gotovosti glede pravilnosti in dobrosti kakega določenega dejanja to dejanje kljub temu stori, tedaj ga lastna vest, ki je *poslednja odločujoča norma osebne nravnosti*, obsodi« (SR 60).

Okrožnica poudarja to neposrednost med resnico in konkretno osebo v vesti in vrsto drugih povezav zaradi dvostranskosti življenja: življenje živimo in je živeto, je subjekt in objekt. Če ni subjekta, ni več objektov; če ne odloča več poslušnost, odločajo drugi dejavniki, npr. tudi kategorični imperativ. V luči kategoričnega imperativa bo znanstvenik ugovarjal poslušnosti (v) vesti in rekel, da nima časa, da bi stvari do konca spoznal, saj ga pred zmoto varuje nezmotljiva vest. Potem pa stvari obravnava, kakor da bi bile samo stvari. Če stvarjem ne dopuščamo njihove resnične eksistence in jih spreminjamo v gole predmete, demoniziramo naravo ali ji vsaj odrekamo njeno subjektivnost. Subjekt je namreč ravno to, kar se z vsemi sredstvi upira, da bi postalo zgolj predmet. Tisti »kakor da bi Boga ne bilo« (SR 88) se v tem ne-vrednostnem odnosu do stvari izraža kot »kakor da bi bilo to ali ono samo stvar«. Ta *kakor da* v konkretnem ravnanju ni več »kakor da«, ampak »natanko tako«.

Papež je potrdil pomembni tradicionalni nauk. Pokazal je, da nauk o vesti *ne more biti izveden iz neke teorije*, ampak da je izraz integritete osebe. Vest ni nekakšna avtonomna instanca, neodvisna od celote osebe, ampak je prav izraz te celote. Zato okrožnica poudarja, da vest sodi, ne odloča, in da jo je mogoče prav razumeti samo v povezanosti s celoto osebe, ne pa samo zase s sebi lastno zapletenostjo, ki bi se »zaradi tako imenovanih pastoralnih rešitev« lahko odločila proti spoznani resnici (prim. SR 56).

Razmerje med vestjo in resnico je bolj natančno določena dvojica »svoboda-postava« in je temeljni izraz integritete osebe. Zato ga zaključuje naslov: iskati resnico in dobro. Vest namreč ni nezmotljiva. Celo ekologija danes ugotavlja, da glavno vprašanje ekosistema ni v tem, da človek dejansko ne pozna sveta, ampak v tem, da se do sveta, kolikor ga pozna, ne obnaša kot oseba. Toda že zaradi samega dopuščanja zmotne vesti je jasno, da je v vesti zahteva po

resnici naravna in absolutna. Slednje govori o prvem: ker se človek do sveta ne obnaša kot oseba, naravi ne priznava njene subjektivnosti, ampak je nasilen in roparski, tudi ne more spoznati tistega, kar bi lahko spoznal in do neke mere celo moral poznati. Zmotna vest ne pravi samo tega, da je zmota mogoča, ampak da verjetnost zmote ne odvezuje od poslušnosti vesti. Možnost zmote na svojevrsten način govori o človekovi zadolženosti za resnico. Nobena sodba vesti ne daje pravice, da bi kdo prikril zlo in mu rekel, da je bila pomota. Vest je priča naravne povezanosti med osebo in resnično dobrim. Človek je svoboden samo v *resnici* (prim. SR 64).³⁸ To spada k dobri vesti. Ta je obenem tudi klic k oblikovanju vesti po postavi Duha. »Cerkev se postavlja vedno v službo vesti, ko ji pomaga, da je ne bi zanašal sem in tja vsak nazorski veter spričo varanja ljudi (prim. Ef 4, 14), da ne bi zašla proč od resnice o človekovem dobrem, temveč bi zlasti v težjih vprašanih zanesljivo dosegla resnico in ostala v njej« (SR 64). Pomoč Cerkve se kaže v tem, da je Cerkev konkreten prostor »preverjanja verodostojne postave«. Če bi bila vest absolutna instanca, bi njenih spoznanj ne bilo mogoče preveriti.

Medtem ko spada med najpomembnejša znamenja časov popolno priznanje svobode vesti in veroizpovedi,³⁹ je to obenem tudi najbolj pomemben premik v pojmovanju vesti. Izjava o verski svobodi ne zanika, da je bilo mnenje, češ da tisti, ki zapusti krščanstvo ali dvomi vanj, ne more biti brez krivde, proti svobodi vesti (prim. VS 11), vendar s tem tudi poudari, da je vest kot absolutna instanca, ki je navsezadnje kategorični imperativ, absolutna svoboda in nepreverljiva instanca, proti priznanju dostojanstva osebe. Ko govorimo o naravni zahtevi vesti po resnici, ne gre v prvi vrsti za neko logično resnico in varovanje osebe pred zmoto, ampak za priznanje osebe kot osebe in subjektivnosti sveta. Poudarjanje svobode vesti ni določen nov mehanizem za določene namene, ampak je eden od vidikov odrešenjskega delovanja Cerkve. Brezpogojno priznanje sveta je bilo v času Janeza XXIII. odločilen korak na poti k novemu razumevanju Cerkve v *svetu* (prim. CS 62).

4. Temeljna odločitev in konkretna dejanja

Za tretji odstavek je značilen obrat k svobodi in k posameznemu dejanju. To pomeni tudi novo povezavo: konkretnega dejanja ni mogoče ločiti stran od temeljne odločitve. Že ko govori o vesti, okrožnica opozarja, da lahko človek, ki se »premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega« in se navadi na greh, lahko oslepi za dobro (prim. SR 63). To velja še posebej za razmerje med temeljno odločitvijo in posameznim dejanjem. Okrožnica zavrača mnenje, da s posameznimi dejanji, ki se ne skladajo s temeljno odločitvijo, človek ne more bistveno prizadeti svoje temeljne usmerjenosti (*optio fundamentalis*),

³⁸ V tem je ključ tako imenovane »nравne znanosti«, pojma, ki so ga nekateri imeli za »leseno železo« zato, ker zahteva, da raziskovalec v raziskovanju dejansko upošteva to, kar najde. Problem znanosti, ki temelji na učinkovitosti in se do narave obnaša kakor do nečesa, kar je »brez smisla in nравne vrednosti« (prim. SR 48), je v tem, da minimizira svoje napake in jih celo pripisuje »zlobnosti« narave; prim. V. von Weizsäcker, *Der Begriff sittlicher Wissenschaft*, Frankfurt 1948; V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956, 16-56. Ko M. Scheler zavrača Kantov pojem moralnosti kot konstrukcijo volje, prav tako poudarja dejanski »a priori« vrednosti; prim. M. Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen* (izbrana besedila), Bonn 1991, 33-73.

kakor tudi mišljenje, da temeljna odločitev ne more vedno vplivati na vsako posamezno dejanje.

V ozadju te pomenske dvojice je še enkrat diagnoza usodne ločitve med tosvetnim in odrešenjskim redom v teologiji. Temeljna odločitev v tem vrstnem redu, kot je v okrožnici, je tomistična »specialiteta«, in sicer zaradi kvalitete svobode v posameznih dejanjih, utemeljene na resnici. Sodobna moralna teologija je »optio fundamentalis« naredila za enega svojih temeljev, a jo je hkrati tako varno shranila, da je praktično ločena stran od trajnega procesa spreobrnjenja. B. Häring je s tem v zvezi poudaril, da razpršenost teoloških pristopov do svobode v Kristusu iz temeljne odločitve ni mogla potegniti njenega znamenjskega značaja, namreč razmeroma visoke zrelosti človeka, ki je ugotovil dvojje: da je popolnoma odvisen od Boga in da lahko ta cilj kljub temu izbere svobodno. Stvarnik sam ga kliče, da se udeleži odrešenjskega procesa.⁴⁰ Ta vidik med drugim razvija tudi okrožnica, saj ponavlja, da je v tem procesu odločilno to, da tisti, ki se mora odločiti, ni brezbrizen za dobro. Če se je temeljna odločitev »utelesila«, ne more biti vzrok poglobljanja sporov. Moralni rigorizem v pomembnih zadevah ne dopušča svobodne odločitve. Stališče, ki z »optio fundamentalis« s stališča popolne svobode zagovarja mnenje, da posamezno dejanje ne more zatemniti temeljne usmeritve, je druga skrajnost. Temeljna odločitev je namreč notranja struktura vsake posamezne odločitve, ker je izraz opredeljenosti osebe za dobro. To ni nujno dejanje, ki ga je nekdo storil enkrat za vselej, ampak je opis živega človeka v procesu odrešenja vključno z vsemi pomembnimi odločitvami.

Odstavek v okrožnici naslavlja navedek iz Pisma Galačanom: »Da vam svoboda ne bo pretveza za življenje po mesu« (Gal 5, 13), in nadaljuje: »Gre za odločitev vere, za pokorščino vere (prim. Rim 16, 26), v kateri 'se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu Bogu izkaže popolno pokorščino razuma in volje'« (SR 66). Odstavek pojasnjuje človekovo svobodo. Prej je bila dvojica svoboda-postava opis osebe v razmerju do samega sebe. Zdaj svoboda nadaljuje pot k resnični naravi, ki je ljubezen. »Ta vera, ki 'deluje po ljubezni' (prim. Gal 5, 6), izhaja iz človekovega središča, iz njegovega 'srca'... in je poklicana, da obrodi sadove v delih« (SR 66). Temeljna odločitev je najprej Božja ljubezen do človeka. V prvem poglavju je papež ob navajanju sv. Avguština odprl vprašanje kriterija ljubezni. »Sv. Avguštin se sprašuje: 'Ali je ljubezen tista, ki napravlja, da izpolnujemo zapovedi, ali je izpolnjevanje zapovedi tisto, kar poraja ljubezen?'« (SR 22). Gotovo je ljubezen tista, ki poraja odgovor. M. Scheler je rekel: »Kdor je dojel red ljubezni določenega človeka, tisti je dojel človeka.«⁴¹ Ugotovitev je zelo preprosta: ko se bližamo razmerju med svobodo in postavo, spoznavamo še globlje razmerje med Stvarnikom in stvarjo. Bog ustvarja in ohranja iz ljubezni. Temelj slehernega razmerja je ljubezen. Red stvari je ljubezen. To je usoda sveta z vidika temeljne odločitve Boga za ta svet (prim. Lk 11, 13). Mnogi avtorji, teologi in neteologi,⁴² ki so hoteli razgibati to

³⁹ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I.*, 271 sl.

⁴⁰ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I.*, 171 sl.

⁴¹ M. Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen*, Bonn 1991, 4.

⁴² Prim. J. Fuchs, *Human Values and Christian Morality*, Dublin 1970; K. Rahner, *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln 1975; K. Rahner, *Gnade und Freiheit*, Freiburg 1968; B. Häring, *Frei in Christus I*, 171 sl; med filozofi posebej M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1919; med psihologi posebej E. Erikson – E. Spranger – A. Maslow – V. Frankl.

vprišanje, ne da bi ločevali med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji, govorijo tudi o temeljni izbiri, temeljnih državah itn. S temi izrazi so se hoteli zavarovati tako pred ideologizacijo temeljne odločitve kakor tudi pred statičnostjo nekakšne objektivne normative, v kateri se zdi, da oseba ni nagovorjena in ne odgovorna. Udejanjenje temeljne odločitve v posameznem primeru pomeni zanje odprtje osebe osebi. To je srečanje poslednje svobode in dobrega v dnu duše, ki je prostor temeljne odločitve. Evangelist navaja Jezusove besede: »Kjer je tvoj zaklad, tam je tudi tvoje srce« (Mt 6, 21). S tem hoče povedati, da je ves človek, človek s srcem, samo tam, kjer je njegov pravi zaklad. Temeljna odločitev vključuje vse delne odločitve in vse spoznanje. Zato je nemogoče, da bi nekdo, »ki ne ljubi, poznal Boga« (1 Jn 4, 8).

V okviru razmerja med temeljno odločitvijo in posameznim dejanjem, ki je, kot vidimo, razmerje med Božjo ljubeznijo do človeka (sveta) in človekovim odgovorom nanjo, okrožnica tudi predstavi (ponovi) nauk o smrtnem in malem grehu. Ne gre samo za ponovno določitev nauka o grehu, ampak tudi za določitev prostora, v katerem je o grehu mogoče govoriti. O grehu ni mogoče govoriti brez jasne zavesti o Božji ljubezni do človeka. To je temeljna zasnova pokoncilskega gledanja na teološko razsežnost greha.⁴³ Človeška ljubezen ne ustvarja takih vrednostnih ravni, da bi na njeni osnovi lahko govorili o spoznanju greha, se pravi o zlu, ki ga greh predstavlja, in o nagibih za vključitev v proces odrešenja. Naloga človeške ljubezni »je izključno v tem, da prizna red stvari in da se podredi temu redu, ki obstaja zaradi človeka«, pravi M. Scheler.⁴⁴ Zla greha ne moremo razumeti, če ne upoštevamo strukture temeljne odločitve, se pravi ljubezni do Boga, ki je odsev Božje ljubezni do človeka. To vprašanje je bilo v protestantski kontroverzi v 16. stoletju eno najtežjih. Tedaj se je postavilo vprašanje, kakšno je razmerje med temeljno usmeritvijo in posameznim dejanjem. Pesimistični antropološki nastavek pri protestantih je vplival na prepričanje, da človek ne more storiti nič posebnega za svoje zveličanje, kar lahko tudi pomeni, da si z dejanji tudi ne more škoditi. Papež govori o odrešenem človeku (prim. SR 103). Zato v okrožnici ponovi nauk Tridentinskega koncila,⁴⁵ ki ga je leta 1983 predstavil v apostolski spodbudi *O spravi in pokori*. Drugi del spodbude nosi naslov: »Ljubezen je večja kakor greh.«⁴⁶ Govoriti o grehu in razlikovanju grehov je mogoče edinole zaradi Božje brezpogojne ljubezni. Ker je prav ta ljubezen temeljni red stvarjenja in odrešenja, je mogoče trditi, da je neko dejanje, v katerem nekdo s popolno refleksivno zavestjo izbere stvar, ki ne vodi k Bogu, čeprav izrečno ne zavrača Boga, lahko velik (smrtni) greh; prišlo je do razkola v človeku. Ta vidik je obenem novost nauka, zaradi katerega lahko na novo preverimo položaj in pomen temeljne odločitve v življenju osebe z ozirom na prehitvejočo Božjo ljubezen. Očitno je, da se opredelitev smrtnega greha v okrožnici drži pomembnosti načela ljubezni v stvarjenjskem in odrešenjskem redu, ki je vir človeškega dostojanstva, se pravi: na drugi strani tudi vir za spoznanje »nepreračunljive velikosti hudobije«, kar je bistvo greha.⁴⁷ Greh je teološki pojem in v prvi vrsti govori o resničnosti odpuščanja (o Božji ljubezni)

⁴³ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I.*, 368 sl.

⁴⁴ M. Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen*, 12.

⁴⁵ Prim. DS 1520-1583; A. Strle, n. d., 790-851.

⁴⁶ Janez Pavel II., *Reconciliatio et paenitentia*, CD 25, 13-22.

⁴⁷ Janez Pavel II., *Reconciliatio et paenitentia*, 17.

(prim. SR 103-104), se pravi: o človekovi poklicanosti k resničnemu dobremu, ki je Bog sam. V epilogu še pravi: »In največje usmiljenje je v tem, da (Ljubezen) prebiva med nami« (SR 118).

5. Subjekt in objekt nramnega dejanja

Četrty naslov sicer ne govori o subjektu nramnega dejanja, vendar je ta, najpomembnejši naslov okrožnice, namenjen prav osebi, izvoru in cilju človeških dejanj. Poleg tega, da je ta del okrožnice ne le povzetek drugega poglavja okrožnice in predvsem nauka o razmerju svoboda-postava, ampak tudi povzetek celotnega moralnega nauka sedanjega papeža. Perspektiva naslova je personalistična. Človek je lahko avtor nramno dobrega dejanja samo tedaj, če je izbran predmet dejanja dober, se pravi tak, ki upošteva naravno zahtevo svoga bitja po resnici in hkrati sebe tudi odpira Bogu, ki je najvišje Dobro.

V prvem stavku novega odstavka povzame papež vsebino prejšnjih treh odstavkov: »Tisto razmerje med človekovo svobodo in Božjo postavo, ki ima svoj najgloblji in živi sedež v nramni vesti, se razkriva in uresničuje v nramnih dejanjih« (SR 71). Prvi objekt dejanja je prav subjekt (oseba), ki je obenem pobudnik dejanja. »Prav s svojimi dejanji se človek izpopolnjuje kot človek, kot človek, ki je poklican, da bi sam od sebe iskal svojega Stvarnika... Človeška dejanja so *nramna dejanja*, ker izražajo in sestavljajo dobrost ali zlobnost človeka samega, ki stori taka dejanja« (SR 71). Besedilo podčrtava povezanost med stvarjenjskim in odrešenjskim redom in prepletentost med vero in življenjem. Brez tega neločljivega razmerja je govor o dejanjih, ki so slaba sama v sebi, praktično nemogoč ali vsaj zavajajoč. Teleologizem (proporcionalizem, konsekencializem) je skupno ime za vrsto etičnih teorij, ki ločujejo med subjektom in objektom dejanj. P. Knauer⁴⁸ trdi, da papež te teologistične etične teorije odklanja predvsem zato, ker zaradi ločevanja med religioznim in svetnim redom onemogočajo izraziti absolutno zavezujoče negativne zapovedi in s tem izključujejo možnost dejanja, ki je slabo samo v sebi (intrinsece malum), in vnašajo razdor med svobodo in postavo (prim. SR 51, 75). B. Häring je v svoji »drugi« moralki vse etične teorije združil v trditev, da je lahko njihov resnični namen samo globlje spoznanje zapovedi ljubezni, ki je zadnji temelj vsake norme. S tem je tudi poudaril, da se etične teorije, ki se ukvarjajo z utemeljevanjem norm, ne pa z najdenjem norm v ljubezni,⁴⁹ postavljajo v nevarnost, da se njihov gnostični element pred resnico sprevrže v agnostičnega.

Zavrnitev teleologizma in drugih etičnih teorij sicer ne pomeni zavrnitev teleologije ali deontologije, toda ta del okrožnice je razburil avtonomiste in predvsem zagovornike teorije o dejanju z dvojnim učinkom.⁵⁰ Ta del okrožnice je najbolj zahteven. Nahajamo se na polju nauka Cerkve, ne na polju teoloških razpravljanj. Hkrati je to papežev najbolj značilen način podajanja nauka Cerkve. Okrožnica ne predlaga neke nove teorije in ne opravičuje svojih ostrih ko-

⁴⁸ Prim. P. Knauer, *Zu Grundbegriffen der Enzyklika »Veritatis splendor«*, v: *Stimmen der Zeit* 119 (1994), 14- 26.

⁴⁹ Prim. B. Häring, *Frei in Christus I.*, 333, kjer avtor ne govori o »Normbegründung«, ampak o »Normfindung«.

⁵⁰ Po Hilpertovem mnenju je papež spregledal deontološko teorijo, kar je po njegovem mnenju za tak dokument nedopustno; prim. K. Hilpert, n. d., 627.

rakov nasproti tistim, ki domnevajo, da za dobrost dejanja zadostuje dobrost »namen« ali »pravičnosti«, ki jo nekdo išče z dejanjem. Papež nastopa proti teorijam, ki se sklicujejo na pred-nravni red in določenim človekovim dejanjem, zaradi dobrih namenov itn., pogledajo skozi prste. V ozadju tega ni nobene antropologije oziroma je neko antropološko stališče, v katerem je morala ločena od vere, svoboda od resnice in oseba od svojega dejanja. Govorili smo že o Alfonzovem načinu razkrinkavanja premagljive zmotnosti oziroma hotene nevednosti. Vprašanje torej ni teoretično, ampak teološko in antropološko. Z drugimi besedami: morala (nravno dejanje) je notranja resničnost osebe in ne zgolj vprašanje zunanjega dejstva.

Okrožnica odgovarja na dve vprašanji: 1) Kaj je nravno dejanje (prim. SR 72, 79 sl.) oziroma kaj je »samo po sebi« zlo (intrinsece malum) in 2) Kaj so »viri nrvnosti« (prim. SR 74).

Ad 1) V komentarjih k okrožnici je mogoče opaziti, da ostaja kljub vsemu razmeroma nepojasnen pojem narave. V zadnji instanci je to vprašanje o Kristusu, edini naravi in »popolnem razodetju nerazdružljive vezi med svobodo in resnico« (SR 87), ki se izraža v njegovih delih. Natančno branje okrožnice pove, da je bistveno vprašanje prav določitev naravne nrvnosti dejanj. Ta »dobiva določitev na podlagi razmerja človekove svobode do resnično dobrega. To dobro utemeljuje kot večno postavo Božja modrost, ki sleherno bitje naravnava k njegovemu cilju: to večno postavo spoznavamo tako prek človekovega naravnega razuma (tako se to imenuje »naravna postava«) kakor tudi na integralni in popolni način – prek nadnaravnega Božjega razodetja (in tako to imenujemo »Božja postava«). Delovanje je nravno dobro, kadar so svobodne izbire *skladne s človekovim resničnim dobrim* in so s tem izraz človekove hotene naravnosti na svoj poslednji cilj, torej na Boga samega« (SR 72). Neko dejanje je lahko samo v sebi slabo *že vnaprej*, preden se zgodi (prim. SR 79). Nauku okrožnice za opredelitev dejanja, ki je »intrinsece malum«, zadostujejo človekovi nameni (celota predvidljivih posledic), se pravi: prav tisto, prek katerega poskušajo etične teorije rešiti imanentno dobrost dejanja. Sedaj vidimo, kaj pomeni, da je prvi objekt dejanja subjekt: kjer ni subjekta dejanja, ni več objektov v pravem pomenu besede. Stvari izgubijo svojo objektivnost in postanejo brez vrednosti. Če nekdo gre na okrevanje in hoče to okrevanje dodatno izkoristiti za to, da prelomi zakonsko zvestobo, je celotno dejanje, ki bi sicer zaradi okrevanja bilo dobro, zlo zaradi namena subjekta, saj avtor dejanja spada k dejanju ali natančneje: zlo na videz dobrega dejanja je v tem, da eden od ciljev dejanja ne upošteva tega, da je lastna oseba avtor in cilj dejanja. Človek ne odloča o tem, kaj je dobro in kaj je zlo. »Človek je svoboden od tistega trenutka dalje, ko more razumeti in sprejeti Božja naročila« (SR 35). To je razlog za vprašanje o »virih nrvnosti«, ki odločajo o nrvnosti dejanj.

Ad 2) Tako imenovani viri nrvnosti so trije: predmet sam (finis operis), namen (intentio ali finis operantis) in okoliščine (circumstantiae).⁵¹ Na prvi pogled se zdi, da se okrožnica tukaj posveča samo »predmetu kot viru nrvnosti«, se pravi: »fini operis«. V resnici gre za značilen papežev poudarek, da so viri nrvnosti v vsakem dejanju med seboj neločljivo prepleteni. Nauk o virih nrvnosti je tradicionalen ali tridentinski, obenem je povzetek treh prejšnjih naslovov v drugem poglavju in je tako zaključil krog: postal je okvir opisa osebe

⁵¹ Prim. *Katekizem Katoliške Cerkve*, Ljubljana 1993, 1751-1754.

(subjekta) kot izvora in cilja npravnega dejanja. Okrožnica se od tod naprej odpira k tretjemu poglavju, ki je pastoralno in v celoti posvečeno refleksiji o npravno dobrem. Medsebojno prepletanje vprašanj v drugem poglavju, predvsem tam, kjer papež govori o virih npravnosti, pa tako zaposluje naš razum, da je izhod težko najti. Gotovo pade v oči, kolikšno težo okrožnica pripisuje npravnemu dejanju. Toda, ko ugotovimo, da mora biti predmet *hoten*, da je npravno dober (ali slab), se pravi, da mora biti brez vzroka, ker je izvor (in cilj) dejanja oseba, odkrijemo ključ za branje tretjega ali pastoralnega poglavja okrožnice. Če namreč predmet (ali dejanje) ni hoten, ni subjekta (osebe). Dobrosti predmeta ne smemo tehtati samo iz posledic dejanja (prim. SR 77). To hoče racionalizem, ki *noče celotnega dejanja*, ampak zasleduje namene. Na nek način tudi noče priznati vsega človeka, ampak (danes) hoče predvsem učinkovitega in v marsičem nerazvitega človeka.⁵²

V okviru razumske (avtonomne) morale »obstajajo napačne rešitve, ki so povezane posebno z nezadostnim razumevanjem tega, kar imenujejo predmet npravnega delovanja« (SR 75). Bistveno vprašanje različnih etičnih teorij je v tem, da so v obdobju po okrožnici *Humanae vitae* (1968) mrzlično iskale formulo za pomiritev med zahtevami nauka Cerkev in človeško stisko. Na prvi pogled je to nepregledno področje. Toda posebno v dobi sedanjega papeževanja je postalo jasno, da tukaj ne bo prišlo do spopada teorij. Sedanji papež odločno odklanja dajanje nekakšnih »tehničnih rešitev«, ki bi reševale človeško stisko kot tako, ampak poudarja, da ima pred očmi človeka na poti odrešenja. Ta podoba se pogosto ponavlja in pripoveduje, kaj misli papež, ko govori o povezanosti med vero in identiteto osebe. Zato papež tudi neposredno ne kritizira postopkov teh teorij, ampak to, da v njih ni sledu nauka o človeku kot osebi. Pod pojmom teleologizem se torej skriva neke vrste tehnična morala, v kateri sta objekt in subjekt med seboj ločena, pomešana ali odsotna. Te in podobne teorije sicer priznajo vrednote, na katere kaže razum in razodetje, a se do njih v konkretnem primeru obnašajo a-gnostično. Vrednote imajo sicer splošno veljavnost, ne pa konkretne. »Delujoči subjekt bi seveda bil odgovoren za dosego nameravanih vrednot, vendar v skladu z dvojnimi vidikoma: s človeškim dejanjem povezane vrednote ali dobrine bi namreč pod enim vidikom bile npravnega reda... in pod drugim vidikom pred-npravnega reda, ki se imenuje tudi ne-npravni, fizični ali ontični red« (SR 75).

Sorodnost teh teorij z znanstveno-naravoslovno miselnostjo in te z usodno ločitvijo na religiozno in civilno področje v protestantski kontroverzi je razlog in posledica obenem, zakaj morajo etične teorije dosledno ločiti med subjektom in objektom. Namen teh teorij je objektivizacija sveta v širšem pomenu, v ožjem pomenu pa demonizacija narave ali, kot tudi rečemo, žrtvovanja vrednot zaradi trenutnih ciljev in pomešanosti med cilji in sredstvi. V ozadju je antropološki pesimizem, ki ga v našem času razodevata predvsem dve podobi: vojna in splav.

⁵² Prim. Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 28.

⁵³ Načelo dejanja z dvojnimi učinki govori o tem, kdaj so »indirektno« dopustni slabi učinki dejanja. Zahteva se: 1) da dejanje samo po sebi ni slabo; 2) slab učinek ne sme biti hoten; 3) slaba posledica ne sme biti sredstvo za dosego cilja; 4) obstajati mora sorazmeren razlog, ki dopušča določeno zlo; prim. N. Seelhammer, *Doppelwirkung einer Handlung*, v: *LThK* III, 516-17; P. Knauer, n. d., 22-26. Sholastičen problem je postal precej pozunanjen; nanaša se na oceno škode pri drugem, zlepa ne pri tistem, ki je to storil.

Za natančnejšo določitev položaja po ločitvi med subjektom in objektom je treba na novo prebrati načelo dejanja z dvojnimi učinkom.⁵³ Izhajajoč iz načel okrožnice je »casus perplexus« *praktično* izključen, se pravi: predvsem tista možnost, ki je to načelo spremenila v teorijo in jo aplicirala brez upoštevanja resnice o človeku. Značilnost npravnega dejanja je ravno v tem, da nima tvornega zunanjega vzroka, ampak *dejanje mora biti hoteno* (izvor je oseba). Ker je *svoboda treba uporabiti, se pravi: svoboda, ki je podrejena resnici o človeku*, se pravi: da je dejanje lahko slabo (intrinsece malum) vnaprej, je načelo perpleksnega primera mogoče nanesti samo na reševanje tistih primerov, katerih učinkov človek dejansko (še) ne ve in trenutno zaradi nepremagljive nevednosti ne more vedeti. Ta tradicionalni nauk o dejanju z dvojnimi učinkom je »norma za nazaj« (kako ravnati v primeru, kjer je prišlo do dveh učinkov, je bila vedno stvar jusa, spovedi in spovednikov). Čim pa rečemo teorija o dejanju z dvojnimi učinkom, gre na eni strani za vprašanje širitve pravic Cerkve, kar se je kot vprašanje v zgodovini vedno ponavljalo, na drugi strani pa za nevaren poskus, da ta teorija postane normativna. Evolucionizem je zgrešen prav v tem, ker je evolucijo, ki je resnična, spremenil v normo, ki je ideja, in z njo sprožil neizmerno nasilje. Načelo dejanja z dvojnimi učinkom je integralni del nauka o Božjem usmiljenju. Če bi načelo postalo teorija, in sicer normativna, kakor hoče biti tudi racionalizem, smo dobili klasičen primer odsotnosti nauka o celotnem človeku, se pravi: zanikanja resnice o njegovi presežnosti. »Nrnavnost človeškega dejanja je odvisna predvsem in temeljno od predmeta, ki ga je razumno izbrala svobodna volja... Da bi mogli dojeti predmet dejanja, ki dejanju podeljuje nrnavnost, se je treba torej postaviti na stališče delujoče osebe. Predmet *deja hotenja* je namreč svobodno izbrano ravnanje... Napačno je torej pod predmetom določenega npravnega dejanja razumeti neki proces ali neki dogodek zgolj fizičnega reda, ki naj bi ju vrednotili po tem, da izzoveta določeno stvarno stanje v zunanjem svetu. Predmet je neposredni cilj preišljene osebe, ki daje svoj pečat deju hotenja določene osebe« (SR 78). Poudarek je v tem, da med objektom in subjektom ni ločitve. S tem pa se primeri, v katerih bi načelo lahko aplicirali, izredno zmanjšajo. Na drugi strani se ustrezno poveča občutljivost za dostojanstvo človekove svobode.

Dejansko vprašanje pa ni zmanjševanje kroga, v katerem bi to načelo lahko aplicirali. K. Hilpert, eden od ostrih kritikov okrožnice, se zavzema za ohranitev teoretičnih pridobitev na področju argumentiranja etičnih norm. Navaja svojega kolega B. Schüllerja, vnetega zagovornika teleološke argumentacije, in pokaže, da se je načelo teoretično razvijalo v okviru v okrožnici zavrnenih etičnih teorij.⁵⁴ Vprašanje je v načelnem teoretičnem povečevanju primerov, ki jih je mogoče načrtovati in pod krinko načela uvajati selektivno načelo, ki je prav neopredeljenost do resnice in pred dejanskim stanjem, s tem pa tudi (načelno) zanikanje »intrinsece« slabega dejanja. To je zadnja postaja etičnega relativizma. Nedvomno smo se s tem približali pereči kapilarni vojni, ki jo vodi človek proti človeškemu življenju. Ali je to dejanska skrb okrožnice, se bo verjetno pokazalo tudi v komentarjih.

⁵⁴ Prim. K. Hilpert, n. d., 628.

III. Nekatere posledice

Čeprav smo prvo in tretje poglavje iz praktičnih razlogov pustili ob strani, pa je evangelij, »vir vse odrešenjske resnice in nramnega življenja« (SR 28; prim. BR 7), od začetka najbolj natančno orodje za presojo usodnosti zavrnitve osebe in obrata k stvarnem. Kdorkoli sreča Jezusa, se mu zbudi vprašanje o smislu življenja. Preberimo ta stavek še drugače: Kdorkoli bo vpraševal o smislu življenja, bo prej ali slej naletel na Kristusa. Mladeničeva zavrnitev osebe in izbira stvari je tako realna nevarnost, da med bistvene posledice okrožnice spada sprejem resnice o človeku iz razodetja.⁵⁵

Drugo poglavje je osrednje in v njem se med naslovniki znajde vsak človek. Zastrahujoča kadenca v zgodbi o bogatem mladeniču, ki ga je Jezusovo prebujanje njegove svobode: »Če hočeš«, spravilo v obup, je zelo značilna poteza sedanjega papeža, ki ne ločuje med Cerkvijo in svetom in ki gleda na ta svet kot na pristani prostor oznanjevanja evangelija. To je močan razlog za pavlinsko zahtevo, da resničnost sreča in vidi (prim. 1 Kor 1, 18 – 2, 5). Vsem verujočim velja, »naj živijo v kar najtesnejši povezanosti z drugimi ljudmi svoje dobe. Prizadevajo naj si, da bi docela razumeli način njihovega mišljenja in čustvovanja, kakršen se izraža v duhovni kulturi« (SR 29). Tako svobodo, ki je postala »izvor vrednot« (SR 31-32), vrača tja, kamor spada. Papež ima v mislih svobodo, ki je »odlično znamenje bogopodobnosti v človeku« (SR 34, 78), pa tudi svobodo, ki pozna resnico o človeku in se ji podreja. Resnica o človeku je Jezus Kristus (prim. Jn 14, 6), v katerem ni nobene delitve; v njem je popolna postava svobode (prim. Jak 1, 25). Jezusovo razmerje do bogatega mladeniča je bistveni podatek o naslovniki okrožnice.

Tretje poglavje je pastoralno-teološko in je posledica že samo po sebi. Mnoge značilnosti okrožnice se v tem poglavju strnejo v brezpogojno zaupanje, da je izvor krščanskega spoznanja ljubezen. Soupadanje svobode in resnice v ljubezni izključuje možnost, da bi v konfliktu lahko opravičili uporabo svobode proti postavi. Ozadje, temelj in cilj okrožnice je »edina narava«, Kristus, podoba in povzetek celotnega stvarstva. Odtod normativnost narave, ki ima predvsem dva vidika:

1) *Brepogojnost nramnosti* je utemeljena na brezpogojnem dostojanstvu narave in jo določa uporaba svobode. Ta pravi, da je človek odgovoren predvsem in najprej Bogu, ker je z njim kot stvar najprej v razmerju. Tudi druge stvari v naravi so najprej v razmerju do svojega Stvarnika; on jim daje smisel. Upoštevanje tega popolnoma prvega odnosa, popolne odvisnosti od Boga, je brezpogojnost nramnosti.

2) *Celovitost nramnega dejanja* je odsev svojske človeške narave, ki je oseba (prim. SR 50). Na prvem mestu to pomeni, da ni nobeno človeško dejanje popolnoma brez vrednosti za njegovo večnost. Človek v vsakem svojem dejanju izraža celovitost svoje narave, tudi ko ravna slabo. Človek je odgovoren tudi takrat, ko ravna brez vere ali ko dela slabo.

Obe trditvi pričata o edinstvenosti človeške narave v Jezusu Kristusu (prim. SR 53). Sklicevanje na to edinstvenost, ki jo sodobni svet »sistematično postavlja pod vprašaj... in sicer na temelju določenih antropoloških in etičnih pojmovanj« (SR 4), je izraz dosledne odprtosti okrožnice za tisti »več« nrami, ki se ji

⁵⁵ Prim. Janez Pavel II., *Centesimus annus*, 55.

reče opredeljenost za resnično dobro in priznanje stvarnosti. Samostojnost zemeljskih stvarnosti (prim. CS 36) je izraz, ki pomeni, da je svet izročen človekovi svobodi, ki je vedno tudi vprašanje resnice o človeku. Človek je svoboden, da sprejme pobudo postave Duha, ki je izraz posebne Božje skrbi za človeka (prim. SR 43 sl.).

Razprava o moralnih vprašanjih, ki se bo gotovo tudi naprej sukala okrog tako imenovane pred-moralnosti in iz etičnih dejavnikov delala vloge in orodje za pritrtilno etiko, se bo poslej morala ozirati na to, da moralnost niso skrivalnice za znanstvene, ekonomske, politične in druge heteronomne odločitve. Vedno pomembnejši postaja stavek: Ali človek res sme, kar zmore? Evolucionizem je rekel »da« in s tem postal znanstven. Okrožnica pravi »ne« in je pokazala, da ji gre za dostojanstvo človeka, ki je pot Cerkve.⁵⁶

Cerkev mora hoditi po tej poti zaradi človeka in zaradi svoje lastne preno-ve. Okrožnica je namenjena živemu telesu Cerkve. To dogajanje v Cerkvi je nasprotujoče opisal G. Bernanos v svojem portretu M. Lutra. Izkustveno dejstvo je, da »v Cerkvi ni mogoče ničesar prenoviti z navadnimi sredstvi. Kdor misli, da bo prenovil Cerkev s takimi sredstvi... s katerimi se prenavlja časno družbo, mu podvig ne bo le spodletel, ampak se bo slednjič prav gotovo sam znašel izven Cerkve. Pravim, da se tak človek znajde zunaj Cerkve, preden se kdo potru- di, da bi ga izločil. Pravim, da se tak izloči sam z nekakšno usodno tragičnos- tjo. Odpove se njenemu duhu, odpove se njenim dogmam, skoraj nevede postane njen sovražnik.«⁵⁷ Filozofsko-teološka doslednost okrožnice in njena kristocentrična antropologija ne zanikata takih primerov, saj tudi Jezus ni zani- kal Juda. »V mladem človeku, ki ga Matejev evangelij ne imenuje, moremo pre- poznati vsakega človeka, ki zavestno ali nezavestno pristopa h Kristusu, človekovemu Odrešeniku, in mu postavi nravno vprašanje. Za mladega človeka to ni v prvi vrsti vprašanje o pravilih, ki jih je treba izpolnjevati, marveč je vpra- šanje o tem, kako izpolniti smisel življenja« (SR 7). Ne glede na bolj ali manj radikalne portrete sodobnika je »hoja za Kristusom bistveni temelj... nravnos- ti« (SR 19). Okrožnica ne obsedi na naravnem zakonu, ampak govori o resnič- ni naravi, to je Božji ljubezni (prim. Jn 3, 16). »To, kar človek je in kar mora delati, se razkrije v trenutku, ko Bog razodene samega sebe.« Resnična izpolni- tev postave je »ponudba deležnosti pri Božji dobroti, kakršna se razodeva in priobčuje v Jezusu« (SR 11). On je tisti, v katerem je Bog izbral človeško pot za svojo.

Povzetek: Anton Mlinar, Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici *Sijaj re- snice*

Povod za nastanek okrožnice *Sijaj resnice* (*Veritatis splendor*) je koncilski načrt o prenovi celotne teologije. Čeprav papež pokaže na zgodovinske koreni- ne okrožnice, predvsem na moralno teologijo sv. Alfonza Ligvorija, ki jo preže- ma globok čut za Božjo besedo, in na koncilski načrt, je okrožnica znamenje globoke povezanosti s problemi današnjega časa, predvsem z najnevarnejšo kri- zo, to je z zmedenostjo glede tega, kaj je dobro in kaj je zlo. V svoji predstavitvi sem pozoren na drugo poglavje okrožnice, štirim pomenskim parom: svoboda in

⁵⁶ Prim. Janez Pavel II., *Redemptor hominis* 14; *Centesimus annus* 53 sl.

⁵⁷ G. Bernanos, *Izbranci*, 109.

postava, vest in resnica, temeljna odločitev in posamezno dejanje ter nravno dejanje (subjekt in objekt nramnega dejanja) dodajam odstavek o substancialni podobi človeka, saj je v tem poglavju govor ne le o razločevanju nekaterih smeri v moralni teologiji, ampak o zdravem nauku, ki je beseda o celotnem človeku-osebi. Sijaj resnice je obrat pozornosti na resnično dobro, Boga, ki se razodeva v Jezusu Kristusu, in na resnično človeško naravo, ki je Kristus.

Summary: Anton Mlinar, Contents of Semantic Pairs in the Encyclical *Veritatis splendor*

The reason for the writing of the encyclical *Veritatis splendor* (*Splendour of the Truth*) is the plan of Vatican II to renew the complete theology. Though the Pope indicates the historical roots of the encyclical, especially the moral theology of St. Alphonse Liguori, which is permeated by a deep sense for God's word, and the plan of the council, the encyclical is the sign of a closeness to contemporary problems, especially to its most dangerous crisis, which is the confusion about what is good and what is evil. The author's attention is directed to the second chapter of the encyclical and to four semantic pairs: to freedom and law, conscience and truth, basic decision and single action, and moral action (the subject and the object of the moral action), he adds a passage about the substantial image of man since this chapter does not only speak about distinguishing some lines of thought in moral theology but also about the sound teaching which speaks about the whole man-person. *Splendor veritatis* draws attention to the real good, i.e. God revealing Himself in Jesus Christ, and to the real human nature, which is Christ.

Vinko Škafar

Po krstu poklicani za svetost

Papež Janez Pavel II. v tretjem delu okrožnice *Sijaj resnice*¹ omenja krstno prerodenje »iz vode in Duha« (Jn 3, 5), po katerem so vsi kristjani poklicani k svetosti (prim. C 39-42), ki se udejanja z izvrševanjem skupnega duhovništva oziroma z izvrševanjem »trojstvene in enovite preroške, duhovniške in kraljevske službe (munus propheticum, sacerdotale et regale)« (SR 107) krščenih. V razpravi se bom omejil prav na ta vidik krstne poklicanosti za svetost, ki je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru bil tako močno navzoč in ga tudi sedanjí papež v svojih nagovorih in dokumentih pogosto omenja. Zato bom trditve utemeljeval z besedili Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in papeža Janeza Pavla II.

1. Kristus, edini duhovnik

Na številnih mestih v evangelijih se sicer posredno govori o Kristusu kot duhovniku, čeprav se mu naslov duhovnik (hiereús) nikjer ne daje, saj je bila služba duhovnikov prihranjena za Levijev rod. Kristus sam se imenuje »Božji sin«.² Kljub temu za določitev svojega poslanstva pogosto uporablja izraze, ki vključujejo duhovniško resničnost. To je še posebej jasno ob govorih o svoji smrti, ki jo napoveduje s podobami Stare zaveze (prim. Mr 10, 45; Iz 53; Mr 14, 24; Ez 24, 8; Iz 53).

Pismo Hebrejcem je edini novozavezni spis, ki Kristusu prideva naslov duhovnika in vélikega duhovnika. Kristusovo duhovništvo sledi Aronovemu (5, 4-5) in ga presega: kot pričuje Ps 110, je hotel Bog poklicati duhovnika nove vrste »po vzoru Melkizedeka« (7, 1-28). Kristusova smrt in njegovo poveličanje sta prava daritev, ki je nadomestila vse starozavezne daritve.³ Kristusova smrt je popolno darovanje sebe (9, 14); zajema celotnega človeka in ga vsega podreja Božji volji (5, 8; 10, 9-10). Hkrati pa ga obnavlja od vrha do tal in ga postavlja v zaupen odnos z Bogom. S svojo smrtjo je Kristus postal nebeški duhovnik (9, 24), človeka očistil grehov in sklenil novo in večno zavezo (9, 15; 13, 20). Njego-

¹ Janez Pavel II., *Sijaj resnice (Veritatis splendor = SR)*, v: CD 52, Ljubljana 1994, 107.

² J. Delorme, *Figlio dell'uomo*, v: *Dizionario di teologia biblica*, diretto da X. Leon – Dufour, Marietti, Torino 1972, 404-409.

³ »Z daritvijo svojega telesa na križu je dopolnil daritve Stare zaveze« (*Velikonočni hvalospjev* 5, v: *Rimski misal*, Ljubljana 1992, 287).

va kri nam omogoča prost dostop do Boga (10, 19).⁴ Vse to je Božje delo, Božji dar ljudem, zakaj Bog sam je v Sinu tako korenito preobrazil človeka (2, 10). Kristus sprejme smrt in daruje samega sebe kot duhovnik in je tako duhovnik samega sebe.⁵ To prepričanje Cerkev izraža v liturgiji (po načelu *lex orandi – lex credendi*), kjer je rečeno, da je Kristus sam sebe daroval »za naše zveličanje in tako postal duhovnik, oltar in jagnje obnemem«.⁶

Bistvo, zadnji vzrok, v katerem korenini Kristusovo duhovništvo, je posvečenje, saj prav ono napravlja Kristusa za duhovnika.⁷ Kristusa je Oče »posvetil (sanctificavit seu consecravit) in poslal na svet« (D 12). Kristus ne uči samo »duhovnosti češčenja« (»Pojdite in se poučite, kaj pomenijo besede: 'Usmiljenja hočem in ne daritve'« (Mt 9, 13; prim. Mt 12, 7; Mr 12, 33-34; Jn 4, 23-24), marveč poudarja, da je češčenje v izpolnjevanju Božje volje. Njegov prihod je pod znamenjem tistega češčenja, o katerem so govorili preroki (Am 5, 21-25; Iz 1, 11-17; Ps 40, 7-9; 48, 8-14; 50, 19) in je bil že izražen v prvih besedah zaveze (2 Mz 19, 4-6: »Sami ste videli... kako sem vas... privedel k sebi. Če boste sedaj radi poslušali moj glas in spolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh narodov... in boste mi kraljestvo duhovnikov in svet narod«). To vključuje *spreobrnjenje* in *duhovniško češčenje* v dveh razsežnostih: poslušanje Božje besede (pokorščina) in spolnjevanje zaveze (ohranjanje prijateljstva z Bogom).⁸

Pismo Hebrejcem poudarja, kar so že prej učili preroki (prim. Jer 7, 22; Am 5, 21-25), da Bog ni želel žgalnih daritev, marveč pokorščino. Kristus je prav s popolno pokorščino počastil Očeta, saj je prišel, da bi izpolnil Božjo voljo (prim. Heb 10, 5-7). »V moči te volje smo z daritvijo telesa (soma=oseba) Jezusa Kristusa posvečeni enkrat za vselej« (Heb 10, 10). Kristus je daroval samega sebe v pokorščini »vse do smrti« (Flp 2, 8).

Prava in duhovna daritev Jezusa Kristusa je v popolnem darovanju samega sebe, to je v darovanju svojega bivanja. Kristusovo duhovništvo ne obstaja zgolj v češčenju, ki bi ga izvrševal zgolj ob nekaterih priložnostih, marveč je vse njegovo življenje duhovniško, kar se kaže v popolni pokorščini.⁹ Daritev na križu je samo vrh te pokorščine. S to svojo brezpogojno pokorščino je Kristus udeležil svoje duhovništvo in odrešil vse človeštvo (prim. CS 14). Z njo je utemeljil novo človeštvo, Cerkev, Božje ljudstvo, ki je deležno njegovega duhovniškega dostojanstva.

⁴ Osrednja tema Pisma Hebrejcem je problem dostopa do Boga. »Come entrare veramente in relazione con Dio? Come vivere in comunione con Dio? In breve, come avere una vita religiosa contrassegnata dal marchio dell'autenticità?« (A. Vanhoye, *Cristo il nostro sacerdote*, Marietti, Torino 1970, 32).

⁵ Prim. A. George, *Sacerdozio*, v: *Dizionario di teologia biblica*, 1120.

⁶ *Velikonočni hvalospev*, 5, v: *Rimski misal*, Ljubljana 1992, 287.

⁷ Prim. J. Lecuyer, *Il sacerdozio di Cristo e della Chiesa*, Dehoniane, Bologna 1964, 57-156.

⁸ Prim. S. Marsili, *Liturgia*, v: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, diretto da L. Rossi e A. Valsecchi, Paoline, Roma 1973², 536.

⁹ Prim. G. Persico – J. O'Riordan, *L'eucaristia oggi*, Cittadella, Assisi 1971, 158: »Cristo è sacerdote non perché dedica a Dio determinati tempi e azioni particolari di culto, ma perché l'intera sua vita è sacerdotale in ogni momento e in ogni espressione. Egli la offre al Padre in un servizio incessante animato da una dedizione piena di amore. La totalità del dono di se stesso al Padre si rivela in alcune specifiche manifestazioni che culminano nella morte in croce, nella risurrezione e nell'ascensione.«

Tukaj ne bomo govorili o službenem duhovništvu, ki se od skupnega »po bistvu in ne samo po stopnji« (C 10) razlikuje. Tudi »službeni duhovnik mora živeti iz tega skupnega duhovništva, sicer se ne pridruži skrivnosti, ki jo službeno opravlja. Duhovnik bi utegnil opraviti mašo, ne da bi se osebno pridružil Kristusovi daritvi. Na primer, če bi še naprej sovražil človeka, ki mu je storil krivico. Kriza službenega duhovništva je pri marsikom nastopila, ker je pel novo mašo, preden je v njem dozorelo krstno duhovništvo. Morda nikoli ni doživel svojega krsta in se ni resnično odločil, da bo šel za Kristusom, ki je pot in resnica in življenje.«¹⁰

2. Skupno duhovništvo vseh krščenih

Cerkev, kot zelo dobro poudarja De Smedt,¹¹ ni samo to, kar lahko ugotovi vsak opazovalec: skupnost ljudi, ki se trudijo živeti po Kristusovem nauku in njegovi volji. To pojmovanje je preveč naturalistično in statično. Cerkev je globlja resničnost. Zato jo imenujemo »Kristusova Cerkev«, ker si jo je »pridobil s svojo krvjo« (Apd 20, 28) in ker je v njej navzoč in »neprestano razdeljuje darove služb, s katerimi v njegovi moči drug drugemu pomagamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava« (C 7; prim. Ef 4, 11-16 grško). Cerkev je občestvo življenja, ljubezni in resnice, ki si ga Kristus »privzema za orodje odrešenja vseh ljudi« (C 9).

Dogmatična konstitucija o Cerkvi je s svetopisemsko utemeljitvijo ovrednotila »skupno duhovništvo« (C 10). Tega je po Tridentinskem cerkvenem zboru pretirano poudarjala protestantska teologija; zato je bilo v katoliški teologiji skorajda zanemarjeno. Šele teologi 20. stoletja,¹² ki so pripravljali Drugi vatiškanski cerkveni zbor, so ponovno poudarjali pomembnost skupnega duhovništva. »Tisti, ki so krščeni, so namreč s prerojenjem in z maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za sveto duhovništvo« (C 10), ki je deležno edinega »Kristu-

¹⁰ T. Smerkolj, *Kako živimo svoj krst, v: Evangeljske misli*, A, Družina, Ljubljana 1980, 79; prim. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, I, Jaca Book, Milano 1969, 137: »I ministri continuano a restare fra i battezzati, cioè i membri del popolo sacerdotale. La dignità (del sacerdozio comune) non è appannaggio dei 'laici, ma dei 'fedeli'«. Patrolog in uradni pridigar »Papeške hiše« R. Cantalamessa v duhovnih vajah po Pismu Rimljanom (1-16), ki jih je vodil po italijanski privatni televiziji Telepace in so dostopne na audiovizualnih kasetah (prim. R. Cantalamessa, *Il vangelo potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede*, Rm 1-16, I. S. G., Audiovisivi, I- IV, Vicenza 1992), še bolj izrečno kot Smerkolj poudarja za mašnike pomembnost njihovega skupnega duhovništva (osebnega darovanja) pri obhajanju evharistične daritve in se sklicuje na sv. Gregorja Nacianškega (prim. R. Cantalamessa, *I misteri di Cristo nella vita della Chiesa*, Ancora, Milano 1992, 305-316. Gregor Nacianški, Oratio 2, 95, v: *PG* 35, 497). Duhovnik namreč izvršuje svoje ministerialno duhovništvo »in persona Christi« za druge in zase in tako omogoči, da se udejanji skupno duhovništvo vseh navzočih (laikov in mašnika) v Kristusovi daritvi. Kajti Kristus je navzoč »s svojo močjo v zakramentih, tako da kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje« (L 7; prim. sv. Avgustin, *In Iohannis Evangelium Tractatus* VI., c. 1, n. 7, v: *PL* 35, 1428). Isto velja za zakrament evharistije. Vsi, mašnik in laiki, smo Kristusovi sodelavci in pri maši darovalci sami sebe po Kristusu nebeškemu Očetu v moči skupnega duhovništva.

¹¹ Prim. E. J. De Smedt, *Il sacerdozio dei fedeli*, v: R. A., *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1967, 454.

¹² L. Cerfaux, Y. Congar, B. Durst, P. Dabin, F. Vandembroucke, G. Thilis, C. A. Schleck, E. Niebecker itd. Prim. G. Philips, n. d., 130-142.

¹³ Prim. M. Adinolfi, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, v: *Teologia biblica del sacerdozio* V, Antonianum, Roma 1972, 3: »Il Vaticano II è stato il primo Concilio ecumenico a trattare esplicitamen-

sovega duhovništva« (C 10).¹³ Koncilski očetje so tudi v odloku o službi in življenju duhovnikov »Presbyterorum ordinis« slovesno ponovili isto trditev, da namreč v Kristusu »postanejo vsi verniki sveto in kraljevo duhovstvo« (D 2).

G. Philips¹⁴ prinaša terminološko razlago in se odloča za »skupno duhovništvo vernikov«, kar je postalo v pokoncilskih razpravah in oznanjevanju običajno. Katekizem Katoliške Cerkve pa uporablja za skupno duhovništvo tudi izraz »krstno duhovništvo« (KKC 1546), čeprav v isti številki omenja, da so kristjani »po zakramentu krsta in birme 'posvečeni'... za sveto duhovništvo« (KKC 1546).

Janez Pavel II. poudarja skupno duhovništvo ob različnih nagovorih že od začetka petrinske službe.¹⁵ Zato ni čudno, da je v posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih¹⁶ dano prav skupnemu duhovništvu tako pomembno mesto in je zelo izčrpno razloženo deleženje krščencev v Kristusovi duhovniški, učiteljski in vodstveni službi (prim. KL 14). »Krst nas prerodi za življenje Božjih otrok, nas zedini z Jezusom Kristusom in njegovim telesom, ki je Cerkve, nas mazili v Svetem Duhu in nas napravi za duhovna svetišča« (KL 10).

Temeljno besedilo za skupno ali krstno duhovništvo je Petrova krstna »homilija«. Ko se apostol Peter obrača na krščene kot »pravkar rojene otroke«, piše: »K njemu stopite, k živemu kamnu, ki so ga sicer ljudje zavrgli, a je pri Bogu izbran in dragocen. Saj ste tudi vi živi kamni. Tudi vi se vgrajujete v duhovno stavbo (oikos pneumatikós), tako da boste sveto duhovništvo (hieráteuma hághion) in boste darovali duhovne daritve (pneumatikàs thysfás), ki bodo po Jezusu Kristusu prijetne Bogu... Vi pa ste 'izvoljeni rod, kraljevsko duhovništvo, svet narod, ljudstvo, določeno za Božjo last, da bi oznanjali slavna dela' tistega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito svetlobo« (1 Pt 2, 4-5. 9).¹⁷

V posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih beremo, da je to »nov vidik krstne milosti in dostojanstva: krščanski laiki se s svoje strani udeležujejo trojne službe – duhovniške, učiteljske in vodstvene – Jezusa Kristusa« (KL 14). Spodbuda navaja Avguštinovo razlago šestindvajsetega psalma, ki pravi: »David je bil maziljen kralj. Od tistega časa mazilijo samo kralja in duhovnika. V teh dveh osebah je bila predpoda prihodnjega edinega kralja in duhovnika Kristusa (zato »Kristus« prihaja od »krizma«). Zato je bila maziljena ne samo naša glava, ampak smo bili maziljeni tudi mi, njegovo telo (...). Zato pripada maziljenje vsem kristjanom, medtem ko je v času stare zaveze pripadalo samo dvema osebama. Jasno se razodeva, da smo mi dejansko Kristusovo telo, ker smo vsi maziljeni in smo v njem vsi Kristusi in Kristus, ker na določen način glava in telo tvorita Kristusa v njegovi celoti.«¹⁸

te del sacerdotio comune dei fedeli, un tempo così sentito dai protestanti. Uno dei problemi posti da Lutero è stato, si sa, quello del sacerdotio cristiano«.

¹⁴ Zanimivo, da so vsi koncilski dokumenti uporabljali izraz »skupno duhovništvo vernikov« (sacerdotium commune fidelium), za kar so se koncilski očetje zavestno odločili, ker se je zdelo, da drugi izrazi ne izražajo celostne resničnosti skupnega duhovništva. Prim. G. Philips, n. d., 136-138.

¹⁵ Prim. Janez Pavel II., *Spalancate le porte a Cristo!*, homilija ob nastopu papeške službe, v: AAS 70(1978), 946.

¹⁶ Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih (Christifideles laici = KL)*, v: CD 41, Ljubljana 1989.

¹⁷ Prim. G. Otranto, *Il sacerdotio comune dei fedeli nei riflessi della I Petr. 2, 9 (I e II secolo)*, v: *Vetera Christianorum* 7(1970), 225-264.

¹⁸ KL 14; Sv. Avguštin, *Enarr. in Ps.*, XXVI, II, 2: CCL 38, 154 sl.

Pravoslavni teolog A. Schmemmann zanimivo poudarja, da je temeljna definicija človeka »homo adorans«.¹⁹

3. Izvrševanje skupnega duhovništva

Že s samim krstom se človek včleni v Kristusa, velikega duhovnika, in postane deležen skupnega duhovništva vseh udov velikega duhovnika Kristusa. Usposobljen je za to, da sodeluje pri opravljanju trojnega Kristusovega odrešenjskega poslanstva sredi sveta. Krščansko življenje se predvsem izraža v opravljanju trojnega poslanstva v Kristusu sredi človeštva: preroškega (učiteljskega), posvečevalnega (duhovniškega) in vodstvenega (kraljevskega) oziroma martirije (oznanjevanje, pričevanje), liturgije (bogočastja) in diakonije (služenja). Kristus je v svojem zemeljskem življenju sam osebno z vidnim delovanjem opravljal vse te službe. Od časa svoje smrti in poveličanja naprej je hotel to svojo dejavnost nadaljevati po vidni dejavnosti Cerkve. Vse Božje ljudstvo je po krstu in birmi poklicano k opravljanju njegove preroške, posvečevalne in vodstvene službe. Krščanska svetost se uresničuje prav z opravljanjem teh treh služb oziroma z izvrševanjem skupnega duhovništva.²⁰

Krst je vstop v krščansko življenje, ki ga ne moremo in ne smemo pojmovati preozko. Sv. Leon Veliki pravi: »Spoznaj, o kristjan, svoje dostojanstvo. Ker si postal deležen Božje narave, se nikar z nevrednim vedenjem ne vračaj v prejšnjo nizkost. Pomni, kakšne Glave in kakšnega telesa si ud.«²¹

a) Duhovniška služba vseh kristjanov

Vsi krščeni smo deležni in poklicani k izpolnjevanju Kristusove posvečevalne (duhovniške, bogočastne) službe. Opravljamo jo v vsem krščanskem življenju, če živimo po Božji volji. Krščanstvo je življenje in ne vrsta nekih obredov, ki ne bi imeli zveze z življenjem.

»Krščanski laiki se udeležujejo duhovniške službe, v kateri je Jezus samega sebe daroval na križu in se neprestano daruje v evharističnem slavju v slavo Očeta za odrešenje človeštva. Utelešeni v Jezusu Kristusu so krščeni zedinjeni z Njim in z njegovo daritvijo, da darujejo sami sebe in vso svojo dejavnost« (prim. Rim 12, 1-2) (KL 14). Svojo trditev papež podkrepil in razložil s koncilskimi besedami in razložil, kaj pomeni darovati samega sebe in vso svojo dejavnost: »Vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Pt 2, 5). V obhajanju evharistije laiki vse

¹⁹ A. Schmemmann, *Il mondo come sacramento*, Queriniana, Brescia 1969, 12: »Homo sapiens, homo faber... si, ma prima di tutto, homo adorans. La prima, la fondamentale definizione dell'uomo è che egli è il sacerdote.«

²⁰ Prim. *Krst, birma*, v: *Srečanje s Kristusom v zakramentih II*, Ljubljana (brez letnice), 4-6; prim. *Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle*, Obzorja, Maribor 1972, 365-375, 380-381; M. Zovkić, *Božji narod, Svečenički i proročki narod*, v: R. Brajčić – M. Zovkić, *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, FTI, Zagreb 1977, 253; M. Midali, *Il Popolo di Dio*, v: *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, LDC, Torino-Leumann 1967⁴, 371-523; G. De Rosa, *Teologia del sacerdozio 'comune' dei fedeli*, v: *La civiltà cattolica* 134(1973,1), 131-143.

²¹ Sv. Leon Veliki, *Sermo 21*, v: *PL* 54, 192-193.

to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki pobožnosti darujejo Očetu. Tako kot povsod dejavni Božji častilci tudi sam svet posvečujejo Bogu« (KL 14; prim. C 34). Zato je normalno, da koncil naroča službenim duhovnikom, naj učijo vernike pri mašni daritvi darovati »Bogu Očetu Božjo žrtev in z njo tudi svoje življenje« (D 5). »Daritev bodi ti življenje celo.«²²

V duhu koncilskega in pokoncilskih besedil naj bi darovali Bogu sami sebe in vse svoje življenje, kar tudi vključuje spolnjevanje moralnih zapovedi (saj je prav s pokorščino Kristus izvršil svoje duhovniško poslanstvo), zavzeto iskanje resnice in dobrega (prim. SR 62). »Mučeništvo sestavlja vrhunec pričevanja za moralno resnico, vrhunec, h kateremu je razmeroma malo poklicanih, pa vendarle obstaja konkretno pričevanje, na katero morajo vsi kristjani biti pripravljene, da ga vsak dan dajejo tudi za ceno trpljenja in velikih žrtev« (SR 93). Tako imata zvestoba in pokorščina zapovedim češčenjsko razsežnost, mučeništvo pa sočasno najmočnejšo oznanjevalno moč. Isto velja za obrambo »vesoljne in trajne veljave moralnih zapovedi, ki prepovedujejo po notranje zla dejanja« (SR 95). V duhovno daritev bo kristjan vključeval tudi svojo zavzetost za prenavo osebnega, družinskega, družbenega in političnega življenja (prim. SR 98-101; posebno 101).²³

»Kristjanovo moralno življenje ima – po učenju okrožnice Sijaj resnice – vrednost 'duhovnega bogoslužja'« (SR 107).²⁴ Seveda pa kristjanovo moralno življenje nima vrednosti »duhovnega bogoslužja« oziroma po apostolu Petru »duhovne daritve« (1 Pt 2, 5) v smislu »spiritualistične« razlage nematerialnih daritev (saj duhovno bogoslužje lahko vključuje tudi materialno dajanje ljubezni in najrazličnejše telesne dejavnosti) ali zaradi nekega zgolj asketičnega in stoičnega zatajevanja samega sebe, marveč zato, ker je kristjan posvečen s Svetim Duhom (prim. 1 Kor 3, 16-17) in zato usposobljen spreminjati vse svoje življenje v duhovno daritev, in sicer, če živi po navdihu Svetega Duha. V tem pomenu ima lahko vse kristjanovo življenje vrednost »duhovnega bogoslužja«. To »duhovno bogoslužje« oziroma »duhovna daritev« pa je v pokorščini nebeškemu Očetu in ne v neki zgolj formalni molitvi (prim. Mt 7, 21) ali stoični askenzi.

V tem smislu piše apostol Pavel Korinčanom: »Mar ne veste, da ste Božji tempelj in da Božji Duh prebiva v vas? Če pa kdo Božji tempelj podira, bo Bog njega uničil. Božji tempelj je namreč svet, in to ste vi« (1 Kor 3, 16-17). Kristjan je postal po krstu svetišče, v katerem prebiva Bog, ki je navzoč v kristjanu po Svetem Duhu. Prav to prebivanje Božjega Duha v kristjanu omogoča, da ne daruje več kakih poganskih ali starozaveznih daritev, marveč duhovno daritev, daritev v Svetem Duhu. Kristjan je prav po krstu usposobljen za »duhovno bogoslužje«, saj ne pripada več sebi, marveč Bogu. Vse to pa more in mora raz-

²² S. Gregorčič, *Daritev*, v: *Izbrane pesmi*, SKZ, Ljubljana 1946, 239: »Daritev bodi ti življenje celo: Oltar najlepši je – srca oltar, Ljubezen sveta v njem – nebeški žar, Gospodu žrtva – vsako dobro delo.«

²³ Prim. F. Oražem, *Obdarjeni s Svetim Duhom*, Družina, Ljubljana 1994, 99, 210.

²⁴ Prim. V. Bo, *Storia della parrocchia I, I secoli delle origini*, (sec. IV-V), Dehoniane, Roma 1988: »Le offerte spirituali consistono in atti di amore; nella preghiera mossa dallo Spirito; e comprendono anche la vita interna la quale, talvolta, trova il suo culmine nel martirio... Questa offerta che i cristiani 'i quali camminano in Spirito' presentano con i loro 'corpi', cioè con tutta la loro vita in questo mondo storico, comprende anche tutti i servizi della comunità, anzi tutto il comportamento morale nel mondo.« V. Bo omenja, da to držo zelo dobro izraža Pismo Diognetu, ki je nastalo v 2. stoletju in odseva Pavlov nauk o Kristusu.

odevati z vsem svojim življenjem. Zato se ne smemo čuditi, da se sv. Pavel za teka k temi o templju, ko svari Korinčane pred prešuštvovanjem: »Mar ne veste, da je vaše telo, ki ga imate od Boga, tempelj Svetega Duha, ki je v vas! Ne pripadate sebi, saj ste bili odkupljeni za visoko ceno. Zato poveljujte Boga v svojem telesu« (1 Kor 6, 19-20).

Ta isti vidik darovanja pa sv. Pavel še močneje osvetljuje v Pismu Rimljanom, ko piše: »Darujte svoja telesa (sómata) v živo, sveto in Bogu všečno daritev! Tako bo vaše bogoslužje duhovno« (Rim 12, 1). Zanimivo, da beremo prav ta svetopisemski odlomek kot kratko berilo pri molitvenem bogoslužju, ki je v čast svetim možem in ženam.²⁵ V tem smislu spodbuja tudi izvrsten teolog skupnega duhovništva sv. Gregor Nacianški kristjane in pravi: »Darujmo sami sebe Bogu, oziroma darujmo se vsak dan, svoj sleherni gib.«²⁶ Gre za to, da je potrebno živeti vsakdanje življenje kot češčenje in duhovno daritev.²⁷ »Vse, karkoli delate v besedi ali v dejanju, vse delajte v imenu Gospoda Jezusa« (Kol 3, 17). »Karkoli« pa vključuje tudi popolnoma materialne zadeve: »Lahko jeste ali pijete ali kaj drugega delate, vse delajte v Božjo slavo« (1 Kor 10, 31).

Kristjan, ki je postal Božje svetišče, ne potrebuje več zunanjih svetišč, kjer bi molil Boga. Le-ta so samo vidna znamenja Božje navzočnosti med ljudmi. Vse kristjanovo življenje postane češčenje, ker Sveti Duh v njem in z njim časti Očeta.²⁸

»Na osnovi Pavlovih besed Rim 12, 1 moremo — piše F. Oražem — nekoliko orisati, kakšno naj bo bogočastje, ki bo všeč Bogu. Najprej omenja, naj darujemo svoja telesa. Z izrazom telo je mišljena vsa naša oseba, ki mora biti povsem na voljo Bogu, pripravljena in sprejemljiva, da jo Bog s svojo besedo preoblikuje tako, da bo v vsem poslušna njegovi volji. To je živa, sveta in Bogu všečna daritev. Daritev pomeni nekaj vzeti in dati to Bogu na voljo: pripraviti zanj, mu prinesiti in mu ponuditi. Predmet te daritve je naša oseba, naše telo, vsa doživetja našega življenja. Vsaka stvar mora biti pripravljena za Boga. Daritev pomeni tudi brezpogojno vdanost. To je pravo duhovno bogočastje, češčenje Boga v Duhu sinovske pobožnosti. Prav tu se kaže pomembnost daru pobožnosti. Ne smemo se zadovoljiti s tem, da bi svoje roke dvigali v hvalo Bogu, ne bi pa pri tem tudi naše misli, naši načrti, naše dolžnosti, naše delo peli hvalnice Bogu, sad darovane daritve in zavesti, da je vse položeno v Gospodove roke. Če ni naše življenje živo bogoslužje, potem so brez vrednosti vsi bogoslužni obredi, lepo petje in zunanje izražanje veselja. S takim ravnanjem oziroma življenjem bi se sami človeško in duhovno odtujevali.«²⁹

Za besedo »telo« grški izvirnik uporablja izraz »sóma«, kar pomeni »osebo« oziroma vsega človeka ali kot pravi komentar v novem slovenskem prevodu Pisma Rimljanom: »Telo ne pomeni nasprotja z dušo, ampak celega človeka, ki

²⁵ Prim. *Bogoslužni molitvenik I*, Ljubljana 1976, 1056, 1072.

²⁶ Sv. Gregor Nacianški, 45. govor 23-24, v: *Bogoslužno branje*, II., Ljubljana 1977, 215.

²⁷ Prim. P. van Bergen, *La vita quotidiana vissuta come culto e sacrificio spirituale*, v: *Santità e vita nel mondo*, Paoline, Milano 1968, 134: »Questo sacrificio spirituale non consiste soltanto in uno sforzo incessante di perfezione morale, di vita esemplare, di condotta virtuosa perfetta, ma tutta la realtà umana, tutta l'esistenza dell'uomo che, nel Cristo, presa dallo Spirito e raggiunge una dimensione nuova: essa costituisce un vero sacrificio spirituale, un culto totale a Dio«.

²⁸ Prim. F. Oražem, n. d., 99-100.

²⁹ F. Oražem, n. d., 210.

³⁰ Prim. *Sveto pismo Nove zaveze*, Ljubljana 1989, 440.

deluje v telesu in po telesu, kraju svojega bivanja in delovanja, svoje povezanosti z Bogom, z ljudmi in s svetom.«³⁰ Isti grški izraz »sóma« (ves človek) imamo tudi v besedilih: »S svojim telesom smo udje Kristusa« (1 Kor 6, 15); »Telo je za Gospoda in Gospod za telo« (1 Kor 6, 13); »Zato moramo s Kristusom darovati svoja telesa... da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas, in ga imate od Boga in niste svoji... Poveljučujte torej Boga v svojem telesu« (z vsem človekom, s samim seboj, s telesom in dušo) (1 Kor 6, 19-20).

Seveda pa ta »duhovna daritev«, ki lahko obsega vse kristjanovo življenje in vsa njegova dejanja, nima vrednosti sama v sebi, marveč je usmerjena na Kristusovo daritev (»Po službi duhovnikov se pa duhovna daritev vernikov dopolnjuje v zvezi z daritvijo Kristusa, edinega srednika« /D 2/), ki je obenem vesoljna daritev (»Vse odrešeno ljudstvo, to je zbor in občestvo svetih, se kot vesoljna daritev Bogu daruje po velikem duhovniku, ki je tudi sam sebe daroval za nas v trpljenju, da bi bili telo tako odlične glave« /D 2; sv. Avguštín.../). »Duhovna daritev« vernikov pa obenem posvečuje svet. Službeno duhovništvo, ki se bistveno razlikuje od skupnega duhovništva (C 10), je podarjeno duhovniku za druge in deluje predvsem ex opere operato, kar pomeni, da tudi grešen duhovnik opravlja ministerialno službo »veljavno«. Skupno duhovništvo pa učinkuje predvsem ex opere operantis. Tako tudi pri maši duhovnik ostaja krščanec in je maša zanj učinkovita, če daruje po Kristusu nebeškemu Očetu samega sebe. Podobno velja za redovnike.³¹ R. Cantalamessa se sklicuje na sv. Gregorja Nacianškega in pravi, da mora biti »daritvi Kristusovega telesa pridružena daritev lastnega telesa«.³²

b) Preroška (učiteljska) služba vseh kristjanov

Kristus izpolnjuje svojo preroško službo po vseh kristjanih, ki so že s krstom, še globlje pa z birmo, poklicani k temu, da bi bili Kristusove priče in da bi po njih moč evangelija sijala v vsakdanjem družinskem in družbenem življenju. Kristjani oznanjajo Kristusa s pričevanjem življenja iz vere na najrazličnejše načine (zakonci, posvečena čistost, mučeništvo itd.), pa tudi z izpovedovanjem te vere vpričo drugih; oznanjajo pa Kristusa tudi z besedo. Pričevanje z življenjem in besedo je posebno učinkovito, če ga kot laiki dajejo v navadnih razmerah sveta. Da bodo vsi verniki dobro opravljali svojo preroško službo, naj si vneto prizadevajo za globlje spoznavanje razodetih resnic, moralnih zakonov, hkrati naj prosijo Boga daru modrosti, zlasti pa naj zgledno krščansko živijo (prim. C 35).

Papež Janez Pavel II. v posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih podaja bistvene prvine preroške službe vseh laikov.

»Udeležba pri preroški službi Kristusa, usposablja in zavezuje krščanske laike, da v veri sprejemajo evangelij ter ga oznanjajo z besedo in z dejanji in brez pomišljanja pogumno razkrinkavajo zlo. Ko krščanske laike Kristus, 'veliki prerok' (Lk 7, 16), zedinja in so v Svetem Duhu postavljeni za 'priče' vstalega

³¹ Duhovniška služba v redovništvu se uresničuje »posebno z ozirom na zaobljubo pokorščine« (V. Škafar, *Nekaj iz teologije redovnega življenja*, v: *Naši zapisi*, 7 (1973), 358-361); prim. E. Balducci, *Teologia della vita religiosa*, v: *Studi Francescani* 65(1968), 9-18).

³² R. Cantalamessa, *I misteri di Cristo nella vita della Chiesa*, Ancora, Milano 1992, 310; prim. Sv. Gregor Nacianški, *Oratio* 2, 95, v: *PG* 35, 497.

Kristusa, so deležni ne samo nadnaravnega čuta vere Cerkve, ki 'še v verovanju ne more motiti', ampak tudi milosti besede (prim. Apd 2, 17-18; Raz 19, 10); poklicani pa so tudi k temu, da novost in moč evangelija napravijo vidno v svojem vsakdanjem življenju, družinskem in družbenem, in izpričujejo s potrpežljivostjo in pogumom v protislovjih današnjega časa upanje v večno slavo 'tudi v urejanju svetnega življenja'« (KL 14).

Okrožnica Sijaj resnice poudarja pomembnost evangelizacije in nove evangelizacije, saj je prav evangelizacija najmočnejši in najrazburljivejši izziv, pred katerega je bila Cerkev postavljena od vsega svojega začetka. »Dejansko ta izziv ne izhaja toliko iz družbenih in kulturnih položajev, s katerimi se mora Cerkev spoprijemati v potekanju zgodovine, kolikor marveč iz naročila od mrtvih vstalega Jezusa Kristusa« (SR 106; prim. Mr 16, 15). Krščansko mučeništvo je lahko najmočnejše oznanjevanje, saj še danes velja, da je kri mučencev seme kristjanov (prim. SR 93).

Toda, kar doživljamo v sedanjem času, vsaj pri številnih ljudstvih, je pravzaprav silen izziv za »novo evangelizacijo«, to je za oznanjevanje zmeraj novega in zmeraj novosti prinašajočega evangelija, to je evangelizacije, ki mora biti »nova v svoji gorečnosti, nova v svojih metodah in nova v svojih izraznih oblikah« (SR 106). »Evangelizacija — in s tem 'nova evangelizacija' — vključuje oznanjevanje in podajanje morale« (SR 107). Ta papeževa trditev se mi zdi zelo pomembna. Čeprav je to pisano škofom, v enaki meri velja za duhovnike. Tudi laiki, ki živijo v svetu, niso iz tega izvzeti, predvsem glede oznanjanja in »urejanja svetnega življenja« (KL 14).

Papeža danes skrbijo močno razširjene »subjektivistične, utilitaristične in relativistične tendence« (SR 106), ki ne nastopajo zgolj kot pragmatična stališča, kot navade, »marveč kot s teoretičnega vidika utrjene koncepcije, ki zahtevajo zase svojo polno kulturno in družbeno legitimnost« (SR 106). Zato razumljivo poudarja, da nova evangelizacija mora zraven verskih resnic prikazovati »temelje in vsebino krščanske morale« (SR 107).³³ V okrožnici se spomni življenja v svetosti najbolj preprostih ljudi: »Življenje v svetosti, ki izžareva v toliko skromnih, očem ljudi pogosto skritih udih Božjega ljudstva, je prav posebej tisto, kar sestavlja najpreprostejšo in najprivlačnejšo pot, na kateri je mogoče neposredno dojeti lepoto resnice, osvobajajočo moč Božje ljubezni, vrednoto brezpogojne zvestobe vsem zahtevam Gospodove postave tudi v najtežjih okoliščinah« (SR 107). Janez Pavel II. zaupa v Svetega Duha in ponavlja misel svojega predhodnika Pavla VI., da »evangelizacija ne bo nikoli mogoča brez delovanja Svetega Duha« (SR 108).³⁴

Pričevanje krščanskih laikov je še posebno učinkovito, če je le-to opazno v njihovem moralnem življenju. Da bodo pa verniki dobro opravljali preroško službo, si morajo prizadevati za globlje spoznanje razodetih resnic in za pravilno pojmovanje krščanskega moralnega nauka.

³³ Morda smo tu tudi pri nas odpovedali. Ne mislim toliko na razlage posebnih mejnih primerov, kjer se teologi morda razhajajo, marveč na splošno poudarjanje bistvenega, kar npr. islam in nekatere sekte tako močno zagovarjajo, čeprav ostajajo pogosto njihove razlage zelo fundamentalistične. Drugače je pri različicah New Agea, ki zagovarja moralni relativizem in subjektivizem.

³⁴ Redovniška zaobljuba čistosti se uresničuje predvsem na ravni izvrševanja preroške službe (prim. V. Škafar, n. d., 361).

c) Vodstvena (kraljevska) služba vseh kristjanov

Vsi kristjani smo deležni Kristusove vodstvene službe. To poslanstvo moramo opravljati najprej sami pri sebi tako, da z zatajevanjem samega sebe in s svetim življenjem v sebi premagujemo greh. Tako bomo s Kristusovo pomočjo dosegli svobodo Božjih otrok, kajti Kristusom služiti se pravi kraljevati. Toda ne gre samo za »Deo servire regnare est«, marveč tudi za »Proximo servire regnare est«. »Kraljevanje je predvsem agape kot ljubezenska služba bližnjemu.«³⁵ Gre za »kraljestvo pravice, ljubezni in miru« (C 36). Poleg tega Gospod pričakuje, da vsi kristjani v moči vodstvene službe s ponižnostjo in potrpežljivostjo, kakor tudi s svetno dejavnostjo vodijo svoje brate in sestre h Kristusu, da bo svet vedno bolj prepojen s Kristusovim Duhom. Svoje delo bodo vestno opravljali, saj so Božji sodelavci pri izpopolnjevanju sveta. Vedno si bodo prizadevali za človeški napredek in splošno pravičnost.

Janez Pavel II. v okrožnici Sijaj resnice imenuje tretjo službo, ki izhaja iz krstnega duhovništva, »kraljevska služba«. Le-ta »se razodeva in uresničuje v moralni eksistenci« (SR 107). »Čim bolj se (kristjan) s pomočjo milosti pokorava novi postavi Svetega Duha, tem bolj raste v svobodi, h kateri je poklican v službi resnice, ljubezni in pravičnosti« (SR 107). Zato ni čudno, da ima »kristjanovo moralno življenje – po učenju okrožnice Sijaj resnice – vrednost 'duhovnega bogoslužja'« (SR 107; Jn 3, 5).³⁶

Janez Pavel II. v posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih piše glede vodstvene službe vseh kristjanov. S svojo pripadnostjo Kristusu, Gospodu in kralju vesolja,³⁷ se krščanski laiki udeležujejo njegove vodstvene službe in On jih kliče k služenju Božjemu kraljestvu in njegovemu razširjanju v zgodovini. Krščansko kraljevanje živijo predvsem z duhovnim bojem, da bi v nas samih premagali kraljestvo greha (prim. Rim 6, 12), in ko sebe darujejo za služenje v ljubezni in pravici, je sam Jezus navzoč v vseh svojih bratih, predvsem v najmanjših (prim. Mt 25, 40).

Krščanski laiki so še posebej poklicani, da stvarstvu vrnejo vso njegovo prvotno vrednost. Če s svojim v milosti utemeljenim ravnanjem utrjujejo stvarstvo v dobro ljudi, potem sodelujejo pri delovanju moči, s katero vstali Kristus vse stvari priteguje k sebi, da jih bo s seboj vred podvrgel Očetu, da bo Bog vse v vsem (Jn 12, 32; 1 Kor 15, 28) (prim. KL 14).³⁸

³⁵ K. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, MD, Celje 1967, 135.

³⁶ Redovniška zaobljuba ubožstva se uresničuje predvsem na ravni izvrševanja kraljevske službe (prim. V. Škafar, n. d., 361).

³⁷ »Kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti in milosti, kraljestvo pravičnosti, miru in ljubezni« (*Hvalospjev o Kristusu, kralju vesolja*, v: *Rimski misal*, Ljubljana 1992, 253).

³⁸ Karitas ni mogoče enačiti z vodstveno ali kraljevsko službo, kot nekateri v zadnjih letih poskušajo, ko delijo tri službe skupnega in ponekod ministerialnega duhovništva na liturgijo (duhovniška služba), oznanjevanje (preroška služba) in karitas, kar pa ne gre, saj je karitas samo del vodstvene službe. Predvsem v novejši pastoralni literaturi bo zato ponekod potrebna korektura. K službenemu duhovništvu spada vodstvo v Cerkvi, kar ni samo karitas kot dobrodelnost; k laiški vodstveni službi pa spada predvsem urejanje »svetnega življenja« (C 35), kar pa spet ni samo karitas. K temu tudi sodi družbena in politična dejavnost na vseh ravneh. Diakonija, ki je najprimernejši pojem za kraljevsko (vodstveno) službo, je vsekakor širši pojem kot karitas.

d) Deležnost v trojni službi vseh kristjanov

Deležnost krščanskih laikov v trojni službi Kristusa duhovnika, preroka in kralja najde svojo prvo korenino v krstnem maziljenju, svoj razvoj v birmi ter svojo dopolnitev in podporo v evharistiji. »Kristjanovo moralno življenje (prav tako) zajema in se hrani iz tistega neizčrpnega studenca svetosti in poveljevanja Boga, ki ga sestavljajo zakramenti, zlasti evharistija; kajti z deležnostjo pri daritvi na križu se kristjan zedinja s Kristusovo daritveno ljubeznijo in postane usposobljen in obvezan, da udejanja isto ljubezen v vseh svojih življenjskih navedenostih in načinih ravnanja« (SR 107).³⁹

4. Skupno duhovništvo v zakonu in družini

Večina krščanskih vernikov živi v zakonu, ali bi naj živela, in družini. Zaradi mednarodnega leta družine je še posebej primerno, da k splošnemu razmišljanju o skupnem duhovništvu vseh kristjanov dodamo nekaj misli o skupnem duhovništvu v zakonu in družini,⁴⁰ saj je od uresničevanja tega odvisna konkretna svetost zakoncev in družinskih članov. Tudi okrožnica Sijaj resnice, ki govori o skupnem duhovništvu, vsaj indirektno dovoljuje ta ekskursus.

Papež Janez Pavel II. ob različnih srečanjih krščanskim zakoncem rad poudarja njihovo deleženje na Kristusu, duhovniku, preroku in kralju na njim lasten način. Najbolj zgoščeno razmišljanje o tem pa je v apostolskem pismu o družini *Familiaris Consortio*,⁴¹ ki je sad škofovske sinode, pa tudi papeževega osebnega razmišljanja. »Zakrament zakona, ki se zakoreninja v posvečujoči milosti krsta in podeljuje le-tej novo svojevrstno oznako, je prav poseben pripomoček za posvečevanje zakoncev in krščanskih družin« (OD 56, 1). Tako papež poudarja, da ima zakrament zakona posvečevalno moč in iz njega izvirata za zakonca »dar in dolžnost, da vsak dan živita prejeta posvetitev« (OD 56, 5).

a) Duhovniška služba zakoncev in družine

Papež ostaja zvest tudi svoji priljubljeni temi duhovniške (posvečevalne) službe skupnega duhovništva in pravi, da iz zakramenta zakona izhajata »milost in obveznost, da (zakonca) spreminjata svoje celotno življenje v neprestano 'duhovno daritev'« (OD 56, 5; prim. 1 Pt 2, 5; C 34). Dar (zakramenta zakona) Jezusa Kristusa »spremlja zakonca skozi vse življenje« (OD 56, 2). V zvezi s tem papež tudi poudarja, da je »krščanska družina vključena v Cerkev kot duhovniško ljudstvo« (OD 55, 2), in zato mora in mora kot domače svetišče izvrševati svoje duhovniško poslanstvo v »vsakdanjosti zakonskega in družinskega življenja« (OD 55, 3). Tudi dogmatična konstitucija o Cerkvi izrečno poudarja, da mora postati zakonsko in družinsko življenje duhovna daritev (prim. C 34; KL

³⁹ Prim. B. Häring, *Morale e sacramenti*, Paoline, Bari 1976.

⁴⁰ Prim. D. Tettamanzi, *La vocazione sacerdotale-profetica- regale della famiglia cristiana*, v: *La famiglia 1* (1976), 106-116; D. Tettamanzi, *L'esortazione sulla famiglia 'Familiaris consortio'*, Massimo, Milano 1982.

⁴¹ Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini (Familiaris consortio = OD)*, v: CD 16, Ljubljana 1982.

⁴² Prim. J. J. von Allmen, *La coppia cristiana in San Paolo*, Gribaudo, Torino 1968, 2.

14), to je daritev v Svetem Duhu. V tem smislu je tudi mogoče razumeti pravoslavnega teologa P. Evdokimova, da se vse bolj uveljavlja misel, da je tudi zakonska ljubezen »duhovniški poklic«. ⁴²

b) Preroška služba zakoncev in družine

Tudi zakonska služba vseh krščanskih vernikov je zakoreninjena v krstnem in birmanskem maziljenju, toda zakrament zakona daje zakoncem novo milost in nove dolžnosti braniti in širiti vero »ter napravlja krščanske zakonce in starše za Kristusove priče 'do konca sveta', za resnične 'misijonarje' ljubezni in življenja« (OD 54, 2).

Ko papež govori o določeni obliki misijonarske dejavnosti znotraj družine, »če je kak njen član brez vere ali pa ne živi dosledno po veri« (OD 54, 3), poudarja, da je prav domača Cerkev poklicana, »da bi dajala pričevanje za svojo vero družinam, ki ne verujejo, in za tiste krščanske družine, ki ne živijo več po veri, ki pa so jo nekoč sprejele« (OD 54, 4). Za zgled misijonarskih zakoncev postavlja Akvila in Priskilo iz zgodnjega krščanstva (prim. OD 54, 5). Tako omenja dejstvo, da Cerkev tudi danes izpričuje neprestano novost in cvetočo svežino krščanstva po krščanskih zakoncih in družinah, »ki vsaj nekaj časa odhajajo v misijonske dežele, da oznanjajo evangelij in služijo človeku z ljubeznijo Jezusa Kristusa« (OD 54, 5), obenem pa tudi spodbuja krščanske družine, da bi tudi na poseben način prispevale k misijonski dejavnosti tako, da bi med svojimi sinovi in hčerami gojile misijonske poklice (prim. OD 54, 6).

Vzgojna naloga krščanskih staršev je njihova pravica in dolžnost. »Živa in budna zavest vzgojne naloge, prejete v zakramentu zakona, bo pomagala krščanskim staršem, da se z vedrim in močnim zaupanjem posvečajo vzgoji. Ob tem se bodo zavedali svoje velike odgovornosti pred Bogom, ki jih kliče in pošilja h graditvi Cerkve v njihovih otrocih. Tako postane družina krščenenih, ki jo Božja beseda in zakrament zbirata v domačo Cerkev, obenem mati in učiteljica, kakor to velja za vso Cerkev« (OD 38, 3).

Krščanska družina mora postati občestvo, ki veruje in evangelizira (prim. OD 51-52). »Oznanjevalna služba (evangelizacija) krščanskih staršev je izvirna in nenadomestljiva. Prežemajo jo lastnosti, ki naj bi označevale družinsko življenje: ljubezen, preprostost, življenjskost in vsakodnevno pričevanje« (OD 53, 1).

c) Vodstvena ali kraljevska služba krščanskih zakoncev

K vodstveni službi krščanskih zakoncev spada poznanje razmer na zakonskem in družinskem področju v današnji družbi (OD 4). Evangeljsko razločevanje se izpolnjuje z verskim čutom, »ki ga podarja Sveti Duh vsem vernikom« (OD 5, 2). »To je torej delo vse Cerkve, v kateri posameznik odgovorno, ustrezno različnim darovom in karizmam, sodeluje pri vedno globljem umevanju in uresničevanju Božje besede. Cerkev torej svojega evangeljskega razločevanja ne izvršuje samo po pastirjih, ki uče v Kristusovem imenu in v njegovi moči, temveč tudi po laikih, ki jih Kristus postavlja za svoje priče in jih usposablja s čutom vere in z milostjo besede (prim. Apd 2, 17-18; Raz 19, 10), da bi moč evangelija sijala v vsakdanjem družinskem in družbenem življenju. Laiki imajo celo na podlagi svoje poklicanosti svojevrstno nalogo: da v Kristusovi luči raz-

lagajo zgodovino tega sveta, kajti poklicani so, da po načrtu Boga stvarnika in odrešenika osvetljujejo in urejajo časovne stvarnosti« (OD 5, 2). »Zakonci in starši morejo in morajo z lastnim nenadomestljivim prizadevanjem prispevati k oblikovanju pristnega evangelijskega razločevanja v raznovrstnih razmerah in kulturah, v katerih živita mož in žena svoj zakon in družinsko življenje. Za to nalogo ju usposablja njima lastna karizma, njima lasten dar milosti, ki sta ga prejela v zakramentu zakona« (OD 5, 5).

Janez Pavel II. v apostolskem pismu o družini govori o »npravni poti zakoncev« (OD 34). Začenja s trditvijo, da je velikega pomena »pravilno pojmovanje npravnega reda, njegovih vrednot in vodil« (OD 34, 1). »Npravni red ustreza najgloblji težnji in zahtevam od Boga ustvarjenega človeka in omogoča polni razcvet njegove osebnosti v tisti čuteči in zavezujoči ljubezni, s katero Bog sam vsako ustvarjeno bitje oživlja, vzdržuje in vodi k njegovi sreči« (OD 34, 2). »Tudi zakonci so na področju svojega npravnega življenja poklicani, da stano vitno hodijo po tej poti, prežeti z iskrenim hrepenenjem in prizadevanjem, da bi vedno bolj spoznavali vrednote, ki jih ščiti in pospešuje Božja postava, pa tudi s pošteno in velikodušno pripravljenostjo, da bi te vrednote tudi uresničevali v svojih konkretnih odločitvah. Vsi zakonci so po Božjem načrtu poklicani k svetosti; in ta vzvišena poklicanost se uresničuje v tisti meri, v kateri je človeška oseba sposobna odgovoriti Božji zapovedi z vedrim duhom, zaupajoč v Božjo milost in lastno voljo« (OD 34, 4).

Janez Pavel II. v apostolskem pismu o družini še posebej govori o vodstveni službi, ko govori o »novi zapovedi ljubezni« (OD 63, 1). »Krščansko življenje ne najde svoje postave v kakem zapisanem osebnostnem zakoniku, marveč v osebnem delovanju Svetega Duha, ki kristjana nagiblje in vodi, to se pravi v 'postavi Duha, ki oživlja v Kristusu Jezusu': 'Božja ljubezen je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan'« (OD 63, 2). To velja za vse kristjane in za družine. »Njihov voditelj in njihovo merilo je Jezusov Duh, izlit v srca po zakramentalni sklenitvi zakona. Zakrament zakona v povezavi s krstom v vodi in Svetem Duhu na novo razglša evangelijsko zapoved ljubezni in jo z darom Svetega Duha globlje vtisne v srce krščanskih zakoncev. Njihova očiščena in odrešena ljubezen je sad Svetega Duha, ki deluje v srcih verujočih, hkrati pa se izkazuje za temeljno zapoved npravnega življenja, h kakršnemu so poklicani po njihovi odgovorni svobodi. Tako krščansko družino oživlja in vodi nova postava Duha; in poklicana je, da živi svojo 'službo' ljubezni do Boga in do bližnjega v najtesnejši zvezi s kraljevskim ljudstvom Cerkve. Kakor izvršuje Kristus svojo kraljevsko oblast s služenjem ljudem, tako najde kristjan resnični smisel svoje deležnosti pri kraljevskem dostojanstvu svojega Gospoda v tem, da se v svojem mišljenju in delovanju daje prežemati Kristusovemu duhu služenja človeku« (OD 63, 3-4).

Kraljevska služba se laže uresničuje, če kristjan v vsakem človeku odkriva Božjo podobo. Tako bo tudi laže nova zapoved ljubezni navdihovala in prežemala krščansko družino z »duhom gostoljubnosti, spoštovanja in uslužnosti do vsakega človeka« (OD 64, 1). Seveda pa se mora »to dogajati znotraj zakona in družine in v njem z vsakodnevnim prizadevanjem za pospeševanje pristnega osebnostnega občestva, ki ga hrani in vzdržuje notranja povezanost v ljubezni« (OD 64, 2). Ta ljubezen ne sme ostati samo v družini, marveč se mora razširiti na večje občestvo Cerkve, v katero je krščanska družina vključena.

Sklep

Vsi kristjani smo po krstu poklicani k svetosti. Vsak v stanu, ki ga živi. Uresničevanje skupnega duhovništva je tudi uresničevanje krščanske svetosti. In kakšno zvezo ima to z okrožnico Sijaj resnice? Ima vsaj v nekem pomenu vistem tretjem delu, kjer je izrečno omenjena trojstvena služba laikov in ki prinaša trditve:

1. da ima kristjanovo moralno življenje vrednost 'duhovnega bogoslužja',
2. da je vsak kristjan po krstu in birmi subjekt in objekt evangelizacije,
3. da se v moralni eksistenci razodeva in uresničuje kristjanova kraljevska služba (prim. SR 106-108).

Okrožnica Sijaj resnice pa je podobno kot okrožnica *Humanae vitae* – O posredovanju človeškega življenja (1968), *Persona humana* – Izjava o nekaterih vprašanih spolne etike (1975), *Donum vitae* – Navodilo o daru življenja (1987) deležna priznanj, pa tudi nasprotovanj. Razprave in študije ob okrožnici Sijaj resnice bodo gotovo prinesle nove osvetlitve na področju notranje povezanosti vere in morale. Želel sem predvsem poudariti pomembnost zakramenta krsta in birme, ki včlani vse krščene v Kristusa duhovnika, preroka in kralja in nam podeli pravico in dolžnost opravljati Kristusovo trojno službo. Prav izvrševanje trojne službe omogoča kristjanom rast in svetost.

Povzetek: Vinko Škafar, Po krstu poklicani za svetost

Papež Janez Pavel II. je v tretjem delu okrožnice Sijaj resnice v oddelku »Morala in nova evangelizacija« poudaril, da sveto življenje, ki izhaja iz krsta, vodi k polnosti izražanja in udejanjanja trojstvene službe (*munus propheticum, sacerdotale et regale*). Zato je avtor pod vidikom izvrševanja duhovniške, preroške in vodstvene službe v razpravi predstavil uresničitev krščanske svetosti: 1. Kristjanovo moralno življenje ima namreč vrednost »duhovnega bogoslužja«; 2. vsak kristjan je po krstu in birmi subjekt in objekt evangelizacije; 3. v moralni eksistenci se razodeva in uresničuje kristjanova kraljevska služba (*Veritatis splendor*, 106-108). Na koncu je še predstavljeno opravljanje skupnega duhovništva v zakonu in družini po *Familiaris Consortio*. Razprava želi dokazati, da je udejanjanje skupnega duhovništva udejanjanje krščanske svetosti.

Summary: Vinko Škafar, Called to Holiness by Baptism

In the third part of the encyclical *Splendor veritatis*, Pope John Paul II in the section »Morals and New Evangelisation« emphasized that holy life based on baptism leads to the full expression and realization of the triple office (*munus propheticum, sacerdotale et regale*). The author presents the realization of Christian holiness under the aspect of carrying out the priestly, prophetic and royal office: 1. the moral life of a Christian has the value of »spiritual liturgy«; 2. on the basis of baptism and confirmation, each Christian is a subject as well as an object of evangelisation; 3. in the moral existence the royal ministry of every Christian is revealed and realized (*Veritatis splendor*, 106-108). In the end there is presented the realization of universal priesthood in the marriage and in the family according to *Familiaris Consortio*. The author wants to prove that the realization of universal priesthood is the realization of Christian holiness.

Jože Krašovec

Punishment of the Nations and Deliverance of Israel in the Apocalypse of Isaiah

The »Great Apocalypse« (chs. 24--27) and the »Little Apocalypse« (chs. 34--35) of Isaiah play an important part in the scheme of Isaiah's prophecies. Chapters 24--27 sum up the great themes of the preceding chs. 13--23, and chs. 34--35 bring to a close the collection of prophecies in chs. 28--33. The function of both of these texts is to set forth, from an eschatological point of view, the ultimate fate of the nations and God's future purpose for his people Israel. The great central theme is that of the punishment of oppressors and the deliverance of God's faithful people. The two passages display many striking resemblances to the characteristic features of Isaiah's general prophecies, and, as such, they can be thought of as the climax or finale of what precedes them.¹

Nevertheless, it would appear that the »apocalypses« are not original to Isaiah. First, because the general political and social conditions reflected in them seem to indicate the postexilic period rather than that of the eighth century²; and second, because the elaborate eschatological ideas, as well as the distinctive imagery and style make it plain that these passages constitute self-contained entities. Accordingly, they should be studied separately.³

¹See the statement by F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, translated from the German, CFThL IV/14, T. & T. Clark, Edinburgh 1875, 423: "What the *finale* should do in a piece of music – namely, gather up the scattered changes into a grand impressive whole – is done here by this closing cycle."

²These and other reasons have led most critical scholars to the conclusion that many other passages within the collections of Isaianic prophecies also contain editorial additions that were composed gradually over a long period of time until the final form of the book of Isaiah emerged.

³For a more or less complete treatment of the "Apocalypse" of Isaiah cf., in addition to commentaries on the book of Isaiah (see the chapter on Isaiah, n. 1), the following special studies: W. Rudolph, *Jesaja 24–27*, BWANT 62, W. Kohlhammer, Stuttgart 1933; J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse: Jes. 24–27*, LUÄ.N.F. Avd. 1. Bd 34. Nr. 3, C.W.K. Gleerup / O. Harrassowitz, Lund / Leipzig 1938; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1959 = English translation by S. Rudman, *Theocracy and Eschatology*, B. Blackwell, Oxford 1968, 53-78: "The Isaiah-Apocalypse (Isa. XXIV - XXVII)"; G.W. Anderson, *Isaiah XXIV - XXVII Reconsidered*, in: *Congress Volume: Bonn 1962*, VT.S 9, E.J. Brill, Leiden 1963, 118-26; G. Fohrer, *Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuches*, in: *CBQ* 24 (1963), 34-45; M.-L. Henry, *Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse: Versuch einer Deutung der literarischen Komposition von Jes. 24–27 aus dem Zusammenhang ihrer religiösen Motivbildungen*, BWANT V/86, W. Kohlhammer, Stuttgart 1967; J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalypstik: Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden*

1. Isa 24,1--26,6 -- Universal Judgment and the Deliverance of the Remnant

There are many different views regarding the origin, historical setting, and literary categories represented in the various sections of chs. 24--27. Nevertheless, commentators agree that these chapters display a basic thematic unity: the contrast between the forces of evil and the overwhelming majesty of God. They are best investigated in two parts: 24,1--26,6 and 26,7--27,13.⁴

The first unit of the first part comprises vv. 24,1-13. The passage begins with the announcement of a universal judgment: »Behold (*hinnēh*), the Lord is emptying the earth (*bôqēq hā'āres*) and making it waste (*ûbôlēqāh*), and he will twist its surface and scatter its inhabitants« (v.1). The emphatic demonstrative interjection *hinnēh* obviously refers to a future event and implies that it is imminent and sure to happen.⁵ A striking literary feature of this verse is the use of the paronomasia *bôqēq ... ûbôlēqāh*; such Hebrew assonances cannot be echoed in translation.⁶

Verse 2 presents one of the clearest examples of multiple merism in the Hebrew Bible. The text reads:

And it shall be, as with the people, so with the priest;
as with the slave, so with his master;
as with the maid, so with her mistress;
as with the buyer, so with the seller;
as with the lender, so with the borrower;
as with the creditor, so with the debtor.

In the present context, even one of the six antitheses would have been enough to express the universal dimension of the coming judgment; the hammer blows of repetition make it all the more evident that the emphasis is on the universality of God's punishment. The poet is not concerned with the individual meanings at his nouns, but with the contrasts that make it possible to express totality within each category.⁷

Verse 3a reiterates the announcement of coming desolation, using the alliteration of two infinitives absolute, and thereby underlining the totality of the judgment: *hibbôq tibtôq hā'āres wēhibbôz tibtôz*, »The earth shall be utterly laid

von Qumran, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969; P.D. Hanson, *Jewish Apocalyptic Against Its Near Eastern Environment*, in: *RB* 78 (1971), 31-58; H. Ringgren, *Some Observations on Style and Structure in the Isaiah Apocalypse*, in: *ASTI* 9 (1973), 107-15; J. Vermeylen, *La composition littéraire de l'Apocalypse d'Isaïe* < (Is. XXIV-XXVII), in: *ETHL* 50 (1974), 5-38 = *ALBO* V/14, *ETHL* / Imprimerie orientaliste, Louvain 1974; W.R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*, HSMS 11, Scholars Press, Missoula, Montana 1976; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique: Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël I-II*, EB, J. Gabalda, Paris 1977-78, vol. I, pp. 349-81: "Septième section. Isaïe, XXIV-XXVII"; J. Oswalt, *Recent Studies in the Old Testament Eschatology and Apocalyptic*, in: *JETS* 24 (1981), 289-302.

⁴Cf. E.J. Kissane, *The Book of Isaiah I*, Browne and Nolan, Dublin 1941, 267-303.

⁵Cf. W. Gesenius, E. Kautzsch, and G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, G. Olms, Hildesheim 1962, § 116p – English edition E. Kautzsch and A.E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford 1980, § 116p.

⁶See Nah 2,11: *bûqāh ûmēbûqāh ûmēbullāqāh*, "There is emptiness and void and waste." Cf. also Nah 2,3 and Jer 51,2.

⁷ Cf. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, BibOr 33, Biblical Institute Press, Rome 1977.

waste und utterly despoiled.« Verse 3b adds: »For the Lord has spoken this word.«

The second section (vv. 4-6) changes from the future to the perfect tense. In principle, these perfect tenses can be considered as prophetic of the future, but in the present context it would appear that the prophetic perfects are interchangeable with descriptions of past or recurrent present events, for the signs of the future universal judgment are already clearly visible in the present. In v. 4 a new kind of the play upon words appears:

The earth mourns and withers (*'ābēlāh nābēlāh hā'āres*),
the world languishes and withers (*'umlēlāh nābēlāh tēbēl*);
the heavens languish together with the earth.

The phrase *mērōm 'am-hā'āres* should be rendered as *mārōm 'um-hā'āres*, »the heavens together with the earth.« It is obvious that the phrase represents a type of merism, and it fits very neatly into the generally hyperbolic description of a universal judgment. The synonymous parallelism *'eres // tēbēl* and the contrast of opposites *mārōm // 'eres* are used to express the universality of imminent desolation.

Verses 5 and 6 are in every respect central to the section vv. 1-13, and form a complete causal stanza:

The earth lies polluted
under its inhabitants;
for they have transgressed the laws,
violated the statutes,
broken the everlasting covenant (*hēpērū bērit 'ōlām*).
Therefore a curse devours the earth,
and its inhabitants suffer for their guilt;
therefore the inhabitants of the earth are scorched,
and few men are left.

The poet sees the cause of imminent punishment in pollution of the earth, but gives no details of this defilement. Instead, the passage adumbrates a general state of profanation, caused by transgressions of statutes and ordinances imposed by God. It is therefore unjustifiable to regard the phrase *bērit 'ōlām* primarily as an allusion to the Noachic covenant (see this phrase in Gen 9,16), and in particular to the prohibition to shed blood (cf. Gen 9,6).⁸ In view of the universalistic perspective vv. 5-6 this phrase cannot be limited either to God's covenant with Noah or to that of Sinai; it must relate to the whole semantic range of this word in the framework of Old Testament revelation. Every God's covenant with Noah or to that of Sinai; it must relate to the whole semantic range of this word in the framework of Old Testament revelation. Everything that is contrary to God's »laws« plays its part in defiling the earth: practising idolatry,

⁸An additional reason why the expression *bērit 'ōlām* cannot be related primarily to God's covenant with Noah is the fact that in Gen 9,16 this expression is used in connection with God's promise that he will establish with a new mankind an everlasting covenant. With this promise, God does not directly impose an obligation on man. There is a similar use of this expression in 2 Sam 23,5 and Isa 55,3.

swearing falsely, committing adultery, shedding blood, oppressing the poor, theft, etc.

Such a broad understanding of the guilt in question is required, finally, by the statement about punishment in v. 6a: »Therefore a curse devours the earth, and its inhabitants suffer for their guilt.« This statement is clearly reminiscent of other passages in the Hebrew Bible that deal with the question of obedience to God's commandments and of faithfulness to the covenant, notably Lev 26 and Deut 28. Lev 26 is a conclusion to the Holiness Code, and this sermon sets before the people the way of life (vv. 3-13) that follows obedience to God, and the way of destruction (vv. 14-39) resulting from disobedience. Similarly, the sermon in Deut 28 is a conclusion to the Deuteronomic Code, and enumerates the »blessings« (vv. 1-14) that flow from obedience and the greater number of »curses« (vv. 15-68) that follow disobedience to God's commandments. Both concluding sermons give a solemn warning to the people to keep all the commandments contained in the respective Codes. The situation visualised by the writer of our »apocalypse« corresponds so fully to the descriptions of desolation in Lev 26,14-39 and Deut 28,15-68 that in his eyes the imminent judgment means fulfilment of those predictions.

It is natural that breaking »the everlasting covenant« must result in a »curse« as the severest possible punishment. This is particularly clearly expressed in Jer 11,1-14. The prophet is commissioned to say to the people: »Cursed be the man who does not heed the words of this covenant ...« (v. 3). God's response to the disloyalty and apostasy of the people is as follows: »Behold, I am bringing evil upon them which they cannot escape; though they cry to me, I will not listen to them ...« (v. 11); »Therefore do not pray for this people, or lift up a cry or prayer on their behalf, for I will not listen when they call to me in the time of their trouble« (v. 14). In 23,10 Jeremiah laments: »... the land is full of adulterers; because of the curse the land mourns, and the pastures of the wilderness are dried up. Their course is evil, and their might is not right ...« In Zech 5,3 the Lord declares to the prophet: »This is the curse that goes out over the face of the whole land; for every one who steals shall be cut off henceforth according to it, and every one who swears falsely shall be cut off henceforth according to it ...« In Dan 9,11 the following confession of guilt and deserved punishment is found: »All Israel has transgressed thy law and turned aside, refusing to obey thy voice. And the curse and oath which are written in the law of Moses the servant of God have been poured out upon us, because we have sinned against him.« According to the account of 2 Chr 34,21, king Josiah is eager to interrogate the Lord: »Go, inquire of the Lord for me and for those who are left (*hanniš'ār*) in Israel and in Judah, concerning the words of the book that has been found; for great is the wrath of the Lord that is poured out on us, because our fathers have not kept the word of the Lord, to do according to all that is written in this book.« The prophetess Huldah is commissioned to declare God's answer: »Thus says the Lord, Behold, I will bring evil upon this place and upon its inhabitants, all the curses that are written in the book which was read before the king of Judah. Because they have forsaken me and have burned incense to other gods, that they might provoke me to anger with all the works of their hands, therefore my wrath will be poured out upon this place and will not be quenched ...« (vv. 24-25).

The verb *'āšam* has two related meanings: a) to do wrong, to be guilty; and b) to be held guilty, to be condemned, to suffer for guilt.⁹ This relationship is in accordance with the cause/effect sequence in natural law: punishment is a natural consequence of guilt. After Israel failed to respond to God's commandments, her fate became the very opposite of God's original plan for his people. Jeremiah states in 2,3:

Israel was holy to the Lord,
the first fruits of his harvest.
All who ate of it became guilty (*ye'šāmû*);
evil came upon them, says the Lord.

Now, Israel is delivered to the consequences of her own failure. The belief that only God is the source of life and historical experience so far as Israel's success and failure are concerned could occasion use of the verb *'āšam* in a statement of the kind found in Wisdom, and Ps 34,22-23 ends with following antithesis:

Evil shall slay the wicked;
and those who hate the righteous will be condemned (*ye'šāmû*).
The Lord redeems the life of his servants;
none of those who take refuge in him will be condemned (*wēlō'-ye'šēmû
kol-hahōsīm bō*).

Despite its extremely universalistic description of imminent judgment, the »Apocalypse« of Isaiah does not envisage total destruction. On this most important point the present »fulfilment« corresponds to the threats in Lev 26,14-39 and Deut 28,15-68. The former presents in view of disobedience an ever more horrifying picture of desolation, but there remains room for the phrase *hanniš'ārīm bākem ...*, »And those of you that are left ...« (vv. 36-39). Similarly, the description of »total« destruction in Deut 28,15-68 adds *wēniš'artem bimtē mē'āt ...*, »And you shall be left few in number ...« (v. 62). The universal eschatological judgment dramatically envisaged in Isa 24,1-13 visualises a similar outcome: the judgment will not finally result in total destruction. The writer states in v. 6b: ... *wēniš'ar 'ēnōš miz'ār*, »... and few men are left.« And in v. 13 reappears the figure employed by Isaiah in reference to Damascus and Ephraim (cf. 17,6):

For thus it shall be in the midst of the earth
among the nations,
as when an olive tree is beaten,
as at the gleaning when the vintage is done.

Finally, the importance of the theme of the remnant in Isaiah and in various later passages suggests the question of their possible mutual dependence. In a living religion it seems natural that later writers should have borrowed ideas and vocabulary from earlier documents. But the constant recurrence of the theme of the remnant cannot depend solely on one particular historical source. The basis

⁹Cf. P. Joüon, "Racine 'šm," in: *Biblica* 19 (1938), 454-59.

of belief that a remnant will survive despite all the horrifying scenes of judgment lies in the revelation of the One Creator and Redeemer of the world who cannot abandon his creation to primordial chaos.

The second part of ch. 24 (vv. 14-23) is a harmonious continuation of the first part, displaying the same type of universalistic imagery. Its combination of themes is such that it clearly falls into three sections: vv. 14-16a, 16b-20, and 21-23. In vv. 14-16a we have a hymn of praise, vv. 16b-20 speak of the horrifying effects of judgment, and vv. 21-23 predict the downfall of the oppressor and the setting up of God's kingdom in Zion. The most striking stylistic device in each section is the use of merism, which appears to be the writer's most effective device for expressing universality or totality, and both terrestrial and cosmic contrasts are used.

In vv. 14-16a the emphasis is laid on the universality of praise to God by double merism in a chiasmic arrangement of prepositions: *mīyyām // bā'urīm; bē'iyē hayyām // mikkēnap hā'āres*, »from the sea« (west) // »in the lights« (east); »in the isles of the sea« (extreme west) // »from the ends of the earth« (extreme east). The meaning of the double merism is that »everywhere« glory should be given »to the Righteous One (*sēbī lassaddīq*).«

Section 16b-20 opens with an original form of merism in order to describe the totality of judgment: *pahad wāpahat wāpāh ...*, »Terror, and the pit, and the snare ...« (v. 17). In developing this paronomasia in v. 18ab the writer stresses that there is no possibility of escape: the three basic words represent all the possible circumstances in a desperate situation. In vv. 18c-20a is given the reason for such a state of affairs. The contrasting phrases »... for the windows of heaven are opened, and the foundations of the earth tremble« in v. 18c reveal the cosmic dimensions of the judgment,¹⁰ and the recurrent infinitive absolutes in vv. 19-20a stress the completeness of desolation.

In the third section (vv. 21-23) the contrast *sēbā' hammārôm bammārôm // malkē hā'ādāmāh 'al-hā'ādāmāh*, »the host of heaven in heaven« // »the kings of the earth on the earth« in v. 21 denotes the object of punishment (cf. the verb *pāqad* in vv. 21-22) in its totality. In view of its stylistic function, the phrase »the host of heaven« cannot possibly denote a particular type or class of beings or objects above the earth – for instance pagan gods, angelic beings, or stars. Putting the phrase deliberately in opposition to »the kings of the earth on the earth,« the poet visualises in a most general, indefinite sense all the possible forces of evil arrayed against the kingdom of God. The universal kingdom of God in Zion will be made possible only after all the forces of evil are destroyed.

This passage disclose not only God's majesty expressed through inexorable judgment, but also the reason for punishment. In v. 16bc is found the exclamation of the prophet-author:

But I say, »I pine away,
I pine away, Woe is me!
For the treacherous deal treacherously (*bōgēdim bāgādū*),
the treacherous deal very treacherously (*ūbēged bōgēdim bāgādū*).«

¹⁰Because the antithetical pair is used in an extraordinarily emotional context and rhetorically, it would be unjustifiable to take the contrasted terms literally, or as references to any particular event like a flood or an earthquake.

The second part of the exclamation is expressed emphatically through repetition of the same root *bāgad*, thereby creating alliterative effect.¹¹ The reason for punishment is the total treachery of the wicked who are, however, not yet identified.

After the description of the terrifying act of judgment in vv. 17-19, we find in v. 20 a further statement concerning the reason for punishment:

The earth staggers like a drunken man,
it sways like a hut;
its transgression lies heavy upon it,
and it falls, and will not rise again.

These words do not allow for the survival of any remnant. The reason is made plain in the emphatic statement about treachery (v. 16bc) and through identification of the wicked (v. 21). The wicked are not simply the whole nation or all nations, but »the host of heaven« // »the kings of the earth«, i.e., the wicked pure and simple. The rulers who worship their own power are incapable of repenting and returning to God; they must therefore be utterly condemned by the majesty of God.

Finally, a comparison between vv. 1-13 and 14-23 shows that the nature of judgment is not the same in the two passages, even though the picture is terrifying in both. In vv. 1-13 the object of judgment is the whole land. Accordingly, judgment means destruction of the wicked and deliverance of a righteous remnant. In vv. 14-23 the object of judgment is only the wicked, whereas the righteous remnant sings praise to God (vv. 14-16a). »They (*hemmāh*) lift up their voices, they sing for joy...« (v. 14) obviously refers to the remnant mentioned in vv. 6 and 13, who sing: *sēbī lassaddīq*, »glory to the Righteous One« (v. 16a).¹² When referring to God, the root *sdq* carries a wide semantic range of meaning: God's faithfulness, his saving acts, his mercy, etc. In a context of judgment, it denotes directly only the righteous; the wicked are considered only indirectly as being excluded from the benefits of God's saving righteousness.¹³

After an inexorable judgment on the adversaries of God and his faithful people is pronounced, there is special cause to praise God on account of his saving acts performed through judgment. The text in 25,1–26,6 consists of several sections that express basically the same double aspect of God's judgment: humiliation of proud adversaries and deliverance of the humble faithful people. The passages 25,1-5 and 26,1-6 are particularly close. In 25,1-5 the prophet-author speaks in the first person, praising God in the second person: »For thou hast made the city a heap, the fortified city a ruin ...« (v. 2); »For thou hast been a stronghold to the poor, a stronghold to the needy in his

¹¹See Isa 21,2b: *habbōgēd bōgēd wēhaššōdēd šōdēd*, "the plunderer plunders, and the destroyer destroys." The phrase *ūbegeḏ bōgēdīm bāgādū* is original here: it is omitted by the Septuagint.

¹²Once it is recognised that it is the remnant that gives praise to God, it becomes obvious that the phrase *sēbī lassaddīq* does not refer to the remnant but to God. Cf. other cases of referring the adjective *saddīq* to God: Exod 9,27; Isa 45,21; Ps 7,10; 11,7; 116,5; Job 34,17.

¹³Cf. J. Krašovec, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz / Göttingen 1988.

distress ...» (v. 4). In 26,1-6 the song to be sung in the land of Judah is announced: »We have a strong city; he sets up salvation as walls and bulwarks« (v. 1). The »righteous nation« is called to enter this city and »trust in the Lord for ever, for the Lord God is an everlasting rock. For he has brought low the inhabitants of the height, the lofty city ...« (vv. 2-6). It is obvious that the »strong city« can only signify Jerusalem. The »fortified city« (25,2) and the »lofty city« (26,5), however, should not necessarily be identified with a particular imperial city like Babylon or the capital of Moab (cf. 25,10-12); it is probable that, in this eschatological language it symbolises the organised power of human evil and godlessness.¹⁴

These passages have on account of their universalistic perspective, occasioned much discussion of whether the object of God's judgment is the whole world or only Israel. Most modern commentators think that God's judgment is here considered as a global event, and point to the universalistic imagery, to the recurring word *'eres*, and to some other less striking features of the text. Nevertheless, this view cannot claim to be definitive. Commentators often fail to take sufficient account of the amount of hyperbole used in describing judgment.¹⁵ On the other hand, they overlook the connotations of some words that point to Israel rather than to the world: *'eres*, *'ēnōš*, *tôrāh*, *bērit*. The word *'eres* does not necessarily mean the whole world; in view of its general usage, it seems to be more natural to assume that it denotes primarily Israel and those surrounding countries that constitute a natural geographical, cultural and political unity: Palestine, Syria, Mesopotamia, and Egypt.¹⁶ Again, the word *'ēnōš* does not necessarily mean the whole world¹⁷; it may primarily denote the low estate of the people and their transitoriness (cf. Isa 13,12; 33,8). Words like *tôrāh* and its synonyms, and *bērit* traditionally relate primarily to the people of Israel.¹⁸ All such terms can, on account of their universal nature and value, be applied only indirectly to other nations.

2. 26,7-27,13 – The Guilt of Israel Will Be Expiated

In this section, the basic theme is maintained, but the focus is more on reflections and sayings about God's attitude to Israel and to her adversaries than on description of a universal judgment. In 26,7-19, the people or the prophet address God confessing their own guilt and God's justice; in 26,20-27,13, the prophet exhorts the people to be patient until God's anger is appeased, their

¹⁴Cf. R.E. Clements, *Isaiah 1-39*, NCBC, Wm.B. Eerdmans / Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids, Michigan / London 1980, 211.

¹⁵R.E. Clements, *o. c.*, 201, for instance exaggerates, when he asserts, disregarding the merism in v. 2: "No class of people will be exempt from the judgment when it comes, so that its universality and indifference to all human and religious distinctions will be made plain."

¹⁶Cf. J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC 24, Word Books, Waco, Texas 1985, 316-18: "Excursus: The Land."

¹⁷Cf. the statement by H. Wildberger, *Jesaja 13-27* BK X/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, 923, 929

¹⁸This view is convincingly argued by E.J. Kissane, *o. c.*, 279-80: "The two words >laws< and >statute< indicate that the >covenant< is one which involved the keeping of certain laws, and this can refer only to the covenant of Mt. Sinai by which the people of Israel undertook to keep the Mosaic law. This is one of the many indications that, although the terms used are universal (>earth,< >world<) the prophet is really speaking of the world-judgment as it affects Israel."

guilt expiated, and the oppressor destroyed. Unfortunately, the original text often cannot be discovered or the speaker determined with any certainty. We must therefore be content with the general sense of those particular passages.

The confession of the people in 26,7-19 is a response to the temptation to question the principle of God's righteousness in dealing with his people. The faithful community acknowledges the traditional belief (v. 7; cf. Ps 1,6; Prov 3,6; 4,26; 5,6.21; 11,5), and at the same time expresses its strong desire to experience the manifestation of God's judgment (v. 8). With vv. 9-10, the prophet-author introduces, within the confession of the people, a reflection on the purpose of God's discipline:

My soul yearns for thee in the night,
my spirit within me earnestly seeks thee.
For when thy judgments are in the earth,
the inhabitants of the world learn righteousness.
If favour is shown to the wicked,
he does not learn righteousness;
in the land of uprightness he deals perversely
and does not see the majesty of the Lord.

The statements in vv. 9b and 10a represent a wisdom proverb and form an ideal antithesis. These words do not express something that might occasionally happen, but rather a universally valid human response to the manifestation of God's power and justice on the one hand, and to his favour on the other. When the writer of Ecclesiastes reflects on different aspects of his experience, he too notes this mark of human nature and produces a saying of timeless significance: »Because sentence against an evil deed is not executed speedily, the heart of the sons of men is fully set to do evil« (8,11; cf. Ps 10,4-5).

The opposing consequences of God's discipline and favour lead to the conclusion that the effects of his judgment must be utterly different for the afflicted remnant, which submitted to God's discipline, and for their triumphant enemies, who do not act in accordance with God's will and plan. In v. 11 our writer makes a direct appeal to God:

O Lord, thy hand is lifted up,
but they see it not.
Let them see thy zeal for thy people, and be ashamed.
Let the fire for thy adversaries consume them.

The word »fire« is probably not used merely metaphorically, but in a realistic sense. The writer believes that God's power will be manifested in a striking manner in order to show how different is the fate of the faithful people from that of God's enemies. A similar desire for different attitude to the representatives of suffering Israel and to their enemies is expressed in Jeremiah's prayer in 10,23-25 and in Ps 79,5-9. All these passages correspond to the antithetical statement in Qoh 8,12-134: »Though a sinner does evil a hundred times and prolongs his life, yet I know that it will be well with those who fear God, because they fear before him; but it will not be well with the

wicked, neither will he prolong his days like a shadow, because he does not fear before God.«

In vv. 12-19, the community speaks in the first person plural (v. 16 has third person plural). The text is antithetical in two aspects: first, the work of Israel and that of God are contrasted; second, God's dealings with Israel's enemies is totally different from his dealings with Israel itself. In longing for peace, the faithful community confesses in v. 12:

O Lord, thou wilt ordain peace for us,
thou hast wrought for us all our works.

Here, the belief is expressed that God will make all things be well, as in the past. Israel in herself can do nothing; she is totally dependent on God (vv. 16-19). The profound reason for Israel's hope is expressed in v. 13:

O Lord our God,
other lords besides thee have ruled over us,
but thy name alone we acknowledge.

In spite of all aberrations and afflictions, Israel has remained faithful to her God. Her distress, interpreted as merited chastening, has turned her more definitely to her God.

From this definite decision to trust in her God stems Israel's certainty that God's work of judgment is a matter of death and life. Verses 14-15 read as follows:

They are dead, they will not live;
they are shades, they will not arise;
to that end thou hast visited (*pāqadīā*) them with destruction
and wiped out all remembrance of them.

The antithesis between vv. 14 and 15 is total. In v. 14, the oscillation between the past, the present, and the future is noteworthy; as is the consistent use of the perfect in v. 15. The enemies are dead, they were visited by God, and they will be utterly destroyed, whereas Israel has increased. The interrelation between the antithetical verses means that the perfects in v. 15 are to be taken as prophetic. Both the ultimate destruction of Israel's enemies and her restoration will take place in the future. The reason why the writer uses the perfect consistently in v. 15 is his desire to present the restoration as a firm decision by God.

The faith that leads to such certainty is the only valid background for the interpretation of v. 19. The text reads:

Thy dead shall live, my body shall rise.
O dwellers in the dust, awake and sing for joy!
For thy dew is a dew of light,
and on the land of the shades thou wilt let it fall.

There are differing views regarding the identity of the speaker and the meaning of this verse. It could have been God who spoke, or the people, or the prophet, but in view of the entire context, we may conclude that the speaker is the same as in vv. 14-15. Verse 19 is at once a continuation and reinforcement of the statement in v. 15, and a marked contrast to v. 14: whereas Israel's enemies will be utterly destroyed and will never come to life, Israel will revive even though the actual situation might seem desperate. The obvious tendency to put so much emphasis on the different fates of Israel and of her enemies suggests caution when a literary interpretation of v. 19 is in question. The passage as a whole has in view the nations rather than individuals¹⁹, and the imagery is mainly used metaphorically. But the belief that nothing is impossible for the only Lord of the world finally legitimates the firm hope that the union of his faithful people with God will have no end.²⁰

The confession and profession of the community in vv. 7-19 give rise to a response in 26,20-28,1, uttered probably by the prophet. The speaker confirms the belief that the coming judgment will bring deliverance to the people through destruction of all their enemies. He begins, however, with an instruction on how to act in the meantime when distress increases:

Come, my people, enter your chambers,
and shut your doors behind you;
hide yourselves for a little while
until the wrath is past.

In the following v. 21 he discloses the reason for such an attitude:

For behold, the Lord is coming forth out of his place
to punish the inhabitants of the earth for their iniquity (*lipqōd 'āwōn*
yōšēb-hā'āres 'ālāw),
and the earth will disclose the blood shed upon her,
and will no more cover her slain.

The verb *pāqad*, »to visit, to punish« conveys the idea of the personal intervention of God. He will intervene to punish the iniquity (*'āwōn*) of his enemies, and in particular the crime of murder. The earth will disclose all unjustly shed blood, which can then cry to heaven for vengeance on the slayer. This declaration is reminiscent of Gen 4,10; Ezek 24,7-8; Ps 9,13; Job 16,18; Rev 6,10. It makes plain that the last judgment signifies complete atonement for the guilt of mankind and the complete cleansing of the earth. And even more. God will punish (*yipqōd*) and slay Leviathan/the Dragon, which symbolises not only the oppressors of Israel, but also the whole spectrum of the power of evil and disorder.²¹ God must also destroy this last enemy in order to bring about the

¹⁹Cf. E.J. Kissane, *o. c.*, 298; R.E. Clements, *o. c.*, 216-17.

²⁰Cf. R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection, d'après l'Ancien Testament*, BTh. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel / Paris 1956 – English translation by J. P. Smith, *From Death to Life*, Oliver & Boyd, Edinburgh / London 1960, especially pp. 130-38. See also J.F.A. Sawyer, *Hebrew Words for the Resurrection of the Dead*, in: *VT* 23 (1973), 218-34.

²¹Cf. C.H. Gordon, *Leviathan, Symbol of Evil*, in: *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, ed. A. Altmann, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1966, 1-9; M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*, E.J. Brill, Leiden 1973.

final turn of events in history, and to establish his universal kingdom in Mount Zion (cf. 24,21-23).

The following three sections, 27,2-6.7-11.12-13, make it plain that the universal final judgment should bring about a turning point in God's attitude to the people of Israel. This seems to be possible because the remnant is fulfilling the necessary conditions to ensure a gracious attitude. Humiliation and other kinds of suffering have turned the remnant more definitely to their God. Their confession »thy name alone we acknowledge« (20,13b) is the prerequisite for a reversal of God's terrifying threats and of the actual judgment. The eschatological turn of events is announced by God's declaration *hēmāh 'ēn lī*, »I have no wrath« (27,4a). Such signals of a definite turning point produce a song of a delightful vineyard (27,2-6), providing a marked contrast to the parable of the vineyard in 5,1-7. The song annuls the verdict given in 5,6: the keeper of the vineyard will assume possession of it and will »guard it night and day« (v. 3). His hostility will be turned to »thorns and briars,« which obviously symbolise Israel's enemies (v. 4). The vineyard will respond to its keeper's care and produce the expected fruit (vv. 5-6).

In the following section (vv. 7-11), the focus is even more explicitly on expiation of Israel's guilt. The particularly difficult vv. 7-9 provide a comparison between God's attitude to Israel and to her enemies:

Has he smitten them as he smote those who smote them?
Or have they been slain as their slayers were slain?
Measure by measure, by exile thou didst contend with them;
he removed them with his fierce blast in the day of the east wind.
Therefore by this the guilt of Jacob will be expiated (*lākēn bēzō't*
yēkuppār 'āwōn ya 'āqōb),
and this will be the full fruit of the removal of his sin:
when he makes all the stones of the altars
like chalkstones crushed to pieces,
no Asherim or incense altars will remain standing.

The question in v. 7 points to the historical fact that Israel has at least survived, whereas her oppressors have mostly been completely destroyed. This historical experience and unshakable belief in God's righteousness are the basis for the prophetic message that eschatological judgment will surely bring about the end of all Israel's oppressors. The writer closes with an announcement of the final destruction of Israel's enemies, and gives his reason for this expectation (vv. 10-11):

For the fortified city is solitary,
a habitation deserted and forsaken, like the wilderness;
there the calf grazes,
there he lies down, and strips its branches.
When its boughs are dry, they are broken;
women come and make a fire of them.
For this is a people without discernment;
therefore he who made them will not have compassion on them,
he that formed them will show them no favour.

The consistency of the theme of Israel's enemies (cf. 25,10-12; 25,2-3; 26,5), the unspecific imagery in the »Apocalypse« of Isaiah, and the immediate context allow us to assume that the »fortified city« does not refer to Jerusalem or Samaria, as many commentators suggest, but to Israel's external enemies.

The expiation of Israel's guilt on the one hand and the destruction of her enemies on the other make it possible, finally, to envision, within the framework of eschatological drama, restoration of Israel to the full limits of the kingdom of David. The concluding vv. 12-13 are then an expression of the ultimate eschatological hope and provide a unified perspective to the whole four chs. 24–27.

3. Chapters 34–35 – Judgment upon the Nations and the Restoration of Israel

It is generally recognised that these two chapters form a self-contained unit, based on an antithetical relationship. Chapter 34 deals with the complete destruction of the enemies of Israel through God's imminent judgment, while ch. 35 is concerned with the glorious restoration of Israel.²² No reasons are given for either the punishment or the restoration,²³ and their absence is obviously due to the general historical background of the two chapters. The poet was writing at a time when his people were suffering oppression and humiliation of every kind, so he felt that their guilt has been expiated, whereas the wickedness of the oppressors was increasingly provoking God's anger. By placing his hope in God he recognises that God will act and destroy Israel's enemies in order to save his people.²⁴

²²Apart from commentaries cf. the following studies: J. Muilenburg, *The Literary Character of Isaiah 34*, in: *JBL* 59 (1940), 339-65; M. Pope, *Isaiah 34 in Relation to Isaiah 35*, 40 - 66, in: *JBL* 71 (1952), 235-43; R.B.Y. Scott, *The Relation of Isaiah, Chapter 35, to Deutero-Isaiah*, in: *AJSL* 52 (1935-36), 178-91; A.T. Olmstead, *II Isaiah and Isaiah, Chapter 35*, in: *AJSL* 53 (1937), 251-53.

²³This situation occasioned the following statement by B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, BK 3/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 248: "Der Zorn Jahwes, der allen Menschen ausser den Juden gilt, wird nicht weiter begründet, ein sicherer Beweis für den sekundären Charakter dieser Ausführungen. Es gibt für den Verf. nur Auserwählte und zur Vernichtung bestimmte Heiden."

²⁴Failing to recognise the suffering of the oppressed people, B. Duhm allows himself the following remark in *o. c.*, 249: "Es fällt schwer, sich in dies Übermaß von Menschenhaß und Eigenliebe hineinzudenken, das noch dazu in religiösem Gewande auftritt; und wie ist es nur möglich gewesen, daß der Verf. selber glaubt, was er hier schreibt." Quite different is the statement by O. Kaiser, *Isaiah 13–39*, translated by R.A. Wilson from the German, OTL, SCM Press, London 1974, 355: "This poem should not be regarded as a reason to consider oneself superior to a nation which saw God as its avenger and should not be sought by those who in their own history have imagined that they had to act as avengers towards this nation and so brought shame and death to innumerable people. Anyone who is weak must trust in God in all his difficulties. Anyone who thinks he is strong must remember that his strength and superiority may tempt others to beg in the words of Ps. 94.1 for the manifestation of the God to whom vengeance belongs." See also H. Wildberger, *Jesaja 28–39*, BK.AT X/3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 1350: "Die Schonungslosigkeit dieser Ankündigung bereitet dem Ausleger Mühe, doch ist auch dieses Wort einer bestimmten geschichtlichen Situation verhaftet, es darf nicht losgelöst von der schweren Bedrängnis, ja Existenzbedrohung, verstanden werden, der Juda durch Edom zuzeiten ausgesetzt war."

Chapter 34 opens with a dramatic appeal to the whole world to hear the proclamation of God's judgment. This introduction is reminiscent of similar introductory passages elsewhere in the Hebrew Bible.²⁵ In v. 2 the reason for summoning the nations is given:

For the Lord is enraged against all the nations,
and furious against all their host,
he has doomed them (*heħřimām*), has given them over for slaughter.

There is no room for reconciliation and expiation; God's anger demands total annihilation of all his enemies, and vv. 3-4 even suggest that the ban should embrace the entire created order. This amounts to a vision of dramatic change in the whole cosmic order.

The writer then proclaims God's proscription of Edom. Verse 5 reads:

For my sword has drunk its fill in the heavens;
behold, it descends for judgment upon Edom,
upon the people I have doomed (*'am ħermi*).

The poet describes God's avenging sword, descending upon Edom to exterminate its inhabitants (vv. 6-7). The land of Edom will be reduced to volcanic waste and the capital, Bozrah, will be destroyed; the resulting wasteland will become a dwelling place of unclean desert animals and demons (vv. 8-15). All this will certainly happen because the judgment passed upon Edom was ordained by God (vv. 16-17).

Chapter 35 is shorter than ch. 34, and its content is linked only with that of 34,8-17. But the sense of the two sections is diametrically opposed, and ch. 35 offers a magnificent prospect for the people of Israel: the wilderness will be transformed into a well-watered and thickly forested land, the sorrows of the people will change to joy, a holy highway will lead to Zion, and the redeemed will return to their happy land. Even though the contrast between 34,8-17 and 35,1-10 is so striking, there is an explicit link only between 34,8 and 35,4 so far as the content and vocabulary are concerned. And indeed, these two verses are in every respect central within their sections. For obvious reasons we quote these passages both in Hebrew and in English.

34,8:

kî yôm nāqām layħwh
šēnat šillūmīm lēřib siyyôn
For the Lord has a day of vengeance,
a year of recompense for the cause of Zion

35,4:

'imrū lēnimhārē-lēb
ħizqū 'al-tirā'ū
ħinnēħ 'ēlōħēkem
nāqām yābô'

²⁵Cf. Deut 32,1; Judg 5,3; Isa 1,10; 41,1; 43,8-9; Mic 1,2; 6,1-2.

gēmûl 'ēlōhîm

hû' yābô' wēyōša 'ākem

Say to those who are of a fearful heart,

»Be strong, fear not!

Behold, your God

will come with vengeance,
with the recompense of God.

He will come and save you.«

It is obvious that the word *nāqām*, »vengeance« has only one possible meaning: punishment of the culpable. But the roots *šlm* and *gml* are, so far as their primary meaning is concerned, neutral. The basic sense of *šlm* is »be complete«; only secondarily can it signify recompense in the punitive sense. The basic meaning of *gml* is »render, do (good or evil)«; in 35,4c the noun *gēmûl* signifies the positive aspect of recompense.²⁶

The poet's modes of expression are essentially rhetorical. We can note his intentional play on the sound of the same words in ch. 34. There is an intimate connection between thought rhythm and sound rhythm. Paronomasia is evident in 34,3b+4a.4b. ay on the sound of the same words in ch. 34. There is an intimate connection between thought rhythm and sound rhythm. Paronomasia is evident in 34,3b+4a.4b.6c.11b.14a. Chapter 35 is more moderate in its use of imagery and rhetorical devices than its predecessor, and it is generally recognised that it is partly dependent on Isa 40--55. It is possible that chs. 34 and 35 were not composed at the same time and by the same author, but were subsequently juxtaposed. The hyperbolic use of imagery in ch. 34 and the universalistic background of the threat of judgment in its first four verses make it plain that Edom is addressed, in 34,5-17, as a typical nation. There must have been good reasons for this choice. Quite a few prophecies elsewhere are directed against Edom,¹ and they show that Edom must have been Israel's greatest enemy, particularly in the most difficult periods of her history.

Conclusion

The theme of chs. 24--27 and 34--35 of the book of Isaiah is the universal eschatological judgment upon nations and the deliverance of the remnant of Israel. The texts of the two sections disclose an intimate connection between a particular historical background, a synthetic way of thinking, and the use of certain literary-rhetorical devices. The description of imminent judgment is more or less general so far as the naming of the object, the time, and the circumstances of the judgment are concerned.

The main reasons for this generalisation are the definite monotheism and the historical circumstances that occasioned the composition of these chapters.

²⁶Cf. W. Eisenbeis, *Die Wurzel šlm im Alten Testament*, BZAW 113, W. de Gruyter, Berlin 1969; K. Seybold, *Zwei Bemerkungen zu gml/gmwł*, in: *VT* 22 (1972), 112-17; G. Gerleman, *Die Wurzel šlm*, in: *ZAW* 85 (1973), 1-14; A. Lauha, >*Dominus benefecit*. < *Die Wortwurzel gml und die Psalmenfrömmigkeit*, in: *ASTI* 11 (1978), 57-62.

²⁷Cf. Isa 63,1-6; Jer 49,7-22; Ezek 24,12-14; 32,29; 35,1-15; Joel 4,19; Amos 1,11-12; Obad; Mal 1,2-5; Ps 137,7; Lam 4,21-22.

After the total devastation of Judah and the fall of Jerusalem (587 B.C.), the Jews were subjected to all kinds of oppression by foreign rulers and their collaborators. They believed that their situation was totally in contradiction to the postulates of God's sovereignty and justice. So it became a matter of practical reason to expect an imminent divine intervention that would lead to a final turning point in history. The more chaotic the actual situation, the stronger their expectation of an eschatological turn of events. The suffering remnant of Israel became more and more able to comprehend the widest and deepest dimensions of God's kingdom. Their beliefs opened to them infinite horizons stretching back towards the very beginning and forwards until the completion of the world. The same, or a similar, historical situation and intensive reflection produced the aetiological narrative about creation in Gen 1,1--2,4a; the admiration of the Creator's timeless and transcendent wisdom in Deutero-Isaiah, Ps 104, and Job 38--42; and the manner in which prophecies of eschatological judgment are set forth.

The intimate connection between aetiological and eschatological perspectives must have been the decisive criterion in the perceiving and describing of God's imminent judgment by our writer. Challenged by the fundamental question of justice in the world, he could be certain that God would intervene and destroy all the forces of evil. At the same time he knew that God must remain totally free in determining the time and manner of this final turn of events. The certainty that the final judgment will take place on the one hand, and the uncertainty concerning the manner of God's dispensing it on the other conditioned the modes of expression used: they remained as general as possible.

The people of Israel could, however, envisage even the universal final judgment only within the framework of God's revelation to them. Accordingly, judgment must affect first of all Israel's closest enemies, because they have infringed the very foundations of God's law and his plan for Israel; and salvation will be granted first of all to the people of Israel because their guilt has been expiated. The vision of imminent judgment is based on the traditional belief that God ruthlessly destroys all who are proud and self-sufficient, but delivers the poor and the faithful who proclaim: »Thy name alone we acknowledge« (26,13b).

Summary: Jože Krašovec, Punishment of the Nations and Deliverance of Israel in the Apocalypse of Isaiah

The »Great Apocalypse« (chs. 24-27) and the »Little Apocalypse« (chs. 34-35) of Isaiah depict the universal eschatological judgement upon nations and the deliverance of the remnant of Israel. The description of imminent judgement is more or less general so far as the naming of the object, the time, and the circumstances of the judgement are concerned. After the fall of Jerusalem and her devastation (587 B.C.), the Jews were subjected to all kinds of oppression by foreign rulers and their collaborators. They expected an imminent divine intervention that would lead to a final turning point in history. The more chaotic the actual situation, the stronger their expectation of an eschatological turn of events. Their beliefs opened to them infinite horizons stretching back towards the very beginning and forwards until the completion of the world. Challenged

by the fundamental question of justice in the world, the faithful Jews could be certain that God would intervene and destroy all the forces of evil, while salvation will be granted to the people of Israel, because their guilt has been expiated. Key words: the Apocalypse of Isaiah, an eschatological judgement, deliverance of Israel.

Povzetek: Jože Krašovec, Kazen narodov in rešitev Izraela v Izaijevi apokalipsi

»Velika apokalipsa« (Iz 24--27) in »Mala apokalipsa« (Iz 34--35) slikata univerzalno eshatološko sodbo nad narodi in rešitev Izraelovega ostanka. Besedilo obeh sekcij Izaijeve knjige razodeva prepletanje določenega zgodovinskega ozadja, sintetičnega načina mišljenja in rabe svojevrstnih literarno-retoričnih izraznih sredstev. Opis skorajšnje sodbe je bolj ali manj splošen glede objekta, časa in okoliščin sodbe. Po padcu in opustošenju Jeruzalema (587 pr. Kr.) so tuji narodi Jude zatirali do skrajnosti. Ker so Judje zaupali v božjo pravičnost, so pričakovali skorajšnji božji poseg in preokret zgodovinskih dogodkov. Čimbolj kaotične so bile razmere, tem močnejše je bilo pričakovanje eshatoloških dogodkov. Trpeči ostanek Izraela je postajal vedno bolj dovzeten za razumevanje globljih perspektiv božjega kraljestva. Vera je odpirala neskončna obzorja nazaj do začetka in naprej do dovršitve sveta.

Janez Šimenc

Možnosti sodobnega govora o Bogu

Ameriška teologinja Sallie McFague, profesorica teologije in nekdanja dekanica na Vanderbilt Divinity School v Nashvillu v ameriški zvezni državi Tennessee, je izdala že nekaj knjig, v katerih se kaže njena sposobnost, da odgovarja glavnemu toku ameriške protestantske teologije. V dveh od njenih knjig, prva je *Metaphorical theology* (Fortress Press, Philadelphia 1982), druga pa *Models of God* (Fortress Press, Philadelphia 1987), razvija teologijo, ki je po svoje radikalna in se obenem zaveda tudi svojih meja in meja teološke metode, ki ji sledi.

Metaforična teologija

Religiozni jezik se vedno spoprijema z dvema velikima težavama in nevarnostima. Govori namreč v prvi vrsti o Bogu, torej o presežni stvarnosti, medtem ko je jezik sam nekaj imanentnega. Zato vedno znova išče poti, kako bi presežno kar najbolj verodostojno izrazil. Pri tem pa včasih zapada v literalizem, kar pomeni, da pozablja na razkorak med tostransko besedo in presežno stvarnostjo. Druga, še večja nevarnost pa se pojavi, ko dobesedno razumljen izraz postane tako neprosojen, da popolnoma zakriva tisto, kar naj bi odkrival, in postane sam sebi zadosten. Tedaj pride do malikovanja besede, do malikovalske govoriče. Danes mislimo drugače in dajemo besedam drugačen pomen, kot so jim ga dajali naši predniki. Zato moramo tudi našo versko govornico preverjati. Pri tem ugotavljamo, da nam besede, ki so jih v verskem govoru uporabljali nekoč, v vsakdanjem govoru pomenijo nekaj povsem drugega. O Bogu nam zato ne povedo več tistega, kar so povedale nekoč. Če jih uporabljamo še naprej, smo na najboljši poti, da nam Boga zakrijejo, medtem ko se jih bomo še naprej oklepali, ker drugih pač ne bomo imeli.

Živimo v dobi, katere značilnosti so drugačne kot značilnosti dobe, ko je nastajal tisti govor o Bogu, ki je bil do sedaj v rabi. Ko govorimo o Bogu, govorimo o njem običajno kot o Očetu. Običajno rečemo, da je Bog presežen, zato ne moremo govoriti o njem tako, kot govorimo o drugih stvarnostih, namreč tako, da pojem enoumno izrazi določeno stvar.

S. McFague pa ugotavlja, da tudi v tem svetu, v našem vsakdanjem govoru ali v izkustvenih znanostih ne moremo govoriti o popolnem pokrivanju pojma s stvarnostjo, ki jo izraža. Vedno si pomagamo z metaforami, modeli in koncepti. Metafora ni le pesniška podoba, kot si največkrat mislimo. Je način govora, ko nekaj izrazimo kot nekaj drugega, toda v smislu, da »prvo obenem je in ni tisto

drugo«. S tem združujemo dve stvarnosti v neko celoto, kjer vsaka ohrani svojo istovetnost, obenem pa druga drugo osvetljuje. Če torej rečemo, da je Bog neskončen, ne gre za natančno znanstveno izjavo, kot bi večina najprej mislila. Negativna teologija bi rekla, da je neskončen popolnoma drugače oziroma da ni neskončen tako, kot si mi zamišljamo neskončnost. Lahko pa rečemo, da je to metafora in da si Boga kot neskončnega ne moremo predstavljati drugače, kot si mi predstavljamo neskončnost. Obenem pa povemo, da je to metafora, zato je drugače neskončen. Negativna teologija bi morala v skrajni posledici težiti k temu, da bi o Bogu popolnoma molčala. Toda človek je bitje komunikacije, bitje, ki svoj obstoj izraža tudi z govorom, zato hoče tudi o Bogu nekaj povedati. Metaforična govorica mu daje možnost, da pove nekaj tudi o nečem neznanem, ne da bi tisto neznano omejil zgolj na doseg svojih izraznih sposobnosti.

Prebiranje temeljnega besedila kristjanov – Svetega pisma – nam odkriva kar nekaj plasti metaforične govorice. Najprej je tu Stara zaveza, kjer zlasti pre-roške knjige veliko govorijo o Bogu prav s pomočjo metafor. Vse knjige Stare zaveze so polne metafor, besednih zvez, ki so bile ljudem tistega časa razumljive, povedati pa so skušale nekaj, kar se sicer ne da povedati. Novozavezni spisi so prinesli drugačno govorico, ki prav tako temelji na metaforah, vendar v drugačni obliki. Sinoptični evangeliji o Bogu ne govorijo neposredno, pač pa bolj posredno, s pomočjo prilik. Če na primer pogledamo prilike, ki se nanašajo na Božje kraljestvo, ugotovimo najprej, da so prav tako zgrajene s pomočjo metafor. Njihova naslednja značilnost, ki jih od čistih metafor loči, pa je, da o nečem govorijo posredno. Prilike, ki jih je Jezus govoril svojim poslušalcem, so govorile o popolnoma vsakdanjih stvareh. Govorile so o tem, da je »Božje kraljestvo kakor«, in ne »Božje kraljestvo je«. Metafora v pravem pomenu besede zveni namreč približno takole: »Vojna je šahovska igra« (primer, ki ga navaja avtorica). Jezus bi na primer lahko rekel tudi »Božje kraljestvo je gostija«. To bi bila metafora, saj sta kraljestvo in gostija dva pojma z različno vsebino, obenem pa v metafori vsak od drugega dobi nek nov pomen. Kraljestvo postane kakor gostija, gostija postane način bivanja, vsak zase pa še vedno ostaneta kraljestvo oziroma gostija. Prilika o gospodarju, ki je priredil gostijo, povabljeni pa se niso odzvali (prim. Lk 14, 16-24) nam nazorno pokaže, kako so bile Jezusove prilike zgrajene. Sobesedilo, v katerem se zgodba odvija, je običajno, razumljivo vsem poslušalcem. Vanj je Jezus vnesel novo, nenavadno prvino. Medtem ko je bil pojem povabljenec vsem popolnoma jasen, je Jezus začel govoriti o nekih drugih povabljenicah, ki v splošno sprejetem pojmovanju na gostiji niso imeli kaj iskati. S tem je Jezus v zavesti ljudi vzpostavil neko novo strukturo mišljenja, ki jim je pomagala razumevati, kakšno naj bi bilo Božje kraljestvo. To se je zgodilo posredno, ne da bi Jezus povedal eno samo neposredno besedo o Božjem kraljestvu. Bistvo tako metafore kot prilike je notranja napetost med dvema poloma: na eni strani popolna samostojnost vsake od prvin, na drugi strani pa druga drugo pojasnujeta. Nobena prvina ni več samostojna, temveč tudi druga o njej nekaj pove.

Avtorica se nato dotakne tudi mesta, ki ga ima v metaforični govorici Jezus Kristus. V tej govorici je tudi Jezus prilika, in sicer prilika Boga. Prišel je na svet, da bi Boga razodeval. Toda razodeval ga ni neposredno, tako da bi ljudje iz njegovega življenja, vedenja in učenja neposredno razbiralih povedke o Bogu. Zato je bila tudi v njegovi osebi navzoča tista napetost, ki je značilna za prilike: na-

petost med istostjo in različnostjo. Bil je Bog in človek, toda bil je obenem ves Bog in ves človek. Ker je bil Bog, je njegova popolna človeškost bila nekaj posebnega, in ta človeškost je zaznamovala tudi njegovo Božjo naravo. Smisel vsega tega pa je bil, da so ljudje ob srečanju z njim pretreseni, ker se ob znani osebi srečajo z nečem novim, neznanim, kar spoznavajo le prek znanega, obenem pa čutijo, da stoji za znanim nekaj popolnoma drugačnega.

Za naše nadaljnje razmišljanje pa je najbolj pomemben pojem modela. Modeli so najbolj temeljne metafore, avtorica jih imenuje »root-metaphors«, korenske metafore. To so tiste metafore, ki jih uporabljamo za razumevanje osnovnih danosti našega sveta. Vloga modelov je dvojna. V vsakdanjem življenju nam pomagajo, da se lažje najdemo, da svet v vsej njegovi zapletenosti v svoji glavi na novo sestavimo tako, da se v njem znajdemo. Enostavni primer je sončni vzhod ali zahod. To je model, s katerim si pomagamo, da lažje izrazimo položaj sonca, čas dneva itd. Vsi vemo, da sonce ne vzhaja in ne zahaja, da je to le naš občutek, ker se planet Zemlja neprestano vrti in je sončni vzhod trenutek, ko neka točka tega planeta pride v območje, ki ga sončno sevanje doseže, in zahod trenutek, ko taista točka to območje zapusti. Toda tega v vsakdanjem govoru ne bo nihče uporabljal, celo v mislih se bodo s tem ukvarjali le znanstveniki ali navdušenci za astronomijo. Vsi bomo bolj ali manj uporabljali model, ki pravi, da se sonce vrti okoli zemlje, da zjutraj vzide in zvečer zaide. S tem modelom brez težav shajamo, če bi nam ga odvezli, bi si izmislili drugega.

Veliko bolj očitno in izrečno nastopajo modeli v znanosti. Zlasti je od njih odvisna moderna kvantna mehanika, ki bi brez modelov bila popolnoma nemožna. Poznamo načelo nedoločnosti, ki pravi, da kvantnemu delcu (torej delcu, ki je manjši od atoma, npr. elektron ali kvant) ne moremo obenem določiti položaja in smeri gibanja. Če vemo smer, ne vemo, kje se trenutno nahaja, če pa poznamo položaj, ne vemo, kje bo v naslednjem trenutku. Zato si znanstveniki pomagajo z modeli. Ko na primer opazujejo vedenje elektronov, uporabljajo model valovanja, čeprav predpostavljajo, da so elektroni delci. Toda ta model jim omogoča, da z veliko verjetnostjo izračunajo, kako se bodo ti delci vnaprej gibali. Morda bodo ali pa so celo že sestavili boljši in ustrežnejši model za raziskovanje tega področja. Ostaja pa dejstvo, da brez modelov ne gre. Drug primer je kemija. Vsaj iz šole so nam vsem poznani modeli atomov in molekul, kjer so bile vse stvari na svojem mestu, vse je bilo popolnoma nazorno in jasno. A tudi tisto so bili le modeli, s katerimi so bile razložene bolj zapletene stvari.

Vloga modelov v znanosti ni le v tem, da stvari prikazujejo. Pomagajo nam do novih odkritij. Če hoče znanstvenik poseči na področje, kamor ni še nihče, in ne ve, kaj se tam točno dogaja, bo uporabil model. Tega bo sestavil iz znanih ugotovitev in dejstev, z njim pa bo skušal ponazoriti neznano. Ob opazovanju modela bo proučeval, kako bi se tisto neznano utegnilo vesti ali kakšno naj bi bilo. Ob novih odkritjih bo lahko model dopolnjeval, nastajal bo nov model, ali pa bo ugotovil, da stari ne ustreza, zato ga bo zavrgel in napravil novega.

Vsi modeli imajo neko skupno značilnost. Ta je, da temeljijo na paradigmah, torej nekih osnovnih miselnih vzorcih, povedkih, ki so merodajni za osnovno strukturo modelov in za njihovo interpretacijo. Modeli, ki temeljijo na različnih paradigmah, se bodo razlikovali, čeprav bi jih naredila ista oseba in bi ponazarjali isto stvarnost.

Potreba po novih modelih

Razmišljanje o metaforični naravi naše govornice, našega mišljenja in o navzočnosti modelov v naši stvarnosti je imelo namen, da nam nakaže možne rešitve, ki bi jih lahko uporabili v naporu, da bi našo govornico o Bogu obvarovali pred skušnjavo malikovalstva. Če se je prejšnje poglavje končalo s paradigmo, lahko tu z njo kar nadaljujemo. Odločitev, da o Bogu razmišljamo v okviru metaforične govornice, je namreč tudi paradigma, torej tisti temeljni vzorec, ki ga moramo imeti vseskozi pred očmi, da ne bi zašli v konflikt s katerokoli drugo paradigmo, na primer tisto, ki o Bogu govori v kategorijah bitja ali zgodovine.

Teološki modeli, torej tisti, ki govorijo o Bogu, se razlikujejo od modelov v znanosti. Njihova osnovna značilnost je, da so izbrani zato, da bi dali smisel človekovi izkušnji, ki se poraja v odnosu z Bogom. Narejeni so seveda tako, da zaobjamejo naša izkustva Boga, vendar pa se pri tem ne izčrpajo. Zaradi bogastva osnovnega odnosa, ki ga modelirajo, se raztezajo prek meja tega odnosa in osvetljujejo tudi vse druge naše odnose, vse vidike življenja v svetu. Ravno zaradi te širine so ti modeli primerni tudi za dialog z drugimi religijami, saj pojasnjujejo vidike, ki jih prve prinašajo, na drugi strani pa tudi modeli, ki so nastali v drugih religijah, povedo nekaj o našem odnosu do Boga. Pri tem ne zagovarjamo sinkretizma, pač pa odprtost teologije za vidike, ki so morda ostali prezrti, drugi pa nas nanje opozarjajo.

Seveda je tudi krščanska teologija vedno uporabljala nek model, s pomočjo katerega je zaobjela odnose med Bogom, ljudmi in stvarstvom. Do sedaj je bil prevladujoč model Boga kot Očeta. Avtorica, ki se šteje med feministične teologinje, ima seveda do tega modela določene zadržke. Ugotavlja, da je model nastal v času, ko je bila družba urejena strogo patriarhalno in hierarhično. Kot smo omenili, se teološki modeli raztezajo prek meja odnosa med Bogom in človekom in razlagajo tudi druge odnose, ki obstaja v svetu. Avtorica vidi težavo najprej v tem, da model Boga Očeta ni ostal le model, ampak je v krščanstvu postal izključujoč, saj ob sebi ni dopustil drugih modelov. Zato je prišlo do določene zožitve pogleda na vsakršne odnose, predvsem z vidika, ki ga je osvetljeval odnos do Boga kot Očeta. V patriarhalni družbi je bil oče popoln gospodar družine oziroma klana, zato je imel tudi značilnosti vladarja – despota. Despotizem pa pogosto vključuje tudi nasilje, zatiranje drugačnosti, uniformiranost. V končni posledici vidijo feministične teologije v patriarhalnem modelu tudi vir sovraštva, predvsem sovraštva kot takega.

Posledica tega prevladujočega modela naj bi bila tudi stiska, v katero je zabredel sodobni svet. Sedanjost označuje avtorica kot »ekološko, nuklearno dobo«. To je doba, ki jo zaznamuje stalna grožnja jedrske katastrofe in popolnega uničenja življenja na planetu. To je posledica dualizma, ki ga je vzpostavila analogija med modelom Boga kot Očeta – Stvarnika in vlogo človeka kot gospodarja nad vsem stvarstvom. Posledica te dvojnosti je bilo neobzdržano izkoriščanje narave in njeno uničevanje. Potreben je nov pogled na svet, ki naj to dvojnost premosti in svet gleda v njegovi celovitosti. Svet namreč ni položen pred človekove noge, ampak je človek vpet v vse bogastvo življenja in odnosov, ki obstajajo v svetu. Te odnose naj bi negoval in bogatil s svojimi sposobnostmi, ne pa jih trgal, ker bo s tem pretrgal tudi nit svojega obstoja. To je možnost, ki jo je mogoče uresničiti; tega pa si nihče ne želi.

Feministične teologinje zato iščejo možnost drugačnega govora o Bogu, modele, ki bodo naš odnos do Boga zaznali tako, da bodo služili kot ključ za prijaznejši in celovitejši odnos do stvarstva. Izražali naj bi ljubezen, prijateljstvo, veselje do življenja, prizadevali naj bi si za ohranjevanje in širjenje življenja, ne pa za nadzor in nasilje nad njim. Pri tem prizadevanju se feministične teologinje razhajajo v dva glavna tokova. Prvi tok so teologinje, ki zagovarjajo popolno revolucijo v pojmovanju Boga, in sicer s tem, da hočejo govoriti o »Bóginji«. Predstavo o Bogu kot Očetu popolnoma zavračajo, češ da je popolnoma neustrezna za današnji svet, da je vir vsega nasilja in sovraštva v svetu in da je edina rešitev v podobi Boga kot žene in matere. Gre za podobo, v kateri je poudarjena predvsem plodnost, porajanje in ohranjevanje življenja. Avtorica sama ugotavlja, da ta prizadevanja vodijo le v drugo skrajnost, ne prinašajo pa celovitejšega pogleda na odnos med Bogom in svetom. Sebe prišteva med reformistične feministične teologinje, ki skušajo nove modele graditi tako, da ne zavračajo osnovne paradigme, da je namreč Bog svet ustvaril in da svet in vsa bitja v njem tudi ljubi. Model Boga kot Očeta sprejema, vendar svari pred nevarnostjo, da bi postal absoluten in malikovalski, zato ga je treba nujno dopolniti (in ne zamenjati) z drugimi modeli. Predvsem hoče prekiniti z monarhičnim modelom sveta, kjer obstajajo višje in nižje stopnje bivanja s tem, da more višja z nižjo prosto razpolagati. Predlaga tak pogled na svet, ki bo slednjega videl kot telo. Do telesa ima človek popolnoma drugačen odnos kot do stvari, ki jo je naredil, a do nje nima globljega notranjega odnosa.

Trije novi modeli Boga

Avtorica predlaga tri modele Boga, ki naj bi odnos Boga do sveta in do ljudi izrazili tako, da bi mogli ljudem v ekološki, nuklearni dobi posredovati temeljno krščansko paradigmo tako, da bi dosegla svoj namen, ki je končno odrešenje, a ne le ljudi, temveč vsega stvarstva. Če se ji je zdel model Boga kot Očeta neustrezen, se kot prvi alternativni model ponuja model Boga kot *Matere*. Tudi ta model je seveda le delen. Ko mati rodi otroka, se otrokovo telo loči od nje-nega, postane samostojno. Bog pa naj bi se do sveta obnašal kot do svojega telesa. Ostaja pa neke vrste povezanost med materjo in otrokom.

Vloga matere je najprej ta, da dá otroku življenje. Toda rojstvo je šele prvi korak na poti življenja. Otrok ostane povezan z materjo še dolgo potem, saj ga mati hrani in vzgaja. Njena ljubezen do otroka je ljubezen, ki jo imenujemo *agape*. To je tista ljubezen, ki se predvsem razdaja, da lahko drugi raste, ostane pri življenju in se razvije do popolnosti, pri tem pa pozablja nase. Njena vloga je predvsem stvarjenje. Avtorica pripisuje stvarjenju, ki ga poraja *agapična* ljubezen, drugačno vlogo kot tistemu, ki ustvarja nekaj, kar je od njega ločeno, na primer umetniku, ki ustvari umetnino. Slednji umetnino ustvari, nato pa presoja, kako je uspela. Če ni, jo zavrže in naredi boljšo. Bog pa je do sveta kot mati, ki ne dopusti, da bi bil otrok za karkoli prikrajšan. Etika, ki jo poraja ta model, ni etika predpisov. Ni najbolj pomembno, kako z izpolnjevanjem norm ugajamo tistemu, ki jih je postavil (kot skušajo otroci čim bolj ustreči očetovi volji), ampak je naša etika s tega vidika najprej v tem, kako se tudi sami materinsko vedemo do Božjega telesa – sveta.

Drugi model, ki ga Sallie McFague predlaga, je model Boga kot *ljubimca*. Beseda nas na poseben način zbode, saj smo je navajeni predvsem v zvezi z zu-

najzakonskimi spolnimi zvezami. Beseda ljubezen in kar je z njo povezano, je v jeziku širokih množic žal doživela pravo inflacijo, in s tem razvrednotenje na raven telesne spolnosti. Avtorica pa nas spodbuja, da se v pojem ljubezni poglobimo. Erotična ljubezen v svojem bistvu ni zožitev odnosa na telesno raven, temveč iskanje drugega, ne zaradi lastnega užitka, temveč zato, ker v drugem spoznam njegovo vrednost. Če je prejšnji model govoril o razdajanju, potem ta govori o zbiranju. Bog vidi veliko vrednost vsega, kar je, vsega sveta, zato hoče njegovo vrednost napraviti tako očitno, da ne bo nikomur prišlo na misel, da bi temu oporekal. Z drugo besedo bi temu rekli tudi odreševanje sveta in človeštva. V ta razvoj smo pritegnjeni tudi mi. Bog kot tisti, ki ljubi svet, želi, da bi bil svet ozdravljen, da bi vse stvari zasijale v svoji popolni vrednosti. Zato je naša naloga, da v svetu, v katerem smo, delamo za popraviljanje vsakršnih krivic, ki se vsak dan dogajajo. Dogajajo se ne le ljudem, ampak tudi naravi. Vzor nam je Jezusovo delovanje za časa njegovega zemeljskega bivanja. Nazorno je kazal, kako imajo vse stvari, najsi so bile na zunaj še tako klavrne, zanj veliko vrednost in da bo storil vse, da bo slednja tudi na zunaj potrjena. In ker je bilo rečeno, da je Jezus parabola Boga samega, moremo reči tudi, da čudežev in drugih del odrešenja ni delala le njegova Božja, ampak tudi telesna narava. In če je to delal Jezus – človek, smo poklicani, da tako ravnamo tudi vsi drugi ljudje. Vsi naj bi videli, da je svet dober, da je Božje telo, da so vse stvari, čeprav na zunaj izgledajo slabe ali ničvredne, vseeno vredne, da se jim bivanje omogoča in se v njem izpopolnijo.

Vsak človek mora imeti mater, ogromna večina tudi nekoga, ki ga ljubi. Obstaja še tretji odnos, ki ga ne moremo ujeti v nobeno obveznost. To je odnos prijateljstva. Tudi nekatere študije kažejo, da ljudje prijateljstvo pogosto zaznavajo predvsem prek njegovega umanjkanja. Veliko ljudi nima prijatelja v pravem pomenu besede. Zato se postavi vprašanje, ali je prijateljstvo res tako neobvezno in stvar naključja ali osebne muhe?

Če hočemo govoriti o Bogu kot *prijatelju*, moramo najprej razčistiti pojem prijateljstva. Krščanstvo je prijateljsko ljubezen, »filijsko« pogosto postavljalo kot nasprotje »agape«. Prva naj bi bila zaprta in izključujoča, druga odprta in vključujoča. Prijateljstvo naj bi pomenilo, da nekdo stopi z drugim v odnos, ki izključi vse druge. Božja ljubezen pa je odprta vsem. Drug pogled (Aristotel) je v prijateljstvu videl predvsem težnjo po samoizpolnitvi. Prijatelj naj bi služil predvsem temu, da bi moje kreposti prišle do veljave in priznanja. Toda temelj prijateljskega odnosa ni ta, da bi nekdo služil drugemu, niti ni ta odnos zaprt. Bistveno za prijatelja je njuno medsebojno zaupanje in medsebojna podpora. Najlepši izraz Božjega prijateljstva do nas je lomljenje kruha. Jezus je sedel s svojimi učenci, ki jih je imenoval prijatelje, in z njimi lomil kruh. To se je dogajalo na ravni popolne vzajemnosti, ne da bi bil nekdo višji in pomembnejši od drugega. To je lahko tudi podoba našega odnosa do Boga kot našega prijatelja.

Cerkev

Model Boga kot prijatelja ima lahko tudi praktične posledice za naše življenje v Cerkvi. Model Cerkve, ki je veljal pred koncilom, je bil oblikovan hierarhično. Na vrhu hierarhije je bil Bog. Ena od Božjih oseb, Sveti Duh, je skrbela za povezavo s stvarstvom, katerega najodličnejši del je bila seveda Cerkev. Izven

nje je obstajal svet, ki mu je bilo zveličanje odtegnjeno ali vsaj zelo oddaljeno. Podobni odnosi so nato vladali tudi v Cerkvi sami. Drugi vatikanski koncil je podobo temeljito spremenil, ko je Cerkev na eni strani imenoval skrivnost, na drugi strani pa je vidik Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. S tem sicer nočem reči, da v določenih dobah niso obstajali tudi drugi modeli Cerkve. Zlasti so tu poučni prakrščanski modeli, ki so Cerkev gledali kot nevesto, kot luno, kot mater. Ti modeli so odnos med Bogom in človekom postavili na neko drugo, ne-hierarhično načelo. Prijateljstvo kot temeljni odnos med Bogom in človekom, med Bogom in svetom, med ljudmi samimi ter med ljudmi in svetom ustvarja drugačno družbo in drugačen pogled na izkoriščanje možnosti, ki jih daje človeštvu ustvarjeni svet. Sveti Duh v Cerkvi ljudi ne posvečuje in jih s tem izvzame iz vsakdanjih odnosov. Je najprej tisti, prek katerega vsa Sveta Trojica stoji ob strani vsakemu človeku in ga vabi, da se odloči za občestvo verujočih, ki se je zanj že odločilo. Ko človek sprejme povabilo k občestvu z Bogom, ga to žene, da ustvarja tudi občestvo z vsemi tistimi, ki jih Bog tako kot njega vabi v občestvo s seboj. Na tej ravni ni več neenakosti, pač pa sprava, medsebojna pomoč in podpora. Te podpore, če naj bo pristna, naj bi bilo deležno tudi vse stvarstvo, vsa bitja, živa in neživa narava, ki smo jo ljudje do sedaj s svojim izkoriščevalskim odnosom vse preopogosto uničevali in ovirali v njenem razvoju.

Sklep

Prebiranje obeh knjig bralca obenem navdušuje in preseneča. Feministične teologije v našem okolju dejansko ne srečujemo, zato je srečanje s to zvrstjo samo po sebi dovolj zanimivo. Mnoge stvari dajo misliti ali pa človeka tudi pretresejo. Treba je biti izredno previden, da nobenega stavka ne iztrgamo iz sobesedila. V obeh knjigah velikokrat srečamo to ali ono izjavo, ki sama po sebi zveni precej krivoversko. Toda avtorica je trditve, ki so na prvi pogled čudne, tudi utemeljila, in to je bilo tisto, zaradi česar se knjigi zdita zanimivi. Če pogledamo samo njene trditve o Bogu kot Očetu, takoj opazimo, da so nekatere precej ostre. Toda takoj nato tudi dodaja, da gre samo za model, ki ne kritizira Boga Očeta, temveč model, ki gleda Boga kot Očeta. Temeljni cilj obeh del je, predstaviti nov način govora o Bogu, ki se bo mogel izogniti neposrednemu govoru, ki tako pogosto zaide v malikovalsko, togo in nespremenljivo govorico, brez možnosti, da bi o Bogu povedali še kaj drugega, kako drugače.

Opazno je tudi, koliko različnih vidikov našega odnosa do Boga odpirajo različni modeli, različne metafore. Če govorimo o Bogu samo kot o Očetu, lahko sicer povemo zelo veliko. Prepričani smo lahko, da veliko več, kot priznava Sallie McFague. Toda, večina teologov je moških, in moškimi je pridržano očetovstvo, medtem ko ima feministična teologinja že po svoji konstituciji stališče, ki se od prvih razlikuje. Veliko več bo lahko povedala o modelu Boga kot matere. Pomisliti moramo tudi na to, kakšne življenjske izkušnje imajo ljudje z odnosi, ki so osnova metafor in modelov. Samo po sebi je razumljivo, da bo nekdo, ki je očeta doživljal kot tirana, pijanca ali slabiča, tudi ob modelu Boga kot Očeta najprej pomislil na to, kako je doživljal svojega očeta. O tem lahko pričajo mnogi kateheti, ki so hoteli otrokom na primeru njihovih očetov prikazati Boga kot Očeta.

Opisanih knjig ni treba gledati kot navodila za izbiro določenega modela, temveč predvsem kot spodbudo za nov razmislek o tem, kako sami doživljamo svoj odnos do Boga. Zaradi njegove posebnosti in nemožnosti, da bi ga v celoti zajeli v en sam pojem, se moramo tudi sami odločiti za neki model, metaforo. Ta metafora, ki bo na eni strani neki povsem vsakdanji in nam dobro razumljiv pojem, bo izražala odnos, ki se od uporabljenega pojma popolnoma razlikuje. Odnos bo oblikovala tako, da nam bo takoj domač in sprejemljiv. Ker bomo pojem kot tak dobro poznali, bomo tudi drugim svoj odnos do Boga posredovali tako, da bo tudi drugim razumljiv. Odločitev za model govorenja o Bogu zato ni samo odločitev za oblikovanje našega odnosa do Boga oziroma naše vere, pač pa tudi odločitev za možnost, da tudi drugim model ne le posredujemo, temveč jim pomagamo, da se zanj odločijo. Odločitev ne bo sama sebi namen, temveč pot do sprejema temeljne krščanske paradigme: Božje ljubezni do sveta in človeštva.

R. Rüberg (Hrsg.), *Nach Scheidung wieder verheiratet, Informationen, Reflexionen, Perspektiven*, Butzon & Becker Verlag, Kevelaer 1993, 199 str.

Knjiga ne skriva svojega sorodstva s sporno Häringovo brošuro *Auswegslos?* (Freiburg 1989), ki je leto po mučnih pretresih v krogih moralne teologije dvignila kar precej prahu. Prah so pravzaprav začela dvigati pripravljalna besedila za kongres moralistov, ki je bil v Rimu novembra 1988 ob 20. obletnici okrožnice *Humanae vitae*. Kasneje je pomagala dvigati prah kölnska deklaracija nemških teologov in nekaj podobnih primerov v Italiji in Franciji. Celoten splet okoliščin tedaj je pokazal, da so nekatera vprašanja zaspala ali da jih je katoliška teologija pustila zaspati.

Splošna ugotovitev ob branju knjige pred nami je sledeča: težaven položaj ločenih in ponovno (civilno) poročenih se neprenehoma potiska v ozadje, ker da je drugo bolj pomembno. Ali je to znamenje strahu pred soočenjem z zakonom, morda poskus oblikovanja »dokončnih« formul ali morda nejasnosti v zvezi s spolno etiko? Velika nejasnost v odnosu do spolne etike vodi včasih zares v brezizhoden položaj. Vrednote civilne družbe na drugi strani zakonsko vprašanje rešujejo »racionalno«. Toda kar se v začetku zdi še »rešitev« (sklenitev civilnega zakona), postane za verujočega kasneje nepremostljiva ovira bodisi za ureditev vprašanja pred Cerkvijo bodisi za spravo s prejšnjim zakoncem. Posledica obeh omejitev je, da mnogi pastoralni delavci obupujejo, medtem ko na drugi strani mnogi vedno bolj glasno kritizirajo stališče Cerkve. Krivični bi bili, če bi hoteli vprašanje rešiti samo tako, da bi odstranili nekaj normativnih pregrad.

Knjigi, ki jo tokrat predstavljam, je predgovor napisal B. Häring. Razumljivo, saj knjiga ponatiskuje dobršen del njegove razmeroma obširne predstavitve razmerja med oikonomijo in juridično pravičnostjo (aequitas canonica) iz njegove brošure *Auswegslos?*, ki je središčna tematika knjige. Pri njem, kakor pri večini avtorjev, ki so sodelovali pri nastanku knjige, je mogoče opaziti jezo nad pravno-moralnimi (moralističnimi) ovirami za hitrejše urejanje problematičnih situacij in seveda tudi nad neustreznim teološkim ozadjem. Toda Häring, ki se jezi nad tem, da Cerkev tiste, ki se po ločitvi ponovno poročijo, pusti »stati na dežju«, je na drugi strani tudi zelo tenkočutno občutljiv za pravi nauk Cerkve, Cerkve kot občestva. Häring to občestvo pogreša in pravi, da Cerkve ni mogoče kritizirati, ne da bi imeli pred očmi tisto pravo občestvo, v katerem sicer obstajajo norme, metode in modeli, toda v katerem je tudi dovolj prostora za gledanje na človeka z vidika dostojanstva osebe, to je njegove dejanske sposobnosti, da sklepa zavezo.

Pri nastanku knjige so sodelovali različni in nekateri zelo znani avtorji. V knjigi srečamo tudi dve poluradni stališči do tega vprašanja, starejšo Izjavo Sosveta pri Konferenci nemško govorečih pastoralnih teologov o tem, kako ravnati z ločenimi, ki želijo prejeti zakramente (1979), ter Izjavo Zveze družin nemških katoličanov na Bavarskem (1988), ki je splošna in nosi naslov *Nam pripadajo*.

Knjiga je razdeljena na štiri dele. Prvi del nosi naslov *Situacija in problematika*. Začenja z znanim 84. členom apostolskega pisma Janeza Pavla II. *Familiaris consortio*. Prvi del obsega pet obširnejših besedil. G. Weber razmišlja kot župnik, K. Lehmann piše o neločljivosti zakona in pastoralni skrbi za ločene; P. M. Zu-

lehner piše o dvoumju v zakonu in dvoumju zakona, E. Bleske piše o tem, da je ločitev zrušenje življenjskih načrtov, J. Römelt pa o razmerju med Cerkvijo in tistimi, ki so se drugič poročili. To besedilo je najdaljše.

V drugem delu z naslovom *Oikonomia in aequitas canonica* najdemo najprej ponatis že znane Häringove predstavitve oikonomičnega načela. Sledi mu kratek, a izvrsten prispevek A. Kallisa, ki govori o oikonomiji kot načelu svobode v vzhodni Cerkvi. H. Müller pa govori o usmiljenju v cerkvenem pravnem sistemu in naslov zaključí z vprašajem.

Tretji del, *Pastoralna praksa*, je sestavljen iz petih besedil. G. Lachner v njem govori o teoloških in pastoralnih potezah v stikih s ponovno poročenimi. Sledi mu že omenjeni tekst Sosveta. E. Mackscheidt piše o katehezi otrok, ki prihajajo bodisi iz družin ločenih bodisi iz družin ponovno poročenih. B. Liss poskusi s pripravo na ponovno poroko. Tretji del zaključí poročilo o obhajanju poroke v pravoslavni cerkveni praksi. Tukaj zagotovo manjka podatek, da na Vzhodu zakrament zakona dejansko podeljuje Cerkev (in ga zato tudi lažje »vzame«), medtem ko Katoliška Cerkev sklenitvi prisostvuje in uči, da je edini konstitutivni element zakona vzajemna privolitev zaročencev; zakon sklejata zaročenca, ne Cerkev.

Četrty del obsega dva kratka *glasova iz cerkvene baze*.

Pobuda za knjigo je prišla s strani pastoralnih delavcev, ki se srečujejo s trpljenjem ločenih in ponovno poročenih, ki hočejo ostati v Cerkvi, pa jim Cerkev tega nekako ne dovoli. To je tudi dobro izhodišče za kritično vprašanje, kako se danes postavljajo bodisi vprašanja iz pastoralnega okolja bodisi kako se nanja odgovarja. Izkušstvo govori, da se pastoralni delavci s tem vprašanjem na splošno srečujejo

v veliki negotovosti, velikokrat v pričakovanju bolj konkretnih odgovorov, včasih v nezaupanju do nauka Cerkve, včasih v nezaupanju do ponovno poročenih, kar gotovo ne pogloblja sožitja itn. Knjiga ni in noče biti priročnik, ampak hoče ostati informacija ali - morda še prej - nekakšen pregled položaja v Nemčiji od leta 1981 naprej, potem ko je škof W. Kempf v pastoralnem pismu, namenem zakoncem z velikim upanjem napisal, »da bodo prišle do izraza dolgoročne norme, ki po eni strani ne bodo načele neločljivosti, po drugi strani pa se bodo bolj diferencirano soočile z mnogovrstnimi situacijami prizadetih.« Humanistične znanosti se s tem vprašanjem ne ukvarjajo tako prizadeto in položaj v glavnem le analizirajo; toda sociologija in psihologija trdita, da je neuspeh zakona danes verjetnejši kot kdajkoli prej, da zato prihaja do več ponovnih porok, da pa možnost ponovne poroke ni vzrok ločitve v tolikih primerih, kot se običajno misli. Ni malo takih, ki ob tem položaju mislijo, da naj bi se Cerkev, podobno kot v značilni formuli: »opcija za reveže«, bolj zavzela za ločene, sledeč nekakšni formuli: »opcija za vse neuspele«. Tudi takih ni malo, ki se bojijo, da bi to pomenilo odpoved nauku o neločljivosti.

Bralcu knjige bo gotovo najbolj dobrodošlo dejstvo, da bo kljub sporni in konfliktni tematiki vsaj med vrsticami, žal ne povsod, začutil, da je v ospredju diskusije dovolj prepoznaven odrešenjski motiv, se pravi »stava« na konkretne možnosti, ki jih ponuja življenje in ki jim je Cerkev pripravljena dati na voljo vse, predvsem svoje zakramentalno izkušstvo. Dejstvo je razveseljivo, čeprav ne manjka pomislekov. Vprašanje je, zakaj urednik R. Rüberg na začetku knjige navaja samo 84. člen apostolskega pisma *Familiaris consortio*, s čí-

mer se mora še nadalje omejiti dejansko samo na čl. 84.5, ki je »sporen«, ker je ločen iz konteksta celotnega apostolskega pisma. Vendarle je potrebno poudariti, da je tudi že eno samo znamenje, da gre za načelo odrešitvene zgodovine, pomemben premik v tolmačenju problematike.

Človeka ne bomo bolj poznali, če ga bomo opravičevali z dejstvom moderne kulture in okoliščinami, pa tudi ne, če ga bomo podrejali predpisom in postopkom, ampak ga upoštevali takšnega, kot je: svobodnega in odgovornega tudi v njegovih napakah in grehih. To je lahko izraz dejstva, da cerkvene norme niso ideali, ki bi bile nedosegljive in bi jih pač morali prilagajati ljudem, krajem in času, ampak so konkretne možnosti za življenje, ki jih je mogoče in treba tudi uresničiti. Notranja govorica normative je torej odprta in omogoča svoboden odgovor na nagovor. Če to sodobniku ne uspe, ne moremo preprosto na zatožno klop postaviti normo, ampak osvetliti problem in videti, da je poleg nerazumevanja smisla norm naš bistveni problem prav pomanjkanje izkustva nagovorjenosti.

Ob pričujoči knjigi bi rad pokazal na nekatere prvine razprave o ločenih in ponovno poročenih. Ti so najpogosteje zamolčani bodisi zaradi občutljivosti vprašanj bodisi zaradi formalizma pri sklepanju zakona bodisi iz kakšnih drugih razlogov. Ne gre pa samo za zaključke ob branju knjige.

1. Neupoštevanje zakramenta sprave oziroma povezanosti sprave z zakramentom zakona. Če pozorno beremo, kakšno je izkustvo oikonomije ob sklepanju drugega zakona, potem vidimo, da se drugi zakon obhaja tudi in predvsem kot sprava s ponesrečenim prvim zakonom. V okoliščinah po ločitvi lahko vidimo, da (nedolžen) zakonec pred sklenitvijo druge-

ga zakona, ko je prejšnji zakonec še živ, vidi svojo krivdo in se čuti odgovornega, vprašanje pa je, če bo ob eventualni sklenitvi novega zakona to prišlo do izraza kot sprava in poravnava. Oikonomija ugotavlja, da do tega ne more priti po običajni poti. Sprava ni nekaj samoumevnega. Ker pri sklenitvi drugega zakona (v Katoliški Cerkvi je to prvi, ker je prejšnji moral biti neveljaven) običajno do tega ne pride, smemo domnevati, da do tega ni prišlo (ne pride) niti pri prvi sklenitvi zakona. Sliši se čudno, vendar je res, da je sprava *bistvena* razsežnost zakona, saj zakonskega življenja brez sprave sploh ni.

2. Humanistične znanosti gledajo na sodobnika kot na »zadosti svobodnega«, da se odloči za zakon in pa tudi za zadosti svobodnega, da zakon zapusti, če ne gre drugače. Z vidika tradicionalnega razumevanja zakona je to nesprijemljivo, saj je nemogoče, da bi to, kar je za zakon edini konstitutiven element, bilo lahko vzrok za ločitev zakona. Na drugi strani je ta svoboda za izstop tudi nepredstavljiva, ker staro zgradbo zakona pogosto držijo pokonci predvsem moralne norme spodobnosti. Humanistične znanosti govorijo o modelih zakona; pri neuspelem zakonu krivijo institucijo. Na to opozarja J. Römelt (68-89). Žal pa ne pokaže na bistvo institucije zakona, na »naravno« neločljivost. Neločljivost se večkrat omenja, vendar je v posledicah preprosto odsotna; odsotno je predvsem to, da je ustanova neločljivosti notranje bistvo zakona; neločljivost gotovo ni nekaj takega, kar bi morali varovati z normo, ampak nekaj, kar varuje zakonca od znotraj oziroma omogoča in varuje njuno svobodno privolitev in ju dejansko brani pred izvajanjem oblasti drugega nad drugim. Neločljivost zakona v pravem pomenu razume samo Katoliška Cerkev, ki sprejema privoli-

tev zaročencev samo pod enim pogojem: da sta zaročenca svobodna. Cerkev zakon sprejema in se ga veseli. Dobro se zaveda, da tukaj ne gre za *popolno* svobodo, ampak za tisto svobodo, ki se v bistvenih vprašanjih ne pusti zadušiti okoliščinam. Prav nasprotno pa misli sodobnik, in v tem ga podpirajo tudi humanistične znanosti, da je zadosti svoboden, da izstopi, zapušča zakon, zapušča neločljivost, še več: noče vstopiti. Institucijo hoče prilagoditi sebi in iz nje narediti zgolj alternativo.

3. V knjigi preseneča tudi to, da ni nikjer zares jasno podčrtano, da k sklenitvi zakona bistveno spada sprejem privolitve s strani Cerkve. To je norma za Cerkev. Nasprotno pa je mnogo preveč govora o veljavnosti, ki pa je, če ji manjka vera (Cerkve), prizadeta že od začetka. Če zakonca hočeta zakon, potem ne moreta mimo sprave, se pravi mimo izpovedi vere in mimo občestva. Cerkev (duhovnik) je nujno dolžan poskrbeti, da bo zakon zakrament vere. B. Häring omenja, da Cerkev stori premalo, da bi bil zakon dejanje vere (97 sl).

4. Glede na aktualen nauk Cerkve je v knjigi mogoče videti še eno »trepetanje« duha pred odločitvijo za ozko pot. Tisti, ki bi radi izstopili, pa ne morejo (smejo) iz različnih razlogov, doživljajo zakon kot institucijo, ki živi na njihov račun in jih izčrpava. Z vidika ozke poti je zakon stvar, mimo katere ne moremo iti. Ko se ji zares približamo, vidimo, da predstava o zakonu kot instituciji, ki da požira ljudi, kljub svoji zgrešenosti ni tako nevarna, kot dejansko podrejanje zakona bodisi sodobni potrošniški kulturi bodisi moralnim normam. Če bi človek vedel, kaj hoče, potem bi vedno izbral pot, ki ga bo pripeljala do zaželenega ali mu vsaj pomagala, da ne bo zgrešil iskanega. Toda človek,

ki ne ve, kaj hoče, hoče samo dvojice: biti »svoboden« in živeti. Toda »biti svoboden« je za sodobnika nekaj drugega kot soočiti se z dejansko svobodo in dejansko situacijo v življenju. Svoboda je tolikokrat posledica velikega dela, ki da človeka osvobodi, kot pogovorno rečemo, v resnici pa mu jemlje smisel za pravo svobodo, se pravi tudi veselje do ustvarjalnega dela. Svoboda, ki si jo sodobnik ne želi, je svoboda, ki mu jemlje čas; ta svoboda je nasprotna »svobodi«, ki ima čas in sredstva itn. Cilj tako imenovane svobode je pridobiti si sredstva, izkoristiti čas, da bi bil lahko svoboden v nekem imaginarnem času in prostoru. Nekaj podobnega se dogaja z glagolom »živeti«: sodobnik bi rad živel, polno živel, vendar mu večina stvari, ki jih v življenju srečuje, jemlje čas. To, kar jemlje čas, ni življenje. In ko izgublja čas, je zelo nesrečen. J. Römelt med drugim posrečeno pravi, da je prava iluzija neodločenost (79). Ozka pot govori o pomembnosti izhodišča in o celotni poti ljubezni. Brez dokončne odločitve ni mogoče živeti.

Knjiga noče biti priročnik. In vendar je svojevrstno pričevanje o paradoksu, ki sem ga mimogrede že omenil: sklenitev (poskus sklenitve) drugega zakona je pravzaprav to, kar bi se moralo zgoditi pri sklenitvi prvega zakona. Vedno znova se pojavi vprašanje, kaj je s prvim zakonom (zakoncem). Nihče ne more enostavno reči: zakon se je potopil. In tudi če bi se zakon res potopil, potem je to vsekakor podatek, ki pravi, da je pastoralna skrb za zakonce podobna »gasilski« službi; zakonce izroča njihovi usodi in ne stori tega, kar bi lahko in bi bilo potrebno, da pride dovolj zgodaj na dan vse tisto, kar bo lahko kasneje usodno za zakon. Če sta zaročenca (pred prvim zakonom) izročena borbi proti zlu samo z moralnimi priporočili, potem njuna resnica ne bo

prišla na dan. Pastoralna skrb je ravno v tem, da resnici pomaga na dan (luč).

Čeprav urednik in avtorji poudarjajo, da niso hoteli napisati priročnika, ampak so hoteli pokazati na kritične točke, je knjiga vendarle dober pripomoček za tiste, ki se hočejo v zakonski problematiki vrniti k antropologiji, se pravi k zakonu kot eni od podob (celotnega) človeka. Če na splošno velja, da knjiga opozarja na nepoznavanje položaja poročenih, ločenih in ponovno poročenih, potem se je treba vprašati, ali za pastoralne delavce velja tudi podatek, da je nepoznavanje zakona s strani Cerkve znamenje odsotnosti izkustva občestva. Tako je knjiga opomin na prvo nalogo Cerkve, da naj gleda na človeka skozi zgodovino odrešenja.

Anton Mlinar

M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Echter Verlag, Würzburg 1992, 472 str.

Pričujoča knjiga je obsežen dogmatični traktat o Cerkvi, dober učbenik ekklesiologije, ki podaja katoliško pojmovanje Cerkve in razpravo o tej temi ob upoštevanju današnje žgoče problematike. Čeprav je že v podnaslovu zavestno zapisano, da gre za katoliško ekklesiologijo, se izkaže, da njen namen ni apologetična ali celo protiekumenska razmejitev. Gre namreč za obsežen opis in predstavitev bistva Cerkve, pa tudi za kritično vpraševanje, kako to bistvo stopa pred nas v stvarnosti Katoliške Cerkve. Pisec se zaveda, da številni naši sodobniki v tej stvarno obstoječi Cerkvi težko prepoznavajo izvirni evangelijski ideal.

Pomudimo se najprej kratko ob avtorju. Medard Kehl SJ (r. 1942), učenec Walterja Kasperja, je leta 1961 vstopil k jezuitom, študiral filozofijo in teologijo v Münchnu in Frankfurtu ob Maini in bil leta 1969 posvečen za duhovnika. Leta 1975 je promoviral z delom o Cerkvi kot instituciji. Od leta 1976 je bil docent (od 1980 naprej je profesor) dogmatike na jezuitski Filozofsko-teološki visoki šoli v St. Georgenu v Frankfurtu.

»Teološka fenomenologija« (dojemanje in razumevanje fenomena) Cerkve, kakor avtor sam označuje knjigo, se deli na štiri obsežne dele, pred nje pa postavlja daljši Uvod (19-60), kjer podaja svoje izhodiščno stališče in lastno razumevanje Cerkve. Preden se loti stroge teološke obravnave snovi, predstavi duhovne korenine razumevanja Cerkve, ki ga bo v knjigi razvijal. Te korenine kot jezuit prepozna v ignacijanski duhovnosti, v 18 pravilih knjige Duhovnih vaj sv. Ignacija Lojolskega, predvsem v načelu »sentire cum ecclesia«.

Ustanovitelj jezuitov tu nedvoumno naglašja svojo cerkvenost in poslušnost hierarhični Cerkvi, vendar zanj Cerkev ni zaprt, marveč je odprt sistem v smeri »vedno večjega Boga« (Deus semper maior).

Pređen M. Kehl nadaljuje z metodološkimi pojasnili, na treh otipljivih vzorcih duhovnega izkustva Cerkve opisuje tesno zvezo med duhovnostjo in sistematično eklezioologijo. Prepričan je, da k oprijemljivosti naše hoje za Kristusom in vse naše duhovnosti spada tudi določen duhovni odnos do Cerkve. Podaja prednosti in nevarnosti različnih duhovnih vizij ali izkustev Cerkve, ki so opisani v treh naslovih: 1. Znamenjsko poosebljena Cerkev (Cerkev kot skrivnost), 2. »Petrificirana« Cerkev (Cerkev kot institucija), 3. Cerkev komunikacije in participacije (kommunizierende Kirche, Cerkev kot občestvo). Slednji, koncilski model predstavlja avtorjevo lastno stališče in »more najboljše priobčevati evangelij Jezusa Kristusa o Božjem kraljestvu zgodovinskemu in kulturnemu položaju našega časa« (str. 38). To duhovno izhodišče daje ton vsemu nadaljnjemu teološkemu raziskovanju v knjigi.

Na svojem hermenevtičnem nastavku gradi M. Kehl pokoncilsko eklezioološko »kratko formulo« ali obrazec, ki »skuša dati pravo mesto cerkvenemu izročilu in novim nastavkom v samorazumevanju Cerkve«. Katoliška Cerkev se razume kot »zakrament Božjega občestva' (communio, koinonia); kot taka sestavlja občestvo verujočih, ki je urejeno sinodalno in hkrati hierarhično; to občestvo zedinja Sveti Duh, oblikuje ga Božji Sin Jezus Kristus in skupaj z vsem stvarstvom je poklicano v kraljestvo Boga Očeta« (str. 51).

V prvem delu (str. 61-159) avtor ob tesni naslonitvi na prenovljeno koncilsko pojmovanje Cerkve razvija

svojo teološko perspektivo. Izhaja iz pojma Cerkve kot »zakramenta Božjega občestva«, to je občestva v Bogu in z Bogom. Cerkev je »ikona« trinitarične Božje ljubezni. Ta teološka opredelitev je razumljiva samo v veri, a s področja današnjih teorij komunikacije je mogoče navesti analogije in stične točke. Communio se vzpostavlja prek komunikacije. Ustrezno teološkemu pojmu »communio« je na tem mestu Cerkev opisana kot »komunikativna enota verujočih«. Ta socialno-filozofska analogija pomaga povezati teološki nastavek s človeškim izkustvom, kajti Cerkev more le tedaj ustrezati svojemu najbolj notranjemu namenu – biti »zakrament Božjega občestva«, – če tudi njena izkustvena pojavna oblika ustreza temu, kar naj bi se po njej razodevalo.

Po tej teološki pripravi avtor v drugem delu (str. 161-261) obravnava izkustveno Cerkev in se sprašuje, kako je (ali pa ni) koncilsko teološko razumevanje Cerkve kot občestva udeleženo v evropskem in v svetovnem cerkvenem položaju. Posebej ga zanima njen položaj znotraj tako imenovane »moderne«. V napetem razmerju med Cerkvijo in sodobnim razvojem kulture in družbe je iskati vzroke za številne cerkvene težave. Namen te »teološke razčlenitve sedanjosti« je odgovoriti na vprašanje: Kako bo Cerkvi uspelo tudi znotraj »moderne« živeti kot prepričljivo občestvo v veri? V drugem koraku je opisan zapleten razvoj, prek katerega postaja Katoliška Cerkev manj »evrocentrična« in bolj »svetovna« (Von der »Westkirche« zur »Weltkirche«). Znamenja rastočega občestva vidi avtor v novih oblikah občestva (temeljna in mala krščanska občestva, duhovna gibanja), v prednostni odločitvi za revne, v procesu inkulturacije in v takšnem izvajanju

učiteljstva, ki bo vključevalo dialog z verujočimi.

V zanimivem tretjem delu (Zgodovinska preveritev) (str. 263-384) gre za preizkus, koliko se teorija in stvarnost Cerkve ujemata z njenim lastnim izročilom, začenši z Jezusovim oznanilom in delovanjem, prek prvih začetkov Cerkve in starocerkvene patriarhatske vse do sedanjosti. Cerkev in njeno samorazumevanje nista »od včeraj«. »Izročena« (traditio) nam je prek dvatisočletnega teka zgodovine. Svoj obstoj in ogrodje dolguje zgodovinskemu dogodku in osebi Jezusa Kristusa, njegovemu oznanjevanju Božjega kraljestva, njegovi smrti, vstajenju, poslanju Svetega Duha in zgodovini vere, ki je vsemu temu sledila. Zato današnja Cerkev stoji v zgodovinski kontinuiteti s tem svojim temeljem. To opisuje tretji del v dveh korakih. Najprej je na temelju Nove zaveze podan nastanek Pracerkve (Urkirche), ki je trajno merilo vsake njene kasnejše oblike. Nato pa sledimo poti Cerkve kot občestva, začenši s patristiko kot temeljno dobo, in naprej skozi zgodovino vse do danes. Ta prikaz je pomemben za razumevanje koncilске ideje in stvarnosti »communio«.

Četrty del (Sistematična aktualizacija) (str. 387-459) je posedanjenje razumevanja Cerkve kot »zakramenta Božjega občestva« ob upoštevanju sedanjih vprašanj. Tu avtor uporabi dosedanje izsledke in jih koristno obrne na današnji položaj Cerkve. Gre za preveritev, kako se obnese ta izdelana in preverjena teologija občestva pri reševanju današnjih vprašanj. Obravnavana so kočljiva vprašanja glede razmerja med občestvom in institucijo, med sveto in grešno Cerkvijo, med vesoljnim Božjim ljudstvom in delno Cerkvijo ter končno med občestvom in cerkveno službo. Pri tem se avtor dotakne tudi vprašanj, kot so obveznost celibata za duhovnike,

žensko duhovništvo in imenovanje škofov.

Ekleziolog M. Kehl se v svoji knjigi zavestno spoprijema s sodobnimi izzivi in poskuša najti teološko utemeljene rešitve oziroma ovrednotiti obstoječe odgovore. Pred nami odpira veličasten in upanja poln pogled na vlogo Cerkve za današnji in prihodnji čas, ki jo bo odigrala, če bo dosledno in pogumno opravljala svoje poslanstvo in se ne bo boječe oklepala preživelih ostankov iz preteklosti. V ta namen so potrebne neprestane reforme, začenši z večjim upoštevanjem sinodalne prvine pri sprejemanju odločitev.

Knjiga pomaga razumeti dogodke spreminjanja v današnji Cerkvi in oblikovati njeno novo podobo. Avtor v teološkem, duhovnem in pastoralnem pogledu odpira nove uvide. Odlikuje ga tudi duh spravljivosti (rad navaja življenjski zgled in besede R. Schutza iz Taizéja), prizadevanje za dialog in komunikacijo. Zaradi te odlike more mehčati okorela stališča v srcih in ustanovah in ob boljšem razumevanju različnih temeljnih duhovnih usmeritev »prispevati k znotraj-cerkveni spravi« (str. 24).

Bogdan Dolenc

R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Criterion, Paris 1992.

Avtor knjige *Evropa, rimska pot* R. Brague je profesor arabske filozofije na pariški univerzi Panthion-Sorbone in je tudi priznan strokovnjak za Platona in Aristotela. Sicer pa sodeluje v krogu francoske katoliške revije *Communio*. Zaradi tega sodelovanja mu nekateri pripisujejo preveč rimsko-papeško usmerjenost. Ta pomislek sem slišal med pariškimi kolegi, potem ko sem knjigo že prebral in se z njeno vodilno mislijo tudi strinjal. Mislim, da sodelovanje v krogu *Communio* ne more biti razlog, da nas to delo ne bi zanimalo.

Delo ima sedem poglavij, v katerih avtor zagovarja tezo, da imamo katoličani določeno prednost pred drugimi, ker smo podedovali »rimske« ali »latinske« ali »drugotne«. Ti pojmi označujejo izjemno sposobnost sprejemanja drugega, rekapitulacijo vseh različnosti, ki se prepletajo v evropskem prostoru, in je zagotovilo naše sprejemljivosti tudi v prihodnje in od drugod.

Druge celine, Afrika, Amerika itd., imajo jasne zemljepisne meje, Evropa pa ima samo kulturne. O tem govorita prvi dve poglavji: Konstitutivne delitve in Rimske kot model.

Evropo sta konstituirala Atene in Jeruzalem. O tem je beseda v naslednjih dveh poglavjih: Religiozna rimske: Evropa in judovstvo ter Kulturna rimske: Evropa in helenizem. O pomenu grške misli in judo-krščanstva pri oblikovanju Evrope vemo marsikaj. Manj pa je znano, da si je ta dva kulturna vira Evropa prisvojila po svoje, po rimsko. In prav v tem je posebnost Evrope, o kateri govori avtor v petem poglavju: Prisvajanje tuje, kjer razvija svojo tezo o rimskosti.

V primeru prisvajanja tuje ne gre toliko za vsebine kakor za način, kako si ga je Evropa prisvojila. Tukaj dobi ves pomen pojem rimskosti. Za razliko od Grkov in Judov niso Rimljani ničesar ustvarili, razen prava, ki omogoča kroženje dobrin. Tako so Rimljani vsrkali, kar so sprejeli, in to tudi posredovali naprej. Rimske je tako izviren način sprejemanja in posredovanje tuje. S tem, ko se rimska kultura ni pomešala z grško in judovsko, ampak ju je prenesla naprej, je omogočila kulturno pustolovščino Evrope. Evropejec je rimski, kolikor »pride do tega, kar mu je lastno, tako da zavije v preteklost in na tuje«.

Za primer rimskega prisvajanja drugega pogledimo prisvajanje Stare zaveze, ki se močno razlikuje od tega, kako jo je prisvojil islam. »Na religijskem področju ima Evropa isti odnos do predhodnega kakor na kulturnem področju: ne iztrga se iz preteklega in ga ne zavrže. Evropa ne misli, da je v kulturi vsrkala vse, kar vsebuje helenizem, ali v religiji vse, kar vsebuje Stara zaveza — tako kakor bi lahko zavrgli prazno školjko. Kar krščanstvo zatrjuje, da morda poseduje (izraz ni pravilen), je ključ za razlago tistega, k čemur je težila Stara zaveza. Zatrjuje, da je rekapitulacija preteklega zgodovine, dana v dogodku Kristusa, polnosti božanstva (prim. Kol 2, 9). Toda raziskovanje bogastva, ki je v Stari zavezi, in njegovo odsevanje v svetosti Cerkve, je neskončna naloga, ki ne potrebuje za uresničitev drugega kakor vso prihodnjo zgodovino.

Nasprotno pa je za islam značilno vsrkavanje. Judje in kristjani so po njegovem potvorili besedila razodetja, ki jim je bilo dano. Zato je razodetje v vsej čistosti samo v Koranu. »Zaradi tega je po prepričanju islama resničnost judovstva in krščanstva samo v islamu in edino v njem. Ta resnica je torej zunaj dveh religij, ki sta

pred njim in sta nekako sami sebi od-tujeni. Zato ju nima smisla študirati. In vse tudi kaže, kakor da bi v islam-skem svetu ta isti model veljal tudi za predhodne ali zunanje civilizacije. Gotovo se je lahko islam zanimal za njih, jih celo opisoval do potankosti v mojstrovinah naravnega in človeškega zemljepisa. Vendar pa jih ni niti malo mislil uporabiti kot orodje za primerjavo, s katerim bi se bolje raz-umel, ko bi se zavedel, kaj v njegovih kulturnih navadah ni samo po sebi umevno. Montesquieujeva Perzijska pisma ali Cadalsova Cartas Marruecas so izključno evropski pojav« (110).

Za Braguea je krščanstvo forma »evropskega odnosa do kulturne dedi-ščine... Krščanstvo je manj vsebina kot oblika evropske kulture. Zaradi tega nam ni treba izbirati med različnimi sestavinami evropske kulture, med ka-terimi bi naj bilo tudi krščanstvo, kajti njegova navzočnost omogoča drugim, da še naprej obstajajo. Če je to res, potem ni nič militantnega ali sebične-ga v zagovarjanju krščanstva. Z njim namreč branimo celotno evropsko kulturo« (124-5).

Te misli nas že peljejo k šestemu poglavju: Rimska Cerkev. Če hoče bi-ti Cerkev rimska, ne more prinašati ničesar novega, ampak odpira različ-nim kulturam na podlagi Kristusa, ki je novost sama, nove prostore za sobi-vanje. Glede na to, kako je znala Cer-kev ohranjati vira naše civilizacije, vidi Brague v njej tudi model in po-memben dejavnik, kako naj se tudi danes srečujemo z drugimi kulturami in se obenem bogatimo.

V sklepnem poglavju se avtor sprašuje: Je Evropa še vedno rimska? Vprašanje je umestno, saj je več kot očitno, da takšen model kulturne prakse, kakršnega označuje pojem rimskosti, ni več povsod v praksi. Av-tor opaža dve podobi marcionizma (Marcion je v 2. stoletju po Kristusu

zavračal Staro zavezo, vendar je Cer-kev njegove ideje zavrnila. V zgodovi-ni je imel vedno zagovornike, ki so vse hoteli začeti iz nič). Prvi marcionizem prekinja z zgodovino in je prepričan, da se iz nje ni mogoče ničesar nau-čiti; drugi pa je prekinja z naravo. »Moderna tehnika temelji na izhodi-šču, da je treba spremeniti svet. To po-meni, da je slabo narejen. Tako je sodobnost sprejela eno temeljnih pre-mis gnoze: naravni svet je slab ali pa vsaj ni dober« (162). Ti obliki marcio-nizma je do skrajnosti razvil komuni-zem.

Pogled na našo civilizacijo, ki ga podaja Brague, lahko pomaga Evropi in tudi Sloveniji, da se bolje spozna in zave sama sebe. To ji bo tudi poma-galo, da se ne bo zapirala vase, ampak bo še naprej oblikovala svojo osebnost v sprejemanju vseh drugačnosti.

Knjiga je pisana jasno, argumen-tirano, s potrebnim kritičnim apar-atom in zanesljivimi imeni. Posega na vsa področja, od zgodovine, teologi-je, veroslovja do kulturologije, filozof-ije idr. Kljub temu pa je dostopna tudi takemu razgledanemu človeku, ki morda ni fakultetno izobražen. Po-membno je tudi avtorjevo nenehno soočanje rimske logike, ki je ustvarila našo civilizacijo, z islamsko. Verjetno utegne to delo, če bo prevedeno v slo-venščino, sprožiti zanimive razprave, kar je lahko samo v prid boljšemu po-znanju temeljev, zgodovine, stanja in vrednot naše civilizacije, ki jih je ko-munizem brez sramu potvarjal in po-hodil, liberalistični ekonomizem pa je preveč koristniško omejen, da bi se zavedal njihove pomebnosti za ohr-nitev naše civilizacije.

Drago Ocvirk

Obvestilo

Da bi se Bogoslovni vestnik bolj uveljavil kot mednarodna revija, je uredniški odbor predlagal, Znanstveno-pedagoški svet pa predlog potrdil, naj bi objavljala izvirne razprave tudi v tujih jezikih; vendar največ eno tretjino številke. Na ta način bi tudi knjižnica Teološke fakultete dobivala v zameno za Bogoslovni vestnik veliko več strokovnih revij: teološke, filozofske in splošno družbene, kar je velikega pomena. Hkrati je dana možnost, da vsaj nekateri bralci spopolnjujejo teološko znanje v tujem jeziku in tako tudi jezik sam. Vse prosimo, da bi to spremembo sprejeli z razumevanjem. Opravičujemo se, da tega obvestila nismo objavili že v prvi številki.

Uredniški odbor

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- M. Peklaj**, Nova zaveza v Stari zavezi
New Covenant in the Old Testament 97
- I. Štuhec**, Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom?
How Should Thru in Modern Moral Theology Begin to Shine? 105
- A. Mlinar**, Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici Sijaj resnice
Contents of Semantic Pairs in the Encyclical Veritatis splendor 117
- V. Škafar**, Po krstu poklicani za svetost
Called to Holiness by Baptism 143
- J. Krašovec**, Punishment of the Nations and Deliverance of Israel
in the Apocalypse of Isaiah 157
- Kazen narodov in rešitev Izraela v Izaijevi apokalipsi*

PREGLEDI

Reviews

- J. Šimenc**, Možnost sodobnega govora o Bogu 175

OCENE

Book reviews

- A. Mlinar**, R. Rüberg: Nach Scheidung wieder verheiratet 183
- B. Dolenc**, M. Kehl: Die Kirche, Eine katholische Ekklesiologie 187
- D. Ocvirk**, R. Brague: Europe, la voie romaine 190

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika

M. Peklaj, docent na Teološki fakulteti,
Trubarjeva 80, 61000 Ljubljana; tel (061) 317 965.

I. Štuhec, docent na Teološki fakulteti,
Koroška 1, 62000 Maribor; tel. (062) 24 790.

A. Mlinar, predavatelj na Teološki fakulteti,
Repnje 27, 61217 Vodice; tel. (061) 824 383.

V. Škafar, predavatelj na Teološki fakulteti,
Ob izvirkih 5, 62000 Maribor; tel (062) 102 578.

J. Krašovec, redni profesor na Teološki fakulteti,
Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana; tel. (061) 310 785.

J. Šimenc, kandidat za magisterij,
Trubarjeva 80, 61000 Ljubljana; tel (061) 317 965.

B. Dolenc, predavatelj na Teološki fakulteti,
Mala Loka 8, 61230 Domžale; tel. 061) 373 009.

D. Ocvirk, izredni profesor na Teološki fakulteti,
Šentjakob 33, 61231 Ljubljana; tel. (061) 374 808.

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 54 (1994)

ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- K. Baumgartner, Romanje in pobožnost v našem času
E. J. Korherr, Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi
A. Lah, Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom
J. Krašovec, Deliverance of the Remnant from Judgment in the
Prophecy of Isaiah
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2400 SIT, posamezna številka 600 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Novamedia, Ljubljana.

Konrad Baumgartner

Romanje in pobožnost v našem času*

»Malokoga bolezen poboljša, kakor se tudi tisti, ki mnogo romajo, malokdaj posvetijo.«¹ Tako je zapisal Tomaž Kempčan v znameniti knjigi *Hoja za Kristusom* svojo kritiko, ki jo večkrat navajajo. Ob koncu srednjega veka se je gibanje za *novo ponotranjenost – devotio moderna* na ta način izjavilo proti navadi romanja, ki je prehajalo v praznoverno – magično. Take in podobne kritike, celo nasprotovanja krščanskemu romanju sploh in posameznim romarskim navadam, so znane iz vseh časov, poznamo jih tudi danes. Načelno nasprotovanje »raste iz pojmovanja Boga, zametovanja češčenja svetnikov, iz dvoma glede možnosti oziroma resničnosti sporočanja in spoznavanja nadnaravnih pomoči, iz zaskrbljenosti, da gre za pretirano poudarjanje pobožnosti iz del: kritika romarske prakse znotraj Cerkve je nepretrgana že od 4. stoletja«. Opira se na temeljno misel: »Vsako romanje sme biti samo izraz notranje predanosti, ne pa nadomestilo zanjo.«²

V zadnjih letih pa po vsem svetu opazujemo naraščajoče zanimanje za romanje tako v širokih krogih katoličanov, kakor tudi v teološkem in pastoralnem razmisleku.³ O tem je živo in spodbudno pričeval prvi svetovni kongres o pastoraaciji romanj in romarskih krajev, ki je bil od 26. do 29. februarja 1992 v Rimu.⁴ Kapiteljski prošt v Altöttingu Max Absmeier se ga je ne samo udeležil, ampak je na njem tudi govoril o »vidikih pastorele z vidika božje poti Altötting«.

Romanje torej spet pridobiva pomen. Prav zato pa je primerno, da ponovno razmislimo, ali je kritika romanja upravičena. Ali je romanje pristen in visokega vrednotenja vreden vidik pobožnosti, ne samo v prejšnjih stoletjih, ampak tudi danes in jutri? In če je odgovor pritrdilen: Kako priti »kot verni kristjani do poglobljene navade te dragocene oblike ljudske pobožnosti?«⁵

* Predavanje profesorja pastoralne teologije dr. Konrada Baumgartnerja z Univerze v Regensburgu na Teološki fakulteti UL dne 25. aprila 1994. Nemški izraz Wallfahrt pomeni oboje: romanje (potovanje) in božjo pot (kraj), zato v prevodu po smislu uporabljam en ali drug izraz (opomba prevajalca).

¹ Tomaž Kempčan, *Hoja za Kristusom*, Ljubljana 1942, I, 23, 4.

² B. Kötting, *Christliche Wallfahrt, v: Lexikon für Theologie und Kirche X.*, Freiburg ²1965, 942, 946, 945.

³ Prim. E. Mielenbrink, *Beten mit den Füßen* (o zgodovini, pobožnosti in praksi romanja), Kevelaer 1993.

⁴ Prim. *Akten des Ersten Weltkongresses über die Seelsorge der Wallfahrten und an den Wallfahrtsorten*, Rom 1992 (odslej: *Weltkongress*).

⁵ Prim. I. Baumer – W. Heim, *Wallfahrt heute*, Freiburg 1978, 8.

Slavni kapiteljski prošt v Altöttingu dr. Martin Eisengrein si je pred 430 leti v svojem času zastavil isto vprašanje: »Ali lahko pobožen kristjan z dobro vestjo roma k temu ali onemu svetniku?«⁶ Na to vprašanje skušam odgovoriti za sedanj čas s pričujočim člankom.

1. Bistvo, oblika in pomen romanja

1.1. Začetek in pomen romanja v zgodovini človeštva in v svetovnih verstvih

Prve sledove romanja zasledijo zgodovinarji verstev v času pred več kot 20.000 leti. V votlinah Lascaux in Rouffignac, v katerih so risbe na stenah, so raziskovalci odkrili sledove stopinj mladih ljudi, kar kaže na obredna praznovanja ob uvajanju v skrivnosti njihovega rodu in življenja v tedanjem svetu, in to kot hojo po svetem potu do svetišča, iščoč srečanja z božjim, da bi tam zasidrili svoje življenje in se ob izkustvu svetega z novo močjo vrnili v vsakdanjost.⁷

Vsa poznejša zgodovina človeštva pričuje: »Romanje je versko dogajanje, ki ga je mogoče najti v mnogih verstvih. V krščanstvu se je romanje začelo s potovanji na svete kraje našega Gospoda v Palestini, pozneje h grobovom apostolov sv. Petra v Rimu in sv. Jakoba v Santiago de Compostela v Španiji. V srednjem veku in v baročni dobi so se pridružila še druga romanja, h grobovom svetnikov in končno k svetim podobam, ki so predstavljale svetnike, zelo pogostoma Marijo.«⁸

1.2. Bistvo, oblika in utemeljitev krščanskega romanja

Krščansko romanje je na eni strani soudeleženo pri verskih namenih romanja na splošno; homo religiosus, verskemu odprt, iščoč, sprašujoč in hvaležen človek, ki čuti, da je vse življenje »človek, ki potuje« in da je vsak dan znova izzvan in postavljen pred vprašanja, nikoli in na noben način dokončen, ta človek se odpravi na pot, da bi na svetem kraju, v posvečenem času prek svetih oseb in znamenj dobil stik s svetim kot takim, z božansko transcendenco, in da bi izkusil, kako se to obrača k njemu in mu pomaga, da bi našel spravo s svojim življenjem in svojo usodo in bi se potem spet z novo, božansko močjo lahko vrnil v vsakdanje življenje.

Krščanski romar pa ve: odkar je Bog v Jezusu iz Nazareta postal človek, je samo on edina in prava pot do Boga. Ta Jezus, ki vanj verujemo in izpovedujemo vero vanj kot v Kristusa, je za nas »pot, resnica in življenje« in nihče ne pride k Očetu, razen po njem (prim. Jn 14, 6). Zato velja: vsako krščansko romanje mora prek Jezusa Kristusa v Svetem Duhu voditi k Očetu, vsako romanje kristjanov mora biti in ostati kristološko in kristocentrično usmerjeno: voditi ga morata njegova beseda in njegovo življenje, v povezanosti s skupnostjo vanj verujočih, s Cerkvijo in krajevnim občestvom, nositi ga mora versko izkustvo, da Božji Duh živi v nas in nas nagiba k delovanju iz vere.

⁶ M. Eisengrein, *Eine christliche Predig was vom Heylthumb so im Papstumb in so grossen Ehren zu halten sey: Und Ob ein Frommer Christ mit gutem Gewissen zu diesem oder jenem Heiligen Wallfahrten gehen Koenne*, Ingolstadt 1564.

⁷ Prim. J. Ries, *Die Pilgerfahrt, ein allgemein menschliches Phänomen im Lichte der Religionsgeschichte*, v: *Weltkongress 84-94* (tu 84, 86).

⁸ I. Baumer – W. Heim, n. d., 21 sl.

Marijanska romanja in romanja k svetnikom še zlasti ne smejo premakniti tega edinega središča: spodbujati morajo to središče, odpirati in poglobljati dostope do njega. Učlovečenje Boga v Jezusu iz Nazareta pa je tudi teološki temelj tega, da »smemo Boga iskati v vseh stvareh«, kot pravi sv. Ignacij Lojolski, da smemo verovati »telesno« in »z vsemi čutili«; da sme biti vera vidna v podobah in znamenjih, kipih in obredih, seveda predvsem v odrešilnih znamenjih Cerkve, ki temeljijo v Jezusovih namenih in naročilih, v zakramentih, učinkovitih znamenjih Božje bližine in njegove navzočnosti v tem našem svetu.

Zato velja za navado romanja: ob vsem vrednotenju znamenj in obredov, spominkov, blagoslovljenih predmetov, blagoslovljene vode in poklonjenih ali prižganih sveč, darov in darovanega denarja, – pomembnejše od vsega tega je srečanje s Kristusom in z občestvom Cerkve ob mizi Božje besede – oznanjevanju na božji poti (pridiga, pogovori o Svetem pismu in veri) in ob mizi kruha v presveti evharistiji, srečanje, pripravljeno z zakramentom sprave in pokore (spoved in spokorna opravila).

»Romanje je dejanje vere, čas poglobljenega življenja vere. V liturgičnem opravilu doseže svoj višek, uresniči zakramentalno, duhovno in stvarno skupnost s Kristusom.«⁹ V tem doživi vsako romanje svoje središče in svoj cilj: v srečanju z živim Bogom po Jezusu Kristusu, našem Gospodu. Iz tega srečanja pa sledi: »Kdor pravi, da živi v njem, je dolžan tudi sam tako živeti, kakor je živel on« (1 Jn 2, 6).

Romanje obvezuje k takemu vsakdanjemu življenju, ki se na novo in poglobljeno pomeri s prakso Jezusovega življenja: v daritvi samega sebe za ljudi, posebej za uboge in trpeče – morda pride ta razsežnost romanja v primerjavi z oznanjevanjem, bogoslužjem in zakramentalnimi obredi pogostoma premalo do zavesti in uresničenja. Tudi za romanje velja beseda apostola Pavla: »Treba je imeti vero, ki deluje po ljubezni« (Gal 5, 6).

Svetopisemski temelj romanja je spomin na Abrahama, ki je na Božje povelje odšel iz svoje domovine; v izhodu izraelskega ljudstva iz Egipta pod Mojzesom; v poti prek puščave in prihodu v obljubljeni deželo; v judovskem suženjstvu v Babilonu in vrnitvi v Jeruzalem; v načinu, kako so Izraelci molili Boga na svetih gorah in na svetih krajih, zlasti v Jeruzalemu, svetem mestu, odsvitu in podobi nebeškega Jeruzalema. Tudi Jezus je romal v Jeruzalem, kakor je bilo za odraslega Juda predpisano trikrat v letu. Seveda je ob očiščenju templja odločno nastopil tudi proti temu, da so na romanju prevladale druge stvari in zoper zlorabo božje poti za trgovanje. Tako je kritiziral napačni razvoj romanja. – V psalmih je posebna skupina verskih pesmi, romarski psalmi, ki so jih Izraelci molili in peli na poti v Jeruzalem in ko so se vračali domov. Izaija opisuje začetek dobe rešitve kot veliko, vse narode sveta obsegajoče romanje na Sion: romanje, ki ne pozna meja (prim. Iz 2; 60). Vsak človek je namreč romar na zemlji (prim. Ps 39, 13) in življenje kristjanov je življenje tujcev in popotnikov na tem svetu, ki pa so po Božjem klicu postali prebivalci in občani prihodnjega mesta, h kateremu romajo (prim. 2 Kor 5, 6; Heb 11; 1 Pt 2, 11). Ne nazadnje so tudi pot obeh učencev v Emavs vedno razlagali kot vzor romanja: odhod s kraja vsakdanjega doživljanja, biti na poti v družbi s skritim Gospodom med pogovorom in premišljevanjem Svetega pisma, na cilju pa končno doživetje živega Kristusa v občestvu lomljenja kruha; vrnitev v svoje življenje in oznanilo lastnega

⁹ M. Sabbah, *Das Heilige Land, erster Wallfahrtsort*, v: *Weltkongress* 136-140 (tu 137).

verskega doživetja. Iz poročila o poti v Emavs lahko razberemo tudi stopnje in osnovno zgradbo romanja: odhod, biti na poti, prihod na sveti kraj, vrnitev. Za številne sedanje romarje, zlasti za mladino, je sploh »pot že cilj«: odločilno duhovno doživetje zanje ni toliko na končnem cilju, ampak v medsebojnem stiku med potjo. Tako postane božja pot in kar se tam »dogaja«, nekaj relativnega. S tega vidika postane ureditev poti v duhovno-krščanskem pomenu še važnejša in pomembnejša!

Za skupnost vseh, ki verujejo v Kristusa, za vso Cerkev velja, da je potujoče Božje ljudstvo; na obzorju Božjega kraljestva je velika romarica med časom in večnostjo, kot je vedno znova zatrjeval Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.

1.3. Povzetek

Z besedami kardinala Friedricha Wetterja lahko rečemo: »Globoke poteze naše človeškosti najdejo v romanju izraz, zaznaven z našimi čuti. Nismo na cilju, smo na poti do cilja, do izpopolnitve naše človeškosti. Iščemo rešitev, ki jo človek najde v Bogu. Številna romanja izražajo globoko hrepenenje človeka po rešitvi, po Božji bližini. Zato so se ljudje vedno znova odpravljali na pot na svete kraje, da bi si izprosili pomoč v svojih stiskah in skrbeh, ozdravljenje v bolezni in odvrnitev nesreč. Šli so na naporna romanja, da bi delali pokoro in da bi bili rešeni nesreče, ki jo povzroča moč greha. Romali so tudi zato, da bi se potem, ko so prejeli pomoč, zahvalili darovalcu vsega dobrega.«¹⁰ Ali povedano drugače: »Veliki namen romanja je odhod iz vsakdanje enoličnosti, da bi srečali Boga po Jezusu Kristusu in da bi v vsakdanjosti spet bolje živeli vero.«¹¹ Pri romanju gre za naslednje nagibe: »Prošnja za pomoč v stiskah in težavah, za ozdravljenje v bolezni in za jasnost pri pomembnih odločitvah, za izraz zahvale za prejeto pomoč, za pokoro ob prostovoljnem sprejetju naporov, ki so povezani z romanjem« (za lastno ali tujo krivdo).¹²

Od teh temeljnih verskih nagibov je treba razlikovati stranske nagibe za romanje: v prejšnjih časih brez dopustov in možnosti izrabe prostega časa priložnost priti iz pogostoma žalostne vsakdanjosti in dela;¹³ srečanje z naravo; doživetje skupnosti z enako mislečimi; tkanje novih stikov — nemalo zakoncev se je spoznalo prav na romanju!

2. Pobožnost kot izraz krščanske vere

2.1. Je pobožnost nekaj zastarelega?

Izraza pobožnost in biti pobožen imata v našem času in pri nas prej negativni priokus. Brž pri tem pomislimo na ljudi, ki so odmaknjeni od sveta in se,

¹⁰ F. Wetter, *Pozdravna beseda*, v: L. Kriss-Rettenbeck — G. Möhler (izd.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München-Zürich 1984, 7.

¹¹ I. Baumer — W. Heim, n. d., 7.

¹² B. Kötting, n. d., 944.

¹³ Prim. A. Stolz, *Spanisch für die gebildete Welt*, Freiburg ²1854, 64: »Ubogi kmet, ki se vse leto trudi in jezi, zapusti svojo grdo sobo, vpije otrok in vreščanje žensk, cesto, v kateri stanuje njegov upnik, in cerkev, v kateri mu kvari pobožnost že pogled na soseda, ki se z njim pravda, in na zloglasnega župnika. Ko se osvobodi vezi kraja, šele lahko začne prav misliti o sebi in svojem življenju, Bog mu postane bolj navzoč, utrujeno srce spet zaduha, počuti se kot ptica, ki se je skoraj zadušila v koči, spet prosta poleti v svobodno nebo.«

nesposobni za življenje, docela utapljajo v verskem, ki so »pobožno vdani« in »brez jasno zarisane osebne duševne ubranosti«. ¹⁴

Ugotavljamo, da je pobožnost danes na tri načine osiromašena: v smeri individualističnega (*pobožna duša*), čustvenega (*srčno pobožen*) in pobožnjakarskega (*pobožno vdan*). Zato se mnogi izogibajo temu izrazu in uporabljajo oznako, ki je postala modna: govorijo o duhovnosti in duhovnem življenju. Vendar pa duhovnost pomeni prej razmislek in vajo pobožnosti, beseda pobožnost pa bolj označuje življenje iz vere. ¹⁵ (Prvotni pomen besede *fromm* je tisto, kar je spodbudno, pogumno, temeljito.) Biti pobožen, biti veren na splošno pomeni »živeti skladno z neko vero, delati, kakor vera uči. Pobožnost torej pomeni prej verska dejanja, fizična in psihična, kot pa verska stanja.« ¹⁶ V naši zvezi gre seveda za oboje: za pobožna dejanja in za pobožni smisel. Pobožnost ne sme biti zunanje, mehanično delovanje brez notranjega verskega prepričanja in predvsem brez zaupanja v veri.

Krščanska pobožnost se vedno zaveda, da so vera, upanje in ljubezen podarjene, od Boga dane, vlite kreposti. To je povedano zoper vsakršno pobožnost, ki bi težila za deli in zoper kopičenje pobožnih vaj, s katerimi bi hotel človek naravnost izsiliti pomoč od Boga ali svetnikov. Jezus je odločno nastopil zoper tako pobožnost: »Pri molitvi ne blebetajte kakor pogani, ki mislijo, da bodo uslišani, če bodo veliko govorili« (Mt 6, 7). Pobožnost je »nasprotje od k sebi obrnjene vere ali teženja. Biti pobožen pomeni nasprotje od tistega, ki kroži okrog lastnega jaza«. ¹⁷

Danes si prizadevamo za pobožnost, ki ima smisel za svet, ki se ne odvraca od sveta, pa se tudi v njem ne izgubi. »V sedanji pobožnosti, ki jo iščemo, je v središču odnos do sveta. Gre za srečanje z Bogom, v katerem dosežemo sposobnost za življenje«, ¹⁸ za vero, ki spreminja svet in življenje — razsežnost pobožnosti, ki jo Alois Winklhofer odkriva na sv. Konradu iz Parzhama, in jo je priporočil za sedanje kristjane, da bi se po njej usmerjali. ¹⁹

2.2. Oblike in temeljna naravnost pobožnosti

»Človekova vera v Boga oziroma v Jezusa Kristusa je globoko skrita v človeku. Teži pa za tem, da se izrazi in dobi podobo. To sodi k njegovemu značaju, značaju bitja, ki odgovarja njegovemu teženju po skupnosti.« ²⁰ V islamu je to »petero stebrov«, na katerih sloni verska praksa: veroizpoved, molitev petkrat na dan, post, davek za reveže, romanje v Meko oziroma Jeruzalem. Od časov

¹⁴ G. Heinz-Mohr, *Praxis Pietatis*, v: A. Seeberg – H. Zahrnt (izd.), *Abschied vom Christentum*, Hamburg ²1967, 229-248, 233.

¹⁵ Prim. J. Sudbrack, *Frömmigkeit/Spiritualität*, v: P. Eicher (izd.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II.*, München 1991, 124-133, 127.

¹⁶ H.-J. Greschat, *Frömmigkeit: I. Religionsgeschichtlich*, v: *Theologische Realenzyklopädie XI.*, Berlin 1983, 671-674, 671.

¹⁷ H.-J. Greschat, n. d., 674.

¹⁸ M. Seitz, *Frömmigkeit: II. Systematisch-theologisch*, v: *Theologische Realenzyklopädie XI.*, Berlin 1983, 674-683.

¹⁹ Prim. A. Winklhofer, *Der Heilige Bruder Konrad von Parzham*, Regensburg 1979, 66-67: »Ali more kristjan danes, kakor skrit v mirnem središču viharja (=vsakdanjega življenja), ohraniti pogled na Boga tako, da ne bi več imel sebe za pomembnega?... Zelo preprosta oblika krščanske pobožnosti – biti kakor otroci – zakaj bi je ne mogel uresničiti prav v tako komplicirani duhovni ureditvi sveta, kakor je sedanja?«

²⁰ M. Seitz, n. d., 674.

prve Cerkve mislimo pri krščanstvu na konkretne vaje, kot so tihota, molitev, post, poslušnost in askeza. V četrtem stoletju se je temu pridružilo romanje.

Vsako obdobje ima lastne izraze pobožnosti: srednji vek je poznal drugačne kot baročna doba. Vsak narod in vsaka pokrajina, celo vsak človek pozna lastne poudarke v pobožnosti. »Glede na osrednje verske resnice (Oče, Sin, Duh), kraje (cerkev, svet, domovina, misijon), načine (zakrament, premišljevanje, molitev, delo), stanove (laik, duhovnik, redovnik, moški, ženska) dobiva pobožnost drugačne izraze, vendar ne povsem poljubne.«²¹ Tudi različna božja pota imajo različne poudarke pobožnosti (Kristusova božja pot, evharistično romanje, marijanska ali apostolska božja pot). Zunaj teh oblik pa gre vedno za »eno potrebno«, za »ljubečo in zato osebno zahvalo (evharistija), posvetitev (pobožnost) in izročitev (žrtev) troedinemu Bogu.«²² Temeljna opravila Cerkve so lahko pri tem opora in pomoč: oznanjevanje Božje besede, bogoslužna in zakramentalna opravila, zapoved diakonalne usmeritve k ubogim in trpečim, povezanost verujočih v občestvu Cerkve, krajevnega občestva in različnih verskih skupnosti ali cerkvenih združenj (prim. pomen bratovščin ali Marijinih družb).

2.3. Romanje kot iskanje verskega izkustva

Romanje je pomembna oblika pobožnosti, ki nagovarja in razgiblje vse sloje ljudi. V romanju se na celosten način spajajo različne izrazne oblike vere: molitev in askeza, osebna in občestvena pobožnost, slavje in praznovanje, srečavanje in medsebojna izmenjava, poslušanje Božje besede in obhajanje zakramentov, zadoščevanje in spreobrnjenje, prenovitev življenja in pripravljenost za darovanje. Jedro romarske pobožnosti je versko izkustvo, želja po doživetju verskega. »Verovati z vsemi čutili« — ne samo in ne v prvi vrsti z razumom, ampak s srcem in čustvom, vse pa nosi veroiskateljestvo in versko izkustvo mnogih, ki jih nagovorijo kretnje in obredi ljudske vernosti, kot so procesija z lučkami, nošenje križa, blagoslovljena voda in podobno, vse vključeno v reko romarjev nekdanj in danes, ki jih obdajajo slike in zahvalni darovi prosečih in zahvaljujočih se ljudi, ki jih vodijo in spremljajo romarski vodje in božjepotni dušni pastirji: vse to olajša in omogoči vzpon vere.

Na omenjenem svetovnem kongresu o pastoraciji romanja je neki škof iz ZDA rekel: »Večkrat se vprašujemo, kaj manjka v našem verskem življenju... Morda vemo dovolj vsega, toda to je vse v naših glavah... Morda poznamo pojme in pravilne odgovore, toda ti ne najdejo poti do naših src... Morda nismo izkusili Boga v našem vsakdanjem življenju in prav tako ne v našem nedeljskem bogoslužju, obredih in obredju... Če vodimo ljudi na posvečeni kraj... če jih pustimo, da v veri združeni gredo na božjo pot... če jih povabimo k nečemu, kar ni mogoče dojeti samo z glavo, ampak se obrača na srce in fantazijo, potem jim dajemo možnost, živeti resnično versko izkustvo.«²³ Romanje je danes za mnoge kristjane pomembna celostna oblika verskega življenja, ki jim veliko pomeni.²⁴ Vidimo, da

²¹ J. Sudbrack, *Frömmigkeit/Spiritualität*, v: C. Schütz (izd.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg ²1992, 421-423, 422.

²² J. Sudbrack, *Frömmigkeit/Spiritualität*, v: C. Schütz (izd.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg ²1992, 421-423, 422.

²³ J. P. Keleher, *Wallfahrtsorte und Wallfahrtsbewegung in den USA*, v: *Weltkongress* 37-44.

²⁴ V Latinski Ameriki ima romanje nadvse močno zbiralno moč med katoličani. Medtem ko se v nekaterih deželah komaj 5 odstotkov redno udeležuje Božje službe (prebivalci pa so do 85 odstot-

nam je vera prišla v glavo, mora pa se spet spustiti iz glave v srce, saj potrebuje roko in nogo.

V nasprotju z neupoštevanjem, celo s preziranjem ljudske pobožnosti v minulih desetletjih, danes govorimo o ponovnem odkrivanju ljudske vernosti. Prav pojmovana ljudska pobožnost prinaša »način življenja, ki ga preoblikuje vera in obsega vsa področja človeškega življenja. V tem načinu življenja pa vse dobiva svojo končno usmeritev in smisel«.²⁵

3. Romanje in pobožnost v našem času

3.1. Vedno višje številke

Emnid-institut v Bielefeldu²⁶ je opravil vzorčno anketo o romanju in prišel do naslednjih ugotavljanj:

Ljudje pritrjujejo verskemu značaju romanj. 31 odstotkov vseh vprašanih vidi v »češčenju svetih krajev in oseb« prevladujoč motiv; 28 odstotkov išče v romanju »versko doživetje«; 26 odstotkov izjavlja, da je motiv »vera v čudeže«; za 19 odstotkov je motiv romanja »osebna stiska«; 18 odstotkov izraža željo, da bi »spoznali tuja mesta in dežele«; prav tako 18 odstotkov bi radi »doživeli skupnost«.

Statistike različnih božjih poti ugotavljajo v zadnjih letih močan številčni porast: Lurd na primer leta 1951: 1,6 milijona; leta 1975: 3,6 milijona; leta 1985: 5,5 milijona. — Altötting leta 1841: 200.000; leta 1992 med 1 in 1,2 milijona. Za Altötting velja, »da lahko približno 60 odstotkov obiskovalcev prišteva mo med prave romarje: vere polno zaupanje in češčenje Marije so motiv njihovega romanja. Naslednjih 25 do 30 odstotkov prihaja, da bi molili v milostni kapeli. Sicer obisk večkrat povezujejo z izletom, toda tudi pri njih je verski značaj v ospredju. Naslednja tretjina pride kot turisti.«²⁷ Vedno bolj priljubljena so peš romanja, zlasti med mladimi.²⁸

3.2. Romanje in turizem

Že v 19. stoletju se je pojavilo to vprašanje: z modernimi prometnimi sredstvi se spreminja romanje in njegov potek. Med dvo- in tridnevnimi romanji že ob koncu 19. stoletja niso več obiskali samo božje poti, ampak so vključevali tudi druge ogleda vredne zanimivosti (na primer Oberammergau, Ettal, Burghausen, za romarje v Altötting) ali pa vključevali izletniško potovanje.²⁹ K nagibu za romanje se zdaj pridružujejo novi, ki se jih deloma ne da uskladiti z romanjem ali pa so mu celo nasprotni. Sedanja turistična veja gospodarstva ima seveda veliko zanimanje, da bi prišla v stik z odgovornimi za božja pota.

Ali je sodobni turizem lahko v skladu z romanjem ali ne? Ni dvoma, »da more romanje uporabljati turistično infrastrukturo, toda niti danes niti v prihod-

kov katoliški), se romanj udeležuje 80 odstotkov vernikov; prim. E. J. Trucco, *Volksreligiosität in Lateinamerika*, v: *Weltkongress* 45-60, 67.

²⁵ K. Baumgartner, *Wallfahrt und Frömmigkeit*, v: *Passavia Sacra, Alte Kunst und Frömmigkeit in Passau*, Passau 1975, 75-78.

²⁶ Prim. *Basilika*, Informationen für Freunde von Vierzehnheiligen 1993/1, 12.

²⁷ M. Absmeier, n. d., v: *Weltkongress* 149.

²⁸ *Regensburško peš romanje* v Altötting se je začelo leta 1841.

²⁹ Prim. O. Weibel-Fandler, *Die Wallfahrt Altötting, Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert*, Passau 1982, 70 sl.

nosti ne bo moglo postati 'verski turizem', prav tako kot božja pota niso muzeji, ki jih obiskujemo. Stik z umetnostjo, kakorkoli je lahko plemenita, je nekaj drugega kot teženje po večnem, kot iskanje Boga, ki biva v srcu in nagiblje k odhodu na pot«. ³⁰

Včasih se posreči dobremu turističnemu vodniku tudi turistu posredovati slutnjo, kaj so božja pota in v čem je njihova skrivnost. Odgovorni imajo pravico in dolžnost, da preprečujejo, da bi se romanja spremenila v turizem, prav tako pa tudi stranpota, ki s strani gospodarstva in trgovine ogrožajo pristno romanje.

3.3. Poudarki na romanjih danes

Romanje vsebuje oznanjevanje, bogoslužje in obhajanje zakramentov, opravil Božje besede in različnih pobožnosti; pomembno pa je tudi jasno povedati, da romanje obvezuje k diakoniji, pomoči ljudem v stiski. S tem v zvezi je tudi vprašanje uporabe denarnih darov, ki se zberejo ob romanju ali na božji poti. Morda bo treba glede tega iskati in ubirati nova pota. Resno je treba premisliti in uresničiti, da imajo na božjih potih tisti, ki so na različne načine obremenjeni, zlasti bolni in prizadeti, svoje posebej odlično mesto (prim. romarsko gostišče za prizadete v Altöttingu).

Romanje mora danes ustrezati tudi različnim skupinam romarjev: mladinska romanja morajo imeti drugačen značaj kot romanja starejših kristjanov; romanja mož imajo oblike, ki so različne od tistih, kadar romajo žene. Posebej je treba biti pozoren na različne poudarke romanj pri različnih narodih (prim. romanje Pax Christi) in na spravo različnih veroizpovedi in verstev. Prav razumljeno katolištvo ne pomeni zapiranja v svoj krog in osamitve, ampak pogovor in srečavanje, skupno molitev in skupno življenje.

Takšno katolištvo varuje tudi pred napačnimi oblikami romanj: ³¹ pred krčevitim iskanjem čudežnega, nekrščanskim fanatizmom in napačnim zavračanjem drugačnih načinov pobožnosti. Na nekaterih božjih potih menijo, da ne smejo ustreči samo eni vrsti romarjev in njihovi pobožnosti, ampak različnim (prim. Wigratzbad). Pred napačnimi oblikami nam veliko pomagajo izreki Svetega pisma.

3.4. Romanje in krščansko življenje prebivalcev božjepotnih krajev

Zadnje pomembno vprašanje: Kakšen odnos imajo prebivalci božjepotnega kraja do pojava romanja? Ali je to zanje samo dobrodošel gospodarsko-ekonomski vir preživetja, ali pa sprejemajo tudi verske in duhovne spodbude? Ali jim gre le za čim večji dobiček ali pa je zanje po možnosti ne predraga gostoljubnost tudi strežba romarjem? Ali jih spoštujejo in jim oskrbijo začasni dom? ³²

³⁰ G. Cheli, *Uvodni nagovor*, v: *Weltkongress* 26-31, 27.

³¹ Prim. I. Baumer — W. Heim, n. d., 41-62.

³² Prim. *Tag des Herrn*, 6. decembra 1992: Dva študenta sta morala na romanju prenočiti v Kevelaerju na pokopališču. — Nekdanja romarska gostišča so bila izraz krščansko motivirane prijaznosti do gostov.

Povzetek in pogled v prihodnost

Kar smo premislili, naj bi nam jasno pokazalo: »Poslanstvo pravih božjih poti, ki se zdi pomembnejše od drugih, je to: 'Kjer je molilo toliko ljudi toliko-rih rodov, tam je Bog navzoč' (K. Kolb).«³³ Kot v zgodovini krščanstva so tudi danes in bodo v prihodnosti »romarski kraji velika skladišča vere... Naša naloga je, da iz božjih poti naredimo misijonske postaje, iz katerih bodo prihajali novi ljudje, okrepljeni v svoji veri se bodo vračali v svet.«³⁴ Ali z besedami Maxa Absmeierja: »Romanje se zdi danes ena redkih priložnosti, ki se ponujajo Cerkvi.«³⁵

Prevedel Marijan Smolik

Povzetek: Konrad Baumgartner, Romanje in pobožnost v našem času

Zanimanje za romanje je tudi v našem času zelo veliko, zato se je z njim ukvarjal svetovni kongres o pastoračiji božjepotništva v Rimu leta 1992. Kristjani so začeli romati v Sveto deželo, Rim, Kompostelo, pozneje v kraje, kjer so častili svete podobe, zlasti Marijine. Krščansko romanje ima občečloveške korenine, ko človek išče pomoč svetih oseb. Ker je edina pot do Boga Kristus, mora biti vsako romanje kristocentrično, tudi če je božja pot Marijina. Kristusovi zakramenti so vrhunec pobožnosti, božja beseda je središče oznanjevanja na božji poti. Oblike romanja so se v zgodovini spreminjale: zunanji izrazi molitve, petja, potovanje, prižiganje sveč, obljubljeni darovi ne smejo preglasiti temeljnega namena romanja, ki je osebna in skupinska pobožnost. Moderni turizem je olajšal organiziranje romanja, vendar kulturna in turistična ponudba ne smeta postati glavni motiv romarjev. Poleg liturgičnih opravil in oznanjevanja božje besede je na romanjih treba poskrbeti za prizadete, zlasti bolnike, darove romarjev pa je treba usmeriti tudi za pomoč potrebnih. Prebivalci božjepotnih krajev so v nevarnosti, da bi jim šlo le za zaslužek od turizma, zato si je treba prizadevati za njihovo krščansko osebno pričevanje.

Summary: Konrad Baumgartner, Contemporary Pilgrimages and Devotion

Also in our days pilgrimages are very popular, hence the World Congress about the Pastoral Care of Pilgrimages was held in Rome in 1992. The first Christian pilgrims went to the Holy Land, to Rome, to Compostel and later to other shrines, especially those of Virgin Mary. Christian pilgrimages have universal roots as man seeks help of holy persons. Since the only path to God is Jesus Christ, every pilgrimage must be christocentric though the shrine may be one of Virgin Mary. Christ's sacraments are the highlight of the devotion and God's word is the centre of the preaching at a pilgrimage. The forms of pilgrimages have been changing in the course of history and the external expressions of prayer, singing, travelling, lighting of candles, votive offerings must not outweigh the basic intension of the pilgrimage, which is personal and group devotion. Modern tourism has made the organisation of the pilgrimages easier,

³³ I. Baumer – W. Heim, n. d., 49.

³⁴ E. J. Trucco, n. d., 53.

³⁵ Prim. M. Absmeier, n. d., 149.

however, the cultural and tourist aspects must not become the main motive of the pilgrims. In addition to liturgy and preaching God's word, special care must be paid to any handicapped persons, especially to the sick, and the pilgrims' offerings must also be directed towards the needy. The inhabitants of places of pilgrimage run the danger to care only about their profit therefore they should be encouraged to bear witness to their personal Christian beliefs.

Edgar Josef Korherr

Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi*

1. Današnji položaj

1.0 Spodaj nanizani podatki temeljijo na dokumentaciji evropske škofovske konference iz leta 1991.¹

Moje predavanje se nanaša na religiozni pouk v javnih (državnih) šolah. Na konfesionalnih zasebnih šolah, ki jih vodi Cerkev, je religiozni pouk vedno mogoč, čeprav ga v javnih šolah ni.

Tukaj moram izvzeti problematiko religioznega pouka v državah bivše Sovjetske zveze. Pravno urejen religiozni pouk v šolah imajo trenutno le v Gruziji in Litvi. Po padcu komunizma imajo lahko religiozni pouk tudi v drugih državah, a ga izvajajo na različne načine. Problem zase predstavlja grško-katoliški religiozni pouk v Ukrajini. O tem nimam podrobnejših podatkov, zato bom tudi ta problem izvzel. Rad bi le omenil, da je zgodovina religioznega pouka v vzhodnih pravoslavnih državah zelo specifična, ker nanje ni vplivala reformacija, protireformacija, evropsko razsvetljenstvo pa je imelo vpliv le delno.

Osredotočil sem bom le na Srednjo in Zahodno Evropo, od Litve in Poljske do Portugalske in Irske.

1.1 Religiozni pouk je v različnih oblikah v skoraj vseh evropskih državah.

Samo protestantski religiozni pouk v javnih šolah imajo na Islandiji in Norveškem. V državah, kjer je protestantska Cerkev državna Cerkev, živi le malo katoličanov, in bi bil tam, že samo zaradi majhnega števila učencev, katoliški religiozni pouk težko izvedljiv.

Na *Finskem* sta državni Cerkvi evangeličansko-luteranska in pravoslavna. Kljub temu je zagotovljen tudi katoliški religiozni pouk.

*Predavanje na Teloški fakulteti v Ljubljani, 4. maj 1994.

¹ Prim. *Arbeitshilfen*, Bonn 1991, 15-40 (R. Ilgner); J. Charytanski, *Religionsunterricht in der polnischen Schule*, v: *Christlich-pädagogische Blätter* (= CPB) 104(1991)2, 96f.; O. Frei, *Vergleich zwischen dem katholischen Religionsunterricht in der Schweiz und jenem in Österreich*, v: CPB 104(1991)2, 94-96; M. Pranjić, *Religionsunterrichtliches Programm für die Mittelschulen in Kroatien*. Ergebnisse einer Befragung der Mittelschuldirektoren und -religionslehrer von Zagreb-Stadt und Zagreb-Umgebung, v: CPB 106(1993)3, 145-150; J. Kutarna, *Situationsbericht über den Religionsunterricht in der Slowakei*, v: CPB 106(1993)4, 206f. O verskem pouku v Nemčiji pod pogoji sekularizacije in glede na nove dežele prim. J. Lott (izd.), *Religion – warum und wozu in der Schule?*, Weinheim 1992.

V *Turčiji* je samo muslimanski religiozni pouk (nemuslimanski otroci so od njega oproščeni). V *Grčiji* imajo v javnih šolah nekonzfesionalni krščanski in muslimanski religiozni pouk.

V *Angliji* in v *Walesu* je religiozni pouk že od leta 1988 po zakonu obvezen za vse splošne šole. Ta religiozni pouk je nevtralen veroslovje s krščanskim podarkom. Nekonzfesionalni religiozni pouk imajo tudi v *Grčiji*, na *Švedskem* in delno v *Švici*.

Izključno religiozni pouk je na *Irskem*, v *Italiji*, v *Luksemburgu*, na *Malti* in v *Španiji*. Medtem ko so na *Malti* hkrati vse šole tudi katoliške, je v *Španiji* od leta 1992/93 katoliški religiozni pouk le kot ponudba tistim učencem, ki ga želijo. Ta religiozni pouk je povezava med vero in kulturo.

Po mojih podatkih religioznega pouka v javnih šolah še nimajo v *Albaniji*, *Bolgariji* in *Sloveniji*.

Tudi v *Rusiji* že obstaja možnost religioznega pouka. Zanj morajo zaprositi starši. Pri tem religioznem pouku pa ne gre za verski pouk, ampak le za spoznavanje religije.

Na *Nizozemskem* je religiozni pouk zakonsko urejen. Kljub temu pa ga imajo učenci celo na katoliških šolah zgolj na izrecno željo staršev.

Na željo staršev je religiozni pouk v javnih šolah tudi v *Romuniji*.

Na *Češkem* je religiozni pouk izbirni predmet. V raznih delih države ga obravnavajo zelo različno. V času komunizma je bil religiozni pouk sicer dovoljen, vendar je bil pod strogo državno kontrolo. Udeleževal se ga je le majhen odstotek učencev. Zaradi nekdanje državne kontrole so katoliški krogi še danes skeptični do religioznega pouka v šoli.

V *Franciji* v javnih šolah nimajo religioznega pouka. Izjema je le *Alzacija-Lotaringija*. Na številnih katoliških zasebnih šolah pa imajo religiozni pouk kot redni šolski predmet.

V *Belgiji*, na *Slovaškem*, v *Nemčiji*, na *Nizozemskem*, v *Avstriji*, na *Poljskem*, *Portugalskem*, v *Švici* in na *Madžarskem* imajo religiozni pouk za vse krščanske veroizpovedi. Ni mi znano, če na *Hrvaškem* obstaja poleg katoliškega še pravoslavni ali evangeličanski religiozni pouk.

1.2 V večini držav je šolski religiozni pouk konzfesionalen. To velja za *Belgijo*, *Nemčijo*, *Finsko*, *Alzacijo-Lotaringijo*, *Irsko*, *Hrvaško*, *Litvo*, *Luksemburg*, *Malto*, za nekatere šole na *Nizozemskem*, za *Norveško*, *Poljsko*, *Avstrijo*, *Slovaško*, za nekatere kantone v *Švici*, za *Španijo*, *Turčijo* in *Madžarsko*.

Način izvajanja religioznega pouka je zgodovinsko pogojen. Tako se konzfesionalna obveznost v *Italiji* nanaša zgolj na učitelja religioznega pouka in na vsebino, ne pa tudi na učence. To pomeni, da tudi nekatoliški učenci lahko prisostvujejo katoliškemu religioznemu pouku. V *Avstriji* lahko neverni učenci le izjemoma sodelujejo pri religioznem pouku. V državah, kjer nimajo konzfesionalnega religioznega pouka (*Anglija*, *Grčija*, *Švedska* in nekateri kantoni v *Švici*), je ta pouk pod državnim nadzorom. Cerkev nanj nima nobenega vpliva. Nekonzfesionalni religiozni pouk izključuje določeno konzfesionalno vsebino. Nasprotno pa bi medkonzfesionalni religiozni pouk pomešal vsebine različnih veroizpovedi.

Zanimivo je tudi to, da se zgodovinsko katoliško prevladujoče države potegujejo zgolj za konzfesionalni religiozni pouk, medtem ko protestantske države severne Evrope dajejo prednost nadkonzfesionalnemu religioznemu pouku.

1.3 Število ur religioznega pouka se giblje med eno in tremi urami v tednu. V Belgiji, na Češkem, Danskem, v Franciji, Španiji in na Madžarskem religioznega pouka ne ocenjujejo. Zato ga tudi ni v spričevalu.

1.4 V posameznih državah je religiozni pouk pravno različno urejen. Lahko je obvezni, izbirni ali obvezni izbirni predmet. Kot obvezni predmet ga imajo naslednje države: Danska, Nemčija, Anglija in Wales, Finska, Francija (Alzacija-Lotaringija), Grčija, Irska, Norveška, Avstrija, Švedska, Turčija in ponekod v Švici. Kot izbirni predmet ga imajo: Češka, Italija, Hrvaška, Malta, Nizozemska, Poljska, Romunija, Španija, Madžarska in v nekaterih kantonih v Švici.

Skorajda v vseh državah, kjer je religiozni pouk obvezni predmet, imajo učenci pravico, da se od njega odjavijo iz nagibov vesti, dejansko pa se od njega odjavljajo iz zelo različnih nagibov. Npr. v Avstriji, da bi imel učenec prosto uro, ker ne mara učitelja religioznega pouka, ker lahko kasneje pride v šolo ali pa gre prej domov.

Učenci, ki se ne udeležujejo religioznega pouka, imajo v Belgiji, Nemčiji, v Angliji in Walesu, na Finskem, v Franciji, Luksemburgu, na Norveškem, Poljskem, na Portugalskem in v Španiji alternativni predmet. Madžarska ima takšen predmet v načrtu.

Kljub možnosti odjave od religioznega pouka v večini evropskih držav sodeluje pri religioznem pouku praviloma nad dve tretjini otrok in mladih.

1.5 Najnižja oblika, pri kateri še ne moremo govoriti o šolskem religioznem pouku, je tam, kjer država dovoli Cerkvi, da ima katehezo v šolskih prostorih.

Pravna utemeljitev religioznega pouka v šoli temelji na odloku ali odredbi (Poljska) ali na posebnem zakonu (Anglija) oziroma na konkordatu kake države s Svetim sedežem (Nemčija, Italija, Irska, Luksemburg, Malta, Avstrija, Portugalska, Španija in Francija – Alzacija-Lotaringija). Lahko pa je utemeljen tudi z ustavo kake države (Belgija, Nemčija).

2. Skupni izvor evropskega religioznega pouka²

2.1 Religiozni pouk ali bolje verouk poznamo v Cerkvi že od vsega začetka. Več kot tisoč let je bil v rokah družine, domače Cerkve (*Ecclesia domestica*). Zanimivo je, da v srednjem veku verouk ni bil samostojni predmet, čeprav je bila v samostanskih šolah verska vzgoja središče vseh prizadevanj. Učni načrt je predvideval samo sedem predmetov, ki so bili povzeti iz predkrščanskega časa. Ti predmeti so bili: retorika, slovnica, dialektika, aritmetika, geografija, astronomija in teorija glasbe. Šele okoli leta 1500 (to je v času reformacije in protireformacije) najdemo verouk kot samostojni predmet, ki je usmerjen katoliško ali protestantsko.

Do leta 1750 je bilo težišče verske vzgoje še vedno v okrilju Cerkve. V Münchnu sta za celotno mesto bili na razpolago dve cerkvi, kjer so se h krščanskemu nauku zbirali otroci od šestega do šestnajstega leta. Verouk se je premeščal iz cerkve v šolo v posameznih evropskih državah pretežno od razsvetljenstva naprej, v času uvajanja šolske obveznosti in ustanavljanja obveznih šol.

² Prim. E. J. Korherr, *Ideengeschichtliche und schulgeschichtliche Wurzeln des österreichischen Bildungswesens*, Graz 1988.

V času razsvetljenstva pa se začne diferencirati tudi šolski sistem, ki je bil do takrat bolj ali manj enoten. Ta razvoj je privedel do diferenciacije, ki jo poznamo še danes; francosko šolstvo še danes ne pozna religioznega pouka, v Angliji imajo nekonfesionalni religiozni pouk in obvezno konfesionalni religiozni pouk, kot ga poznamo npr. v Avstriji in na Slovaškem.

Pri tem ne smemo spregledati dejstva, da je mesto religioznega pouka kot šolskega predmeta močno odvisno od strukture, oblike, svetovnonazorske idejne osnove šolskega sistema kot celote. Opisani različni položaji religioznega pouka v Evropi zrealizirajo samo različnost posameznih šolskih sistemov.³

V Madridu se je spomladi leta 1994 sestal Evropski forum za religiozni pouk, katerega so se udeležili predstavniki iz štirinajstih držav, tudi iz Slovenije. Razpravljali so o vprašanju, kako naj bo oblikovan religiozni pouk, da bo predstavljal potrebno duhovno enoto v okviru skupnega razvoja/rasti evropskih držav in ljudstev. Udeleženci foruma so bili enotnega mnenja, da se to ne more zgoditi v obliki vrnitve k konfesionalno enotno oblikovani šoli. Ne uniformiranost, ampak raznolikost bo morala oblikovati prihodnost evropskega šolstva. V tej raznolikosti bo religiozni pouk eden izmed predmetov, ki bo v službi učenca in šole kot ustanove.

2.3 Ta služba pa se navezuje na različne razmere. Poznamo države s prvotno islamsko tradicijo (Bosna), države z ljudsko cerkveno strukturo (Poljska), države, kjer so več desetletij preganjali vero in je bila močna ateistična propaganda, države z izključno protestantsko tradicijo in močnim sekularizmom, države z močno pravoslavno-bizantinsko tradicijo (Grčija), države s katoliško tradicijo in močnim sekularizmom itn.

2.4 Religiozni pouk v Evropi mora upoštevati kontekst mnogih danosti, npr. blagostanje, novo revščino, agnosticizem, materializem, fundamentalizem, pluralizem, ateizem. V naslednjih desetletjih in stoletjih verjetno ne bo mogoče izvajati religioznega pouka, ki bi temeljil na enotni krščanski kulturi. Evropa prihodnosti ne bo niti izključno krščanska niti izključno marksistična niti izključno ateistična ali kaj podobnega. To bo pluralna Evropa. Danes najbolj povezuje med seboj ljudi različnih stališč, svetovnih nazorov in sistemov prizadevanje za življenje, ki bo v skladu s človekovim dostojanstvom in prizadevanje za uresničevanje človekovih pravic. V svetu, ki postaja vedno bolj celota, predstavljajo človekovo dostojanstvo in človekove pravice vezni člen med državami, ljudstvi in narodi. Zato bodo gotovo predstavljale središče šolskega religioznega pouka.

2.5 Zavzemanje za dobro človeka in služenje religioznega pouka človeku krščanskemu izročilu nista tuja. Že Irenej je učil: »Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.«⁴

Dvanajsti člen koncilske listine *Gaudium et spes* pravi: »Verni in neverni so si enotni v prepričanju, da je vse na zemlji usmerjeno k človeku kot središčni in najvišji točki.« Ta misel se pojavlja tudi v okrožnici *Pacem in terris*, ki jo je napisal papež Janez XXIII. in skoraj v vseh poznejših papeških listinah. Osrednje mesto ji daje tudi *Justitia et pax* v delovnem gradivu o Cerkv in človekovih pravicah (1975), okrožnica *Redemptor hominis* Janeza Pavla II. in številni njegovi nagovori.

³ Prim. E. J. Korherr, *Unsere Verantwortung für die Katechese in den frei gewordenen bzw. frei werdenden europäischen Ländern*, v: CPB 103(1990)4, 155-157; E. J. Korherr, *Welche Katechese für welches Europa?*, v: CPB 105(1992)4, 157-161.

⁴ *Adversum haereses* IV, 20, 7.

3. Edinost v mnogovrstnosti

3.1 Učni načrti in veroučne knjige v posameznih evropskih državah izražajo mnogovrstnost in zelo različne koncepte ter cilje religioznega pouka. Kljub temu pa je enotno pojmovanje človeka ustvarilo široko paletu skupnih značilnosti v temeljnih religioznopedagoških usmeritvah: v tako imenovani korelacijski didaktiki, ki si prizadeva za takšen religiozni pouk, ki bo vodil iz življenja k življenju. »Pomagal naj bi ljudem,« tako pravi Würzburška sinoda, »da njihovo življenje uspe.« To pomeni, da religiozni pouk razlaga in osvetljuje življenje v luči vere in predstavlja vero kot izpolnitev najglobljih človekovih hrepenenj. Takšen korelacijski vzorec utemeljuje, pod različnimi nazivi, religiozni pouk v Nemčiji, Avstriji, Švici, Luksemburgu in v podobnih oblikah in različicah tudi v drugih državah. Na evangeličanskem področju je ta vzorec podan v povezavi s teologom Paulom Tillichom. Katoliški religiozni pouk pa izhaja iz teologije Edvarda Schillebeeckxa, Pietra Schoonenberga in Karla Rahnerja. Teologija P. Tillicha in P. Ricoeura je izhodišče za simbolno didaktiko,⁵ ki je danes še na poseben način zastopana v Nemčiji.

3.2 Danes se vsebine religioznega pouka spreminjajo tako hitro kot še nikoli doslej v zgodovini. Do leta 1955 so v okviru religioznega pouka tako v katoliškem kot evangeličanskem prostoru v vseh evropskih državah razlikovali med poukom Svetega pisma (Stare in Nove zaveze) in katekizmom (nauk o veri, milosti in morali). V nekaterih nemških deželah in tudi v nekaterih švicarskih kantonih je bil, in je tudi še danes, pouk Svetega pisma nadkonfesionalen in obvezen za vse učence, poleg tega pa obstaja še pouk katekizma, ki ga imajo predstavniki posameznih Cerkva za svoje učence. Jasnega razlikovanja med poukom Svetega pisma in katekizma danes praktično ni več. V evangeličanskem prostoru se je gibanje proti razlikovanju med poukom Svetega pisma in poukom katekizma pojavilo v severni Nemčiji. Biblično usmerjenemu religioznemu pouku so postavili nasproti problemsko usmerjen religiozni pouk. Religiozni pouk naj se ne bi začel s stvarjenjem sveta in končal s poslednjo sodbo, naj ne bi razlagal in učil svetopisemskih besedil, ampak naj bi izhajal iz življenjskih problemov ljudi. V katoliškem prostoru se je to razlikovanje pojavilo s Holandskim katekizmom za odrasle (1970). V Nemčiji so napravili tako imenovani Zielfelderplan, ki je posamezne vsebine religioznega pouka z jasno določenimi cilji razčlenil po posameznih tematskih poljih. Tudi delovne knjige od 5. do 8. razreda, ki so jih pripravili v Avstriji na začetku sedemdesetih let in jih je dr. F. Škrabl prevedel in priredil tudi za slovenske razmere, razčlenjujejo religiozni pouk na tematska polja, ki vodijo h konkretnim ciljem.

Vendar pa je treba reči, da avstrijski učni načrt in omenjene delovne knjige niso popolnoma prevzele Zielfelderplana.

3.3 Poleg teh konceptov poznamo še nekatere manj pomembne predloge, ki so jih preizkusili le v nekaterih krajih, vendar pa niso bili sprejeti v vsej državi. Sem spada politična kateheza, ki se je razširila zunaj Cerkve; terapevtski religiozni pouk, ki se danes pojavlja v obliki Gestaltkatechese⁶ in izhaja iz globin-

⁵ Prim. W. Erasmo, *Zur Einführung in die katechetische Symboldidaktik (Literaturbericht)*, v: CPB 105(1992)1, 42f.

⁶ Prim. H. Zwintz, *Darstellung, Würdigung und Kritik der Gestaltpädagogik. Ein Beitrag eines Praktikers zur Diskussion in den CPB*, v: CPB 106(1993)1, 45-51; *Abschliessende Stellungnahmen zur Gestaltpädagogik*, v: CPB 106(1993)2, 90-94.

sko psiholoških šol. Zaradi pomanjkanja časa se v te posamezne koncepte ne bom spuščal.⁷

3.4 Na temelju ciljev razlikujemo v Evropi dva temeljna tipa religioznega pouka:

a) religiozni pouk, za katerega v tradicionalnem smislu skrbi verska skupnost, ga nadzoruje in vodi. Namen tega pouka je pomagati učencem, da svojo vero spoznajo in po njej živijo. Pri tem pouku ugotavljamo povezavo med vero, kulturo in vzgojo za vrednote. Takšen tip religioznega pouka je v Belgiji, na Slovaškem, v večini zveznih dežel Nemčije, na Finskem, v Alzaciji-Lotaringiji, na Irskem, v Italiji, v Luksemburgu, na Malti, na Nizozemskem, v Avstriji, na Poljskem, na Portugalskem, v Švici, v Španiji, v Litvi, na Madžarskem in na Hrvaškem;

b) kot nasprotni pol temu cerkvenemu religioznemu pouku se postavlja čisto informativni, na nobeno konfesijo vezan pouk o religijah. Religije se ne poučuje, ampak se o njej le informira. Takšen tip religioznega pouka je na Danskem, v Angliji, v Walesu, Grčiji, na Švedskem, v naketerih švicarskih kantonih, v Turčiji, na Nizozemskem v tistih šolah, kjer starši to želijo. Pri takšnem informativnem religioznem pouku so popolnoma izključene teme, ki zahtevajo vero. Tako npr. pri religioznem pouku v nemški zvezni deželi Hessen ne najdemo ničesar o vstajenju ali o zakramentih.

Temeljna razlika med obema tipoma religioznega pouka se pojavi takrat, kadar postavimo v ospredje Cerkev. Pri prvem tipu Cerkev (npr. katoliška, protestantska, pravoslavna) ni samo predmet študija (vsebina), pač pa tudi cilj. Takšen religiozni pouk je usmerjen k temu, da učenci dobijo pozitiven odnos do svoje Cerkve. Pri religiozno-informativnem tipu religioznega pouka se o Cerkvi sicer razpravlja, pouk pa v nobenem primeru ni usmerjen tako, da bi se učenci s kakšno izmed Cerkva lahko tudi identificirali.

3.5 Potrebno je tudi pripomniti, da danes v Nemčiji strogo razlikujejo med religioznim poukom in katehezo. Religiozni pouk je učni predmet v šoli, medtem ko je kateheza uvajanje v Cerkev v župnijskem občestvu. V Avstriji doslej še nismo izvedli takšnega razlikovanja. Tako kot v Alzaciji-Lotaringiji, na Nizozemskem in na Južnem Tiroskem tudi v Avstriji govorimo o šolski in zunajšolski katehezi. Pri tem nam je jasno, da šola ne more nuditi vsega tistega, kar lahko ponudi župnija.

Vendarle pa v Avstriji pogosteje govorimo o religioznem pouku kot pa o šolski katehezi. Iz več razlogov religioznega pouka ne pojmujejo kot nasprotje župnijski katehezi, kot je to v nekaterih evropskih državah. Razlogi za to so različni: Učenci, ki se udeležujejo religioznega pouka, so krščeni katoličani, ki javno priznavajo vsaj minimum pripadnosti Cerkvi s tem, da iz Cerkve ne izstopijo. Celo tam, kjer ne živijo verskega življenja in se ne identificirajo s Cerkvijo, nje- no vero in njenim življenjem, kjer je »katoliško življenje« zanje skoraj »tuj jezik«, je religiozni pouk katehetsko usmerjen. Lahko bi ga primerjali s poukom tujih jezikov. Avstrijski otrok, ki živi v majhnem avstrijskem mestu in se uči angleščino, ima drugačne pogoje in doseže skromnejše rezultate kot otrok v Londonu ali Oxfordu, ki ima angleščino kot materin jezik in začenja učenje angleščine na drugi ravni in doseže mnogo višje cilje. Vendarle je oboje jezikovni pouk. Na podoben način lahko razlikujemo med verujočimi, ravnodu-

⁷ Prim. E. J. Korherr, *Methodik des Religionsunterricht*, Wien 1977, 5 sl.

šnimi do vere in neverujočimi učenci pri religioznem pouku, kot o tem govorijo Katehetski pravilnik⁸ in avstrijski učni načrti. Kljub tej raznolikosti učencev pa lahko govorimo o religioznem pouku kot o šolski katehezi.⁹

4. Zakaj religiozni pouk v šoli?

4.1 Že več kot sto let obstajajo v posameznih deželah ugovori proti religioznemu pouku v šoli. Prvi val takšnega nasprotovanja je pripeljal v Franciji do tega, da so že v prejšnjem stoletju religiozni pouk v javnih šolah nadomestili z državljansko in moralno vzgojo. Za religiozni pouk pa so določili tisti dan v tednu, ko ni bilo pouka. Na ta dan so učenci lahko šli k verouku v župnijo. Drugi val izločevanja verouka v šolah je prinesel nacionalsocializem. Na Dunaju so leta 1945 lahko imeli religiozni pouk samo v štirih šolah. Na vseh drugih šolah je bil molče ukinjen. Tretji veliki val proti religioznemu pouku v šoli je prinesel komunizem. Mislim, da o tem ni potrebno veliko govoriti, ker je položaj dobro znan.

4.2 Pred prvo svetovno vojno je v Avstriji socialna demokracija začela močan boj proti religioznemu pouku v šoli in proti teološkim fakultetam. V letih po prvi svetovni vojni je ta boj vodil do velikih nasprotij med socialdemokrati in krščansko-socialno stranko. Danes socialni demokrati sprejemajo šolski religiozni pouk, čeprav občasno posamezne majhne skupine zahtevajo odpravo religioznega pouka iz šol ali vsaj želijo spremeniti njegov položaj iz obveznega predmeta v izbirni. Leta 1977 je sedanji generalni sekretar SPÖ ustanovil skupino mladih socialistov prav s tem ciljem. Danes se proti religioznemu pouku v šoli bojuje nova majhna stranka Liberalni forum.

4.3 Leta 1945 so si v Avstriji tudi cerkvene skupine postavljale vprašanje, ali naj gre religiozni pouk nazaj v šolo ali pa naj nadaljujejo med vojno nastalo župnijsko katehezo za otroke in mlade. Avstrijska škofovska konferenca se je odločila za šolski religiozni pouk. Danes lahko rečemo, da je bila takratna odločitev za avstrijski položaj edino pravilna. Vsekakor vedno jasneje spoznavamo, da je uspešnost religioznega pouka v sekulariziranem šolstvu odvisna od obstoječih razmer in pričakovanj in da ima celo vrsto omejitev. Ni dvoma, da religiozni pouk v šoli na noben način ne more izpolniti vseh nalog cerkvene kateheze. To ni mogoče, ker se mora kateheza začeti že pred pričetkom obiskovanja šole, in sicer v družini in vrtcu ter tako presega čas obveznega šolanja (religiozno oblikovanje odraslih). Če se avstrijska Cerkev leta 1945 ne bi odločila za šolski religiozni pouk, bi morali danes prenehati krstiti otroke. Kajti komaj od 6% (v nekaterih krajih) do 30% krščenih otrok obiskuje župnijsko katehezo.

4.4 Avstrijski katehetski pravilnik in avstrijski učni načrti za osnovne in srednje šole pojmujejo religiozni pouk kot služenje Cerkev ne samo učencem, ampak tudi šoli kot ustanovi.

⁸ *Österreichisches Katechetisches Direktorium*, Wien 1981, 23.

⁹ Prim. E. J. Korherr, *Chancen und Grenzen des Religionsunterrichts in Österreich, v: Religionsunterricht- Katechumenat von heute?* Graz 1976, 101, 123 sl; *Interdiözesanes Amt für Unterricht und Erziehung* (izd.), *Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht an AHS (kommentierte Ausgabe)*, Wien 1983; E. J. Korherr (izd.), *Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht an BHS (Kommentierte Ausgabe)*, Wien 1983.

Za šolo kot ustanovo je religiozni pouk potreben in smiseln, kajti šola, ki bi izključila življenjsko področje religioznega, ne bi opravičila svoje vzgojne naloge. V smislu celostne vzgoje ljudi, predvideva paragraf avstrijskega zakona o šolstvu (2 SCHOG), da šola sodeluje pri razvoju otrok z etičnimi in religioznimi vrednotami. V Avstriji se dogaja to tako, da šola sodeluje s Cerkvijo in zakonito priznamimi verskimi skupnostmi.

Utemeljitev je takšna: Če država obvezuje otroke in mladostnike, da več let svojega življenja obiskujejo šolo in večji del vzgoje in izobraževanja dobijo v državnih šolah, potem jim je treba dati tudi priložnost, da učenci spoznajo svojo veroizpoved. Za državo obstaja le tista veroizpoved, ki jo izberejo starši za svoje otroke ali po določeni starosti učenci sami.

5. Pogovor o religioznem pouku¹⁰

5.1 Ob pogovorih o religioznem pouku so se v Avstriji pojavili ugovori o smiselnosti religioznega pouka, predvsem za tiste otroke, ki prihajajo iz družin, ki ne prakticirajo vere. Za verujoče družine in učence se v Avstriji nikoli ni čutila potreba, da bi utemeljevali religiozni pouk v šoli. Družine, ki pa niso same po sebi cerkvene in ne sprejemajo teološke utemeljitve religioznega pouka v šoli (npr. religiozni pouk kot oznanjevanje vere), občasno postavljajo vprašanje, ali Cerkve s formacijo religioznega pouka ne manipulira z učenci.

Odgovor: Manipulirati pomeni podvreči nekoga drugega proti njegovim interesom in proti njegovi volji tujim interesom in tuji volji. To pa se pri religioznem pouku ne dogaja. Nihče ni prisiljen proti svoji volji sodelovati pri njem. Religiozni pouk tudi ne poskuša učence spreobrniti k tujim prepričanjem, ampak jih sensibilizirati za njihovo vero, za vprašanje o smislu življenja. Poleg tega priznavajo Cerkve in učitelji religioznega pouka prostovoljno odločitev učencev tudi takrat, kadar ne sprejemajo vsebin verskih resnic. Pri religioznem pouku zaradi tega nihče ne dobi slabše ocene.

5.2 Drugo vprašanje, ki se vedno znova poraja, je, ali ne bi bilo bolje, da bi vzgajali otroke brez religije tako dolgo, da bodo zreli in odrasli; tedaj si bodo lahko sami izbrali, ali bodo katoličani, evangeličani, judje ali ateisti.

Odgovor: Takšna zahteva ne bi napravila otrok in mladih ljudi svobodnih, ampak bi jih napravila nesvobodne. Ta zahteva zveni podobno, kot če bi kdo želel, da bi moral otrok odraščati brez učenja jezika in brez državljanstva, da bi si tako lahko pozneje brez predsodkov izbral svojo materinščino in državljanstvo. To pa je nemogče. Če bi otrok odraščal brez učenja jezika, bi zakrnele njegove jezikovne zmožnosti, znanstvena opazovanja namreč opozarjajo na to, da se je po 12. letu življenja komaj še mogoče naučiti človeške govornice. Samo če si nekdo prisvoji en jezik (na dvojezičnih območjih dva jezika), se more pozneje naučiti še drugih jezikov. Naravno prisvajanje najprej enega jezika je most k večji svobodi pozneje. Podobno je tudi z življenjskim področjem religioznega. Tudi na tem področju mora otrok napraviti najprej konkreten korak. Nizozemski evangeličanski psiholog religije M. J. Langeveld¹¹ imenuje ta korak potrebni

¹⁰ Prim. E. J. Korherr, *Der Religionsunterricht als Bildungsfaktor, v: Ja zum Religionsunterricht*, Graz-Wien- Köln 1978, 79-140, tu 132-139; E. J. Korherr, *Nauczanie religii w szkole sluzba czlowiekowi, v: W sluzbie czlowiekowi*. Studium duszpastersko-katechetyczne. Przyjacielowi i Współlbratu ks. Władysławowi Kubikowi SJ, Kraków 1991, 57-78.

»oblikovni sistem«. Drugače zakrnijo dragocene moči in otrok lahko otopi, postane slep in neobčutljiv za to življenjsko področje. Obstajajo še druga življenjska področja, v katera se je mogoče vraščati samo po enem modelu: kultura (ni mogoče biti hkrati Afričan in Eskim, nomad in prebivalec velikega mesta); svet vrednot (ni mogoče hkrati sprejeti različne vrednostne sisteme, ampak se je treba odločiti za enega) itn.

5.3 Pri primerjavi med kopičenjem sposobnosti za jezike in zorenjem sposobnosti za vero se takoj postavlja naslednje vprašanje: Ali ne obstaja analogno kot telesna slepota tudi prirojena slepota za religiozno?

Odgovor: Razlikovati moramo med razvojem sposobnosti za jezik in sposobnosti za vero. Sposobnost govoriti in razumeti neki jezik je povezana s čisto določenim govornim središčem v možganih. Sposobnost vprašati se, odkod in kam, to je sposobnost, vprašati se o tem, kaj daje življenju smisel in kaj ga napravi dragocenega in mu daje upanje, z drugimi besedami: sposobnost »biti religiozen« v širšem smislu pa ni povezana z določenim možganskim središčem ali organom. Človek je kot celota odprt za religiozno. Temu se ne more izogniti. To kaže na to, da se povsod, kjer ni več tradicionalnih religij, pojavljajo nadomestne religije ali religijski nadomestki. V tem smislu se ni mogoče odtegniti od religije. Po Maxu Schelerju je religiozno dejanje »bistveno potrebna dota človeške duše. Ne moremo si postaviti vprašanja, če je to dejanje od kakega človeka udejanjeno ali ne. Lahko si postavimo samo vprašanje, če on najde njemu primeren predmet, idejni korelat, h kateremu pripada na bistven način, ali če je usmjerjen k predmetu in če ga sprejme kot svetega in božanskega, kot absolutno vrednoto, ki se njegovemu bitju upira, ker pripada sferi končnih, priložnostnih dobrin«. ¹²

5.4 Drugo vprašanje, s katerim se v tej zvezi v Avstriji ukvarjamo, je, ali ne škodimo otroku, če ga vzgajamo religiozno in ali lahko predpostavljamo, da učenci iz nereligioznih družin sploh prinesejo potrebno osnovo za religiozni pouk v šoli.

Odgovor: Gotovo je, da izostanek religioznih izkušenj v zgodnji otroški dobi otežuje razvoj religioznosti, vendar ga absolutno ne onemogoča. Ne drži, da je otrok, ki je vzgojen areligiozno, tudi areligiozen. Ni mogoče namreč, da bi otrok ostal popolnoma brez vodstva na področju vprašanj o smislu in vrednotah. V praznih prostorih se vedno pojavljajo razlage in naravnosti k vrednotam. Te lahko segajo od praznoverja do ateizma.

Tudi nereligiozni starši dajo svojim otrokom možnost za religiozni razvoj, če jih sprejemajo v ljubezni in jim dajo s pomočjo dobrega ozračja v družini prazaupanje, vzgojo vesti in jim pomagajo pri razumevanju simbolov.

5.5 Ne smemo prezreti, da so se za razliko od preteklih stoletij tudi v tako imenovanih krščanskih deželah pričakovanja, ki jih stavijo posamezne skupine oseb na religiozni pouk, danes zelo spremenila. Avstrijski katehetski pravilnik že leta 1981 nakazuje različna pričakovanja učencev. K veri jih najprej spodbuja domača družina, pozneje pa učitelji religioznega pouka. Za osnovne šole velja, da danes prevladujejo pozitivna pričakovanja. Ta vsekakor niso vsebinsko določena. So pod vplivom emocionalno oblikovanega religioznega pouka. V osnovni šoli, še posebno od 5. do 8. razreda, se pričakovanja zelo diferencirajo. Za učen-

¹¹ M. J. Langeveld, *Das Kind und der Glaube*, Braunschweig 1959, 55.

¹² Prim. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Ges. Werke V. Bern-München 1968⁵, 261.

ce od 9. do 12. razreda ugotavlja Avstrijski katehetski pravilnik: »Temeljni ton, ki je pogostokrat izražen nedoločeno in tudi ne redko, obsega neizpolnjena pričakovanja učencev, pomeni: Religiozni pouk mi mora pomagati, da bom bolj razumel sebe in svoje življenjske naloge in stvarnost sveta, in me vodil k smiselnemu in srečnemu življenju.«¹³

Pričakovanja staršev so zelo različna: segajo od brezbriznih stališč, prek pedagoško usmerjenih želja (religiozni pouk kot humano-vzgojno-etično početje) do religiozno poudarjenih pričakovanj.

Šola in družba v zahodnih in srednjeevropskih deželah pričakujeta od religioznega pouka sodelovanje pri etični, religiozni in socialni vzgoji mladih (Avstrija: drugi paragraf zakona o šoli) in aktualizirajoče posredovanje krščanskih temeljnih vrednot.¹⁴

6. Posledice za religiozni pouk

Na temelju tega, kar smo rekli doslej, se poraja cela vrsta posledic za religiozni pouk v šoli. Naj omenimo le tiste poudarke, ki veljajo za vso Evropo.

6.1 Vprašanje Boga kot vprašanje o človeku je danes osrednje vprašanje šolskega religioznega pouka.¹⁵ V okviru razprave o šolskem religioznem pouku so avstrijski politiki leta 1977 izrazili naslednja pričakovanja: »Religiozni pouk mora načeti vprašanje Boga. Bog je danes postal tabu. Vsak čas ima svoje tabuje. Naš čas je odstranil veliko tabujev in ustvaril veliko novih. Npr. beseda 'Bog' je postala čisti tabu. Človek se je ne upa več izgovoriti. To ima praktične posledice pri tabuiziranju bolezni, starosti in smrti. Kdor ima Boga za tabu, ima za tabu tudi smrt. Zato je treba začeti z metafizičnimi vprašanji in pri tem iskati povezave s naravoslovno znanostjo. Šele potem lahko pridemo do izvajanj. Ta bi bila: pojmovanje človeka kot ustvarjeno bitje, kot bitje, ki je poklicano, da oblikuje svoje življenje in svoj svet. To je čisto nasprotno stališče, kot ga imajo tisti, ki pričakujejo odrešenje tega sveta od organizacij in države. Naslednja stvar je vprašanje vrednot in končno vprašanje smisla, vprašanje, ki je danes postalo popoln tabu, ki je odsotno, o katerem se ne sme govoriti, ki pa se odraža v mnogih negativnih pojavih: v nevrozah, brutalnostih, agresiji, vandalizmu, samomorih itn. Ti pojavi časa so odvisni od vprašanj: Bog, vrednote, ljubezen, smisel življenja, ki so tabuizirana in potlačena.«¹⁶

»Prepričani smo, da je religija na našem kulturnem področju del kulture in del kulturne zgodovine naše dežele.« Potem je politik imenoval še naslednje cilje:

»Z religioznim poukom nudimo človeku pomoč pri orientaciji v tem svetu, ki ni najboljši od vseh svetov, ki si jih lahko zamislimo. Religiozni pouk naj bi bil tudi sredstvo kritike družbe; vzgoja in izobraževanje v smislu usposabljanja za sposobnost kritičnega mišljenja. Nadalje je tudi pomoč za obvladovanje kon-

¹³ *Österreichisches Katechetisches Direktorium*, 18.

¹⁴ *Österreichisches Katechetisches Direktorium*, 19.

¹⁵ Prim. E. J. Korherr, *Gedanken zur Gotteslehre im österreichischen Religionsunterricht*. Diskrepanzen – Ambivalenzen – Polaritäten, v: K. J. Lesch – M. Saller (izd.), *Warum, Gott..? Der Fragende Mensch vor dem Geheimnis Gottes*. Ralph Sauer zum 65. Geburtstag, Kevelaer 1993; E. J. Korherr, *Die österreichische Jugend-Wertestudie*, v: CPB 105(1992)2, 99-101 und 3, 123-127.

¹⁶ K. Jungwirth, *Politiker nehmen Stellung zum Religionsunterricht*, v: E. J. Korherr (izd.), *Ja zum Religionsunterricht*, 153-155.

kretnih življenjskih problemov... Prepričani smo, da je religiozni pouk neposredno povezan z nosilcem, s Cerkvijo.«¹⁷

»Spoznali smo, da na verskem področju vodi v boj za podobo svobodnega, odgovornega človeka proti pojmovanju človeka, v nasprotju s pojmovanjem človeka kot množičnega bitja.«¹⁸

6.2 Samo po sebi je umevno, da odgovorni za religiozni pouk v Avstriji podarjajo, da so osrednje krščanske vrednote in krščansko življenje, ki ga konfesionalno obarvan religiozni pouk posreduje, bistveni prispevek k celostnemu in solidnemu oblikovanju učencev.

Avstrijski katehetski pravilnik argumentira religiozni pouk v šoli v zvezi s splošno nemško sinodo: »Religiozni pouk mora biti v šoli:

– ker mora šola mlade ljudi seznaniti z duhovnim izročilom, ki je oblikovalo današnjo kulturo in ker krščanstvo v svojih konfesijah spada k našemu duhovnemu izročilu;

– ker mora šola pomagati mladim ljudem k samouresničenju, religiozni pouk pa jim pomaga, da dojamajo svojo vlogo in naloge v skupnosti in jih v življenju primerno ovrednotijo in uresničijo.«¹⁹

S tem je navedel poleg teoloških, ki jih v tem prispevku nismo omenjali, tudi pedagoška razmišljanja. Osrednja naloga šole je njen prispevek k oblikovanju človeka, k humanosti. Ta prispevek je tesno povezan z vprašanjem o samem človeku, o njegovi kulturi in odgovornosti v svetu. Religiozni pouk je udeležen pri tej nalogi in odgovornosti humane šole in je s tem v službi človeka in v službi za človeka. Konkretno to pomeni, da s svojimi specifičnimi vsebinami prispeva k svobodi, solidarnosti, socialni pravičnosti, miru, uresničevanju vrednot, ohranjanju stvarstva, toleranci, pomoči šibkim, ekumenizmu, varstvu človekovih pravic in spoštovanju dostojanstva drugih ljudi in s tem h krepitvi duhovnega temelja Evrope v prihodnosti. Jacques Delors je v tej zvezi dejal: »Če v naslednjih letih ne bo uspelo dati Evropi duše, vrednot in smisla, Evropa ne bo preživela.«

Povzetek: Edgar Josef Korherr, Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi

Predavanje razčleni položaj religioznega pouka v Evropi. Pri tem ugotavlja, da je religiozni pouk v javnih šolah skorajda v vseh evropskih državah, in sicer v različnih oblikah in z različnimi cilji. V večini držav, kjer je religija okolja katoliška vera, je religiozni pouk konfesionalni, izbirni ali obvezni predmet. Zanj skrbi cerkvena skupnost. Religiozni pouk se prilagaja raznim družbenim razmeram in si prizadeva za celostno oblikovanje človeka. Odnos med religioznim poukom in šoli in župnijsko katehezo je v posameznih državah različen. Pisec zavrača očitke, da je religiozni pouk manipulacija z učenci, kajti nihče ni proti svoji volji prisiljen sodelovati pri tem pouku. Zagovarja pa tudi mnenje, da ima

¹⁷ A. Stingl, *Politiker nehmen Stellung zum Religionsunterricht*, v: E. J. Korherr (izd.), *Ja zum Religionsunterricht*, 156-158.

¹⁸ K. Turek, *Politiker nehmen Stellung zum Religionsunterricht*, v: E. J. Korherr (izd.), *Ja zum Religionsunterricht*, 158-160; prim. R. Leitner, *Podiumsdiskussion: »Schule vermittelt Lebensperspektiven – Die gesellschaftliche Bedeutung des Religionsunterrichts«*, v: CPB 106(1993)2, 67.

¹⁹ Prim. *Österreichisches Katechetisches Direktorium Nr. 3.1.5, S. 13 und Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien 1976, 136-138.*

jo otroci iz nevernih družin lahko tudi pogoje za religiozno vzgojo, posebno če so bili vzgojeni v ljubezni, zaupanju in če so imeli primerno vzgojo vesti. Na koncu so navedeni teološki in pedagoški razlogi, ki utemeljujejo religiozni pouk v javnih šolah v Evropi.

Summary: Edgar Josef Korherr, Religious Instruction in Public Schools in Europe

The article analyses the situation of religious instruction in Europe. Religious instruction can be found in public schools in practically all European countries, though in different forms and with different aims. In most countries with Catholicism as the religion of the environment, religious instruction is a denominational, optional or obligatory subject. The church community attends to it. Religious instruction adapts to different social conditions and endeavours to form a complete person. The relation between religious instruction in schools and parish catechesis is different in different countries. The writer rejects the reproach that religious instruction represents a manipulation with pupils since nobody is forced to participate in this instruction against his will. And he advocates the opinion that also children from atheist families can have the prerequisite conditions for religious education, especially if they were brought up in love and trust and had their conscience properly formed. In the end there are enumerated theological and educational reasons justifying religious instruction in public schools in Europe.

Avguštin Lah

Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom

Poskus primerjave antropologije dveh katekizmov

Uvod

Vprašanje, ki je in bo vznemirjalo in zaposlovalo človeka vseh časov in vseh generacij, je: od kod sem?, kdo sem?, kam grem? Kakšen smisel ima moje življenje? To vprašanje ima nešteto podvprašanj in otenkov. Prav tako pa skoraj toliko odgovorov, kolikor je ljudi. Z njim se ukvarjajo - direktno ali indirektno z vso svojo razvejanostjo - vse vrste znanosti, predvsem humanistične. Na to vprašanje odgovarjajo vse religije sveta. Odgovor na to vprašanje je tudi v središču krščanske antropologije, ki se opira v prvi vrsti na svetopisemsko tradicijo. Predvsem prva poglavja Geneze v obliki mitov, povezanih v integralno pripoved o izvoru,¹ smislu in namenu človeka, tvorijo, poleg nekaterih mest v Novi zavezi, osnovo za oblikovanje nauka o človeku, kakor ga najdemo v dokumentih cerkvenega učiteljstva, katekizmih in drugod.

V sledečem prispevku bomo skušali prikazati interpretacijo nauka o človeku v Katekizmu katoliške Cerkve (KKC) in v Katoliškem katekizmu za odrasle (Katolischer Erwachsenen-Katechismus ali tako imenovani Nemški katekizem iz leta 1985; NK), ju primerjali ter iskali morebitne razlike v vsebini in govorici.

Že na začetku lahko splošno ugotavljamo, da KKC predstavi verski nauk o človeku v dveh paragrafih. V prvem paragrafu obravnava pod štirimi podnaslovi (členi 355-384) ontologijo človeka in človeške skupnosti, kakor sledi iz stvarjenja; v drugem pa prav tako pod štirimi podnaslovi (členi 385-412) svet in človeštvo po »padcu«. V pričujočem sestavku se bomo ustavili le pri *prvem* paragrafu, pri ontologiji ustvarjenega človeka in ga primerjali s paralelno vsebino v NK, ki se nahaja pod naslovom Človek - središče in krona stvarstva.

¹ Da gre za celo vrsto mitov, je spoznanje dolgoletnega eksegetskega napora. Prim. *Demitizacija*, v: *Biblični leksikon*, Celje 1984, 240-242.

I. Človek je po bogopodobnosti oseba z nesmrtno dušo

1. Človek je oseba, ki spoznava in ljubi Boga, Božja podoba

Iz česa lahko sklepamo, da je človek Božja podoba? KKC navaja v 356. členu naslednje indikatorje:

a) Človek je edino bitje, ki je sposobno »spoznati in ljubiti svojega Stvarnika«. Tu se opira na CS 12, ki povzema trditev 1 Mz 1, 26 in Mdr 2, 23.

b) Samo človeka je Bog želel zaradi njega samega. Bog torej človeka ni želel kot sredstvo nečemu drugemu, ne kakšnemu bitju in tudi ne kakšnemu narču.

c) Samo človek je poklican k Božjemu življenju po spoznanju in ljubezni. Poklicanost k deležnosti Božjega življenja je *namen* celotnega človekovega življenja. Kolikor je torej človek bitje, ki spoznava in ljubi, toliko je deležen Božjega življenja že sedaj v tem načinu bivanja. KKC pojmuje Božje življenje, s tem pa tudi človekovo bogopodobnost, kot spoznavanje in ljubezen.²

d) Človeku pripada dostojanstvo osebe oziroma človek je oseba. Prav v tem, da je človek oseba, je njegova bogopodobnost. Kateri so kvalitativni elementi osebe, ki jih omenja KKC?

Prva sposobnost osebe je »*samoopazovanje*«, kar je enako psihološki lastnosti autorefleksije. Oseba ima sposobnost imeti se v posesti, »*samoposest*«. Ne gre za kvantitativno kategorijo »*imeti*«, ampak za bivanjsko, to je pripadati sebi in imeti oblast nad sabo, razpolagati s sabo. To je tudi predpogoj za sposobnost »*samopodarjanja*«, svobodnega podarjanja samega sebe drugemu in Bogu. Oseba je sposobna darovanja ne le od svojega, ampak sama sebe. S tem, ko se podarja, stopa v odnos z drugo osebo. Oseba je oseba, kolikor je sposobna *komunikacije*, kar vključuje dajanje in sprejemanje.

Vprašanje, ki se zastavlja, je, ali je ta horizontalna lastnost medosebne komunikacije prvotna, to je, podlaga za transcendentalno komunikacijo, ali pa je transcendentalna pogoj vsake horizontalne? KKC se nagiba k prepričanju, da je transcendentalna komunikacija temelj in pogoj vsake druge. To izraža v dejstvu, da je oseba poklicana po milosti v »zavezo« s Stvarnikom. Na to poklicanost pa odgovarja z vero in ljubeznijo (prim. KKC 357).

Človek ne bi bil oseba v pravem pomenu, če bi ne bil sposoben komunikacije z Bogom. Ali lahko sploh govorimo o čistih horizontalnih odnosih? Naše mnenje je, da je vsaka osebna komunikacija v temelju vsaj dvosmerna, horizontalna, kolikor je naravnana na sebi enaka osebna bitja in je že tudi transcendentalna, kolikor je prav v tem naravnana na Osebo, to je na Boga. Vse drugo je stvar filozofskih metodologij.

Človek kot oseba je nekaj enkratnega, neponovljivega in nenadomestljivega. Nenadomestljivost velja predvsem v odnosu do Boga. Nihče ga ne more nadomestiti. Substitucija v komunikaciji med človekom in Bogom ne obstaja. Odgovor »vere in ljubezni ne more nihče dati namesto njega«.³ V zvezi z nenadomestljivostjo se zastavlja vprašanje o veljavnosti teološke koncepcije substitucije

² Zanimivo bi bilo vprašanje, ali je še kakšen drug način, kakšna druga dimenzija življenja v Bogu in človeku, ki bi prav tako smela biti imenovana, ali sta samo ti dve Božji in je človek le po njih bogopodoben.

³ KKC 357.

v tradicionalni kristologiji, konkretno v Anzelmovi teoriji nadomestne zadostitve. Ta teorija, če dosledno domislimo razumevanje osebe v transcendentalni dimenziji, kakor jo podaja KKC, zgublja svojo antropološko osnovo, s tem pa pojem odrešenja modificira. Ali drugače, soteriologija potrebuje drugačne temelje. Vendar o tem tu ne moremo govoriti.

Prav zato, ker je človek kot oseba bogopodoben, je vrh stvarstva. »Vse je ustvarjeno za človeka«, on pa za to, da »služi Bogu«, ga »ljubi« in mu »daruje vse stvarstvo« (KKC 385).

Da je vse, kar je ustvarjeno za človeka, je treba razumeti v zvezi s trditvijo, da človek kot oseba ni nobeni ustvarjeni stvarnosti sredstvo, da je vse stvarstvo »naravnano na človeka«, on presega vse, kakor se izraža Drugi vatikanski koncil v CS 12. Na to mesto v koncilskih dokumentih se katekizem tudi sklicuje, vendar se zdi, da ga nekoliko prikraja, ko izraz »naravnano« spreminja v »ustvaril«. V izrazu »ustvaril«, kakor ga moremo povzeti po bibliji, je seveda mišljen ves vidni svet. Ta pa je bil omejen na vizualno percepcijo preprostega človeka takratnega in današnjega časa. Ta dosega nekaj površine planeta Zemlje, Sonce, Luno in neznatnost zvezd. Danes, v času astronomske ere, elektronskih teleskopov in tipanja v brezmejno vesolje, ni moč videti, kako bi bilo to vesolje in vse neznano v njem ustvarjeno za človeka. Tudi če hipotetično predpostavljamo, da bo kdaj človeštvu uspelo prodreti daleč v vsemirje, še to za konkretnega človeka danes nima nobenega pomena in vrednosti. Človek je prej prašek v tej neizmernosti. Izraz »vse za človeka« je očitno bolj tu zato, da bi se moglo reči, ves človek je za Boga oziroma po človeku je vse stvarstvo v službi Boga. Torej bolj v službi izraznega paralelizma kot pa povzetek objektivne resničnosti.

2. Bogopodobnost in kristopodobnost

Govorjeno po človeško, si zastavljamo vprašanje, ali je Bog ustvaril človeka tako, da je vzel samega sebe kot »načrt« ali tako, da je imel konkretno »podobo« nekoga. Na zastavljeno vprašanje odgovarja KKC takole: »Samo v skrivnosti učlovečene Besede v jasni luči zasije skrivnost človeka« (KKC 359). Če je skrivnost človeka skrivnost bogopodobnosti, potem je očitno, da je ta transparentna v Jezusu Kristusu, učlovečeni Božji Besedi. Bogopodobnost človeka nosi od stvarjenja podobo Kristusa, ki ni ustvarjen.⁴ O Kristusu je rečeno, da je »podoba nevidnega Boga« (Kol 1, 15), »vse je bilo ustvarjeno po njem« (1, 16), on je »drugi Adam«, zaradi katerega je bil »prvi Adam« ustvarjen. Inkarnacijska vizija, utemeljena pri Pavlu in potem interpretirana pri cerkvenih očetih (Irenej, Janez Krizostom idr.), podaja nekakšen »fizični« vidik razmerja med stvarjenjem človeka in učlovečenjem Božje Besede, s tem pa med bogopodobnostjo prvega človeka in tisto pravo, resnično Božjo podobo, ki je Jezus Kristus. To vizijo je treba dopolniti z vstajenjskim in eshatološkim vidikom. Vstali Jezus Kristus, Jezus v Božji slavi, je dokončno uresničenje Božje podobe. V poveličanem Gospodu je bogopodobnost popolnoma transparentna in ne nosi več znamenj ambivalentnosti. Na zemeljskem Jezusu so apostoli v veri zaznavali sled Božje podobe, ob vsej odkritosti jim je bila zakrita. Šele na obrazu poveličanega je Božja podoba zasijala v vsem sijaju.

⁴ V apostolski veri molimo »rojen, ne ustvarjen«. Prim. DS 125.

V tej luči učlovečene in poveljane Božje Besede, Jezusa Kristusa, je človekova bogopodobnost v enakem razmerju kot je stvarjenje do učlovečenja in učlovečenje do poveljanja: bogopodobnost je kristopodobnost.

3. Bogopodobnost je izvir edinstvi in solidarnosti človeštva

Človek kot bogopodobna oseba s komunikacijskimi sposobnostmi ustvarja z drugimi sebi enakimi osebami skupnost. Pojavne karakteristike skupnosti so enotnost, povezanost, bratstvo človeškega rodu. Na čem temelji dejstvo skupnosti in enotnost človeštva?

Za KKC je osnova enotnosti »skupni izvir« človeštva. Zaradi tega skupnega izvira »*tvori človeški rod enoto*« (KKC 360).

Skupni izvir pomeni tu lahko Boga, prvi par oziroma prvi rod, prvo človeštvo. Očitno je treba »skupni izvir« interpretirati v smislu Božjega izvora, saj je prav ta razlog bogopodobnosti in ne kakšno filogenetično ozadje enega para ali rodu. Monogenizem ali en sam par na začetku človeške vrste, kot naravna, biološka podlaga, sam po sebi ne zagotavlja nobene enotnosti človeškega rodu, pač pa le Stvarnik sam. Materialne, biološke in sociološko psihološke osnove, tudi če so skupne in pomembne, ne morejo same zase zagotavljati, in dejansko niko-li niso, enotnosti človeštva. Ravno nasprotno, te so bile in ostajajo vzrok najrazličnejših oblik neenotnosti in razdorov.

Da KKC res misli na Boga kot »izvir« bogopodobnosti, se vidi iz dejstva, da je »zakonitost solidarnosti in ljubezni« možna kljub »bogati pestrosti oseb, kultur in narodov«, zaradi katerih so ljudje lahko »resnični prijatelji« (KKC 361). Prav prijateljstvo med ljudmi predpostavlja vse kaj drugega kot materialno biološko enotnost izvira. Treba je seveda reči, da ima biološko naturalna, rodovno krvna osnova svoj pomen. Je pomembna, a nikakor sama v sebi zadostna in odločilna.

Ker ima človeštvo v Bogu skupen izvir, se KKC ne spušča v vprašanje monogenizma in poligenizma. Očitno je vsako od teh hipotez mogoče spraviti v sklad z absolutnostjo Boga Stvarnika, »od katerega je vse«, manj seveda z biblično pripovedjo v Genezi. Sicer pa, Geneza tako ali tako ne podaja zgodovinskega poročila o tem, *kako* je vse človeštvo od Boga, ampak le dejstvo, da je vse od njega.

4. Človek je enota duše in telesa

S stvarjenjem človeka iz »prahu zemlje« in z vdihnjenjem oživljajočega duha (prim. 1 Mz 2, 7), kakor pravi v podobi biblična pripoved, je izraženo dejstvo, da je človek enota telesa in duha. Prav po teh dveh komponentah oziroma dimenzijah je človek človek, in je ves od Boga. »Cel človek je od Boga« (KKC 362), tako po telesu kot po duši. Če gledamo časovno zaporedje, potem je v prvotnosti stvarjenja telesa mogoče videti namige na več stvari. Take, ki govorijo v prid ugotovitvam znanosti, kot so: o izvoru človekovega telesa in najvišjih živalskih vrst, o primitivni stopnji prvotnega človeštva, krhkosti, ranljivosti in umrljivosti človeškega telesa, o povezanosti človeka z vsem ustvarjenim svetom (človek je del tega sveta). Nikakor pa ni zaslediti kakšnega namiga o manjvrednosti telesa. Bog ustvarja človekovo telo »iz prahu zemlje« z enako suverenostjo

in dostojanstvom, kakor vdihuje »oživljajočega« duha. Drugotnost (časovna) stvarjenja duše namiguje na počlovečenje, na duhovno dimenzijo v vseh njenih izrazih (razum, volja, intuicija, življenje). Je pa veliko vprašanje, ali moremo v skladu z namenom pisatelja in sporočila pripovedi uvajati takšno interpretacijo. Najverjetneje bo treba ostati pri ugotovitvi, da je sporočilo slikovite pripovedi 1 Mz 2, 7 to, da je človek po telesni in duhovni dimenziji od Boga, in da je *neločljiva enota* obeh dimenzij.

Ko KKC trdi prav to, se postavlja nad dualistične koncepcije minulih stoletij, pa tudi nad bolj ali manj izrazit spiritualizem, ki je predvsem v krščanski praksi nekaterih krogov imel telo za manj vredno in izvor slabega, dasiravno Kristus zatrjuje, kako prav iz človekove notranjosti, iz srca, torej iz duhovnega jedra, prihajajo ljudem zle misli, želje in iz njih dejanja (prim. Mt 15, 19).

a) Enota duše in telesa ena narava

Za označevanje enotnosti telesa in duše uporablja KKC sholastične izraze »forma in natura«. Tako je to razmerje definiral že Vienski koncil.⁵ Pri tem ne gre toliko za izraze, kolikor za izražanje dejstva, da »duh in materija v človeku nista dve različni naravi, ampak njuna združitev vzpostavlja enkratno naravo« (KKC 365). Duh in telo tvorita torej eno naravo, človeško. Ali drugače, človeška narava je iz dveh principov, materialnega in duhovnega. Oba hkrati imata izvor v Bogu. Tako bi mogli reči, da je »vez« te edinosti, princip enotnosti duha in telesa v človeku oseba, prav to, po čemer je človek bogopodoben.

Materialistično evolucionistične teorije, po katerih je duh produkt materije, ter stare in nove dualistične teorije, so z vidika bibličnega nauka nevzdržne.⁶

Kaj naj pove izraz »forma« danes? Zdi se, da komaj kaj konkretnega. Tako kakor danes razumevamo svet, so bitja to, kar so, po tem, kako delujejo, živijo, se obnašajo do okolja in do sebe. Sodobno pojmovanje narave govori o komunikaciji med bitji. Narava je zakonitost bitij oziroma kompleks zakonitosti, ki so v določenem notranjem sorazmerju in sozvočju. Iz tega sorazmerja in harmonije zakonitosti izhaja določena kvaliteta bitja. Če se razmerja in harmonija spremenijo, se pojavi nova kvaliteta, nova stvarnost, novo bitje oziroma nova narava.

Če to naobrtno na človeka, lahko rečemo, da iz harmonije in edinosti med dušo in telesom, med duhovnim in materialnim principom - materialni princip je primarno že harmonija nešteti zakonitosti in harmoniziranih sistemov - nastopi nova kvaliteta v svetu, človek.

Zaradi *enotnosti*, najtesnejše povezave duha in telesa je cel človek, integralni človek Božja podoba, oseba in mu pripada dostojanstvo. Vsako zapostavljanje telesa ali duha, zaničevanje ene dimenzije na račun druge, je krščanstvu tuje, pa naj prihaja od osebe same ali od drugih oseb, od družbe. Končno je prav ta integralni človek določen za odrešenje, za vstajenje (prim. KKC 366).

⁵ Prim. DS 902.

⁶ Ob jasnem izhodišču, da je Bog Stvarnik izvir vsega, naj si bo direktno ali indirektno, ni mogoče, Bogu ne bi vzelo njegove suverenosti, kakor človeku ne bi vzelo njegovega dostojanstva, če bi Bog ves razvoj vodil tako, da je njegovo stvarstvo po previdnosti pripeljalo do človeka kot duhovno telesnega bitja. Seveda je enkratnost vsake človeške osebe potem treba definirati ne več kot neposredno ustvarjenje duše, ampak kot izvolitev, kot sprejetje, posinovljenje človeka po milosti. To pa je že teološka in ne filozofska opredelitev.

Ob tako močno poudarjeni enotnosti duše in telesa in integralnosti človeka pa KKC vendar posebno poudarja dušo. Zato pogledjmo, kako pojmuje dušo.

b) Človeška duša

KKC se ves čas ekspozicije nauka načelno ne sooča in ne polemizira z znanstvenimi ugotovitvami niti s teorijami. Zdi se, da doseženih spoznanj tudi ne upošteva. To velja za odnos med duhom in dušo.

Danes je, vsaj v velikem delu psihologije, splošno sprejeto, da je treba ločiti med dušo (anima), ki je objekt znanstveno psiholoških raziskav in obravnav, in duhom (spiritus), ki ni dostopen nobeni znanosti in pomeni nadčutno in relativno samostojno resničnost, ki je najtesneje povezana z Bogom.⁷ To distinkcijo nakazuje že 1 Tes 5, 23, ko pravi: »Vse, kar je vašega, duh, duša in telo, pa naj se ohrani neoporečno.«⁸ KKC odpravi to distinkcijo z novo interpretacijo duha in duše, pravzaprav s preusmeritvijo na vprašanje o »pomenu«. Duh pomeni, da je človek od stvarjenja »naravnani na nadnaravni cilj« in duša pomeni »zastonjski dar komunikacije z Bogom« (KKC 367). Vprašanje je seveda, kakšna je razlika med sposobnostjo komunikacije in naravnanoostjo na nadnaravni cilj. Tu vendar gre za isto stvar iz dveh zornih kotov, za poklicanost človeka v skupnost z Bogom.

Duša je torej za KKC tista dimenzija človeka, ki izraža človekovo usmerjenost, naravnanoost na Boga, to je: stopanje v razmerje z Bogom, kar pomeni transcendentno razsežnost človeka. Telo je pri tem le indirektno vključeno oziroma le deležno te povezave, kakor je le deležno časti bogopodobnosti. Primarno telo bogopodobnosti torej nima, ampak je deležno zaradi duše. Kakor duša naredi telo za človeško, tako tudi za bogopodobno.

V tem se skriva neka kontradikcija, in sicer v tem, kar je bilo povedano o enotnosti duše in telesa. Zdelo se je namreč, da pripadata obema bogopodobnost in dostojanstvo, ker pripadata vsakemu posebej, vendar očitno ni tako. Za tem se skriva dualizem, večvrednost duše in drugorazrednost telesa. Ta nevarnost obstaja avtomatično, kadar se metodično govori o duši in o telesu. Zato se mi zdi bolj primerno govoriti o človeku in o osebi, kakor to predlaga Ladaría,⁹ saj je sestavljenost človeka iz duše in telesa Bibliji tuja.¹⁰ Za Biblijo je človek vedno cel človek, čeprav ima več dimenzij. Ker se KKC izraža s tradicionalnim jezikom sholastične metafizike, se zdi, da ohranja tradicionalni dualizem kljub poudarjanju enakosti in sklicevanju na SC 14.

c) Individualnost in nesmrtnost duše

KKC uči, da Bog ustvari neposredno vsakemu človeku dušo, zagovarja kreacionizem. Dalje pravi, da tradicija izvaja individualnost človeške duše iz pri-

⁷ Prim. H. N. Genius, *Anima*, v: *Lexikon der Psychologie I*, Herder, Freiburg ²1987, 106-107.

⁸ Čeprav se taka formulacija ne pojavi več in naj bi izražala grško antropologijo, ki je drugačna od hebrejske, kjer vsak pojem pomeni celega človeka, je pa vendarle zanimivo, da jo potrjuje sodobna psihologija.

⁹ Prim. L. F. Ladaría, *Antropología teológica*, Roma 1986, 71.

¹⁰ »V hebrejski Bibliji ni grške koncepcije o sestavljenosti človeka iz duše in telesa« (L. A. Ladaría, n. d., 74).

povedi o vdihnjenju oživljajočega duha (prim. 1 Mz 2, 7). Izrečno se KKC sklicuje na Pija XII. in Pavla VI., ki govorita o direktnem stvarjenju duše od Boga (prim. DS 3896). Poleg trditve same je seveda pomembno tisto, kar danes tako trditev pogojuje.

Najprej je treba omeniti probleme, ki so se pojavili s sodobno znanostjo, še posebno po Darwinovi teoriji o nastanku vrst. Potem pa akuten problem spričo sodobne manipulacije s človekovim organizmom, posebno še v prenatalni dobi. Gre nenazadnje za problem, kako utemeljiti absolutno dostojanstvo vsakega človeka, vsake človeške osebe in kako rešiti osebo pred uničujočim dejstvom smrti.

O tem, kdaj Bog ustvari človeku dušo, obstaja več teorij: ob rojstvu, nekaj tednov po spočetju, kakor so to zagovarjali v srednjem veku,¹¹ ali ob spočetju. Od odgovora na to vprašanje je odvisno vse. Toliko kot je v našem okviru potrebno odgovoriti, lahko rečemo, da se to zgodi v trenutku združitve obeh spolnih celic, ob biološkem dejstvu oploditve. Od tega trenutka lahko govorimo o človeku.

Mimo ali zunaj resnice o tem, da se Bog na poseben način angažira za vsakega človeka že od prvega trenutka tako, da mu ustvari zanj primerno dušo, ni videti, kako bi bilo mogoče zadovoljivo rešiti navedene probleme. Podobno velja za resnico o nesmrtnosti.

Človeška duša je neumrljiva (prim. KKC 366). Ko se loči od telesa, ne propade, in ob vstajenju teles se bo spet združila s telesom, zatrjuje KKC v 368. členu kot nauk Cerkve.

Nesmrtnost duše sledi prav iz direktne ustvarjenosti od Boga. S tem se pa nesmrtnost pripisuje ustvarjenosti. Kakor je ustvarjena duša, tako je tudi njena nesmrtnost ustvarjena. Nesmrtnost v tem primeru ni več dar, ni milost, vezana na vero, kakor to sledi iz NZ: »Resnično resnično vam povem, kdor veruje, ima večno življenje« (Jn 6, 47; prim. 6, 54; 17, 2). Ali je nesmrtnost, ki je ustvarjena, še nesmrtnost? Še več, nesmrtnost je kvaliteta Boga samega, Bog je Bog, kolikor je nesmrten. Kar pa je ustvarjeno, je smrtno, umrljivo. To nas usmerja k misli, da nesmrtnosti človeka ne iščemo v filozofskem pojmu nesmrtnosti duše, ki je grški pojem, tega tudi Biblija ne dela, ampak v daru nesmrtnosti, ki je dan človeku po milosti v Jezusu Kristusu, in to po veri v njegovo vstajenje (prim. Rim 5, 20-21).

Šele po bogopodobnosti, ki prihaja iz vstajenja, je po milosti človeku obljubljena nesmrtnost, ali drugače, po odrešenju je človek deležen obljube vstajenja, kar je isto kot nesmrtnost ali večno življenje.

Do enakega zaključka pridemo, če izhajamo iz dejstva, da odrešenje v Kristusu pomeni odrešenje celega človeka in ne le duše. Kristus ni odrešenik duše brez telesa in telesa brez duše. Odrešil ni telesa in ne duše, ampak človeka. Odrešenje za polno, torej nesmrtno življenje, je ravno učinek odrešenja.

Nesmrtnost človeka (duše in telesa) je eshatološki in manj stvarjenjski dar. Kolikor lahko govorimo o daru nesmrtnosti, dobljenem ob stvarjenju, je to le v

¹¹ Tomaž Akvinski in njegov čas je zagovarjal npr., da Bog ustvari dušo okrog trinajstega ali štirinajstega dneva od spočetja. Če pomislimo, da je po tedanji vednosti, dan spočetja pravzaprav dan združitve matere in očeta, in da po današnjem znanju pride do spočetja v trenutku združitve obeh celic, je to prav približno tistih nekaj dni, ki pri Tomažu sovpadajo s stvarjenjem duše. Torej Tomažev čas ustvarjenja duše sovpadajo z dejanskim spočetjem novega človeka.

eshatološki luči. Iz dejstva, da je Bog ob stvarjenju človeku vdihnil »oživljajočega« in ne nesmrtnega duha, lahko sklepamo le, da je ta »oživljajoči duh« deležen daru nesmrtnosti, kolikor je ustvarjen v Kristusu, ki je po vstajenju »oživljajoči duh« (1 Kor 15, 45; tudi 2 Kor 31, 7).

Nesmrtnost, kakor jo pojmuje NZ, posebno Janez, kjer se izraz »večno življenje« pojavi 16-krat, je dar iz vere v Boga in v Jezusa Kristusa. Nesmrtnost daje vera v Boga: »Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje« (Jn 5, 24). Nesmrtnost je dar vere v Kristusa: »Kdor vidi Sina in veruje vanj, ima večno življenje in jaz ga bom obudil poslednji dan« (Jn 6, 40). Izrečno pravi Janez, da je večno življenje v spoznanju in v veri Boga in v Kristusa. »Večno življenje pa je v tem, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal: Jezusa Kristusa« (Jn 17, 3).

NZ torej pripisuje nesmrtnost celemu človeku in ne le duši. Ta ne izvira direktno iz stvarjenja, ampak iz vere po odrešenju v Kristusu.

Kako naj to povežemo s trditvijo KKC, da je človeška duša nesmrtna? Samo tako, da pri tem upoštevamo hebrejsko vsebino pojma duša. Duša, »nefeš«, pomeni namreč človeka, vsega človeka. Neumrljivost je torej obljubljena človeku. In ta neumrljivost je dana v veri. Dalje, da si smrti ne predstavljamo kot ločitve duše od telesa, kar je grška predstava, ampak tako, da s smrtjo umre le umrljivi del človeka, neumrljivi človek je večni. Ta človek je seveda nerazpadljiv, saj po smrti pripada Bogu. Po vstajenju, ko bo Bog ustvaril »novo nebo in novo zemljo«, bo tudi umrljivi del človeka poveličan in dokončno združen z neumrljivim.

KKC v razumevanju človeka kot dvodimenzionalnega bitja stoji na nivoju biblične antropologije, ki jo potrjuje tudi sodobno izkustvo, tako glede duše in telesa kot edinosti. Vendar se ne more izogniti vsem dualističnim, spiritualističnim, ontologističnim pastem, ki jih uporabljeni izrazi nosijo s seboj. Poleg tega sloni bolj na filozofsko zasnovani tradiciji kot na biblični veri. Zaradi tega zahaja v dilemo: izrazno popolnoma ostati zvest tradiciji in s tem tvegati nerazumevanje pri sodobnem človeku, ki za svoje čutenje najde potrditev v Bibliji, ali pustiti tradicionalno izrazoslovje in s tem deloma izgubiti izrazno jasnost, a odpreti prostor veri. Zdi se, da KKC ostaja pri prvi izbiri.

Poglejmo zdaj, kako NK pojmuje človeka in katere vidike poudarja.

II. Človek, središče in krona stvarstva

1. Človek, bitje odnosov

NK postavlja krščanski odgovor na vprašanje o človeku v okvir krize smisla sodobnega človeka ob upoštevanju izsledkov sodobnih znanosti. Kot nezadostne odgovore okarakterizira idealistični odgovor: človek, bitje svobode, materialistični: človek, bitje potreb, marksistični odgovor: človek, družbeno bitje v službi napredka. Kot najslabše pa označi to, da si mnogi vprašanja o smislu svojega bivanja sploh ne postavljajo (prim. NK 113-114).

Na to krizo odgovarja krščanstvo »s skrivnostjo in iz skrivnosti«: »Človek je Božja stvar, da je, in da je takšen, kot je, dolguje Bogu« (NK 114). Kako je to trditev mogoče harmonizirati z izsledki znanosti o fizično biološkem poreklu človeka iz živalskih vrst, s teorijo o evoluciji? Na to NK odgovarja s preprosto

ugotovitvijo, da cerkveni nauk pušča znanosti proste roke glede telesnega izvora človeka in drugih bitij, vztraja pa pri »neposredni ustvarjenosti človeške duše od Boga« tako pri prvem človeku kakor pri vsakem posameznem človeku. Pri tem se sklicuje na encikliko *humani generis* Pija XII.¹²

Kakor za ves ostali svet velja v tem pogledu tudi za človeka, da »Božja ustvarjalna moč kot vseobjemajoči pravzrok ne izključuje drugotnih vzrokov, ampak jih vključuje«. Bog je stvarnik celega človeka, tudi če se je ta po telesu razvil iz oblik nižjega življenja. Na določeni stopnji razvoja, ki ga je Bog zamislil, je po Božjem posegu človek postal človek. Vsak človek je tako enkratna ustvarjalna misel Boga in osebni odgovor na osebni Božji klic. V tem sta temelj in dostojanstvo človeka. Z drugimi besedami to pomeni, da dostojanstvo in posebno mesto človeka v svetu izvirata in se izražata v bogopodobnosti. Bogopodobnost pa ni nekaj, do česar bi prišli s primerjanjem človeka z nižjimi bitji, ampak v primerjanju z Bogom. Človekova posebnost je v tem, da je »Božji partner«, ker lahko posluša Boga, mu odgovarja in stopa z njim v skupnost. Partnerstvo je razumeti kot »naravnost na Boga in priznavanje njegovega gospostva«. Šele s priznanjem Božjega gospostva je človek res človek (prim. NK 116).

V tej označitvi sta si NK in KKC dokaj edina, le da se KKC ne trudi, da bi iskal harmonijo med krščanskim naukom in znanostjo, kar dela večini modernih ljudi nemalo težav. NK poudarja bolj človekov aktivni delež pri afirmaciji bogopodobnosti in partnerstva, ki je v tem, da priznava Božje gospostvo, kar je osnova za vse druge odnose.

Medtem ko KKC skoncentrira bogopodobnost na abstraktno metafiziko osebe, jo NK raztegne v štiri konkretne sklope odnosov: a) do Boga, b) do sočloveka, c) do sveta in d) do samega sebe.

a) Odnos do Boga

Človek je bitje, ki stopa v odnos z Bogom, tako da je »povsem na Boga naravnano bitje«. V tem se izraža njegova bogopodobnost. Med človekom in Bogom obstaja obojestranska komunikacija. Človek odgovarja in nagovarja, je nagovorjen in odgovarja. Vse njegovo življenje je, naj se tega zaveda ali ne, vprašanje in iskanje Boga. Zaradi tega tudi doživlja nihanje med napuhom in malodušjem (obupom). Pravilno razmerje človeka do Boga je v ponižnosti in velikodušnosti.

b) Odnos do ljudi

Bogopodobnost človeka se izraža v partnerstvu z ljudmi. To pomeni, da je človek »po naravi družbeno bitje in brez odnosa do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12). Kot osnovna oblika družbenega življenja je omejeno partnerstvo med možem in ženo, ki oba spopolnjuje, če sta »drug z drugim in drug za drugega«, ter ju po ljubezni poveže v posredovalca življenja (prim. NK 117). V tem kontekstu ne omenja nobene druge oblike življenja, ki bi izražala bogopodobnost.

¹² Prim. NK 115. Na to encikliko se sklicuje tudi KKC.

c) Odnos do sveta

Do stvari v stvarstvu mora imeti človek stvarnem primeren odnos. Sme jih uporabljati in se jih »veseliti«. Vendar njegovo gospostvo nad svetom ne pomeni »nasilnega in egoističnega izrabljanja narave«, ampak skrb in odgovornost za naravo in življenje. V tem razmišljanju NK je močno prisoten vpliv ekološke krize in raznih katastrof. Pravi odnos, kakor ga razume Biblija, do stvari, podarja NK, je tisti, ki priznava »stvari in živali v tem, kar so in jih prinaša k sebi«. Te imajo svoje lastne zakonitosti, ki jih je treba spoštovati in svojo od Boga dano vrednost. Ne nazadnje jih mora spoštovati, »če noče uničiti svojega življenjskega sveta« (NK 118).

d) Odnos do samega sebe

Človek ima osebno jedro, ki ga Biblija imenuje »srce«. V tem osebnem jedru, »jazu«, »osebi« se človek srečuje z Bogom, mu je poslušen ali se mu upira. Kljub odprtosti do vsega (Bog, drugi, svet) je sam v sebi in ohranja enkratno dostojanstvo, čast in odgovornost za dejanja. Odnos, ki ga ima do sebe, je večplasten: se zaveda sebe, se smeji iz sebe, se sramuje, jezi, je zadovoljen ali nezadovoljen. V odnosu in naravnosti nase je človek istočasno v svoji notranjosti kot oseba, naravnana na Boga in stopa v skupnost z njim (prim. NK 118-119).

Za NK je torej človek v svojem osebnem jedru naravnana na Boga. V to naravnost je gotovo vključeno na nek način tudi telo, ki je dimenzija osebe.

V vseh teh odnosih se uresničuje in izraža človekova bogopodobnost. Ker je ta dana s stvarjenjem, je to tako imenovana stvarjenjska bogopodobnost. NK, kakor tradicija, pozna še drugo odrešenjsko, milostno bogopodobnost, ki je uresničena v Kristusu.

Resnična, prava bogopodobnost se razodeva na Jezusu Kristusu. On »je podoba nevidnega Boga« (Kol 1, 9). Na njem je bogopodobnost uresničena na enkrat in najpopolnejši način. Po njem je te bogopodobnosti deležen vsak človek. Po njem smo vsi obogateli. Po tej bogopodobnosti smo v skupnosti s troedinim Bogom. Na nas se Jezusova bogopodobnost razodeva kot Božje otroštvo. Vprašanje je, ali obstaja kakšna povezava med stvarjenjsko in milostno bogopodobnostjo?

Povezavo med bogopodobnostjo po stvarjenju in tisto, ki jo imamo po Kristusu, vidi NK v tem, da je ta druga v stvarjenjski že prisotna, vendar je z lastnimi močmi ne moremo udejanjati (prim. NK 125). Ali še drugače: tudi stvarjenjska bogopodobnost ni drugega kot Kristusova bogopodobnost, le da je v Kristusu konkretno dopolnjena (prim. NK 119).

2. Praktične posledice bogopodobnosti

Bogopodobnost vsakega človeka je utemeljena v Bogu. Iz nje pa izhaja:

1. *Dostojanstvo vsakega človeka*, ne glede na kakršnokoli pripadnost ali poklic. V isti bogopodobnosti sta »temeljna enakost in bratstvo vseh ljudi«. Ta revolucionarna trditev je bila v starem in je tudi v našem svetu kršena z najrazličnejšim »razlikovanjem in diskriminiranjem«, pripominja NK.

2. *Svetost življenja* vsakega človeka. Ker iz obraza vsakega človeka odseva Božja slava, je »predvsem človeško življenje sveto in nedotakljivo« (NK 119; prim. Mt 9, 6). Ob naslonitvi na CS 27, kjer vatikanski koncil povzema deset primerov individualne in družbene kršitve človekovega dostojanstva, ki so sramota in razvrednotenje najprej tistih, ki jih delajo, potem pa žrtev in jemanje časti Stvarniku, NK zaključuje, da je v osnovi vsakega ravnanja proti človekovemu dostojanstvu dejansko popredmetenje človeka. »Zato človek ne more drugega človeka nikoli uporabljati kot stvar, ampak ga mora spoštovati kot samostojno in z lastno odgovornostjo obdarovano bitje« (NK 119). Sveto tako ni golo biološko življenje, ampak življenje v integralnem pomenu.

3. Od človeka se zahteva *dolžnost samospoštovanja* in ljubezni do sebe. Samospoštovanje se uresničuje v skrbi za zdravje, čast in dobro ime. Svoje dostojanstvo kot samospoštovanje človek uspe rešiti, če svoje spolnitve ne išče v stvareh, ampak v sebi. »Več je človek vreden po tem, kar je, kakor po tem, kar ima« (CS 35). Sodobna tekma, v katero smo vpleteni, je nevarnost, da pozabimo nase in se razvrednotimo (prim. NK 119-120).

3. Človek je telo in duša

NK pojmuje človeka kot dvodimenzionalno bitje. Vprašanje, na katerega odgovarja, se glasi: Kaj je človek? V čem je njegovo bistvo, njegova specifičnost? Odgovor dajeta sodobno izkustvo in tradicija.

Sodobno izkustvo in Sveto pismo se v odgovoru na to vprašanje zblížujeta. Izkustvo kaže, da človek ni bitje iz dveh blokov, telesa in duše, ni sestavljen iz dveh delov, materialnega telesa in duhovne duše. »Človeka razumemo predvsem kot *celoto in enovitost*« (NK 120). V izkustvu se to potrjuje v bolezni, ki naj bo telesna ali duševna, vedno zadeva celega človeka. Biblija pa poudarja isto celoto in enovitost, ko uporablja izraze telesnih organov (življenjski dih, meso, srce, ledvice, duša, rebro itd.), ki imajo poleg konkretnega tudi simbolični pomen, označujejo celega človeka.¹³ »Tako moramo reči: *Človek nima telesa in duše, človek je telo in je duša in duh*« (NK 120).

Za NK je ta enovitost tako močna, da telo brez duše sploh ne more eksistirati. Zato je »telo izrazna oblika in bivanjska forma duše«. Tudi »človekova duhovna duša je bistveno v telesu. Brez povezave s telesom je sploh ni mogoče misliti« (NK 121).

Enovitost človeka NK podkrepi z odrešenjsko koncepcijo Božjega kraljestva. Odrešenje »velja celemu človeku«. Jezus je Odrešenik celega človeka. Dejavanja ozdravljanja veljajo telesu in duhu. Božje kraljestvo ni nekaj, kar bi se dalo zreducirati na duhovno notranjost, ampak je celoten človek poklican v Božje kraljestvo. Boga je treba poveljčevati v telesu (prim. 1 Kor 6, 20; Rim 12, 1).

V razumevanju enovitosti in celovitosti človeka v njegovi telesni in duhovni dimenziji, je NK mnogo bliže stališču sodobne teološke antropologije (ki je tudi biblična). Že vrstni red uporabe izrazov telo in duša je značilen. Skoraj vedno je najprej telo in potem duša, kar kaže na približevanje izkustvu. Človek ima najprej izkustvo svojega telesa. Dalje, loči med telesom, dušo, duhovno dušo in du-

¹³ Ko Biblija govori, da je Beseda »meso postala« (Jn 1, 14), pomeni, da je Jezus Kristus postal človek.

hom, pri čemer sta duhovna duša in duh identična. S tem spet pritrjuje sodobni antropologiji.

NK uporablja izraze, ki ne namigujejo na dualizem, v nasprotju s KKC, ki sicer hoče izraziti enotnost in enovitost, a jo v istem hipu z izrazi iz dualističnega konteksta postavi pod vprašaj. NK se skoraj izključno opira na dokumente Drugega vatikanskega koncila, KKC pa, se zdi, le obrobno.

4. Praktične posledice nauka o enotnosti telesa in duše

Enotnost človeškega bitja NK pojmuje dinamično, kot integracijo obeh dimenzij. Ustvarjanje enotnosti, prešinjanie duše in telesa je namreč »trajna človekova naloga«. Ta enotnost se dokaže tako, da telesne potrebe integrira v celoto osebe, da telo ne dljuje shizofreno mimo duha. Duša pa se mora spet izraziti prek telesa (šport, umetnost, igra, kultura). Do prave integracije in personifikacije pride takrat, ko ni »sovražnosti med duhom in telesom« (NK 122). NK naravnost priznava, da je cerkvena pastoralna, pedagoška in ascetična praksa pogosto podlegala sovražnosti do telesa in telesnega sploh. »Telesne potrebe in sposobnosti človeka so bile često razvrednotene in zapostavljene, namesto da bi jih kultivirali« (NK 122-123). Pravilno upoštevana resnica o enotnosti telesa in duha zahteva, da se daje vsakemu svoje oziroma »resnična skrb za dušo mora biti tudi skrb za telo in konkretno življenjsko pomoč« (NK 123).

Človek seveda pri tem naporu za integracijo ni brezmejno svoboden, ampak omejen, kakor je pač njegova svoboda omejena. Prav zato mora biti znova osvobojen po Jezusu Kristusu. »Če vas torej Sin osvobodi, boste resnično svobodni« (Jn 8, 36). To pa vključuje dvoje: prvič, da ta napor nikoli popolnoma ne uspe, in drugič, da je stopnja integracije od človeka do človeka različna.

Glede aplikacije nauka o enotnosti telesa in duše je NK mnogo bogatejši kot KKC, kar je v skladu z njegovim osnovnim namenom.

5. Polnost človeka je skrivnost Jezusa Kristusa

Bogopodobnost dobi šele v Kristusu svojo polnost. On je »Božja podoba« (prim. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). Jezus Kristus je tudi novi Adam in novi človek (prim. 1 Kor 15, 47-49; Rim 5, 14; CS 22). V njem nas je Bog določil, da bomo »podobni njegovemu Sinu, da bi bil ta prvorojenec med mnogimi brati« (Rim 9, 29; tudi Ef 1, 3-6 in 10-12 izraža isto resnico).

Prava novost in najvišje razodetje skrivnosti človeka, ki se odpira v Kristusu, pa je poklicanost v »skupnost s troedinim Bogom« (NK 125), ki je deležnost Božje narave. Na Kristusu se razodeva v vsej polnosti. Na nas se sedaj afirmira kot Božje otroštvo, ko bomo gledali Boga iz obličja v obličje, se bo Božje otroštvo spremenilo v popolno podobnost njemu (prim. 1 Kor 13, 12).

Kristus daje tako odgovor na človekovo transcendentalno naravnost, ki je dimenzija upanja in je z njo pregnateno vse človekovo bitje. »Človek je bitje brezmejnega upanja« (NK 123).

NK definira človeka kot bitje brezmejnega upanja. Zaradi upanja se nikoli pri ničemer zemeljskim dokončno ne ustavi in z ničemer doseženim ne zadovolji. Vedno znova se dviga v nove horizonte. Psihološko je tako razpet med brezmejno hrepenenje in prav tako brezmejen strah. Toda, ker je strah nekaj

negativnega, uničujočega, ga mora samo hrepeneče upanje povesti v objem troedinega Boga, kjer se lahko umiri.¹⁴

V Kristusu se tudi stvarjenjska in milostna bogopodobnost integrirata oziroma naravni in milostni red postaneta v Jezusu Kristusu eno, tako da je stvarjenjski povzet v milostnem. Tako si narava in milost nista tuji, ampak dopolnjujoči. Pravzaprav naravnega reda ni mogoče pojmovati zunaj in mimo milostnega. Kakor tudi za človeka milostnega reda ni nad naravnim. Vedno in povsod se torej srečujemo z v milosti ustvarjeno naravo in po stvarjenju delujočo milostjo, ne da bi milost ostala ustvarjeni naravi podrejena.

Ko gre za primerjavo nauka o nekaterih lastnostih duše, iz direktnega razpravljanja ne vzemo veliko. NK le mimogrede omeni, da cerkveni nauk vztraja pri neposredni ustvarjenosti človeške duše od Boga (NK 115).

Tudi o neumrljivosti človeške duše NK ne govori veliko, le to, da je izraz »neumrljivost duše« filozofski poskus, kako na osnovi platonskega nauka o idejah opravičiti vero v posmrtno življenje človeka. »*Neumrljivost človeške duše*« je torej filozofski pojem in ne svetopisemski (prim. NK 404). Za NK je naumrljivost oziroma večnost človeka zadeva Boga, ki ima v človeku svoj temelj v veri, ljubezni, upanju in zaupanju. »Večno življenje je Bog sam in se razodeva tako, da nas On večno sprejema in ljubi« (NK 406).

Po vsem povedanem o bogopodobnosti v obeh katekizmih lahko strnemo: NK konkretizira bogopodobnost bolj v horizontalni smeri, KKC se v tej smeri nanaša le na človekovo dostojanstvo. NK nekoliko upošteva sodobno izkustvo in ga vpleta v zvezo z bibličnim naukom, KKC se opira predvsem na izkustvo preteklosti, podano v uradno formuliranem nauku. NK uporablja eksistencialno govorico, KKC kopiči citate najrazličnejših časovnih in jezikovnih provenienc. NK se skuša približati mišljenju in čutenju sodobnega človeka, zato je konkreten, KKC pa splošen. NK je bolj antropocentričen, KKC pa bolj teocentričen.

III. Človek kot moški in ženska

Poglejmo še, kako KKC in NK gledata na dejstvo spolne dvojnosti človeka in poklicanosti za skupnost.

1. Poslanstvo moškega in ženske

Vse, kar je, je Bog ustvaril, ker je hotel. Na poseben način je hotel človeka, saj ga je ustvaril po svoji podobi. Ustvaril ga je kot moškega in žensko (1 Mz 1, 27).¹⁵ Temu aspektu posveča KKC pet členov, od 369-374. Kaj vzemo o obeh? a) Oba sta kot osebni in spolni bitji od Boga, b) določena za skupnost, c) poklicana za spopolnjevanje sveta.

¹⁴ Prim. A. Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1984.

¹⁵ Ker v našem jeziku izraza mož in žena avtomatično asociirata na zakonski par, kar pa v bližnjem kontekstu ni nujno, in ker se tudi v drugih jezikih (npr. italijanskem, francoskem) ta izraza prevajata enako našima, bomo uporabljali moški in ženska. Tudi zaradi dejstva, ker se pogosto za moškega uporablja izraz, ki ni preudržen z zakonskim možem, za ženo pa bomo rabili »ženska« za vsako človeško bitje ženskega spola. Za zakonsko žensko pa žena. Ta uporaba je tudi v skladu s pojmovanjem KKC, kakor bomo videli, saj vidi v vsakem od teh celega človeka in ne šele v edinstvi obeh. Toliko bolj je potem moški moški in ženska ženska.

a) Moški in ženska kot osebni in spolni bitji od Boga

Stvarnik, avtor obeh je Bog. Oba sta Božji podobi, oba sta osebi. Moški in ženska sta v tem pogledu popolnoma enaka. Kot moški in kot ženska pa seveda nista enaka. V ustvarjenosti človeka ugotavljamo torej enakost v različnosti.

Ta različnost v spolu ne pomeni različnega dostojanstva, ampak isto dostojanstvo. Dostojanstvo izhaja namreč iz bogopodobnosti, ki se afirmira v biti oseba.

Različnost v spolu je dobra in je učinek Stvarnikove volje, njegove modrosti in dobrote (prim. KKC 369).

Čeprav Bog ni ne moški ne ženska, ni spolno bitje, kvalitete moškega in ženske, očeta in matere, moža in žene vendarle na neki način odsevajo neskončno popolnost Boga (prim. KKC 370).

Nalašč govorimo o kvalitetah moškega in ženske, moža in žene. KKC sicer vidi v neskončni popolnosti Boga podlago za popolnosti »matere, očeta in moža«, manj pa moškega in ženske, sploh pa ne omenja popolnosti žene. K možu (soprogu) namreč ne postavlja paralelno žene (soproge). Verjetno tega ne stori, ker v bibličnih podobah Bog ni nikoli prikazan kot žena, pa tudi patriarhalna tradicija ne pozna te prisposobe. V tej nedoslednosti bo treba iskati vzrok za vedno obstajajočo negativno, podcenjevalno ali celo zaničevalno držo moških do ženske in žene na eni strani ter mitizacijo matere na drugi strani. V ozadju te izpustitve pa moremo domnevati tudi podcenjevalno maniheistično nastrojnost do spolnosti. In vendar ni mogoče drugače govoriti kakor tako, da so tudi spolne popolnosti vrednote in ne le od Boga želene, ampak na nek način izraz neskončne Božje popolnosti. Saj vse, kar je in je dobro, prihaja od Boga.

Vse kvalitete torej, ki jih ima moški kot moški in ženska kot ženska, so dobre in so od Boga Stvarnika.

Izrečni poudarek osebne enakopravnosti je zelo pomemben. Izključuje namreč vsako diskriminacijo, posebno pa diskriminacijo ženske. Saj to, da je moški oseba, v zahodni civilizaciji ni bilo nikoli vprašljivo, o ženski pa so celo to dolgo dvomili, ali je človek.¹⁶ KKC končno presega ta dvom. S poudarjanjem moškega in ženske kot osebe KKC odtegne temelje vsaki ideologiji, ki bi poskušala človeka zreducirati na raven uporabnega materiala.

b) Oba določena za skupnost

Moški in ženska sta ustvarjena »skupaj« in sta ustvarjena »drug za drugega« (KKC 371). Kaj pomeni ta »skupaj«? Je to krajevno ali časovno ali pa eksistenčno določilo? KKC tega ne razloži. Zato se zdi še najprimernejša sledeča razlaga. Z ozirom na biblično poročilo, ki pravi, da je Bog ustvaril človeka kot moškega in žensko, gre za skupaj, ki ima paralelizem v »za«, ki je poglobljanje oziroma stopnjevanje pojma »skupaj«. V primeru »skupaj« sta oba osebnosti, dva enakovredna jaza, enakega dostojanstva, oba nedotakljiva, ki pa lahko živita skupaj v razmerju medsebojnega priznavanja in spoštovanja, ne da bi si bila več kot jaz in ti, ti in jaz. Ta skupaj bi mogel biti osnova za vse komunikacije in iz njih izhajajoče skupnosti, ki so osebne, a ne tako totalne, kot je ta druga, kjer sta skupaj drug za drugega kot mož in žena. Tako interpretacijo potrjuje zadnji

¹⁶ Prim. M. Hain, *Frau*, v: *LThK IV*, 294-302.

stavek v tem členu, ki se glasi: »Moški odkrije ženo kot drugi jaz iste človečnosti.« Gre za človeško sobivanje osebe enake človeške narave. Človek kot oseba je tako ustvarjen za skupnost in ne za kakšno izolirano samskost. Prav k bistvu človeške osebe torej sodi po KKC skupnostna razsežnost. Moški in ženska sta zato, ker sta osebi, in to samostojni in svobodni, v aktu stvarjenja določena za skupnost, za sobivanje.

Sobivanje pa je osnova za bivanje drug za drugega. Moški in ženska sta od Boga ustvarjena zato, da ustvarita osebno skupnost kot mož in žena, za kar sta kot moški in ženska »komplementarna« (KKC 372). Ta skupnost je zakon, v katerem sta si v »pomoč«, zedinjena v »eno telo« (1 Mz 2, 24), za posredovanje življenja, ki je »na enkratni način sodelovanje s Stvarnikom«.

KKC gleda v zakonski skupnosti dve funkciji: medsebojno pomoč in reprodukcijo. To sledi neposredno iz pripovedi o stvarjenju. Toda to bi bilo osiromašenje zakonske skupnosti. Prav v tem oziru KKC prinaša referenco na CS 50 na resnico, da je zakon najprej namenjen osebnemu spolnjenju zakoncev, kakor se izraža CS v točki 49.

c) Poklicana za spolnjenju sveta

Če sta moški in ženska ustvarjena za skupnost, pa to vendar ni njun edini poklic. Poklicana sta namreč za »sodelovanje z Božjo previdnostjo do ostalega stvarstva«. Ta poklicanost uresničujeta tako, da gospodujeta zemlji kot Božja administratorja brez »samovolje in uničevanja« (KKC 373).

Tri značilnosti so prisotne v tem učenju: Prvič, oba, moški in ženska sta poklicana k preoblikovanju in spolnjenju sveta, kar je isto kot sodelovanje z Božjim načrtom. Drugič, kakor nam govorijo izkušnje zadnjih desetletij v industrijskem svetu, človekovo gospostvo ni absolutno, to je samovoljno in uničujoče, ampak upravljalsko. Človek je le administrator sveta, ne pa njegov gospodar. Tretjič, naloga, ki jo imata do sveta, jima je poverjena na način poklicanosti, torej ne po naravi, ampak po zaupanju od Boga. Na ta način je poudarjena veličina te naloge, istočasno pa odgovornost.

KKC tako ob priznavanju človekove vloge v Božjih načrtih ostaja bolj svabilen kot pa spodbujevalen. Opozarja na odgovornost moškega in ženske, ko kliče k ustvarjalnosti.

Poglejmo zdaj, kako NK razume moškega in žensko.

2. Partnerstvo moškega in ženske

Ko smo govorili o bogopodobnosti človeka, smo ugotavljali, da se ta afirmira na človeku kot partnerstvo z Bogom. V tem okviru partnerstva NK govori tudi o človeku kot moškem in ženski.

Ker je človek »Božji partner« (NK 116), je tudi po svoji naravi partnersko, to je »družbeno bitje«. Brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov, citira CS 12. Kategorija partnerstva je izražena v dejstvu, da je človek ustvarjen kot moški in ženska, ki sta »enaka in enakovredna v svoji različnosti«. ¹⁷ Zato je vsaka spolna diskriminacija v nasprotju s to krščansko vero.

¹⁷ Nemški besedi »Mann« in »Frau« sta prav tako dvopomenski kot slovenski. »Mann« pomeni tako moškega kot moža in »Frau« žensko in ženo.

Oba se izpopolnita samo tako, da sta »drug za drugega in drug z drugim« (NK 117). Njuno povezavo ponazarja Sveto pismo s podobo o zavezi Boga z ljudstvom (prim. Oz 1-3; Iz 54; Ef 5, 21-33). To je zaveza ljubezni, ki je v službi življenja sploh, posebno pa novega življenja. Ta zveza, ki vodi v združenje iz ljubezni, je dejanje, ki deleži na Božji ustvarjalnosti. Nalogo v službi življenja je treba izpolniti v skladu z bistvom ljubezni, osebe, človeške in krščanske odgovornosti pred Bogom in drug pred drugim (NK 118). Tako povzema CS 50.

NK obravnava isto temo precej drugače. Najprej je razlika v tem, da v nasprotju s KKC citira in se sklicuje na Drugi vatikanski koncil bolj kot tekste Geneze. Na ta način uvaja sodobno govorico medsebojnih odnosov (npr. partnerstvo). Enakost moškega in ženske sicer omenja, a je direktno ne izvaja iz dejstva, da sta oba osebi, ampak iz dejstva, da sta oba od Boga. Pomembno je direktno opozorilo na spolno diskriminacijo.

Specifično osebno zvezo moža in žene v zakonu veže NK bolj na ljubezen kot na spolnost, zato jo tudi povezuje z ljubeznijo Boga do človeštva. Spolnost šele po ljubezni postane sredstvo za porajanje življenja. Poudarjanje osebne, človeške in krščanske odgovornosti pri službi življenju daje slutiti, da gre za odvrčanje od zlorab na tem področju, še bolj pa za ohranjanje dostojanstva in osebne integritete. KKC v celoti bolj poudarja osebo obeh in iz nje vse izvaja, NK pa osebne kvalitete kot npr. ljubezen.

IV. Smisel človekovega življenja kot uresničenje ljubezni do Boga in do človeka

Na osnovi temeljnega nauka obeh katekizmov skušajmo kratko nakazati, kaj naj bi bil smisel človekovega življenja.

Izhajamo iz predpostavke, da smisel življenja ni teoretična, zgolj racionalna kategorija, ampak celostna, to je, ko so vse dimenzije, ki konstituirajo človeka, v čim popolnejši harmoniji. Intelektualna in čustvena, teoretična in praktična, racionalna in volitivna, notranja in zunanja, duhovna in materialna, individualna in socialna, preteklost in prihodnost, horizontalna in vertikalna, imanentna in transcendentna itd. dimenzija morajo biti proporcionalno usklajene. Nekako tako bi mogli psihološko definirati smisel. Drugo izhodišče je prepričanje, da je smisel kakor mozaik, kjer ne sme manjkati noben kamenček, da je podoba jasna in popolna. Krščanska teološka definicija bi bila drugačna. Izhaja iz resnice o človekovi ustvarjenosti in bogopodobnosti kot teoretični podlagi za izkustveno dožemanje smisla življenja.

1. Bogopodobnost in smisel življenja

Človek, tako KKC, ki izhaja od Boga, je Božja podoba in kot oseba radikalno naravnana na Boga. Iz zavesti o svojem Božjem »izvoru« in hkratni zavesti, da more v svobodni odločitvi stopati v osebni stik z osebnim Bogom, mu zagotavlja najvišji horizont, v katerem izkuša smisel tudi v primerih, ko ostale dimenzije oziroma ostala področja odnosov niso harmonizirana. Na tej osnovi je mogoče

računati, da človeku zasije smisel tudi in morda predvsem takrat, ko psihološka podlaga začasno ali trajno manjka.

Prav iz istega razloga, ker je človekova transcendentalna dimenzija temeljna in podlaga vseh drugih, smemo trditi, da bi človek ne našel smisla, če bi jo prezrl ali zavestno črtal. Zunaj ali mimo vere in ljubezni do Boga, ki ga namesto osebe ne more nihče dati, ni mogoče najti smisla življenja. Bogopodobnost kot dar Boga se v procesu iskanja smisla življenja izkaže kot teoretična vzmet za absolutno nujno osebno relacijo človeka z Bogom, izraženo v svobodni veri in ljubezni.

NK poudarja aktivni vidik te resnice in gleda v človeku Božjega »partnerja«, ko priznava absolutno gospostvo Boga. Vsebinska tega paradoksalnega stavka je tale: v osebni povezavi z Bogom najde človek osebnega sogovornika, tisti Ti, na katerega se lahko brezpogojno in s popolno gotovostjo naveže, tako da ne izgubi svoje identitete, ne svobode in ne ustvarjalnega potenciala. Smisel doživlja, ko je v absolutni gotovosti predan Božji ljubezni.

Absolutno uresničenje tako zasnovanega smisla življenja je vidno izraženo na Jezusu Kristusu kot v polnosti uresničeni Božji podobi. Da bi človek našel smisel življenja, nima v Jezusu Kristusu, Božji podobi, le vzora, ampak tudi pot, resnico in življenje (prim. Jn 14, 6). V veri gledano, se smisel življenja v nas že uresničuje, kolikor je dokončno uresničen v Kristusu v nebeški slavi.

Oba katekizma se tako dopolnjujeta.

2. Človekovi odnosi in smisel življenja

Ker je človek bitje odnosov, kar je bistvo osebe sploh, se lahko izpolni, uresniči, s tem pa doseže svoj smisel, v odnosih »do«. Odnos do Boga smo pravkar označili. Zdaj nam ostaja še odnos do soljudi, do sveta in do sebe. Teh konkretnih odnosov se v prvi vrsti loteva NK.

Smisel življenja se ne doseže v izolaciji in zaprtosti vase ali v stvari, ampak v odprtosti do ljudi in do stvari. Človek more z ljudmi sobivati v osebnih, partnerskih odnosih. Taksi odnosi terjajo enakopravnost, spoštovanje drugega, sposobnost vživeti se v drugega, dialog, potrpljenje, določeno mero radovednosti, ki je nasprotje egoistične apatije in sposobnost premagovati gospodovalnost in nasilje, sposobnost molčati in govoriti.

V medčloveških odnosih se smisel izkuša kot sprejetost, zaželenost, veselje, obdarovanost s skrivnostjo drugega, prijateljstvo, kot živost, ki prebudi ustvarjalne sile za službo drugim. V pristnih medsebojnih odnosih se smisel doživlja kot življenje v obilju (prim. Jn 10, 10).

Odnos do sveta prispeva svoj vidik k smislu življenja, kolikor udejanja človekove sposobnosti za razumevanje in preustvarjanje, a tudi podrejanju materialnega sveta. V tem pogledu človek osmisli svoje življenje, če s svojo intelektualno in praktično ustvarjalnostjo uspe svet obvladati, da mu služi. Pomemben odnos do sveta je tudi preprosto občudovanje, meditacija, doživljanje tudi estetske plasti sveta. Danes se vse bolj kaže, da odnos do sveta terja vedno večjo osebno in kolektivno odgovornost, da bi prispeval k osmišljanju življenja.

V skromnih obrisih se dotaknimo še odnosa do sebe kot pomembnega vidika smisla življenja. Pri tem se naslanjamo na nauk KKC, da je človek nedeljiva enota telesa in duše in da je duša neumrljiva ter na resnico v NK, da je človek telo in duša.

Odnos do samega sebe je v celoti odnosov vsaj tako pomemben, kot je odnos do Boga in bližnjega. Pravzaprav je odnos do sebe pred odnosom do drugih, ker je zdrav odnos do sebe pogoj pravega odnosa do drugih. To je izraženo z Jezusovo formulacijo »ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe« (Mr 12, 31). Podarek enotnosti duhovne in telesne dimenzije je v koncepciji smisla teoretična podlaga za skladno, harmonično razvijanje tako duhovnih kot telesnih kvalitiet, obenem pa tudi osnova za zavest o vzvišenosti človeka nad vsem čutom dosegljivim svetom. Človek brez telesa ne more doseči ničesar, a tudi brez duha ne. Vsaka duhovna aktivnost je istočasno telesna aktivnost in vsaka telesna je duhovna. Tudi takrat, ko se človek duhovno dvigne ali potopi in izkuša Božje skrivnosti, je v to vključeno tudi telo. Smisel se tako doživlja kot skladnost telesnih in duhovnih moči. Smisel pa je v tej fazi treba pojmovati kot konkreten napor, da duh in telo sodelujeta skladno, da ne pride do shizofrenije. To je nakazano v NK, saj je človek telo in duh hkrati in je prizadevanje za integriteto človeške osebe trajna življenjska naloga.

Za krščansko pojmovanje smisla človekovega življenja je bistvenega pomena vera v nesmrtnost. KKC jo izraža s pojmom neumrljivosti duše (s čimer označuje bivanje med smrtjo in vstajenjem), NK z vero v Boga, ki obuja mrtve in zagotavlja nesmrtnost človeški osebi, to je integralnemu človeku. Vsako vpraševanje po smislu življenja se mora neizbežno soočiti z minljivostjo ustvarjenega in z umrljivostjo človeka. Mimo horizonta večnosti problem smrti ni rešljiv. Ker pa vsak človek živi vedno v senci smrti, ni mogoče videti smisla takemu življenju, če ga ne živi tudi v luči nesmrtnosti. Toda ne kakršnekoli nesmrtnosti, ampak osebne, katere porok je osebni Bog.

3. Smisel življenja moškega in ženske je v biti za drugega

Biti moški in biti ženska je dobro, ker je od Boga. Ta resnica je lahko izvor doživetja smisla le, če obstaja zavest identifikacije s svojim spolom. Le tam, kjer obstaja zavest zadovoljstva in samospoštovanja do svoje takšnosti, in hkrati spoštovanja do drugačnosti drugega, se moški in ženska kot spolni bitji doživljata kot smiselna. Vendar to še zdaleč ni dovolj in ne vse, kar bi izčrpalo miselnost spolnosti. Biti moški in biti ženska je osebnotna, torej relacijska kategorija in ne le biološko kulturna, ki se modificira v interpersonalno kategorijo. Po svoji spolni določenosti sta naravnana drug na drugega, da sta drug drugemu »jaz« in »ti«. Odnos jaz in ti pa je lahko izpolnjen le v ljubezni. Osebno srečanje moškega in ženske prek spolnosti v horizontu ljubezni je morda najvišje doživetje smisla življenja, ki je dano človeku na zemlji, ker omogoča doživeto izkušnjo sprejetosti in darovanosti, ekstatičnosti in samouresničenja. Kolikor je v ta odnos vključeno darovanje in sprejemanje osebe v njeni integralnosti (fizično-duhovni, razumsko-čustveni, zgodovinsko-kulturni itd.), je odnos ustvarjalen do tiste mere, ki zahteva nov način bivanja drug za drugega kot moža in žene. Sad tega bivanja je osebna sreča moža in žene in posredovanje življenja novemu osebnemu bitju. Smisel življenja moškega kot moškega in ženske kot ženske je tako v svobodni odločitvi iz ljubezni in se uresničuje v življenjskem bivanju moža in žene drug za drugega.

Povzetek: Avguštin Lah, Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom

Primerjava katoliškega nauka o človeku v Katekizmu katoliške Cerkve in Katoliškem katekizmu za odrasle je pokazala, da prihaja do različnih poudarkov v interpretaciji. Razlike prihajajo predvsem iz namena obeh katekizmov. KKC neprizadeto podaja tradicionalni dogmatični nauk katoliške Cerkve kot nekakšen kodeks resnic. NK želi s posredovanjem verskih resnic vabiti k veri sodobnega človeka v krizi. Zato je govorica prvega teoretično abstraktna, drugega mnogo bolj osebna in konkretna. V interpretaciji bogopodobnosti je KKC esencialističen, NK pa personalističen, bistvo osebe so odnosi. KKC interpretira človeka kot enoto duše in telesa in pri tem daje prednost duši kot izključnemu nosilcu bogopodobnosti, zato praktično ne uide dualizmu. NK poudarja, da je človek duša in telo in favorizira osebo. KKC ostaja skoraj izključno pri vertikalni aplikaciji resnic, NK prehaja od horizontalne k vertikalni. Ob dejstvu spolne različnosti KKC naglašava osebno enakost in od tod človeško popolnost vsakega posebej. NK poudarja dostojanstvo obeh in svari pred diskriminacijo. Skupnost moža in žene, zakon, je za KKC institucija za rojevanje in pomoč, za NK pa skupnost življenja in ljubezni za življenje. Smisel človekovega življenja je v obeh katekizmih isti: radikalna navezanost človeka na Boga in ljubezenska skupnost v življenju za drugega ob vzajemnem spopolnjevanju stvarstva s tem, da je po KKC smisel najprej dar, potem sad človekovega napora, po NK pa je smisel darovan s človekovim naporom.

Summary: Avguštin Lah, Meaning of Life Attached to God and Man

A comparison of the Catholic teaching on man in the Catechism of Catholic Church (KKC) and in the Catholic Catechism for Adults (NK) has shown different accents in the interpretation. The differences mainly result from the different intentions of either catechism. KKC presents the traditional doctrine of the Catholic Church in an unconcerned manner as a code of truths. NK wants, by conveying religious truths, to invite the modern man living in a crisis to approach faith. Hence the language of the former is of a more theoretical and abstract kind, whereas the one of the latter is much more personal and concrete. In the interpretation of the godlike nature of man, KKC is essentialistic and NK is personalistic, claiming that the essence of a person lies in relations. KKC interprets man as a unity of soul and body, giving preference to the soul as the exclusive carrier of the godlike nature, which makes KKC practically dualistic. NK emphasizes that man is soul and body and favours the person. KKC keeps to an almost exclusively vertical application of the truths, NK passes from a horizontal application to the vertical one. Concerning the difference of sexes, KKC stresses personal equality and thus human perfection of either sex. NK stresses the dignity of both sexes and warns against discrimination. Marriage, the community of husband and wife, is considered by KKC as an institution for child-bearing and mutual help and by NK as a relationship of life and love for life. The meaning of human life is the same in both catechisms: a radical attachment of man to God and a loving relationship in living for the other person at mutually improving the creation; KKC considers the meaning firstly as a gift and secondly as a fruit of human effort, whereas according to NK the meaning is given by human effort.

Jože Krašovec

Deliverance of the Remnant from Judgment in the Prophecy of Isaiah

In the prophecy of Isaiah all human history, past, present and future, is viewed in the light of God's transcendent holiness and majesty. The focus of the prophet is, first and last, therefore, upon the providence of God. The Lord, he proclaims to the people, is trustworthy. He will save those who believe in him. This theological understanding is the reason for the prophet's strong reactions to Israel's pride, pretence, and trust in the nations at critical historical moments. When the disbelief of the people, especially of their ruling class, was evident, when there was no room for repentance, cleansing, and ethical obedience, Isaiah's response was the announcement of total destruction. This fact is one of the chief reasons why it is sometimes very difficult to determine the provenance of the prophecies dealing with the future deliverance of the people.¹

The present study will be limited to the three sections that pronounce the threat of judgment in the Isaianic parts of Isa 1–39: chapters 1–12; 13–23; and 28–33. The »Great Apocalypse« (chs. 24–27), the »Little Apocalypse« (chs. 34–35), and the Isaiah Narratives (chs. 36–39) do not belong to this framework.

¹ Amongst commentaries on the book of Isaiah see especially F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, transl. from the German, CFT hL 4/XIV, T. & T. Clark, Edinburgh 1875; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, HK, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, KHC X, J.C.B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen 1900; G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I–XXVII*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1912; E.J. Kissane, *The Book of Isaiah I*, Browne and Nolan, Dublin 1941; R.B.Y. Scott, G.G.D. Kilpatrick, J. Muilenburg, and H.S. Coffin, *The Book of Isaiah*, IntB 5, Abingdon Press, Nashville, TN 1956, 151–773; A. Penna, *Isaia*, SB, Marietti, Torino / Roma 1964; O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja: Kapitel 1–12*, ATD 17, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; *idem*, *Der Prophet Jesaja: Kapitel 13–39*, ATD 18, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973 -- English translation by J. Bowden, *Isaiah 1–12: A Commentary*, OTL, SCM Press, London 1983; by R.A. Wilson, *Isaiah 13–39: A Commentary*, OTL, SCM Press, London 1974; P.H. Kelley, *The Broadman Bible Commentary V*, Marshall, Morgan & Scott, London 1971; P. Auvray, *Isaïe 1–39*, SB, J. Gabalda, Paris 1972; A.S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah: Chapters 1–39*, CBC, Cambridge University Press, Cambridge 1973; H. Wildberger, *Jesaja I–III: Kap. 1–39*, BK.AT X/1–3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972–82; R.E. Clements, *Isaiah 1–39*, NCBC, Wm.B. Eerdmans / Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids, Michigan / London 1980; J.D.W. Watts, *Isaiah 1–33*, WBC 24, Word Books, Waco, Texas 1985; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1–39*, NIC, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1986.

From the first section chs. 1, 6, and 7,1-17 deserve special attention in view of their importance in Isaiah's prophetic experience and preaching, and in the textual history of the book of Isaiah.

1. 6,1-13 – Isaiah's Commission to Prevent Repentance and Announce Destruction

It is generally held that the account of Isaiah's call in ch. 6 contains essentials of the prophet's entire message, shaping and defining the book as a whole. It is therefore natural that this chapter should have drawn the attention of many scholars.² The account falls into three parts: a vision of God (vv. 1-4); the effect of the vision on the prophet (vv. 5-8); and the giving of the divine commission (vv. 9-13).

It is obvious that v. 3 plays a key role in the whole chapter. Above the Lord stood the seraphim, calling to each other:

Holy, holy, holy is the Lord of hosts;
the whole earth is full of his glory.

The threefold *holy* is the strongest form of the superlative in Hebrew.³ Its use shows that Isaiah perceives in the Lord the Holy One, the only absolute God. This is confirmed by the unique status of the appellative »the Holy One of Israel/Jacob« in the book of Isaiah.⁴ The broader context of all passages shows that the holiness of God means the distinctiveness of the divine character and activity from all other things. The Holy One is the absolutely upright, the utterly true God.⁵

² For discussion of the problems of to this chapter see besides the commentaries cited especially I.P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia: Eine Untersuchung der Erlebnisvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung*, SNVAO II/2, Commisjion hos Jacob Dybward, Oslo 1946; I. Engnell, *The Call of Isaiah: An Exegetical and Comparative Study*, UUA 4, A.-B. Lundequistska Bokhandeln / O. Harrassowitz, Uppsala / Leipzig 1949; E. Jenni, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*, in: *ThZ* 15 (1959), 321-39; C. Whitley, *The Call and Mission of Isaiah*, in: *JNES* 18 (1959), 38-48; N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, in: *ZAW* 77 (1965), 297-323; K. Baltzer, *Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet*, in: *HThR* 61 (1968), 567-81; R. Knierim, *The Vocation of Isaiah*, in: *VT* 18 (1968), 47-68; O.H. Steck, *Bemerkungen zu Jesaja 6*, in: *BZ* 16 (1972), 188-206; K. Gouders, *Die Berufung des Propheten Jesaja (Jes. 6:1-13)*, in: *BiLe* 13 (1972), 89-106, 172-84; G. Meagher, *The Prophetic Call Narrative*, in: *IThQ* 39 (1972), 164-77; G.F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*, AUMSR 5, Andrews University Press, Berrien Springs, Michigan 1974, especially pp. 233-50.

³ There are, however, some reasons for uncertainty whether this is the original reading. Cf. N. Walker, *The Origin of the >Thrice-Holy<*, in: *NTS* 5 (1959), 132-33; B.M. Leiser, *The Trisagion of Isaiah's Vision*, in: *NTS* 6 (1960), 261-63; N. Walker, *Disagion Versus Trisagion: A Copyist Defended*, in: *NTS* 7 (1961), 170-71.

⁴ This name for God occurs thirteen times in the book of Proto-Isaiah, eleven times in the book of Deutero-Isaiah, and only eight times elsewhere: 2 Kgs 19,22 (=Isa 37,23); Isa 1,4; 5,19,24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19. 23; 30,11.12.15; 31,1; 37,23; 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5; 60,9.14; Jer 50,29; 51,5; Pss 71,22; 78,41; 89,19. In Ezek 39,7 there appears the formulation »the Holy One in Israel.«

⁵ Cf. H. Ringgren, *The Prophetic Conception of Holiness*, UUA 12, A.-B. Lundequistska Bokhandeln / O. Harrassowitz, Uppsala / Leipzig 1948; J. Krašovec, *Božja in človeška svetost v Izaijevem preroškem svetu*, in: *BV* 33 (1973), 48-59.

Having seen the Holy One, Isaiah becomes aware of himself and of his people. The vision intensifies his consciousness of sin; it has such an effect on him that he must pronounce upon himself the woe that is usually reserved for others. In v. 5 he says:

Woe is me! For I am lost; for I am a man of unclean lips, and I dwell in the midst of a people of unclean lips; for my eyes have seen the King, the Lord of hosts!

Isaiah is aware that no man may stand before the holy God. All the tragedy of his own being and of a disobedient people is revealed to him when he faces the mirror of divine holiness. Both he and his people are men of »unclean lips« because their character is contrary to God's will and nature. In Isaiah's cry of despair is apparent an expectation of God's judgment. Isaiah does not plead for mercy; nevertheless he achieves purification through the intervention of a heavenly being. Out of the smoke comes a seraph having in his hand a burning coal, who touches the prophet's mouth, and says:

Behold, this has touched your lips; your guilt is taken away, and your sin forgiven.

Through sovereign divine intervention the prophet's sinfulness and guilt are removed; Isaiah is then qualified for the role of emissary-prophet.

But something unexpected follows. Isaiah's commission is not to announce to the people what he himself has experienced; he is not sent to preach the forgiveness and healing of a sinful people, but the diametric opposite. His task is to render them blinder, deafer, and more insensitive. The divine command in vv. 9-10 says:

Go, and say to this people:
 »Hear and hear, but do not understand;
 see and see,⁶ but do not perceive.«
 Make the heart of this people fat,
 and their ears heavy,
 and shut their eyes;
 lest they see with their eyes,
 and hear with their ears,
 and understand with their hearts,
 and turn and be healed.

Such an ironical declaration presents a challenge to any commentator.⁷ Needless to say, no explanation can be satisfactory if we do not accept as a background the usual biblical axiom that God desires the conversion and

⁶ For this use of the infinitive absolute after the verb cf. W. Gesenius, E. Kautzsch, and G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, G. Olms, Hildesheim 1962, § 113r -- English edition E. Kautzsch and A.E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford 1980, § 113r. The infinitive absolute strengthens the main verb and expresses the long continuance of an action.

⁷ See the statement by E.M. Good, *Irony in the Old Testament*, S.P.C.K., London 1965, 136: »The prophet is commanded, as it were, to be an antiprophet, to do the opposite of what a prophet does.«

deliverance of his people. The divine declaration indicates what must be done for the redemption of the people at a moment when there are no longer any prospects of success. God sees that the obduracy of the people is already complete and irrevocable; nevertheless he still sends a prophet to proclaim the penitence that is the sole possible route to life. By doing so he unintentionally achieves an intensification of man's blindness, sealing the death sentence. The effect of man's shutting himself off in his own wisdom and values is such that his stubbornness only increases whenever this attitude is questioned and its dire end becomes evident. This demonstrates that the divine sentence is completely justified – or rather, that the people have in fact condemned themselves.⁸

Isaiah's reaction to God's commission is succinct; he uses a form for the opening of laments: »How long, O Lord?« (v. 11a). The prophet evidently cannot accept that the people are to be totally ruined and therefore inquires how long the hardening of heart will continue. His cry implies a request for mercy on

⁸ It is surprising that the Septuagint places the full responsibility for obduracy directly on the people. And this version appears also in Matt 13,14-15 and Ac 28,26-27:

You shall indeed hear but never understand,
and you shall indeed see but never perceive.
For this people's heart has grown dull,
and their ears are heavy of hearing,
and their eyes they have closed,
lest they should perceive with their eyes,
and hear with their ears,
and understand with their heart,
and turn for me to heal them.

There is an especially good explanation of this passage in the Hebrew Bible in F. Delitzsch, *o. c.*, 200-201: »The commission which the prophet received, reads as though it were quite irreconcilable with the fact that God, as the Good, can only will what is good. But our earlier doctrinarians have suggested the true solution, when they affirm that God does not harden men *positive aut effective*, since His true will and direct work are man's salvation, but *occasionaliter et eventualiter*, since the offers and displays of salvation which man receives necessarily serve to fill up the measure of his sins, and *judicialiter* so far as it is the judicial will of God, that what was originally ordained for man's salvation should result after all in judgment, in the case of any man upon whom grace has ceased to work, because all its ways and means have been completely exhausted. It is not only the loving will of God which is good, but also the wrathful will into which His loving will changes, when determined and obstinately resisted. There is a self-hardening in evil, which renders a man thoroughly incorrigible, and which, regarded as the fruit of his moral behaviour, is no less a judicial punishment inflicted by God, than self-induced guilt on the part of man. The two are bound up in one another, inasmuch as sin from its very nature bears its own punishment, which consists in the wrath of God excited by sin. For just as in all the good that men do, the active principle is the love of God, so in all the harm that they do, the active principle is the wrath of God. An evil act in itself is the result of self-determination proceeding from a man's own will; but evil, regarded as the mischief in which evil acting quickly issues, is the result of the inherent wrath of God, which is the obverse of His inherent love; and when a man hardens himself in evil, it is the inward working of God's preeminent wrath. To this wrath Israel had delivered itself up through its continued obstinacy in sinning. And consequently the Lord now proceeded to shut the door of repentance against His people. Nevertheless He directed the prophet to preach repentance, because the judgment of hardness suspended over the people as a whole did not preclude the possibility of the salvation of individuals.« See further the different opinions of the following scholars: F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, BZAW 74, A. Töpelmann, Berlin 1955, especially pp. 83-91; A.F. Key, *The Magical Background of Isaiah 6:9-13*, in: *JBL* 86 (1967), 198- 204; J.M. Schmidt, *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. VI)*, in: *VT* 21 (1971), 68-90.

the people. The divine answer to Isaiah's cry remains, however, in accordance with the commission given in previous verses. In vv. 11b-13 we read:

Until cities lie waste
 without inhabitant,
 and houses without men,
 and the land is utterly desolate,
 and the Lord removes men far away,
 and the forsaken places are many in the midst the land.
 And though a tenth remain in it,
 it will be burned again,
 like a terebinth or an oak,
 whose stump remains standing
 when it is felled.

The holy seed is its stump. With this the solemn sequence of divine utterances achieves its climactic conclusion. Isaiah speaks within a definite time and for a specific generation, which has evidently signed its own death warrant. He probably senses the universal guilt of the people and consequently the inevitability of the sequence of cause (obduracy) and effect (destruction).

Because of the temporal limitation and restriction to the present generation, the passage, despite the absoluteness of its sentence, is not sealed off from the characteristic biblical message of divine mercy and redemption. The opposite is the case.⁹ The text is a particularly effective divine call to obedience and redemption for all future generations. In disclosing the reason for the destruction of a particular generation, it points to the actual and only possibility of life for generations yet to come, which is that man must cling to undivided fidelity to the Creator, and must be converted and seek the ways of God. Isaiah himself has been saved, since he desired his own conversion and submitted himself to divine guidance.

Future generations enter the reckoning, however, only if the present generation survives. There would be no point to the commissioning of a prophet and his words would be empty if the destruction of the present generation is so complete that not a single member of it survives. The most conspicuous example of a »remnant« is Isaiah himself and his family. He was purified by the wonder of divine grace and destined to testify to the greatness of God's mercy. In a period of widespread stubbornness and inevitable destruction the prophet himself is therefore the most incontestable proof that God's judgment does not mean total destruction. It also suggests that the prophet was probably not the only one who remained open to the manifestation of God's will and who was therefore saved by his grace. All such exceptions to the general rule are a sign of hope for the future.¹⁰ It is therefore very appropriate that the chapter should

⁹ See the statement by A.F. Key, *The Magical Background of Isaiah 6:9-13*, v: *JBL* 86 (1967), 204: »All this does not mean that prophetic thought gave up the idea that repentance could lead to forgiveness. The prophet is simply saying that the time for repentance is past, the day of judgment has now come, and there is nothing anyone can do about it ... The speaking of the prophetic words is not a call for repentance, but a signal for the beginning of God's action.«

¹⁰ See the statement by F. Hesse, o. c., 89-90: »Die Verstockung ist doch nicht so total wie es nach Jes 6,9f. scheint. Daß die Verstockung nie, auch nicht in der dunklen Gegenwart, alle umgreift, macht ein Stück wie Jes 8,18-20 deutlich: Die Prophetenfamilie mit der Jüngerschaft ist Kern des

end with a prediction of the »holy seed« that will spring forth to new life out of the »tenth« and the »stump« of a terebinth or an oak that remains after felling. If these words are a later addition, as some scholars assume, they are fully in accordance with the inner logic of Isaiah's commission.¹¹ How natural it is to expect new life even after the felling of a tree is clearly expressed in Job 14,7-9:

For there is hope for a tree,
 if it be cut down, that it will sprout again,
 and that its shoots will not cease.
 Though its root grow old in the earth,
 and its stump die in the ground,
 yet at the scent of water it will bud
 and put forth branches like a young plant.

But the prophet and other possible righteous representatives of the faithful people are not the only reason for hope that obduracy was not the end of the story. The important aspect of God's activity in the world is its positive aim and the positive effect of divine judgment. God destroys in order to rebuild. G.F. Hasel argues: »The >holy seed< is holy only after the cleansing experience brought about by a confrontation with the divine holiness analogous to the confrontation and cleansing experience of Isaiah. After the annihilation of the nation a holy people will sprout from the remaining root stock. It will be holy, for it has experienced cleansing judgment. Because of this experience it will stand in the right relationship of faith, trust and obedience to the Lord. It will then be the vehicle of election.«¹²

2. 7,1-17 – Signs of Deliverance and Judgment

This famous passage from the time of the Syro-Ephraimite war (735-33) falls into two parts: the sign of Shear-jashub (vv. 1-9); and the sign of Immanuel (vv. 10-17).¹³ After 738 Judah and Israel were brought directly under Assyrian domination. Pekah, king of Israel, and Rezin, king of Syria, attempted to persuade Ahaz, king of Judah, to join them in an anti-Assyrian coalition. Ahaz refused, and Pekah and Rezin planned to replace him by force with a certain »ben Tabe-el« (cf. 2 Kgs 16,5; Isa 7,1-9). From 2 Kgs 16,7-9 we learn that Ahaz turned to Tiglath-pileser III for aid: »So Ahaz sent messengers to Tiglath-pileser king of Assyria, saying, >I am your servant and your son. Come up, and rescue

echten Gottesvolkes, Typus des zukünftigen Restes, niemals der Verstockung anheimgefallen. So ist der Prophet selber also erster Repräsentant des Restes.« Similarly argues G.F. Hasel, *o. c.*, 243: »... So the prophet himself may be considered the proleptic representative of the future remnant, because he was confronted by Yahweh's >holiness< and emerged as a cleansed and purified individual.«

¹¹ The concluding words of v. 13 »The holy seed is its stump« are lacking from some manuscripts of the Septuagint, but they are included in IQIs^a.

¹² See *o. c.*, 247.

¹³ For general questions concerning this passage see especially M. Saeb, *Formgeschichtliche Erwägungen zu Jes. 7:3-9*, in: *StTh* 14 (1960), 54-69; O.H. Steck, *Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9*, in: *EvTh* 33 (1973), 77-90; T. Lescow, *Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges*, in: *ZAW* 85 (1973), 315-31; H.-P. Müller, *Glauben und bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1--VIII 18*, in: *Studies on Prophecy*, VT.S 26, E.J. Brill, Leiden 1974, 25-54.

me from the hand of the king of Syria and from the hand of the king of Israel, who are attacking me. < Ahaz also took the silver and gold that was found in the house of the Lord and in the treasures of the king's house, and sent a present to the king of Assyria. And the king of Assyria hearkened to him; the king of Assyria marched up against Damascus, and took it, carrying its people captive to Kir, and he killed Rezin.>

These manoeuvres by Ahaz provoke the prophet Isaiah, who begins with an exhortation not to fear the two attackers from the north, for a wicked design cannot succeed. When Ahaz's heart and the heart of his people »shook as the trees of the forest shake before the wind« (Isa 7,2) the Lord said to Isaiah how the King Ahaz should act (vv. 3-9). The first major feature of this account is the fact that the prophet was commanded to take his son Shear-jashub with him when he went forth to meet the king. The reason for that order is obviously the prophetic significance of the name, which was at that moment well suited to form part of Isaiah's message to the distressed king. Seeing the boy, the king would recall his name and its significance. The practice of naming a child as a prophetic symbol is also documented in Hos 1,6.9 and Isa 8,3. That the names have a symbolic significance is clear from Isa 8,18: »Behold, I and the children whom the Lord has given me are signs and portents in Israel from the Lord of hosts, who dwells on Mount Zion.> The present passage does not specify what the significance of the name was, so it is understandable that scholars differ on the question of how it is to be translated. The name seems to be a sentence with a subject-predicate sequence of elements and means: »A (the) remnant will return.> This in turn has two possible meanings: a) »Only a remnant will return.> or b) »At least a remnant will return.> Again, it is not clear whether the »remnant« is already a historical reality or not: the sentence can refer to the present, or to the near or remote future. The sequence of elements matters little because subject and predicate are equally important.¹⁴ The emphasis is, however, more clearly placed on the subject »remnant« if the syntactical structure is understood as a relative sentence which should be translated: »The remnant that returns (will return).>¹⁵ In that case one would naturally be even more inclined to translate the name: »There is a remnant that returns (will return).> Such a translation can suggest that the remnant is already there and that at least the prophet and his family are its representatives.¹⁶

¹⁴ See the statement by J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, B. Blackwell, Oxford 1962, 424 (Note III): »... both terms are equally significant: there will be a remnant, and this remnant will return.>

¹⁵ L. Koehler, *Syntactica II: š'r yšwb und der nackte Relativsatz*, in: *VT* 3 (1953), 84-87, states that in Hebrew syntax the subject is placed after the predicate in the independent simple clause; therefore he thinks that the syntactical structure of this name is a »nackter Relativsatz« with the meaning »Der Rest, der umkehrt.> G.F. Hasel, *Linguistic Considerations Regarding the Translation of Isaiah's Shear-jashub: A Reassessment*, in: *AUSS* 9 (1971), 36-46, disagrees with Koehler on the basis of Hebrew and other West Semitic onomastica and states that the sequence predicate-subject is not fixed. He goes too far, however, when he totally rejects Koehler's view and without any valid linguistic argument places emphasis on the subject.

¹⁶ Cf. A.H.J. Gunneweg, *Heils- und Unheilsverkündigung in Jes. VII*, in: *VT* 15 (1965), 27-34. Gunneweg follows L. Koehler and says on p. 28: »Der Name ist hier niemals nur Bezeichnung, sondern wie einer heißt, so ist er. Schear-jashub heißt also nicht nur so, sondern ist selber Teil jenes schon in Israel existierenden Restes, der umkehrt ... Das Mitnehmen von Schear-jaschub meint also nicht eine Unterstreichung des gesprochenen Wortes, sondern ist als symbolische Handlung komplementär zu der mündlichen Verkündigung und hat einen Aussagegehalt, der nicht auch schon

The indefiniteness of the context of the passage and the uncertainty attending the translation and interpretation of Shear-jashub confirm the impression that the meaning of this name can best be determined in the light of the main emphases of Isaiah's overall message.¹⁷ This broader perspective helps to determine the meaning of the verb *šwb*. Does it indicate the return from battle or captivity? Does it imply the theological meaning »to repent, to (re)turn to God«? The »religious« character of the root *šwb* in West Semitic literatures and the theological background of Isaiah's prophecy support the conclusion that a return to Yahweh, rather than a return from a war or exile, is meant in the name of Isaiah's son.¹⁸

The theological interpretation fits the immediate context best, for there we find the key to the basic belief and understanding of Isaiah in the contrast between trust in the nations and trust in God. The passage does not mention this contrast on a theoretical level but concerns itself with the most fundamental theological principles or postulates. Using an actual example of the behaviour of responsible persons in a particularly critical situation, it illuminates questions of principle about the ultimate possibilities of philosophical-theological reflection and about the ultimate results of human activities. Ahaz has an opportunity to trust God for deliverance and should not turn to the Assyrians for assistance, for they too will lay waste to his kingdom. In such a situation Isaiah sees the possibility of deliverance as lying only in total trust in divine aid. The life or death of Jerusalem depends upon the faith (or lack of it) of its inhabitants. In vv. 4 and 9 Isaiah utters the most unambiguous demand for faith in ancient Israel: »Take heed, be quiet, do not fear ...« (v. 4; cf. 28,12; 30,15); the word-play sums up the whole issue *'im lō' ta'āmînû kî lō' tē'āmēnû*, literally: »If you do not firm up, surely you will not be confirmed.« Without doubt this principle is the pivot of the whole passage as well as the key to understanding Isaiah's entire theology of divine and human righteousness with their appropriate consequences.¹⁹ In

in den zu Ahas gesprochenen Worten enthalten ist. Wenn dem so ist, ergibt sich die Notwendigkeit, den Abschnitt VV 1-9 zu deuten unter Berücksichtigung des komplementären Verhältnisses von symbolischer Handlung und gesprochenem Wort. Und zwar: Vor Ahas stehen zeichenhaft die Repräsentanten des Restes ...« On p. 32 he says: »Damit ist zugleich auch etwas gesagt über eine mögliche Identifizierung des Immanuel. Er ist zu suchen im Jesajakreis, innerhalb des Restes.«

¹⁷ Cf. especially J.M.P. Smith, *š'r yšwb*, in: *ZAW* 34 (1914), 219-24; S.H. Blank, *The Current Misinterpretation of Isaiah's She'ar Yashub*, in: *JThS* 67 (1948), 211-15; E.W. Heaton, *The Root š'r and the Doctrine of the Remnant*, in: *JThS* 3 (1952), 27-39; F. Dreyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, in: *RSPHTh* 39 (1955), 361-86; S.H. Blank, *Traces of Prophetic Agony in Isaiah*, in: *HUCA* 27 (1956), 81-92; U. Stegemann, *Der Restgedanke bei Isaïas*, in: *BZ* 13 (1969), 161-86; G.F. Hasel, *The Remnant*, especially pp. 270-301: »The Remnant Motif in Isaiah's Career During the Syro-Ephraimite War (734-733 B.C.)«; J. Day, *Shear-jashub (Isaiah VII 3) and the Remnant of Wrath (Psalm LXXVI 11)*, in: *VT* 31 (1981), 86-88.

¹⁸ Cf. W.L. Holladay, *The Root Šûb in the Old Testament with Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts*, E.J. Brill, Leiden 1958, 9, where he states that Amorite personal names compounded with the root *šwb* and Proto-Sinaitic inscriptions involved a »religious« usage of this root. See also G.F. Hasel, *AUSS* 9 (1971), 45. For the opposite view see especially the statement by S.H. Blank, *o. c.*, 15: »Return« in this context means only: »come back alive,« from a war undertaken against God's will.«

¹⁹ Cf. especially C.A. Keller, *Das quietistische Element in der Botschaft Jesajas*, in: *ThZ* 11 (1955), 81-97; R. Smend, *Zur Geschichte von h'myn*, in: *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, VT.S 16, E.J. Brill, Leiden 1967, 284-90; H. Wildberger, »Glauben«. *Erwägungen zu h'myn*, in: *Hebräische Wortforschung*, 372-86; *idem*, »Glauben« im Alten Testament, in: *ZThK* 65 (1968), 129-59.

the present situation it means negatively that Ahaz should maintain his strict neutrality, and positively that he should rely fully upon God and thus be at his best even though there is no guarantee of a favourable outcome. The presence of Isaiah's son Shear-jashub should help to persuade the king that the only way to deliverance is repentance and return to God.²⁰

The second part of ch. 7 (vv. 10-17) is closely related to the first, although it evidently deals with a second encounter between Isaiah and Ahaz. In vv. 10-11 we read:

Again the Lord spoke to Ahaz, »Ask a sign of the Lord your God; let it be deep as Sheol or high as heaven.«

The sentence »let it be deep as Sheol or high as heaven« is a classical example of merism, i.e., of expressing totality through opposites. The meaning is: »let it be anything at all.«²¹ Once we perceive that the sentence has this quite general meaning, it becomes much easier to understand the word »sign«. A sign may indicate a quite ordinary event, or one that is extraordinary or miraculous. The emphasis is not placed on the nature of the sign, however, but on the quality of belief. The Lord is the absolute and only source of Israel's existence. Thus, in principle, it is impossible to arrive at any conclusion other than that survival or destruction is dependent upon faithfulness or unfaithfulness to him – a conclusion that is especially important when it seems that the Lord has abandoned his people, as no sign of his aid is visible. The principle of divine absoluteness and the indisputable fact of man's limitedness add up to only one possible conclusion: in a time of crisis man must be even more than ordinarily self-critical and must truly trust in divine assistance. When the matter is one of life or death, when a nation hopes against hope, then man's impotence to save himself is most clearly revealed. It follows that he must act only in utter loyalty to the divine wisdom and to a power that raises even the dead to life. Innumerable examples indicate that man can make fatal mistakes if he trusts too much his own capabilities. The facts of his limited nature and of his universally doubtful conduct provide indisputable proof, backed by experience, that the demand for belief in God in a critical situation is not only justifiable but absolutely necessary.

Self-will, from which faith could have safeguarded him, is the reason why Ahaz declines Isaiah's offer. His answer is hypocritical, even though it formally complies with the prohibition on putting the Lord to the test in Deut 6,16. The king says: »I will not ask, and I will not put the Lord to the test« (v. 12). This excuse would have been justified only if Isaiah had proposed to him that he

²⁰ See the statement by G.F. Hasel, *The Remnant*, 284-85: »The name Shear-jashub is in this connection an exhortation to king and people for an unconditional return to Yahweh in faith ... The salvation of the remnant will depend on the decision to return to Yahweh in faith. In other words faith is the *criterium distinctionis* between the surviving remnant and the perishing masses.«

²¹ The meristic function of this sentence was well perceived by F. Delitzsch who says in *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 214: »This offer of the prophet to perform any kind of miracle, either in the world above or in the lower world, has thrown rationalistic commentators into very great perplexity.« Cf. also R.E. Clements, *Isaiah 1--39*, 87: »The phrase *let it be deep as Sheol* is an obvious hyperbole, meaning >let it be anything at all.<« For merism in general see J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, BibOr 33, Biblical Institute Press, Rome 1977.

should ask from the Lord a sign that was specific in form and time. But Ahaz did not want some general sign of deliverance in accordance with God's providence because he sought no solution other than the one he himself had devised. Ahaz's mind was obviously made up. He was firmly determined to pursue his own policy.

Isaiah's answer in vv. 13-17 is resolute and significant, even though its keyelements are not precisely stated. The first sentence is a direct criticism of Ahaz's lack of faith, which »wearies« God as well as those faithful people who had expected a different decision from the king. By his use of the possessive pronoun in the first person »you weary *my* God« (cf. the expression »your God« in v. 11), Isaiah clearly indicates that the king has already rejected the true God of promise and fulfilment. Therefore the question of whether this is the sign God intended to give when he commanded that Ahaz should ask for a sign is not really relevant. In any case the emphasis is placed on the salvation of Israel when it was a matter of life or death. It is, however, an indisputable truth that every sign of salvation »may well mean weal and woe together. To the extent that we are dependent upon him, his presence results in blessing; but to the extent that we refuse to depend upon him, his presence is an embarrassment and a curse. Both realities are implicit in his presence.«²² It is virtually a matter of principle that the sign of the sovereign God means salvation for the people and the threat of punishment for the unbelieving king, as most scholars point out.²³

Was Ahaz able to see immediately the salving and condemnatory character of the sign of Immanuel in the same way as Isaiah saw it? The history of the interpretation of v. 14 offers the clearest answer to this question. Those who are, like Ahaz, looking for one specific meaning of the sign in a particular historical situation probably miss its point.

Down the centuries commentators have concentrated on answering two questions: to whom does Isaiah refer and what does the sign signify? The dogmatic or traditional Christian interpretation is dominated by the use of Isa 7,14 in Matt 1,23, where Immanuel is equated with Jesus Christ and »the virgin« with the Virgin Mary. This view finds strong support in the Septuagint's Greek, where the ambiguous *'almāh* is translated by the unambiguous *parthénos*, »virgin.« But *'almāh* signifies a sexually mature young woman, who is normally eligible for marriage; »it asserts neither virginity nor the lack of it.«²⁴ The context, however, raises serious difficulties for the traditional Christian view of Isaiah's prediction. The sign is obviously rooted in Isaiah's and Ahaz's own time and refers to the immediate future; it is designed to serve as a sign of deliverance from a current and seemingly hopeless situation. The context and the use of the definite article support the traditional Jewish and modern critical view that *hā'almāh* must have referred to a woman who was a contemporary and was known both to Isaiah and Ahaz. The most common conclusion is that she must have been the wife of either Ahaz or Isaiah.

²² See J.N. Oswalt, *o. c.*, 209.

²³ See the statement by F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 220: »The sign in question was, on the one hand, a mystery glaring in the most threatening manner upon the house of David; and, on the other hand, a mystery smiling with rich consolation upon the prophet and all believers, and couched in these enigmatical terms, in order that those who hardened themselves might not understand it, and that believers might increasingly long to comprehend its meaning.«

²⁴ See G.B. Gray, *o. c.*, 126.

As the situation was extremely serious, there was no ground for great expectations. Isaiah was realistic enough to refrain from predicting some overwhelming and miraculous deliverance.²⁵ He merely says: »... the land before whose two kings you are in dread will be deserted.« This prediction means, it is true, that the enemy's plan will not succeed and that the lineage of David will survive, but to most people that might not mean very much. For a prophet like Isaiah, however, these events are a clear sign of God's miraculous gift of deliverance. In an extremely difficult situation even an unimportant child can witness to God's presence with his people if there is reason to hope that the child will, in contrast to Ahaz, turn to God. These considerations make it evident that the names Shear-jashub and Immanuel must be closely related.

Once it is recognized that Immanuel also means »remnant,« it becomes evident that its significance transcends the days of its prediction. The sign of Immanuel confirms the universal truth of human history and of the biblical message that in all ages only a minority is truly faithful to God's commandments and thus affords a sign of salvation for mankind. The more desperate the situation, the more miraculous the minor signs of salvation appear. By emphasizing the importance of quality rather than quantity, the concept of the remnant can be extended without limitation. The history of the Jewish people shows that the sign of Immanuel was for them the most important source of hope in times of despair. Christians, on the other hand, spontaneously saw the fulfilment of Isaiah's prediction in Jesus Christ, who suffered under Pontius Pilate and finally became the sign of hope that a new heaven and new earth will one day come to pass.²⁶

The reason for discerning universality here does not lie so much in the sign itself, but rather in God who is the source, the aim, and the effective agent of all authentic signs, binding them to form a chain in the history of salvation. Only in the light of God's eternity and absolute holiness can the sign of Immanuel serve as »a proof either retrospectively of the divine causality of other events, or prospectively of their divine certainty.«²⁷

²⁵ See the statement by G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, 124: »The miracle here, so far as there is a miracle, may lie solely in the prediction.«

²⁶ Such attitudes are far from the strange pessimism of some interpreters who do not take into account the rhetoric of some biblical language and claim that Isaiah's vision of the near future was exclusively one of complete destruction in accordance with the strict justice of God. See for instance S.H. Blank who maintains that there is no place for a »remnant« in the message of Isaiah. Hence the title of his article *Traces of Prophetic Agony in Isaiah*, in: *HUCA* 27 (1956), 81-92. Such conclusions affront common sense and depict Isaiah as an even greater unbeliever than Ahaz, since he seems unable to believe in the wonder of God's grace and fidelity to his creation.

²⁷ See F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 213. For the extraordinary size of the bibliography of 7:1-17, especially v. 14, see above all H. Wildberger, *Jesaja I*, 262-64; J.D.W. Watts, *o. c.*, 78-104.

3. Chapter 1 – an Introduction and a Summary

The first chapter provides a general introduction to the prophecies of Isaiah and presents the basic theme of the book.²⁸ It contains the superscription (v. 1) and six prophecies: vv. 2-3, 4-9, 10-17, 18-20, 21-28, 29-31. Most scholars regard vv. 27-28 and 29-31 as later additions. The purpose of these opening prophecies is obviously »to show that the prophet's preaching established a lasting disclosure of Israel's sin and of the need of the people to show a deep and genuine repentance. By the addition of such an introduction the book as a whole has been given a permanent and timeless relevance, extending the significance of prophecies which were originally addressed to specific historical situations into a larger context.«²⁹

The chapter clearly reflects the critical historical situation of Jerusalem. After the Assyrians have laid waste the kingdom of Israel, the inhabitants of Jerusalem are in deathly fear that their end may be near. They appear to be complaining that God has abandoned them and thus revoked his earlier promises. In this situation Isaiah calls upon the heavens and the earth to witness that the Lord is accusing his people because they have rebelled against him and do not understand who is their master. By contrasting their conduct with that of the animals, Isaiah stresses its unnatural character (vv. 2-3).

The second utterance (vv. 4-9) commences with a cry of threat and lamentation *hōy*, »Woe!« and describes the full extent of the corruption of the people. They are a »sinful nation, a people laden with iniquity ...« (v. 4). Isaiah sees a causal link between the guilt of the people and the desolation of the country. To prevent complete destruction following their forsaking of the Lord, the people must desist from their backsliding. So the prophet exclaims: »Why will you still be smitten, that you continue to rebel?« (v. 5a). The whole country looks like a body that is covered by wounds »from the sole of the foot even to the head« (vv. 5b-6); it is desolated and devastated by foreigners (v. 7). The only source of consolation and hope is God's mercy. That Jerusalem did not suffer the same fate as the other towns is due to the forbearance of the Lord. The prophet takes stock of the situation, and says in vv. 8-9:

And the daughter of Zion is left,
 like a booth in a vineyard,
 like a lodge in a cucumber field,
 like a besieged city.
 If the Lord of hosts
 had not left us a few survivors,
 we should have been like Sodom,
 and become like Gomorrah.³⁰

²⁸ Cf. especially G. Fohrer, *Jes. 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas*, v: ZAW 74 (1962), 251-68.

²⁹ See R.E. Clements, *Isaiah 1--39*, 28.

³⁰ Some commentators take v. 9 to be a later addition. Cf. H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajäüberlieferung*, WMANT 48, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1977, 190-91; R.E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, JSOT.S 13, JSOT Press, Sheffield 1980, 35: »This single verse has certainly been added, sometime after 587 B.C., to the original prophecy which was consistently threatening in tone.« There is, however, no

In vv. 10-17 Isaiah sets out the classical prophetic teaching that God takes no notice of the prayers and sacrifices of the people unless they are an expression of ethical purity. The admonitions are brought to a close by a powerful appeal for true repentance and a return to the Lord: »Wash yourselves; make yourselves clean ...« (vv. 16-17). The people can be saved only by repentance and by submission to the ethical demands of their God. Verses 18-20 contain God's challenge to a formal trial and provide a conclusion to the indignant declarations of the preceding verses about futile sacrifices:

Come now, let us reason together,
says the Lord:
if your sins are like scarlet,
they shall be as white as snow;
if they are red like crimson,
they shall become like wool.
If you are willing and obedient,
you shall eat the good of the land;
but if you refuse and rebel,
you shall be devoured by the sword;
for the mouth of the Lord has spoken.

Interpretations of the conditional clauses of v. 18 differ considerably. The most precarious of them is the view that Isaiah equates complete forgiveness with unconditional justification by grace.³¹ The whole tenor of the context, not to mention common sense, makes it plain that unconditional forgiveness is out of place in a »lawsuit«. The common ground of the prophetic teaching is that forgiveness is an offer of God's mercy and cannot be merited, but may be obtained only as a result of a changed attitude to the divine commands. Every interpretation should therefore take into consideration the rhetorical features of the prophet's utterance and interpret it in accordance with the basic presuppositions of God's absoluteness and holiness. Even in bringing the most weighty charges against his people the Lord remains a God of mercy; the purpose of the lawsuit is to make plain that the reason for destruction is their corruption. Only in the wake of awareness that they are guilty and that their God is just can they become willing to submit to God's judgment and demands. The more weighty the charges against the people the more it becomes evident that what Isaiah says amounts to the strongest possible call for repentance, for a return to the Lord, and includes a conditional promise of forgiveness when these requirements are satisfied.³²

compelling reason to suspect the originality of this verse; it conforms equally well to the historical situation of Isaiah's time and to characteristic features of his prophecies.

³¹ For the whole of this prophetic judgment speech cf. especially D. Jones, *Exposition of Isaiah Chapter One Verses Ten to Seventeen*, in: *SJTh* 18 (1965), 457-71.

³² F. Delitzsch, for instance, suggests in *o. c.*, 98, the following interpretation: »Jehovah will not treat Israel according to His retributive justice, but according to His free compassion. He will remit the punishment, and not only regard the sin as not existing, but change it into its very opposite. The reddest possible sin shall become, through His mercy, the purest white.« On p. 99 he says: »Jehovah offers to Israel an *actio forensis*, out of which it shall come forth justified by grace, although it has merited death on account of its sins. The righteousness, white as snow and wool,

It follows plainly, that the statement is best understood if the indicative mood is assumed.³³ It can hardly be accidental that v. 18 is expressed in conditional form – the reason being the conditional form of the antithetic parallelism in vv. 19-20, which affirm the classical principle of retribution. Here we find the key to the significance of the preceding verse. The prophet presents two options to his hearers, expecting that they will make a positive choice. Only on this expectation is the promise of forgiveness in v. 18 understandable. The utterance as a whole discloses the ultimate degree of divine righteousness in the dialectic between the demand for punishment for sins committed and the promise of mercy in view of possible conversion. In the long run, man chooses for himself between life and death by his final obedience or disobedience to his Creator and Law-giver. The greater the guilt, the greater the divine goodness when man sincerely turns from following the wrong path towards his only true source of life.

The remaining vv. 21-31 clearly fall into two sections, either 21-26 and 27-31, or 21-28 and 29-31. Verses 21-26 contain a complete poem of impressive artistic design. It opens with the exclamation *'ékāh*, which is characteristic of laments, and concludes with a promise of the restoration of Jerusalem. Isaiah expresses amazement at the moral corruption of the city and compares its present state with the Jerusalem of earlier days:

How has she become a harlot (*'ékāh hāyētāh lēzônāh*),
 the faithful city,
 she that was full of right!
 Righteousness lodged in her,
 but now murderers ...

Isaiah probably has in mind the rule of the judges and of King David, who were conspicuous for their insistence on justice. In contrast, Isaiah sees in his own time a general corruption that makes God's judgment necessary. It does not, however, imply destruction but radical purging - the separation of a metal from its ore in a smelting-furnace. In v. 24 a turning point is signalled by the particle »therefore«:

Therefore the Lord says,
 the Lord of hosts,
 the Mighty One of Israel:
 »Ah, I will vent my wrath on my enemies,
 and avenge myself on my foes.
 I will turn my hand against you
 and will smelt away your dross as with lye
 and remove all your alloy.
 And I will restore your judges as at the first,
 and your counsellors as at the beginning.

with which Israel comes forth, is a gift conferred upon it out of pure compassion, without being conditional upon any legal performance whatever.«

³³ K. Marti, *o. c.*, 15, detects of a sarcastic tone in the statement; B. Duhm, *o. c.*, 31, and E.J. Kissane, *o. c.*, 7, translate it in the jussive mood; G. Fohrer, *o. c.*, 263, and H. Wildberger, *Jesaja I*, 50, suggest the interrogative. All of these seem to be less likely interpretations.

Afterward you shall be called the city of righteousness,
the faithful city.«

The structure of the poem comprises certain key-words. For a start there is the glaring opposition of expressions, some of which begin a chiasmic pattern (v. 21): harlot (now) // faithful city + full of justice (once); righteousness (once) // murderers (now). The expression »faithful city,« also appears at the end of the poem (v. 26b) in connection with the promise of the restoration of Jerusalem, thus creating a chiasmic structure for the passage. Promises for the future are based on remembrance of the past, and do not imply that the Lord overlooks the present and gives assurance of unconditional forgiveness.³⁴ Verses 24-26 contain an irrevocable decree of judgment that opens with the exclamatory particle *hōy* (v. 24b). The declaration of judgment is also antithetic: in vv. 24b-25 the Lord speaks of comforting himself by taking vengeance on unjust rulers who have become his enemies; in v. 26 he gives a promise of new rulers. The most remarkable constituent part of this antithesis is the root *šwb* in the Hiph'il stem: in v. 25 the Lord says he will turn his hand against his enemies among the people – i.e., he will remove them; and in v. 26 he states that the righteous judges will return »as at the beginning.« Only after having passed through the fires of the smelting-furnace will Jerusalem be able to return to the old values.

Verses 27-28 are in antithetic parallelism and thus highlight the twin features of vengeance and salvation in vv. 21-26. This antithesis is most effective as a conclusion of the poem, which is itself structured antithetically: the present corruption (vv. 21-23) // a future restoration through judgment (vv. 24-26). Because the poem concludes with the promise of salvation it is appropriate that the antithetic parallelism in vv. 27-28 should start with the positive aspect:

Zion shall be redeemed by right,
and those in her who repent, by righteousness.
But rebels and sinners shall be destroyed together,
and those who forsake the Lord shall be consumed.

The promise of v. 27 is ambiguous; it is not immediately clear whether the words *mišpāt* and *šedāqāh* refer to divine or human justice and righteousness. The whole tenor of Isaiah's prophecies makes it evident, however, that both possibilities must be considered. Redemption in its true sense can be offered only by divine righteousness, which signifies God's fidelity in keeping the created world in existence and in saving man. But the fruits of divine righteousness can be enjoyed only if God's offer is answered by human righteousness, which means first of all faithfulness in trusting God.³⁵ Unfaithfulness demands repentance: the people must regret their harlotry and return to their first and only true love and the source of their life; they must become a faithful city if they are to partake in the righteousness of God.

³⁴ See the statement by G. Fohrer, *o. c.*, 266: »Es gibt keine unbedingte Rettung um Davids oder des Zion willen, sondern nur die bedingte Rettung bei echter Umkehr ...«

³⁵ Cf. J. Krašovec, *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz / Göttingen 1988.

The negative part of the antithetic parallelism (v. 28) links this passage with the last independent section of ch. 1 – i.e., vv. 29-31. Here rebels and sinners who forsake the Lord and practise the worship of idols are singled out. By turning away from the Holy One of Israel they have cut themselves off from the only source of life, and such conduct can only result in the most radical punishment: »For they shall be ashamed (*kî yēbōšû*) ...« (v. 29).³⁶ When the impotence of their idols becomes apparent, their fate is sealed: total failure and self-destruction follow.

4. The Threat of Judgment in Chapters 2–5 and 8–12

2,6-22 is a clear thematic unit. The opening *kî* may be understood either as a means of relating the passage to the preceding five verses or as an emphatic particle: »Indeed, thou hast rejected thy people (*kî nātaštāh 'ammekā*), the house of Jacob...« The reason for this rejection is Israel's paganism and materialism, which betray pride and arrogance (cf. vv. 6-8). The announcement of condign punishment is reinforced by the repetition of some expressions and sentences. Three times there appears a classical description of the Day of the Lord »in that day« (vv. 11b, 17b); and »there is a day belonging to the Lord« (v. 12a). The effect of the judgment is to exalt the Lord by puncturing man's self-exaltation. This central point is enunciated in three variations of what is basically the same theme in vv. 9, 11, 17. Verse 9 reads:

So man is humbled,
and men are brought low –
forgive them not!

The sudden appeal »forgive them not« is considered by most commentators to be a later editorial addition, but it fits neatly into its context. The gravity of Israel's religious degradation and the severity of God's reaction confirm two principles governing the relationship between punishment and forgiveness: first, forgiveness is not possible without some punishment for sin; secondly, the sins of idolatry, arrogance and obstinacy may preclude forgiveness. This does not mean, however, that the prophet wishes the final ruin of his people. The opposite is the case: by illuminating the swiftest way to self-destruction, he seeks to move his people to repentance, which is the prerequisite for forgiveness and may yet avert disaster.

The general threat of judgment in 2,6-22 is followed by a vivid forecast of coming anarchy and general confusion in 3,1–4,1. It is generally recognized that this section contains two groups of utterances, 3,1-15; 3,16–4,1. The reason for the imminent disaster is made plain in vv. 8-9: »For Jerusalem has stumbled, and Judah has fallen; because their speech and their deeds are against the Lord,

³⁶ The verb *bwš* appears, as in the Septuagint, in the third person plural even though the other verbs in this section are in the second person plural. The present form does not necessarily imply a later correction; it might well have been originally chosen in order to create a connection with the »impersonal« v. 28. For the meaning of the verb *bwš* in general and in this passage cf. M.A. Klopfenstein, *Scham und Schande nach dem Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu dem hebräischen Wurzeln bōš, klm und hpr*, AThANT 62, Theologischer Verlag, Zürich 1972.

defying his glorious presence ...« The accusation ends with the exclamation »Woe to them! For they have brought evil upon themselves.« There then follows an antithetic parallelism reasserting that God will reward each person according to his deeds:

Tell the righteous that it shall be well with them,
for they shall eat the fruit of their deeds.
Woe to the wicked! It shall be ill with him,
for what his hands have done shall be done to him.

Such antithetic sayings are characteristic of later Wisdom literature (cf. especially Prov 12,14). There the purpose is to assert the general validity of the principle of retribution, but in this particular context the antithesis serves as an affirmation that, while the punishment of the wicked was justified, for the righteous there is hope. A more original antithetic formulation of poetic justice, most probably of Isaianic origin, is found in 3,24 in the context of judgment upon the proud women of Jerusalem:

Instead of perfume there will be rotteness;
and instead of a girdle, a rope;
and instead of well-set hair, baldness;
and instead of a rich robe, a girding of sackcloth;
instead of beauty, shame.³⁷

The next important passage dealing with judgment is ch. 5, which contains three distinct poems: the song of the vineyard (vv. 1-7); a sixfold series of »woes« (vv. 8-24); a premonition of a foreign invader (vv. 25-30). Isaiah sees in the coming of Assyria the execution of God's judgment upon Judah. In 5,25c a motif is stated that is echoed in 9,11b.16c.20b; 10,4b:

For all this his anger is not turned away
and his hand is stretched out still.

This refrain is one of the reasons that has caused commentators to rearrange the cycle of prophecies relating to the threat of Assyria in various ways. Possibly the most cogent is the suggestion that 5,25-30 is the misplaced conclusion of 9,7-10,4.³⁸

The song of the vineyard is a parable in which Israel is seen as the vineyard of the Lord. Its theme is complaint or accusation and its structure is as follows: introduction (v. 1a); the story of the vineyard (vv. 1b-2); an appeal for judgment on what has gone wrong (vv. 3-4); a declaration of judgment (vv. 5-6); and an explanation of the parable (v. 7). The fact that the vineyard has, contrary to all expectation, produced bad fruit gives rise to a threefold formulation of the antithesis between expectation and event: »... and he looked for it to yield grapes, but it yielded wild grapes« (v. 2c); »When I looked for it to yield grapes, why did it yield wild grapes?« (v. 4b); »... and he looked for justice, but behold, bloodshed; for righteousness, but behold, a cry!« (v. 7c). In the antitheses of v.

³⁷ For textual questions concerning this verse see H. Wildberger, *Jesaja I*, 136.

³⁸ Cf. G.B. Gray, *o. c.*, 82, 95, 179-80.

7c there are remarkable assonances: *mišpāt // mišpāh; šēdāqāh // šē'āqāh*. The reason for accusation becomes the reason for punishment. The declaration of the verdict in vv. 5-6 is in striking contrast to the description of loving care in vv. 1b-2b.

The sixfold series of »woes« in vv. 8-25 comprise a description of different kinds of bad fruit. The first, second, and sixth sections (vv. 9b-10, 13-17, 24) also contain an explicit promise of punishment; the fourth section carries the implication of punishment in the terms *'āwōn*, »guilt,« and *hattā'āh*, »sin« (v. 18).

The passage 8,1-22 contains several shorter units that reflect the historical situation already encountered in 7,1-17: vv. 1-4, 5-8, 9-10, 11-15, 16-18, and 19-22. For our purposes the relevant sections are vv. 1-4, 5-10, and 11-15. In the first of these the name of Isaiah's son (»The spoil speeds, the prey hastes«³⁹) symbolically signifies a speedy Assyrian punitive action against Rezin, the king of Syria, and Pekah, the king of Israel, who have invaded Judah. Verses 5-10 are a threat triggered by Ahaz's appeal to Tiglath-pileser for help – a policy that was supported by all the people, although Isaiah took a very different stance. In vv. 6-8 Isaiah, using an effective contrast, announces punishment for despising the quiet and secret waters of Shiloah: »Because this people have refused the waters of Shiloah that flow gently, and melt in fear before Rezin and the son of Remaliah; therefore, behold, the Lord is bringing up against them the waters of the River, mighty and many, the king of Assyria and all his glory; and it will rise over all its channels and go over all its banks; and it will sweep on into Judah, it will overflow and pass on, reaching even to the neck; and its outspread wings will fill the breadth of your land, O Immanu-el.« The next section, vv. 11-15, brings out the belief of Isaiah that only quiet confidence in God can save Jerusalem. The more valid this assurance, the more potent the threat to those who do not fear him. Since his way is different from that of the people, it has become obvious to Isaiah that the real danger to them lies in the Lord whom they have forsaken, preferring a political alliance. Verse 15 concerns itself with punishment and salvation: the announcement of the former (»And many shall stumble thereon ...«) implies the promise of the latter for those who fear the Lord.

The well-known promise of a royal saviour in 8,23–9,7 is followed by a historical survey of past retribution and a prediction of the continuing anger of the Lord in 9,8–10,4. The key to the interpretation of this poem is the repetition (noted above) of the phrase: »For all this his anger is not turned away and his hand is stretched out still« (9,11b. 16c. 20b; 10,4b; see also 5,25c). This refrain is the clearest evidence that the poem is composed of four strophes: vv. 7-11, 12-16, 17-20; and 10,1-4. In v. 12 is found the reason for the continuation of God's anger: »And the people did not turn to him who smote them, nor seek the Lord of hosts.« The verb *šwb*, »to return,« is used to express causality in opposite directions: the anger of the Lord did not turn away because the people did not turn to him. Consequently the hand of the Lord remains stretched out because his earlier chastisement failed to produce repentance and conversion. The situation and the theme of this poem parallel the narrative of the plagues of Egypt: the aim of God's punishment is conversion, which is the prerequisite for

³⁹ Cf. the marginal note in RSV.

the turning away of his anger. The prophet knows that God's punitive hand will remain stretched out as long as the reason for punishment persists, even though the outcome may be the same as in the case of Pharaoh's stubbornness.

In the literary masterpiece 10,5-15 Isaiah turns from Israel to Assyria: »Ah, Assyria, the rod of my anger, the staff of my fury! Against a godless nation I send him, and against the people of my wrath I command him, to take spoil and seize plunder, and to tread them down like the mire of the streets. But he does not so intend, and his mind does not so think; but it is in his mind to destroy, and to cut off nations not a few.« (vv. 5-7). In Isaiah's view the Assyrian king had received from the Ruler of the world a commission to punish the »godless nation« of Israel, which is no longer to be considered the chosen people, but, putting himself in the place of God (cf. vv. 8-11, 13-15), he became himself the object of God's punishment: »When the Lord has finished all his work on Mount Zion and on Jerusalem he will punish⁴⁰ the arrogant boasting of the king of Assyria and his haughty pride« (v. 12; cf. the editor's conclusion in 14,24-27). The three following units, vv. 16-19, 20-23, 24-27a, are generally held to be a later addition; there is, however, a wide diversity of opinion about the period to which they should be ascribed. The prophecy in vv. 20-23 that a remnant will return is based on the name of Isaiah's son Shear-jashub (7,3). The assurance in vv. 24-27a that God's indignation and anger are at an end (v. 25) obviously has in mind the refrain of 5,25c; 9,11b, 16c; and 10,4b.

5. The Threat of Judgment in Chapters 13–23

Chapters 13–23 constitute a collection of oracles (Heb. sing. *maššā'*) mainly addressed to foreign nations and peoples. There is a wide diversity of opinion about the origin of these prophecies. Most commentators believe that a core of Isaianic speeches has subsequently been considerably enlarged. For many reasons it is impossible to identify with certainty the original setting, the date, or the nucleus of Isaianic prophecies within this corpus. But its predominantly threatening tone accords reasonably well with Isaiah's views.

The oracle that deals with Babylon in 13,1–14,23 consists of a prediction of its capture by the Medes (13,2-22), a promise of the return of the Israelites to their land (14,1-4a), a magnificent mocking-song for the death of a cruel world-ruler (14,4b-21), and a concluding statement that foretells the extermination of the Babylonians (14,22-23). Pride and arrogance have provoked God's punishment and in 13,11 he says:

And I will punish (*ûpāqadî*) the world for its evil,
and the wicked for their iniquity;
I will put an end to the pride of the arrogant,
and lay low the haughtiness of the ruthless.

In 14,13-15 the overweening pride and ambition of the tyrant and his downfall to the lowest depths of Sheol are effectively contrasted. The fall of Babylon offers the Jews in captivity a great sign of hope that »the Lord will have

⁴⁰ According to the Septuagint; in MT the first person singular '*epqōd* is given.

compassion (*kî yěrahēm*) on Jacob and will again choose Israel, and will set them in their own land ...» (14,1).

The present arrangement of the prophecies in 14,28-32 begins a series of threats to those neighbouring nations that attempted to recruit Judah into a defensive alliance against Assyria. The passage is commonly recognized as Isaianic and the immediate occasion for its utterance was the Philistine rejoicing after the collapse of some hitherto victorious adversary, although the more general reason seems to have been the constant expectation of the Philistines of the downfall of Judah. Isaiah warns them that after a brief respite an army coming »out of the north« (v. 31b) will destroy them. The present structure of the oracle contains two antithetically parallel sayings in a chiasmic arrangement, predicting the differing fates of Philistia and Judah: vv. 30a//30b; 31//32. The poor of Judah are contrasted with the mighty ones of Philistia. Isaiah knows that both kingdoms will be invaded, but firmly believes that Judah will rise again more glorious than before, whereas Philistia will perish utterly. Verse 30 reads:

And the first-born of the poor will feed,
and the needy lie down in safety;
but I will kill your root with famine,
and your remnant I will slay.⁴¹

The word »remnant« is here synonymous with »root«; once the root is destroyed there is no prospect of recovery. In this respect 14,30ab is totally different from the promise in 6,13bc, which corresponds to the assurance in 14,30a.32. The closing statement: »For the Lord has founded Zion, and in her the afflicted of his people find refuge« (v. 32b) must refer to the remnant of Judah and Israel who keep faith with the Lord. »The first-born of the poor« who depend on him are stronger than the powerful invaders and those who rebel against them.

Chapters 15–16 contain »an oracle concerning Moab« (15,1). A major part of it also appears in Jer 48, although the order and structure differ. The passage is a lament over the desolation of Moab, and ch. 15 ends with the words: »... yet I will bring upon Dibon even more, a lion for those of Moab who escape, and for the remnant of the land« (v. 9). The poet seems to be saying that there is no security for the remnant; those who flee from the city may fall victim to a predator. In 16,6-12 Moab's self-exaltation (v. 6) is contrasted with its coming misery. The passage begins with an accusation, based on Isaiah's favourite theme:

We have heard of the pride of Moab,
how proud he was;
of his arrogance, his pride, and his insolence –
his boasts are false.

The misery to come makes plain that human pride, as well as being foolish, is the probable cause of Moab's downfall. The denunciation closes with a prose appendix (vv. 13-14) that sets the time-scale: »In three years, like the years of a

⁴¹ »I will slay« in one ancient Ms and Vulgate; MT gives the third person *yahārōg*.

hireling, the glory of Moab will be brought into contempt, in spite of all his great multitude, and those who survive will be very few and feeble.«

In 17,1 begins »an oracle concerning Damascus«, which incidentally also concerns Ephraim, i. e., the Northern Kingdom of Israel. The major part of 17,1-11 is attributed by most commentators to the prophet Isaiah. Verses 7-9 are usually regarded as a later editorial addition, and some scholars think that the original unit consisted only of vv. 1-6.⁴² The present structure of the oracle may be divided into four strophes: the ruin of Damascus (vv. 1-3); the ruin of Ephraim (vv. 4-6); return to the Holy One of Israel, the Maker of all men (vv. 7-8); and punishment for apostasy (vv. 9-11).

Some important indications of this division are provided. The oracle is introduced by »Behold!« The first strophe concludes with the statement »says the Lord of hosts« and the second with »says the Lord God of Israel.« The second, third, and fourth strophes are introduced by the formula: »In that day.« The main motif of the poem is judgment, with an intervening theme of return to the Lord. The reason for placing this theme between the two sections dealing with judgment is obviously an intention to create a chiasmic arrangement of the prophecy.⁴³

The most striking feature in the announcement of judgment is the theme of the remnant. The first strophe concludes:

The fortress will disappear from Ephraim,
and the kingdom from Damascus;
and the remnant of Syria will be
like the glory of the children of Israel,
says the Lord of hosts.

This verse obviously predicts the same fate for both Syria and Israel; in both kingdoms only a »remnant« of their former *kābôd*, »glory« – i.e., of their significance and reputation among their neighbours – will survive. The same idea recurs in the second strophe in three figures of speech: a man who has grown thin (v. 4); a few stray stalks left after the corn harvest for the poor to garner (v. 5); a handful of olives left on the trees after they have been beaten to shake off the ripe olives (v. 6). In each case the emergent idea is that of the minute remnant. So it becomes plain that this oracle stands firmly in the line of Isaiah's presentation of his son Shear-jashub (7,3): Israel will never be completely destroyed; even after the most dreadful devastation some signs of continued existence will persist. Whether vv. 7-8 are original or not, they are plainly derived from the belief, based on historical experience, that in utter distress a remnant of the people recognize the folly of reliance on idols and on the mundane, and are willing to turn to the God they have forgotten.

From the rest of the prophecies in chs. 13–23 only »the oracle concerning the valley of vision« in 22,1-14 is relevant to the present study. It concerns the

⁴² It is generally held that at least vv. 1-6 of the present text were composed as an expression of Isaiah's protest against the formation of the Syro-Ephraimite alliance against Assyria (cf. ch. 7).

⁴³ H. Wildberger, *Jesaja II*, 638-41, in contrast to most other commentators recognizes the main structural criteria of the oracle. On p. 638 he convincingly states that 17:1-11 has to be perceived »als eine kerygmatische Einheit.« J.N. Oswalt, *o. c.*, 352, recognises the chiasmic arrangement of the text.

inhabitants of Jerusalem, and Isaianic origin is commonly accepted at least for vv. 1-3, 12-14. It seems most likely that the prophecy relates to the confusing situation that followed the siege of Jerusalem by the Assyrian king Sennacherib in the year 701. The fact that the Assyrian troops had withdrawn from Jerusalem without seizing the city was for those who survived a notable occasion for feasting - conduct that provoked in Isaiah an even blacker vision of destruction. To him, the only appropriate reaction would have been mourning as a sign of self-examination and repentance. The first condition of repentance is a remembrance of the pain of former punishments, and the siege of Jerusalem should have reminded the people how shameful the situation actually was: the rulers had fled and been captured »without the bow« (v. 3). Isaiah weeps and rejects comfort, foreseeing as he does, the complete destruction of Jerusalem (v. 4).

The woeful and poignant accusation of the people reaches its climax in the final proclamation in vv. 12-14 of the divine punishment for Jerusalem's insensitive conduct:

In that day the Lord God of hosts
 called to weeping and mourning,
 to baldness and girding with sackcloth;
 and behold, joy and gladness,
 slaying oxen and killing sheep,
 eating flesh and drinking wine.
 »Let us eat and drink,
 for tomorrow we die.«
 The Lord of hosts has revealed himself in my ears:
 »Surely this iniquity will not be expiated for you
 till you die,«
 says the Lord God of hosts.⁴⁴

Verses 12//13 are effectively contrasted in order to make it plain that the people have not seized their last chance of repenting and turning to the Lord. Their unwillingness to mourn and repent is obvious proof that their »guilt« signifies obstinacy. Therefore their fate is irrevocably sealed, and their guilt can be atoned for only by death.⁴⁵ There are similar cases of unforgivable guilt to be found elsewhere, 1 Sam 3,14; Jer 18,23; Isa 47,11.

6. The Threat of Judgment in Chapters 28–33

The opening prophecy in these chapters (28,1-6) is addressed to the Northern kingdom of Israel; it must therefore refer to a period before the fall of Samaria (722/21). Most of the other prophecies, however, relate to the years between the fall of Samaria and Sennacherib's attack on Jerusalem (701). In the later part of his reign (705-701), King Hezekiah became one of the leaders of the

⁴⁴ The concluding statement »says the Lord God of hosts« is omitted by the Septuagint; it may not have been part of the original text. It is, however, possible that the Greek omission is due to haplography.

⁴⁵ The verb *tēmūtūn* is written with *nūn paragogicum* which usually expresses marked emphasis. Cf. E. Kautzsch and A.E. Cowley, *o. c.*, § 47m.

revolt against Assyria and turned towards an alliance with Egypt. To Isaiah, Judah's foreign policy under Hezekiah was as faithful a mirror of disbelief in the Lord as it had been under Ahaz, who had submitted himself to the Assyrian yoke. Many sayings reflect Isaiah's anti-Egyptian views. His purpose was to show God's lordship over the nations and to identify Zion as the only firm ground for confidence. The focus of his prophecy is again upon Judah's choice between trusting in the Lord or in worldly power. Chapters 28–33 are for the most part regarded as authentically Isaianic.

The prophecy 28,1-6 is addressed primarily to the political leaders of the Northern kingdom of Israel. Its distinctive feature is the contrasting of the fate of the false and the true crowns (vv. 1-4//5-6). Especially conspicuous is the antithesis between vv. 1 and 5. In v. 1 the prophet exclaims:

Woe to the proud crown of the drunkards of Ephraim,
and to the fading flower of its glorious beauty,
which is on the head of the rich valley of those overcome with wine!

Verse 5 proclaims in contrast:

In that day the Lord of hosts will be a crown of glory,
and a diadem of beauty, to the remnant of his people.

The expressions »a proud crown,« and »a fading flower of its glorious beauty« of v. 1a (cf. vv. 3-4a) are effective linguistic counterparts of the expressions »a crown of glory« and »a diadem of beauty« in v. 5. The most important factor in the metamorphosis is the term »remnant«, which attains its full significance only after »the proud crown of the drunkards« is destroyed by God's mighty judgment (vv. 2-4). The expression »the remnant of his people« signifies the restoration of a purified people of God, as distinguished from the portion that had been swept away.⁴⁶

The present form of the prophecy contained in vv. 7-13 continues the theme of vv. 1-6. The statement in v. 7a: »These also reel with wine and stagger with strong drink ...« provides a link between the two passages. It seems that Isaiah turns here from Ephraim to Judah. The priests and the prophets are accused of being drunkards, mocking the prophet and his teaching (vv. 7-10). Such ungodliness must incur an appropriate punishment. Isaiah turns their own words back upon them: »Nay, but by men of strange lips and with an alien tongue the Lord will speak to this people« (v. 11). The expressions »strange lips, alien tongue« probably refer to the Assyrians (cf. 33,19; 36,11), who will come to teach the lesson of God's punishment in their own harsh-sounding language. In v. 12 Isaiah speaks God's words to the people: »This is rest; give rest to the weary (*hānîhû le'āyēp*); and this is repose.« »Rest« carries connotations of dwelling securely in the promised land. The statement builds a chiasmus in order

⁴⁶ Most modern exegetes regard vv. 5-6 as either a later addition or as an excerpt from another context. The antithetic structure, which is a favourite stylistic feature of Isaiah, and the notion of the remnant, however, make their assumptions questionable in the absence of definite proof. Cf. especially Kissane, *The Book of Isaiah I*, 309; G.F. Hasel, *The Remnant*, 301-309; J.N. Oswalt, *o. c.*, 508. Hasel states on p. 309: »One is hardly able to dispute that the content and main ideas of this brief oracle are in harmony with the future hopes of Isaiah and the Isaianic remnant motif.«

to underline an interdependence between the »rest« given to the people by God and the »rest« the rulers of Israel should grant to the weary. In the days of Assyria's rise to power, God's offer of »rest« was dependent upon Israel's willingness to accede to the divine policy of remmaining (cf. 7,4; 30,15) instead of joining an alliance against Assyria. Because the rulers failed to fulfil their obligation, the rejection of God's word will become an instrument of judgment leading to their fall: »... that they may go, and fall backward, and be broken, and snared, and taken« (v. 13d).

The next section (vv. 14-22) is closely related to the preceding prophecy and opens with the particle »therefore«. The »scoffers« addressed are the political leaders in Jerusalem. Isaiah is obviously referring to the treaty with Egypt upon which they pride themselves when he speaks of »a covenant with death« and »an agreement with Sheol« (v. 15ab). The leaders expect this treaty to give them security (v. 15cd), but Isaiah predicts God's »decree of destruction« (vv. 18-22). Between the sardonic satire based upon cynical projections of the future by the rulers of Jerusalem and the announcement of punishment by God is inserted a magnificent promise of God's saving lordship in Zion (vv. 16-17), valid for all who believe in him:

Behold, I am laying in Zion for a foundation
 a stone, a tested stone,
 a precious cornerstone, of a sure foundation:
 »He who believes (*hama'āmîn*) will not be in haste.«
 And I will make justice the line,
 and righteousness the plummet;
 and hail will sweep away the refuge of lies,
 and waters will overwhelm the shelter.

In its present form, the text of this promise signifies a threat to all whose confidence is based on false grounds. The believer waits in patience for God to complete his work and will be saved; the unbeliever carefully lays his own plans and will come to nothing. So the prophecy 28,13-22 fully corresponds in circumstance and subject to the dual aspects of judgment and salvation in 7,1-17.

From the rest of this collection of prophecies two passages, 30,1-17 and 31,1-3, are important for the present study. Both are commonly regarded as authentically Isaianic and follow the same general lines as ch. 28. The passage 30:1-17 consists of five units, probably originally independent vv. 1-5, 6-7, 8-11, 12-14, 15-17. The first section, vv. 1-5, begins with a proclamation of »woe« and condemns the Egyptian alliance, which the prophet can no longer prevent:

»Woe to the rebellious children,« says the Lord,
 »who carry out a plan, but not mine;
 and who make a league, but not of my spirit,
 that they may add sin to sin ...«

It concludes with the statement that the treaty will bring only shame and disgrace. The same is true of the prophecy in vv. 6-7. In contrast 31,1-3, dealing with the same situation as these two sections, is not content to express indignation but also announces God's punishment.

Section 30,8-11 contains the command to write an inscription (v. 8) and a severe indictment of »a rebellious people« that refused to hear what the prophet had told them (vv. 9-11; cf. 1,2,4; 30,1). In v. 12bc the Lord sums up the accusation of the preceding verses and promises consequential destruction (vv. 13-14):

Because you despise this word,
and trust in oppression and perverseness,
and rely on them;
therefore this iniquity shall be to you
like a break in a high wall, bulging out, and about to collapse,
whose crash comes suddenly, in an instant;
and its breaking is like that of a potter's vessel
which is smashed so ruthlessly
that among its fragments not a sherd is found
with which to take fire from the hearth,
or to dip up water out of the cistern.

The vivid similes of a high wall that suddenly collapses and of a potter's vessel smashed »ruthlessly« into fragments need no elucidation. The focus is on the dramatic nature and the completeness of the judgment, which result from the very nature of the people's »guilt«.

Verses 15-17 point to a causal link between the nature of that guilt and its inescapable, disastrous results using the metaphor of fleeing on horse back. Verse 15 sums up the nature of false confidence, and the particle »therefore« in v. 16c introduces the consequence of that misplaced trust:

For thus said the Lord God, the Holy One of Israel,
»In returning and rest you shall be saved;
in quietness and in trust shall be your strength.«
And you would not, but you said,
»No! We will speed upon horses,«
therefore you shall speed away;
and, »We will ride upon swift steeds,«
therefore your pursuers shall be swift.
A thousand shall flee at the threat of one,
at the threat of five you shall flee,
till you are left
like a flagstaff on the top of a mountain,
like a signal on a hill.

The most striking stylistic feature in this statement of the law of retribution is the play upon the verbs *nws* and *qll*. As God's messenger, Isaiah enunciates the guiding principle of the divine prescription for Israel's situation: »In returning and rest you shall be saved; in quietness and in trust shall be your strength« (v. 15b; cf. 7:4; 28:12). The negative side of this requirement was abstention from an alliance with Egypt against Assyria. The positive aspects were recognition of the need for repentance in turning from self-reliance back

to God;⁴⁷ trust in the Lord as the only true basis for confidence; and a peaceful calm. Because rulers and people alike had rejected this advice and the alliance with Egypt had become an irreversible fact, to Isaiah the only possible outcome appeared to be destruction brought about by the turning of their actions against themselves.⁴⁸

The impression given by the images used by Isaiah in vv. 13-14 is that Judah and Jerusalem were about to undergo complete destruction. A collapsed wall and a shattered potter's vessel seem to be utterly useless. But Isaiah cannot resist reverting to his characteristic theme of the remnant. In v. 17bc it is said that Israel will remain »like a flagstaff on the top of a mountain, like a signal on a hill.«

Conclusion

The Isaianic parts of the book of Isaiah make it apparent that Isaiah was primarily a prophet of doom. The reason for this was the sustained unbelief and obstinacy of the people – and particularly of the political and religious rulers. Their rebellious conduct made forgiveness impossible because it was rooted in pretentious pride and arrogance.⁴⁹ In 2,9b Isaiah exclaims: »... forgive them not!« He receives the commission to announce total desolation (6,11-13ab), and in 22,14 he reports: »The Lord of hosts has revealed himself in my ears: >Surely this iniquity will not be forgiven you, till you die.<<

This adds importance to the question: how significant was the concept of the remnant for Isaiah? The idea recurs frequently, it is true, but most of the instances are usually considered secondary⁵⁰; only passages like 7,3 and 17,3 are commonly recognized as Isaianic. The idea of the remnant is, however, expressed not only in words that denote it directly, but also symbolically or indirectly. In 17,4-6 there is the metaphor of a remnant after harvest, in 30,17bc that of a remnant after battle. The protest against Assyria's conduct makes it plain that the Assyrian king is initially regarded as »the rod« of God's anger in punishing »a godless nation« (10,5-6), but then becomes the recipient of punishment because »it is in his mind to destroy, and to cut off nations not a few« (v. 7). Here we find the clearest evidence that in Isaiah's view the total destruction of any nation is not part of God's plan. It follows that secondary passages concerning the concept of the remnant are not only fully compatible with the Isaianic alternation of prophecies of judgment and salvation, but also depend on Isaiah.⁵¹

⁴⁷ For the semantic range of the noun *šūbāh* cf. especially F. Huber, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, BZAW 137, W. de Gruyter, Berlin / New York 1976, 140-47: »Exkursus II: Semantische Analyse der Wörter *bitha* und *šuba* in Jes 30,15.«

⁴⁸ For the structural characteristics of 28,7-13, 14-22 and 30,15-17 cf. especially R.F. Melugin, *The Conventional and the Creative in Isaiah's Judgment Oracles*, in: *CBQ* 36 (1974), 301-11.

⁴⁹ It may be noted that the theme of pride is one of the most characteristic features of Isaiah's prophecy; it runs like a scarlet thread through all his utterances: 2,9.11-12.17(refrain); 5,15; 10,7-15; 13,11; 14,13-14; 16,6; 23,9; 28,1-4.

⁵⁰ Cf. O. Kaiser, *Isaiah 13--39*, 78 (n. b).

⁵¹ Cf. the word *šē'ār* in 10,19-22; 11,11.16; 14,22; 16,14; 21,17; *šē'ērīt* in 14,30; 15,9; *sārīd* in 1,9; *massebet* in 6,13; *gēza'šōreš* in 11,1.

Isaiah never says directly that the remnant will be saved because of repentance and a return to God,⁵² but he implies what God can assure him: »... your guilt is taken away, and your sin forgiven« (6,7b), because Isaiah is ever faithful to him; the people cannot »turn and be healed«, because they are obstinate (6,9-10); Isaiah's son Shear-jashub signifies a call to return in terms of trust in God rather than in the empires of man (7,3-9); the declaration to the unbelieving majority »In returning and rest you shall be saved; in quietness and in trust shall be your strength« (30,15) indirectly means that the remnant will find salvation by following this counsel. To Isaiah it must have seemed obvious that not all the people without exception were obdurate. And his own family and the disciples who transmitted his prophecies to later generations are proof enough that Isaiah was not alone in his faithfulness.

History justified Isaiah's principle of trust in God. The captains and the kings were destroyed, the humble and the contrite lived on. The survival of an important remnant of the faithful is a historical fact. To insist that Isaiah foresaw only total destruction would involve the claim that his prophecies were not fulfilled by history. The miraculous survival of the remnant was decisive for Israel then and in the future. The community that was delivered from judgment found in the theme of a purged remnant a new hermeneutical principle for the interpretation of history. Characteristic of this interpretation is the statement in 10,20-23: »In that day the remnant of Israel and the survivors of the house of Jacob will no more lean upon him that smote them, but will lean upon the Lord, the Holy One of Israel, in truth. A remnant will return, the remnant of Jacob, to the mighty God. For though your people Israel be as the sand of the sea, only a remnant of them will return. Destruction is decreed, overflowing with righteousness. For the Lord, the Lord of hosts, will make a full end, as decreed, in the midst of all the earth.« An apocalyptic and eschatological vision could prevail because it became more and more apparent that even in the most stressful historical circumstances a believing remnant was saved, whereas the haughty rulers were sooner or later destroyed. Thus did historical experience confirm the cornerstone of Isaiah's prophecy: »If you will not believe, surely you shall not be established« (7,9; cf. 28,16; 30,15). It is hardly accidental that this principle occasioned so many antithetic formulations of exhortation and threat.⁵³

There is only one foundation for this truth: absolute monotheism. And God's holiness and transcendence allow only two related options: the way of belief leading to salvation // the way of disbelief leading to destruction. He who chooses the latter can be saved only if he repents and returns to God.⁵⁴

⁵² Cf. 1,19//20.27//28; 3,10//11; 5,15//16; 8,6//7.12//13; 30,15//16. Antithetic parallelism seems to be the most appropriate means of expressing the incontestable, ever valid truth that there is always hope for those who trust in God, whereas the way of the wicked will perish (cf. Ps 1).

⁵³ Cf. 1,19//20.27//28; 3,10//11; 5,15//16; 8,6//7.12//13; 30,15//16. Antithetic parallelism seems to be the most appropriate means of expressing the incontestable, ever valid truth that there is always hope for those who trust in God, whereas the way of the wicked will perish (cf. Ps 1).

⁵⁴ Only such an understanding of God and man's options could occasion editorial sayings like 14,1-2; 19,16-25; 30,18-26; 31,4-9; 33,17-24. God's mercy and healing of the people can be announced where the signs of returning to him are in some way visible.

Summary: Jože Krašovec, Deliverance of the Remnant from Judgement in the Prophecy of Isaiah

Isaiah was primarily a prophet of doom in relation to pretentious pride and arrogance of political and religious rulers. In 2:9b he exclaims:»... forgive them not!« He received the commission to announce total desolation (6,11-13ab). Nevertheless, the idea of the remnant is expressed directly (7,3; 17,3) or indirectly in symbolical means of expression (10,5-6; 17,4-6). In Isaiah's view, the total destruction of any nation is not part of God's plan, for it is obvious that not all the people without exception were obdurate. His own family and the disciples, who transmitted his prophecies to later generations are proof enough that Isaiah was not alone in his faithfulness. It follows that secondary passages concerning the concept of the remnant are not only fully compatible with the Isaianic alternation of prophecies of judgement and salvation, but also depend on Isaiah. The miraculous survival of an important remnant of the faithful was decisive for Israel then and in the future. The community that was delivered from judgement found in the theme of a purged remnant a new hermeneutical principle for the interpretation of history. Key words: Isaiah, pride, judgement of doom, deliverance of the remnant.

Povzetek: Jože Krašovec, Rešitev ostanka pred sodbo v Izaijevem preroštvu

Izaija je bil predvsem prerok pogube v razmerju do prevzetne ošabnosti in predrznosti političnih in verskih voditeljev. V 2,9b vzklika: " . . . ne odpusti jim!" Prejel je naročilo, naj oznanja popolno razdejanje (6,11-13ab). Kljub temu je misel na ostanek izražena neposredno (7,3; 18,3) ali posredno s simboličnimi izraznimi sredstvi (10,5-6; 17,4-5). Po Izaijevim prepričanju popolno uničenje kateregakoli naroda ni del Božjega načrta, kajti očitno je, da niso bili vsi ljudje brez izjeme zakrknjeni. Njegova lastna družina in učenci, ki so prenašali njegove preroške govore kasnejšim rodovom, so dovolj trden dokaz, da Izaija ni bil osamljen pravičnik. Iz tega sledi, da so drugotni odlomki, ki zadevajo pojem ostanka, popolnoma v skladu z Izaijevem izmeničnim povezovanjem govorov o sodbi in rešitvi in so tudi odvisni od Izaija. Čudežno preživetje znatnega ostanka zvestih je bilo odločilno za Izrael takrat in v prihodnosti. Skupnost, ki je bila rešena iz sodbe, je našla v temi o očiščenem ostanku novo hermenevitično načelo za interpretacijo zgodovine.

Ključni pojmi: Izaija, ošabnost, sodba pogube, rešitev ostanka.

Metod Benedik

Bivalna kultura kartuzijanov

Benediktinski red, ki je od 6. stoletja naprej za dolgo časa dal značilno podobo vsemu zahodnemu redovništvu, je glede na svoj način življenja prav tako za vrsto stoletij opredelil tudi način samostanske arhitekture. Razgibanemu samostanskemu življenju, v katerem sta se neprenehoma prepletala molitev in delo, so morala ustrezati mogočna bivalna, delovna in gospodarska poslopja, ki jim je bila srce in središče cerkev, primerno urejena in opremljena za veličastno bogoslužje. V evropskem prostoru ne manjka primerov, ki so priče take duhovne naravnosti in konkretnega življenja, ki je iz te naravnosti izhajalo. Obenem se že tukaj, ob začetkih zahodnega menišтва srečujemo s pomembno ugotovitvijo, ki jo v mnogih primerih, ko skušamo pojasnjevati različne tipe samostanske arhitekture ali še širše redovniške bivalne kulture, vse premalo upoštevamo. Gre namreč za dejstvo, da so redovniki, ki so navadno sami bili oblikovalci, arhitekti svojih bivališč, vse prostore, ki jih je zajemal samostanski kompleks, oblikovali tako, kakor je najbolj ustrezalo njihovemu pogledu skupnega, Bogu posvečenega življenja. Poudarimo: tako različni tipi meniške arhitekture, ki danes pomenijo tako veliko obogatitev v pogledih in v praksi človekove bivalne kulture, izhajajo iz določene, svojevrstne duhovne naravnosti, ne iz časovnih pogojenosti.

Kartuzijanski red, ki so ga začeli s čisto svojevrstno obliko skupnega življenja sv. Bruno in njegovi tovariši v Veliki kartuziji ob koncu 11. stoletja, je pomenil prelom z benediktinsko tradicijo tako v pojmovanju in praksi skupnega življenja, kar je izhajalo iz čisto drugačnih pogledov na osebno življenje z Bogom, kot tudi prelom z ustaljeno meniško arhitekturo, v katero je vnesel nove, zgolj za kartuzijane značilne prvine bivalne kulture. Težnji starejše skupine zahodnoevropskega redovništva po odmaknjenosti od sveta se je zdaj pridružila še stroga zahteva po popolni osamitvi posameznika v okviru redovne naselbine. Namesto benediktinskega cenobitizma, ki je terjal skupno življenje večkrat zelo velikega števila menihov, se je zdaj uveljavil strogi anahoretski način življenja maloštevilnih redovnih samotarjev. Zato sta se morali cenobiju ustrezna zasnova in arhitektura, ki so ju tradicionalno ohranjali benediktinski samostani, umakniti povsem novemu tipu redovne naselbine, ki jo v arhitekturnem pogledu bolj upravičeno kot »samostan« imenujemo kartuzija. S tem izrazom označujemo njeno povsem svojsko zasnovo s poudarkom na velikem križnem hodniku, ki ga benediktinski samostani niso poznali in okrog katerega se razporejajo individualna in med seboj tudi vizualno ločena bivališča redovnikov, njihove samostojne celice. Ob malem križnem hodniku razporejeni skupni

prostori kakor kapitelj, jedilnica itd. imajo dosti manjši pomen kakor v cenobitično urejenih samostanih.¹

Ozadje novega tipa redovne naselbine, ki so ga kaj hitro uveljavile kartuzije, lahko iščemo v tisti značilni duhovni naravnosti, ki je sv. Bruna in njegove prve tovariše navedla, da so ob tedanjem razgibanem redovnem življenju poiskali drugačen, res svojski življenjski stil, ki naj bi jih po njihovem prepričanju kar najtesneje povezal z Bogom. Na nekatere temeljne prvine opozarja Bruno sam v svojih spisih, ki so se ohranili.² V predgovoru k Razlagi psalmov piše: »V vsem psalteriju je odmev drugega sveta, to je Božjih pravic. Delo ima številne namene, vendar moramo v njem gledati predvsem Božje hvalnice. Hebrejci so knjigi po pravici rekli knjiga himen, to je knjiga Božjih hvalnic.« Nekaj misli iz njegove knjige: »Hvalil bom tvoje ime na vekov veke. Hvalil te bom, Gospod, v kontemplaciji tvojega imena, hvalil te bom s hvalnico kontemplativnega življenja, ki bo trajala na tem in onem svetu, kot pravi evangelij: Marija si je izvolila najboljši del, ki ji ga nihče ne bo vzela.«

Prav tako so značilne Brunove misli v pismu prijatelju Raulu Verdu, proštu v Reimsu. Takole pravi: »Korist in veselje v Bogu, ki ga prinašata samota in molk tistim, ki ju ljubijo, poznajo samo tisti, ki so to izkusili. Tu se močni možje zares morejo zbrati, kolikor žele, ostati v sebi, marljivo gojiti kali kreposti in se srečni hraniti z rajskimi sadovi. Tu si skušajo pridobiti oko, katerega jasni pogled rani z ljubeznijo Božjega Ženina in katerega čistost gleda Boga. Tu se prepuščajo dobro izrabljenemu brezdelju in mirujejo v mirnem delovanju. Tu deli Bog svojim atletom za trudapolni boj zaželeno plačilo: mir, ki ga svet ne pozna, in veselje v Svetem Duhu.« Po Brunovem prepričanju mož kontemplacije že zdaj gleda Večnega iz obličja v obličje vsaj v pričakovanju in upanju. Ko Bruno govori o svojih tovariših, jih takole predstavlja: »Neprestano so na sveti straži, pričakujoč povratka gospodarja, da mu odpro takoj, ko potrka.« Običajno pa življenje v samoti ne pušča duše v tem stanju čakanja in upanja. Kot so v trenutku svojih obljub želeli trije prijatelji, Bog v samoti in molku dopušča, da duša že na tem svetu »privabi Boga«. Pričakovanje, pa tudi že posest, želja, pa tudi že uživanje, boj, pa tudi že plačilo, samota in obenem sadovnjak, tak je po Brunovi zamisli kontemplativni poklic. Bruno s svojim jasnim izrazom spričuje paradoks kontemplativnega stanja, skrivnost trpljenja in veselja, ki je njegova osnova: »Tu si skušajo pridobiti oko, katerega jasni pogled rani z ljubeznijo Božjega Ženina, iz katerega čistost gleda Boga.« Brunov pojem »jasni pogled« (serenus intuitus) smemo povezati tudi s pojmom quies, počitek, ki je Brunu zelo drag. Gre za osrednji pojem kartuzijanskega pojmovanja kontemplativnega življenja. Ta počitek je sad vere, upanja in ljubezni. V njem je mnogo modrosti in uravnovešenosti, dobrote, potrpežljivosti in duhovnega devištva. Quietus je priljubljen prilastek za »pristan redovnega življenja« v pismu bratom v Chartreuse. Ne gre za počitek, ki bi pomenil udobje, varnost, negibnost in nedelavnost. Ta počitek je dinamičen, je predokus počitka, ki ga bo gledanje Boga v večnosti dalo duši. Guigo, peti prior v kartuzijanski samoti, je v Consuetudines zahteval od priorja, kot pravijo tudi 1991 potrjeni Statuti kartuzijanskega reda (SK): »Zla-

¹ Prim. M. Zadnikar, *Arhitektura kartuzijanov, v: Redovništvo na Slovenskem I*, Ljubljana 1984, 211 sl.

² Prim. A. Ravier, *Sveti Bruno*, Kartuzija Pleterje 1968, 130 sl.

sti menihom klavstra, izmed katerih je vzet, mora biti vzor umirjenosti, stanovitnosti, samote in meniškega življenja nasploh.³

Kot rečeno, je taka duhovna naravnost našla svoj odmev v posebnem tipu samostanske naselbine. Iz tega izhaja celotna razporeditev prostorov, v katerih menih biva vse svoje življenje, obenem pa ga vodi v kontemplacijo. V posebnem pomenu, ki ga imajo za kontemplativno kartuzijansko življenje posamezni prostori znotraj kartuzije, lahko govorimo tudi o svojevrstni bivalni kulturi kartuzijanov. V Statutih pogosto srečujemo pojme kot na primer hiša, celica, klavzura, stanovitnost (*stabilitas*), življenje v samoti, v molitvi, v kontemplaciji. Ti in še drugi sorodni pojmi nam v različnih kontekstih v marsičem pojasnjujejo svojevrstno bivalno kulturo kartuzijanov.

V temle prispevku se seveda ne bomo spuščali v podrobnosti kartuzijanske arhitekture, vendar naj si priključimo v spomin nekatere osnovne značilnosti vsake kartuzije. Najpomembnejši del kartuzije je velik križni hodnik, ki je središče vsega njihovega anahoretskega življenja. To je pokrit hodnik, ki obdaja pravokotno zeleno površino ali dvorišče, okoli katerega so na zunanji strani razvrščene posamezne celice, hišice menihov klavstra. Sredi travnate površine je samostansko pokopališče, ki tako na nek način tudi pokojne brate še naprej povezuje s samostansko skupnostjo.⁴

Okoli velikega križnega hodnika so torej razvrščene posamezne meniške celice. Že Guigove *Consuetudines* jih večkrat omenjajo.⁵ Njihov namen in smisel posebno nazorno opredeljujeta VII. in XIV. poglavje v *Consuetudines* z naslednjimi izrazi: »tota hebdomada in cellis silentium tenemus« (ves teden prebivamo v celicah v tihoti) in še naprej: »precipue studium et propositum nostrum est, silentio et solitudini cellae vacare« (naša poglavitna naloga in sploh način našega življenja je, bivati v samoti in tihoti naših celic). Da bi njihovim prebivalcem bila zagotovljena samota, tihota in mir, morajo biti celice temu namenu primerno urejene. V celici naj bi menih imel vse, kar potrebuje za svoje puščavniško življenje, za svoje duhovno, duševno in fizično delo.

Kot lahko sklepamo po kratkih, pa zelo jasnih besedah najbolj prvotnega zapisa, ki govori o življenju kartuzijanskih menihov (*Consuetudines*), je celica prostor, v katerem poteka največji del menihovega življenja, največji del njegove duhovne in fizične dejavnosti, je v resnici njegov življenjski prostor. Zato je prav, da si nekoliko ogledamo tudi njeno obliko oziroma razporeditev prostorov v njej. Označitev »celica«, ki človeku nehote priključ v spomin utesnjeno, brezupno in mračno izbo, pravzaprav sploh ne daje prave predstave o solidno urejenem in primernem prostoru, v katerem kartuzijani prebijejo večji del svojega življenja. Kartuzijanska celica je pravzaprav hišica skupaj z majhnim vrtom. Načrt kvadratne parcele je zasnovan tako, da je na notranji strani povezana z velikim križnim hodnikom, na zunanji pa obdana z obzidjem in tudi med posameznimi hišicami je velik zid; na ta način so vsi prostori v njej tudi vidno ločeni tako od zunanjega sveta kot od sosednjih hišic. Pozidana površina na posamezni parceli je občutno manjša kot vrtiček, ki je namenjen menihovi telesni sprostitvi. Velikost in ureditev prostorov v posameznih hišicah se je v teku časa

³ *Statuta Ordinis Cartusiensis* (SK), v: *Analecta cartusiana* 99, Salzburg 1991 (latinsko-francoska izdaja) 23, 5.

⁴ Prim. M. Zadnikar, *Die Kartäuser, Orden der schweigenden Mönche*, Koeln 1983, 78 sl.

⁵ *Aux sources de la vie cartusienne* 4, Edition critique des *Consuetudines Cartusiae*, In *Domo Cartusiae* 1962, III, 1; IV, 11, 20, 28; VII, 8.

delno spreminjala in seveda morala upoštevati tudi različne podnebne razmere, v kakršnih so gradili nove kartuzije. Hišice so bile prvotno najverjetneje pritlične in se je enonadstropna gradnja uveljavila šele kasneje; vedno pa so bile dostopne izključno z velikega križnega hodnika. Razen meniha, ki v njej prebiva, vanjo brez posebnega priorjevega dovoljenja ne sme vstopiti nihče. Ob vhodnih vratih je odprtina, skozi katero menih dobiva hrano, v pritličju sta ob majhnem hodniku drvarnica in delavnica, zgoraj pa predsoba, imenovana Ave Maria, kjer menih vedno, ko se vrne v hišico, opravi kratko molitev, in celica ali cubiculum, kjer menih premišljuje, moli, študira, je in spi ter je zato opremljena z ustreznim pohištvo.⁶

Za naše razmišljanje o bivalni kulturi kartuzijanov je še posebej pomembno, kako na posamezne prostore v kartuziji, predvsem na tiste, ki so v najbolj neposredni povezavi s specifičnim načinom kartuzijanskega življenja, gledajo Statuta Ordinis Cartusiensis, ki so bila potrjena 19. aprila 1991. Celotno redovno naselbino, kartuzijo, obravnavajo kot Božjo hišo, kot prostor skupnega bivanja, prostor medsebojnega srečevanja in še posebej prostor, v katerem biva Bog, v katerem se vse bitje in žitje odvija v Božji navzočnosti. »Ker so bratski odnosi med ljudmi sad medsebojnega spoštovanja, se nam, ki živimo v Gospodovi hiši, prav gotovo spodobi, da drug drugemu izkazujemo ljubezen, ki izhaja iz Boga« (SK 33, 4). Kartuzija v svojem celotnem obsegu je prostor, ki je namenjen izrečno češčenju Boga in po normah, ki jih red upošteva vse od svojega začetka, to v svojem ustaljenem vsakdanjem življenju tudi izvršuje. »Ko pozvoni zvon, vsi istočasno molijo (v svojih celicah) in tako celoten samostan postaja ena sama hvalnica v Božjo slavo« (SK 21, 7). Kartuzija je hiša, ki menihe med seboj povezuje, da se res lahko počutijo med seboj kot bratje, kot otroci iste družine. »Prior samostana, kamor pride premeščeni menih (iz neke druge kartuzije), naj ga z vso ljubeznijo sprejme ter ga poslej smatra za svojega sina. Menih pa naj samostan, ki mu ga je naklonila Božja Previdnost, poslej ima za svoj dom ter varen pristan« (SK 30, 6). V več paragrafih naletimo na spodbude, ki se nanašajo na vse menihe ali pa še posebej na priorja, kako naj si vsi prizadevajo, da bi v hiši vladal red, mir in tihota. To se seveda še zdaleč ne nanaša zgolj na zunanjo urejenost hiše, ali na dober vtis, ki naj bi ga kartuzija ob vsaki priložnosti naredila na zunanjega človeka, ampak predvsem na notranjo duhovno umirjenost in urejenost posameznega meniha kot tudi na duhovno skladnost in poglobljenost celotne njihove hiše, vse kartuzijanske skupnosti. Tako zahtevajo statuti tudi od meniha, ki brez priorjevega dovoljenja ne sme iti iz celice, »naj se brez izrečnega dovoljenja ne spušča v pogovor z nikomer; v primeru pa, da sme kdo kaj s kom govoriti, naj v pogovor nikar ne vnaša zadev samostana in njegovega vodstva, škodoval bi miru v celi hiši« (SK 4, 5). In še naprej: »Varujmo se vsega, kar bi lahko rušilo mir; zlasti o svojih bratih nikoli ne govorimo nič slabega. Če v samostanu nastane razdor med menihi, ponižno in potrpežljivo storimo vse, da se stvar uredi v duhu ljubezni. Bolje je, da se domače stvari uredijo doma in da se ohrani mir v hiši s skupnim prizadevanjem« (SK 33, 5). Statuti še posebej spodbujajo priorja, naj vse važne skupne zadeve in tudi morebitna nesoglasja skuša reševati v potrpežljivem pogovoru in bratskem razumevanju z vsemi menihi, posebno s tistimi, ki opravljajo v samostanu kake službe: »Pravi mir in re-

⁶ Prim. M. Zadnikar, *Die Kartaeuser*, 79.

snična sloga med priorjem in tistimi, ki imajo v samostanu kakšne službe, bosta temelj miru in sloge v samostanu« (SK 23, 19).

Glede na omenjeno dejstvo, da je celica ob velikem križnem hodniku, seveda tako urejena, kot jo poznamo samo v kartuzijanskem samostanu, prostor, v katerem menih preživi največji del svojega časa, bodisi v molitvi, premišljevanju, študiju, fizičnem delu ali pri drugih opravilih, je tudi razumljivo, da ima poseben pomen v njihovem pojmovanju bivanja. Taka, kakršna je glede na svojo značilno urejenost oziroma res čisto svojstveno razporeditev prostorov, taka, kot jo je izoblikovala več kot 900-letna kartuzijanska duhovna naravnost, ki jo je kartuzijanska tradicija zvesto ohranjala, je osrednji prostor kartuzijanskega anahoretskega življenja. Čeprav najdemo v vsakem tipu samostana bivalne prostore, ki jih bolj ali manj upravičeno moremo imenovati celice, jih vendar na nek način hiša kot cenobj v celoti povzema vase. Tako so le del celote, v kateri imajo posamezni skupni prostori - v njih se tudi odvija pretežni del »skupnega, samostanskega« življenja - večji pomen. Razumljivo je, da konstitucije različnih redov in kongregacij, kolikor sploh govore o lastni bivalni kulturi ali predstavljajo svoja pojmovanja o pomenu in ureditvi posameznih bivalnih prostorov, to store najpogosteje v povezavi z razlaganjem oziroma pojmovanjem skupnega življenja v samostanu, skupne molitve, skupnih prizadevanj za poglobljeno duhovno življenje, skupnega apostolskega delovanja. Za veliko večino redovnih skupnosti je osrednji samostanski prostor tisti, kjer se zbirajo k skupni molitvi, torej cerkev ali kor ali kapela ali oratorij, temu pa sledi obednica, kjer se skupaj hranijo, pogovarjajo, načrtujejo, medsebojno spodbujajo in tudi molijo.

Statuti kartuzijanskega reda pa že na prvi pogled dajo vedeti, da prostore, ki jih oklepa samostanski zid, pojmujejo glede na njihov pomen oziroma vlogo v meniškem življenju drugače. Že v začetku, kot uvod v Statute lahko preberemo Guigovo priporočilo samotarskega življenja, potem pa celotna prva knjiga obravnava menihe klavstra, kjer najprej v posameznih poglavjih najdemo predstavljene nedvomno najznačilnejše kartuzijanske pojme - poudarimo, vezane tudi na bivalni prostor - kot slede: življenje v celici in molku, opravila v celici, varstvo klavzuro. Tudi druga knjiga, ki govori o menikih-laikih v posebnih poglavjih obravnava samoto, klavzuro, molk, delo, abstinenca in post. Značilno je, da tretja knjiga, ki razlaga življenje v samostanu, izhaja iz temeljev anahoretskega življenja, življenja v samotni celici. Tako beremo v Statutih: »Potem, ko smo razmišljali o osebnem življenju menihov, ki so poklicani, da bi vztrajali v celicah pri molitvi in zbranem poslušanju Boga, bomo zdaj z Božjo pomočjo spregovorili o samostanu. Milost Svetega Duha puščavnike namreč tako medsebojno povezuje, da postajajo skupnost ljubezni po vzoru Cerkev, ki na mnogih krajih vendar živi kot ena Cerkev« (SK 21, 1).

O potrebnosti, namenu, cilju samote, ki jo menih živi v svoji celici, piše sodobni kartuzijan človeku našega časa takole: »Naše izkušnje nas nazorno poučujejo, da človek vsaj občasno mora biti sam, potrebuje mir in tihoto, da bi se za določeno delo mogel čim bolje zbrati. Še v večji meri to velja za človeka, ki se hoče v celoti in izključno odpreti za Boga, bivati tukaj le zanj. 'Živeti v samoti ne pomeni zgolj živeti brez stikov z ljudmi, ampak predvsem živeti z Bogom in za Boga' (Sergij Bulgakov). Med osamelostjo mnogih ljudi po velemestih, ki so nemalokrat v svoji notranjosti popolnoma ločeni od vseh ljudi, in idealom kartuzijanskega življenja obstaja neizmerna, res bistvena razlika. Če hoče kdo po-

stati kartuzijanec, ne zadostuje zgolj želja po življenju v samoti. Prostorska samota je le sredstvo, resda zelo pomembno, da bi človek dosegel notranjo tiho-to, da bi se mogel odpreti Bogu. Živeti iz Boga in samo za Boga, to je najgloblja skrivnost kartuzijanske samote. Ničesar hoteti, ničesar vedeti, ničesar posedovati razen Boga in samega Boga, to je vrhunec idealov kartuzijanskega meniha.⁷

Pot v samoto in po njej v življenje iz Boga in za Boga vodi kartuzijana skozi njegovo celico, zato je ta prostor zanj resnično svet kraj, je prostor, v katerem prebiva Bog in se tu menih z njim srečuje; celica je za kartuzijana svet kraj, kot je bil za vernega Juda svet kraj tempelj, prebivališče Boga med ljudmi. In spet smo pri Statutih kartuzijanskega reda, kjer beremo: »Posebna prizadevnost mora pri nas veljati molku in bivanju v samoti celice. Celica je svet kraj, prostor, kjer se prijateljsko pogovarjata Gospod in služabnik, kjer se duše po veri združujejo z Božjo besedo« (SK 4, 1). Ko Statuti govorijo o menihih-laikih, ki v dobro celotne skupnosti opravljajo razna hišna opravila, pravijo tako-le: »Ko pa ob določenih urah v samoti molijo, in ko se udeležujejo Božje službe, se docela posvečujejo Bogu. Vsi prostori, kjer bratje stanujejo in delajo, morajo biti tako urejeni, da jih navajajo k duhovni zbranosti. Čeprav so opremljeni s potrebnimi in koristnimi rečmi, naj bo tu resnično bivališče Boga, ne pa svetna zgradba« (SK 11, 3). Tudi samostanskega prokuratorja, ki je prevzel vodstvo menihov-laikov, ki je odgovoren za vsa gospodarska vprašanja celotnega samostana, ki mora ljubeznivo poskrbeti za bolne brate in za goste, Statuti že v prvem paragrafu, ki govori o njegovi službi, opominjajo, naj se ob vseh bremenih, ki mu jih nalaga njegova služba – oziroma še posebej zato, da bi ta bremena lažje nosil – rad vrača v samoto celice, v pogovor z Bogom: »Čim bolj ga tarejo gospodarske skrbi, tem bolj se mora zatekati v celico, kot v varen pristan miru, kjer naj z branjem, molitvijo in premišljevanjem miri viharje, ki se zaradi zunanjih skrbi dvigajo v njegovi notranjosti, ter zbira koristne in potrebne zamisli za vzgojo bratov, ki so mu zaupani« (SK 26, 1). Kot lahko opažamo na več mestih v Statutih, je tudi v pravkar navedenem primeru poudarjeno, kako je ljubezen do celice, do njene samote in tihote, do pogovora z Bogom pot do notranje osebne uravnoteženosti, do pravega ravnovesja med različnimi človekovimi težnjami in zato pot k Bogu ter istočasno tudi pot k miru srca, ki je temelj res pristnega, zdravega, humanega in krščanskega odnosa do sočloveka.

Prav tu smo že blizu tistemu pojmu, ki se prepleta skozi vsa kartuzijanska pravila; gre za pojem »mir, počitek« (quies, vocatio, contemplatio, pax, propositum, solitudo), ki je sestavina duhovnih tokov, imenovanih hesihazem.⁸ Prvotni, klasični hesihazem sovpada z vzhodnim, predvsem z eremitskim meništvom. Poglavitni viri zanj so »Apothegmata patrum« (Izreki očetov puščavnikov), dalje Vitae patrum (živahni opisi življenja puščavnikov), še bolj pa sinajski meniški avtorji iz 6. in 7. stoletja. Zato ni nič nenavadnega, če so kartuzijani številna besedila iz tega izročila sprejeli v prenovljeno zbirko liturgičnih beril. Sv. Bruno v svojih pismih in Guigo v svojih »Consuetudines« zavestno povzemata hesihastično izročilo očetov puščavnikov.

Hesychia označuje zunanje in notranje stanje počitka, molka, miru, umirjenosti in sproščenosti. Hesihazem je duhovnost, ki je v glavnem usmerjena h kontemplaciji. Popolnost vidi v ljubečem zedinjenju z Bogom, z neprekinjeno

⁷ M. Zadnikar, *Die Kartäuser*, 15.

⁸ Prim. J. M. Hollenstein, *Kartuzijanska duhovnost, v: Redovništvo na Slovenskem I*, 117.

molitvijo, do katere je moč priti po poti hesihije. Hesihazem ni v nasprotju s tradicionalnim naukom, po katerem obstoji krščanska popolnost v ljubezni do Boga in bližnjega, medtem ko so vse drugo le sredstva. Hesihija ni sama sebi cilj, ampak predpostavlja izpolnjevanje zapovedi in askezo. Menihi vidijo v njej najboljšo telesno in duhovno pripravo na iskanje Boga in služenje bližnjemu. Svoj počitek povezujejo z neko mero samote in molka navznoter in navzven. Statuti vse to kratko opišejo z nekaterimi klasičnimi izrazi, povzetimi iz tega izročila: »Ves naš trud in prizadevanje morata stremeti za tem, da v molku in samoti najdemo Boga. V samoti se namreč Bog in služabnik često pogovarjata kot prijatelja. V samoti se Božja beseda pogosto družijo z zvesto dušo. V samoti se družijo zemeljsko z nebeškim, človeško z Božjim« (SK 12, 1). Janez Klimakos piše: »Hesihija je neprekinjeno češčenje v Božji navzočnosti; spomin na Jezusa pridruži svojemu dihanju, pa boš spoznal koristnost hesihije.«⁹ Hesihija je obenem klima za notranjo molitev in njen zunanji izraz. Obstaja namreč le kot pogoj za molitev in kontemplacijo ter se po njej uresničuje. Statuti v poglavju o menihih klavstra jedro hesihije, ki je mir, quies, in se dogaja v samoti in tihoti celice, razločno povezujejo z njenimi zunanjimi izrazi, ki bi jih najkrajše lahko povzeli s pojmom resnično evangeljske in dejavne ljubezni do bližnjega: »Patri naj si bodo vedno v svesti tesne vezi, ki jih v Kristusu družijo z brati. Radi naj priznavajo, da se brez bratov ne bi mogli tako nemoteno posvečati molitvi ter se združevati z Bogom v tihih in mirnih celicah. Naj se tudi zavedajo, da je duhovništvo, ki ga opravljajo, služba Cerkev, zlasti tistim njenim članom, ki so najbližji, to je bratom istega samostana. Patri in bratje naj se med seboj spoštujejo, izkazujejo naj si ljubezen, ki je vez popolnosti ter temelj in vrh vsakega Bogu posvečenega življenja.« (SK 3, 5).

Celica je kartuzijanu prostor, ki mu je zelo dragocen zato, ker v njem lahko neprenehoma doživlja Kristusovo velikonočno skrivnost, njegovo trpljenje, njegovo daritev na križu za ves svet, njegovo odrešilno vstajenje; v celici lahko nemoteno prisluškuje Bogu, ki v tihoti premišljevanja in molitve vstopa v menihovo dušo. Statuti pravijo: »Božja ljubezen, ki jo v nas vnema in podžiga samota celice, nas povezuje s sobrati, s katerimi se ob določenih urah in na določenih mestih sestajamo« (SK 22, 1). »Menih naj bo prepričan, da mu je samotna celica za zdravje in življenje to, kar je ribi voda. Čim dlje bo bival v celici, tem raje bo v njej, če se bo le znal redno in pravilno zaposliti z branjem, pisanjem, psalmodiranjem, molitvijo, premišljevanjem, kontemplacijo in ročnim delom. Med tem se bo navadil z veseljem prisluškovati tihim opozorilom srca, ki so kakor skrivna pota in samotne steze, po katerih prihaja Bog v dušo« (SK 4, 2).

Pri prebiranju kartuzijskih Statutov znova in znova naletimo na pojma samota in tihota, ki se v največji meri odvijata v celici. Čeprav menihi že redno preživijo večji del svojega časa v celici, jih Statuti vabijo, naj enkrat letno to bivanje še intenzivirajo. »Vsako leto se celih osem dni še prav posebno posvetimo miru in tihoti celice. Navadno to storimo ob obletnici svojih zaobljub« (SK 4, 10). »Konverzi naj vsako leto preživijo v miru in samoti celice osem dni skupaj ali v dveh razdobjih, donati pa vsaj tri dni. Lahko pa vsak brat, če hoče, opravi duhovno obnovo na kak delovni dan v mesecu« (SK 12, 5).

Če se vrnemo k izhodišču našega razmišljanja, lahko ugotovimo, da kultura njihovega bivanja, njihovega prebivanja, postavlja v središče življenja samoto in

⁹ Besedilo navaja J. M. Hollenstein, n. d., 118.

tihoto, ki najdeta svoj prostor v celici, na njenih »svetih tleh« - tako ima v miselnosti in praksi celica osrednje mesto v bivalni kulturi kartuzijanov.

Naj to osvetlijo nekatere misli p. Janeza Hollensteina, priorja kartuzije Pleterje.¹⁰ V puščavskem okolju, razmišlja p. Janez, so se odvijala najvažnejša obdobja Izraelove zgodovine: tu je nastajalo zavezno Božje ljudstvo, ustvarjeno tako rekoč iz nič - dokaz Jahvetove ljubezni brez nakane. Puščava je okolje, v katerem Bog pripravlja presenečenja, rešitve in zveličanje; okolje, v katerem je Božje ljudstvo živelo iz rok v usta, romalo od izvira do izvira in bilo prisiljeno omejevati svoje potrebe na najnujnejše življenjske stvari. Je tudi kraj skušnjave, očiščevanja in preizkušnje. Zato pomeni tako Izraelu kot Cerkvi simbol odrešenjske zgodovine. Meniška pravila vidijo v njej neko obliko hoje za Kristusom; kartuzijani so si jo izbrali kot svojo obliko življenja.

Eremitska prvina daje močan pečat krščanskemu življenju in kot tako ni privilegij puščavnikov, temveč kar neka osnovna krščanska drža ali vsaj neko življenjsko obdobje, s katerim se mora srečati kristjan kateregakoli stanu. Ustvarjajte puščavo, pravijo menihi. S tem hočejo reči: vsakdo naj pusti odprt prostor za Božja presenečenja, naj prisluhne Božjemu klicu in končno prepusti odločanje le Bogu. Izkušnja puščave je aktualna za vsakega verujočega. Kdor v samoti zadene na dno svoje osebe, ta je pripravljen na srečanje s svojo slabostjo in ranljivostjo, nemočjo in omejenostjo. Prav tu pa je tista točka, ki človeku odpira pot do Boga in v polnem pomenu pojma solidarnosti tudi pot do bližnjega.

¹⁰ Besedilo navaja J. M. Hollenstein, n. d., 118.

Stanko Janežič

Ekumenski simpoziji v Jugoslaviji (1974-1990)

Odnosi med teološkimi fakultetami raznih krščanskih Cerkva
v nekdanji Jugoslaviji

Uvod

Na ozemlju nekdanje Jugoslavije so stoletja živeli in še živijo pripadniki različnih narodov in ver. Medsebojni odnosi so bili včasih dobri, včasih pa so jih motile medsebojne napetosti, nerazumevanja, sovraštva in celo vojskovanja.

Zgodovina narodov, ki so naseljevali ta ozemlja, je bila zelo različna. Močna ločnica je bila zlasti meja med Vzhodom in Zahodom (nekoč meja med Vzhodnim in Zahodnim Ilirikom), ki je potekala in deloma še poteka po črti Beograd, Sava, Drina, Zeta, Budva ob Jadranskem morju. Tu so se srečevali vplivi Bizanca, Carigrada in Rima ter pogostoma povzročali velike napetosti. S Turki je na ozemlje nasilno vdrl še vpliv islama, z reformacijo pa vpliv protestantizma. Tu so se stikale civilizacijske, politične in kulturne prvine in navade raznih zahodnih in vzhodnih držav in narodov ter se med seboj odbijale, deloma pa se tudi prepletale in zraščale.

V prvi Jugoslaviji (1918-1941) je ta nacionalna in verska različnost dobila sicer skupno streho, ni pa mogla zaživeti v resnični sproščenosti in medsebojnem razumevanju, kljub številnim skupnim vezem. Posebno hudo je bilo med drugo svetovno vojno, ko je pod tujo zasedbo prihajalo do težkih medsebojnih obračunavanj. Druga Jugoslavija (1945-1991) je sicer razglašala »bratstvo in enakost«, toda komunistična diktatura tega obdobja je bila le nasilen oklep, ki ni mogel dopuščati, kaj šele pospeševati pravičnih, svobodnih in spoštljivih odnosov med različnimi narodi, verami in nazori v tej državi. To spričujejo tudi razmere po sesutju komunizma in težave v boju za vzpostavitev in rast demokracije med narodi in novimi državami tega ozemlja.

Med kristjani se je v 20. stoletju začelo vse bolj širiti, zlasti v protestantski in anglikanski sredi, tako imenovano ekumensko gibanje. V šestdesetih letih je z Drugim vatikanskim koncilom (1962-1965) zajelo tudi Katoliško Cerkev, približno v istem času pa postopoma tudi pravoslavje. Duh ekumenizma, ki se zavzema za popolnejšo edinost med kristjani na temeljih medsebojnega spoštovanja, je segel tudi med kristjane druge Jugoslavije, zlasti med profesorje teoloških fakultet.

Po večletnih medsebojnih obiskih in drugih stikih je tako na pobudo slovenskih teoloških profesorjev in ekumenskih delavcev dozorela misel na medkr-

ščanski teološki dialog med Cerkvami Jugoslavije ter na organizacijo srečanj in znanstvenih pogovorov teoloških šol v Jugoslaviji.

Tako so zaživel tako imenovani ekumenski simpoziji, ki so jih organizirale tri teološke fakultete: katoliška slovenska (Ljubljana, Maribor), katoliška hrvaška (Zagreb) in pravoslavna srbska (Beograd). Sodelovale pa so tudi makedonska pravoslavna teološka fakulteta v Skopju in protestantska teološka fakulteta v Zagrebu ter druge krščanske bogoslovne šole v Jugoslaviji. Občasno se je srečanju pridružila tudi islamska teološka fakulteta v Sarajevu.

Prvi ekumenski simpozij je bil leta 1974 v Sloveniji (Maribor) in potem so se vrstili naslednji simpoziji vsako drugo leto v raznih krajih Jugoslavije, v zaporedni organizaciji ene izmed treh fakultet – slovenske, hrvaške, srbske. Zadnji, deveti, simpozij je bil leta 1990 v Srbiji.

Pogled v delo in vsebino teh simpozijev osvetljuje položaj in razvoj ekumenskih odnosov med kristjani in krščanskimi Cerkvami na ozemlju nekdanje Jugoslavije, hkrati pa tudi odnose med pripadniki raznih narodov in nazorov v tej državi.

Poznanje teh odnosov je tudi podlaga za iskanje novih možnosti sožitja in sodelovanja med narodi, verami in nazori teh pokrajin v prihodnosti.

I. ekumenski simpozij v Mariboru (1974)

Prvi ekumenski simpozij teoloških fakultet v nekdanji Jugoslaviji je bil po predhodnih pripravah in dogovorih od 23. do 26. septembra 1974 v Mariboru. Organizacijo je imel v rokah mariborski oddelek teološke fakultete v Ljubljani.

Otvoritveno bogoslužje je 24. septembra, na obletnico smrti (1862) prvega mariborskega škofa Antona Martina Slomška, velikega apostola cerkvene edinstnosti, vodil v bogoslovni kapeli mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik, predsednik Ekumenske komisije pri (katoliški) Škofovski konferenci Jugoslavije (ŠKJ). Pozdravil je vse udeležence (okrog 70), zlasti goste iz Srbije in Makedonije ter s Hrvaškega. V predavalnici je nato dekan ljubljanske teološke fakultete dr. Marijan Smolik odprl simpozij in ga imenoval »zgodovinski dogodek na poti zbliževanja med raznimi Cerkvami pri nas«. Prvi dan je predsedoval dekan teološke fakultete v Beogradu dr. Čedomir Drašković, drugi dan dekan teološke fakultete v Zagrebu dr. Tomislav Šagi-Bunić, tretji dan pa profesor ljubljanske teološke fakultete dr. Stanko Janežič, ki je nosil težo celotnega organizacijskega dela.¹

Simpozij je potekal pod naslovom *Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno evharistijo*. V treh dneh so se zvrstila naslednja predavanja: *Pomen zakramentov za rast Cerkve* (dr. Franc Perko, Ljubljana), *Včlenitev v Kristusovo skrivnostno telo* (dr. Josip Turčinović, Zagreb), *Evharistija zida Kristusovo Cerkev* (dr. Stojan Gošević, Beograd), *Vloga evharistije v prvi Cerkvi* (dr. Adalbert Rebić, Zagreb), *Evharistija vzhodne Cerkve* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Evharistija v razvoju zahodne Cerkve* (dr. Anton Strle, Ljubljana), *Pastoralni značaj evharistije v Cerkvi danes* (dr. Čedomir Drašković, Beo-

¹ Prim. F. Svoljšak, *Poročilo o Ekumenskem simpoziju*, v: *Ekumenski zbornik 1974*, Ljubljana – Maribor 1974, 125.

grad), *Evharištija in župnijska skupnost* (dr. Tomislav Ivančič, Zagreb), *Evharištija in oznanjevanje* (dr. Vekoslav Grmič, Maribor).²

Po predavanjih je sledila živahna razprava katoliških, pravoslavnih in protestantskih teologov, v duhu medsebojnega spoštovanja in razumevanja. Sprejet je bil tudi sklep, naj bi bil čez dve leti nov simpozij. Navzoči so izbrali naslov in izvolili pripravljalni odbor izmed profesorjev ljubljanske, zagrebške in beograjske teološke fakultete.

Ob sklepu je mariborski škof Držečnik podaril vsem fakultetam in bogoslovjem ter predstavniku evangeličanske Cerkve v Sloveniji ekumensko izdajo Svetega pisma v slovenščini, ki je izšla prav tisti čas.

V Marijini cerkvi Matere milosti pri frančiškanih je bilo 24. septembra zvečer slovesno evharistično bogoslužje pod vodstvom škofa Držečnika. Poleg nje ga so pri somaševanju spregovorili tudi tajnik Slovenskega ekumenskega sveta Jože Vesenjāk, dekan beograjske teološke fakultete dr. Čedomir Drašković in dekan zagrebške teološke fakultete dr. Tomislav Šagi-Bunić. Zadnji dan, 26. septembra, je vodil zahvalno bogoslužje v bogoslovni kapeli pomožni škof dr. Vekoslav Grmič, nakar so udeleženci simpozija s posebnim avtobusom obiskali cerkev sv. Cirila in Metoda na Tezmem v Mariboru, Marijino romarsko svetišče na Ptujski gori in mesto Ptuj.³

Obširno poročilo o simpoziju je napisal Franc Svoljšak in je objavljeno, skupno s predavanji (razen dveh), v Ekumenskem zborniku 1974.

II. ekumenski simpozij v Lovranu (1976)

Zagrebška (katoliška) teološka fakulteta je v povezavi s pripravljalnim odborom pripravila II. ekumenski simpozij v Lovranu pri Reki (po želji srbskih teoloških profesorjev izven Zagreba), in sicer v dneh od 20. do 23. septembra 1976.

Naslov simpozija je bil *Evangelizacija v našem prostoru in času*. Na sporedu so bila naslednja štiri predavanja: *Evangelizacija in njeni pojavi pri pravoslavnih* (dr. Čedomir Drašković, Beograd), *Fenomenologija evangelizacije pri katoliških kristjanih na naših tleh* (dr. Tomislav Šagi-Bunić in dr. Josip Turčinović, Zagreb), *Pospeševalni in zaviralni dejavniki pri evangelizaciji* — psihološko-sociološki vidik (dr. Valter Dermota, Ljubljana), *Prednosti in težave sodobne evangelizacije* — teološko-pastoralni vidik (dr. Vekoslav Grmič, Maribor).

Zaradi manjšega števila predavanj je bilo na simpoziju več časa za javni pogovor, ki je bil zelo živahen. Skupščina sodelujočih je potrdila skupno sklepno sporočilo o simpoziju in sprejela temo prihodnjega simpozija, ki naj ga čez dve leti organizira teološka fakulteta v Beogradu.

Simpozij je s pozdravnim govorom odprl reški nadškof dr. Josip Pavlišić, kratko pozdravno besedo pa je izrekel tudi mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik kot predsednik Ekumenske komisije pri ŠKJ in gostitelj I. ekumenskega simpozija. Pisne pozdrave so poslali zagrebški nadškof Franjo Kuharić, Sveti sinod srbske pravoslavne Cerkve in drugi visoki predstavniki raznih Cerkva in njihovih ustanov. Reški nadškof je imel tudi sklepni govor v starokrščanski baziliki v Poreču. Sprejem za goste je reški nadškof priredil v novem ženskem sa-

² Prim. F. Svoljšak, n. d., 125-136.

³ Prim. F. Svoljšak, n. d., 136-141.

mostanu na Drenovi nad Reko. Pravoslavni duhovniki so imeli ob začetku simpozija svojo liturgijo v pravoslavni cerkvi sv. Jurija na Sušaku. Zadnji dan, 23. septembra, popoldne je bil skupen izlet po Istri (Pazin, Beram, Sv. Marija na Škrilinah, Poreč). Po Božjih hramih so bili na sporedu tudi lepi bogoslužni spevi v bizantinskem obredu in razne verske pesmi. Glavno skrb za dobro izpeljavo simpozija je imel organizacijski tajnik, zagrebški profesor dr. Adalbert Rebić. Vseh udeležencev je bilo okrog 70.

Celotno gradivo II. ekumenskega simpozija je izšlo v posebnem zborniku.⁴ V njem so objavljeni tudi številni odmevi v tisku, deloma vsaj v povzetkih.⁵

Predavanja s poročilom o simpoziju, posebej še o razpravi (Jože Vesenjajk), in s »Skupnim sporočilom« so bila objavljena (vsa v slovenščini) tudi v Ekumenskem zborniku 1977.

III. ekumenski simpozij v Arandjelovcu (1978)

Naslednji ekumenski simpozij teoloških fakultet v nekdanji Jugoslaviji, tedaj že tretji, je organizacijsko pripravila beograjska teološka fakulteta v Arandjelovcu od 12. do 15. oktobra 1978.

Pod skupnim naslovom *Cerkev v sodobnem svetu* so se zvrstila naslednja tri temeljna predavanja: *Krščansko pojmovanje edinosti in medsebojne odvisnosti človeka in sveta* (dr. Vekoslav Grmič, Maribor), *Kristjan dveh svetov* (dr. Dimitrije Dimitrijević, Beograd), *Ekumensko gibanje in ekumenska prizadevanja v sodobnem svetu* (dr. Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb). Po vsakem predavanju je bilo nekaj kratkih koreferatov (skupno 16), nakar je sledila živahna, pluralistično usmerjena razprava.

Simpozija se je udeležilo okrog sto profesorjev in študentov krščanskih teoloških fakultet (poleg treh organizatork še pravoslavna teološka fakulteta v Skopju in protestantska teološka fakulteta »Matija Vlačić Ilirik« v Zagrebu) in drugih bogoslovnih šol v Jugoslaviji, ekumenskih in pastoralnih delavcev, časnikarjev in gostov. Navzoča sta bila tudi domači kragujevški episkop dr. Sava Vuković in škof evangeličanske slovaške Cerkve dr. Juraj Struharik iz Novega Sada, ki sta na začetku simpozija izrekla udeležencem pozdrave in dobre želje. V imenu Cerkve na Slovenskem in ŠKJ je simpozij pozdravil dr. Vekoslav Grmič. Pozdravni telegram je iz Beograda poslal srbski patriarh German, pozdravno pismo pa reški nadškof dr. Josip Pavlišić. Med predavanji sta navzoče in ekumensko delo za medsebojno zблиžanje pozdravila tudi dekan protestantske teološke fakultete v Zagrebu dr. Josip Horak (baptist) in dr. Ahmed Smajlović, profesor islamske teološke fakultete v Sarajevu.

Ob začetku je bilo v arandjelovski cerkvi kratko molitveno bogoslužje, ob sklepu pa slovesna arhierejska liturgija, oboje pod vodstvom episkopa Sava. Zadnji dan je bil na sporedu obisk Topole, Oplenca in Kragujevca, pa tudi spominjskih grobov med drugo svetovno vojno (jeseni 1941) ustreljenih Kragujevčanov, zlasti mladine, v Šumaricah. Po sprejemu, ki ga je priredil predsednik zvezne Komisije za odnose z verskimi skupnostmi, so udeleženci obiskali še ženski samostan Kalenić v Šumadiji, kjer jim je episkop Sava pripravil prisrčen sprejem.

⁴ Prim. *Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*, Zagreb 1977 (180 strani s slikovno prilogo).

⁵ Prim. *Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*, 149- 153, 161-167.

Simpozij v osrednji Srbiji, za katerega si je zlasti prizadeval dekan beograjske teološke fakultete dr. Čedomir Drašković, je pomenil odločen korak v prizadevanju za edinost med krščanskimi Cerkvami v Jugoslaviji. Imel je velik odmev posebno v srbskem okolju. O njem so poročali številni časniki. Celotno gradivo je objavljeno v srbskem zborniku *Crkva u savremenom svetu*,⁶ deloma pa tudi (v slovenskem jeziku) v Ekumenskem zborniku 1979 (osebno doživeto poročilo je napisal Jože Vesenjāk).

Glede prihodnjega ekumenskega simpozija je bilo sklenjeno, naj bo čez dve leti ponovno v Sloveniji, v organizaciji teološke fakultete v Ljubljani, čeprav je dekan makedonske teološke fakultete Sveti Kliment Ohridski v Skopju, metropolit Gavril, v svojem pozdravnem pismu predlagal in povabil, naj bi bil naslednji simpozij leta 1980 v Ohridu, »razsadniku slovaške pismenosti«.⁷ Proti temu so odločno nastopili profesorji srbske teološke fakultete v Beogradu (zaradi neurejenih srbsko-makedonskih cerkvenih odnosov). Soglasno je bila izbrana tudi tema prihodnjega simpozija.⁸

IV. ekumenski simpozij v Ljubljani (1980)

Četrti medfakultetni ekumenski simpozij je potekal v Ljubljani v dneh od 22. do 26. septembra 1980. Glavni naslov simpozija je bil *Duhovno življenje na naših tleh*, podnaslov pa *Ekumenska preučitev duhovne stvarnosti krščanstva na jugoslovanskih tleh danes*.

Snov so obdelovala tri temeljna predavanja: *Osnovne značilnosti duhovnega življenja pri pravoslavnih Srbih* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Oris profila duhovnega življenja katoliškega krščanstva v hrvaškem narodu* (dr. Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb), *Duhovno življenje na slovenskih tleh* (dr. Jože Rajhman, Maribor). Ta predavanja je osvetljevalo veliko kratkih koreferatov: 5 srbskih, kar 12 hrvaških in 7 slovenskih.⁹ Kratko je bila predstavljena tudi *Duhovna situacija v makedonski pravoslavni Cerkvi* (dr. Trajan Mitrevski, Skopje).

Na tem ekumenskem srečanju je sodelovalo okrog sto udeležencev, predstavnikov katoliških, pravoslavnih in protestantskih teoloških šol v Jugoslaviji, ekumenskih delavcev, časnikarjev in gostov. Za uvod je bilo prvi večer evharestično bogoslužje v ljubljanski stolnici, pod vodstvom ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja. Drugi delovni dan so se mnogi udeležili jutranjic v pravoslavni cerkvi sv. Cirila in Metoda.

Simpozij so pozdravili, osebno ali pisno, visoki predstavniki katoliške, pravoslavne in protestantske Cerkve v Jugoslaviji. Pozdravni telegrami so bili poslani srbskemu patriarhu Germanu, zagrebškemu nadškofu Kuhariću, predsedniku ŠKJ, ohridskemu nadškofu Dositeju in kardinalu Willebrandsu, predsedniku Tajništva za edinost kristjanov v Rimu.

Ozračje na simpoziju je bilo sproščeno, ekumensko odprto, prijateljsko. Zaradi številnih koreferatov pa je ostalo premalo časa za razpravo.

Na sklepnem zasedanju je bilo sprejeto skupno *Sporočilo* o simpoziju, izbrana je bila tudi snov za naslednji simpozij, ki naj bi ga organizirala teološka

⁶ Prim. *Crkva u savremenom svetu*, Beograd 1979 (160 strani s slikovno prilogo).

⁷ Prim. *Crkva u savremenom svetu*, 25.

⁸ Prim. *Sporočilo III. ekumenskega simpozija*, v: *Ekumenski zbornik 1979*, 130.

⁹ Prim. *Ekumenski zbornik 1981*, 69-70.

fakulteta v Zagrebu. Pripravljalni odbor naj bi tudi razmislil o predlogu skopske teološke fakultete, da bi simpozij potekal v Ohridu, čemur so ponovno nasprotovali predstavniki srbske pravoslavne Cerkve zaradi neurejenosti pravnega položaja makedonske Cerkve.

Po končanih predavanjih in pogovorih so udeleženci simpozija zadnji dan svojega srečanja skupno obiskali samostana Stična in Pleterje ter muzej v kosta-njeviškem samostanu.

Poseben zbornik z objavo vseh predavanj in koreferatov, ki je bil v načrtu, zaradi zastojev pri nekaterih sodelavcih, žal ni izšel. V Ekumenskem zborniku 1981 je objavljeno le skupno *Sporočilo* in kratek zapis o simpoziju (France Perko).¹⁰

V. ekumenski simpozij v Zagrebu (1982)

Peti ekumenski simpozij je pripravila zagrebška teološka fakulteta od 28. septembra do 1. oktobra 1982 v Zagrebu. Obravnaval je vprašanje *Jezus Kristus edini Odrešenik sveta – Oznanilo odrešenja danes*.

Na sporedu je bilo pet glavnih predavanj: *Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v tradiciji pravoslavne Cerkve* (dr. Stojan Gošević, Beograd), *Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v tradiciji Katoliške Cerkve* (dr. Aldo Starić, Zagreb), *Jezus Kristus edini odrešenik sveta v pravoslavni misli danes* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes* (dr. Anton Strle, Ljubljana), *Jezus Kristus – izziv za naš čas* (dr. Marijan Valković, Zagreb). Ta predavanja je dopolnjevalo še 15 koreferatov, ki so jih pripravili predavatelji beogradske, zagrebške in ljubljanske teološke fakultete.¹¹

Razprava po predavanjih je bila sicer živahna, vendar zaradi pomanjkanja časa ni mogla segati v vse potrebne globine in širine.

Na simpoziju je sodelovalo okrog 90 profesorjev in študentov teologije, ekumenskih delavcev, časnikarjev in gostov. Uvodno evharistično bogoslužje je v zagrebški stolnici vodil subotički škof Matiša Zvekanović, predsednik ŠKJ, pravoslavno liturgijo pa tretji dan simpozija »jeromonah« dr. Amfilohije Radović v zagrebški pravoslavni cerkvi, ob navzočnosti zagrebškega metropolita Jovana Pavlovića.

Posebne sprejeme za udeležence simpozija so priredili zagrebški pomožni škof dr. Djuro Kokša v imenu odsotnega nadškofa Franja Kuharića, zagrebški pravoslavni metropolit Jovan Pavlović in predsednik Komisije za odnose z verskimi skupnostmi. Sicer pa so simpozij kot običajno pozdravili številni visoki predstavniki Cerkva in njihovih ustanov in mnogim so bile s simpozija poslane pozdravne brzozjavke. Zadnji dan srečanja je bil na sporedu skupen izlet v Hrvaško Zagorje in romanje k Mariji Bistrici.

Udeleženci so tudi, kot že na prejšnjih simpozijih, pripravili skupno *Sporočilo* o svojem delu ter izbrali temo za naslednji simpozij, ki naj bi ga čez dve leti organizirala teološka fakulteta v Beogradu.

Zagrebška teološka fakulteta je celotno gradivo simpozija izdala v posebnem zborniku pod naslovom *Isus Krist – jedini Spasitelj svijeta*.¹²

¹⁰ Prim. *Ekumenski zbornik 1981*, 67-77, 78-80.

¹¹ Prim. *Ekumenski zbornik 1983*, 79-83.

¹² Prim. *Isus Krist – jedini Spasitelj svijeta*, Zagreb 1984.

VI. ekumenski simpozij v Studenici (1984)

Šesti medfakultetni ekumenski simpozij je organizirala beograjska teološka fakulteta od 27. do 30. septembra 1984 v starodavnem srbskem samostanu Studenica (ustanovljen leta 1186).

Vodilo srečanja in razprav je bilo *Čas Svetega Duha – čas Cerkve*. Predavanja so obravnavala trinitarični, ekleziološki in sodobni vidik pnevmatologije. Naslovi štirih temeljnih predavanj: *Rimskokatoliška teologija o Svetem Duhu* (dr. Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb), *Pravoslavna teologija o Svetem Duhu* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Sveti Duh v Cerkvi* (dr. France Perko, Ljubljana), *Današnji čas kot čas Svetega Duha* (dr. Amfilohije Radović, Beograd). Snov je dopolnjevalo tudi 9 koreferatov.¹³

Razprava je segala že v bistvo deloma različnih gledanj krščanskega Vzhoda in Zahoda na vlogo Svetega Duha v Cerkvi, posebej še ob razlagah dr. Irineja Bulovića (Beograd) o Božjem bistvu in energijah v Sv. Trojici ter o izhajanju Sv. Duha. Iz razpravljalcev so dihale kreposti iskrenega prepričanja, teološkega znanja, resnične duhovnosti in pobožnosti.

Na začetku simpozija je bilo vzhodno bogoslužje v studeniški bogorodični cerkvi, ob sklepu pa v samostanu Gradac, oboje pod vodstvom žičkega episkopa Stefana. Ob povratku so udeleženci simpozija obiskali tudi samostan Žiča. Pozdrave simpoziju sta med drugimi poslala tudi srbski patriarh German in zagrebški kardinal Franjo Kuharić, predsednik ŠKJ.

Na simpoziju je sodelovalo okrog 70 udeležencev, teoloških profesorjev, študentov, ekumenskih delavcev, urednikov javnih občil in gostov. Na vse sta napravila močan vtis samota kraja in ozračje vzhodne duhovnosti, ki je odsevala zlasti iz starih Božjih hramov, ikon in liturgičnih spevov.

Zbor udeležencev je kot običajno sprejel tudi posebno *Sporočilo* o simpoziju ter izbral snov za naslednji simpozij, ki naj bi bil v organizaciji ljubljanske teološke fakultete čez dve leti v Sloveniji.

Gradivo simpozija (vendar žal ne v celoti) je izšlo v zborniku *Vreme Duha – vreme Crkve*, ki ga je izdala pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu.¹⁴ Slovenski Ekumenski zbornik pa je objavil skupno *Sporočilo* in spominski zapis Jožeta Vesenjaka.¹⁵

VII. ekumenski simpozij v Stični (1986)

Sedmi ekumenski simpozij je bil že skoraj preložen, zaradi boleznih glavnega člana pripravljalnega odbora in zaradi napetosti, ki so nastale v mednarodni katoliško-pravoslavni teološki komisiji. Ob sodelovanju Slovenskega ekumenskega sveta pa je potem bil simpozij le izpeljan, in sicer v samostanu Stični od 22. do 26. septembra 1986. Tako je odpadla nevarnost, da bi se ritem simpozijev pretrgal in bi s tem morda bil ogrožen tudi nadaljnji potek tega pomembnega podviga.

¹³ Prim. *Ekumenski zbornik 1985*, 63-71.

¹⁴ Prim. *Vreme Duha – vreme Crkve*, Beograd 1986.

¹⁵ Prim. *Ekumenski zbornik 1985*, 63-71, 72-75.

Pod glavnim naslovom *Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi* so se na tem simpoziju zvrstila tale glavna predavanja: *Biblično in zgodnjekrščansko pojmovanje Cerkve in služb v Cerkvi* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Pravoslavni nauk o skrivnosti Cerkve, o službah in cerkveni ureditvi* (dr. Dimitrije Kalezić, Beograd), *Katoliški nauk o skrivnosti Cerkve, o službah in cerkveni ureditvi* (dr. Mato Zovkić, Sarajevo), *Skrivnost Cerkve in službe v cerkvenih skupnostih, ki so izšle iz reformacije* (Ludvik Jošar, evangeličanski duhovnik iz Prekmurja), *Problematika cerkvenih služb v ekumenskem dialogu* (dr. Stanko Janežič, Maribor). Na sporedu je bilo še 10 koreferatov, ki so osvetljevali ekleziološka vprašanja krščanskega Vzhoda in Zahoda.¹⁶

Pogovori po predavanjih so bili zelo razgibani in so ustvarjali ozračje širine in medsebojnega razumevanja kljub različnim pogledom.

Uvodno bogoslužje je vodil stiški opat dr. Anton Nadrah, začetek simpozija pa je pozdravil tudi veliki kancler ljubljanske teološke fakultete, nadškof dr. Alojzij Šuštar, ki je zvečer prvega delovnega dneva priredil v samostanski obednici za vse udeležence slovesen sprejem. Drugi večer je pripravila sprejem občinska Komisija za odnose z verskimi skupnostmi. Opat Nadrah je udeležencem simpozija razkazal samostan, ki je leto poprej (1985) obhajal 850-letnico obstoja, dr. Stane Gabrovec pa jih je seznanil z arheološkimi izkopaninami iz halštatske kulture v bližini samostana. Ob sklepu simpozija je bilo kratko ekumensko bogoslužje, zadnji dan srečanja pa je bil namenjen obisku Rašice, rojstnega kraja reformatorja Primoža Trubarja, ob 400-letnici njegove smrti, ter ogledu nekaterih novih cerkva (Škofljica, Žale, Dravlje, Koseze).

Udeleženci (okrog 80) so izbrali ob sklepu simpozija tudi temo za prihodnji simpozij v organizaciji zagrebške teološke fakultete in sprejeli skupno *Poročilo*.

Predavanja (razen Jevtićevega) in večino koreferatov je ljubljanska teološka fakulteta izdala v posebnem zborniku.¹⁷

VIII. ekumenski simpozij v Djakovu (1988)

Osmi medfakultetni ekumenski simpozij je pripravila zagrebška teološka fakulteta od 13. do 16. septembra 1988 v Djakovu.

Okvirna tema razpravljanja v prostorih visoke bogoslovne šole je bila *Evharistija v veri in življenju Cerkve*. Na sporedu so bila tri temeljna predavanja: *Evharistija v veri in življenju pravoslavne Cerkve* (dr. Amfilohije Radović, Beograd), *Evharistija v veri in življenju Katoliške Cerkve* (dr. Anton Nadrah, Ljubljana), *Evharistija v dosedanem ekumenskem dialogu* (dr. Ratko Perić, Zagreb), ki jih je dopolnjevalo kar 19 kratkih koreferatov.¹⁹

Razprava po predavanjih je bila sicer živahna, vendar je primanjkovalo časa, da bi mogla zaživeti v vsej razsežnosti.

Zvečer prvega delovnega dneva je bilo v djakovski katedrali, ki jo je njen graditelj škof Josip Juraj Strossmayer posvetil *Božji slavi, edinosti Cerkva, slogi*

¹⁶ Prim. *Poročilo o delu VII. medfakultetnega ekumenskega simpozija v Stični*, v: *Ekumenski zbornik 1987*, 120-128.

¹⁷ Prim. *Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi*, Ljubljana 1988.

¹⁸ *Ekumenski zbornik 1987*, 120-128.

¹⁹ Prim. *Sporočilo o delu VIII. medfakultetnega ekumenskega simpozija v Djakovu*, v: *Ekumenski zbornik 1989*, 43-48, in spored na tiskanem vabilu. Poseben zbornik ni bil izdan.

in *ljubezni svojega ljudstva* (1882), slovesno somaševanje, ki ga je vodil djakovski škof Ćiril Kos, navzoči pa so bili poleg domačih vernikov tudi pravoslavni in drugi udeleženci simpozija. Isti večer je škof gostitelj priredil sprejem v škofijskem domu.

Zvečer tretjega delovnega dneva je priredila sprejem v hotelu Djakovo republiška Komisija za odnose z verskimi skupnostmi.

Simpozij je zajel okrog sto ljudi, od škofov, duhovnikov in redovnic do študentov in drugih laikov. Med udeleženci je bil tudi zastopnik islamske teološke fakultete v Sarajevu. Med tistimi, ki so osebno pozdravili udeležence simpozija, je bil tudi apostolski pronuncij v Jugoslaviji, nadškof Gabrielle Montalvo. Pozdravni telegrami so bili poslani papežu Janezu Pavlu II., srbskemu patriarhu Germanu, zagrebškemu kardinalu Franju Kuhariću, predsedniku ŠKJ in drugim.

Pred razhodom so udeleženci simpozija kot običajno izbrali snov za naslednji simpozij, ki naj bi ga čez dve leti organizirala teološka fakulteta v Beogradu, ter odobrili besedilo skupnega *Sporočila*.

IX. ekumenski simpozij v Srbiji (1990)

Deveti in zadnji medfakultetni ekumenski simpozij je organizirala beograjska teološka fakulteta 23. in 24. septembra 1990 v samostanu Kaona pri Šabcu in v Vrdniku na Fruški gori.

V času pred sklicanjem simpozija je prišlo do napetosti med srbsko pravoslavno in hrvaško Katoliško Cerkvijo in profesorji zagrebške teološke fakultete so zato (dva dni pred začetkom) predlagali preložitev simpozija na poznejši čas, potem pa, ker predlog ni bil sprejet, svoje sodelovanje na simpoziju v tem času odpovedali. Profesorji ljubljanske teološke fakultete smo se po dolгих posvetovanjih odločili, da bomo ob vednosti in pristanku zagrebške teološke fakultete zato, da ne bi bili stiki povsem pretrgani, na simpoziju sodelovali. Tako smo omogočili vsaj delno uresničitev napovedanega simpozija in prepričani smo, da je bila naša odločitev prava.

Simpozij je bil posvečen, kot je bilo sklenjeno v Djakovu, *Zakramentu svetega krsta*. Navzočih nas je bilo okrog 50 udeležencev iz Ljubljane, Maribora in Srbije. Zbrali smo se v samostanu Kaona in najprej prisostvovali slovesnemu obredu krsta odraslih krščencev po starokrščanskem običaju s potapljanjem v kristilnici. Obred s celotno liturgijo, ki je sledila procesiji v samostansko cerkev, je vodil banatski škof in teološki profesor dr. Amfilohije Radović. Novokrščenci so prejeli tudi zakrament birme (miropomazanje) in obhajilo (pod obema podobama).

Po uvodnih pozdravih je bilo v samostanski obednici predavanje z naslovom *Krščevanje v starodavni Cerkvi*. Imel ga je dr. Pribislav Simić (Beograd). Navzoči so bili tudi številni verniki (kot tudi že prej, pri obredu krsta), zlasti iz okoliških krajev.

Popoldne so bili na sporedu koreferati: *Slavje krsta v rimskokatoliški Cerkvi – sedanja praksa v Sloveniji* (Jože Vesenjāk, Maribor), *Sodobna vprašanja krsta v pravoslavni Cerkvi* (dr. Amfilohije Radović, Beograd), *Krst in poslanstvo* (dr. Drago Ocvirk, Ljubljana), *Krst in evharistija* (dr. Dobrovoje Midić, Beograd).

Razprava je bila zelo živahna vse do mraka. Navzoč je bil tudi domači episkop Lavrentij.

Drugi dan se je simpozij nadaljeval v Vrdniku (Fruška gora), kjer je bilo najprej predavanje *Krst kot prerodenje* (dr. Ciril Sorč, Ljubljana), nato pa so sledili koreferati: *Krst in krščansko življenje* (dr. Vinko Škafar, Maribor), *Krst in razne oblike iniciacije* (dr. Vladan Perišić, Beograd), *Kanonski vidiki krščevanja* (dr. Irinej Bulović, Beograd), *Kraj krsta kneza Vladimira in Sv. Sofija v Kijevu* (Sergij A. Beljajev, ruski akademik iz Moskve).

Na popoldanskem zasedanju je bilo na sporedu še eno predavanje: *Svetopi-semsko-patristična mistagogija krsta* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), nakar je sledil zadnji koreferat: *Krst naroda* (dr. Bogdan Dolenc, Ljubljana). Tudi ta dan je bil pogovor razgiban in na spoštljivi višini.

Ob sklepu zasedanja je bilo sklenjeno, naj bo prihodnji ekumenski simpozij čez dve leti (1992) v Sloveniji in naj ga organizira ljubljanska teološka fakulteta. Tema simpozija naj bo: *Poslanstvo naših Cerkva v Evropi*.

Pozno popoldne in že tudi zvečer smo obiskali nekatere samostane na Fruški gori, potem pa se poslovili, z željo in v upanju, da se bomo na ekumenskih simpozijih še srečevali, »saj so taka srečanja dragocena za medsebojno spoznavanje in zблиževanje — posebno še v času, kakršen je sedanjí«, kot je zapisano v skupnem *Poročilu*, ki ga je objavil list srbske pravoslavne Cerkve »Pravoslavje«. ²⁰

Skupaj prehojena pot

Ob sklepu tega kratkega prikaza medfakultetnih ekumenskih simpozijev v nekdanji Jugoslaviji se je primerno ozreti na skupaj prehojeno pot, ki zajema obdobje skoraj 20 let. Iz doživetij teh srečanj bi bilo potrebno izluščiti zrna za setev v prihodnosti.

Med odmevi na prirejanje ekumenskih simpozijev v nekdanji Jugoslaviji naj najprej navedem pismo kardinala Willebrandsa, takratnega predsednika rimskega Tajništva za edinost kristjanov, mariborskemu škofu Držečniku. Kardinal se najprej pohvalno izraža o ekumenskem pismu Škofovske konference Jugoslavije (29. 1. 1974), potem pa pravi glede ekumenskega simpozija v Mariboru (1974) takole: »Posebno cenimo informacije, ki nam jih dajete o ekumenskem simpoziju, ki je bil v Mariboru od 23. do 26. septembra tega leta. Upamo, da je bil plodna izkušnja za vse udeležence in da bodo taki simpoziji redna možnost za teološke stike med raznimi Cerkvami vaše dežele. Taki simpoziji so dejansko kar najbolj pomembni za rast medsebojnega poznanja in za ustvaritev ozračja, v katerem se bo lahko razvil odprt in pošten dialog o kontroverznih in težkih problemih«. ²¹

²⁰ *Pravoslavje* 24 (1990), 2. Prim. *Poročilo o IX. medfakultetnem ekumenskem simpoziju*, v: *Ekumenski zbornik 1991*, 123-127. Lepa doživetja na tem simpoziju je kratko opisal J. Vesenjāk v članku *Pravoslavni in katoličani v prijateljskem pogovoru*, v: *Ekumenski zbornik 1991*, 128-130.

²¹ Prim. *Ekumenizem v Jugoslaviji*, v: *Ekumenski zbornik 1974*, 142-143. Ekumensko pismo ŠKJ je pripravila Ekumenska komisija ŠKJ pod predsedstvom škofa Držečnika. Namenjeno je bilo »vsem članom katoliške Cerkve v Jugoslaviji za oživljanje ekumenskega duha in prizadevanja« in je imelo naslov: *Prenova in sprava* (prim. *Ekumenski zbornik 1974*, 7-14).

Naj navedem tudi besede reškega nadškofa dr. Josipa Pavličića ob sklepu II. ekumenskega simpozija (1976). Takole je dejal: »Krščanski svet in še posebej katoliški svet očitno pričakuje od nas na Balkanu, in nič manj prav od nas, strokovnjakov v teoloških vedah, da osvetlimo prave in trdne poti prave in resnične edinosti, ki more vsakega od nas samo obogatiti in osrečiti. To pa najbolj zato, ker edinstvo pravzaprav ni naš izum, ni naša želja in volja, temveč želja in volja in molitev tistega, ki nas je poslal, Jezusa Kristusa.«²²

V sklepnem *Sporočilu* o IV. ekumenskem simpoziju v Ljubljani (1980) je med drugim zapisano: »Udeleženci so ocenili, da je bila tema simpozija (Duhovno življenje na naših tleh) nepričakovano izredno plodna. Omogočila je podrobnejšo avtoidentifikacijo posameznih skupin krščanskih okolij na jugoslovanskih tleh. S tem je odkrila, kako velika je skupna krščanska duhovna korenina in koliko je bilo medsebojnega prepletanja in vplivov ter različnih izvirnih rešitev. Zato pomeni na dosednji raziskovalni medfakultetni ekumenski poti ta simpozij korak naprej v smeri konkretizacije ekumenske problematike, značilne prav za naš prostor tako po predmetu kot po metodi.

Udeleženci ugotavljajo, da so s tem simpozijem odprta vrata za nadaljnja še podrobnejša raziskovanja in za vztrajne ekumenske korake, kar lahko pomeni ekumenski napredek tudi v najširšem okviru cerkvenega življenja na naših tleh: ne gre namreč samo za ekumenizem v ožjem pomenu, ampak za ekumenski dialog z vsemi ljudmi dobre volje, od katerega je odvisna prihodnost naših narodov in vsega človeštva.«²³

Jože Vesenjaj, tedanji predsednik Slovenskega ekumenskega sveta, redni obiskovalec ekumenskih simpozijev in dejaven sogovornik v razpravah, pa je ob VI. ekumenskem simpoziju v Studenici (1984) med drugim zapisal: »Mislim, da je glavni namen ekumenskih simpozijev rast medsebojnega zaupanja. Pastir morajo žalostni stoletni predsodki, da hoče kdo koga premagati, zase pridobiti ali sebi pridružiti. Vsi se hočemo pridružiti le Jezusu Kristusu v moči Svelega Duha, njegove ljubezni, modrosti in milosti. — Ponovno pa sem dobil občutek, da pravoslavni teologi nas katoličane zelo slabo in napačno poznajo... Ko naši vzhodni bratje razlagajo svojo vero, čutim z razumom in srcem, to je tudi moja vera, razen seveda nekaterih dovolj majhnih razlik. Ko pa govorijo o naši veri, pa z vsem bitjem čutim, da to ni moja katoliška vera... Bog daj, da bi se vedno bolj spoznali s pravo katoliško duhovnostjo in s tem tudi globljo teologijo, ki sloni prav tako kot njihova povsem na Božjem razodetju, v Svetem pismu in izročilu Cerkve.«²⁴

Sam sem bil navzoč na vseh devetih ekumenskih simpozijih in sem na njih tudi z vneto sodeloval. Ves čas sem bil prepričan in sem še danes, da imajo naši medfakultetni ekumenski simpoziji v našem času in prostoru za vse naše narode in pripadnike raznih krščanskih Cerkva velik pomen. Zbližujejo nas, pomagajo nam, da se med seboj vse bolj spoznavamo, odpirajo možnost iskrenega teološkega dialoga, vnašajo med nas duha strpnosti in medsebojnega razumevanja in nas vabijo k vse večjemu medsebojnemu sodelovanju na različnih področjih. Tako pripravljajo tudi pot rastoči edinosti

²² J. Pavličić, *Zaključni govor, v: Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*, 131.

²³ *Sporočilo, v: Ekumenski zbornik 1981*, 75-76.

²⁴ J. Vesenjaj, *Pogled na ekumenski simpozij v Studenici, v: Ekumenski zbornik 1985*, 74-75.

med nami in našimi Cerkvami, s tem pa tudi pravemu sožitju in miru med našimi narodi.

Vsekakor so ekumenski simpoziji na temeljih medsebojnega spoštovanja, resnice, pravičnosti, svobode in ljubezni naša velika naloga tudi v prihodnosti.

Takoj ko bo mogoče in se bodo razmere vsaj nekoliko umirile, bo treba ekumenske simpozije na teh naših tleh obnoviti z istim zanosom in zaupanjem, kot so se začeli in kot so bili v tem prvem obdobju tudi uresničeni.

K. Füssel - D. Sölle - F. Steffensky, *Die Sowohl-als-auch-Falle, Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Exodus, Luzern 1993.*

Knjiga prinaša tri članke z naslednjo vsebino: 1. o toleranci kot temeljni vrednoti postmoderne (Dorothee Sölle), 2. o problemih, ki jih v družbo vnaša postmoderno (ne)vrednotenje sveta (Kuno Füssel), 3. o ravnanju Cerkev v postmoderni (Fulbert Steffensky).

V zadnjem času je napisanih veliko knjig, ki osvetljujejo mnogovrsten in hkrati nasprotujoč pojav postmoderne. Temeljna značilnost dela *Die Sowohl-als-auch-Falle* (podnaslovljena: Teološka kritika postmodernizma) je izstop iz teoretičnega, filozofsko-lingvističnega okolja in presojanje postmoderne kot širšega družbenega pojava.

Postmoderna je opredeljena kot pojavna oblika kapitalizma. Kuno Füssel se sprašuje, ali ne gre za še eno kulturno mutacijo kapitalizma? V teoretičnem določanju pojava izhaja iz Lyotardove opredelitve jezikovne igre, ko nič ne moremo med seboj primerjati niti ne moremo določenega pojava, vrednote, načina obnašanja, življenjskega sloga uporabiti za merilo. Navaja misel Umberta Eca o postmoderni kot izgovoru, da lahko človek stori karkoli in dodaja, da gre pravzaprav za beg pred problemi moderne (pred brezposelnostjo, vsakodnevnim nasiljem, državljsko vojno, onesnaženjem). »Postmoderna je maska, ki si jo je nadel kapitalizem.«

V prvem članku Dorothee Sölle razčlenjuje vrednoto tolerantnosti, ki določa vse dogajanje v postmoderni. Moderna in z njo tesno povezan liberalizem sta izhajala iz vrednot individualnosti in enakosti. V postmoderni pa je tolerantnost prevladujoča - celo edina sprejeta vrednota. Spodbuja in

omogoča novo bivanjsko občutenje življenja in odprtost vsemu: človek naj dovoli sobivanje različnih volj, kajti vse je enakovredno in enako možno. Tudi etika ni več brezpogojna, ampak postaja ena izmed mnogih razprav, ki jih je mogoče spremeniti ali nadomestiti. Človek se želi z govorjenjem o različnih estetskih oblikah življenja izogniti normativnim zahtevam. Človek trditev ne preverja več, kajti vse je splet, (jezikovna) igra. Tolerantnost je tesno povezana s tržno miselnostjo. Na trgu lahko ponudimo karkoli, če je le dovolj zanimivo, da se prodaja. Vse je mogoče (ekonomija, politika, spolnost), zato bodi odprt. Vprašanje, ki si ga zato postavlja, je zelo enostavno: Ali je prijetno? Ali je zabavno? Na novo se postavlja vprašanje po biti - »sein ali design«.

Postmoderna na novo pripoveduje temeljna besedila moderne (zgodovine). Na jezikovnem področju uveljavlja dekonstruktivizem, v družbenem življenju pa se uveljavijo množični mediji, ki obvladujejo (jezikovno) igro. Na mesto argumenta vstopa informacija, vpogled nadomeščajo različno razvrščene domislice, namesto povzemanja pa prihaja do sestavljanja različnih elementov. Mediji s poplavo informacij onemogočajo, da bi se človek odgovorno in zavestno odločal in ravnal. Nevrednotenje vpliva na družbeno življenje. Tako Dorothee Sölle kot tudi Kuno Füssel opozarjata na neskladje med močjo in pravico. Finančna in politična moč obvladujeta prostor, v katerem so zaradi nevrednotenja sveta, zaradi upadajočih vrednot, zaradi nepriljubljenosti pojavov zapostavljena prizadevanja za pravičnost. Avtor tretjega sestavka Fulbert Steffensky zastavlja ob tem v svojem prispevku »cerkvenim krogom« nekaj neprijetnih vprašanj. Premislili naj bi, kje vse smo slavnostni govorniki, komu pojejo zvonovi in koga/kaj blago-

slavljamo. Nasprotuje naši »pripravljenosti«, da smo vedno tam, kamor nas pokličejo, ne da bi se ob tem vprašali, kdo in zakaj nas vabi. Kajti vsako nasilje in prevara si želita legitimnosti, ki jo dosegata tudi prek cerkvenega blagoslova - celo že s tem, ko Cerkev molči.

V prihodnosti naj bi vzpostavili novo razmerje med denarjem/oblastjo in solidarnostjo. Celó več: solidarnost naj obvladuje trg in menjalne odnose (kapitalistično proizvodnjo, visoko tehnologijo, prosti trg, predstavniško demokracijo) ter hkrati poveže razdrobljena in ločena področja življenja. Na vrednostnem področju naj bi bili pozorni na »razodevanje« sveta, ko se razkrivajo cilji in potek zgodovine. Füssel ne govori več o meta-pripovedi (Lyotardovo ime za temeljna - vrednostna besedila, ki jih postmoderna ne sprejema), ampak o veliki pripovedi, v kateri se prepletata moderna lingvistika in raziskovanje mitov, ko spoznavamo prvotno (preteklo) v zgodovini človeštva. Sedanjost je stičišče tradicije in človekovega iskanja - odkrivanja odgovorov in usmeritev za prihodnost.

Zadnji, tretji del, obravnava odnos Cerkev do resnice. Steffensky zagovarja odpoved brezvoljni poljubnosti, kakor tudi prepričanju, da kristjani posedujejo polno spoznanje. Pot do resnice vodi prek prepletanja vsakodnevnih preizkušenj, človekovega hrepenenja in religiozne tradicije. Resnica je dosegljiva v pogovoru med »skupinami in hotenji v naši Cerkvi«. Vendar pa se ob tem avtor ne želi ujeti v past poljubnosti. Cerkev mora biti kritična tako do sebe, kot tudi do sveta. »Cerkev, ki se ni pripravljena soočiti z zмотo, je tudi nesposobna poiskati in v pogovoru odkriti resnico.«

Vid Stanovnik

D. Tracy, *Theologie als Gespräch, Eine postmoderne Hermeneutik, Grünewald, Mainz 1993.*

Knjiga je v nemškem prevodu naslovljena »Teologija kot pogovor«, njen izvorni naslov pa prevajam »Raznolikost in večpomenskost«. Knjiga je sestavljena iz dveh delov. Prvemu delu ustreza izvorni naslov, drugi del, kjer avtor splošna dognanja prenaša na teološko področje, pa lahko naslovimo tudi s prevodnim naslovom.

Kakšen je namen pisanja? Tracy odgovarja na vedno prisotno hrepenenje človeka, da bi odkril resnico. Predstavlja hermenevtični model in se ne zadovolji z omejenim prepoznavanjem resnice. Izenači oboje: neiskanje in človekovo prepričanje, da ima zaradi delnega odgovora v posesti tudi vso resnico. Zato zapiše: »Kadar koli smo prepričani, da je nekaj samo po sebi razumljivo, v resnici ni nikdar takšno.« Do resnice pridemo prek osebnega srečanja, stika s svetom (besedilom). Kdor hoče sploh kaj razumeti, mora interpretirati, svoja stališča mora prepustiti interpretaciji. Zato celo zapiše, da »biti človek pomeni biti interpret«.

Temeljni model interpretacije je pogovor. V opisovanju pogojev, potrebnih za pogovor, izhaja Tracy iz igre. Igralec nikoli ne igra svoje lastne igre; v igri izgublja - odreka se lastni samozadostnosti. V igri, v srečevanju z različnim in drugačnim, tudi tujim, človek prepozna svoje sposobnosti in razumeva samega sebe. Tudi v pogovoru, tako kot pri igri, stopimo iz »svojega« sveta. Za pogovor je pomembno, da se prepustimo vprašanju, da nas vodi v neznano. Bistvo pogovora je v vprašanju. Kadar koli ni poleg našega zastavljeno nobeno drugo vprašanje, je pogovor nemogoč. Pogovor tudi ni najprej in

predvsem soočenje, razprava in dokazovanje. Najpomembnejša je pripravljenost slediti vprašanjem tja, kamor nas vodijo.

Pri odkrivanju resnice je Tracy pozoren na klasična besedila, ki jih v pogovoru interpretiramo. Ob tem ostro loči med avtorjem in samim besedilom. Besedilo živi lastno življenje in njegov pomen moremo odkrivati znotraj njega samega in nikakor ne v avtorjevi biografiji. Tracy nadaljuje, da ob branju besedila bralec sam prek interpretacije piše novo besedilo. Zato zapiše trditev: razumevanje predpostavlja interpretacijo. Interpretira pa lahko le, kdor se pogovarja.

Tracy se zaveda povezanosti med spoznanjem resnice in človekovim ravnanjem. V svojem opisu različnih iskanj začenja pri razsvetljenem razumevanju resnice, spregovori o postmodernih iskanjih in se osredotoči na hermenevitični pristop.

Razsvetljenstvo je zelo vplivalo na zahodno kulturo. Govorimo hkrati o uporu in zanikanju določene tradicije, kakor tudi o izjemnem pogumu, s katerim je pričel uporabljati razum. Razsvetljenstvo natančno določa, kaj je resnica in kdo ravna resnično svobodno, samostojno. Moderna zavest je moderna v tem, da izključno in popolnoma zaupa v razumsko zavest. Iz tega zaupanja izvira tudi izreden razsvetljenjski optimizem. Ta načela so dokončno izpeljana v scientizmu, ki absolutizira uporabno znanost in poskuša z njo obvladovati vsa družbena področja. Vsako drugačno razmišljanje pa je ovrednoteno kot napačno, neznanstveno in nezgodovinsko. Vendar je tudi scientizem trčil na meje. Mit o tehnološki znanosti, ki ni zavezana ničemur, zgodovinsko nepogojna in se pojavlja kot resnica sama, se je sesul. Znanstveniki ugotavljajo, da moramo znanost interpretirati, če jo želimo razumeti. Tracy ob tem opo-

zarja na primernost zgodovinsko-kritičnega interpretiranja sodobnosti, s katerim odkrivamo, kako je to, kar obstaja, tudi nastalo.

Zgodovina je začetek vsake interpretacije. Ob zgodovinski rekonstrukciji besedila in zaradi zgodovinskega premisleka nekega dejanja si smemo zastaviti nova vprašanja. Pravzaprav zgodovinska rekonstrukcija prebujala nove spomine, omogoča kritično razdaljo in prebujala upanje. Preteklost oživi - znova prisotna zgodovina je v službi celotne človeškosti.

Vzporedno z ovrednotenjem hermenevitičnega pristopa v znanstveno tehnološki misli, se srečujemo z iskanji, ki jih imenujemo postmoderna. Opišemo jo lahko kot popolno odprtost raznolikostim v jeziku, misli in stvarnosti in njihovem medsebojnemu vplivanju. Za postmoderno je vsaka izkušnja in vsako razumevanje hermenevitično. Prelamlja s pozitivističnim prepričanjem, da je mogoče spoznati »resnico« brez narekovajev. Vedno očitneje je, da resničnost ni nekje zunaj (v znanosti), niti nekje znotraj (v človeku); resničnost se oblikuje v odnosu med določenim besedilom (svetom) in človekom, ki sprašuje in interpretira. Govorica ni več zgolj instrument posredovanja vedno obstoječega resničnega. Od načina govornice je odvisno tudi razumevanje osebe in sveta, ki ga obdaja. Tracy ugotavlja, da je s problematiziranjem jezika vedno ogrožen tudi samostojen subjekt.

Jezik ni le zaporedje določenih besed, niti ni zgolj uporabno izrazno sredstvo. Jezik je govor: nekdo je nekemu spregovoril o nečem. Gre pravzaprav za preseganje tako strukturalizma, destrukturalizma in tudi poststrukturalistov. Tracy razvija svojo misel od jezika kot uporabnega sredstva prek jezika kot objekta do jezika kot govora. Govor nam omogoča odkrivati raznolikost in večpomenskost

zgodovine in družbe. Ljudje nismo preprosto uporabniki, ampak nas jezik in zgodovina določata. Z ovrednotenjem govora človek ponovno in globlje odkriva družbeno in zgodovino, kajti ljudje smo zgodovinska in družbena bitja, kadarkoli pišemo ali spregovorimo. Z zgodovino je tesno povezana zgodovinska odgovornost, ki jo Tracy opisuje kot sposobnost in hotenje odgovoriti na zgodovinske izzive. Predstavi jo celo kot enega nujnih pogojev za začetek pogovora.

V pogovoru se nam resnica »razodeva«. Prihaja do dialoške interakcije odkrivanja in zakrivanja, interakcije med objektom in subjektom. Tracy je prepričan, da je to prvi sad pogovora, zato brez razodetja ni pravega pogovora in hkrati le prek pogovora prihaja do resničnega razodetja. Človek, ki ga določata jezik in zgodovina, odkriva, da so njegove interpretacije zaradi razodevanja vedno omejene in hkrati odprte novemu razodevanju. Prepričan je, da je prav to odkritje prvi sad vsakega pogovornega, dialogičnega življenja.

V zadnjem delu knjige se avtor posveča teološki interpretaciji (religioznih klasikov). Zopet ugotavlja, da pogovor odpravlja enopomenskost in postavlja pod vprašaj to, kar sprejemam kot običajno. Zelo pomemben je pogovor med velikimi religijami. Če hočemo, da bo rodovitna, se moramo vsi partnerji v pogovoru zavedati kompleksnosti procesa interpretacije. Tracy predlaga pot analognih predstav. Te omogočajo, da moremo različnost in drugačnost v pogovoru analogno prepoznavati, kajti vsaka podobnost ali različnost med religijami in religioznimi besedili je analogna - vedno hkrati podobnost in različnost. Analognе predstave pa omogočajo pogovor tudi znotraj posamezne religije. Z njimi se izognemo izključujočemu poudarjanju določenega vidika resnič-

nosti. Tracy ugotavlja, da imata na primer sekularizem in fundamentalizem sicer drugačne odgovore, oba pa uporabljata ista izhodišča izključevanja.

Svoje razmišljanje zaključuje z ugotovitvijo, da potrebuje vsaka interpretacija tudi praktične izpeljave. Pogovor človeka usmerja od drugega, ki me ogroža, k drugemu, ki je oseba. Gre pravzaprav za dejavno in živo solidarnost z vsakim »drugim« (v čigar imenu si tolikokrat drznemo govoriti).

Vid Stanovnik

D. Tracy, *The analogical imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism, Crossroad, New York 1989.*

Družbeno resničnost danes določa kulturni pluralizem, ki bogati življenje z novimi pogledi in nam ponuja nove možnosti, kako zaživeti v »polnosti«. V tem prostoru religija postavlja temeljna bivanjska vprašanja in nanja odgovarja. Teološki odgovor pa je potrebno postaviti v kontekst celotnega simbolnega sistema. Vsak teolog skuša oblikovati kriterije, ki omogočajo povezovanje temeljnih simbolov v sistem. David Tracy v svoji knjigi *The Analogical Imagination / Christian Theology and the Culture of Pluralism* predstavlja nekatere poti v sodobnem teološkem iskanju.

1. Vsak teolog je socializiran v določeni družbi in akademski skupnosti ter inkulturiran v določeni kulturi. Poznamo tri temeljne ravni, ki določajo teologa: širša družba (tehnično-ekonomsko, politično in kulturno življenje), akademska raven (teologija in preučevanje religij) ter Cerkev.

2. Za Tracyja je odkrivanje občin resnic temeljni kriterij teološkega prizadevanja. Zaradi tega se teologija ukvarja tudi z zgodovino, hermenevtiko in sociološkimi dognanji. Tracy predpostavlja obstoj treh ločenih teoloških ved: fundamentalne, sistematične in praktične teologije. Da pa se v pogovoru izognemo kaosu, morajo vsi udeleženci priznati temeljna pravila pogovora.

3. V vsaki teologiji se s hermenevtičnim pristopom povezujeta preteklost in sedanjost. Kadarkoli interpretiram tradicijo, nikoli ne zapuščam zgodovine. Z interpretacijo vstopam v odnos z zgodovino, kajti klasični izraz, ki korenini v svojem času, izziva in spodbuja mojo zgodovin-

skost. Tako besedilo kot bralec sta nenehno v gibanju.

4. Interpret je družbeni in zgodovinski subjekt, ki je v odnosu do tradicije in skupnosti, ki ga oblikujeta in jima je odgovoren. Največkrat nastanejo problemi pri določanju in vrednotenju »pogleda na svet«, ki ga določena teorija izlušči iz besedila. Razumeti vse ne pomeni vse opravičiti. Model dialoga, v katerega interpret vstopa ob branju klasikov, zahteva pluralno branje, ki temelji na prepoznavanju in priznanju različnosti v besedilu in pri bralec samem.

5. Religijo je težko interpretirati, ker je polnopomenska. Vsebuje ustvarjalne sile in ohranjujočo moč, ki zagotavlja stalnost, zato je ustrezen edino multidisciplinaren pristop k preučevanju religioznih pomenov.

Religija artikulira občutek celote, ki preoblikuje človekovo kulturno življenje. Občutek celote je mejno izkustvo, zaradi katerega se religija loči od morale, znanosti, umetnosti ali politike. Gre za dar, ki vse določa že s tem, ko obstaja. Gre za nagovor, na katerega človek odgovarja, čeprav naše religiozno izkustvo ne more obseči darovanega.

6. Pri kristjanih, Judih in v islamu je izkustvo Celote izkustvo Nekoga. Za kristjane je to dogodek Jezusa Kristusa križanega in vstalega Gospoda. Čeprav je krščanstvo predvsem religija dogodka in osebe in ne knjige, pa je dogodek normativno zapisan prav v Svetem pismu. K Pismu se kristjani obračajo, ko poskušajo razumeti sebe in Kristusa. Pismo je knjiga Cerkve.

Tracy v knjigi razčleni dve kristologiji:

- kristologija logosa odkriva resničnost besede, ki se učloveči v Jezusu Kristusu;

- pri kristologiji križa je poudarjen še-ne (dejstvo osebne, družbene in zgodovinske odtujitve, resničnost

nasilja), ki obljublja nek »novum« v drugačni prihodnosti. Zaradi svoje zadržanosti v prihodnost je vedno v nevarnosti, da se spremeni v ideologijo.

7. Omenja tudi dve klasični obliki religioznih izjav: manifestacijo in proklamacijo.

Manifestacija je predverbalna, izločena iz običajnega prostora in izven zgodovinskega časa. Kar je običajno, postane »profano«, nenavadno pa »sveto« zaradi moči, ki napolnjuje to skalo, drevo. Gre za prehajanje v sveti prostor in sveti čas »izvora«.

Proklamacija. V krščanstvu, pri Judih in muslimanih gre za razodevanje Boga kot Drugega. Človek je vključen v Božje razodevanje. Gre za odkrivanje etične odgovornosti in za zaupanje ter vdanost.

Beseda Boga omogoča posamezniku in skupnosti stalno poslušanje, izražanje in udejanjanje vere. Pogoji, da se odpremo osvobajajoči resnici, pa je resnično samospoštovanje in odpiranje drugemu (tudi klasičnim izjavam človeškega duha) v pogovoru. Gre za hotenje in sposobnost poslušati, argumentirati, se soočati, kjer je nujno, skušati živeti ideal pogovora celo ob nasprotovanjih.

Vid Stanovnik

issn 0006 — 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 54 (1994)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

J. Krašovec,

Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel 1

Kazen in odpuščanje v Prvi Samuelovi knjigi

M. Turnšek,

Teologovo »dleto« sooblikuje podobo Cerkve

in zakramentov 35

Theologian's »Chisel« Participates in Shaping the Picture of Church and Sacraments

C. Sorč,

Krščanski pogled na osebo 61

Christian View of Person

J. Juhant,

Mistika in filozofija 97

Mysticism and Philosophy

A. Mlinar,

Odnos med askezo in etiko 109

Relation between Asceticism and Ethics

C. Dupuy,

Krščanska duhovnost 131

Christian Spirituality

L. Pirnat,

O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom 141

Christian Spirituality between East and West

J. Rajhman,

Zahodnoevropska - katoliška

in evangeličanska - duhovnost 155

Western European - Catholic and Protestant - Spirituality

R. Pietsch,

Heglova dialektika z vidika Jakoba Böhmeja 165

Hegel's Dialectic from the Point of View of Jacob Böhme

M. Peklaj,

Nova zaveza v Stari zavezi 193

New Covenant in the Old Testament

I. Štuhec,

Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom? 201

How Should Thru in Modern Moral Theology Begin to Shine?

A. Mlinar,

Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici Sijaj resnice 213

Contents of Semantic Pairs in the Encyclical Veritatis Splendor

V. Škafar,

Po krstu poklicani k svetosti 239

Called to Holiness by Baptism

J. Krašovec,

Punishment of the Nations and Deliverance of Israel in the Apocalypse of

Isaiah 253

Kazen narodov in rešitev Izraela v Izaijevi Apokalipsi

K. Baumgartner, Romanje in pobožnost v našem času.....	289
<i>Contemporary Pilgrimages and Devotion</i>	
E. J. Korherr, Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi	309
<i>Religious Instruction in Public Schools in Europe</i>	
A. Lah, Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom.....	311
<i>Meaning of Life Attached to God and Man</i>	
J. Krašovec, Deliverance of the Remnant from Judgment in the Prophecy of Isaiah	331
<i>Rešitev ostanka pred sodbo v Izaijevem preroštvu</i>	

PREGLEDI

Reviews

A. S. Snoj, Prvi evropski katehetski kongres.....	91
A. Štrukelj, Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit.....	177
D. Ocvirk, Poročilo o delovanju Teološke fakultete	189
J. Šimenc, Možnost sodobnega govora o Bogu.....	271
M. Benedik, Bivalna kultura kartuzijanov.....	359
S. Janežič, Ekumenski simpoziji v Jugoslaviji (1974-1990).....	367

OCENE

Book Reviews

M. Špelič, Storia della Teologia I: Epoca patristica	93
M. Špelič, L. Padovese, Introduzione alla teologia patristica.....	95
M. Smolik, M. Žitnik, Sacramenta, Bibliographia internationalis 1-4	95
A. Mlinar, R. Rühberg, Nach Scheidung wieder verheiratet.....	279
B. Dolenc, M. Kehl, Die Kirche, Eine katholische Ekklesiologie.....	283
D. Ocvirk, R. Brague, Europe, la voie romaine	286
V. Stanovnik, K. Füssel - D. Sölle - F. Steffensky, Die Sowohl-als-auch-Falle	379
V. Stanovnik, D. Tracy, Theologie als Gespräch	380
V. Stanovnik, D. Tracy, The analogical imagination	383

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- K. Baumgartner**, Romanje in pobožnost v našem času 289
Contemporary Pilgrimages and Devotion
- E. J. Korherr**, Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi. 309
Religious Instruction in Public Schools in Europe
- A. Lah**, Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom 311
Meaning of Life Attached to God and Man
- J. Krašovec**, Deliverance of the Remnant from Judgment in the Prophecy of Isaiah 331
Rešitev ostanka pred sodbo v Izaijevem preroštvu

PREGLEDI

Reviews

- M. Benedik**, Bivalna kultura kartuzijanov. 359
- S. Janežič**, Ekumenski simpoziji v Jugoslaviji (1974-1990). 367

OCENE

Book Reviews

- V. Stanovnik**, K. Füssel - D. Sölle - F. Steffensky, Die Sowohl-als-auch-Falle 379
- V. Stanovnik**, D. Tracy, Theologie als Gespräch 380
- V. Stanovnik**, D. Tracy, The analogical imagination 383

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

K. Baumgartner, redni profesor na Univerzi v Regensburgu,
Universitätsstrasse 31, D-93053 Regensburg.

E. J. Korherr, redni profesor na Univerzi v Gradcu,
Universitätsplatz 3, A-8010 Graz.

A. Lah, visokošolski učitelj na Teološki fakulteti,
Njiverce 32, 62325 Kidričevo.

J. Krašovec, redni profesor na Teološki fakulteti,
Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana.

M. Benedik, redni profesor na Teološki fakulteti,
Novi svet 5, 64220 Škofja Loka.

S. Janežič, izredni profesor v pokoju,
Slomškov trg 20, 62000 Maribor.

V. Stanovnik, kandidat za magisterij,
Greibenčeva 1, 68273 Leskovec.

