

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 Deliverance 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 stihi 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 pogodbah med Jahvejem in izraelskim ljudstvom. Devteronomij je zanj 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 obnovljala. 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 takega 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'rit* 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'rit*, 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 ohraniti 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 zadnjo besedo vendarle blagoslovi. Ali drugače povedano: Jahve je potem, ko je Izrael prelomil zavezo, še vedno pripravljen, da ga sprejme nazaj v zvezno 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, Ezekiela 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. Doživel 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 preroška »nova zaveza« (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'êrît 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 prenovo 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 Devterozajia 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 obljudljena 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 yāmīm 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 oživiljena 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 postavljeno 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 Ezk 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 očitek 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. Dobra 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 1984; 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, *Theonomie 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 prevzel 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 morallo, 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, zgodovinskim 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 pravnege pozitivizma se danes predstavlja 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 dojamе 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 npravnega nauka Cerkve, za katere se zdi, da so danes posebno izpostavljene zmoti, dvomju 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. Sir 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 utemljuje 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 stvarne in nadstvarne 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 odrešitjske 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 odrešitjske 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 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 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 poosebljeni 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 frančiškanki 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 нравnih 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 pojava 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 pripravljalnih 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 pravnosti.

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 pripravljeni 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 »ravnania 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 spolnjenjavanju 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 vprašanjih vere 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 okoliščinah 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 vsakdo 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 osebnih 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 nračnosti (prim. SR 40). Newmanov delež v razvoju nauka o nračnosti 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 vatiškanski 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 npravnosti 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. Hud odziv 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 utemljujeta: »vera-moral« (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 нравno dejanje. Nравno 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 нравno 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 iz 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 (transcendenca). 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: višino, 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 stvarjem. 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 prepozna 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 srce.

Poudariti je treba, da ta pomenska dvojica govori predvsem o dostojanstvu človekovega razuma in nespravljalnosti 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 osveščenosti, v moči katere bi človek lahko »avtonomno« ločil med svetnim (stvarjenjskim) redom, ki bi potemtakem postal prostor človekove etične osveščenosti, 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 edinosti 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 naravnani na resnico. Sv. Alfonz Ligvori ugotavlja in naroča spovednikom, naj bodo pozorni na to, kar slišijo, in naj ne ravna »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 spozna 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 uslužjuje. 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 nabrača 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 podudarka 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 pripravljeni 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 zavezno 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 ne- ločljivosti 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 nekomu 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 izvirnost 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 нравni 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 »*natančno 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. Avgušтина 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.

vprašanje, ne da bi ločevali med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji, govorijo tudi o temeljni izbiri, temeljnih državah itn. S temi izrazi so se hoteli za-varovati 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 razlikovanje 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 prehitevanje 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 svojega 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 prepletenost 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, konsekvencializem) 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 (intrinsic 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 razpravljaj. 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 npravnosti« (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 npravnosti dejanj. Ta »določiva določitev na podlagi razmerja človekove svobode do resnično dobrega. To dobro utemeljuje kot večno postavbo Božja modrost, ki sleherno bitje naravnava k njegovemu cilju: to večno postavbo spoznavamo tako prek človekovega naravnega razuma (tako se to imenuje »naravna postavba«) kakor tudi na integralni in popolni način — prek nadnaravnega Božjega razodetja (in tako to imenujemo »Božja postavba«). Delovanje je npravno 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 *vnapij*, 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 npravnosti«, ki odločajo o npravnosti dejanj.

Ad 2) Tako imenovani viri npravnosti 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 npravnosti«, se pravi: »fini operis«. V resnici gre za značilen papežev poudarek, da so viri npravnosti v vsakem dejanju med seboj neločljivo prepleteni. Nauk o virih npravnosti 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 нравnega dejanja. Okrožnica se od tod naprej odpira k tretjemu poglavju, ki je pastoralno in v celoti posvečeno refleksiji o нравno dobrem. Medsebojno prepletanje vprašanj v drugem poglavju, predvsem tam, kjer papež govori o virih нравnosti, pa tako zaposluje naš razum, da je izhod težko najti. Gotovo pade v oči, kolikšno težo okrožnica pripisuje нравnemu dejanju. Toda, ko ugotovimo, da mora biti predmet *hoten*, da je нравno 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). Dobrota 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 нравnega 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 Cerkve 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 vidikom: s človeškim dejanjem povezane vrednote ali dobrine bi namreč pod enim vidikom bile нравnega reda... in pod drugim vidikom pred-nravnega reda, ki se imenuje tudi ne-nravn, 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. Šolastičen 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 *svobodo treba uporabiti, se pravi: svobodo, 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. »Npravnost 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 npravnost, 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 premišljene 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 zavrženih 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 odrešitjske resnice in nramnega življenja« (SR 28; prim. BR 7), od začetka najbolj natančno orodje za presojo usodnosti zavrnitve osebe in obrata k stvarern. 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 pristni prostor oznanjevanja evangelija. To je močan razlog za pavlinsko zahtevno, 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 pritrdilno 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 mlademu človeku, ki ga Matejev evangelij ne imenuje, moremo pre- poznati vsakega človeka, ki zavestno ali nezavestno pristopa h Kristusu, človekovemu Odrešeniku, in mu postavi нравno 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... нравno- sti« (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 prerojenje »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 levik 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 povelíčanje 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 hvalospev* 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 Ioannis 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 hág-hion) 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' tiste-ga, 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 1 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: »Spoznav, 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 slavu 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 podkrepi in razloži s koncilskimi besedami in razloži, 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. Zovkič, *Božji narod, Svečeniški i proročki narod*, v: R. Brajčić — M. Zovkič, *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 pripravljeni, 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 asketiki.

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... Poveljujte 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. Avguštin.../). »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 krščeneec 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 'se 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 Kristusu 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 veselja,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 podrgel 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 veselstva*, 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 ravnanostih 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 more 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-prophetica- 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 krščenih, ki jo Božja beseda in zakrament zbira 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 osvetlujejo 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 koncev. 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 prejemati 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 povezave 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, CFTbL 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 tibbôq hā'āres wēhibbôz tibbôz*, »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: *JETHS* 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.

⁷Cf. 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 *mērôm 'am-hā'āres* should be rendered as *mārôm 'am-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 *mārôm // '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: *miyyām // bā'urīm; bē'iyē hayyām // mikkenap 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 (*sēbi lassaddiq*).«

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 (*ūbegeḏ 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 (*pāqadā*) 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 'ên lî*, »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*
yēkuppar '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 (*hehērîmām*), 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 hermî*).

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 layhwh
šēnat šillûmîm lērîb siyyôn*

For the Lord has a day of vengeance,
a year of recompense for the cause of Zion

35,4:

*'imrû lēnimhārê-lēb
hizqû 'al-tîrā'û
hinnēh 'ēlōhêkem
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' wēyôša '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 govorico 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 predoške 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 pojasnjevata. 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 razbirali 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 najdemo. 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 odvzeli, 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 nemočna. 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 gibal. 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 govorice, 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 govorico 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 govorice, 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 sovražstva, predvsem sovražstva kot takega.

Posledica tega prevladujočega modela naj bi bila tudi stiska, v katero je zabredel sodobni svet. Sedanje dobo 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 globalnega 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. Otroku 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 boljše. 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 pragem 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, »filijo« 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 izključuje 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 praksičanski 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 prepogosto 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 govorjenja 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 predstavitev 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 predstavitev 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 vprašanjem.

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 sklepata 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, namenjenem 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 najpogostejše 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 drugega

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 nesprejemljivo, 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 poudarjeno, 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 izčrpa. 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 ekleziologije, 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 ekleziologijo, 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).

Preden M. Kehl nadaljuje z metodološkimi pojasnili, na treh otipljivih vzorcih duhovnega izkustva Cerkve opisuje tesno zvezo med duhovnostjo in sistematično ekleziologijo. 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 ekleziološko »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 patristike vse do sedanjosti. Cerkev in njeno samorazumevanje nista »od včera«. »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 koncilske 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 tujega 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 posredovanja tujega. 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 šturdirati. 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 dediščine... Krščanstvo je manj vsebina kot oblika evropske kulture. Zaradi tega nam ni treba izbirati med različnimi sestavinami evropske kulture, med katerimi bi naj bilo tudi krščanstvo, kajti njegova navzočnost omogoča drugim, da še naprej obstajajo. Če je to res, potem ni nič militantnega ali sebičnega v zagovarjanju krščanstva. Z njim namreč branimo celotno evropsko kulturo» (124-5).

Te misli nas že peljejo k šestemu poglavju: Rimska Cerkev. Če hoče biti Cerkev rimska, ne more prinašati ničesar novega, ampak odpira različnim 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. Avtor 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 izhodišču, 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 aparatom in zanesljivimi imeni. Posega na vsa področja, od zgodovine, teologi-je, veroslovja do kulturologije, filozo-fije 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 ohranitev 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 97
New Covenant in the Old Testament
- I. Štuhec**, Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom? 105
How Should Thru in Modern Moral Theology Begin to Shine?
- A. Mlinar**, Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici Sijaj resnice 117
Contents of Semantic Pairs in the Encyclical Veritatis splendor
- V. Škafar**, Po krstu poklicani za svetost 143
Called to Holiness by Baptism
- J. Krašovec**, Punishment of the Nations and Deliverance of Israel 157
in the Apocalypse of Isaiah
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.

