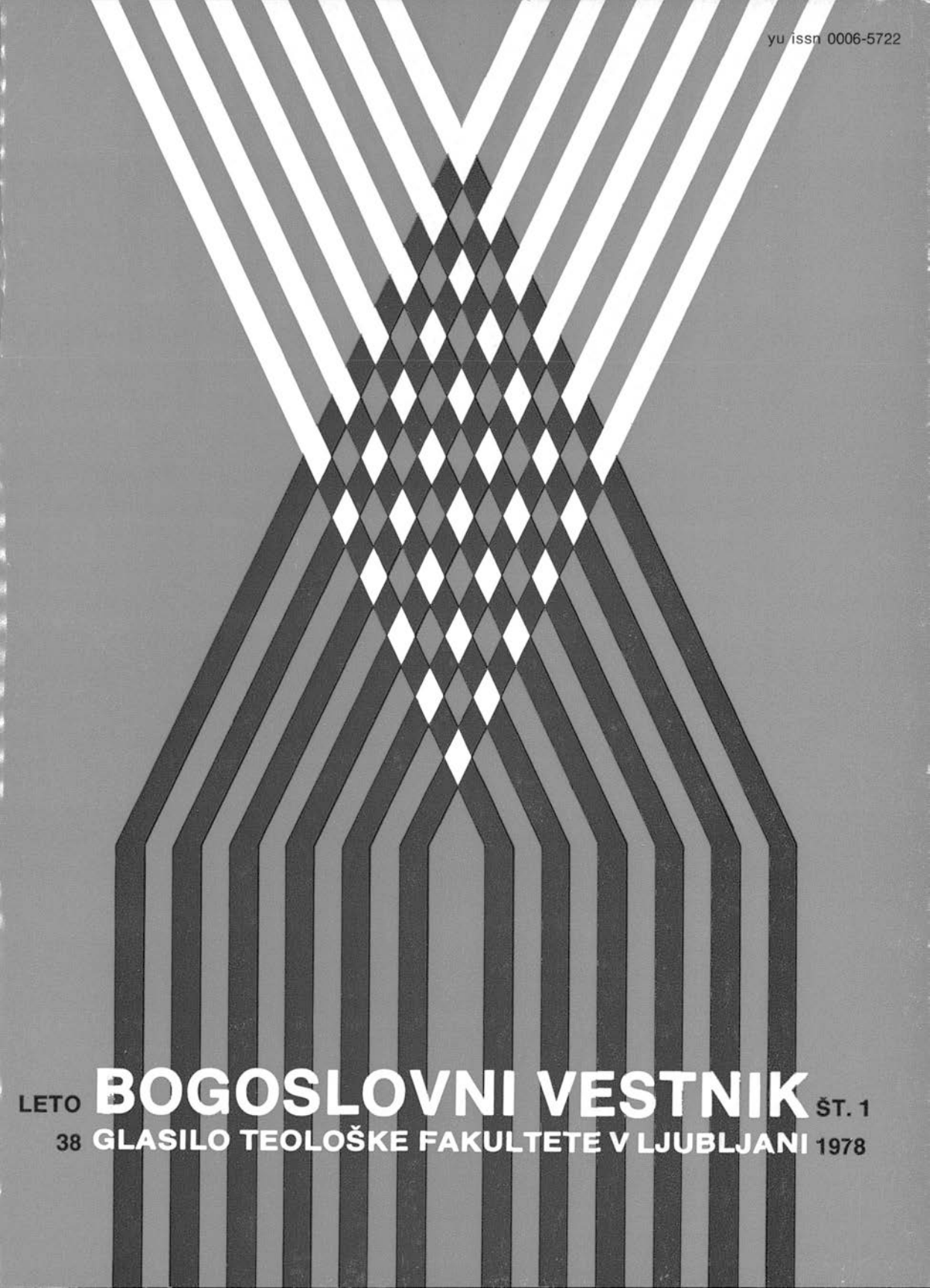
yu issn 0006-5722



LETO 38

BOGOSLOVNI VESTNIK

ŠT. 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1978

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1 **1978** **leto 38**

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

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

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

Letna naročnina 280 din, posamezna številka 70 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100 -620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35

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

Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Razprave

Anton Strlè

Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji*

V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu pravi 2. vatikanski cerkveni zbor: »Cerkev veruje, da Kristus, ki je za vse umrl in vstal, po svojem Duhu človeku podeljuje luč in moč, da bo mogel odgovoriti na svoj vzvišeni poklic . . . Prav tako tudi veruje, da je v njenem Gospodu in Učeniku ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine« (CS 10, 2). Veliki francoski teolog H. de Lubac je v naslonitvi na cerkvene očete že pred več leti zapisal — in to še danes velja: »Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa — iz vere, katero je izpovedal apostol Peter na poti v Cezarejo — bi se mi odvrnili od nje, in sicer ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani. Kajti vse njene dobrote za ljudi in vse njene veličastnosti, vse bogastvo njene zgodovine in vse njene obljube za prihodnost bi ne mogle odtehtati grozovite praznote njene notranjosti . . . Zares, če njeno bogastvo ne izvira od Kristusa, potem je Cerkev bedna (Ep. ad Diogn. 6, 2). Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa (Hipolit). Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni njegov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji (Origen). Nelepa je, če ne odseva edinstvene lepote Jezusa Kristusa (Ambrož) in če ni takšno drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa (Avguštin). Varljivo je znanje, na katero se sklicuje, in goljufiva je modrost, ki jo krasi, če oboje ne temelji na Jezusu Kristusu (Avguštin). Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni ‚razsvetljena luč', ki izhaja od Jezusa Kristusa (Origen). Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus (Ireenj). Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v poničnost Jezusa Kristusa (Leon Veliki). Celó njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa.«[1]

Prav nič težko ni videti, da je vprašanje o Kristusu za Cerkev vprašanje o biti — ne biti. Z druge strani pa tudi ni nič presenetljivega, če ima nekakšno vrenje ki smo mu priča v svetu, v Cerkvi in v teologiji, svoj odmev tudi v kristologiji. To vrenje dobiva svoj izraz že v izredno veliki množici knjig o Kristusu, večjih in manjših, usmerjenih praktično ali izrazito teološko, ki so v zadnjem času tako rekoč preplavile knjižni trg. L. Renwart, profesor kristologije na louvainski uni-

* Sestavek je bil uporabljen za predavanje v Trstu, 18. 8. 1977, na 16. srečanju slovenskih duhovnikov iz zamejstva in zdomstva.

[1] H. de Lubac, Méditation sur l'Eglise, Paris ²1954, 188—189.

verzi, poroča letos, da je dobil v zadnjem času v oceno petdeset kristoloških del, in jih nato ocenjuje kar skupaj na dobrih štiridesetih straneh. Razdeljuje jih na štiri skupine: 1. zgodovinske raziskave; 2. dela, ki skušajo prav posebej za danes odgovoriti na vprašanje, ki ga je Jezus postavil apostolom; 3. knjige, ki preučujejo posebne točke iz nauka o Kristusu; njegov odnos do stvarjenja in stvarstva, smisel Jezusove smrti in vstajenja; 4. takšne knjige, ki jih je težko uvrstiti v prejšnje skupine, med njimi npr. zbirko 17 pomembnih razprav A. Grillmeierja, ki obsega 768 strani.[2]

Če naj dobimo vsaj nekoliko vpogleda v značilnosti današnje kristologije, so nam na voljo razne poti. Ena od njih je tudi ta, da si ogledamo nekatera izmed reprezentativnih kristoloških del, ki so izšla pred kratkim in so prebudila nemajhen odmev.

1. Schillebeeckxova knjiga o Jezusu in vprašanje o izhodiščih za kristologijo

Eno od najobširnejših in razumsko najzahtevnejših današnjih del o Kristusu je gotovo tisto, ki ga je napisal znani holandski teolog E. Schillebeeckx. V izvirniku je izšlo l. 1973 in je kmalu doseglo veliko naklade, čeprav je napisano mnogokrat v zelo težkem, zapletenem slogu in z zelo zgoščeno ter mnogoplastno vsebino. V nemškem prevodu je izšlo l. 1975 pod naslovom »Jesus. Die Geschichte von einem Lebendem« (Jezus. Zgodovina nekoga, ki živi) in obsega 670 strani večjega formata v močno stisnjenem tisku.[3] Eden izmed ocenjevalcev pravi: »Brez dvoma za dolgo časa pionirsko standardno delo kristologije«.[4] Drugi: »Po vsebini, mislih in problemih bogato, še več, naravnost ogromno delo«; razgledanost na področju moderne znanosti in kombinacijska moč v oblikovanju tako razsežne snovi — to »izžareva fascinacijo, ki se ji bodo le redki mogli odtegniti«.[5] Pripomniti je tudi treba, da najdemo v tej knjigi oddelke, ki se berejo kakor razvnete hvalnice Jezusu iz Nazareta.

Schillebeeckx, ki je po svoji stroki dogmatik, se tukaj izkazuje predvsem kot teolog, ki ima izreden dar za asimiliranje eksegetičnih del in postane mnogokrat tudi samostojen ekseget. Takó je nastala knjiga, ki je vsaj v treh četrtinah predvsem eksegeza na pripovedi evangelijev, zlasti sinoptikov, upošteva pa zelo obširno tudi starozavezno in judovsko ozadje evangelijev.

Navzlic visoki znanstvenosti zavzema pastoralni namen v Schillebeeckxovem Jezusu prvo mesto. Ta »pastoralnost« obstoji v tem, da hoče vero v Jezusa pokazati v luči pričakovanj in potreb, stisk in strahov današnjega človeka. »Kritični odnos do konkretne sedanjosti je sestavni del kristološkega odgovora na Jezusa«, pravi avtor že bolj od začetka (str. 52) in podobno še večkrat (prim. 509).

---

[2] L. Renwart, Jésus-Christ aujourd'hui, v: NRTh 109 (1977) 208—249. Tu Renwart na str. 243—244 poroča tudi o nav. Grillmeierjevi zbirki razprav pod naslovom »Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Herder Freiburg 1975, 768 str.

[3] E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Herder, Freiburg 1975. Namesto »zgodovina« bi bilo mogoče prevesti z »zgodba«, ker se Sch. omejuje na Jezusa do njegove smrti.

[4] W. Gruber, Das Jesus-Buch von E. Schillebeeckx, v: ThprQ 125 (1977) 193—195, tu 193.

[5] L. Scheffczyk, Jesus für Philanthropen. Zum Jesus-Buch von E. Schillebeeckx, v: Entscheidung n. 69, 1976/II, 3—11, tu 3.

Avtor se postavlja na »meta-dogmatično stališče«, kakor se sam izraža, to je, odmišljati hoče od cerkvenega verskega nauka, od dogme; dasi prav tam obenem priznava, da je njemu samemu dejansko prav dogma o Jezusu Kristusu dala pobudo za iskanje »nove« pristne podobe o Jezusu (28). To podobo hoče avtor zase in za modernega človeka, tudi za necerkvene ljudi, ki se ne morejo sprijazniti s konkretnimi »Kristusovimi Cerkvami« (23), najti zgolj s sredstvi »znanstveno-kritičnega raziskovanja«. Z istimi sredstvi si hoče dati obračun tudi glede nastanka vere v Jezusa. Ravno s tem upa, da bo vero v Jezusa za naš čas in za današnjega človeka, ne izvzemši necerkvenega, napravil tudi »človeško pomembno« (22), »človeško razumljivo« (27).

Pravi sicer, da je njegov poskus, kako se približati Jezusu po zgolj kritično-znanstveni poti, samo ena od možnosti. Vendar obravnava Jezusovo podobo v vseh razsežnostih: Jezusa zgodovine, kolikor je vsebovan v pripovedih nove zaveze; Jezusa, kolikor ga zajema vera Cerkve v razvoju dogmatičnih obrazcev; končno Jezusa, kakršen se na današnjem miselnem obzorju kaže verujočemu teologu.

Po tej zamisli se ravna zgradba celotne knjige. V *1. delu* se avtor vprašuje o metodi, hermenevtiki in kriterijih za pravilnost razlage. Tu pokaže, da je Jezusova zemeljska eksistenca vodilo (norma) sleherne razlage glede Jezusa, ne pa le predpostavka brez velike pomembnosti. — *Drugi del* je v jedru rekonstrukcija tistega, kar je bilo po Schillebeeckxovih mislih Jezusovo življenje. Jezusovo delovanje je postavljeno v okvir tedanjih religioznih gibanj, zlasti v zvezi z Janezom Krstnikom, in orisano pod vidikom najpomembnejših tem, ki v njih vseh beremo izraz stalne Jezusove skrbi za človeka. Avtor tukaj preučuje tudi Jezusovo smrt in odziv, ki ga je povzročila pri Jezusovih učencih. — S tem je pripravljen 3. del, ki vsebuje »krščansko razlago križanega in vstalega« Jezusa. Schillebeeckx misli, da je iz tekstov mogoče razbrati sledove štirih prvotnih »veroizpovedi«. Prva ima za svojo témo »Maranatha« in jo moremo označiti kot »paruzijsko« kristologijo; v Jezusu vidi prinašalca prihodnjega odrešenja, Gospoda prihodnosti in sodnika vesoljstva. Zatem pride kristologija na témo »theios anèr«: Jezus je označen kot Davidov sin in božji čudodelnik. Sledi kristologija »Modrosti«, preeksistentne, učlovečene, ponižane in končno povišane. Nazadnje je še kristologija na témo »Pasha«, ki gleda na Jezusa kot križanega, ki je vstal. Z eksegetičnega stališča zbuja pozornost že to: Medtem ko sicer eksegeza, ki se pri slikanju zgodovinskega Jezusa po pravici varuje pred vnašanjem povelikonočnih verskih spoznav, velikonočni dogodek vendarle priznava kot »hermenevtični ključ« oziroma kot pravo pobudo za spoznanje celotnega Kristusa,[6] ob katerem tudi zgodovinski Jezus šele doseže polni sijaj, pa je pri Schillebeeckxu vstajenje kot dogodek Jezusove zgodovine izločeno. Pa tudi dogodek križa avtor takó razloži, da v njem ni videti resničnega pomena za odrešenje. Proti koncu 3. dela je še očrtan razvoj kristologije v poznejšem novozaveznem izročilu, razvoj, ki je nato prešel v definicije prvih cerkvenih zborov. — *V 4. delu* avtor na kratko analizira današnjo krizo kristologije in njenih predpostavk, začenši z razsvetljensko dobo; nato skuša pri-

[6] Prim. Fr. Mussner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Christologie. Versuch einer Rekonstruktion, v: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (Quaest. disp. 72), Herder, Freiburg 1975, 102.

kazati edinstveno univerzalno pomembnost Jezusa kot posameznega človeka, ki je nastopil v točno določenem trenutku zgodovine, ter za danes odgovoril na vprašanje, katero zastavlja Jezus vsaki novi generaciji: »In vi, kdo pravite, da sem?«

Ko Schillebbeckxovo knjigo preberemo do konca, bomo kar prevzeti od občudovanja nad izredno erudicijo in še nad marsičem. Hkrati pa se nam bodo tudi proti naši volji vsilili *pomisleki,* ali more knjiga res doseči namen, ki si ga je zastavila — pastoralni namen. Človek dobi vtis, da je tukaj zgodovinski Jezus prikazan v bistvu kot človek, v katerem se Bog razodeva na način, ki je odločilen za naše odrešenje. Človek edinstvenih, enkratnih razsežnosti, a vendar ne tisto, na kar misli npr. nicejsko-carigrajska veroizpoved. Če rečeš: »Jezus je bil Sin božji«, bo ugovarjal Schillebeeckx: »Sin božji« je poznejši helenistični naslov, ki nima nič opraviti z zgodovinskim Jezusom in kaže vpliv helenizma, vsaj če mislimo na ontološko in ne na funkcionalno božje sinovstvo (prim. 384—493). Pač pa zgodovinskega Jezusa imenuje »novega božjega eksegeta« ali »branitelja človeka«, čeprav je jasno, da tudi tadva in podobni naslovi niso bibličnega izvora.

Omenimo npr. navedeni *opis štirih »veroizpovedi«* in v skladu s tem štirih različnih kristologij. Iz avtorjevega razpravljanja ni jasno, ali niso te kristologije morda med seboj nezdružljive, tako da se je treba odločiti ali za eno ali za drugo, zlasti izbirati med kristologijami »od spodaj« pri sinoptikih in kristologijo »od zgoraj« pri sv. Janezu. Ali je vernemu človeku dano na prosto voljo, za katero od kristologij se hoče odločiti? Po pravici opozarja pravoslavni teolog J. Meyendorff: »Tistega gledanja, kakršnega postavlja Cerkev pred nas kot *pravo* gledanje, nam ne dajejo pričevanja Mr, Lk ali Mt, če jih vzamemo ločeno ali pa skupno ter jih tako postavimo v nasprotje z joanejsko teologijo; pravi pogled na Jezusa nam marveč daje nova zaveza v svoji celoti, tj. celota prič in teologov, medsebojno soočenih in razvrščenih po kriteriju, ki more biti samo Sveti Duh, prebivajoč v Cerkvi.«[7]

Schillebeeckx trdi, da so »od nicejskega koncila dalje postavljali za vodilo le en določen model kristologije — joanejski . . . Možnosti sinoptičnega modela pa niso prišle do svoje pravice« (504). Seveda tega ne more dokazati. Sam pa resnično zahaja v enostranost, ko priznava upravičenost pravzaprav le sinoptičnemu modelu, kakor mu ga odkriva njegova v marsičem vprašljiva zgodovinsko-kritična metoda. Vtihotaplja se tudi njemu pogostna »napaka, ki ne le ne dovoli novo izreči, marveč tudi ne do kraja misliti; ki ima najbolj zgodnja fragmentarična pričevanja o zgodovinskem Jezusu za pomembnejša kakor pa velikonočno refleksijo o *celotnem* pojavu Jezusovega življenja, smrti in obuditve od mrtvih, refleksijo, ki se začenja s Pavlom in se (če ga je treba res nastaviti takó pozno) končuje z Janezom . . . Ni treba spodbijati, da obstoje središča in obrobja, a nihče ne more tistih središč, ki jih nova zaveza jasno postavlja, razporejati drugače ali nadomeščati z novimi, tudi če jih naprti odgovornosti zgodovinskega Jezusa«.[8]

---

[7] J. Meyendorff, Le Christ dans la théologie byzantine, Cerf, Paris 1969, 8, nav. L. Renwart, v op. 2 n. d., 226.

[8] Tako H. u. von Balthasar h Küngovi knjigi »Christ sein«, v: H. U. von Balthasar, A. Deissler itd., Diskussion über Hans Hüngs »Christ sein« (okr. Diskussion), Grünewald, Mainz 1976, 91—92.

Schillebeeckxova razlaga evangeljskih pripovedi o Jezusovem vstajenju je na Holandskem izzvala ostre ugovore, tako da je Schillebeeckx, začenši s 3. izdajo, svoji knjigi na ustreznem mestu dostavil za pet strani novega besedila. Tukaj zdaj jasno izpoveduje svojo vero v telesno in osebno Jezusovo vstajanje, ki logično in ontološko stoji pred slehernim izkustvom vere v to telesno in osebno vstajenje (nem. prev. 573); in pristavlja, da je treba v tem pogledu premagati »tako vsak empirizem kakor tudi vsak fideizem« (nem. prev. 574).[9]

L. Renwart pripominja: Kakor je bilo potrebno, da je tukaj Schillebeeckx svojo misel dopolnil s posebnim dodatkom, tako bi bili potrebni dodatki še glede marsikatere trditve njegove knjige. Ni s tem rečeno, da bi teh trditev ne bilo mogoče razumeti v pravovernem pomenu. Pač pa ni mogoče tajiti, da bodo ta mesta v mnogih ljudeh prebudila razkrajalne dvome in probleme, ki jih sami ne bodo mogli pravilno rešiti. Tako npr. tista mesta v knjigi, kjer avtor dosti jasno zahaja v nasprotje s prvimi cerkvenimi zbori, zlasti z nicejskim in še bolj s kalcedonskim; pa tudi negativne ali vsaj dvoumne izjave glede Kristusove preeksistence in s tem v zvezi glede nauka o sv. Trojici.[10]

L. Scheffeczyk je svojo obširno in ostro kritiko Schillebeeckxove knjige naslovil z »Jesus für Philanthropen«.[11] Tudi če ne soglašamo v vsem s Scheffczykovo oceno, se nam vendarle kar samo od sebe vsiljuje ob Schillebeeckxu isti ugovor, kakršnega je J. Ratzinger tako ostro izrazil na račun Küngove knjige »Christ sein«. Podobno kakor Schillebeeckx, le da še z mnogo močnejšim naglasom, tudi Küng svoje delo postavlja na adogmatično stališče in hoče krščanskost opreti izključno na »historičnega Jezusa«. Ratzinger pravi: Pri Küngu postane »historični Jezus«, kakršnega si zamišlja »kritična« (a v resnici premalo kritična) eksegeza, pravo merilo krščanskosti, ne pa Jezus evangelijev, češ da je ta Jezus proizvod izročila, kakršno je živelo v prvem krščanskem občestvu, in sad redakcijske dejavnosti evangelistov. A to je le rekonstrukcija. »No, in prav do temeljev spodbijam to, da bi mogel človek živeti od rekonstrukcije, ne glede na to, da ne morem s Küngom deliti njegovega optimizma glede stopnje izvedljivosti takšne rekonstrukcije, če pomislim na pojav eno- in polstoletne historično-kritične eksegeze. *Re*-konstrukcija, tudi najbolj posrečena, je vedno konstrukcija, torej nič prvotno-živega, marveč nekaj dodatnega »življenje pa more prihajati le iz življenja.«[12] »Tako imenovani historični Jezus se je, kjer hoče nadomestiti vero, še vselej izkazal za surogat, ki ni preživel nobenega od njegovih iznajditeljev. Küngova knjiga — s svojo načelno odpovedjo dogmi kot dogmi — simptomatično napravlja bednost teologije sploh vidno, bednost, ki je zmaga nad njo daleč pomembnejša kakor pa spoprijemanje z raznimi oblikami, v katerih se teologija spet in spet pokaže.«[13]

Seveda pa bi bilo povsem zgrešeno, če bi Ratzingerju ali komu drugemu zaradi tega, ker se poteguje za dogmatično načelo, podtikali »dogmatizem«, zagledanost v gole verske obrazce, ki da bi jih bilo treba le ponavljati in kakor

---

[9] O tem gl. J. Kremer, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion, v: ThR 72 (1976) 1—14, tu 3.

[10] L. Renward, v op. 2 n. d., 225—229.

[11] Gl. op. 5.

[12] J. Ratzinger, v: Diskussion, 11.

[13] Isti, v Diskussion, 17.

da bi človeku na vsakem koraku preprečevale pot v kraljestvo svobodnega razmišljanja. K. Rahner pravi: »Absolutna zahtevnost in obveznost dogme se ravno obrača na človekovo svobodo; dogma je resnica, ki jo je mogoče pravilno slišati in dojemati le v svobodnem odločanju vere ... Dogma in svoboda sta komplementarna pojma. Ravnanje Cerkve pa se mora ravno zaradi tega, ker oznanja dogmo (ne: čeprav to dela), obračati na to svobodo in jo spoštovati.«[14]

2. *Küngov »Christ sein« v odnosu do kristologije prvih koncilov in do Cerkve*

Küngove knjige »Christ sein« ni treba šele predstavljati, ker je precej poznana tudi pri nas. Omenjene naj bodo le nekatere točke. V splošnem lahko rečemo: nekatere bolj ali manj vprašljive nazore o Kristusu, ki jih Schillebeeckx razglaša na visoki in nekako odmaknjeni strokovno-teološki ravni, izraža H. Küng bolj v časnikarsko prodorni in sugestivni govorici in nekako bojevito. To se vidi npr. tudi v odnosu do kristologije prvih cerkvenih zborov.

a) Že z Janezovim evangelijem in sploh s povelikonočnimi razlagami Jezusovega evangelija ravna tako, kakor da bi to sploh ne imelo prave vrednosti (prim. 121 ss.; 148—151), zlasti kar se tiče povedkov o Kristusovi preeksistenci. Patristični kristologiji in s tem kristologiji prvih koncilov očita, da so se vdajali helenizmu in s tem oddaljili od evangelijske Jezusove podobe.

Ali pa je ta trditev resnična? O tem pustimo govoriti A. Grillmeierju, ki je danes pač največji poznavalec kristologije prvih časov krščanstva.[15] Grillmeier ugotavlja: Küng je tukaj še posebno pod vplivom v glavnem že zastarele in premagane liberalno-protestantske šole v kristologiji cerkvenih očetov in prvih koncilov, zlasti nicejskega in kalcedonskega; in pod tem vplivom vidi polno helenizma, ki da je spačil podobo resničnega Jezusa iz Nazareta. Kristusovo podobo hoče Küng razlagati pravzaprav *samo »od spodaj«*, iz Jezusove človečnosti. Zoper to poudarja Grillmeier: »Cerkveni očetje in prvi koncili so se skrbno držali podatkov sv. pisma, saj je to bilo zanje edino res odločilno, kadar

---

[14] K. Rahner, Dogma, v: Sacramentum mundi I (1967) 909—917, tu 909—910; Rahner tu navaja Denz. 798. 1791. 1814. 1875. Seveda sme tudi veren teolog metodično izhajati iz adogmatičnega stališča, vendar ne v tem pomenu, da nato sploh ostane zunaj področja vere, tako da bi bralci njegovega spisa lahko dobili npr. tale vtis: Kristusova skrivnost je zdaj razložena in človek se zdaj lahko brez krivde postavi zunaj področja vere in zunaj območja tistega občestva, ki je učinek Kristusovega hotenja (Kristusove »ustanovitve«), zunaj Cerkve. Seveda ob takih stališčih teologov lahko pride navsezadnje do novih gnosticizmov, ko se človeku npr. glede evharistije ni treba več nasloniti na Kristusovo »avtoriteto« oz. besedo, marveč napravi razlaga to za nepotrebno. Kakor da so si krščanstvo izmislili ljudje zgolj s svojim razmišljanjem! Kakor da je vsebina krščanskega verovanja sad genialnih mislecev, ne pa — v svojem jedru — dar božjega razodetja. Po pravici je R. Guardini rad zatrjeval: »Mi kristjani nismo geniji, marveč smo božji obdarjenci!« »Dogmatično načelo« hoče v bistvu povedati prav to (o tem gl. npr. J. H. Newman,J. Fabijan, Apologia pro vita sua. Kurtuzija Pleterje 1973, 110, 116, 127, 176). Postaviti se nad »dogmatično načelo« se končno pravi postaviti se nad božjo besedo, nad Boga.

[15] A. Grillmeir, Christ in Christian Tradition. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalkedon (451), London-Mowbray ²1975, XIII-599 str. Naslednji zvezek, ki ga Grillmeier že pripravlja, bo obravnaval dobo do Gregorija Velikega (604), 3. zvezek pa še dobo ikonoklazma. Študije s tega področja je že pred dvema desetletjema izdajal v nemškem izvirniku. Gl. o tem Renwart, v op. 2 n. m., 208—210 in 243.

je šlo za vsebino vere in ne le za izrazne oblike. Resno so jemali tudi kristologijo ‚od spodaj'. Vendar niso ostali samo pri tem. Kajti praktično so se živo zavedali: Če ni nikakršne *kristologije ‚od zgoraj'*, potem ne pade nobena luč v resnična brezna kenoze, trpljenja, zapuščenosti in smrti Jezusa Kristusa. Kajti če gre pri Jezusu iz Nazareta le za človeka, ki si ga je privzel Bog, za človeka, ki je postal poseben božji partner, potem je križ človeška usoda, ki jo more pretrpeti tudi vsak drug človek, ne pa križ tistega, ki se je — čeprav Sin — zaradi nas napravil za hlapca. Flp 2, 45—11 je potem pač mit. Potem tudi ni nikakršne sočlovečnosti *Boga* z nami. Potem bi bil Jezus iz Nazareta k Bogu privedeni in z Bogom povezani človek, ne pa od Boga k nam prihajajoči Sin. Človeku, ki bi v temelju vendarle ostal zunaj Boga, bi Bog naložil breme, da bi demonstriral ljubezen ‚Boga' do nas, ne da bi nam dal to, kar je njemu lastno (prim. Rimlj 8, 32). — Šele na temelju resničnega Kristusovega sinovstva v Bogu v smislu Niceje dobijo formalne in prazne kategorije o reprezentaciji, funkciji in pomembnosti [Jezusa za današnjega človeka, o čemer toliko govori Küng] tisto polnost, ki more te kategorije za trajno napraviti privlačne za modernega človeka. Poglejmo vendar jasno: predstavništvo, namestništvo, zastopništvo — to so trezni juridični pojmi, ki zgodovinarjem prava in juristom napravljajo več težav kakor pa teologom biblične besede o Očetu in Sinu. Iz tistega ‚horror physeos', iz tistega strahu pred bitjo, naravo, bistvom, ki ga je K. Barth, nekdaj takó navdušeno češčeni Küngov mojster, modernim tako trdo očital, se da Küng sedaj neopazno pognati juristom v roke. Neskončno mnogo stopenj namestništva obstoji in s skrajno težko določljivimi učinki. Celo če more Küng (Jezusovo) povezavo z Bogom napraviti za vir *univerzalne pomembnosti,* obstoji vendarle neskončno mnogo stopenj zveze in enote z Bogom, ki pomenijo prav tolikere razlike v ‚pomembnosti'.Vsaka stvar, ki je izšla iz božje roke, ponavzočuje po svoje Stvarnika, ga reprezentira, posebno človek, sočlovek, brat . . .« Naj torej Küng z označitvijo Jezusa kot božjega oz. Očetovega zastopnika (Vertreter und Botschafter) zadene tudi nekaj še tako pravilnega, »je vendarle to samo najnižje in najabstraktnejše, kar je povedanega za utemeljitev pomembnosti Jezusa iz Nazareta. Iskanje poslednjega in neprekosljivega temelja Jezusove enkratnosti in vsepomembnosti je treba znova začeti. Saj vodi k cilju le, če se konča pri tistem ‚edinem Sinu Očeta', v katerem tudi mi moremo postati sinovi (Gal 4, 4—6; Rimlj 8). Pri tem se ni treba nikomur bati, da bi bil prevaran za svojo resnično človečnost.«[16]

Kristus je v smislu nicejskega in kalcedonskega koncila »neprekosljiva sinteza med povezanostjo z Bogom in udejstitvijo, še več, dovršitvijo človečnosti . . . H Kristusovi resničnosti sodi brezpogojno resničnost človečnosti v njej. To pa nikakor ne pomeni odpovedi resničnemu božanstvu v nicejsko-kalcedonskem smislu. Ravno če tega zadnjega ne skrčimo na zastopniško funkcijo človeka Jezusa, marveč če je resnično božji Sin, ki se je med nami napravil za človeka, najde človečnost svojo najbolj idealno in najbolj realno uresničitev. Kristus je pravi človek ne kljub temu, da je božji Sin, marveč ravno zato, ker je božji Sin. Kajti preeksistentni božji Sin je že po Kol 1, 15, po Hebr 1, 3 in po

[16] A. Grillemier, Jesus von Nazaret — im Schatten des Gottessohnes?, v: Diskussion, 60—82, tu 77—79.

zgodnji teologiji Očetov srednik pri stvarjenju — funkcija, ki je Küng noče vključiti v svojo podobo o Kristusu; in to pomeni, da tudi Kristus privzame človeško-zemeljsko eksistenco ‚stvariteljsko'. Smiselna ostvaritev tega privzema ni absorbiranje človeške narave, kakor je to hotela zablodela monofizitska kristologija, marveč udejitev [Aktuieren] v resnično človečnost. Čim resničneje *je* Jezus božji Sin, tem enoumneje je uresničena njegova človečnost, ‚neločeno in nepomešano', kakor pravi Kalcedon. Človek Jezus ne stoji ‚v senci božjega Sina' — takšna formula izdaja globok nesporazum glede tistega, kar očetje mislijo z učlovečenjem; Jezus je marveč po gledanju Kalcedona ravno kot človek navzočnost luči, ki je Logos in Očetov Sin za svet (prim. Jan 1, 1—14).« Znebiti se moramo — poudarja nasproti Küngu Grillmeier — »nezaupanja, ki je bilo z nepreverjenim govorjenjem o heleniziranju prebujeno zoper stare cerkvene zbore. Jasno je tole: Niceja ni helenizacija, marveč dehelenizacija ali osvoboditev krščanske podobe o Bogu od helenistične zožitve in razcepitve. Niso Grki napravili Niceje, temveč Niceja je premagala grške filozofe ... Očetje 4. stoletja imajo velik strah pred tem, da bi o Bogu izrekli kaj več, kakor pa to, da je Bog enota Očeta, Sina in Svetega Duha; da obstoji v njem rojevanje in izhajanje. Le neradi so se spustili v to, da bi govorili v filozofskih pojmih o tej skrivnosti, kakor to dela obrazec o treh hipostazah (osebah) v enem bistvu. Vendar pa so ustvarili podlago za to, da so kristjani mogli vedno bolj premišljevati o neskončni skrivnosti svojega Boga, ki ni mrtva bit in ne čista funkcija, marveč bit kot ljubezen, in to kot Oče in Sin in Sveti Duh. Le tu je vir tiste mistike, ki jo je treba označiti za resnično pravo mistiko. Ta enota v različnosti je počelo in pravzor za tisto temeljno strukturo, ki je po gledanju sv. Ciprijana in z njim 2. vatikanskega koncila lastna občestvu Cerkve: ‚Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas kot ‚ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha' (C 4).[17] Küngova podoba o Bogu pa pravzaprav zajadra v monoteizem, kakršen je lasten judovstvu in islamu, ko s (sicer nekoliko zastrto) tajitvijo Kristusove preeksistence pride pravzaprav do monadično pojmovanega Boga.[18]

b) Okrnjena podoba o Kristusu je Künga skoraj nujno privedla tudi do močno pomanjkljivega gledanja na Cerkev, ki jo moramo sicer od Kristusa razlikovati, ne smemo je pa od njega ločiti.

K. Rahner odločno spodbija Küngovo mnenje, da Cerkve ni ustanovil Jezus (prim. str. 211, 274—275, 468), temveč da ima svoj izvor edinole v veri povelikonočnega občestva v Jezusa (469). »Jaz pa mislim«, pravi K. Rahner, »mi katoliški kristjani bomo tudi v prihodnosti govorili s staro vero: Jezus je ustanovil Cerkev, čeprav moramo danes razločneje in brez zadrege vedeti in reči, da je treba in smemo ta stavek razumeti bolj diferencirano, kakor pa se je dogajalo v fundametalno-teološki ekleziologiji do 2. vatikanskega koncila vključno ... Prehajam k vprašanju, ki se mi zdi glede Küngove ekleziologije navsezadnje odločilno ... Küng sprašuje (433), kdo od današnjih ljudi neki bi še hotel postati Bog (v smislu grških cerkvenih očetov). Očitno hoče na to vprašanje za danes in tudi zase odgovoriti odklonilno. Mene je to skeptično vprašanje v celotni knjigi pravzaprav najbolj osupnilo. Saj vendar to vprašanje ne more

[17] Grillmeier, n. d., 81—82.
[18] Prim. Grillmeier, n. d., 66—67.

biti mišljeno kot odklonitev istovetnosti med Bogom in človekom (kajti na kaj takega cerkveni očetje nikdar niso mislili), marveč kot brezbrižnost do središčnega oznanila nove zaveze, da je v Pneuma in v blaženi posesti Boga v radikalni neposrednosti dana poslednja človekova določitev. To pa izreka sv. Pavel v svojem nauku o Duhu, v nauku, ki so zanj nastavki vendar tudi že v Jezusovem oznanilu ... Drugače si ravno današnji človek ne more misliti večnega življenja; saj bi potem to ‚večno življenje' bilo ravno mitološka predstava o dobrem koncu in večnem ohranjevanju človeškega življenja, ki bi obtičalo v svoji lastni končnosti, le da bi ga Bog ohranjeval in ‚zunaj jamčil'. Ta nauk o radikalni neposrednosti do Boga, o samopriobčitvi Boga, o milosti in o neposrednem gledanju Boga, o ‚pobožanstvenju', pri Küngu pravzaprav sploh odpade ... Pri Küngu je Bog tisti, ki napravi človekovo stvar [Sache] za sebi lastno, in Jezus daje za to poroštvo z naukom in vstajenjem; ne napravlja pa pravzaprav Bog najstrože in najradikalneje sam sebe za človekovo stvar — in vendar je najbolj prava in poslednja človekova stvar Bog, on sam v svoji nedoumljivosti, v svojem blaženem življenju, v svojem najbolj lastnem veličastvu ... Ali še resnično obstoji pri Küngu pristen in neprikrajšan nauk o milosti, kakor obstoji pri Pavlu ali Janezu in v celotnem krščanskem izročilu? Ali ni pri Küngu vse to v poslednjem vendarle pristriženo v ‚interpretament' za tisti (seveda ne le družbeno umevani) emancipatorični humanizem, ki ga Küng v Jezusovem oznanilu edino odkriva?«[19] Ta pomanjkljivost pa Künga privede nekako nujno do ekleziologije, ki nikakor ni ekleziologija npr. 2. vatikanskega koncila. Cerkev po Küngovem »Christ sein« ni »zgodovinska, trajna navzočnost absolutne pritrditve Boga svetu, pritrditve v Jezusu Kristusu, križanem in vstalem ... Iz tega prihajajo posledice ne le za nauk o Trojici (katerega v klasičnem smislu pri Küngu v resnici nič več ni), marveč tudi za nezmotnost vere v Cerkvi.«[20]

Seveda pa ni treba le Küngovi knjigi »Christ sein« naprtiti krivde za položaj, zaradi katerega so se nemški škofje čutili dolžne izdati izjavo o veri v Kristusa, kakršno je podal nicejski cerkveni zbor. L. 1975 je bila ravno 1650-letnica, odkar je bil ta koncil. Precej obširna izjava ima tri téme: 1. Nicejska veroizpoved je obvezen izraz verovanja; 2. kaj je razločilno za krščanskost (tu je še posebno blizu misel na Küngovo knjigo »Christ sein«, čeprav je škofje ne navajajo); 3. Bog je resnična osvoboditev. Škofje dobesedno poudarjajo: »Izpoved vere v Troedinega Boga in v Jezusa Kristusa, učlovečenega božjega Sina, ima temeljni pomen za življenje Cerkve in s tem za vsakega posameznega kristjana. Ta veroizpoved je do danes skupna last vseh krščanskih Cerkva. Jubilej nicejskega cerkvenega zbora je torej tudi pomemben ekumenski dogodek. Toliko resneje je torej treba upoštevati, da so se v teološki diskusiji pojavile razlage vere v Kristusa, katerih združljivost z vero Cerkve ni razvidna. Vse to nas vodi, da poudarjamo obvezni temelj vsake teološke diskusije in pokažemo na vsebino ter resnični pomen cerkvenega izpovedovanja vere v Jezusa Kristusa, božjega Sina.« Nicejskemu koncilu »ni šlo za filozofske spekulacije, marveč za ohranitev cerkvenega verovanja, kakor je izpričevano v sv. pismu in v liturgičnih veroizpovedi. Šlo je za ohranitev skrivnosti Boga in našega

[19] K. Rahner, Zur Ekklesiologie, v: Diskussion, 105—111, tu 107 in 109—110.
[20] Rahner, n. d., 110.

odrešenja po Jezusu Kristusu. Da bi pa bila iz vere odstranjena sleherna zmota, zato se koncil ni zadovoljil le s tem, da bi ponovil izročeni nauk vere, marveč je ta nauk pojasnil s tem, da je pojmovna sredstva tistega časa presodil ob sv. pismu in izročilu in jih očistil. Kar so v Niceji začeli, to so poznejši cerkveni zbori nadaljevali. Četrti vesoljni koncil je v Kalcendonu (451) prinesel nekakšen zaključek z izpovedjo vere v resnično božanstvo in resnično človečnost enega samega božjega Sina ... Koncil v Niceji izpričuje učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu in s tem odrešenjsko bližino Boga. Tudi nasproti današnjim ideologijam in utopijam ohranja in izkazuje ta odgovor svojo vrednost zato, ker ohranja skrivnost Boga in človeka.« Tako nemški škofje.

Vendar bi bilo nápak, če bi v tej izjavi brali le besede o obveznosti in ohranjevanju vere, zatisnili pa bi oči pred dopolnilnimi besedami, ki jih tudi izrekajo škofje. Tako npr. izjavljajo: »Dejstvo, da nicejska veroizpoved obvezno izraža vero v Kristusa, še ne izključuje tega, da bi nam danes ta vera ne zastavljala tudi nova vprašanja ... Nicejski koncil se je oprl na sv. pismo in na cerkveno izročilo; vedel pa je tudi, da je to izročilo treba živo razlagati in napravljati razumljivo ob soočanju z vprašanji časa; toda navsezadnje ni odločilno mnenje posameznikov, temveč skupno versko prepričanje v cerkvenem občestvu verujočih. Pri tem mora teologija dati svoj nepogrešljivi prispevek. — Nicejski cerkveni zbor nas torej obvezuje k zvestobi; spodbuja pa nas tudi k takemu oznanjevanju in teologiji, ki računa z današnjimi vprašanji; končno nas opozarja na cerkveno občestvo kot prostor, v katerem edinem morejo biti ta vprašanja razjasnjena.«[21]

Lahko pač rečemo, da te poglede na teologijo vrsta teologov dobro upošteva. Nekaj odličnih bomo še navedli.

3. Novi pogledi in nova izhodišča v Kasperjevi in Bouyerovi kristologiji

a) Kasperjev »Jezus, ki je Kristus«

Eno od najboljših kristoloških del zadnjega časa nosi naslov »Jesus der Christus« in ga je napisal tübinški dogmatik Walter Kasper.[22] Že naslov te knjige je program, ki ga razvija bogata in jedrnato oblikovana vsebina. Kasper pravi: Izpoved vere »Jezus je Kristus« je »povzetek Jezusove pomembnosti za odrešenje. Ta izpoved pravi 1. da je Jezusova oseba sama odrešenje; torej izraža ta izpoved vere enkratnost in nezamenljivost krščanskega odrešenjskega oznanila. Ta veroizpoved 2. vsebuje vesoljno in javno Jezusovo pripisovanje odločilne odrešenjske pomembnosti samemu sebi in izključuje s tem sleherno ponotranjenje in pozasebljenje razumevanja odrešenja. Končno, 3. pove ta izpoved vere, kako je Jezus odrešenje-zveličanje sveta: Jezus je s Svetim Duhom napolnjeni [Mesija = Maziljenec, s Svetim Duhom maziljen], pri njegovi polnosti pa imamo v Duhu delež tudi mi. Odrešenje je torej imeti delež pri tistem božjem živ-

[21] Das Christusbekenntnis von Nizäa. Eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, v: Herder-Korrespondenz 29 (1975) 558—560.

[22] W. Kasper, Jesus der Christus, Grünewald, Mainz ^{3}1975, 1975 (prva izd. 1974), 332 str.,; v francoskem prevodu Jésus le Christ, Cerf, Paris 1977, 420.

ljenju, ki se razodeva v Jezusu Kristusu in se daje po Svetem Duhu v delež« (301—302).

Od treh delov knjige je prvi posvečen »vprašanju o Jezusu Kristusu danes«, drugi »zgodovini in usodi J. Kr.« in tretji »skrivnosti J. Kr.« Vedno se Kasper opira na izročilo Cerkve in njeno vero, ki je nikoli ne postavlja pod vprašaj, čeprav o njeni vsebini globoko in samostojno razmišlja, pri tem pa zelo obširno in natančno upošteva najnovejše biblične in ostale raziskave, ne izvzemši protestantske. Med Jezusom zgodovine in Kristusom vere ne vidi prepada; nasprotno, prav v izpovedovanju vere v Kristusovo gospostvo moremo brati dogodke in nauke, ki so vključeni v dejansko zgodovino Jezusa iz Nazareta. Prepričljivo in z velikim znanjem prikazuje ta knjiga solidnost kristološke zgradbe, ki so jo oblikovala stoletja izpovedovanja vere in krščanskega razmišljanja. Vse moderne razlage Kristusovega lika pa Kasper gleda v odnosu do te zgradbe; te razlage so kakor dopolnilni material, sposoben za vključitev v to zgradbo, ali pa tak, da ga ni mogoče asimilirati in ga je torej treba zavreči.

Vestnemu naslanjanju na vero Cerkve in intelektualni poštenosti avtorja v tako zgoščeni snovi pa se pridružuje odpiranje novih ali vsaj poglobljenih pogledov v kristologiji. Že ob začetku Kasper naglaša, da je »kristjan tako rekoč zaradi vere dolžan gojiti metafizično mišljenje; in od te obveznosti se ne more odkupiti s tem, da diskutira s humanimi vedami, npr. s sociologijo (čeprav tudi teh ved gotovo ne sme podcenjevati). To kristjana ne priklepa na čisto določeno vrsto metafizike, npr. aristotelsko-tomistične ... Kristologije že načelno tako in tako ni mogoče stlačiti v nikakršen vnaprej podani miselni sistem. Nasprotno, vera v Jezusa Kristusa radikalno postavlja pod vprašaj sleherno v sebi zaključeno miselnost« (21—22).

Če izrečem svojo vero v stavku »Jezus je Kristus«, sta tukaj neločljivo združeni bit in pomembnost. »Verske vsebine zato ni mogoče spoznati drugače kakor v dejanju vere; dejanje vere pa postane nesmiselno, če se ne usmerja na vsebino vere. Dilema med ontološko in funkcionalno kristologijo je zaradi tega navidezen problem in navidezna alternativa; in teologija ne sme dopustiti, da bi jo stlačili v to alternativo,« naglaša avtor zoper težnje, ki vodijo v slepo ulico (25—26).

Potem ko je avtor pokazal na veljavnost (pa tudi na meje) kalcedonske definicije, predlaga dopolnilno razlago, ki se opira na moderno analizo pojma osebe. Kot oseba je človek v trojnem odnosu: do sebe, do soljudi, do vesoljstva (navsezadnje do Boga. Pri sebi je, če je pri drugem. Konkretno povedano: bistvo osebe je ljubezen (291). Samega sebe dojema človek kot bitje, ki ima svoje meje, a je hkrati odprto v neskončnost. Ko Sin božji izpolni to odprtost, to možnost, ki do njene udejitve ni v človeku prav nikakršne pravice, daje svoji človeški naravi osebnostno bit najvišje stopnje. Jezus je prav zaradi tega, ker je poslednji nositelj vsega, kar je v njem, Sin božji, v najvišji meri človek (prim. 294—295).

Kasper v svoji kristologiji kot nekaj bistvenega upošteva pnevmatološko razsežnost. V zvezi s tem trdi, da je medsebojno ločevanje kristologije in soteriologije neprimerno. »Soteriologija mora osvetliti osebo Jezusa Kristusa kot omo-

gočitev in podobo pristne človečnosti s tem, da to osebo prikaže kot božjo ljubezen, ki se je zaradi nas učlovečila in nam je v Svetem Duhu trajno navzoča. Seveda pa se,« tako dobesedno nadaljuje, »s to našo tezo prav tako oddaljujemo od liberalnega vzporejanja Jezusove napolnjenosti z Duhom in naše obdarjenosti s Svetim Duhom. Jezus ni le pravzor s Svetim Duhom napolnjenega človeka; Jezus je počelo naše obdarjenosti z milostjo; Jezus ni le naš brat, marveč tudi glava svoje Cerkve. To Kristusovo prvenstvo (prim. Kol 1, 15) je mogoče utemeljiti le v njegovem božjem sinovstvu. Kjer tega božjega sinovstva ne priznavajo, tam se mora neizbežno pojaviti vprašanje: Zakaj ravno Jezus? Zakaj ne Sokrat, Buda, qumranski učitelj pravičnosti, trpeči pravičnik, katerega je naslikal Platon, Che Guevara ali kdorkoli?« (302). »Sveti Duh je dejavna navzočnost povišanega Gospoda v Cerkvi, v posameznih vernikih in v svetu. ‚V Duhu' in ‚v Kristusu' — to sta za sv. Pavla naravnost zamenljiva pojma . . .« (306). »Jezus Kristus je luč, resnica, prerok in učitelj. V njem se je dokončno razkrila resnica o Bogu, o človeku in o svetu; in njegov Duh je za vse, ki verujejo, ‚lumen cordium'. Z njim se nam dokončno odkriva smisel bivanja« (311).

b) Bouyerov »Večni Sin«

Široko panoramo teoloških raziskav o Jezusovi osebi in njegovem oznanilu postavlja pred nas L. Bouyer v svojem delu »Le Fils éternel« (Večni Sin). To delo je napisano s čudovito erudicijo in obenem zelo jasno, čeprav večkrat v ognjevitem slogu.[23] Podnaslov »Teologija božje besede in kristologija« nakazuje posebno avtorjevo izhodišče. Mnenja je namreč, da ni mogoče govoriti o Kristusu, učlovečeni božji Besedi, če najprej ne preučimo starozaveznih priprav na ta vrhunec razodetja; vzporedno pa je treba preučiti tudi razne teorije o teh pripravah. V 2. delu obravnava avtor Jezusovo oznanilo, obenem pa podaja tudi zanimiv zgodovinski pregled kritike sv. pisma nove zaveze od prvotne Cerkve najprej pa do postbultmannskih tez, ki se nekatere, čeprav tudi z novimi pogledi, spet vračajo na trdna tla, ki jih je bil razmajal samovoljnih predsodkov premalo osvobojeni liberalizem in bultmannizem s svojimi trabanti. Zelo zanimivi so metodološki zaključki (193—195), šest po številu, ki povzemajo Bouyerovo na skrbnih raziskavah temelječo kritiko kritike. Navedimo nekaj od tega dobesedno.

«1. Kritično-zgodovinski pristop h Kristusu ne sme biti manj, ampak bolj res kritičen in zgodovinski, kakor pa je bil doslej. Humpfray Palmer pravi o tem: ‚Hume je menil, da so čudeži v najboljšem primeru nekaj izjemnega; in da torej dokazi, ki bi jih kdo mogel navesti zanje, ne morejo nikoli odtehtati našega stalnega izkustva o tem, da se čudeži ne godijo. Takšno dokazovanje ali napravlja za nekaj neverjetnega sleherno izjemo od kakršnegakoli pravila ali pa temelji na tendenciozni opredelitvi čudeža, kakor da bi se sploh ne mogel zgoditi.'[24] Resnično znanstvena zgodovina ni tista, ki vnaprej izključuje vse, kar je ‚izrednega': zgodovine bi sploh nič več ne bilo, če bi strogo uporabljali ta test. Resnično znanstvena zgodovina je marveč tista, ki je pripravljena sprejeti tudi izrednost, če obstoji zadosten temelj za to v tekstih in pričevanjih, ki nam

[23] L. Bouyer, Le Fils éternel, Cerf, Paris 1974, 534 str.

[24] Hamprey Palmer, Th Logic of Gospel Criticism, London 1968, 207, nav. Bouyer, n. d., 193.

jih dajejo teksti, raziskani v znanstvenem duhu, kakršnega je v naših dneh sprožilo miselno gibanje, ki smo ga očrtali.

2. V tem je vključena zahteva, da evangeljskim dokumentom ne nalagamo drugih zahtev razen tistih, ki jih postavljamo drugim dokumentom, katere uporablja zgodovinopisje; medtem bo zgodovinar moral prinesti s seboj k raziskovanju teh dokumentov isto ‚željo po objektivnosti' [objectivité sympathique], kakršna se od njega zahteva, pri vseh raziskavah . . .

4. Temeljna zmota [méprise], ki je vse preveč obremenjevala moderno eksegezo in kritiko, zlasti Bultmanna in njegove šole, je alternativa: ali je tekst zgodovinski ali pa je dogmatičen. Zmoti o takšni alternativi se je absolutno treba izogniti.

Kakšen Hoskyns ali R. H. Lightfoot npr. se nista ustrašila reči: vse v sinoptikih, prav do Mr vključno (da ničesar ne rečemo o hipotetičnem Q), je dogmatično; in ne moremo tam najti ali izvleči nobene prvine, ki bi to ne bila že od svojega prvega začetka.

Vendar je za sv. pismo in za judaizem bistveno to, da razodetje pojmuje kot nekaj zgodovinskega ne le v tem razvidnem pomenu, da ima to razodetje svojo zgodovino, marveč v tem smislu, da temelji na dejstvih. Prve kristjane torej njihove dogmatične [slovensko bi rekli religiozne, verske] namere [préoccupations] niso niti najmanj odvračale od zanimanja za dejstva v njih in zaradi njih; in tako je bilo že prej tudi pri Judih; oboji — Judje in kristjani — so se prav na temelju dogmatičnih [religioznih] namer, ki so jih imeli, prav posebno zanimali za dejstva.

Natančneje povedano: alternativa, kakršno Bultmann postavlja med *‚Histórie'* (zgolj dogodkovno zgodovino v pozitivističnem smislu 19. stoletju) in ‚Geschichte' (v pomenu eksistencialnega individualizma) — ta alternativa se izmakne tipično bibličnemu pojmu zgodovine. Biblična zgodovina v splošnem in evangeljska zgodovina posebej je brez dvoma takšna zgodovina, kjer vse datirane in lokalizirane podrobnosti nimajo vedno tiste pomembnosti, kakršno jim pripisuje ona ‚Historie', in gotovo ne izključno te vrste pomembnosti. Za biblično zgodovino imajo (ali pa morejo imeti) dejstva določen smisel; in glede na ta smisel so navedena. Reči torej moremo, da postanejo simbolična — pod pogojem, da ne gledamo zaradi tega nanja kot na manj dejanska [factuels] — če hočemo s tem reči, da izražajo notranjo realnost in jih je treba opisati predvsem takó, da omogočajo zaznavo te notranje realnosti. Toda pomenilo bi ravnati naravnost v nasprotju s temeljno težnjo bibliče vere — in specifično krščanske vere — če bi iz tega sklepali, da je prevedba tega smisla v nauk mórala normalno priti do tega, da povzroči izhlapitev jedra [substance] realnih dejstev. Ravno nasprotno je res, pa naj bi mogle biti sem in tja pomanjkljivosti pripovedovalcev karkšnekoli.«

Po teh metodoloških načelih Bouyer obravnava Jezusovo zemeljsko življenje, njegovo vstajenje ter oznanjevanje tega vstajenja in kristologije nove zaveze. V 3. delu pa prikazuje zgodovino življenja vere v Kristusa in izražanja te vere v Cerkvi; temu dodaja ob koncu poglavje »Refleksij« (469—513), kjer odpira nemalo novih pogledov, npr. tudi glede vprašanja o »Kristusovem trpljenju in božji netrpljivosti« (499—502). Vsekakor mu moramo pritrditi, ko za sklep pravi: »V veri se poglobiti v Kristusovo skrivnost ne moremo drugače,

kakor da brez prenehanja izhajamo iz sv. pisma in se neprestano vračamo k vsemu tistemu, kar se izraža v svetopisemski besedi o Bogu in o njegovem načrtu z nami, k vsemu tistemu, kar vsebuje preprosta izpoved prvih učencev po Jezusovem vstajenju: »On je *res* Sin božji . . .« (512).

4. *Rahnerjeva »transcendentalna kristologija«*

Kristološka vprašanja je mnogo obravnaval tudi K. Rahner in kmalu prišel do svojevrstnega, tj. »transcendentalnega« izhodišča ter začel govoriti o »transcedentalni kristologiji« ali »kristologiji od spodaj«. Povzetek svojemu gledanju na kristološka vprašanja je dal v okviru svojega obširnega, več let pripravljanega dela, ki je izšlo l. 1976 pod naslovom »Temeljni kurz vere. Uvod v pojem krščanstva«, če naj naslov podamo v slovenščini.[25] O tej knjigi moremo v nekem pogledu res reči, da je v njej »krščanstvo nanovo premišljeno«,[26] v zvezi s tem pa je nanovo premišljena tudi kristologija.

K. Rahner bi modernemu človeku rad olajšal dostop do Kristusove skrivnosti, a brez njene okrnitve in brez spačenja božjega razodetja, ki ga oznanja Cerkev. Rahner meni: Če današnji človek, ki je navajen le na izkustvene znanosti, sliši govoriti o Kristusu v klasični govorici, npr. o hipostatičnem zedinjenju, o združenju božje in človeške narave v eni osebi, o Kristusovem vstajenju od mrtvih, tedaj se mu nehote vrine misel, da gre tukaj kratko malo za pravljice, za mite.[26a] — Zato je potrebno, da kristologija, če noče za take ljudi že od začetka ostati nesprejemljiva, jemlje svoje izhodišče pri iščoči in anonimni kristologiji, kakršno uveljavlja v svojem življenju, kadarkoli se radikalno poglobi v svojo človeško bit, v svojo bivanjsko dno.[27] Z drugimi besedami: povedek o Kristusu naj navezujemo na to, kar vsak človek že tako v sebi izkuša in doživlja, čeprav mu to navadno ne prihaja v zavest, vsaj ne izrečno in »tematično«.

»Transcendentalna kristologija«, ki jo je v novejšem času Rahner začel imenovati »kristologija od spodaj«, torej hoče najprej osvetiliti temelje človekovega bivanja in na podlagi tega pokazati *možnost* verovanja v nekaj takega, kar krščanstvo trdi o Kristusu. Takšna kristologija najprej pokaže na medsebojno povezanost med kristologijo in antropologijo. Človek se v vsakem kategorialnem dejanju spoznanja in svobode izkuša vedno kot tak, ki se v vsakem dejanju usmerja onkraj samega sebe in onkraj slehernega kategorialnega predmeta nasproti nedojemljivi skrivnosti, ki je navsezadnje tisto, kar verni ljudje imenujejo Bog. Samo v seganju naprej, v smeri k neskončnemu obzorju realnosti, je nekaj končnega mogoče spoznati kot končno, in samo tam, kjer se uresničuje takšno spoznanje, je svoboda mogoča. Takó je človek po svoji naravi nedoločenost,

---

[25] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Herder, Freiburg 1976, 448.

[26] Gl. pod tem naslovom poročilo v: BV 37 (1977) 94—97.

26a Rahner, Theologie und Anthropologie, v: Schriften VIII, Einsiedeln 1967, 43—65; Grundkurs, 297—284.

[27] Prim. Rahner, Probleme der Christologie von heute, v: Schriften I, Einsiedeln [5]1958, 169—222; Grundkurs des Glaubens, 178 ss., 288; več lit. Kasper, v op. 22 n. d., 56.

ki se je zavedela same sebe; človek je sama sebe se zavedajoča napotitev nasproti skrivnosti, v kateri edini je polnost.[28] Transcedenca, presežnost, neprestano »seganje naprej« (Vorgriff) nasproti tej skrivnosti, v kateri edini je polnost, ki bi mogla izpolniti človekovo neskončno odprtost — to napravlja, da sleherno »svetlo dojemanje« kategorialnih bitnosti, ki nas obdajajo, pravzaprav »temelji v temini Boga . . . Človekova vednost, o kakršni govorimo v vsakdanjosti, je le majhen otok v neskončnem oceanu tistega, čez kar se nismo peljali (Erfahrung, od fahren = voziti!); ta vednost je le plavajoči otok, ki je lahko bolj domač kakor oni Ocean, a je v poslednjem nošen in le tako tudi sam nosi, tako da je eksistenčno vprašanje, ki se obrača na spoznavajočega, tisto, ki se glasi: ali ljubiš mali otoček svojega tako imenovanega znanja bolj kakor Morje neskončne skrivnosti; ali naj ti bo mala luč, s katero osvetljuješ ta otok — to ljudje imenujejo znanost — večna luč, ki ti bo (to bi bil pekel) večno svetila«.[29] Človekove odprtosti v brezmejnosti ne more izpolniti nič končnega, nepopolnega in krhkega. Absolutni smisel more človeški eksistenci dati le Bog. To se posebno jasno pokaže ob smrti, ob kateri »preostane ali upanje na ‚vse' ali pa goli obup« — smrt je radikalni dogodek, ob katerem se to, kar je v človeku že sicer navzoče, pokaže najjasneje.[30]

Ob takšni »transcendentalni« analizi človeške narave ni preveč težko priti do spoznanja, da hipostatično zedinjenje v Kristusu, tisto zedinjenje, ki naj tudi nam omogoči neposreden stik z Bogom, »samopriobčenje Boga« (Selbstmitteilung Gottes!), nikakor ni nekaj takega, do česar bi bil človek lahko v resnici docela brezbrižen tudi v največji globini svojega bitja. Hipostatično zedinjenje je marveč človekova možnost, ki je dana že s samim stvarjenjem človeka; človeška narava je ustvarjena kot tista »gramatika«, ki je nujno potreben pogoj za to, da more biti božja Beseda izgovorjena v času.[31] Ta Beseda, ki je beseda razodetja in odrešenja hkrati, je bila nepreklicno izrečena v Kristusu, »absolutnem prinašalcu odrešenja«, ki nam omogoča to, do česar bi se sami nikdar ne mogli povzpeti in presega naše pravice.[32]

Ker se je Jezus šele z vstajenjem od mrtvih v popolnosti izkazal za »prinašalca odrešenja«, govori Rahner tudi o »transcendentalnem upanju na vstajenje« kot obzorju izkustva glede spoznanja Jezusovega vstajenja. — Vsak človek pravi Rahner — s transcendentalno nujnostjo izvršuje dejanje upanja v svoje lastno vstajenje, in sicer tako, da bodisi svobodno sprejema ali odklanja takšno upanje. Kajti vsak človek se hoče ohraniti v dokončnosti in izkuša to hotenje v dejanju svoje odgovorne svobode, naj to more tematizirati ali pa ne, naj to v veri sprejme ali pa v obupu odkloni. In sicer »vstajenje« ni le dodatni povedek o usodi kakšnega drugotnega *dela* človekovega bitja kot tisti del, za katerega bi na temelju prvotnega umevanja — praumevanja — človekovega bitja sploh ne mogel — v upanju — vedeti. »Vstajenje« marveč na temelju človekove konkretnosti obljublja *trajno veljavnost celotne človekove eksistence.* »Vstajenje« ima v mislih

---

[28] Gl. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, v: Schriften IV, Einsiedeln 1960, 137—155, zlasti 142; Grundkurs, 196—202.

[29] Rahner, Grudkurs, 33.

[30] Prim. Rahner, Grudkurs, 185—188, 191—194.

[31] Gl. Rahner, Grundkurs 221.

[32] Rahner, Grudkurs, 194—195.; 206—211.

res vstajenje »mesa«, tj. človeka, ne pa ravno vstajenje telesa, katerega ima človek kot del samega sebe. Ako torej človek svojo eksistenco potrjuje in sprejema kot veljavno in kot táko, ki jo je treba rešiti, in če pri tem ne podleže nesporazumu platonskega antropološkega dualizma, potem — v upanju — potrjuje in sprejema svoje vstajenje.[33]

Zoper ugovor, ki bi tukaj brez dvoma utegnil nastopiti, pravi Rahner: Naj ne rečemo, da s pravkar izrečeno trditvijo menimo čisto določeno antropologijo, ki jo sprejema premalo ljudi, umevajočih tako same sebe, in da torej takšna antropologija ne more preprosto veljati kot osnova za tezo o transcendentalnem upanju v vstajanje. Človek tukaj sploh ni umevan v posebnem pomenu (poleg drugačnih pomenov, ki niso miselno vnaprej nemogoči); človek je marveč tukaj vzet zelo »nefilozofsko«, kakršen pač je in je *eden* (se pravi, ne razdeljen v razne dele). Saj se vera v vstajanje sploh ne dotika točnejšega vprašanja, *kako* bodo podani »deli« in »momenti« človeka v njegovi dokončnosti (ti »deli« in »momenti« sploh niso izrečno razloženi). Ta vera le *negativno* prepoveduje, da bi že vnaprej izločili momente človeka kot nepomembne za človekovo dokončnost, ne da bi za to vera pozitivno prizadevala bližnja določila glede te dokončnosti.

S trditvijo, da v vsakem človeku obstoji transcendentalno vstajenje, ne nasprotuje temu, da se človeku na temelju izkustva o Jezusovem vstajenju bolje posreči dejansko objektivizirati takšno umevanje samega sebe. Povezava med transcendentalnim upanjem na vstajenje in izkustvom glede Jezusovega vstajenja je povsod podana. To transcedentalno upanje je razumevanjsko obzorje za versko izkustvo, ki se nanaša na Jezusovo resnično vstajenje. Kjer to transcendentalno upanje na vstajenje ni izrinjeno, tam nujno išče svoje zgodovinsko posredovanje in potrditev, ob kateri more postati izrečno (kategorialno) upanje na vstajenje ter postane v pravem pomenu *eshatološko* upanje, ki se užge ob spolnitvi upanja na Jezusa.[34]

Tudi je pomembno, da gre pri Jezusovem vstajenju vendar za *enkratno dejstvo*. Že samo po sebi je to vredno premisleka. Mnogo ljudi je bilo umorjenih, tudi »prerokov«, o katerih bi človek rad zvedel, da živijo; in vendar ni mogoče zvedeti kaj takega. Ali nima takšna enkratnost svoj razlog v tem, da je razlog samo enkraten ter kratko malo »resničen«, da torej tu ne gre za naključna in hkratna disparatna izkustva in premisleke, kar je tolikokrat vzrok zmot? Kdor taji Jezusovo vstajenje, ne da bi ga že vnaprej nápak razumel in potem takšno napačno umevanje po pravici zavrgel, bi se moral vprašati tole: Zakaj domnevna »zmota« ne nastopa večkrat, čeprav so vzroki za takšno »zmoto« trajni? Zakaj nam zgodovina govori samo o enem dogodku vstajenja od mrtvih?[35]

Prizadevanje, ki ga ima pred očmi Rahnerjeva transcendentalna teologija, mnogokrat napačno razumejo: kakor da bi hotel izvajati vsebino kristologije a priori iz človeškega mišljenja in iz uveljavljanja človeške eksistence. Ni res, da bi smeli Rahnerjevo transcendentalno metodo kratko malo postavljati na isto raven, kakor je to pri Kantu. Rahner celó izrečno svari pred slepilom, kakor da bi se mogla transcendentalna kristologija posrečiti tudi le ob odmišljanju od zgo-

[33] Rahner, Grundkurs, 264—266.
[34] Rahner, Grundkurs, 265.
[35] Rahner, Grundkurs, 269—271.

dovinskega Kristusa.[36] Zato Rahner izhaja iz fenomenologije našega dejanskega odnosa do Jezusa Kristusa, odnosa, kakor ga razumejo in živijo krščanske Cerkve.[37] Šele v drugem koraku Rahner preide k refleksiji o transcendentalnih pogojih. Potem pa v tretjem koraku pokaže idejo o Kristusu kot objektivni korelat človekove strukture in človekovega spoznanja.[38]

W. Kasper pravi: »Neizpodbitna zasluga K. Rahnerja je v tem, da je pokazal, kako je ob domnevah našega časa kristologija na novo mogoča. Mnogim ljudem je nanovo odprl dostop do krščanske vere in katoliške teologije. Tudi je s tem katoliški teologiji priskrbel priključitev na hermenevtično diskusijo sedanjosti.[39]

5. *Kristusovo vstajenje kot izhodišče in sredina teologije ter krščanskega življenja*

Pred nekako tridesetimi leti je v katoliški teologiji o Jezusovem vstajenju govorila skorajda le apologetika oziroma fundamentalka, ko je dokazovala Jezusovo božje sinovstvo in s tem resničnost krščanstva, dogmatična teologija pa zelo malo (a takšno stanje je nastopilo šele polagoma od srednjega veka dalje, ne da bi bilo moglo globlje vplivati na cerkveno bogoslužje). Danes je v tem pogledu že zelo drugače. To lahko vidimo npr. iz obširne, zgoščeno napisane knjige, ki jo je lani izdal L. Scheffczyk, prof. dogmatike v Münchnu, in ki nosi naslov »Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens«.[40]

V predgovoru pravi Scheffczyk: »Vstajenje Jezusa Kristusa je prej v teologiji veljalo kot neka resnica *med drugimi*. Takó se je moglo dogajati, da je bila le redkokdaj dvignjena za predmet samostojnega in obsežnejšega razmišljanja o veri. Novi čas je v tem prinesel spremembo: rastoči vpliv bibličnega mišljenja, poglobitev v *zgodovino* odrešenja in v skrivnosti Jezusovega življenja, toda tudi jasnejše spoznanje tega odrešenjskega dejanja v liturgičnem življenju Cerkve — vse to je tukaj privedlo do predrugačenja, ob katerem se je vedno bolj videlo, kako nekaj središčnega, temeljnega in odločilnega (das Zentrale, das Grundlegende und Axiomatische) je vstajenje. Takó je razumljivo, če je teologija danes na tem, da vstajenje prav posebej miselno osvetli kot središče in vse prešinjajoče žarišče vere (Lichtquelle des Glaubens), pa tudi kot celoto oblikujoče načelo (als 'Organisationsprinzip') teologije, in da odrešenjsko pradejstvo (Urtatsache des Heils) prikaže v njegovi polni pomembnosti.«[41]

Že pred dvajsetimi leti je evangeličanski teolog G. Bornkamm zapisal: »V nekem čisto zgodovinskem smislu je gotovo, da bi brez oznanila o Jezusovem vsta-

---

[36] Prim. Schriften I, 207.

[37] Gl. K. Rahner-W. Thüsing, Christologie — systematisch und exegetisch (Quaest. disp. 55), Herder, Freiburg 1972, 18—19.

[38] O tem prim. Kasper, v gp. 22 n. d., 57—62.

[39] Kasper, n. d., 56.

[40] L. Scheffczyk, Auferstehung — Prinzip des christlichen Glaubens, Johannes V. Einsiedeln 1976, 304 str.

[41] N. d., 9.

[42] G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 166, nav. H. Fries, v: Myssterium salutis I (Einsiedeln 1965) 224.

jenju ne bilo nikakršnega evangelija, nobene pripovedi, nobenega pisma v novi zavezi, nobene vere, nobene Cerkve, nobenega bogoslužja, nobene molitve v krščanstvu prav do danes.«[42] Tudi dogodek na Kalvariji, dogodek križa, ki ga danes nekateri na škodo vstajenja potiskajo v ospredje, bi ne mogel povzročiti, da bi nastalo krščanstvo in z njim Cerkev. Saj je šele Jezusova obuditev od mrtvih prinesla luč v kalvarijsko temò navideznega Jezusovega popolnega poloma. Z druge strani bi pa seveda bilo popolnoma narobe, če bi kdo Jezusovo vstajenje od mrtvih odtrgal od Jezusovega dozdevnega poraza na križu; oboje skupaj, križ in vstajenje, sestavlja en sam »mysterium paschale«, ki pa je postal umljiv — ne da bi seveda prenehal biti skrivnost — šele z vstajenjem, podobno kakor utegne biti stavek smiseln in razumljiv šele tedaj, ko je v njem izrečena zadnja beseda.[43]

Jezusova obuditev od mrtvih je takšno izhodišče za celotno oznanjevanje in teologijo, da napravlja navsezadnje nepotrebno, da bi iz raznih naslovov, ki bi si jih Jezus sam ali pa bi jih drugi pridevali Jezusu, ko je živel na zemlji, dokazovali Jezusovo božanstvo oziroma resnično božje sinovstvo. Jezus je kratko malo živel in izpolnjeval do kraja voljo svojega Očeta — naslovi in njihova vsebina, vse to skupaj mu je samo po sebi pripadlo. Izpolnil je njih vsebino na kraju, ki se je nato izkazal natačno kot kraj, nasproti katcremu se je usmerjalo tisto, kar je bilo o odrešeniku in odrešenju povedanega v stari zavezi.[44]

Prav zaradi tega, ker je Jezusovo vstajenje od mrtvih takó odločilno za krščansko oznanilo in za življenje iz njega, je pa tako usodno, če kdo na črti bultmannizma Jezusovo vstajenje »demitologizira« oziroma »reinterpretira«, npr. podobno, kakor je to storil W. Marxen, ko je rekel: »Vstajenje — to pomeni, da gre Jezusova stvar naprej«. To je »funkcionalna razlaga« Jezusovega vstajenja. Po tej razlagi ni pomembno, če je Kristus res vstal; važno je, da gre Jezusovo oznanjevanje naprej, po tistih namreč, ki sedaj vedo povedati o Jezusovi osebi, da živi. Marxen pravi, da je pravi čudež pri Jezusovem vstajenju »čudež kerigme«, v kateri je Jezus navzoč, »čudež vere« Jezusovih učencev. Tako Marxen podobno kakor Bultmann obide »scandalum« Jezusovega osebnega vstajenja.[45]

H. Schlier pripominja k temu Marxenovemu modrovanju: »To ni nič manjši, toda vsekakor v sebi nerazumljiv čudež, pred katerim 'Historie' gotovo ne stoji manj brez moči kakor pred oznanjevanjem vstajenja Jezusa Kristusa od mrtvih.«[46] Podobno velja za trditev, ki smo jo lahko brali v slovenski reviji: »Vstajenje je bilo duhovno duševni dogodek v krogu prvih vernikov, ki jim je prišla do zavesti vsa globina Jezusovega življenja in njegovega nauka, Njega, ki je v upanju in ljubezni premagal smrt.« Gotovo je Jezusovo vstajenje prebudilo tudi »duhovno duševni dogodek v krogu prvih vernikov«, a to ni bilo brez objektivnih, vsaj na neki način resnično zunanjih znamenj, da se je to vstajenje res zgodilo. Že navedeni H. Schlier razlaga Pavlov stavek: »Če Kristus ni vstal od mrt-

---

[42] Prim. Ch. Journet, L'Eglise du Verbe incarné II, Paris 1951, 174; o »velikonočni skrivnosti« gl. H. U. von Balthasar, Mysterium paschale, v: Mysterium salutis III/2 (Einsiedeln 1969) 133—326.

[44] Več o tem prim. A. Strle, Bistvena vsebina evangelizacije in njena specifičnost, po kateri je to oznanilo obenem poziv, v: BV 35 (1975) 415—419, tu 416.

[45] Prim. o tem Fr. Zeilinger, Ist aber Christus nicht auferstanden . . . (1 Kor 15, 14), v: Wort und Wahrheit 24 (1969) 312—323, tu 312—314 in 321; gl. tudi J. Kremer, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion, v: ThR 72 (1976) 1—14.

[46] H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi, Johannes V., Einsiedeln 1968, 40.

vih, potem je prazno naše oznanjevanje« (1 Kor 15, 14). In Schlier pravi v svojem tenkočutno-intenzivnem slogu:

»Prazno je to oznanjevanje zato, ker potem ničesar ne pove, tudi če bi kar naprej ponavljalo 'stvar' ('Sache') nekega umrlega Jezusa, ki da se je še enkrat skrivnostno dal 'videti'. Potem to oznanjevanje ne pove ničesar, saj bi tedaj govorilo le o smrti in o preteklosti nekoga, ki so ga baje neki ljudje še enkrat videli kot prikazen; ne bi pa to oznanjevanje govorilo o Jezusu Nazareškem, ki se je dal živega videti. Ničesar ne pove, kajti táko oznanjevanje bi se ne bilo izoblikovalo na temelju kakšnega dogodka, iz nečesa takega, kar se je res zgodilo — saj je vse propadlo in je končano; vse je le nesporazum in propad, vse je polomija v izražanju življenja, ki presega dogajanje. Ničesar ne pove, kajti to ni nič več razglašanje pravega dogodka ali določenega dogodka v besedi. Potem je to prazna beseda, kakor so prazne vse naše človeške besede, ki izražajo le propadanje in trohnenje. Če Kristus ni vstal — takó bi mogli reči — potem je njegovo ime prazno, ne pa ime, ‚ki je nad vsa imena, kar jih je imenovanih ne le na tem svetu, marveč tudi na prihodnjem', Ef 1, 21. — Če Kristus ni vsal, potem bi bila tudi krst in evharistija le prazni znamenji in zgolj spominske ceremonije; in karizme bi bile le prazen entuziazem. Potem bi tudi vera bila slepilo in prazen napor. Potem bi ne bilo nikakršne razlike med apostolom in genijem; in Cerkev, ki jo vstali Gospod postavlja na Petra — ‚na to skalo bom sezidal svojo Cerkev', Mt 16, 18 — Cerkev bi bila antíčni thíasos ali pa qumranska skupnost, in peklenska vrata bi jo bila že zdavnaj premagala. Potem bi bila 'Jezusova stvar bežen trenutek v zgodovini človeškega humanizma. Mi vsi pa bi bili oguljufani goljufi. 'Toda Kristus je vstal od mrtvih, privina njih, ki so zaspali', 1 Kor 15, 20, kakor zatrjuje apostol Pavel.«[47]

* * *

Od tistega vrenja, ki je navzoče danes tudi v kristologiji, smo navedli samo nekatere stvari. Nekomu se bo zdelo, da je bila ta slika preveč svetla, drugemu preveč temna. Prav gotovo ni vsestranska. Zlasti ni bila navedena množica manjših del, tudi takšna podrast knjig in razprav in člankov, ki ponekod okužuje ozračje in nad katero se Schillebeeckxova in Küngova knjiga ob vsej problematičnosti po svojih kvalitetah vendarle dvigata zelo visoko. V zadnjih letih so namreč tudi nekatere katoliške založbe v Franciji, Nemčiji in drugod[48] izdale

---

[47] Schlier, n. d., 49—50.

[48] Za Francijo npr. naj bo omenjeno le tisto, kar je za l. 1970 poročal Irving Shelton v članku »Jésus, un prophète juif parmi les autres«, v: L'Homme nouveau, 17. 5. 1970, 3. Tri velike katoliške založbe so izdale o Kristusu tri publikacije, ki so si v glavnih trditvah zelo podobne: 1. The National Catholic Reporter je v postu 1970 obravnaval témo »Kdo je Jezus Kristus?« Rosemary Ruether, ki hoče biti katoličanka, je v pogovoru z Gregoryjem Baumom dejala: »Jezus ni Kristus, marveč je Jezus Nazareški in je samo prerok; Kristus — to pa je kristološki mit o tem, kar naj bi postal vsak človek. To je Kristus, ki je vstal v duhu apostolov, zlasti v duhu sv. Pavla.« — 2. Pariška založba Cerf je 1969 izdala C. Huchet, »Pour comprendre l'enfance de Jésus:; knjiga je najprej izšla 1966 v USA. V vsej knjigi ni niti omembe Jezusovega božanstva. Jezus je po avtorjevi trditvi umrl, ker ni ustregel zakonitim željam ljudstva po politični osvoboditvi. Hotel je, da bi razumeli ‚Thora' (45), ni hotel osvoboditi. Odrešeniško Jezusovo poslanstvo sploh ni upoštevano. Jezus je po naziranju te knjige postal ‚Kristus' le za tiste, ki so začeli po njegovi smrti o njem pridigati, da ga je Bog obudil in napravil za Gospoda in Mesija (47). — 3. IDOC je pri Seuil izdal knjigo D. Flusser

nekaj takšnih knjig, ki bolj ali manj odkrito taje Kristusovo božanstvo in marsikaj drugega, kar Cerkev že od zgodnjih stoletij dalje izpoveduje kot versko resnico. »Učinki tega dogajanja na vero in Cerkev morejo biti le uničujoči: Vera se do svojega temelja predaja gnilobi,« pripominja k temu J. Ratzinger.[49]

Za konec navedimo mesto iz »Besov« F. Dostojevskega. Šatov, ki tudi nastopa v romanu, slavi Kristusa kot človeka in kuje v zvezde njegov nauk, pri tem pa taji njegovo božanstvo. Stavrogin mu odgovarja: »Toda vi, Šatov, in jaz, oba vendar veva, da je vse to nesmisel, da Kristus-Človek v nasprotju Kristus- božji Sin ne more biti ne odrešenik in ne studenec življenja; da znanost sáma nikdar ne bo izpolnila celotnega človeškega ideala in je vrelec življenja, pomiritev človeka in rešitev ljudi iz obupa ter nujen pogoj za obstoj v tehle besedah 'In Beseda je meso postala', in v veri v te besede.«[50] In v življenju iz teh besed, iz Kristusa samega!

To se do danes ni nič spremenilo in se nikoli ne bo.

Povzetek: Anton Strlè, Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji

Ob knjigah, ki so jih o Jezusu napisali E. Schillebeeckx (»Jesus«), H. Küng (»Christsein«), W. Kasper (»Jezus der Christus«), L. Bouyer (»Le Fils éternel«) in K. Rahner (»Jesus Christus«, v: Grundkurs des Glaubens, 180—312), pa tudi ob knjigi L. Scheffczyka o Jezusovem vstajenju kot »počelu krščanske vere« (»Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens«), skuša sestavek pokazati, »kaj je danes novega« v kristologiji, kar potem odmeva v celotni teologiji, pa tudi v oznanjevanju.

Zusammenfassung: Anton Strlè, Einige wichtigere Aspekte in der heutigen Christologie

Werden am Beispiel folgender Bücher über Jesus gezeigt: E. Schillebeeckx, »Jezus«, H. Küng, »Christsein «, W. Kasper, »Jesus der Christus«, L. Bouyer, »Le Fils éternel« und K. Rahner, »Jesus Christus« (in: Grundkurs des Glaubens, 180—312). Abschliessend wird mit L. Scheffczyk, »Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens«, die zentrale Stelle des Ostergeschehens betont. (Der Aufsatz diente als Vortrag vor den Priestern in der Pastoral).

Résumé: Anton Strlè, Les points saillants dans la christologie actuelle

L'auteur examine les ouvrages actuels sur Jésus, notamment celui de E. Schillebeeckx (»Jesus«) de Hans Küng (»Christsein«), de W. Kasper (»Jesus der Christus«), de L. Bouyer (»Le Fils eternel«), et de K. Rahner (»Jesus Christus«, dans: Grundkurs des Glaubens, 180—312); il passe en revue aussi le livre de L. Scheffczyk sur la Résurrection de Jésus en tant que fondement de la foi chretienne (Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens) et essaie de discerner ce qui, aujourd'hui, est nouveau dans le domaine de la christologie.

(Jud, prof. na jeruzalemski univ.), »Jésus«. Tu je Jezus gledan le pod vidikom človeške narave in nič več: samo kot človek. — Nato se Shelton vprašuje: »Kam bodo zvodili krščansko ljudstvo?«

V naslednjih letih se stanje ni izboljšalo; kvečjemu prav zadnji čas. Jasno je, da premnogi bralci takih del ne morejo sami presoditi, kaj je resnica o Jezusu iz Nazareta, in kaj ne, podobno kakor ni tega mogel mladi Fr. Nietzsche, ko mu je prišel v roke Das Leben Jesu D. Straussa, in je za vedno izgubil vero v Kristusa kot resničnega božjega Sina. Ni težko uganiti, da danes tudi take stvari povzročajo krizo vere. Saj vendar vera ne more ostati trdna in življenjsko učinkovita, če so ji spodkopani razumski temelji: miza na dveh nogah (milost in volja) normalno ne more kaj dalj časa stati pokonci, če so ji razbili tretjo nogo (razumske »nagibe verovnosti«).

[49] Ratzinger, v: Diskussion, 17.

[50] Nav. W. Strolz, Dostojevski als Zeitgenosse, v: Orientierung 19 (1955) 87—90, tu 89.

Ivan Pojavnik

Iz Origenove teologije

3. RELACIONALNOST STVARSTVA IN ČLOVEKA

Vesoljstvo je zgrajeno iz dveh bitnih počel, je enota, toda zaradi njegove dvojne zgradbe je treba priznavati neko osnovno dualnost sveta. Med Logosom, nevidnim in vidnim vesoljem obstoji odnos vzorčnosti (eksemplarizma). Na osnovi tega odnosa vzorčnosti odkrivamo pri Origenu še druge resnice o stvarstvu in Stvarniku. Najprej naj navedem razpredelnico, v kateri je izražena polarnost vesolja. Zaradi preglednosti naj omenim še nekatere pare, s katerimi se bomo še srečali:

1. časno — večno
2. vidno — nevidno
3. vesoljsko, nebesno — nadvesoljsko, nadnebesno
4. čutno, tvarno — umnobitno, duhovno
5. nepopolno — popolno
6. majhno — veliko
7. spodaj — zgoraj
8. posnetek, senca — vzorec, resničnost
9. nestalno — stalno
10. slabše — boljše
11. sedanji vek — prihodnji vek

1. Stvarstvo v odnosu do Stvarnika

V zgodovini so se ob vrednotenju sveta izoblikovali različni filozofski sistemi in iz njih izhajajoči svetovi nazori. V grški filozofiji razne struje različno razlagajo nastanek kozmosa, a skupen jim je nauk o neustvarjenosti materije.[1] Celó pri Platonu, ki se je povzpel do začetnega spoznanja o umnobitnem vesolju, ne najdemo nobenega sledu o ideji stvarjenja. V Timeju Platon razlaga, kako demiurg oblikuje vesolje: preeksistentno snov ureja in spravlja v harmonijo: v kozmos (kósmos pomeni najprej urejenost, ureditev, okras; šele nato vesolje).

[1] Prim. Jo. com. 1, 17, 103: SC 120, 114; De princ. 2, 4, 3: PG 11, 202 A; Justin, Dial. 5: PG 6, 485 D; Bazilij Veliki, In Hexaem. 1, 2: SC 26 bis, 92.

Platon torej kljub svojemu nauku o idejah ni uspel premagati materializma v razlaganju glede nastanka sveta. Ta materializem je pri Platonu in pri drugih grških filozofih zavit v plašč panteizma in politeizma: »Grki jasno pravijo, da je ves svet bog; stoiki, da je prvi bog, platoniki da drugi, nekateri med njimi pa, da je tretji bog. Ako je torej po teh mislecih ves svet bog ali niso potem tudi njegovi deli deli boga? Ali nismo samo ljudje božja bitja, ampak tudi vse nerazumne živali — saj tudi te deli sveta — in povrhu še rastline«?[2]

Od filozofskega in vulgarnega materialističnega panteizma se razlikuje gnostični dualizem; ta je bil precej razširjen v helenizmu v Origenovem času. Gnosticizem je napadal sam apostolski nauk; krščanski gnostiki so bili večja nevarnost za Cerkev kot pa zunanja preganjanja od rimske države. Origen ostro zavrača gnostične nauke, med njimi nauk krščanskega gnostika Herakleona, Valentinovega učenca. Herakleon je trdil, da je materija, in s tem seveda čutni svet, nekaj zlega.[3] Osnova njegovega nauka je nauk o dveh počelih: duh je dobro počelo, materija pa je slabo počelo, počelo zla.

Poleg teh dveh zablod mora Origen odbiti še posebno Kelzovo obtožbo. Kelz meče v obraz kristjanom, da so v odnosu do čutnega sveta nihilisti: »Kelz predpstavlja, da so nam kristjanom sonce, luna in zvezde — nič«[4].

V nekem smislu je v našem stoletju Kelzov napad na starokrščanstvo nadaljeval A. Harnack. Harnack meni, da se je prvotno krščanstvo v stiku s helenizmom heleniziralo. Pod vplivom Filona, platonizma in novoplatonizma je — pravi Harnack — govorilo o osvoboditvi iz ničeve čutnosti in ničeve materije. Čutno je nekaj zlega, krepost obstoji v begu pred svetom in v odpovedi vsemu naravnemu. Origen je bil dualist, pri njem in pri sv. Gregorju iz Nise naletimo celo na maniheizem.[5] Krščanstvo naj bi z vero v Stvarnika pač premagalo dualizem, toda dejansko je dualizem premagal kristjane: »Svet je dober in je od Boga, toda tek sveta je od hudiča. Tako izmenoma nastopata dve pojmovanji o svetu. Po prvem pojmovanju je svet nekaj, kar je v celoti urejeno, po drugem pa je svet pod pritiskom slabega teka sveta, pod prostaštvom vsega čutnega in vladarstvom demonov«[6]. Kako pa je v resnici? Da odgovorimo na to vprašanje, si nekoliko oglejmo Origenov nauk o stvarjenju, kvarjenju sveta zaradi človekovega greha in obnovi sveta s Kristusovim vstajanjem.

Zoper helenistični nauk o neustvarjenosti materije podaja Origen biblični nauk o stvarjenju iz nič. Večkrat navaja 2 Mojz 3, 14, potem na dolgo razlaga Jan 1, 3. Bog je tisti, ki je (ho ón), ustvarjena bitja pa so z deležnostjo pri Samobitju bila privedena iz nič v bivanje. Vse, kar je nastalo, je nastalo iz Očeta po Sinu: »Apostol pravi v pismu Hebrejcem, da je 'je Sin odsvit veličastva Boga in podoba njegovega bitja' (Hebr 1, 3). Apostol s tem pove, da je Oče izvir slave, iz njega je rojen odsvit slave: Sin. S tem da so vse stvari deležne Sina, so v posesti slave.«[7] Oče-

---

[2] C. Cels. 5, 7: SC 147, 28—30. K tretji skupini filozofov spadata Numenius in Proklus.

[3] Prim. Jo. com. 13, 11, 72; 13, 16, 95: SC 222, 68. 80—82.

[4] C. Cels. 5, 13: SC 147, 46.

[5] Prim. A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen [4]1922, str. 31—32, 288, 121—122. O platonizmu in novoplatonizmu prim. n. d., 36, 141, 144—145, 176, 174.

[6] Harnack, n. d., 50.

[7] Rom. com. 2, 5: PG 14, 881 B—C.

tova neizmerna slava se z rojevanjem Sina vsa izraža v njem kot v svoji naravni podobi, a po Sinu se ta izvirna Očetova slava razliva s stvarjenjem nepojmljivo na vse stvarstvo.

Na temelju nauka o stvarjenju pobija Origen kozmolatrijo Grkov in Egipčanov. Nauk o stvarjenju uči, da je treba priznavati izvirno dobrost in lepoto vseh stvari. Opozarja pa nas tudi na osnovno razliko med Stvarnikom in stvarmi. Ustvarjena bitja sama po sebi so nič, sama po sebi niso dobra, kajti Gospod v evangeliju uči, da je edino Bog dober (Mt 19, 17; Mr 10, 19; Lk 18, 19): »Dobrina v pravem pomenu je samo Bog, drugim pa se ime ‚dobro' prideva v nepravem pomenu, tako npr. dobrim delom, dobremu človeku, dobremu drevesu in mnogih drugim stvarem.«[8] Bog je neskončna dobrina in lepota in v *primeri* z njim so končna bitja bolj ne-dobra in ne-lepa kakor pa dobra in lepa. In to prav zaradi neskončne razdalje in razlike med končnim in neskončnim. To resnico izraža Origen takole: »Ena je dobrina (tò agathón), mnogo pa grdih reči«[9].

Bog je Samobitni, edina Resničnost (Resnica) in v primeri z njim so ustvarjena bitja bolj nebitja kakor pa bitja, bolj neresnična kakor pa resnična. Zato psalmist ob pogledu na Boga vzklika: »Moj obstoj je kot nič pred teboj« (Ps 38, 6). »Karkoli je iz nič, čeprav je nekaj velikega, je nič. Edino On, ki je, in je vedno, je. Naš obstoj je kot nič pred njim, ker ga je on ustvaril iz nič«.[10] Sijaj sonca, lune in zvezd je le preblisk iskrice v primeri z njim, ki pravi: »Jaz sem luč sveta« (Jan 8, 12). S tem Origen noče zaničevati (atimádzein) teh velikanskih božjih del, temveč opozarjati na neizrekljivo presežnost Boga.[11]

Te trditve ne smejo povzročiti, da bi sv. pismo, Origena in druge cerkvene učitelje obtoževali nekega splošnega maniheizma. Osvetljujejo nam le relativnost prigodnih bitij in nas vodijo do *prvega (splošnega) relacionalnega zakona:* v spoznavanju stvarstva v njegovem odnosu do neskončnega Boga spoznavamo osnovno relativnost stvarstva, in to toliko bolj, kolikor rastemo v doumevanju vsepresežnega Stvarnika. Razliko med Stvarnikom in stvarjo so zlasti poudarjali veliki teologi in mistiki, ker je temeljnega pomena za pravilno krščansko vrednotenje stvarstva.

---

[8] Mtth. com. 15, 10: PG 13, 1280 A. Sv. Tomaž Akv., De verit. q. 2 a. 4 ad 16: »Bit v absolutnem in pravem pomenu je samo božja bit, prav tako tudi dobro. Zato je v Lukovem evangeliju zapisano: 'Nihče ni dober kot samo eden, Bog' (Lk 18, 19). Kolikor se stvar približa Bogu, toliko ima biti, koliko pa je od njega odmaknjena, toliko ima nebiti. Ker pa se približa Bogu le po tem, da je deležna končne biti, neskončno pa je od njega oddaljena, zato se pravi, da ima stvar več nebiti«.

[9] De orat. 21: PG 11, 481 A. Sv. Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel 1, 4, 4: »Vsa bit stvari je nič v primeri z neskončno bitjo Boga. Zato je duša, ki se naveže na bit stvari, nič v očeh Najvišjega. Vsa ustvarjena lepota je, če jo primerjamo z neskončno lepoto Boga, največja grdost, kot to trdi Salomon v knjigi Pregovorov: 'Varljiva je ljubkost in prazna je lepota' (Preg 31, 30). Zato duša postane, ki se naveže na lepoto kakšne stvari, zelo grda v Stvarnikovih očeh in zato se ta grda duša ne more preobraziti v božjo lepoto. Vsa dobrost in dobrota stvari sveta je v primeri z neskončno božjo dobroto, hudobija, kajti nobeden ni dober kot samo Bog (Lk 18, 19). Zato je duša, ki zasidra svoje srce v svetne dobrine, polna hudobije pred Bogom«.

[10] Ps. 38 hom. 1, 10: PG 12, 1399 D.

[11] Prim. C. Cels. 5, 11: SC 147, 40. Po svoji nepojmljivi presežnosti nad stvarstvom je Bog »onstran bistva, preprost, neviden in netelesen« (C. Cels. 7, 38: SC 150, 100; prim. tudi C. Cels. 6, 64: SC 147, 340).

2. Mikrokozmos in makrokozmos

Težko je razpravljati o podstati, posebej še o podstati v pravem pomenu besede, namreč o *stalni* in netelesni podstati. Tej podstati je treba dati prednost. Ta stalna podstat ne pozna ne večanja ne manjšanja, kajti rast in upadanje sta značilni za telesno podstat, za telesa, ki so zaradi tega gibljive narave. Območje pojavov je kraj nenehnega nastajanja in izginjanja stvari, večanja in manjšanja. To izhaja iz nenehnega kroženja tvarnega sveta,[12] v manjših izmerah seveda iz kroženj manjših delcev materije — kar pač Origenu še ni znano. Origen na splošno ugotavlja *valovno razsežnost pojavnega sveta*. Tako dobimo pri Origenu nov par, ki izraža razliko med vidnim in nevidnim svetom:

9. nestalno — stalno

Posebno krepko podčrtuje razliko med pojavnim svetom in umnobitnim velevesoljem sv. Gregor Nacianški, ko hodi za Origenovimi stopinjami. Oče Gregorja Nacianškega je sina poučil o dveh svetovih: o sedanjem neobstojnem in o umnobitnem obstojnem. »Prepričal si me, naj prezrem begotni, nihajoči in neravni svet, ki poraja tako rekoč valove in ga odnašajo valovi. Pridružil pa naj bi se trdnemu, stalnemu, *bogopodobnemu* in *vedno enako bivajočemu svetu*«.[13]

»Podstat je prva snov bitij; iz nje so bitja.«[14] Prva snov bitij (»materia prima«) je inteligibilna podstat, so »nevidne božje resničnosti« (Rimlj 1, 20), ki so s stvarjenjem kozmosa postale spoznatne. Božja Beseda je namreč iz nepojavnih resničnosti ustvarila vidne stvarnosti (prim. Hebr 11, 3). Umnobitna podstat je izvirna (resnična, prava) podstat in dobrina, telesna podstat pa je njena časovna preslikava, zato neizvirna (neresnična, neprava) podstat in dobrina: »Nobena pojavna stvar ni dobrina zato, ker je navidezno bitje in ne resnično bitje«.[15] Tukaj Origen ne govori o resničnosti bitij glede na odnos do neskončno resničnega Boga; po tem odnosu so bitja, kolikor so odmaknjena od Boga, neresnična; kolikor pa se mu približajo, so resnična. Tukaj osvetljuje *analogni odnos* med vidnim svetom in nebeškim kraljestvom. »Kristus, luč sveta, je resnična luč sveta, za razliko od čutne svetlobe, zakaj nobena čutna stvar ni resnična. Čeprav pa čutno ni resnično, ni zategadelj laž. Čutno more namreč biti v analognem odnosu do umnobitnega in ne bi bilo pametno, da bi vse, kar ni resnično, imeli za lažnivo«.[16]

Drugi (posebni) relacionalni zakon torej določa: resničnost in dobrost čutnega sveta moramo presojati po njegovem razmerju do umnobitnega sveta; kolikor se tvarno vesolje približa inteligibilnemu velevesolju, je resnično in dobro; kolikor

---

[12] Prim. C. Cels. 6, 64: SC 147, 340; De orat. 27: PG 11, 512 A; Rom. com. 7, 4: PG 14, 1111 C.

[13] Gregor Nacianški, Orat. 8, 3: PG 35, 988 C. Táko gledanje izhaja iz sv. pisma, ki razlikuje med nihajočimi vidnimi stvarnostmi in neomajnim, negibnim (nebeškim) kraljestvom, prim. Hebr 12, 27—28.

[14] De orat. 27: PG 11, 512 A.

[15] De orat. 20: PG 11, 480 A.

[16] Jo. com. 1, 26, 167: SC 120, 142—144.

pa je od njega odmaknjeno, je pa glede na omenjeno razmerje ne-resnično in ne-dobro.

Prvi splošni relacionalni zakon pokaže na relativnost stvarstva v njegovem odnosu do Stvarnika, drugi relacionalni zakon pa posebej opozarja na relativnost vidnega sveta v njegovem odnosu do nebeškega kraljestva. Prvi zakon postavlja Boga na prvo mesto in pravi: samo Bog je resnična dobrina, stvarstvo pa je le navidezna dobrina, zato moramo v vsem dajati prednost Bogu. Drugi relacionalni (odnosnostni) zakon pa trdi, da je treba pri izbiri med dvema vesoljema na prvo mesto postaviti nebeško kraljestvo, ker je to resničnost in dobrina (ali bitne dobrine: tà óntos agathá), vidni svet pa je le videz (posnetek) in navidezna (posneta) dobrina. Kakor se vse stvarstvo, če ne upošteva Boga, za človeka spremeni v ne-dobrino, podobno se tudi vidni svet, če človek ne upošteva nebeškega kraljestva, spremeni (v tem odnosu med vidnim in nevidnim svetom) v ne-dobrino in ne-resničnost. Človeku v njegovem odnosu do stvarstva, odnosu, ki vključuje njegov odnos do Stvarnika, je Bog edina dobrina, ker v vsem teži k Bogu (v vsem išče Boga). Človeku v njegovem odnosu do vidnega sveta, odnosu, ki vključuje človekov odnos do nebeškega kraljestva, je nebeško kraljestvo prednostna dobrina, ker v vsem teži k nebeškemu kraljelstvu (v vsem vidnem išče najprej nebeško kraljestvo).

Ta nauk Origena in drugih cerkvenih očetov o relacionalnosti stvarstva in vidnega sveta ima torej vedno pred očmi *človeka* v njegovem življenjskem odnosu do Boga in nebeškega kraljestva. Da človek ne zaide v napačne absolutizacije stvarstva (in še posebej vidnega vesolja), ne sme opazovati, spoznavati in vrednotiti stvarstva (in še posebej vidnega vesolja) zgolj s svojega človeškega stališča (modrost sveta, ki je pred Bogom ne-umnost), ampak s stališča Boga in z gledišča nebeškega kraljestva (sub specie aeternitatis). Vse mora presojati v luči teocentričnega koordinatnega sistema, v katerem je izhodišče in središče Bog (to je človekov izhodiščni, odnosnostni, nanašalni sistem ali »das Bezugssystem«).

Nauk o analogiji biti podaja Origen, seveda na podlagi sv. pisma, v osebnostnih kategorijah. Dobrosti in resničnosti stvari torej človek ne sodi zgolj same na sebi (abstraktno), temveč upoštevaje svoje razmerje in razmerje stvari do Boga, upoštevaje cilj svojega življenja, ki je Bog. Skratka, stopnice popolnosti bitij morajo služiti človeku, da se po njih vzpenja (ne da na njih obstane!) k Bogu (bitnoosebnostna teocentrična perspektiva). S pomočjo bitnoosebnostnih spoznavnih kategorij skuša Origen premagati razklanost med zemeljskim in nebeškim človekovim spoznanjem, razklanost, ki je zavladala po Adamovem padcu. Naše gledanje na stvarstvo ni namreč neodvisno od našega duhovnega življenja, ampak je z njim soodnostno: kolikor smo se v duhovnem življenju povzpeli v višave Boga, toliko pravilneje spoznavama in presojamo vse stvari.

Origen naobrne nauk o vzorčnosti na druge razsežnosti razmernostne (analogne) biti: resničnost, dobrost, lepota ... Za aplikacijo prvih dveh relacionalnih zakonov na še druga področja, naj nam bo v pomoč ta razpredelnica:

Bog je Pradobrina in Praresničnost — pravzorci v Bogu, namreč; nebeško kraljestvo, ti so dobrina in resničnost — vzorci, namreč; vidni svet, pa so navidezna dobrina in navidezna resničnost — posnetki.

Origenov nauk o vzorčnosti ni platonizem. A priznati je treba, da se je Platon s svojim naukom o idejah precej približal pravemu nauku o vzorčnosti in da so se cerkveni očetje v nekem smislu opirali na ta Platonov nauk, čeprav so prišli do drugačnih pogledov. Nekateri kritiki cerkvenih očetov pa so ravno zaradi omenjene podobnosti zamešali nauk očetov o nebeškem kraljestvu s Platonovim naukom o svetu idej. Isto bi lahko rekli za nauk očetov o resničnosti in dobrosti sveta. Spet tudi tukaj nimamo opravka s platonizmom, pač pa upoštevanjem evangeljske zapovedi, naj v svojem spoznavanju in življenju vedno postavimo na prvo mesto božje kraljestvo in njegove dobrine: »Prosite za velike reči in male (tà mikrá) vam bodo pridane; prosite za nebeške reči in zemeljske vam bodo navržene' (prim. Mt 6, 33). Vse simbolične in posnete stvarnosti (typiká) so majhne in zemeljske v *primeri* z resničnimi in umnobitnimi resničnostmi. Vi, ki hočete biti duhovni ljudje, prosite za nebeške dobrine, da jih boste dosegli in kot nebeščani podedovali nebeško kraljestvo ter uživali velike in največje dobrine. Zemeljske in majhne dobrine, ki jih potrebujete za telesne potrebe, vam bo po meri potrebnosti podelil Oče«.[17]

Origen izraža nepojmljivo razliko med vidnim in inteligibilnim vesoljem s parom: majhno — veliko. Vse tvarne in telesne dobrine so v primeri z nadnebesnimi in nadvesoljskimi dobrinami in božjimi odrešilnimi darovi (milostmi) le slabotne in medle sence (posnetki).[18] Upoštevati moramo še razliko med začasnim in večnim, da se nekoliko uvedemo v táko razmernostno vrednotenje vidnega sveta in spremenimo naša ustaljena merila. Vendar brez božjega razsvetljevanja ne izidemo iz mikroskopske kratkovidnosti našega mišljenja (mikrología), iz malo-umnosti in njej ustrezne malo-vednosti. Zaradi maloumnosti namreč se nam zdi vidno vesolje nekaj velikega, nebeško velevesolje pa nekaj majhnega. Le z veleumnostjo (megalophyestéroi noí) je mogoče doumevati velike in veličastne nadvesoljske resničnosti in božje karizme.

Pred pogledom človeškega duha, ki se dviga v večnost, postaja razmik časa sveta vedno krajši in se skrči prav na točko ali trenutek:« ‚Kratek trenutek' (Iz 26, 20) je ves čas človeškega življenja, celo dolgega življenja, v *primerjavi* s trajanjem tega veka. Zato je to, kar je nekaj majhnega (tó mikrón) pred Bogom, nekaj velikega za nas. In vek v celoti je nekaj trenutnega pred Bogom«.[19]

Vidno vesolje je v primeri z nebeškim kraljestvom nekaj majhnega in v primeri z večnostjo nekaj silno kratkotrajnega. Večnost je brez konca, zato si Origen upa trditi: »Velikokrat večje, če je dovoljeno reči, neskončnokrat večje so duhovne resničnosti od telesnih resničnosti«.[20]

---

[17] De orat. 14: PG 11, 460 B-C. Pri Mt 6, 33 navaja Origen nezapisani Gospodov rek, ki natančneje pojasnjuje pomen besed 'iščite naprej božjega kraljestva'. Prednostne dobrine so za človeka duhovne dobrine, na drugem mestu pa so tvarne dobrine. Kristjanu, ki prosi najprej za nebeške dobrine (»telo«), so potem samo po sebi navržene tudi vidne dobrine (»senca telesa«), prim. De orat. 16—17: PG 11, 496 A. 473 A. Vse v tem življenju je majhno (Mt 25, 21: olíga) v primeri z dobrino vstajenja in najvišjimi, nebeškimi dobrinami, prim. Mtth. ser. 67: PG 13, 1707 D.

[18] Prim. De orat. 17: PG 11, 472 A-C. Že sam izraz 'nadvesoljski' pove, da nebeške dobrine in lepote presegajo mere vidnega vesolja.

[19] Jer. hom. 12, 10: PG 13, 392 C-D. Lukov evangelij govori celo o točki časa (Lk 4, 5), ker je tek sedanjega časa v primeri z večnostjo le točka, prim. Lc. hom. 30, 3: SC 87, 372.

[20] Mtth. com. 15, 25: Pg 13, 1382 A.

Tretji (posebni) relacionalni zakon torej določa: v primerjavi vidnega vesolja z umnobitnim vesoljem spoznavamo in vrednotimo prvo kot mikrokozmos, drugo pa kot makrokozmos; v presojanju časa v odnosu do večnosti pa ugotavljamo krčenje ali duhovno relativizacijo časa.

Ko hodi Origen za apostolom Pavlom, meni, da so vidne stvari nekaj nepopolnega, nevidne pa nekaj popolnega. Zato imenuje nebeške reči *boljše resničnosti*, čutne stvari pa slabše resničnosti. Naj sestavimo nov par, ki označuje razliko med dvema deloma vesoljstva:

10. slabše — boljše

3. *Vidni svet v suženjstvu ničevosti*

Vse, kar je nastalo, je nastalo po Logosu, zato je dobro in deležno božje veličastnosti (lepo). Oče in Stvarnik »ljubi vse, kar je (ta ónta), in ničesar ne mrzi, kar je naredil« (Modr 11, 24).[21] Vidni svet ni nekaj slabega in materija ni zlo. Kristjani ne zametajo čutnih stvari. Uživajo jih s hvaležnostjo do Boga, ker vedo, da so božji darovi: »‚Najsi torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo' (1 Kor 10, 31). Na drugem mestu pa pravi pismo: ‚Naj jeste ali pijete, vse storite v imenu Boga' (prim. Kol 3, 17). Ko torej mi jemo, pijemo, dihamo v božjo slavo in vse vršimo v skladu z Logosom, tedaj nismo v družbi z demoni, temveč z božjimi angeli. ‚Zakaj vsaka božja stvar je dobra in nobena se ne more zametati, če se s hvaležnostjo uživa; posvečuje se namreč z božjo besedo in molitvijo' (1 Tim 4, 4—5). Stvari bi ne bile dobre niti sprejemljive posvečenja, če bi, kot meni Kelz, bile podrejene demonom«.[22] Dokaz za dobrost tvari je tudi sv. evharistija, saj kristjani darujejo Bogu darove, ki so vzeti iz snovnega stvarstva.

Kristjani ne častijo stvarstva, pač pa Stvarnika. Ne obožujejo sonca, lune in zvezd, ker so to stvari, ki tudi po svoje slavijo Boga. Te stvari niso nič, marveč so po nauku sv. pisma v suženjstvu ničevosti. To pa je seveda nekaj drugega od nihilizma, ki ga Kelz očita kristjanom: »Priznavamo, da tudi sonce, luna in zvezde ‚željno pričakujejo razodetja božjih sinov'. V sedanjosti so ‚podvržena ničevosti' tvarnih teles, ‚zaradi tistega, ki jih je podvrgel v upanju' (Rimlj 8, 19—20). Če bi bil Kelz bral v sv. pismu še druge reči o soncu, luni in zvezdah, med drugim: ‚Hvalite Gospoda sonce in luna, hvalite ga zvezde in svetloba' (Ps 148, 3), tedaj bi ne bil zatrjeval, da so tolikšna telesa, ki veličastno slavijo Boga, za nas nič. Toda Kelz ne pozna teh besed: ‚Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo sámo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok'« (Rimlj 8, 19—21).[23]

---

[21] Prim. De orat. 5: PG 11, 432 A.

[22] C. Cels. 8, 32: SC 150, 244. O sv. evharistiji prim. C. Cels. 8, 33: SC 150, 246. Kelz napada kristjane, ker nočejo častiti stvari, češ da so podrejene demonom, Harnack pa misli: prvi kristjani so menili, da je čutni svet pod vladarstvom demonov.

[23] C. Cels. 5, 13: SC 147, 46.

V čem je suženjstvo pokvarjenosti in ničevosti stvarstva oziroma, kot pravi Origen, pokvarjenost in ničevost teles in čutnega sveta? Kdo je stvarstvo pokvaril, če ga je Stvarnik izdelal dobrega in lepega? Origen pri odvrnitvi na to vprašanje govori le o pokvarjenosti vidnega sveta, ne pa o kakšni pokvarjenosti nebeškega kraljestva. Pokvarjenost vidnega sveta povezuje s človekovim grehom. Vzrok za podvrženost čutnega sveta pokvarjenosti in ničevosti ni Stvarnik, temveč Adamov padec, s katerim je tudi vidnemu svetu zadan neki silen udarec, ki je povzročil neko zrušitev in uničenje sveta. Po človeku je namreč tvarnemu svetu sijalo Sonce pravičnosti. S človekovim grehom pa je človeku zašlo Sonce pravičnosti in tako je človek ne le vase vpeljal *obdobje zime,* ampak tudi v vidni svet.[24] V dobi zime ostane vidni svet prav do Kristusovega prihoda.

Podvrženost tvarnega sveta ničevosti je mogoče umevati samo v povezavi s stanjem padlega človeka: »‚S krivdo sem se rodil in z grehom me je spočela moja mati' (Ps 50, 7). Prerok pravi še: ‚Izprijeni so grešniki od materinega naročja' in k temu pristavlja nenavadno (paradoksalno) trditev: ‚Blodijo in lažejo že od rojstva' (Ps 57, 4). Naši modrijani prezirajo vso naravo čutnih reči, tako da nekje telesa imenujejo ničevost: ‚Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju' (Rimlj 8, 20). Pridigar pa jo nekje imenuje ničevost čez ničevost: ‚Ničevost čez ničevost, vse je ničevost' (Prid 1, 2). Kdo neki je še tako ravrednotil tukajšnje življenje človekove duše kakor tisti, ki je izjavil: ‚Vse je seveda ničevost, tudi vsak živeči človek' (Ps 36, 6). Psalmist ne dvomi o *razliki* med tukajšnjim življenjem duše in onstranskim; ne pravi: ‚Kdo ve, če živeti ne pomeni umirati in umreti živeti' (Evripid, fragm. 683), marveč odkrito pove resnico: ‚V prah je ponižana naša duša,' in: ‚V smrtni prah si me pogreznil' (Ps 43, 26; 21, 16). Zapisano je: ‚Kdo me bo rešil telesa te smrti' (Rimlj 7, 24)? In spet: ‚Preobrazil bo naše borno (ponižano) telo' (Fil 3, 21). Prerok pa vzdihuje: ‚Ponižal si nas v kraju stiske' (Ps 43, 20). Kraj stiske imenuje *okolizemeljsko območje,* v katerega je prišel Adam, to je človek, zaradi svoje hudobije, po izgonu iz raja«.[25]

Ključ za razlago tega odlomka je v Vrsti komentarjev Matejevega evangelija. V Mt 24, 41 govori Gospod o ročnem mlinu. Mlinski kamen, ki ga mora človek vrteti na roke, je po Origenu podoba za pozemeljsko življenje človeške duše. Ta mora s svojim delovanjem poganjati težki mlinski kamen sveta ali umrljivega telesa.[26] Po Adamovem odpadu od Boga je njegova duša postala duhovni suženj vrtljivega planeta zemlje in duhovni suženj svojega telesa, vrtečega se zgolj skupaj z zemljo. Takó je začelo nastajati okolizemeljsko območje, *georotacijska duhovna sfera* ali *»hudobni vek«* (Gal 1, 4), kjer ubogi smrtniki

---

[24] Prim. Mtth. ser. 53: PG 13, 1683 A-C.

[25] C. Cels. 7, 50: SC 150, 132.

[26] Prim. Mtth. ser. 57: PG 13, 1691 A. Babilon oziroma babilonska hči mora sestopiti v prah, sesti na zemljo in z ročnim mlinom mleti moko (Iz 47, 1—2). Prerokove besede takole razlaga Gregor Veliki: »Mlinski kamen se vrti v krogu in siplje ven moko. Vsako deovanje tega sveta je mlinski kamen: s kopičenjem zaskrbljenosti vrti človeške ume nekako v krogu, da v sebi proizvajajo neke vrste moko, ker z zavajanjem srca rojuje vedno bolj pretanjene misli« (Moral. 6, 16, 25: PL 75, 743 D).

ginejo pod strašno strahovlado hudobnega duha.[27] Skrivnost bivanjske sfere georotacijskega človeštva je v sv. pismu prikazana z opisom zgodovinskega suženjstva Izraelcev v Egiptu: »Vrnimo se k temu, kar se dogaja med nami in v nas. Izraelovi sinovi so bili na tlaki v Egiptu pod vladarjem faraonom, na delu z glino in opeko. Vzdihovali so in vpili h Gospodu. Uslišal jih je in poslal po Mojzesu svojo besedo, da jih izpelje iz Egipta. Tudi mi smo torej bili v *Egiptu, to je v blodnjah in temi tega sveta:* izvrševali smo dela hudiča, poželjivosti in mesenih sladostrastnosti. A Gospod se je usmilil naše rabote in je poslal Besedo, svojega edinorojenega Sina, ki naj nas reši iz nevednosti blodenja in pripelje do luči božje postave«.[28]

Padec Adamovega duha je povzročil padec njegovega telesa (umrljivost in propadanje njegovega telesa) in tudi padec »telesa« sveta (umrljivost in propadanje »telesa« sveta, razpadljivost tvarne podstati sveta).[29] Človek je z grehom nalomil in nekako zastrl umnobitno povezavo vidnega sveta z nebeškim kraljestvom in je tako v vidni svet vpeljal smrt (zakonitosti zime, razpadanja, kvarjenja in ničevosti): odklon od popolne naravnanosti v večno nebeško kraljestvo, ki pomeni neko bitno ukrivljenost (nagib) vidnega sveta proti niču. Adam se je duhovno sebično zavrtel k vidnemu svetu, a je s tem tudi duhovno sebično ukrivil svet k sebi — krivo ga je uporabil ali zlorabil.

Vse stvari vidnega sveta so po stvarjenju bitno ravnočrtno naravnane na Boga, so v *teocentričnem koordinatnem sistemu.* S človekovim odpadom od Boga pa je nastala duhovna georotacijska sfera, *duhovni geocentrični koordinatni sistem.* Ta duhovna sfera s svojo duhovno gravitacijo (težnostim poljem) ukrivlja v svoj krogotok ravnočrtno umnobitno naravnanost vidnih stvari na Boga, oblikuje v svojem območju neevklidski inteligibilni »prostor«, »prostor«, ki je različno zakrivljen in zmaličen. V tem »prostoru« ne veljajo zakoni ravnočrtnega mišljenja, »evklidska geometrija«. ampak zakoni krivočrtnega mišljenja, »neevklidske geometrije«.

Zaradi stalnega vrtenja duhovne geosfere prihaja do neke stalne preobrazbe teocentričnega koordinatnega sistema vidnega vesolja v duhovni geocentrični koordinatni sistem ali do stalnega umnobitnega ukrivljanja (zapiranja, omejevanja) čutnega sveta v geocentrični človekov krogotok. Transformacija teocentričnega sistema vidnega sveta v človekov egocentrični in geocentrični koordinatni sistem pa je *osnovna deformacija* vidnega sveta in njegova osnovna *aberacija* od Boga in nebeškega kraljestva, od »ravne zemlje« (Ps 142, 10).

S to deformacijo sta porušena red in harmonija med vesoljem in nadvesoljem. Človek dobrega tvarnega krožnega toka sveta ne usmerja več v božjo

---

[27] Prim. De orat. 25: PG 11, 496 D-597 A; Gen. hom. 1, 13: SC 7 bis, 62.

[28] Num. hom. 27, 2: PG 13, 783 A-B.

[29] Prim. Rom. com. 7, 4: PG 14, 1110 A; Mart. 7: PG 11, 574 A-B. S padcem v greh je bila zemlja človekovega mesa prekleta v Adamu (prim. Leon Veliki, Sermo 24, 3: PL 54, 206 A). Podobno velja za »telo« sveta. Zaradi človekove zlorabe je bila zemlja deležna božjega prekletstva (prim. 1 Mojz 3, 17) (prim. Origen, Jer. sel. 16, 16: PG 13, 564 C). Prekletstvo torej pomeni podreditev človekovega telesa in »telesa« sveta umrljivosti (Bog je priznal in potrdil stanje, ki ga je človek povzročil z grehom). A zaradi tega človekovo umrljivo telo in umrljivo »telo« sveta nista slabi, pač pa slabši. Naravno stanje umrljivosti človekovega telesa in »telesa« sveta ni naravno (ali v našem današnjem pomenu v nasprotju z »nadnaravnim«) — ampak posledica greha.

slavo in s tem v nebeško kraljestvo, ampak ga v glavnem uporablja za napajanje egocentričnega vrtenja svojega počutnega duha (»napelljuje vodo na svoj mlin«) in ga tako sebično izkorišča za svoje začasne potrebe in strasti. Ker pa je sebično vrtenje človekovega duha vrtenje v prazno ali ničevo vrtenje (z njim se človekov duh oddaljuje od Boga in tako od biti, se napolnjuje z nebitjo, praznino, se uničuje),[30] zato *se časni krožni tok sveta izteka po človeku, ki ga sebično izkorišča, v prazno, v nič, namesto da bi po njem prehajal v neminljivo nadvesolje.*

Na svoji poti iz egiptovske sužnosti morajo Izraelci premagati madianskega kralja Rekema. To pomeni, da mora padli človek na poti v nebeško domovino zmagati nad kraljem ničevosti in nad živalskim izživljanjem v vidnem svetu: »Živalska divjost vlada pri Madiancih, a ne samo ta, marveč nad njimi vlada tudi kralj Rekem (4 Mojz 31, 8). Ime Rekem pomeni v našem jeziku praznota (inanitas). Ničevost torej vlada nad madianskim ljudstvom. Res je veliko praznote in ničevosti v tem svetu, dà, celo ‚ničevost čez ničevost in vse je ničevost' (Prid 1, 2). Božji vojščak jo mora preseči in premagati. Premaga praznoto, kdor ne dela nič praznega, odvečnega in takega, kar ne pripada k stvari (ad rem). Premaga jo, če se spominja Gospodove besede, ki pravi, da ‚bodo ljudje celo za vsako prazno besedo dajali odgovor na sodni dan' (Mt 12, 36). V tem življenju pa je skoraj vse, kar ljudje govorijo in delajo, odvečno in prazno. Prazno se namreč imenuje vsako dejanje in govor, v katerem ni neke notranje usmerjenosti k Bogu ali k božji zapovedi (in quo non est intrinsecus aliquid pro Deo, vel pro mandato Dei)«.[31]

Za duhovno georotacijsko sfero, za območje glinopisnega tlačanstva človeštva, je značilna ničevost čez ničevost. Človek vrtečega se uma presoja svet na osnovi duhovnega geocentričnega koordinatnega sistema (to je njegov izhodiščni, odnostnostni sistem, »das Bezugssystem«): časno mu je isto kakor večno in tvarni svet mu je celo Bog. Takó *duhovno povečuje* (absolutizira) *vidni svet v tisto, kar ni,* in ga uporablja za tisto, za kar ni bil ustvarjen. Človek s svojim malikovalskim delovanjem je torej uvedel in še uvaja ničevost in uničevanje v svoje bitje in v vidni svet.[32]

---

[30] Prim. De princ. 2, 9, 2: PG 11, 226 C-226 A; Jo. com. 2, 13, 94: SC 120, 268–270. Tudi Svetlonosec (Lucifer) je bil ustvarjen dober, a je z uporom Bogu postal hudič.

[31] Num. hom. 25, 3: PG 12, 766 A-B. Ime Rekem stavi Origen v zvezo s hebrejskim glagolom 'rêq', ki pomeni: izprazniti, izčrpati, za nič se truditi. Izraz 'inanitas' bi potemtakem glede na kontekst pomenil: človek se zgolj georotacijskim življenjem izpraznjuje, biološko izživlja, izčrpuje, uničuje, brezuspešno in nekoristno trudi, zaman in zastonj si prizadeva, dela za nič — skratka njegovi napori so Sizifovi napori. Posvetnjak je 'ventriloquus' in 'vaniloquus', ki »vpije z zemlje« (Iz 8, 19); a taki se najdejo tudi med kristjani, prim. Is. hom. 7, 3: PG 13, 249. Po Gregorju iz Nise je ničevost (ničnost) tisto, kar ne obstaja in se zato ne uvršča med nastale pojavne stvari, ker te so, Prim. Eccl. hom. 1: GN 5, 295. 281. 283.

[32] O malikovanju sveta, prim. C. Cels. 5, 10: SC 147, 34—36; Mart. 6: PG 11, 570 B-C. Po odpadu od Boga je človeštvo celo pozabilo na idejo o Bogu in naredilo iz stvari tisto, kar niso (bogove) ter je tako častilo nebitja (svoje lastne duhovne povečave, privide). »Ljudje so bolj služili stvarstvu kakor pa Stvarniku (Rimlj 1, 25) in so, kar je najbolj hudo, prenesli češčenje, ki gre Bogu, na les, kamne, vso materijo in ljudi. Vsi so vzrok za svoj nastanek in obstoj pripisovali zvezdam in vsem nebesnim telesom, ker niso mislili na nič drugega kot le na pojavne stvari« (Atanazij Veliki, De incarn. 11, 4. 6: SC 199, 304—306).

Napačno je torej misliti, da so cerkveni očetje imeli tek pojavnega sveta za nekaj slabega in čutnost za prostaštvo. Nekaj slabega jim je pomenilo zasužnjevanje človeka čutnemu krožnemu toku sveta in absolutizacija le-tega, ki izhaja iz ničnogledne in ničnovrteče se duše. Nekaj strašnega je tlačansko georotacijsko vrtenje človeških duhov, ki morajo v brezizhodnem glinopisnem blodnjaku, mastnem in lepljivem ilovišču služiti strahovladi mesenih strasti in tiraniji hudobnega duha, a vsi ti njihovi velikanski napori se nazadnje razblinejo v nič. Vendar »,je Bog ustvaril vse za bivanje, blagodejna so nastajanja v svetu (generationes mundi), ni v njih pogubnega strupa in kraljestva smrti ni na zemlji' (Modr 1, 14). Nekoliko naprej od tega mesta zvemo, od kod je prišla smrt: ‚Po hudičevi nevoščljivosti je vstopila smrt v svet' (Modr 2, 24). Bog je vse, kar je v nas, naredil odlično, a mi smo v sebi spočeli hudobijo in grehe«.[33]

V tem se razodeva velika Stvarnikova dobrota, da mora dobri, vidni svet s svojim dobrim delovanjem služiti zgolj biološkim potrebam georotacijskega človeštva, ki dobre proizvode in delovanja pojavnega sveta duhovno-telesno zlorablja, ker jih več ne usmerja k Bogu. Tako je dobri, minljivi pojavni tek sveta prisiljen po človeku odtekati v nič: »Poglej opravilo sonca, lune, zvezd in neba ter opravila vsega vesolja, kako so podvržena ničevosti in služijo pokvarjenosti. Za potrebe ljudi hranijo žitna polja, proizvajajo drevesne sadeže in travo na poljih. Vedno se vrtijo v istih letnih krogih. Popravljajo namreč to, kar mineva, in spet puste, da to, kar so obnovile, preide«.[34]

Duhovni ciklon človekove sebičnosti, s katerim duhovno in telesno uničuje sam sebe, povzroča hkrati škodo in bolečine vidnemu svetu: »Dokler smo torej mi, ki nas vzgajajo apostoli, malomarni, zapravljamo čas in odlašamo s poboljšanjem, dokler ne iščemo nevidnih resničnosti, ampak se naslajamo ob vidnih stvarnostih, povzročamo bolečine in žalost apostolom. Vzbujamo celo, da tako rečem, vzdihe vsemu stvarstvu. Vse stvarstvo namreč vzdihuje in sotrpi zaradi škode, ki je posledica naše trdovratnosti in pretvarjanja«.[35]

Na osnovi povedanega izpeljemo *četrti (posebni) relacionalni zakon:* georotacijski človek presoja in uporablja čutne stvari v skladu s svojo duhovno zaprtostjo v krožni tok sveta oziroma po odnosu, s katerim je sinhroniziran z minljivim vrtenjem sveta. Njegov odnostnosti sistem je duhovni geocentrični koordinatni sistem. Od tod izhaja njegova absolutizacija samega sebe (svojega mišljenja in delovanja), ki se potem kaže (projekcija) v absolutizaciji vidnega sveta. S to absolutizacijo človek uvaja ničevost (uničevanje) in pokvarjenost v svoje bitje in v vidni svet.

Z upoštevanjem prvih treh relacionalnih zakonov nastane relativizacija duhovne georotacijske sfere (po mišljenju glinenega človeka absolutne sfere) in ta se postavi v svoje okvire glede na mesto, ki ga zavzema po svojem razmerju do neskončnega Boga in presežnega neškega velevesolja.

---

[33] Jer. hom. 2, 1: PG 13, 277 A-B.

[34] Rom. com. 7, 4: PG 14, 1111 C. Nekateri liki materije opravljajo to delo do konca sveta (npr. sonce), drugi pa le krajši čas, prim. Rom. com. 8, 11: PG 14, 1192 B-C. Iz prihodnjega članka bo razvidno, kako pojavni tok sveta po kristjanih ne teče v ničevnost, ampak v nebeško kraljestvo.

[35] Rom. com. 7, 5: PG 14, 115 B-C.

4. Vloga čutnosti

Vidni svet je časna preslikava večnega inteligibilnega vesolja. S čutnih spoznavanjem bi moral človeški duh v vidnem svetu kakor v čistem zrcalu doumevati večno Modrost in nevidne, izvirne nebeške resničnosti. Zaradi Adamovega padca se človekova duša združi s telesom smrti, z duhovno usmrčenim telesom, s ponižanim (padlim, zgolj georotacijskim) telesom in se tako pogrezne v smrti prah in zapre v biološki krožni tok.[36] Vendar tudi v stanju padlosti človekova čutnost ni ničevost, ampak postane povod za ničevost duha, ko se ta začne zapirati v njeno območje: »‚Nevidne božje reči se od stvarjenja sveta po delih umevana zrejo' (Rimlj 1, 20). Ta trditev pravi: v tem življenju morajo ljudje, ki se hočejo vzpenjati k naravi umnobitnih reči, začeti svoj vzpon s čuti in od ravni čutnih stvari, a nesmejo *obstati* v čutnih stvareh«.[37]

Ako človeški duh obstane v čutnosti in pusti, da ga vodijo grobi in *ne-umni telesni čuti,* tedaj se bistveno nič več ne razlikuje od živali. Ujetnik pojavnega sveta postane in se nič več ne dviga k Bogu, se več ne upodablja po božji podobi. Ko smo se z duhom začeli vzpenjati nad čutno spoznanje, a da bi se ne ukrivili v počutnost in končali svojo pot v mesu (prim. Gal 3, 1), je potrebno neko *mrtvenje* telesnih čutov, ki smo jih bili prej s krivo uporabo izkrivili. Gospod v Mt 5, 29—30 »ne ukazuje, naj izderemo telesno oko ali si odsekamo nogo ali roko, temveč veli, naj odsekamo čutnost, ki je vdana mesenosti in razuzdanim mesenim poželjivostim, da bodo naši čuti gledali poštene stvari (recta) in naša ušesa poslušala poštene reči in bo naš okus okušal božjo besedo in se bodo naše roke dotikale božje Besede. Tako bo v nas vladala pravičnost — naš Gospod Jezus Kristus.[38]

Krivoumni duh vodi telese čute v krivo smer, v krivočutnost. Tak duh ne more uravnati svoje krivoumnosti, ne da bi hkrati uravnaval svojo krivočutnost, ne da bi mrtvil svojo počutnost. Origen zameta spiritualizem in meni, da je potrebno resno asketsko očiščenje naše počutnosti z uravnavanjem po križanem Gospodu, da se potem vedno lahko veselimo v Gospodu: »Ana je rekla: ‚Moje srce se raduje v Gospodu' (1 Kralj 2, 1). Kot nujnost je dodala: v Gospodu. Obstoji namreč tudi radost, ki ni v Gospodu, zato je rečeno: ‚Veselite se v Gospodu' (Fil 4, 4). Nekdo se lahko veseli v mesenosti in ne v Gospodu. Če se veselim, ker sem našel vidni zaklad, je to meseno veselje in ne veselje v Gospodu. Če se veselim hvale ljudi, morda nezaslužene, to ni veselje v Gospodu. Če se veselim v krhkih in osipljivih rečeh, to ni hvalevredno veselje. Če pa se veselim, da sem za Gospoda trpel zasramovanje, je to veselje v Gospodu, ker je sam rekel o takih ljudeh: ‚Veselite se in radujte se, zakaj veliko je vaše plačilo v nebesih' (Mt 5, 12). Če se veselim, ko prenašam krivične mržnje, ko doživljam nasprotovanje zaradi božje besede, ko sem tepen v boleznih, preganjanjih in stiskah, če vse to veselo sprejemam, je to veselje v Gospodu. Zato

---

[36] O zgolj biološkem ali živalskem človeku prim. Rom. com. 2, 5: PG 14, 882 A; Jud. hom. 4, 4; 5, 5: PG 12, 969 D. 972 C; Num. hom. 23, 11: PG 12, 755 B-C.

[37] C. Cels. 7, 37: SC 150, 100.

[38] Num. hom. 25, 3: PG 12, 766 C-767 A.

nas sv. pismo uči, da zavržemo posvetna, krhka in osipljiva veselja ter se veselimo v večnih radostih v Gospodu«.[39]

Napačno je torej trditi, da je čutnost sama po sebi nekaj zlega. Gregor iz Nise, ki ga Harnack uvršča nekako med maniheiste, podobno kakor Origen uči tole o vlogi čutnosti pri človeku: »Ta, ki je poučen v božjih skrivnostih, se jasno zaveda, da je človekovo svojsko življenje, življenje v skladu z naravo, pač bogopodobno življenje. Čutno življenje, ki se izvaja z delovanjem čutov, je za to dano naravi, da je za dušo spoznavanje pojavnih stvari vodnik k spoznavanju nevidnih resničnosti, kakor to pravi knjiga Modrosti: ‚Iz velikosti in lepote stvari se s primerjanjem [analógos] spozna njih stvarnik'« (Modr 13, 5).[40]

Naj navedem še misli sv. Gregorja Velikega, ki jasno kažejo, da cerkvenim očetom ni bila nekaj prostaškega čutnost, marveč počutnost: »Psalmist pravi o vsakem izvoljencu: ‚On ni obrnil v ničevost [in vanum] svoje duše' (Ps 23, 4). V ničevost obrne svojo dušo tisti, ki misli samo na sedanje reči in ni pozoren na one, ki gredo z njim v večnost. V ničevost je obrnil svojo dušo tisti, ki zanemarja njeno življenje in daje prednost skrbi za meso. Toda pravični ne obrnejo v ničevost svoje duše, ker z *nepretrgano* namenjenostjo nanašajo v njeno korist karkoli telesno delajo. Zato čeprav njih delo mine, vendar vzrok za delo ne mine, saj po tem življenju pripravi človeku nagrado življenja«.[41]

Vrednotenje čutnega sveta in čutnosti se pri cerkvenih očetih razlikuje od platonizma in novoplatonizma. Vendar obstoji neka podobnost s platonizmom. Po Platonu je zveza duše s telesom akcidentalnega značaja. Bogovi so vrtečo se dušo v prvem ciklusu njenih inkarnacij zamotali v telo, za katero je značilen nenehno naraščajoč in upadajoč tok, biološki obtok. Zato dušo pri njeni inkarnaciji preplavijo moteči valovi čutnosti, da izgubi zavest in postane neumna.[42] Materija je vzrok za blodenje in valovanje čutnega sveta, torej tudi čutnosti, ki moti periodične vrtljaje umne duše. Če se duša s svojim vrtečim se zagonom osvobodi čutnosti. tedaj »nas dviga nad zemljo k sebi sorodnemu nebu, tako da nismo več zemeljska rastlina, temveč nebesna«.[43]

Platon govori o posnemanju božanstva in vzponu v inteligibilni svet, vendar se zaradi nejasnega pojma o Bogu (in pomanjkanja energije milosti) Platon ni

---

[39] Reg. hom. 1, 10: PG 12, 1006 C-D. Če se človek očisti počutnosti, potem najde v vseh čutnih stvareh stokratno večje veselje, »bela žitna polja«, bi dejal Origen, ker vse občuduje v večnem Logosu. Sv. Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel 3, 26, 5: »Od očesa, ki je očiščeno ugodja gledanja, zajema duša duhovno veselje z dviganjem k Bogu po tem kar gleda, naj bo to božjo ali svetno resničnost. Od sluha, očiščenega ugodja poslušanja, prejme sto drugih užitkov, ki so zelo duhovni in usmerjeni k Bogu pa naj posluša kaj o božjih ali svetnih stvareh. Isto se zgodi z drugimi, že očiščenimi čuti. Našim prastaršem je v raju, v stanju nedolžnosti, vse, kar so videli, slišali ali govorili, služilo kot sredstvo za vedno prijetnejšo kontemplacijo zato, ker je bila njihova čutnost urejena in podložna razumu. Tako tisti, pri katerem je čutnost očiščena in podrejena duhu, zajema iz čutnih stvari od prvega trenutka dalje veselje nekega vedrega pogleda in božje kontemplacije«.

[40] Gregor iz Nise, Eccl. hom. 1: GN 5, 284—285.

[41] Gregor Veliki, Moral. 7, 29, 38: PL 75, 788 C-D. Usmerjati nepretrgoma telesno delovanje v duhovno korist in seveda k Bogu je nekaj izredno zahtevnega. Dejansko nas rastresajo nešteta miselna nihanja, a naša naloga je, da se nenehno spominjamo Boga v svojem srcu in »se očistimo vsake ničevosti v mislih in besedah« (C. Cels. 5, 45: SC 147, 132).

[42] Prim. Platon, Timej 44 a-b, 43 a, 81 a.

[43] Platon, Timej 90 a. O krožnosti materije prim. pr. t. 48 a, 52 d-e.

mogel povzpeti v nebeško kraljestvo. Njegov vzpon je zlasti zavrlo božanstvo neba. Nerazpadljivo nebo s svojim nemotenim vrtenjem, pravzaprav duša neba, ki se vrti v njegovem središču in zaobjema celotno nebo, je vzor, s katerim se mora uskladiti vrtenje uma, da se reši čutnih motenj in postane človekovo mišljenje pametno: »Z božjim počelom v nas so sorodna gibanja razumevanja in vrtenja vsega. Vsakdo mora iti za njimi. Obhodi, ki so v zvezi z nastajanjem, potekajo v naši glavi in so pokvarjeni. Nje je treba *vzravnati* s spoznavanjem harmonije in vrtenja vsega«.[44]

Pri Platonu naletimo na neke razbitine nauka o človekovem padcu. Platonu se ne zdi nekaj v redu, da se človekova duša prebudi zaprta v cerebralni blodnjak in v biološki krožni tok, ki je z njim povezan. Toda ponekod napačno pridevlje nekakšen vzrok za blodenje umne duše čutnemu svetu oziroma čutnemu spoznavanju in se ne zaveda, da je prva zgrešenost (greh) ravno umno vrtenje duše same v sebi. Zato dobi v platonizmu čutni svet in materija negativni prizvok. Glavna pomanjkljivost pa je ta, da Platon nima pojma o stvarjenju ne duhovnega ne tvarnega sveta. Kljub vsem poizkusom Platonov duh ne izide iz umske georotacije, ker se *ne vzravna k Bogu,* saj je tako rekoč njegovi ideal sinhronizacija z božanskim vrtenjem neba (zemlja se vrti!). Platon je s svoje precej vzvišene duhovne geoorbite dojel veliko globokih resnic, ni pa se zavedal napačnosti svojega periodičnega umskega vrtenja, zato je njegova filozofija zaznamovana z nekimi osnovnimi dvoumnostmi in zablodami.

Plotin, utemeljitelj novoplatonizma, je šel še naprej od Platona. Trdil je, da je tvarni svet in človeško telo samo počelo zla: »Materija je torej vzrok za slabotnost duše in je vzrok hudobije. Najprej je seveda sama zla in prvo zlo«.[45] Pojmovanje materije kot osnovnega zla, katerega se človeški um more in mora rešiti, dela Plotinov nauk nečloveški. Če je v platonizmu blodenje čutnega sveta nekakšen vzrok motenj pravilnih kroženj duše in je čutni svet zaradi nastajanja in minevanja pojavnih stvari nekaj pomanjkljivega, potem je ta čutni svet novoplatonizmu že popolni vzrok za hudobijo duše.

Kelz meša platonske in gnostične prvine in trdi, da »je zlo pridruženo materiji ter je v smrtnikih; od začetka pa do konca si je podobna perioda smrtnikov; z odrejenimi in nujnimi ponovnimi obkroževanji se vedno ponavljajo, so se in se bodo ponavljale iste reči«.[46] Origenov odgovor Kelzu pravi, da zlo ne obstaja v človekovi telesnosti niti ne v krožnosti pojavnega sveta, pač pa v človekovem duhu, ki se je prostovoljno vpregel v suženjski jarem počutnega blodenja: »Mi pravimo: ni res, da bi bila materija umrljivih teles vzrok za zlo. Duh vsakega človeka je vzrok za hudobijo, ki se porodi v njem, in ta hudobija je zlo«.[47]

---

[44] Platon, Timej 90 c-d. O božanstvu neba prim. J. Pépin, Idées grecques sur l'homme et sur Dieu, Paris 1971, 211—213.

[45] Plotin, Enn. 1, 8, 14; prim. tudi Enn. 1, 8, 4. Prim. tudi R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Rome ²1967, 43.

[46] C. Cels. 4, 65: FC 136, 344—346.

[47] C. Cels. 4, 66: SC 136, 348. Kelz meni, da je narava človeškega telesa nečista. To Kelzovo trditev pa Origen obsoja kot filozofsko zmoto, kajti narava človeškega telesa ni nečista, prim. C. Cels. 3, 42: SC 136, 100.

Povzetek: Ivan Pojavnik, Iz Origenove teologije
3. Relacionalnost stvarstva in človeka

Origen razlaga relacionalnost stvarstva do Boga in relacionalnost vidnega sveta do nebeškega kraljestva z bitnoosebnostnimi kategorijami. Upoštevanje prvih treh relacionalnih zakonov vodi človeka k pravilnemu spoznavanju in vrednostenju vesoljstva. Četrti relacionalni zakon pa ugotavlja, da je georotacija človeškega duha vzrok za ničevost in uničevanje človeka in vidnega sveta. Ona je tudi vrok za duhovno tlačanstvo človeškega in zasužnjevnje teocentričnega vidnega sveta v umnobitni geocentrični koordinatni sistem.

Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Aus der Origenes' Theologie
3. Die Relationalität der Schöpfung und des Menschen

Origenes deutet die Relationalität der Schöpfung zu Gott und die Relationalität der sichtbaren Welt zum Himmelreich mit den persönlich-ontologischen Kategorien. Mit Rücksicht auf die drei ersten relationale Gesetze kommt der Mensch zum richtigen Erkennen und Schätzen des Weltalls. Das vierte relationale Gesetz stellt fest, dass die Georotation des menschlichen Geistes die Ursache für die Nichtigkeit und die Vernichtung des Menschen und der sichtbaren Welt ist. Sie ist auch die Ursache für den geistlichen Frondienst der Menschheit und für die Sklaverei der theozentrischen sichtbaren Welt in das intelligible geozentrische Koordinatensystem.

Résumé: Ivan Pojavnik, La Théologie d'Origène
3. La relationalité de la création et de l'homme

Origène explique avec les categories personnellement-ontologiques la relationalité de la création envers Dieu et la relationalité du monde visible envers le royaume des cieux. Les premières trois lois relationelles conduisent l'homme vers la juste connaissance et l'estimation du monde. La quatrième loi relationelle constate que la gérotation de l'esprit humain et la cause de la vanité et de l'anéantissment de l'homme et du monde visible. Elle est aussi la cause de la corvée spirituelle de l'humanité et de l'esclavage du monde visible et théocentrique dans le système intelligible de coordinnées géocentriques.

Jože Krašovec

Antiteze v Jobovi knjigi

Harvin H. Pope se v uvodu svojega komentarja Jobove knjige med drugim na kratko dotika vprašanja paralelizma. Glede antitetičnega paralelizma pravi: »Težko je najti jasen primer antitetičnega paralelizma v Jobovi knjigi«.[1] Ta stavek je tudi vse, kar zna avtor povedati o antitezi pri Jobu. Zato je toliko bolj očitno, da se v tem stavku kaže le eno izmed pričevanj, kako je antiteza v hebrejski bibliji — kakor tudi sicer v svetovni literaturi — še popolnoma neraziskano področje. Pričujoča razprava namreč ne le razkriva številne zelo jasne primere antitetičnega paralelizma v Jobovi knjigi, temveč vodi celo do spoznanja, da je antiteza njena najosnovnejša literarno-stilistična struktura. Iz tega je razvidno, da nam ravno skrbna analiza antiteze v njenih različnih oblikah omogoča najbolj celoten dostop do literarne veličine, psihološke dramatičnosti in teološke globine Jobove knjige. Osnovne oblike antiteze narekujejo potek razprave v dveh delih: najprej glede na antiteze dialogov, potem glede na antitetični paralelizem.

I. ANTITEZE DIALOGOV

Antiteze dialogov lahko delimo v dva dela: v dialoge med Jobom in med njegovimi tremi prijatelji (pogl. 3—31) in v dialog med Jobom in med Bogom (pogl. 38—42). Med obema vrstama dialogov obstaja bistvena razilka, zato ju je treba obravnavati vsako posebej.

1. Dialogi med Jobom in med njegovimi prijatelji

Povod teh dialogov je Jobova nesreča, ob kateri Job izraža svojo tožbo in obžaluje svoje bivanje (3. pogl.; prim. tudi 7, 15; 10, 18). Trije prijatelji, Elifaz, Baldad in Sofar, mu poskušajo eden za drugim v svojih doktrinarnih govorih prikazati vzrok nesreče. Sklicujejo se na očetna izročila, na svoje izkustvo in celo na lastno doživljanje božjega razodevanja. V svojem nastopu so neprizadeti,

[1] Job. Introduction, Translation, and Notes, v: The Anchor Bible 15, Garden City, N. Y. 1965, XLVI; prim. J. Krašovec, Der Merismus im Biblisch- Hebräischen und Nordwestsemitischen, v: Biblica et Orientalia 33, Rome 1977, 161.

v odnosu do Joba bolj sodniki kakor tolažniki. Različno poskušajo Jobu dopovedati, da je treba vsako nesrečo razumeti kot božjo kazen za krivdo. Govorijo o hudobnih, ki jih tako ali drugače zadene nesreča, in nimajo obstanka (prim. 4, 8sl.; 8, 11sl,; 15, 20sl.; 18, 5sl.; 20, 4sl.) in o nedolžnih, ki uživajo božji blagoslov (4, 7; 5, 10—11. 16; 8, 20). Vse te teze, ki so precej splošne, pa vendarle zelo priostrene, jim rabijo le kot sredstvo za njihov sklep, da je Job gotovo grešil, kakor tudi njegovi otroci (prim. 8, 4), torej je njegova nesreča v vzročni zvezi z njegovo krivdo. Ta sklep jih vodi do nasveta, naj se Job spreobrne, da bo Bog zopet lahko naklonjen in bo odvrnil nesrečo od njega (5, 8—27; 8, 5—7; 11, 13—20; 22, 21—30).

Obtožba krivde je torej aprioren sklep. Vendar poskušajo prijatelji Jobu pripisati določeno krivdo, da bi njihov sklep dobil večjo veljavo. Pri tem ne izhajajo iz izkustva o dejanskem Jobovem življenjskem vedenju, temveč iz običajnih orientalskih kategorij o pravičnem človeku, kakor je razvidno iz Elifazovega govora v 22, 6—11:

> Brez vzroka si rubil svoje brate
> in revnim ropal oblačila.
> Onemoglim od žeje nisi nudil vode
> in lačnim si odrekal kruha.
> Možu pesti, njemu je pripadala dežela
> in ugledni je prebival v njej.
> Vdove si odpuščal prazne
> in sirotam si lomil roke.
> Zato so zanke okrog tebe
> in te plaši nenaden strah.[2]

Job v svojih odgovorih izhaja predvsem iz izkustva o svojem življenju in o dogajanju okrog sebe, zato zna na vsako tezo treh prijateljev odgovoriti s tehtno antitezo, dokler prijatelji ne odnehajo in v bistvu dajo Jobu prav (prim. 32, 1). Očita jim nestvarno in enostransko gledanje na svet in na dogajanje v njem, ob tem pa seveda krivičnost njihove obtožbe. Njihovi tezi o neuspehih

---

[2] K temu tekstu obstaja pomembna paralela v ugaritskem epu o kralju Keretu, ki na veliko začudenje in sočustvovanje svojega sina Ilhuja nenadoma na smrt zboli. Kralj je božanske narave, zato ne bi smel zapasti smrti. Drugi Keretov sin, Ysb, izkoristi očetovo bolezen v svoje namene. Da bi se lahko polastil prestola, podobno kakor Elifaz Keretovo bolezen postavlja v vzročno zvezo z njegovo krivdo:

> Svojo roko si dal v službo zlobi.
> Vdovine zadeve nisi sodil,
> za sodbo potrtega v srcu se nisi zavzemal,
> izkoriščevalca ubogega nisi odstranil.
> Nisi hranil sirote pred seboj
> ne vdove za svojim hrbtom.
> Tako (zato) si postal brat bolniške postelje,
> tovariš bolezenskega ležišča.

Glej Cyrus H. Gordon, Ugaritic Textbook. Textes in Transliteration, v: Analecta Orientalia 38, Rome 1965, tekst 127:44-52. Da je zadnja dva kolona treba razumeti v kavzalnem smislu, ugotavlja M. Dahood, Psalms III, v: The Anchor Bible 17A, Garden City, N. Y. 1970, 85. Prim. tudi J. Krašovec, n. d., 199.

in nesrečah hudobnih odgovarja s primeri hudobnih, ki v življenju odlično uspevajo in zatirajo nedolžne (12, 6; 21, 7—34; 24, 22). V tem ugotavljanju Job najde trdno oporo in upravičen razlog za obrambo svoje pravičnosti. Zato ves čas odločno zanika svojo krivdo, ki mu jo na podlagi več ali manj apriornih premis očitajo prijatelji (6, 10—30; 16, 17; 23, 11—12; 27, 4—6; 30, 25; 31, 4—40). Posebno pomemben je zagovor v 29, 12—17, ki je najbrž namenska antiteza že navedeni Elifazovi tezi v 22, 6—11. Tekst se glasi:

Reševal sem vendar ubogega, ki je vpil,
in siroto, ki ni imel zaščitnika.
Blagoslov izgubljenih je prihajal name
in vdovi sem razveseljeval srce.
S pravičnostjo sem se oblačil, da me je ogrinjala,
s pravično razsodbo kakor s plaščem in naglavko.
Slepemu sem bil oko
in kruljavemu noga.
Oče sem bil ubogim
in za pravdo neznanega sem se zavzemal.
Razbijal sem čeljusti krivičniku
in trgal plen iz njegovih zob.

Iz Jobove zavesti o svoji nedolžnosti se ob silnem trpljenju, ki se stopnjuje še ob ugotavljanju, da se vsi njegovi najbližnji, bratje, žena, otroci in končno prijatelji, s prezirom odvračajo od njega (19,13—19), vedno glasneje oglaša obtožba božje krivičnosti v odnosu do njega (16, 11—17; 19, 6—22; 27, 2). Če npr. Baldad v 8,3 Joba sprašuje: »Mar Bog prevrača pravo in Vsemogočni pravičnost?«, Job v 19, 21—22 prosi in kliče:

Usmilite se me, usmilite se me, vi moji prijatelji,
kajti božja roka me je zadela!
Zakaj me preganjate kakor Bog
in se ne morete nasititi z mojim mesom?

Jobova tožba proti Bogu je seveda bolj izraz njegove trenutne neznosne stiske kakor resničnega prepričanja o božji krivičnosti. To je razvidno zlasti iz tega, da se obtožbe božjega zatiranja nad Jobom prepletajo s hrepenenjem in prošnjo za božjo razsodbo v sporu s prijatelji (13, 3—4; 16, 19—20; 19, 25—29). Najlepše je izraženo to hrepenenje v Jobovem sklepnem govoru:

O da bi imel nekoga, ki bi me poslušal!
Tu je moj podpis, Vsemogočni mi naj odgovori!
Moj pravdni nasprotnik naj napiše listino.
Zares, vzel bi jo na svoje rame,
ovil bi si jo kot krono okrog glave (31, 35—36).[3]

[3] K prevodu teksta prim. Marvin H. Pope, n. d., 199.

Jabov apel na Boga je prav tako odločen, kakor je odločno njegovo zatrjevanje lastne nedolžnosti, ki jo poudarja pred prijatelji:

> Naj bo daleč od mene, da bi vam dal prav.
> Dokler ne umrem, ne zatajim svoje nedolžnosti.
> Trdno se držim svoje pravičnosti in je ne opustim,
> moja vest mi ne očita nobenega mojih dni (27, 5—6).

Odločnost Jobove obrambe lastne pravičnosti zveni nenavadno in vsaj na videz nasprotuje strozavezni misli, da je vsak človek pred Bogom nepravičen. Za staro zavezo je značilna unipolarnost božje pravičnosti, ob kateri se človekova pravičnost izkaže nična. Job pa s svojim vedenjem tvega bipolarnost božje in človeške pravičnosti in si upa iti v kontroverzo z Bogom.[4] Jobova bipolarnost je dejanski razlog antitez med Jobom in sogovorniki. Jobovi prijatelji so prepričani, da človek v odnosu do Boga ne more nikoli imeti prav. Človek ne more nasproti Bogu braniti svoje pravičnosti.

Vendar gre tukaj očitno za nesporazum. Job in njegovi prijatelji govorijo iz različnih izhodišč. Jobovi prijatelji vedo iz tradicionalne vere, da je absolutno pravičen le Bog, medtem ko je pred njim vsak človek grešnik (15, 14—16; 25, 4—6). Dalje vedo, da človekov greh vodi v nesrečo po nujnosti dogme, da Bog vsak greh kaznuje. Sklep o Jobovi krivdi je torej doktrinaren. Če ga hočejo podkrepiti s primeri iz izkustva, ravnajo enostansko in izbirajo le tiste, ki govorijo njim v prid. Ker stojijo na stališču absolutnosti teze o vzročni zvezi med krivdo in kaznijo, ne dopuščajo nobenih izjem.

Job v svoji obrambi ne zanika niti absolutnosti božje pravičnosti (prim. 9, 2) niti načelne možnosti vzročne zveze med grehom in kaznijo v človekovem zemeljskem življenju, vendar zanika absolutnost tega pravila. Zato spričo svojega stalnega prizadevanja za pravično življenje lahko samozavestno zanikuje teze prijateljev. Ko stoji še osamljen pred Bogom, je pripravljen sprejeti nadlogo brez upora:

> Nag sem prišel iz materinega naročja
> in nag se povrnem tja.
> Jahve je dal in Jahve je vzel,
> bodi češčeno Jahvejevo ime! (1, 21).

Toda enostranske teze njegovih prijateljev izzovejo njegove antiteze. Job se namreč nima za pravičnega v smislu absolutnosti božjih meril (prim. 9, 15—21; 10, 14—15), temveč v smislu relativnosti človeških meril, saj govori kot človek (9, 28sl; 10, 6—7). Če lahko veliki hudodelci uživajo vse dobro na zemlji in jih torej Bog ne kaznuje, zakaj bi kaznoval njega, ko je vendar storil vse, kar je v njegovi moči, da bi mu ostal zvest? Jobova bipolarnost med božjo in človeško pravičnostjo izhaja torej iz stvarnih razmer, kjer vidi vse preveč kontradikcij,

---

[4] Prim. M. Joh. Pedersen, Israel, its Life and Culture I-II, London—Copenhagen 1926, 368—370; P. Humbert, Le modernisme de Job, v: Wisdom in Israel and in the Ancient Near East presented to Professor Harold Henry Rowley, Leiden 1969, 156 sl.

da bi lahko brez pomisleka sprejel tradicionalne teze. Človek ne more biti v istem smislu pravičen kakor Bog, zato bi naj Bog obravnaval človeka glede na njegove človeške zmogljivosti, ne pa glede na svojo absolutnost.

2. *Dialogi med Bogom in med Jobom*

Iz dialogov med Jobom in med njegovimi prijatelji je razvidno, da so Jobovi nasprotni dokazi v smislu obrambe lastne pravičnosti na sobesednike delovali vedno bolj prepričevalno. Toda v trenutku, ko so prijatelji dejansko umolknili in tudi mladi Elihu ni mogel učinkovito poseči v spor, nastopi epifanija božje modrosti, ob kateri popolnoma umolkne tudi Job. Šele Bog popolnoma razveljavi Jobovo bipolarnost božje in človeške pravičnosti in mu razodene absolutno monopolarnost božje pravičnosti. S tem mu pokaže, da se človek v nobenem pogledu ne more pravdati z Bogom. Ko Bog Joba opozori na veličastnost in na skrivnostnost božje stvariteljske dejavnosti in s prispodobo o morskem konju in o krokodilu poudari razdaljo med Bogom in človekom, pokaže na neutemeljenost Jobove tožbe, v kateri božjo pravičnost presoja s človeškimi merili. Od Joba torej zahteva, da prizna absolutnost in radikalno suverenost božje pravičnosti in božje modrosti.

Job zdaj ne najde na božje teze nobene antiteze. Na božji poziv za odgovor odvrne na kratko in brez pridržka: »Glej, premajhen sem, kako ti naj odgovorim? Svojo roko položim na svoja usta« (40, 4). Spoznanje ontološke razdalje med Bogom in med njim ga vodi do priznanja absolutnosti božje modrosti, pred katero človekova modrost popolnoma izgine. Iz spoznanja ontološke razdalje pa sledi tudi spoznanje moralne razdalje. Človek je v bistvu grešnik, zato ne more braniti svoje pravičnosti pred Bogom. Odločilno pa je spoznanje; absolutni gospodar vesolja je preveč skrivnosten, da bi človek lahko dojel utemeljenost ali neutemeljenost njegovega delovanja. Ko zdaj Job preklicuje svoje govorjenje v razgovoru s prijatelji in se kesa »v prahu in pepelu«, poudarja prav to, da je govoril o rečeh, ki jih ni razumel, o čudežih, ki so prek njegove sposobnosti dojemanja; zato je zdaj pripravljen poslušati le njega (prim. 42, 2—6).

S tem spoznanjem, kesanjem in spreobrnitvijo, ki nastanejo v Jobu v hipu, doseže »opravičenje«: »Gospod se je ozrl na Joba« (42,9). Božja razsodba se glasi, da Jobovi prijatelji niso prav govorili o Bogu kakor njegov služabnik Job (42, 7). Ta skrivnostna razsodba zastavlja pomembno vprašanje, v čem je Job bolj prav govoril o Bogu kakor njegovi prijatelji, ko je vendar celo obtoževal Boga ravno takrat, ko so njegovi prijatelji govorili o božji nepristranosti in o absolutni pravičnosti.

Ključ za razrešitev tega vprašanja je treba iskati po eni strani v običajni starozavezni teologiji o absolutni suverenosti božjih odločitev, po drugi strani v Jobovem sklepnem zadržanju, torej v njegovem kesanju in popolni predanosti božji modrosti. Vendar nam določeno oporo za razumevanje božje razsodbe daje tudi primerjava med Jobovimi in med prvim božjim govorom (pogl. 38—39). Job dejansko v svojih govorih poudarja predvsem to, kar je osnovna misel prvega božjega govora, namreč nadčloveško razsežnost božje stvariteljske

modrosti in pravičnosti, ki uravnava tok zgodovine in prisoja človeku pravičnost popolnoma suvereno. Božje delovanje torej ni vezano na kvaliteto človekovega delovanja. Ravno v tem prepričanju je glavni razlog, da Job zanikuje absolutnost teze o vzročni zvezi med grehom in kaznijo sredi življenja. Zato Job govori polarno o rečeh, o katerih se njegovi prijatelji izražajo antitetično. Bog »pokončuje nedolžnega in brezbožnega« (9,22; prim. 12, 15. 17. 18. 22. 23). Bog ostane vedno isti. »Kdo ga more odvrniti? Kar hoče, to stori« (23, 13; prim. še 14, 18—22; 26, 5—14; 28).

Joba je od začetka zavest o božji stvariteljski vsepresežnosti in absolutni suverenosti glede uravnavanja sveta spravljala na rob obupa, ker zaradi svojih človeških meril v Bogu ni mogel videti nepristranosti in upoštevanja človekovih kakovosti. Zato so njegovi govori po eni strani polni himničnega zanosa o veličini božje stvariteljske modrosti, po drugi strani pa polni stiske, ker ne vidi, da bi Bog dovolj posegal v svetovni red in polarnosti spreminjal v utemeljene antiteze. Zdaj v viziji božjih meril sicer prav tako ne razume razlogov za takšno ali drugačno božje delovanje. Tega niti ne poskuša razumeti, ker se zaveda, da vse to presega njegove modrostne zmogljivosti. Spokojnost mu posreduje le popolno zaupanje v pravilnost božjega delovanja, tudi zdaj, ko ga ne razume. S tem je Job dospel do radikalne vere, ki je mnogokrat tudi upanje proti upanju (prim. Gen 15, 5—6; 17, 17 — Rimlj 4, 18—25). Job teoretično govori o Bogu »bolj prav« kakor njegovi prijatelji, ker do takšne mere bolj poudarja absolutnost božje modrosti kakor njegovi prijatelji, da tudi vprašanje božje retribucije popolnoma prepušča v roke suverenosti božje razsodbe, ki ne reagira nujno na vsako dobro ali slabo dejanje po načelu tradicionalne teze o vzročni zvezi med kakovostjo dejanja in med kakovostjo plačila. Toda v bistvu Bog opraviči Joba popolnoma svobodno, iz milosti, ko Job izrazi vero vanj, ki daje in jemlje življenje (prim. 1, 21).

Job govori kot individualna osebnost, vendar pomeni njegov nastop obenem vse človeštvo in je torej tipična osebnost (prim 4, 17; 7, 1. 17; 9, 2; 10, 4. 5; 14, 19; 15, 14; 25, 4; 33, 12 . . .), zato njegov primer velja kot splošnoveljavno teološko spoznanje: v trenutku, ko človek spozna neskončno razdaljo med seboj in med Bogom, torej skrajno antitetično razmerje, in se odpove svoji modrosti ter svoji pravičnosti, se mu Bog popolnoma približa in ga z opravičenjem usposobi za globlji dialog s samim seboj. Človeški maksimum je božji minimum — božji maksimum je človeški minimum. Vera in opravičenje pa omogočata, da postane božji maksimum tudi človeški maksimum po načelu participacije v božjem življenju. Samo v tej harmoniji ljubezni je možna *sinteza,* premostitev življenjskih antinomij.

II. ANTITETIČNI PARALELIZEM

Različna stališča pri Jobu in pri njegovih sogovornikih pogojujejo različne oblike antitetičnega paralelizma. Vsi Jobovi sogovorniki, tudi Elihu (pogl. 32—37), uporabljajo posamezne primere značilnega hebrejskega antitetičnega paralelizma. Ker so Jobovi pogledi v glavnem popolnoma nasprotni njihovim pogledom, so

tudi primeri antitetičnega paralelizma večinoma diametralno nasprotje njihovih antit. paralelizmov. V Jobovih govorih srečamo tudi lep primer križajoče se antiteze, ki jih najdemo znotraj stare zaveze vzprednice samo še pri Pridigarju.

1. Elifaz, Baldad, Sofar in Elihu

Struktura govorov Jobovih prvih treh sogovornikov je v bistvu precej enotna. Vsi govorijo o kazni grešnikov in o sreči pravičnih in vsi hočejo Joba tolažiti. Ker so prepričani o vzročni zvezi med Jobovo nesrečo in med njegovo krivdo, mu ne morejo nuditi druge tolažbe kakor nasvet, naj se spreobrne, da mu bo Bog lahko zopet naklonjen. Da bi bil njihov predlog čimbolj slikovit in učinkovit, navadno ravno tu uporabljajo antitetični paralelizem, ki jasno in na kratko pokaže popolno nasprotje med usodo grešnikov in pravičnih. Antitetični paralelizem se največkrat pojavlja na koncu ali proti koncu govora in učinkuje kot refren. To ne preseneča, ker je tudi sicer antitetični paralelizem postavljen navadno na začetek ali na konec kakšne večje miselne enote (npr. v psalmih). Antitetični paralelizem je pač izražanje misli, ki je nastajala morda tisočletja na osnovi izkušnje generacij in je dobila prav v tej figuri svojo več ali manj trdno obliko in dogmatično veljavo. Spričo tega postane po vsej svoji naravi modrostna sentenca, ki mora človeku nekaj dopovedati in ga nagibati k določenim ukrepom.

Prvi jasen primer antitetičnega paralelizma srečamo v prvem Elifazovem govoru, ki hoče Jobu dopovedati, da se Bog zavzema za nedolžnega človeka, zato mu svetuje, naj se obrne nanj. Bog namreč »daje dež na zemljo in pošilja vodo na polja, da bi ponižne povišal in žalostne dvignil k sreči«; on »uničuje naklepe zvitih, da njihove roke ne morejo storiti ničesar trdnega« (5, 10—12). Ta idejna antiteza, ki pa strukturalno ni dovolj jasna, vodi govornika do standardnega primera antitetičnega parelelizma:

> Tako ima ubožec upanje,
> krivica pa zapre svoja usta (5, 16).

Baldad prav tako že v prvem govoru ponuja Jobu podoben nasvet. Popolno prepričanje o vzročni zvezi med nesrečo in krivdo mu narekuje stavek, da so njegovi otroci pomrli zaradi svojih grehov (8, 4). Toda Jobu bo Bog naklonil srečo, če bo zares iskal Boga in bo čist (8, 5—6). Temu sledi še modrovanje o splošni nestabilnosti hudobnih (8, 8—19), da bi toliko bolj učinkoval sicer sorazmerno medel antitetični paralelizem na koncu govora:

> Glej, Bog ne zavrača brezgrajnega
> in ne podaja roke hudobnim.
> Še bo napolnil tvoja usta s smehom
> in tvoje ustnice z radostjo.
> Tvoji sovražniki se bodo odeli s sramoto
> in šotora brezbožnih ne bo več (8, 20—22).

Kot tretji govornik tudi Sofar svoj prvi govor končuje z nasvetom, naj se Job spreobrne, da mu bo Bog lahko spet naklonjen. Antitetični paralelizem je zadnja miselna enota, v kateri teza zaobsega dva, antiteza (o sovražnikih) en verz:

Svest si boš, da je še upanje,
in boš opazil, da boš varno spal . . .
Ugasnile pa bodo oči brezbožnih,
izginilo bo zavetišče zanje
in njihovo upanje bo le, da izdihnejo dušo (11, 18—20).

V preostalih govorih Jobovih prijateljev antitetični paralelizem ni več zastopan. Zato so toliko bolj pomembni številnejši primeri antiteze v Elihujevih štirih govorih (pogl. 32—37). Ko se dialogi med Jobom in med njegovimi prijatelji končajo in bi najbolj smiselno učinkoval takojšen nastop božje epifanije (pogl. 38—42), se kot deus ex machina pojavi mladi Elihu in v svojih štirih govorih brani pred Jobom predvsem božjo pravičnost, ki jo Job stavi v vprašanje, s tem da se sklicuje na svojo pravičnost. Ker je torej Elihujev osnovni namen drugačen kakor Jobovih prijateljev, so tudi njegove antiteze, vsaj v nekaterih pogledih, drugačne narave.

V svojem prvem govoru prikazuje Elihu najprej nasprotje med božjo in človeško modrostjo s tem, da poudarja, kako modrost ni privilegij starih, ampak je dar božjega navdiha, zato je je lahko deležen vsak človek ne glede na starostne meje (32, 7—8). Prepričan je, da ima božjo modrost, zato deli nauke s takšno suverenostjo, da Job sploh ne pride do besede. Že v prvem govoru na Jobovo tezo o lastni pravičnosti in o božji krivičnosti do njega (33, 8—11) odgovarja z antitezo o božji vzvišenosti nad človekovo sposobnostjo, da bi dojemal njegovo ravnanje (33, 12sl.). V drugem govoru prav tako najprej navaja Jobove besede: »Imam prav, toda Bog mi je odtegnil mojo pravico. Proti svoji pravici veljam za lažnika, brez krivde me je zadela smrtna puščica« (34, 5—6), da bi čim bolj učinkovala njegova obramba božje pravičnosti: »Naj bo daleč od Boga, da bi delal hudobno, od Vsemogočnega, da bi ravnal krivično! Ne, on vrača človeku po njegovem delu in gleda, da vsak dobi po svojem vedenju. Zares, Bog ne ravna krivično, Vsemogočni ne prevrača pravice« (34, 10—12).

V tretjem govoru na Jobov dvom o koristnosti lastne pravičnosti (35, 2—3) odgovarja z edinstvenim primerom dvojne antiteze. ki je v svojem prvem delu hkrati lep primer merizma (izražanja celote z deli, navadno z nasprotnimi pojmi):

Če grešiš, kaj mu prizadeneš,
če je mnogo tvojih grehov, kaj mu škoduješ?
Če si pravičen, kaj mu s tem daš,
ali kaj lahko prejme iz tvoje roke?
Človeku, karkšen si ti, tvoja hudobija škoduje,
človeškemu otroku koristi tvoja pravičnost (35, 6—8).

V verzih 6—7 uporablja govornik nasprotna pojma »grešiti (ht')«/ / »biti pravičen (sdq)« v merističnem smislu. S tem zatrjuje, da Boga nobeno človekovo

dejanje, naj si bo dobro ali slabo, nič ne prizadene. V 8. verzu stojita ista pojma v antitetični funkciji: za človeka ni vseeno, kakšen odnos ima kdo do njega; slabo dejanje mu je resnično v slabo in dobro resnično v dobro. S tem je hkrati dosežen antitetični odnos 8. verza do predhodnih dveh verzov. Elihu podčrtuje nasprotje med Bogom in človekom s tem, ko pokaže, da Boga, ki je popolnoma drugačen kakor človek, ne moremo presojati s človeškimi kategorijami.

Elihu hoče biti zagovornik božje pravičnosti, zato tudi on pride do dogmatičnega sklepa, da Bog človeku pravično vrača po njegovih delih (prim. 34,11), to pa v 4. govoru izraža s podobnimi antitetičnimi paralelizmi kakor Jobovi prijatelji. V 36,6 pravi:

> Hudobnega ne ohranja pri življenju,
> toda ubogim pomaga do pravice.

Na podlagi tega sklepa v preroškem stilu prikazuje Jobu alternativo obljube — grožnje (36, 11—12), ki jo skoraj v isti obliki srečujemo tudi v Iz 1, 19—20: kdor bo Bogu poslušen, bo izkusil njegov blagoslov; kdor se mu bo upiral, bo hitro izginil. Elihu povezuje to alternativo s tematiko preizkušnje, zato lahko nadaljuje z novim primerom antitetičnega paralelizma, ki pokaže različno reakcijo na božjo preizkušnjo pri hudobnih in pri pravičnih:

> Brezbožni se vdajajo jezi,
> ne kličejo na pomoč, ko jih vklepa.
> Njihova duša umre v cvetu mladosti,
> njihovo življenje premine med hotljivci.
> Toda trpečega rešuje z njegovim trpljenjem
> in mu z nadlogo odpira uho (36, 13—15).

Namen obeh antitetičnih paralelizmov (verzi 11—12 in 13—15) je razviden predvsem iz neposredne aplikacije na Joba v verzih 16—17: Tudi Jobu Bog z nadlogo pripravlja pot za srečo; toda s svojo obtožbo Boga si lahko nakoplje božjo kazen.[5] Iz te alternative že veje tudi tolažba, ne samo kritika. Osnove njegove tolažbe so vendar drugačne kakor pri Jobovih prijateljih. Elihu zaradi Jobove nesreče ne sklepa predvsem na kakršnokoli njegovo krivdo, ampak opozarja na vlogo božje preizkušnje, ki lahko človeka vodi tudi do sreče, če jo človek v zvestobi Bogu dobro prestane. Elihu odkriva torej Jobovo krivdo šele v njegovi obtožbi božje krivičnosti, ki izvira iz njegove nepotrpežljivosti v preizkušnji, in mu torej svetuje poboljšanje le glede te točke.

---

[5] Izredno težka verza 16—17 sta v komentarjih in v posameznih izdajah sv. pisma zelo različno prevedena. V pričujočem smislu ju prevaja A. Weiser, Das Buch Hiob, v: Das Alte Testament Deutsch 13, Göttingen [5]1968, 232; glej tudi komentar na strani 235: »Es kommt nur darauf an, dass Hiob die in seinen Leiden verborgene Retterhand Gottes spürt und sich von ihm 'locken' lässt; dann wird ihm die Ende seines Leides zur Weite der Verheissung göttlichen Segens (V. 16). Verharrt er aber im Trotz und in der Kritik an Gott, dann wird ihn das Gericht treffen, von dem er seine Rechtfertigung erhoffen zu können meint (V. 17)«.

2. Job

Ker Jobovi sobesedniki izhajajo dejansko iz splošnih domgatičnomodrostnih sentenc in šele v njihovi luči presojajo Jobov položaj, mora tudi Job segati po splošno veljavnih dokazih. Izhaja sicer iz svojega položaja, vendar v nasprotnih dokazih navadno prerašča svoj primer in obravnava problem teodiceje ter tako pride do tožbe nad božjim ravnanjem. V 10, 3 postavlja Bogu celo ironično vprašanje:

> Je mar dobro zate, da delaš silo,
> da zavračas delo svojih rok,
> (in) a naklep brezbožnih razsvetljuješ?

Ker Joba najbolj muči ugotavljanje, da Bog resničnih brezbožnežev ne kaznuje, ampak jim celo daje uspehe, v tem primeru lahko brez težav sklepamo na strukturo antitetičnega paralelizma s tem, da vidimo v izrazu »delo svojih rok« predvsem pravične, med katere se šteje tudi Job. Vendar zadeva tukaj ni takó preprosta. Tretji stih, ki se začne z *waw,* je namreč mogoče razumeti tako adverzativno »a, medtem ko« in torej antitetično,[6] kakor tudi konsekutivno »in, in s tem, in tako«. LXX ga prevaja sicer adverzativno z *de,* toda mnogi drugi kar z »in«, ki ga je mogoče razumeti predvsem konsekutivno: s tem da Bog »pravičnega« udari, daje povod hudobnim za naklepe proti njemu.[7] Za pravičnega Hebrejca, ki se je znašel v nesreči, je pomenilo še dodaten problem, da so hudobneži izkoristili njegov že tako beden položaj in snovali zle naklepe ter obtožbe proti njemu.

Job občuti usodno logiko sklepanja na krivdo spričo nesreče toliko bolj, ker v njegovem primeru ne gre toliko za to, da snujejo zle naklepe proti njemu hudobni nasprotniki, temveč bolj za to, ker se odvračajo od njega njegovi najbližji: žena, otroci in končno prijatelji. Njegovi trije prijatelji se prav zaradi te logike sprevržejo iz tolažnikov v mučitelje. Zato Job v odgovoru na Sofarjev nasvet, naj se spreobrne, da mu bo Bog lahko zopet naklonjen, uporablja v 12, 4—6 do skrajnosti priostreno križajočo se antitezo, ki izraža hkrati razočaranje nad prijatelji in nad božjim ravnanjem. Ta antiteza je ena najtežjih tekstov v Jobovi knjigi, kakor je razvidno že iz veliko različic v prevodih. LXX pa tudi Vulgata se še posebno močno oddaljujeta od masoretskega teksta. Spričo tega je toliko bolj potrebno, da antitezo razumemo kot odgovor antitetičnemu paralelizmu v sklepu Sofarjevega govora v 11, 18—20, ki ga hoče Job ovreči z diametralno nasprotnim antitetičnim paralelizmom, da v interpretaciji začutimo bolj varna tla. Masoretski tekst in kontekst narekujeta torej naslednji prevod:[8]

---

[6] Tako Marvin H. Pope, n. d., 76; prim. tudi S. R. Driver—G. B. Gray, The Book of Job, v: A Critical and Exegetical Commentary, Edinburgh 1921 (1971) 97, ki bi pa bil pripravljen tretji kolon tudi izpustiti.

[7] Prim. F. Horst, Hiob 1. Hiob 1—19, v: Biblischer Kommentar. Altes Testament XVI,, Neukirchen-Vluyn ²1969, 154 sl.

[8] Prim. F. Horst, n. d., 176. 188 sl.; A. Weiser, n. d., 86. 91 sl.; Marvin H. Pope, n. d., 85 sl.

Lastnemu prijatelju moram biti v zasmeh,
čeprav sem klical Bogu, da bi me uslišal;
v zasmeh (jaz) pravični in nedolžni.
Nesreči prezir! meni brezskrbni;
udarec tem, ki jim noga že kleca.
(A) mirno stoje šotori nasilnikov,
mir uživajo oni, ki izzivajo Boga,
tisti, ki (ga) jemlje Bog(a) v svoje roke.[9]

S tem da Job ne govori več na splošno o paradoksni usodi pravičnih in krivičnih, ampak o samem sebi v nasprotju do »zavidanja vredne usode« hudobnih, daje poln izraz svoji bolečini, ki s tem doseže svoj višek. Njegovo spoznanje o popolnem nasprotju med resničnostjo in med teorijami njegovih prijateljev bi ga zdaj spričo neomajanega prepričanja o lastni pravičnosti lahko vodilo v popoln dvom v božjo pravičnost in odpad od Boga. Job pa takó daleč vendar nikoli ne zaide. Zato ni namen njegovih nasprotnih dokazov o boljši usodi krivičnih kakor pravičnih v tem, da bi dokazal božjo krivičnost, temveč hoče sogovornikom pokazati, kako Bog s svojo modrostjo neskončno presega človekove pojme in predstave o božji pravičnosti. Božje pravičnosti ne moremo presojati s človeškimi merili. To je razvidno med drugim iz 26, 1—14, ki s sklepnim antitetičnim verzom slika božjo vsemogočnost, iz 28. pogl. in iz 21, 22—26, kjer Job z vprašanjem: »Ali more kdo Boga učiti spoznanja, njega, ki sodi nebeška bitja?« najprej neposredno poudarja vzvišenost Boga nad človekom, potem pa z antitetičnim paralelizmom o različni usodi ljudi opozarja na suvereno božje razmerje z ljudmi ne glede na njihovo vrednost (21, 23—26):

Eden umre v polni sreči,
v globoki spokojnosti in v miru.
Njegova korita so polna mleka,
njegove kosti so napojene z mozgom.
Drugi umre potrtega srca
ne da bi okusil kakšno srečo.
Potem oba počivata v prahu
in črvi ju pokrivajo.

Misel, da se usoda vseh ljudi s smrtjo izravna, je Job izrazil že v tretjem pogl., v svoji tožbi nad lastno nesrečo. Toda namen in pomen te misli tam in tukaj je drugačen. V 3. pogl. si Job želi smrti, ki izravna usodo vseh ljudi: »Mali in veliki so tam enaki in suženj je osvobojen svojega gospodarja« (3, 19).

---

[9] Tekst zadnjega kolona sam po sebi ni dovolj jasen glede subjekta: Je Bog tisti, ki jemlje nasilnike v svoje roke ali obratno? Večina razlagalcev na podlagi konteksta sklepa, da so nasilniki tisti, ki jemljejo Boga v svoje roke. S tem je poudarjena njihova predrznost, izrabljanje religije v lastne namene. Takšna interpretacija zadnjega kolona bi se menda ujemala z Virgilovim stavkom dextra mihi deus (Eneida, X, 773), ki ga F. Horst, n. d., 189, razume kot »Vergötterung der eigenen Macht«. A. Weiser, n. d., 91 sl., naobrača kolon tudi na Jobove prijatelje: »Damit hat Hiob die Position der Weisheit an der entscheidenden Stelle getroffen, dass sie nämlich **über** Gott redet, in dem sie vorgibt, **unter** ihm zu stehen, in Wahrheit aber sich über ihn stellt«.

Tukaj hoče prijateljem dopovedati, da na zemlji ni zadovoljive razporeditve človeških usod; šele smrt poskrbi za izravnavo vseh razlik. Job se torej ne sprašuje po pravični retribuciji po smrti, kajti po smrti je s človekom konec. Ta misel je najbolj nazorno izražena v antitetičnem paralelizmu v 14, 7—12 s kontrastom med drevesom in človekom:

Kajti drevo ima upanje:
ako se poseka, se zopet pomladi,
njegov poganjek ne preneha;
četudi se njegova korenina v zemlji postara
in njegov panj v prsti odmre;
če le začuti vonj po vodi, zopet brsti
in požene veje kakor sadika.

A kadar umre mož, je pokončan,
premine človek, kje je potem?
Naj iztečejo vode iz morja,
naj usahne reka in se posuši:
ko se je človek ulegel, ne vstane več,
dokler ne preide nebo, se ne vzdigne,
se ne prebudi iz svojega spanja.

Vendar to in podobno Jobovo ugotavljanje Joba ne vodi v popoln pesimizem, ker Job izhaja iz spoznanja o božji skrivnostnosti in o božji modrosti, ki vlada nad svetovnim redom. Zaupanje, ki se poraja iz tega spoznanja, Joba rešuje pred sklepom o ničnosti, do katerega vodijo sicer enaka ugotavljanja polarizacije, izravnavanja vseh po smrti v Prid 2, 14—16; 3, 19—30. Isto zaupanje ga vodi tudi v spokojno predanost v božjo modrost, ko se mu ta na koncu osebno razodene.

Povzetek: Jože Krašovec, Antiteze v Jobovi knjigi

Antiteza je osnovna stilistično-literarna struktura Jobove knjige in je zastopana v različnih oblikah. Najbolj izvirne so antiteze dialogov med Jobom in med njegovimi tremi prijatelji, ki Joba izzivajo s svojimi apriornimi in vse preveč absolutiziranimi tezami. Nasprotja med Jobom in med njegovimi sogovorniki pa niso izražena le na splošno, ampak se veliko bolj kažejo v antitezah glede iste tematike, istih motivov in neredko tudi glede istih izrazov. Svojevrstno je prikazano skrajno »ontološko« nasprotje med Bogom in človekom v sklepni Jahvejevi epifaniji, ob kateri Job opusti upor in se popolnoma zaupa suvereni božji modrosti in pravičnosti (I. del).

Različni pogledi pri Jobu in pri njegovih sobesednikih pogojujejo tudi različne oblike antitetičnega paralelizma. Jobove sogovornike tradicionalna modrostna načela držijo le v okviru standardnega hebrejskega tipa antitetičnega paralelizma brez pomembnejših variant. Job pa zna bolj stvarno in celovito presojati pravičnost in tudi retribucijo zna izražati: z bolj izvirnimi oblikami antitetičnega paralelizma (II. del).

Zusammenfassung: Jože Krašovec: Die Antithesen im Ijob-Buche

Die Antithese ist die grundlegende stilistisch-literarische Struktur des Ijob-Buches und tritt daher in verschiedenen Formen in Erscheinung. Zu beachten sind zuerst die Antithesen der Dialoge

zwischen Ijob und zwischen seinen drei Freunden, die ihn mit ihren einseitigen Auffasungen stets herausfordern. Die Gegensätze werden jedoch nicht bloss allgemein ausgedrückt, sondern konkretisieren sie sich öfter hinsichtlich derselben Themen, derselben Motive und nicht selten auch derselben Ausdrücke. Der Streit wird erst durch die Epiphanie Jahwes aufgehoben, in welcher die radikale »ontologische« Differenz zwischen Gott und Mensch unterstrichen wird (I. Teil).

Verschiedene Auffassungen der streitenden Personen bedingen auch verschiedene Formen des antithetischen Parallelismus. Angesichts der traditionellen Weisheitsgrundsätze kennen die Freunde Ijobs nur die konventionellen hebräischen Formen des antithetischen Paralellismus. Ijob findet hingegen für seine vielseitigere und realistischere Beurteilung der Gerechtigkeits- und der Retributionsfrage auch originellere Formen des Antithetischen Parallelismus (II. Teil).

Résumé: Jože Krašovec, L'antithèse dans le livre de Job

La structure stylistique fondamentale du livre de Job est l'antithèse. On l'y trouve sous des formes très variées. Les antithèses les plus originales se trouvent dans le dialogue de Job avec ses trois amis qui le défient avec des thèses par trop absolues et sans discernement. L'antagonisme entre Job et ses interlocuteurs ne s'exprime pas par des affirmations générales. Il se concrétise plutôt dans les antithèses sur le même sujet, sur les mêmes motifs, et souvent sur les mêmes expressions.

L'antagonisme »ontologique« entre Dieu et l'homme se manifeste de façon spéciale dans l'épiphanie finale de Yahweh, alors que Job cesse de se révolter contre Dieu et s'abandonne tout entier à sa sagesse et à sa justice.

Les différentes formes du paralellisme antithétique sont conditionnées aussi par les différences de vues entre Job et ses interlocuteurs. Les amis de Job, en tant que tenants des principes de la sagesse traditionnelle, restent dans le cadre standardisé du paralellisme antithétique hébreux. Job, par contre, s'exprime de manière plus réaliste sur la question de la justice et de la rétribution et employe les formes les plus originales du paralellisme antithétique.

Milan Holc OFMConv

Nekatere družinsko pravne določbe v svetem pismu in v mezopotamskih pravnih zbirkah

KRATICE

AB The Anchor Bible, Garden City, N. Y.
ANET³ Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton—New Jersey 1969, Third edition with supplement, ed. by J. B. Pritchard.
ATD Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.
AZ Srednjeasirski zakoni
BIW Die Bibel und ihre Welt (Eine Enzyklopädie herausgegeben von Gaalyahn Cornfeld und G. Johannes Botterweck), München 1972.
BZ Neobabilonski zakoni
EZ Zakonik mesta Enšnune (v spisu tudi: Ešnunski zakonik)
HZ Hammurabijev zakonik
IDB The Interpreter's Dictionary of the Bible, New York 1962
LZ Lipit-Ištarjev zakonik
RBT X. L.Dufour, Rječnik biblijske teologije, Zagreb 1969
ZA Zeitschrift für Assyriologie, Leipzig—Berlin

Uvod

Bližnji vzhod, kjer živi izvoljeno ljudstvo, pozna zakon in družino kot sociološki fenomen, kot ustanovo z utrjenimi družinskimi predpisi, bodisi ustnimi ali pismenimi. Ti predpisi skupnost varujejo, ji jamčijo njen razvoj in jo postavljajo v socialno in ekonomsko življenje lastnega rodu in naroda. Zakonske določbe stopijo tudi v življenje izvoljenega ljudstva, kakor nam zorno spričuje zgodovina očakov, drugi dokumenti to dokazujejo in potrjujejo, pravni predpisi pa domnevajo.

V Izraelu obstaja poligamija (mnogoženstvo), konkubinat in pa razveza zakona. Učenjaki danes skorajda enoglasno potrjujejo, da obstaja neka odvisnost, neposredna ali posredna, med kazuistično izraelsko zakonodajo in prvimi pravnimi predpisi Bližnjega vzhoda.[1]

Nič posebnega. Izrael deli s sosednjimi narodi in civilizacijami isto pojmovanje glede na socialno, ekonomsko in pravno strukturo države. Čeprav pogrešamo teorijo države in prava, nam to še ne pove, da ga ni bilo. V mezolitiku

[1] Prim. G. E. Mendenhal, *L'antica legge orientale e biblica,* str. 106, v »Per una teologia del patto nell antico testamento«, Torino 1972.

(ok. 10000 do 8000 pr. Kr.) se konča doba bivanja v jamah. Srpasto oblikovana rezila namigujejo na prve žetve, znaki udomačevanja živali in sledovi prvih naselij (Jeriho in Jarmo) nam pa zgovorno pričajo: Človek začenja bivati v skupnosti in »ubi societas, ibi ius«. Tako med prvimi pisanimi dokumenti najdemo tudi zakonsko-pravne predpise ali kratko malo pravne zbirke. Res je, da so večkrat izrečene v obliki pogojnih stavkov, vendar pa zajemajo določen dejanski stan in nanj vežejo pravno sankcijo, ki navaja posledice za kršitev ali na izpolnitev pravne prepovedi ali zapovedi.[2]

Človek je vedno imel oko za dobro, lepo, sveto; z druge strani pa je poskušal zavračati slabo, ostudno ter končno vse, kar bi ga utegnilo odvrniti od dobrega. Skozi stoletja je morda težil, da bi o tem kaj vedeli tudi poznejši rodovi, zato je stvari skrbno zapisoval. Takó so nastale tudi prve pisane pogodbe, med katerimi jih je veliko s kazensko problematiko, glede na družinsko pravo. Družina je del družbene strukture, zato je vedno imela pravico biti pravno zaščitena. V družbeno strukturo pa preide s posebnim dejem, ki se imenuje »poroka«, »ženitev« ali »zakon«; in ker ima ta pri vseh ljudstvih pomembno vlogo, da se človeštvo ohranja iz roda v rod, je to večkrat tema mnogih biblijskih in nebiblijskih pisanih dokumentov.

»Zakon« kot ustanova

Ustanovitev zakona pomeni v svetem pismu dolgo zgodovino družbenega in kulturnega razvoja. Že od začetka so menili, da pomeni zakon polnost božje volje v stvarjenju. V Stari zavezi je zakon v prvi vrsti pomenil pridobitev — lastništvo. Mož je lastnik svoje žene, kakor je npr. lastnik svojih sužnjev. Dekalog šteje ženo skupaj z drugimi dobrinami: hlapcem, deklo, volom in oslom (Ex 20, 17). Neporočena žena je vedno odvisna od svojega očeta (matere ali brata), poročena pa pripada možu in je tudi pod njegovim nadzorstvom. Mož je *bacal«*[3] (lastnik ali gospodar) svoje žene, kot je on *bacal* hiše, polja ali gozda. Iz tega lahko sklepamo, da je vloga žene bolj pasivna kot aktivna.

Poroka je na Bližnjem vzhodu patriarhalne narave; to pomeni, da žena zapusti svojo družino in stopa v hišo svojega moža. Abraham prepove Izaku iti v Mezopotamijo, da bi tam živel (Gen 24, 5—8); in Rebeka zapusti hišo svojega brata in mater:

> »In poklicali so Rebeko in ji rekli: ‚Ali hočeš iti s tem možem?' Odgovorila je: ‚Pojdem!' Tedaj so odpustili sestro Rebeko . . .« (Gen 24, 58—59).

Patriarhalna narava poroke je izpričana tudi v Hammurabijevem zakoniku z besedami, kot npr.: »žena, ki je stopila v hišo . . .« (prim. paragr. 133—136). Srednjeasirski zakoni in sveto pismo pa nam poročajo o poročenih ženskah, ki še naprej bivajo v hiši svojega očeta:

---

[2] Prim. V. Korošec, *Pregled razvoja klinopisnih prav,* (1975). Omenjeni članek še ni bil objavljen, ko mi je dal avtor kopijo.

[3] Za razne pomene besede *bacal,* glej: F. Zorrell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti,* Roma 1968, str. 120.

»(Če), ko je žena še bivala v hiši svojega očeta, njen mož umre in ima ona otroke [bo (ona) prebivala, kjer si izbere] . . . »AZ paragr. 33.[4])

Ženitna pogodba, omenjena v Gen 29, 21ss, upošteva iste navade. Jakob še naprej živi v hiši svojega tasta Labana. Gedeonova stranska žena živi s svojo družino v Sihemu (Sod 8, 31). Ko se je Samson v Tamnati poročil s Filistejko, biva ona v hiši svojega očeta in matere (Sod 15, 1). Iz tega lahko sklepamo, da so Izraelci poznali dva različna tipa poroke; enega lahko imenujemo kar patrijarhalni tip, drugi pa je tako imenovani *erēbu*[5] tip; če žena še naprej biva pri svoji družini, tj. v hiši svojega očeta ali matere. Kakorkoli že, pri tem se status žene bistveno ne spremeni. Ženo, ki prebiva v hiši svojega očeta, kakor tudi ženo, ki prebiva v moževi hiši, mora njen mož vzdrževati, in če jo hoče odsloviti, ji mora izročiti ločitveni list.

Poroka v Izraelu, pa tudi drugje na Bližnjem vzhodu, ni bila nikoli javna skrb, pač pa zasebna zadeva, čisto privatne narave in je le včasih temeljila na pismeni pogodbi. Nikakršen verski obred ni bil potreben. Ženitno pogodbo sta sklepala očeta zaročencev in ne zaročenca. Tako npr. Izak pošlje Jakoba, naj se oženi z eno od svojih sestričen:

»Izak je tedaj poklical Jakoba, ga blagoslovil in mu naročil: ‚Ne jemlji žene izmed hčera Kanaancev! Vstani, pojdi v Paden-Aram, v hišo Batuela, očeta tvoje matere, in vzemi si od ondod ženo izmed hčera materinega brata Labana' . . .« (Gen 28, 1—2).

V Gen 34, 4.6: Sihemov oče Hemor pride k Jakobu, da bi se z njim pogovoril za hčerko Dino. Samson vpraša očeta in mater za eno izmed hčera Filistejcev v Tamnati (Sod 14, 2—3). Juda določi Tamaro za ženo svojemu prvorojencu Heru:

»Juda je vzel za svojega prvorojenca Hera ženo, ki se je imenovala Tamara;« (Gen 38, 6)

in odloča o njeni usodi tudi po Herovi smrti:

»Judov prvorojenec Her pa je bil hudoben v očeh Gospodovih, zato mu je dal, da je umrl. Tedaj je rekel Juda Onanu: ‚Pojdi k bratovi ženi in jo vzemi za ženo kot svak, da obudiš zarod svojemu bratu! . . .' Nato je rekel Juda snahi Tamari: ‚Prebivaj kot vdova v očetovi hiši, dokler ne doraste moj sin Sela!' . . . Tamara je šla in prebivala v očetovi hiši« (Gen 38, 8ss).

V primeru, da je dekličin oče umrl, o njeni poroki odločajo bratje:

---

[4] Prim. tudi paragr. 34 s in paragr. 23 Lipit-Ištarjevega zakonika.

[5] Kaj pravzaprav pomeni *erēbu poroka«*, ni lahko ugotoviti. L. Cagni, *Crestomazia accadica*, Roma 1971, str. 316, prevaja besedo *erēbu* z »entrare«, »subentrare«, Driver in Miles, *Assyrian Laws*, Oxford 1953, str. 134—142, govorita o poročeni ženski, ki občasno biva v očetovi hiši, to pa ne namiguje na različen tip »erēbu poroke«.

»Laban in Batuel (Rebekina brata) sta odgovorila: ‚Od Gospoda je to prišlo. Ne moreva ti reči ne da ne ne. Glej, Rebeka je pred teboj. Vzemi jo ter pojdi, da bo žena sinu tvojega gospoda,'« ... (Gen 24, 50—51).

Pri sklepanju poroke v Izraelu ni bila potrebna pismena pogodba ali kontrakt. Pravo nasprotje temu vidimo v Mezopotamiji, pri Babiloncih; tu temelji veljavnost poroke na pismenem sporazumu. Hammurabijev zakonik to jasno določa:

»Če si je človek vzel ženo in nato ni napravil njene (pismene) pogodbe, ta ženska ni (zakonska) žena.« (HZ paragr. 128).

Popolnoma enak predpis zaslutimo že v Ešnunskem zakoniku:

»Če je človek vzel hčer (drugega) človeka, ne da bil vprašal njenega očeta in njeno mater in nato ni napravil ne ženitovanjskega obeda ne ženitne (tj. pismene) pogodbe za njenega očeta in njeno mater, (tedaj velja:) čeprav biva (hči) v njegovi hiši leto dni, (vendar) ni (zakonska) žena« (Ez paragr. 27).

»Če je ob svojem času napravil ženitno pogodbo in ženitovanjski obed za njenega očeta in njeno mater in jo je nato vzel, je (ona) žena ...« (EZ paragr. 28)

Pismeno pogodbo zahtevajo tudi Neobabilonski zakoni: »Če je človek dal svojo hčer za ženo sinu (drugega) človeka in je oče s pogodbo določil vsoto in jo dal svojemu sinu in je človek dodelil doto za svojo hčer; in sta oba med seboj sklenila pismeno pogodbo ...« (BZ paragr. 9)

V Mezopotamiji so pogodbene stranke bile tudi družine. Že omenjena paragrafa 27 in 28 ter paragraf 26 Ešnunskega zakonika dovoljujejo očetu in materi soodločati pri poroki njunega sina ali hčerke:

»Če je človek prinesel ženitno darilo za hčer (drugega) človeka, nato (pa) jo je drug — ne da bi vprašal njenega očeta in njeno mater, ugrabil ...« (EZ paragr. 26)

Hammurabijev zakonik omenja samo očeta:

»Če je človek, ki je dal prinesti v hišo svojega tasta *biblum* (in) je dal ženitno darilo (tir*h*atum), se ozrl po drugi ženski in je nato rekel svojemu tastu: ‚Tvoje hčere ne bom vzel', (tedaj) bo dekličin oče obdržal zase vse, kar mu je bil ženin prinesel (HZ paragr. 159; prim. tudi 160—161; 163 ss).[6]

Verjetno je v Mezopotamiji o dekličini poroki v glavnem odločal le oče; njegovo vlogo omenja že 25 paragr. Ešnunskega zakonika:

---

[6] Prim. V. Korošec, *Zakonik mesta Ešnune in Lipit-Ištarjev zakonik*, v Razprave II (Ljubljana 1953), str. 64, nota 7 omenja: »Na štirih ženitovanjskih listinah, ki so ohranjene izza prve babilonske dinastije, oddajajo nevesto v zakon: v HG IV, 776 (za vlade Immeruma, kakih 85 let pred Hammurabijem; prim. U n g n a d v HG III, str. 1) njen oče in njena mati; v HG III, 3 (za vlade Hammurabijevega očeta Sinmuballita) samo njen oče; v HG III, 6 (za vlade Hammurabijevega sina) njena mati, ki je Šamaševa svečenica; v HG III, 8 (za vlade četrtega Hammurabijevega naslednika) nevestina sestra v bratovem imenu.«

»Če je človek klical proti hiši svojega tasta, njegov tast (pa) ga je zavrnil in je svojo hčer da/l druge/mu, bo dekličin oče ženitno darilo, katero je prejel, vrnil dvojno«.

Paragr. 29 Lipit-Ištarjevega zakonika sicer govori v množini (v pluralu), vendar ni popolnoma jasno, kdo razen dekličinega očeta sme odločati o njeni poroki.

Pomemben dokument na našo temo tk. im. *Ploščice iz mesta Nuzi,*[7] katere nam postrežejo z najrazličnejšimi poročili iz družinskega življenja. Žena se kot soproga javlja v najrazličnejših vlogah, od kraljice do sužnje, od svečenice do prostitutke. Hči je pogosteje pod očetovim nadzorstvom kakor pod materinim. Oče sme ravnati s svojo hčerko po mili volji; lahko jo proda, odloča pa tudi o njeni možitvi. Včasih ta oblast preide na njene brate. Brat sme prodati svojo sestro drugemu človeku za ženo njegovega sina. Ta oblast v nekaterih primerih preide tudi na druge družinske člane. Poročena žena je skoraj vedno pod moževim nadzorstvom in njen oče nad njo nima redne oblasti, ki jo je pred poroko še izvajal.[8]

Težko je priti do določenega sklepa. Stvari so v različnih okoliščinah tudi različno potekale. Kakor biblična tako tudi stara orientalna zakonodaja ne pozna bilateralnih pogodb in verjetno samo skupni dogovor pri formiranju ženitne pogodbe ni zadostoval.

Monogamija ali poligamija?

»Tedaj je rekel Gospod Bog: ‚Ni dobro človeku samemu biti; naredim naj mu pomočnico, njemu primerno . . .‘ Nato je poslal Gospod Bog človeku trdno spanje; in ko je zaspal, je vzel eno izmed njegovih reber ter napolnil z mesom njegovo mesto. In Gospod Bog je naredil iz rebra, ki ga je vzel človeku, ženo ter jo privedel človeku. Tedaj je rekel človek: ‚To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa; ta se bo imenovala možinja; kajti iz moža je vzeta. Zaradi tega bo zapustil mož očeta in mater in se držal svoje žene in bosta eno telo‘«. (Gen 2, 18. 21—24)

Iz konteksta sledi, da je jahvističnemu pisatelju le enoženstvo idealni odgovor božji volji in on sam obsoja mnogoženstvo, ko njegovo poreklo pripisuje Lamehu.[9]

»Lameh pa si je vzel dve ženi, ena se je imenovala Ada, druga pa Sela.« (Gen 4, 19)

Vendar pa kljub božji volji in idealu enoženstva, ki ga zasledimo v Gen 2, 21—24, naletimo pogosto v svetem pismu, da si je ta ali oni vzel dve ženi

---

[7] Več o tem glej: C. H. Gordon, *The Status of woman reflected in the Nuzi Tabletes,* v ZA XLIII (1936), str. 146—169; in *Nuzi,* v IDB (3. zvezek) str. 573 s.

[8] Prim. C. H. Gordon, ibidem.

[9] X Leon-Dufour, RBT, kol. 1550 (»ženidba«).

(1 Sam 1, 2); ali pa je poleg svoje žene imel še stransko ali sužnjo (Gen 16, 2; 30, 3; Sod 19, 1). Z drugimi besedami, mož je smel še imeti eno ali celo več stranskih žena. Jasno izraženo najdemo to v Ex 21, 10:

> »Ako pa si vzame še drugo (ženo), ji ne sme kratiti njene mesne hrane, njene obleke in zakonskega občevanja z njo.«

Ideal plodnosti in želja po velikem številu otrok je skorajda zahtevala tudi mnogoženstvo. Ta želja postane počasi navada. Kralji ženitnih pogodb ne sklepajo le iz ljubezni, ampak iz političnih ciljev.[10] V dobi očakov je bila navada imeti dve ali več žena. Opaža se vpliv okolja, iz katerega prihajajo. Abraham ima v začetku samo eno ženo; in ker je ta nerodovitna, si vzame še Agaro kakor mu je svetovala Saraja:

> »Abrahamova žena Saraja mu ni rodila otrok; imela pa je egiptovsko deklo po imenu Agaro. Saraja je rekla Abramu: ‚Glej, Gospod mi je odrekel otroke. Vzemi, prosim, mojo deklo za ženo! Morebiti dobim po njej potomstvo.' Abram je slušal Sarajin glas.« (Gen 16, 1—2)

V Gen 25 zasledimo ime Ketura, ki je prav tako bila Abrahamova žena (v. 1), verjetno po Sarajini smrti (Gen 23, 1—2), ter množinsko obliko stranskih žen (v. 6). Abrahamov brat Nahor ima ženo Melko (Gen 22, 23) in stransko ženo po imenu Roma (Gen 22, 24). Ezavov sin Elifaz ima poleg svoje žene še stransko ženo po imenu Tamna (Gen 36, 12). Vendar vsi ti primeri govore, da je bila le ena žena v polnem pomenu besede.

Drugi primeri presegajo te meje. Jakob si vzame sestri, Lijo in Rahelo; in vsaka mu da še po eno sužnjo: Zelfo in Balo (Gen 29, 15—30). Ezav ima tri žene in vse so na istem nivoju: Judita, hči Hetejca Beerja, Basemata, hči Hetejca Eloma (Gen 26, 34) in Maheleta, hči Abrahamovega sina Izmaela (Gen 28, 9).[11]

V dobi Sodnikov so stare določbe spremenjene. »Gedeon je imel sedemdeset sinov, ki so izhajali iz njegovih ledij, ker je imel mnogo žen« (Sod 8, 30) in vsaj eno stransko ženo, »ki je bila v Sihemu« (Sod 8, 31). V času monarhije imajo kralji redno več žen ali celo hareme.[12] Savel je imel stransko ženo, »ki se je imenovala Resfa« (2 Sam 3, 7). V 2 Sam 12, 8 beremo poročilo o Savlovi hiši in njegovih ženah, ki jih Bog po njegovi smrti daje njegovemu nasledniku Davidu. David ima v Hebronu vsaj šest žen (2 Sam 2, 3—5) in v Jeruzalemu si vzame še druge (2 Sam 5, 13; 11, 27; 19, 6). Imel je tudi stranske žene (2 Sam 15, 16; 16, 21—22; 20, 3). Knjige Kraljev in pa Kroniške knjige nam govore o kraljevskih ženah, kakor tudi o velikem številu njihovih stranskih žen ali tujk.

V Izraelu je mnogoženstvo imelo več ali manj enake posledice kakor pri drugih narodih. Največkrat je bilo neizogibno rivalstvo med dvema ženama.

---

[10] Po 2 Kron 11, 18—21 in 13, 31 kralj sme imeti toliko žena, kolikor jih je on lahko vzdrževal.

[11] V Gen 36, 1—5 se zdi, da imamo še en popis Ezavovih žen: Ada, hči Hetejca Eloma; Oholibana, hči Ana, sina Hevejca Sebeona; in Basemata, hči Izmaela. Skoraj ni dvoma, da so ta imena identična z imeni v Gen 26, 34 in 28, 9. Prim. E. A. Speiser, *Genesis* (AB), str. 279, op 3; G. von RAD, *Das Erste Buch Mose* (ATD), str. 281.

[12] Glej R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*², (Torino 1972), str. 122.

To je tudi bil glavni vzrok sovraštva, ki se je še posebej zaostrilo, če je bila kakšna žena nerodovitna in je ostala brez otrok.[13] Primeri so očitni: Ni miru med ženo in sužnjo — Saraja in Agara (Gen 16, 4—5); dekla žali svojo gospodarico, ker ji »Gospod ni dal otrok« — Ana in Fenena (1 Sam 1, 6); ali pa je nerodovitna žena zavidala rodovitni — Rahela in Lija (Gen 30, 1). Mož je tako navadno eno vzljubil, drugo zasovražil, to pa je dostikrat postavilo v krizo vprašanje nasledstva. Zaradi tega je tukaj posegla vmes določba Dt 21, 15—17, ki bigamijo prizna za zakonito:

> »Ako ima kdo dve ženi, eno, ki jo ljubi, in drugo, ki je ne ljubi, pa mu rodita sinove, ljubljena in neljubljena, in je prvorojenec sin neljubljene, ne sme, ko deli sinovom premoženje v dediščino, dati prvenstva sinu ljubljene in oškodovati sina neljubljene, ki je prvorojenec.«

Popolnoma drugačno stanje najdemo v Mezopotamiji. V Sumerski pravni zbirki, ki se začenja z besedami *ana ittišu,* so zbrane pravne formulacije z akadskim prevodom ob strani. Med njimi je tudi šest določb iz zakonskega prava.[14] Težko je sklepati neposredno, da bi bilo pri Sumercih v praksi mnogoženstvo. Tudi zaradi zelo poškodovanih besedil se nekateri strokovnjaki na splošno strinjajo, da so Sumerci poznali mnogoženstvo; tj., mož si je smel vzeti še eno ali tudi več žena.[15]

Izmed 21 od 39 ohranjenih določb v Lipit-Ištarjevem zakoniku najdemo štiri, iz katerih lahko sklepamo, da je mož zakonito smel imeti še eno ženo, sužnjo ali prostitutko. Omenjene določbe priznavajo pravico dediščine sinovom dveh mater, s katerima je bil oče zaporedoma oženjen (paragr. 24); pravica dediščine, če sta možu rodile otroke žena in sužnja (paragr. 25); dolžnosti moža do »javne grešnice s trga«, če mu je ta rodila otroke, njegova žena pa ne (paragr. 27); in končno primer, kaj se je zgodilo, če je bil mož poročen z drugo ženo, njegova prva žena pa ni zapustila njegove hiše:

> »Če je človek obrnil svoje obličje od svoje prve žene . . ., pa ona ni zapustila (odšla iz) njegove hiše, žena, ki jo je on vzel kot svojo ljubljeno, je druga žena; on mora še naprej vzdrževati svojo prvo ženo.« (LZ paragr. 28)[16]

Hammurabijev zakonik[17] pa ima nasprotno za temelj enoženstvo; iz tega opravičeno sklepamo, da je bila babilonska družina monogamistične narave. Omenjeni zakonik dopušča možu imeti še eno ženo ali sužnjo le v nekaterih primerih:

---

[13] Prim. E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws,* (London 1944), str. 120, nota 1.

[14] Prim. V. Korošec, *Pregled razvoja klinopisnih prav,* (manuscriptum 1975), str. 3.

[15] Prim. B. Landsberger, *Die Serie ana ittišu* (MSL), (Roma 1931), str. 96s. Glej tudi komentar na koncu.

[16] Več glede na okoliščine, sistematiko in pa vsebino Lipit-Ištarjevega zakonika glej: V. Korošec, *Zakonik mesta Ešnune in Lipit-Ištarjev zakonik,* v Razprave II (Ljubljana 1953), str. 3-73, z bogato bibliografijo.

[17] Ešnunski zakonik, nekak predhodnik Hammurabijevega zakonika, dovoljuje možu poleg žene imeti še sužnjo ali pa stransko ženo. Za Ešnunski zakonik, glej noto 16.

1. Če je žena nevzdržna, zanemarja svojega moža in ga javno sramoti — paragr. 141:

»Če je žena (svobodnega) človeka, ki stanuje v hiši (tega) človeka, začela odhajati z doma, počenjati nerodnosti, razdirati svoj dom, zanemarjati svojega moža, ji bodo to dokazali. Če je njen mož izjavil, da jo odslavlja, jo (s tem) odslovi. Na njeno pot (ji) ne bo dal nobene odpravnine. Če njen mož ni izjavil, da jo odslovi, (si) sme vzeti drugo žensko, ta ženska pa bo kot sužnja bivala v hiši svojega moža.«

2. Če je žena hierodula *(naditum)* in ji je zaradi opravljanja verskih obredov prepovedano roditi otroke ali pa je žena nerodovitna; če žena ni oskrbela moža z otroki, je to zadosten vzrok, da si on vzame še eno ženo ali sužnjo — paragr. 144—145:

»Če je človek vzel *naditum* (za ženo) in je ta *naditum* dala svojemu možu sužnjo, tako da mu je oskrbela otroke (sinove), če se je ta človek odločil, da vzame (za ženo) *šugetum,* temu človeku (tega) ne dovolijo, (nobene) *šugetum* ne bo vzel (za ženo).« »Če je človek vzel (za ženo) *naditum,* (ta pa) mu ni oskrbela otrok (sinov), in se je nato odločil, da vzame (za ženo) *šugetum,* (sme) ta človek vzeti *šugetum* in jo pripeljati v svojo hišo. (Vendar) ta *šugetum* ne bo enaka z (ženo) *naditum.*«

3. Če je njegova žena neozdravljivo bolna — paragr. 148: »Če je človek vzel ženo, nato (pa) je obolela za (boleznijo) *la'bum,* (in) se je mož odločil, da vzame drugo, jo (sme) vzeti. (Vendar) svoje žene, ki je obolela za *la'bum,* ne (sme) odsloviti. V hiši, ki jo je zgradil, bo bivala, tako da jo bo vzdrževal, dokler bo živela.«

Pravo nasprotje babilonske družine vidimo pri Asircih, kjer prevladuje poligamija. Ne glede na to, ali je žena oskrbela moža z otroki ali ne, je on smel sebi vzeti toliko žena in stranskih žen, kolikor je hotel. V paragr. 141 Srednjeasirskih zakonov beremo:

»Če človek želi vzeti za ženo svojo priležnico, bo v navzočnosti petih ali šestih prič izmed svojih sosedov izrekel: ‚Ona je moja žena.' In ona bo tako njegova žena.«

Tudi nekateri drugi dokumenti nam jasno spričujejo, da je takratna praksa možu dovoljevala poleg »primarne« žene imeti še vsaj eno ženo ali tujko.[18]

Če na kratko povzamemo samo nekatere podrobnosti, lahko sklepamo, da ni kakšnih posebnih razlik med biblično in mezopotamsko zakonodajo (v teoriji in praksi) glede poligamije. Razlike vidimo le v nekaterih zunanjih podrobnostih; v Babiloniji so namreč zakoni večkrat predpisovali monogamijo, kot pravno dejstvo pa je bil priznana tudi poligamija. Manj informacij imamo iz Asirije, kjer je praksa poligamije več kot očitna. V nekaj besedah lahko rečemo, da je

[18] Prim. *Nuzi Akkadian Legal Documents,* ANET², str. 219s.

poligamija na Bližnjem vzhodu (Mezopotamija in Palestina) eksistirala, četudi takoj v začetku ni bila zakonsko priznana (zgoraj omenjeni primeri v Babiloniji ter nekatera mesta v stari zavezi). Zakonodajalci so jo priznavali in tudi pravno potrdili.

Ločitev in odslovitev

Biblična zakonodaja in izraelska praksa dovoljujeta možu, da odslovi ženo ali pa se loči od nje. Motiv zato najdemo v Dt 24, 1: »... ker je (on) našel na njej nekaj mrzkega *(cerwat dābar).*«[19] Tudi mnoge nebiblične pravne zbirke dajejo možu možnost odslovitve ali pa ločitve od svoje žene.

Formalnost je bila zelo preprosta. Mož je izrekel formulo, ki je bila verjetno »negativ« poročne formule. Jasno izraženo vidimo v Oz 2, 4:

»(Ona) ni moja žena in jaz nisem njen mož.«

S tem je bil zakon razrešen. Deuteronomistična zakonodaja je pozneje formalnost malo omejila. Mož je namreč odslovljeni ženi moral napisati in izročiti »ločilno listino« *(sefer keritut),* s katero »jo on odpušča (Dt 24, 1; Iz 50, 1).

Odpuščena žena se je smela zopet poročiti (Dt 24, 2); če pa se je »drugi mož naveliča, ji napiše ločilno listino, ji jo izroči v roko ter jo odslovi; ali pa njen drugi mož, ki si jo je vzel za ženo, umrje, je njen prvi mož ki jo je odslovil, ne sme zopet vzeti, da bi mu bila za ženo« (Dt 24, 3—4).[20] Odpuščena žena se ni mogla nikoli vrniti k svojemu prvemu možu, če se je njen drugi zakon končal z odslovitvijo ali s smrtjo njenega drugega soproga. Prav tako se taka ženska ni mogla poročiti z duhovnikom, kot je razvidno iz Lev 21, 7:

»Hotnice ali oskrunjene device naj (duhovniki) ne jemljejo za ženo; tudi od moža odslovljene žene naj ne jemljejo.«

Mož je imel v stari zavezi privilegij in pravico odsloviti svojo ženo. Le v dveh primerih je bila njegova svoboda pri tej odločitvi omejena, in sicer:

»Če si kdo vzame ženo in gre k njej, pa se je naveliča in jo obdolži hudih reči ter jo spravi v slab glas, ko pravi: ‚To ženo sem si vzel; ko

---

[19] »Was mit dem Unanständigen *(cerwat dābar)* gemeint ist, wird nirgends erklärt ... Weil der Ausdruck der Bibel so unbestimmt war, haben die Rabiner seine Bedeutung ausführlich und eingehendst diskutiert. Die liberalere Schule Hillels liess jede Begründung gelten, so primitiv sie sein mochte, auch wenn der Gatte einfach eine andere Frau vorzog. Die strengere Schule Schammais liess nur Ehebruch oder schlechtes Benehmen als Scheidungsgrund gelten«; Prim. BIW, II, str. 492. Beseda *cerwah* navadno pomeni »nekaj kar je golo«, »nago«; npr. »golota«, »nagota« — Ez 16, 8. 36; Oz 2, 11; Gen 9, 22s; Ex 20, 26; *cerwat dābar ima po Fr. Zorrell-u* metaforičen pomen in izraz prevaja s »aliquid ignominiosum«, »foedum«; Prim. *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti,* (Roma 1968), str. 627.

[20] V Oz 2—3: »... si tratta della stessa donna ripudiata e ripresa, non cade sotto questa legge, perché essa nel frattempo non s'era risposata ma prostituita.« Vzporedno s tem zakon ni apliciran v primeru Davida in Mihole: 1 Sam 18, 20—27; 25, 44; 2 Sam 3, 13—16 »kajti David je ni odpustil« (odslovil). Prim. R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento,* (Torino² 1972), str. 45.

sem se ji pa približal, je nisem našel več device,' naj vzameta oče in mati mlade žene znamenje devištva mlade žene in prineseta k mestnim starešinam k vratom. Oče mlade žene naj reče starešinam: ‚Svojo hčer sem dal temu možu za ženo, pa se je je naveličal. Glejte, obdolžuje jo hudih reči, ko pravi: tvoje hčere nisem našel več device. Toda tu je znamenje devištva moje hčere' ... Nalože naj mu globo sto srebrnih seklov in jo dajo očetu mlade žene, ker je spravil v slab glas izraelsko devico. Mora jo imeti za ženo in vse svoje žive dni je ne sme odsloviti« (Dt 22, 13—19);

in:

»Če kdo dobi devico, deklico, ki ni zaročena, in jo zgrabi in je pri njej, pa ju zasačijo, mora dati, kdor je bil pri njej, dekličinemu očetu petdeset srebrnih seklov in jo imeti za ženo. Ne sme je odsloviti vse svoje žive dni« (Dt 22, 28—29).

Ločitev in odslovitev pozna tudi mezopotamska zakonodaja. Sumerski zakoni so dopuščali možu odsloviti ženo, kadar si je on to zaželel. Izrekel je formulo: »Ti nisi več moja žena,« plačal določeno vsoto — pol mine srebra[21] — in zakonska zveza je prenehala. Po »eno mino srebra za prvo ženo« (paragr. 6) in »pol mine srebra za vdovo« (paragr. 7), ki jo mož odslovi, predpisujejo tudi Ur-Nammujevi zakoni.

Neke vrste ločitve ali odslovitev predvideva tudi paragr. 27 Lipit-Ištarjevega zakonika. Paragraf namreč določa pravni status žene »od katere je mož obrnil svoj obraz« in si je poiskal drugo. Če njegova prva žena ni odšla iz hiše in se je njen mož že odločil za drugo, je on dolžan skrbeti za svojo bivšo ženo. Skupaj s paragrafom 59 Ešnunskega zakonika ta določba možu le dovoljuje odslovitev ali pa ločitev od svoje žene. Nadaljnja vsebina določbe ni povsem znana, delno zaradi poškodb na besedilu, delno pa zaradi jezikovnih težav.[22]

Hammurabijev zakonik nekoliko to določbo dopušča, vendar z razliko, da možu ni bilo dopuščeno odsloviti bolne žene. Smel je vzeti drugo, bolna pa je bivala v njegovi hiši in on je bil dolžan zanjo skrbeti (HZ paragr. 148). V nasprotnem primeru jo je smel odsloviti, s tem »da ji je dal toliko srebra, kolikor je bilo njeno ženitno darilo« *(tirhatum)*. Če je bil mož kmet *(muškenum)*, je zadostovala tretjina mine srebra, če ženitnega darila ni bilo, pa ena mina srebra kot odpravnina (HZ paragr. 138—140).

V zakoniku je vrzel, kar zadeva odslovitev ‚prve' žene, če je ta možu rodila otroke. Iz nekaterih ženitovanjskih pogodb moremo sklepati, da je lahko tudi tako ženo odslovil. Ločitvene klavzule namreč določajo, kakšno vsoto je mož plačal, če je odslovil svojo ženo:

»Waradkubi pa lahko vedno reče svoji ženi Sabitum: ‚(Ti) nisi moja žena.' Odtehta naj njen ločitveni denar, tretjino mine srebra.«[23]

---

[21] Prim. *Mesopotamian Legal Documents*, ANET³, str. 219,

[22] Glej V. Korošec, Zakonik mesta *Ešnune in Lipit-Ištarjev zakonik*, v Razprave II (Ljubljana 1953), str. 70.

[23] Glej ANET³, str. 544.

Hammurabijev zakonik v točki 141 dovoljuje možu odsloviti svojo ženo tudi v primeru, če je ona »začela odhajati z doma, početi nerodnosti, razdirati svoj dom in zanemarjati svojega moža.« Mož v tem primeru ni dolžan dati odpravnine *(uzubbûm)*.

Medtem ko Sumerske in Babilonske pravne zbirke možu nalagajo plačati določeno vsoto kot odpravnino za odslovljeno ženo, Asirski zakoni tega ne nalagajo. Mož, ki odslovi ženo, ji ni dolžan dati ničesar na pot:

> »Če človek želi odsloviti svojo ženo, če je njegova volja, ji lahko da nekaj, če pa to ni njegova volja, ni dolžan dati ničesar; ona bo odšla praznih rok« (AZ paragr. 37).

Zakonik ne govori o doti. Verjetno je mož vzel, kar je bilo njegovega, in žena, kar je bilo njenega. In kakor v Asiriji, tako tudi v Izraelu možu, ki je ženo enkrat odslovil, ni bilo potrebno misliti ter skrbeti za njeno prihodnost.

Sklep

Analizirali smo nekaj pomembnejših določb v stari zvezi ter pravnih zbirk Bližnjega vzhoda, kar zadeva ženitne predpise in njihov razvoj skozi stoletja. Seveda pri tem ostane še mnogo stvari nedotaknjenih, tudi nejasnih; težko je namreč izreči dokončno sodbo glede na razsežnosti, meje in okoliščine, v katerih so določbe nastajale.

Primeren faktor je vsekakor, da je pri študiju te vrste potrebno upoštevati socialne in ekonomske razmere, v katerih je izraelska in vzporedno družina na Bližnjem vzhodu nastajala. Pred očmi je potrebno imeti njeno dolgo zgodovino ter njen kulturni ambient. Ne smemo pozabiti tudi religioznega dejavnika, ki je v tem procesu interveniral, vplival in pomagal pri končni usmeritvi.

V svetopisemski tradiciji sta izraelska in tudi stara orientalna družina patriarhalnega značaja. Za prvo dobo te tradicije (Abraham in Izak) najdemo vzporednice v Hammurabijevem zakoniku (ok. 1700 pr. Kr.) in v nekaterih pogodbah iz mesta Nuzi[24] v Mezopotamiji, od koder izhaja Abrahamova rodovina. Mož sme vzeti še eno (stransko) ženo v določenih okoliščinah; (sterilnost prve žene, zanemarjanje dolžnosti, bolezen . . .). Vrh tega si mož lahko vzame še sužnjo ali konkubino, kot npr. Abraham Keturo (Gen 25, 1—5). So tudi primeri, da si kdo vzame več žena ali stranskih žen. Jakob ima dve ženi in dve dekli (Gen 29, 15—30). To navado vidimo tudi v zbirki asirskih zakonov (proti koncu drugega tisočletja pr. Kr.).

V dobi sodnikov sme mož imeti dve ženi (1 Sam 1, 2) in »poglavar«, kot npr. Gedeon, po več žena (Sod 9, 2—5). V času monarhije nam sveto pismo poroča o »kraljevskih haremih« (1 Kralj 11, 2—3; 2 Kralj 10). Tudi zunaj Izraela kralji povzemajo iste navade. »Haranske listine« naštevajo več mož z dvema ženama.[25]

---

[24] Prim. nota 18.

[25] Prim. C. H. W. Johns, *An Assyrian Doomsday Book*, str. 64.

Kar se tiče pogodbenih strank, vidimo, da ima deklica navadno svojega »varuha« (v večini primerov dekličin oče ali brat) na eni strani in po možitvi novega varuha (mož) na drugi strani. Oseba, pod čigar oblastjo je mlada žena, jo lahko vzame, da bo žena njemu, ali pa jo predestinira za ženo kateremu od svojih sinov. S transakcijo postane deklica žena oziroma snaha.

Dokumenti, ki smo jih videli, posvečajo veliko prostora ločitvi in odslovitvi. Niti biblična niti stara orientalna ali bližnjevzhodna zakonodaja ni menila, da bi bil zakon neločljiv. Ta praksa je obstajala, čeprav vemo skoraj zanesljivo, da je bil v začetku zakon neločljiv. Zakonodajalci so pri proklamaciji ali promulagaciji nekega zakona imeli ne male težave. Praksa, da je možu dovoljeno odsloviti ženo, je bila v navadi.[26] Skorajda zakonodajalcem ni preostalo drugo kot navado dovoliti in jo z zakonom odobriti. Zanimivo pa ostane, da so se vsi zakonodajalci, razen pičlih izjem, za odslovljeno ženo zavzemali in ji tudi z zakonom določiti vse potrebno za njeno prihodnost od njenega bivšega moža. Mož je bil skorajda vedno dolžan povrniti vse, kar je njegova bivša žena prinesla iz očetove hiše.

Videli smo nekatere od mnogih predpisov, ki zadevajo staro vzhodno in biblično zakonodajo ter njen odnos do družine kot osnovne celice človeške družbe. Gotovo je še mnogo nejasnosti, nekaj zaradi močno poškodovanih besedil, nekaj pa zaradi jezikovnih in slovničnih težav. Smemo upati tudi na nova odkritja (kot npr. Tell Mardik = Ebla v Siriji), ki bodo gotovo vnesla več luči na doslej še temna mesta. S pomočjo novih dokumentov bo gotovo obogateno ne samo naše znanje o družini v Palestini in na Bližnjem vzhodu, temveč tudi o drugih institucijah in navadah posameznih rodov in narodov, ki so vplivali na formacijo izvoljenega ljudstva.

Povzetek: Milan Holc ofm conv., Nekatere družinske pravne določbe v svetem pismu in v mezopotamskih pravnih zbirkah

Avtor analizira nekaj pomembnejših določb v stari zavezi in v pravnih zbirkah Bližnjega vzhoda o ženitnih predpisih in njihov razvoj skozi stoletja. Iz tega je razvidno, da je bila izraelska kot tudi stara bližnjevzhodna družina patriarhalnega tipa, kjer je bilo v navadi mnogoženstvo in ločitev ali odpustitev dovoljena.

Zusammenfassung: Milan Holc ofm conv., Einige familienrechtliche Bestimmungen in der Heiligen Schrift und in den Rechtssammlungen Mesopotamiens

Der Verfasser analisiert einige wichtigere Bestimmungen im Alten Testament und in den Rechtssammlungen des Nahen Orients, welche die Ehe betreffen, und ihre Entwicklung durch die Zeit. Daraus ersieht man, dass die Familie in Israel wie im alten Nahen Orient patriarchalisch war; der Brauch der Polygamie war allgemein; die Ehescheidung und Entlassung der Frau waren erlaubt.

Résumé: Milan Holc ofm conv., Quelques dispositions de droit familial dans l'Ecriture Sainte et dans les recueils de lois mésopotamiens

L'auteur passe en revue quelques unes des dispositions les plus importantes sur le droit familial dans la Bible et dans les recueils de lois mésopotamiens. Il apparait que la famille israélienne est de type partiarcal, où la polygamie est cotumière et le divorce legal.

---

[26] Prim. Mt 19, 8: »Mojzes vam je zaradi vaše trdosrčnosti dovolil ločiti se od svojih žena, od začetka pa ni bilo tako.«

Vladimir Truhlar

Stališče kristjana do prikazovanj v luči teologije

(s posebnim ozirom na prikazovanja Brezmadežne)

1. Stališča katoličanov do prikazovanj so zelo različna.* Meji sta dve skrajnosti: Nekateri — vsaj praktično — vsa prikazovanja v celoti odklanjajo kot prevaro ali tvorbo duševne bolezni; vizionarna oseba vselej ali vara ali je duševno bolna. Navadno gre pri tem zadržanju za skrit vpliv racionalizma, ki priznava le dogajanje v mejah in po zakonih narave ter vsak preknaravni poseg v življenje posameznika in družbe zavrača. Da je to skrajno stališče nekrščansko, je jasno; krščanstvo sámo je bistveno vdor nadnarave v naravo, torej vdor nekega sveta, ki je izven mej narave, nad njo, v ta svet.

Drugim so prikazovanja edino torišče njihovega verskega življenja; vse, kar je v njih verskega, se osredotoči v prikazovanja: željno jih iščejo, jim takoj, vselej in v celoti verjamejo, — se krčevito oprimejo obljub, ki jih prikazovanja vključujejo, — morda zunanje vpeljejo v svoje življenje kakšno nabožno vajo, ki jo prikazovanje nasvetuje, — a se dejansko ustavijo povsod, kadar prikazovanja zahtevajo resnično odpoved sebi, posebno notranjo. V dnu bežijo pred križem. Hoteli bi s čudeži, izrednimi pojavi mimo križa. Bodoče kraljestvo, ki ga prikazovanja obljubljajo, si predstavljajo kot kraljestvo brez križa in boja; nekako tako, kot si je večina Judov stare zaveze predstavljala bodoče Mesijansko kraljestvo. Njihovo življensko vodilo torej ni predvsem *javno* razodetje, ki ga razlaga Cerkev in se osredotoča v križ, temveč prikazovanja, ki si jih skušajo prikrojiti v sredstvo za beg pred križem. Za primer: Cerkev, ki jo vodi Sv. Duh, jim je po svojem rednem učiteljstvu že ponovno priporočila molitev rožnega venca; a vsa ta priporočila so bila pri njih zastonj; ko pa slišijo, da se je nekje otroku, čigar duševno in nravno stanje nič ne poznajo, prikazala Marija ter priporočila molitev rožnega venca, vse brez pridržka verjamejo in se med drugim takoj poprimejo tudi rožnega venca; druga stvar je, kako ga molijo in koliko resnično poskušajo priličiti svoje življenje skrivnostim, ki jih — ali bi jih vsaj morali — premišljevati. Da je tudi ta skrajnost nekrščanska, je jasna: kristjan mora graditi svoje življenje predvsem na temelje *javnega* razodetja, ki se je končalo s smrtjo zadnjega apostola in ga razlaga Cerkev. In to razodetje oznanja za zemeljsko življenje predvsem križ: »Če hoče kdo hoditi za menoj, naj se odpove sam sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj« (Lk 9,23). In ta

* Prispevek je iz zapuščine pokojnega profesorja Truhlarja. Prepričani smo, da bo koristno branje za mnoge.

pot križa je v glavnem vsakdanja, tiha, brez vidnih izrednih posegov od nadnaravnega sveta.

Med tema skrajnostma — med racionalističnim odklanjanjem vsega preknaravnega in neurejenim seganjem po vsem izrednem — so bolj umirjena stališča, a še vedno neka dvojnost v njih: Nekateri so za prikazovanja teže pristopni, zelo oprezni, bolj zaprti, — z latinsko besedo — rezervirani; drugi so za prikazovanja lahko pristopni, odprti zanja in jim dajejo v svojem življenju precej vidno mesto. Za ta vmesna stališča nam tu predvsem gre. Kaj govori s teološkega vidika za prvo, kaj za drugo stališče?

2. Za prvo stališče govori najprej spoznanje, da gre pri prikazovanjih lahko — če ne za hoteno prevaro — za slepilo, — da je to, kar vizionar zre in sliši, lahko tvorba njegovega lastnega duševnega sveta, — projekcija zavestne ali podzavestne duševne vsebine navzven. To se lahko zgodi tudi pri osebi, ki drugače daje videz popolnega duševnega ravnotežja: kajti duševne motnje se lahko omeje na en sam sektor duševnega življenja, npr. na razmerje duše do Boga, na področje verskega doživljanja; v vseh drugih smereh je življenje take osebe lahko popolnoma normalno. Tudi *svetost* življenja ne obvaruje nujno pred takimi slepili. Kar papež Benedikt XIV. v svojem delu »De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum canonizatione« (4 zv., 3. izd., Romae 1747—49), ki služi že 200 let za osnovo procesov beatifikacije in kanonizacije, izrecno poudarja, in navaja besedilo Nikolaja Łęczyckega (Lancicius) S. J., ki se glasi: »O tem / namreč o tem, da se lahko tudi svete osebe glede videnj motijo / ni najmanjšega dvoma; to vedo izvedenci in izpričujejo verodostojne cerkvenozgodovinske listine; lahko bi navedel nekatere osebe, ki jih je apostolski sedež s svojimi odloki razglasil za svete, a so v ekstatičnih videnjih govorile in pisale stvari, pomešane z velikimi halucinacijami in jih zato Cerkev ni dovolila natisniti« (BENEDICTUS XIV, o. c., lib. III, cap. 53, n. 17). Ne vem, koga je imel Łęczycki v svojem tekstu pred očmi. A so znana marsikatera slepila v videnjih sv. Hildegarde (prim. njeno delo »Scivias« ali »Physica«; ML 197), sv. Elizabete iz Schönau (prim. BOLLAND., Acta Sanctorum, 18. iun., S. Elisabeth a Schönau, in ibd., 21. oct., S. Ursula, Commenet. praevius, n. 27), itd., do novejših časov, do sv. Katarine Labouré in drugih (prim. k vsemu POULAIN A., Grâces d'oraison, cop. 21 in BENEDICT. XIV, 1. c.). Videnja različnih oseb (o življenju Jezusovem, Marijinem . . .) si včasih nasprotujejo, — včasih je eni sveti osebi razodeto, da se je druga v videnjih motila . . . (prim. ZAHN J., *Einführung in die christliche Mystik,* 3.—5. Aufl., Paderborn 1922, paragr. 41). In vendar so navadno vse do kraja prepričane o pristnosti *vseh* lastnih videnj. Treba je le slišati, v kakšnem tonu preti npr. sv. Hildegarda vsakemu, ki ne bo verjel njenim razodetjem (prim. *Scivias,* lib. III, visio 13; ML 197, 737—738) in v kakšnem tonu zahteva npr. sv. Elizabeta iz Schönau, naj vesoljna Cerkev posluša njena videnja, ki da niso ženska slepila (figmenta mulierum), temveč glas Boga Očeta vsemogočnega (BOLLAND., Acta Sanctorum, 18. iun., *Vita,* n. 106).

Slepila so torej v svetih osebah možna. Zato je zgrešeno takole sklepati: »Gre za osebo, ki je ponižna, poslušna, polna dejavne ljubezni do bližnjega itd.; torej je videnje, za katero zatrjuje, da ga je imela, pristno«. Tiste med svetnice prištete osebe, o katerih govori navedeno delo Benedikta XIV., so bile gotovo ponižne, poslušne, polne dejavne ljubezni . . . — drugače bi ne bile prištete

med svetnice — in so vendar — kot pravi besedilo »v ekstatičnih videnjih govorile in pisale stvari, pomešane z velikimi halucinacijami«.

Zato Cerkev strogo loči svetost osebe in njena prikazovanja ter podobne izredne pojave. S tem da razglasi svetost božje služabnice, še ne potrjuje prisotnosti izrednih pojavov v življenju tiste osebe. To je Cerkev javno izrekla v procesu sv. Gemme Galgani. Z odlokom z dne 29. nov. 1931 je potrdila njene heroične kreposti, a izrečno dostavila: »s tem odlokom pa ne izrekamo nobene sodbe o preknaravnih karizmah služabnice božje, kar Cerkev nikdar ne dela« (AAS XXIV — 1932 —, p. 57). Mišljene so stigme, videnja in drugi izredni pojavi sv. Gemme.

Toda ali ni Cerkev vsaj nekatera prikazovanja potrdila s svojo avtoriteto, npr. prikazovanja Brezmadežne Bernardki v Lourdes? Obredni kongregaciji so zastavili tole vprašanje: »Ali je apostolski sedež prikazovanja in razodetja [v Lourdes . . .] potrdila«. Odgovor: »Apostolski sedež jih ni ne potrdil ne odklonil ali obsodil, temveč samo dopustil ‚tamquam pie credendas fide solum humana'« (DE GUIBERT J., *Documenta ecclesiastica perfect.*, Romae 1931, n. 1005), tj. Cerkev dopušča, da jih imajo verniki v svoji pobožnosti za pristna, kolikor so človeško izpričana in dokazana.

Toda ali ni Cerkev uvedla praznika prikazovanja Brezmadežne v Lourdes (11. febr.) in ga obdala s svojim bogoslužjem, ki ima za podlago božjo, nadnaravno vero (fides divina)? Kako more biti predmet bogoslužja nekaj, kar ne spada v območje »fidei divinae«; saj velja načelo »lex orandi lex credendi«! Razlikovati je treba med absolutnim in priložnostnim (okazionalnim) predmetom bogoslužja: Na praznik Lurške Matere božje je absolutni predmet brezmadežno spočetje Marije, priložnostni predmet pa prikazovanja Bernardki v Massabielle. Cerkev brez pridržka zatrjuje absolutni predmet; le zanj zahteva »božjo vero«. Za priložnostni predmet zahteva le »človeško vero«, tolikšno, kolikor je zanjo osnove v zgodovinskih dejstvih (prim. SEMPE L., *A propos d'un Congrès sur la stigmatisation, v* »Messager du Coeur de Jésus 77 (1937), p. 288—289. Poleg tega BENEDICTUS XIV, o.c., lib. I, cap. 43, n. 13).

Toda ali niso vsaj čudeži, ki se gode na kraju prikazovanj, dokaz pristnosti razodetij? Samo po sebi še ne; le če jih kdo vrši izrečno v namenu, da bi z njimi dokazal pristnost prikazovanj, tako da so formalno »ad probandam genuinitatem apparitonum«, tj. formalno za dokaz pristnosti prikazovanj. Kot more Bog s čudežem potrditi delno resnico, ki jo vključuje lažno razodetje (prim. TROMP S., *De revelatione christiana,* Roma 1933, p. 102), tako more s čudežem poplačati vero in zaupanje, ki ga krščansko ljudstvo izraža na kraju domnevnih prikazovanj, tudi če pristnih prikazovanj ni bilo. Sv. Bernardin iz Sijene pripoveduje v svojem čudovitem jeziku naslednjo zgodbo: V družini imajo otroka, starega nekaj mescev. Oče je zdoma. Odide tudi mati. Ob otroku v zibelki ostane le pes, z imenom Bonino. Priplazi se velika kača in hoče otroka požreti. Pes se zažene vanjo in jo v trdem boju zmaga. Zibelka se je v boju prevrnila. Oče se vrne, vidi zibelko prazno, okrvavljen gobec psa, in misli v prvem hipu, da mu je pes otroka usmrtil. V razburjenju zagrabi za gorjačo in psa na mestu ubije. Potem se približa zibelki, vidi, da je otrok živ. V kotu zagleda poginulo kačo. Takoj razume, da mu je pes obranil otroka. Prevzame ga globoka žalost in kes, da je psa ubil. Pripravi mu veličasten pogreb, postavi nagrobni spomenik, in da

vklesati vanj ime Boninforte. Leta potekajo. Žene, ki prihajajo na grob, ne vedo več, kdo je v njem pokopan, mislijo, da gre za človeško truplo, pomolijo na grobu; počasi se Boninforte spremeni v *San* Boninforte, žene zaupno poklekajo na grob, in glej — pričnó se goditi čudeži; a Boninforte je bil vendarle pes. Tako sv. Bernardin iz Sijene. Ne gre za to, ali je zgodba resnična ali ne. Gre za misel sv. Bernardina, ki jo zgodba izraža; in misel je: Bog more češčenje svetnika in zaupanje vanj poplačati s čudežem, čeravno kdo v zmoti to zaupanje obuja ob kom, ki ni svetnik (prim. COLOMBO J., *Apparizioni e messaggi divini nella vita cristiana,* v »La Scuola Cattolica« 76 (1948), p. 274—275).

Ali ne zahteva po vsem tem krščanska krepost modrosti — prudentiae — previden odnos do prikazovanj?

b) Drugo, kar govori za veliko umirjenost do prikazovanj, je spoznanje, da so vsa prikazovanja nekaj prav neznatnega v primeri z onim vélikim prikazanjem, ki nosi ime *Učlovečenje Sinu božjega,* z vsem, kar je z Učlovečenjem v zvezi: z razodetjem nevidnega nadnaravnega sveta, odrešenjem . . .: »In Beseda je meso postala in med nami prebivala, in videli smo njeno slavo . . ., polno milosti in resnice« (Jn 1, 14). Po *tem* prikazanju mora kristjan predvsem segati, po *njegovi* resnici, po *njegovi* milosti. Kot to misel tako lepo razvije sv. Janez od Križa: Nebeški Oče takóle govori kristjanu, ki neurejeno išče videnj, razodetij, prikazovanj, pa pri tem pozablja na veliko razodetje — Učlovečenje: »Saj sem ti že vse izrekel v svoji Besedi, ki je moj Sin, in zdaj ti nimam drugega in boljšega razodeti . . . On je vsa moja beseda in odgovor, je vse moje videnje in vse moje razodetje . . . če sem v davnini [stare zaveze] govoril, je to bilo, da sem obljubljal Kristusa; in če so se ljudje obračali name, je bila to prošnja, naj jim dam Kristusa, — je bilo to upanje v Kristusa, ki naj bi v Njem vse našli . . . Če pa se *ti zdajle* [v novi zavezi] obračaš name, naj ti govorim, naj se ti razodevam . . ., ali ne zahtevaš s tem, naj ti vnovič dam Kristusa, ali nekaj, kar je več kot On; ali ne kažeš s tem, kako slabotna je tvoja vera v vse, kar ti je že dano . . .« *(Subida,* lib. II, cap. 22, n. 5; *Obras* (ed. Silverio) II, p. 184—185).

c) Tretje, kar vnaša v stališče kristjana do prikazovanj neko zadržanost, je spoznanje, da je nadnaravna resničnost, nadnaravno dogajanje v tem zemeljskem življenju veliko nevidno, da nam ni dano v *gledanje,* temveč v *vero* (prim. 1 Kor 13, 9—12). Le malo je v nadnaravnem dogajanju za naše oko izrednega: Bog se je učlovečil »dum medium silentium tenerent omnia«, »ko so bile vse stvari pogreznjene v najgloblji molk« (Dom. in oct. Nativitatis, Intr.; po Knjigi Modr., 18, 14—15). Odrešenje je bilo na zunaj eno izmed križanj tistih časov. Po vstajenju se Kristus ni prikazal svojim sodnikom, jim ni stavil svojega vstajenja v dokaz za resničnost svojega nauka, ni prirejal zmagoslavnih pohodov. Apostoli so oznanjali »življenje s Kristusom skrito v Bogu« (Kol 3, 3). Cerkev, ki v njej polje božje življenje in jo oživlja Sv. Duh, je v svojem zunanjem izrazu človeška družba. Kristjan živi svoj mysterium, svojo krščansko skrivnost, v temi vere. Sredstva nadnaravnega življenja so na zunaj tako skromna: vidna zakramentalna znamenja, slabotnost človeške besede, ki naj oznanja evangelij . . . Cilj nadnaravnega življenja je neviden: »Čakamo posinovljenja, odrešenja svojega telesa. Za to upanje smo bili namreč rešeni. Upanje pa, ki se vidi, ni upanje. Kajti, kar kdo vidi, čemu bi to še upal? Če pa upamo, česar ne vidimo, pričakujemo v potrpežljivosti« (Rim 8, 23—25). Nadnaravna resničnost nam je torej

dana v *vero*. Gledanje nam je prihranjeno za prihodnje življenje. A zato nadnaravna resničnost ni nič manj živa: Marija je naša dobra Mati, je Srednica, je Brezmadežna, je že zdaj tudi s svojim telesom v nebeški slavi, naj se nam kot taka prikazuje ali ne. Prikazovanja so samo zunanji, vidni izraz tega, kar tudi izven prikazovanj in brez njih obstoji in je po veri v naši posesti. Lepo pravi P. Gabrijel od sv. Marije Magdalene: »Skrivnostno, iz milosti potekajoče zedinjenje s Kristusom, je neprimerno več vredno kot pa videnje, v katerem Kristus poda duši prstan neveste. Videnje simbolizira, predstavlja, izrazi zedinjenje; milost ga ostvarja« (GABRIELE A S.M.M., *Visioni e rivelazioni nella vita spirituale,* Firenze 1941, p. 165).

d) Končno nas nagiba k neki zadržanosti v stališču do prikazovanj misel, da je pravkar omenjeno nevidno občevanje nadnaravnega sveta z nami nekaj stalnega: odrešenje stalno učinkuje na nas, je s svojim vplivom stalno v nas, — Cerkev stalno prevaja iz odrešenja potekajočo nadnaravno moč v ude skrivnostnega telesa Kristusovega, — učinki svetega krsta — mislimo na neizbrisno krstno znamenje, character baptismalis — nas stalno vežejo z nadnaravnim svetom; dočim so prikazovanja nekaj prehodnega in hkrati nekaj zelo redkega.

3. A ta previdnost in zadržanost ne sme preiti v orisano racionalistično stališče do prikazovanj.

a) Prvič so vsaj nekatera prikazovanja zagotovo pristna. Saj priča za to božja beseda. Sv. pismo navaja npr. prikazanje Gospoda v plamenu ognja iz srede grma, ki gori, a ne zgori (Exod 3, 2); Bog govori Samuelu (1 Samuel 3, 3—10); Bog se razodeva v videnjih prerokom: Izaiju (Iz 6), Ezehielu (Ezech 8—11), Danielu (Dan 7—12), drugim . . .; Mariji se v oznanjenju prikaže nadangel Gabriel (Lk 1, 26 sl.); ob Jezusovem rojstvu je spet angel, ki oznanja pastirjem veselje, in množica nebeške vojske, ki poje slavo Bogu na višavah (Lk 2, 9—15); ob Jezusovem spremenjenju na gori se prikažeta Mozes in Elija, in Oče govori iz oblaka: »Ta je moj ljubljeni Sin . . .« (Mt 17, 1—9) . . . Ali je torej pravilno stališče kristjana, ki ima vsaj podzavestno, vsakega vizionarja in vsako vizionarko za duševno bolno osebo? Ali ni bil tudi Jezus »vizionar« in Marija »vizionarka«?

b) Prikazovanja imajo torej svoje mesto v nadnaravni ekonomiji. Oglejmo si to mesto pobliže!

Bog je Emanuel, tj. Bog z nami. Z nami, *ljudmi.* Z ljudmi, ki nimajo zgolj čisto duhovnih sil, ampak tudi telo, čute, domišljijo . . ., z ljudmi, ki vidijo, slišijo . . . Da bi odrešil človeštvo, Bog ni posegel vanj zgolj duhovno, ampak se je učlovečil. Kako se je te človeške bližine druge božje osebe zavedal sv. Janez Evangelist!: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo s svojimi očmi videli, kar smo gledali in so naše roke tipale . . ., večno Življenje, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo . . ., oznanjamo tudi vam« (1 Jn 1, 1—3). Kristus je ustanovil vidno Cerkev, v njej odprl vidne vire nevidne milosti — svete zakramente . . . Ali ni v smeri te dobrote božje, ki se želi približati človeštvu po človeško, tudi mesto prikazovanj? Bog dobro ve, kako je naša vera slabotna, v kolikšno pomoč nam je, če moremo tudi videti, slišati, otipati to, v kar moramo vedno verovati. Bog se je resda učlovečil v čisto navadnih razmerah, a so vendarle angeli oznanjali njegovo rojstvo in je zvezda vodila modre z vzhoda k Novorojencu. Odrešenje je resda bilo eno izmed križanj tistega časa, a je

vendarle ob Jezusovi smrti »po vsej zemlji nastala tema do devete ure. Sonce je otemnelo in v templju se je zagrinjalo pretrgalo po sredi« (Lk 23, 44—45). Vstali Zveličar resda ni prirejal zmagoslavnih pohodov, a je vendarle stopil »pri zaklenjenih durih« v sredo med učence (Jn 20, 19) in se pozneje »vpričo njih vzdignil in oblak ga je vzel izpred njih oči« (Apd 1, 9). Apostoli so resda oznanjali »»življenje s Kristusom skrito v Bogu« (Kol 3, 3), a ob tem vendarle delali čudeže, ki tudi pozneje v Cerkvi niso nikdar prenehali. Podobno se težnja Boga, približati se človeštvu po človeško, razodeva tudi v prikazovanjih. Ali se ni treba te dobrote zavedati, se ji odpreti?

c) Toda ali so prikazovanja samo opora naši veri? Ali ne dajejo življenju Cerkve še nekaj več? Prikazovanja po smrti zadnjega apostola seveda ne spadajo v *javno* razodetje, temveč so *zasebna* razodetja. A vendar posredno lahko koristijo vsej Cerkvi. Saj morejo nagniti in voditi pastirje Cerkve h globljemu motrenju javnega razodetja, ki nauk kakega prikazanja morda nedvomno vključuje, čeprav ga Cerkev pred prikazanjem v taki jasnosti in določenosti še ni odstirala vernikom. Ko Cerkev tak nauk uradno izrazi, se ne naslanja pri tem na tisto prikazanje, na *zasebno* razodetje, temveč na javno; iz *njega* izvede v prikazanju obseženi nauk. A vendar je bilo prikazanje gonilna sila in povod za izvedbo in razvitev nauka (prim. VAN NOORT G., *De fontibus revelationis necnon de fide divina,* Hilversum 1920, n. 204).

Vzemimo za primer češčenje Presv. Srca Jezusovega, ki je življenje Cerkve brez dvoma prevelo z novo silo! Res da najdemo to češčenje sem in tja kot zasebno pobožnost že pred prikazovanji sv. Margareti Mariji Alacoque. Tudi je res, da Cerkev svojega nauka o tem čaščenju ni povzela iz prikazovanj sv. Margarete. Češčenje Presv. Srca Jezusovega ima svojo podlago v verski resnici o hipostatičnem zedinjenju človeške narave Kristusove z drugo božjo osebo, — je naraven zaključek iz te resnice (prim. GALTIER P., *Le Sacré-Coeur,* Paris 1936, p. 108—109). A je vendarle res, da si je Cerkev to češčenje uradno prisvojila, opredelila in ga potem širila šele po prikazovanjih sv. Margareti Alacoque.

Če bi torej Cerkev nič ne upoštevala prikazovanj, ali se ne bi s tem zaprla marsikateremu valu nove sile, ki je bil namenjen v poživitev njenega življenja?

d) Korak naprej! Rekli smo, da spadajo prikazovanja po smrti zadnjega *apostola* med *privatna razodetja.* Pred to časovno mejo imajo svojo mesto tudi v *javnem* razodetju. Mislimo na oznanjenje nadangela Gabriela Devici Mariji ali na besede Kristusa ob Pavlovem spreobrnjenju pred Damaskom [na skrivnostno razodetje sv. apostola Janeza] ... Kaj bi bilo, če bi se ti postavili na stališče kristjana, ki ima vsako prikazanje že v naprej za slepilo ali se že načelno noče ob njem pomuditi? Ali ne zahteva to mesto prikazovanj od naše strani neko sveto spoštovanje za to obliko občevanja Boga z nami?

e) In končno: Pot tega življenja je resda pot vere, ne gledanja nadnaravne realnosti. Gledanje iz oči v oči nam bo dano v drugem življenju. A vendar je milost že začetek prihodnjega stanja, pot vanj, je že seme bodoče slave, ki se bo razodela. Zakaj naj bi Bog zaradi tega semena ne odstrl že zdaj, na tem svetu, nekoliko in nekaterim tisti nevidni svet, v katerega gledanje milost vodi, — nekaterim, ki naj so potem priče nevidnega sveta med svojimi brati in sestrami v Kristusu?

4. *Zaključki.* Kakšen naj bo torej naš odnos do prikazovanj?

Prikazovanja so, če so pristna, občevanje nevidnega nadnaravnega sveta z nami. Ta svet občuje z nami po Učlovečenju, Kristusovem razodetju, odrešenju, Cerkvi — skrivnostnem telesu Kristusovem, zakramentih, posvečujoči milosti, dejanski milosti . . ., prikazovanjih. Prikazovanja so le neznaten del celote, podaljšek ostalega občevanja nadnaravnega sveta z nami. Kristjan se mora tega zavedati in se odpirati *vsemu* občevanju nadnaravnega sveta z nami, ne le prikazovanjem.

Ta del celote je hkrati celo samo nekaj *drugotnega,* sekundarnega v občevanju nadnaravnega sveta z nami, je le zunanji, vidni izraz, površje neke globine, ki je sicer nevidna, a resnična, in sicer resnična, naj se prikazuje ali ne: odrešenje vpliva na nas in nas veže z nadnaravnim svetom, če to v videnjih gledamo ali ne, — Cerkev prevaja moč odrešeniškega dela Kristusovega v ude Skrivnostnega telesa ter jih veže po njej s Presveto Trojico, z Marijo, angeli, svetniki . . ., če se nam te osebe prikazujejo ali ne . . . Kristjan mora iskati predvsem *te globine* občevanja nadnaravnega sveta z nami ter imeti površje za površje.

Dalje so te globine nekaj stalnega, prikazovanja le zelo redka. Krščansko življenje mora temeljiti predvsem na stalnem.

A vendar občuje nadnaravni svet z nami tudi po prikazovanjih, čeprav je to občevanje le drugotnega pomena.

Vizionarji niso vselej duševno bolne osebe.

Včasih Bog po njih resnično obdarja Cerkev.

Za te darove moramo biti sprejemljivi.

Seveda sprejemljivi v krščanski modrosti, ki ve, da ni *vsako* domnevno prikazanje dar božji, — da so nekatera prikazovanja nepristna in Cerkvi v škodo.

Sprejemljivost za božje darove in previdna zadržanost krščanske modrosti se nikakor ne izključujeta. Sprejemljiv kristjan sprejme to, kar je po krščanski modrosti res sprejemljivo. To ni le vse, kar je izpričala božja avtoriteta, kar moramo torej verovati »fide divina«, temveč tudi vse, kar je človeško dokazano, kjer je torej možna le »fides humana«; a če se moramo na drugih življenjskih področjih vedno znova zadovoljiti z zgolj »človeško vero« — saj bi življenje niti možno ne bilo, če bi verjeli le to, kar je *Bog* s *svojo* avtoriteto izpričal —, zakaj bi *to* avtoriteto na vsak način zahtevali vprav za območje prikazovanj!

Prikazovanja, ki je o njih dokazano, da so nepristna, kristjan ob vsej sprejemljivosti za božje darove odkloni; to ni proti sprejemljivosti za posege iz nadnaravnega sveta; saj v nepristnem prikazanju ne gre za tak poseg.

Ob mnogih prikazovanjih ne bo zadostne podlage ne *za,* ne *proti* pristnosti. V takih primerih mora kristjan ohranjati svojo sprejemljivost za posege nadnaravnega sveta, a ker v danem primeru še ne ve, ali gre za pristen ali nepristen poseg, mora v svoji sprejemljivosti v krščanski modrosti čakati, da se stvar razjasni.

Tako ravna Cerkev, ki je tudi glede odnosa do prikazovanj varna vodnica. Cerkev se ob prikazovanjih zadovolji s »človeško vero«. Kjer so dokazi zanjo zadostni, Cerkev sicer ne »potrdi« pristnosti prikazovanja (spomnimo se na omenjeni odgovor obredne kongregacije glede prikazovanj v Lourdesu!), a jih

ima v svojem dejanskem odnosu do njih za pristna. Mislimo na Lourdes, Fatimo ... Kadar je nasprotno dokazana *nepristnost,* zavzame Cerkev ob vsej svoji prejemljivosti za nadnaravne posege do prikazovanja odklonilno stališče. Dokler stvar še ni razjasnjena, Cerkev čaka.

Zelo zgovorna je statistika, ki jo je prinesla o 22 prikazovanjih med letom 1931—1950 (Lourdes in Fatima spadata, se razume, pred to obdobje) nemška revija »Stimmen der Zeit« (77, 1951—52, p. 381). Ob teh 22 prikazovanj je (povečini že krajevna) cerkvena oblast štirinajstkrat zavzela odklonilno stališče, v 6 primerih čaka, le v dveh je stališče krajevnih škofov pozitivno (gre za prikazovanja v Beauraing, škofiji Namur, in v Banneux, v škofiji Liège); a tudi tu so v prvem primeru čakali nad 10 let, v drugem 16 let (prim. tudi »Orientierung« (Zürich) 1951, n. 23—24, ki dostavlja še nekaj drugih prikazovanj, a tudi s temi le poveča vtis, ki ga daje omenjena statistika »Stimmen der Zeit«).

Duh, ki vodi sv. Cerkev, da tako ravna, je Sveti Duh, ki oživlja celoto Skrivnostnega telesa in vsak posamezen ud. Čim globlje je naše duhovno življenje, tem bolj vlada in vodi v njem Sveti Duh, tem bolj vodi ta Sveti Duh tudi vsakega posameznika in v vsakem posameznem primeru v res *krščanski* odnos do prikazovanj.

Povzetek: Vladimir Truhlar, Stališče kristjana do prikazovanj v luči teologije

Med verniki se javljata dva skrajna pojava: nekateri vsa prikazovanja v celoti odklanjajo kot prevara ali tvorbo duševne bolezni, drugim so prikazovanja edino torišče njihovega verskega izživljanja.

1. Pisatelj naglaša, da je potrebna previdnost in navaja razloge za to: a) utvare so celo pri svetih osebah možne in dejansko vemo za take primere; b) vsa prikazovanja so nekaj neznatnega v primerjavi z velikim prikazanjem učlovečene Božje besede; c) vernik mora živeti iz vere, ne iz gledanja; d) nevidna povezanost z Bogom po veri je stalna, prikazanja so nekaj prigodnega.

2. Ne smemo pa zavračati prikazanj v celoti. Razlogi: a) nekatera so gotovo pristna; b) imajo brez dvoma svoje mesto v nadnaravni ekonomiji; c) lahko koristijo vsej Cerkvi; d) imajo svojo mesto tudi v javnem razodetju; e) po njih se vsaj delno odkrije zastor, ki pokriva nevidni svet.

Tem ugotovitvam primerni so zaključki.

Zusammenfassung: Vladimir Truhlar, Stellungnahme der Christen zu Erscheinungen im Lichte der Theologie

Bei den Gläubigen findet man in dieser Hinsicht zwei Extreme: von Einigen werden alle Erscheinungen insgesamt als Täuschungen oder Erzeugnisse der Seelenkrankheiten verworfen; den Anderen sind die Erscheinungen der einzige Schauplatz für ihre Glaubenserlebnisse.

1. Der Verfasser betont, dass grosse Vorsicht unumgänglich ist, und führt die Gründe dazu an: a) die Täuschungen kommen sogar bei heiligen Personen vor; b) alle Erscheinungen sind etwas nebensächliches im Vergleich zur grossen Erscheinung des menschgewordenen Gotteswortes; c) der Gläubige soll aus dem Glauben nicht aus dem Schauen leben; d) der Glaube verbindet uns mit Gott zwar unsichtbar, aber stets, die Erscheinungen sind hingegen etwas zufälliges.

2. Wir dürfen doch nicht alle Erscheinungen insgesamt verwerfen. Die Gründe: a) einige sind sicher authentisch; b) sie haben unzweifelhaft ihren Platz in der Heilsökonomie; c) sie können der ganzen Kirche Nutzen bringen; d) sie haben ihren Platz auch in der öffentlichen Offenbarung; e) mit ihnen wird wenigstens teilweise der Vorhang, mit welchem die unsichtbare Welt bedeckt ist, weggenommen.

Aufgrund dieser Feststellungen zeigt uns der Verfasser, welche Stellungnahme den Christen angeraten ist.

Résumé: Vladimir Truhlar, L'attitude du chrétien face aux apparitions à la lumière d'une saine théologie

Il y a, parmi les fidèles, deux attitudes extrêmes par rapport aux apparitions: les uns les rejettent en bloc comme autant de supercheries ou des hallucinations, d'autres en fond le seul point d'appui dans leur vie spirituelle.

L'auteur conseille d'abord la prudence: en ce domaine les illusions sont possibles et les victimes en sont parfois même des personnes très pieuses; toutes les apparitions sont insignifiantes par rapport à l'apparition glorieuse du Verbe de Dieu dans la chair; le fidèle doit vivre dans la foi non dans la vision; le lien établi par la foi entre Dieu et l'homme est permament, tandis que les apparitions ne peuvent être que temporaires.

Pourtant il ne faut pas refuser les apparitions en bloc, car il y en a qui sont certainement authentiques; elles ont leur place dans l'écomonie de la Rédemption et peuvent être utiles à l'Eglise tout entière; par elles s'entr'ouvre au moins partiellement le monde invisible et laisse apercevoir quelque chose de son mystère.

Vinko Bevk

Dozdeven zakon

Kanon 1114 določa, da so zakonski vsi otroci, ki so spočeti ali rojeni v veljavnem ali dozdevnem zakonu. Kateri pa je dozdeven zakon, določa kanon 1015 § 4: »Neveljaven zakon se imenuje dozdeven, če je bila ob poroki vsaj ena stranka v dobri veri, da sklepa veljaven zakon, in dokler obe stranki ne zvesta za gotovo, da je ta zakon neveljaven.« Čeprav pa so glede tega dozdevnega zakona izdali že ponovne odgovore komisije za razlago kodeksa, se vendar mnenja kanonistov še vedno močno razhajajo v tem, kateri neveljavni zakoni so dozdevni. Zlasti je pomembno vprašanje neveljavnih zakonov nekatoličanov, katerim po dosedanjih odgovorih interpretacijske komisije ne bi šle ugodnosti dozdevnega zakona. Morda smemo pričakovati v tej zvezi milejše tendence od prihodnjega cerkvenega zakonika.[1]

Po kan. 1015 § 4 in po odgovoru interpretacijske komisije z dne 26. januarja 1949 so potrebni za dozdeven zakoni trije elementi, od katerih je prvi negativen, druga dva pa pozitivna: I. objektivna ničnost zakona; II. dobra vera vsaj ene stranke in III. sklepanje poroke vpričo Cerkve. Vsi trije elementi morajo biti podani obenem, sicer ni dozdevnega zakona.

I. Objektivna ničnost zakona

Dozdeven zakon je vrsta ničnega zakona. Oba zakona sta med seboj v razmerju kakor del in celota. Objektivna ničnost je torej osnovni pogoj dozdevnega zakona. Ničnost zakona pa more izvirati iz: a) razdiralnega zadržka, bodisi naravno- ali pozitivnopravnega, bodisi tajnega ali javnega, trajnega ali začasnega, dokler ta traja; b) iz neveljavne dispenze razdiralnega zadržka; c) iz pomanjkanja privolitve; č) po mnenju nekaterih avtorjev tudi iz opustitve predpisane oblike poroke, bodisi da ni bilo duhovnika ali ni bil pristojen ali je bil nepravilno delegiran, bodisi da ni bilo prič, bodisi da se je sploh opustila redna ali izredna oblika poroke, da le moremo reči, da je bil zakon sklenjen »vpričo Cerkve«; d) iz pomanjkanja veljavne poveljavitve.

Zahteva se objektivna ničnost, kajti če je pri obeh strankah ničnost tudi subjektivna, ne moremo govoriti o dozdevnem zakonu, ker bi manjkal drugi element.

---

[1] Prim. Communicationnes II, 1. 1971, 70.

II. Dobra vera

Glavni razlog za obstoj dozdevnega zakona je dobra vera poročencev, bodisi obeh bodisi samo enega. Predmet te dobre vere je veljavnost zakona, plačilo pa pozakonjenje otrok.

Dobra vera je subjektivno prepričanje o veljavnosti zakona. Ne izključuje niti zmote niti nevednosti niti dvoma bodisi facti ali iuris, ampas celó temelji navadno na zmoti ali nevednosti, ki pa ni moralno grešna. Izključuje pa dobra vera ignorantiam affectatam ali zvijačno hoteno nevednost o ničnosti zakona. Taka ignorantia affectata gotovo ni združljiva z dobro vero. Pač pa se sklada z dobro vero error facti, težje error iuris po znanem pravilu: Ignorantia facti, non iuris excusat.[2] Error iuris po nekaterih avtorjih opravičuje samo, če je verjeten ali upravičen in utemeljen v zakonu. Drugi pa trdijo, da opravičuje tudi, če je neupravičen. Prav tako trdijo nekateri, da je združljiv z dobro vero dvom, pa naj je antecedens ali consequens. Drugi pa razlikujejo: dubium antecedens opravičuje samo, če se kljub primernemu prizadevanju ne da odložiti, dubium consequens pa vedno opravičuje.[3]

Ne zahteva pa se dobra vera pri obeh zakoncih, ampak zadostuje samo pri enem. Dobra vera ene stranke more namreč soobstojati s slabo vero druge, celo ako je bila uporabljena zvijača z namenom, da bi druga stranka živela v dobri veri. V mešanih zakonih zadošča celo, da je nekatoliška ali neverna stranka v dobri veri, medtem ko je katoliška stranka v slabi, morda celo zvijačni veri. Nanašati pa se mora dobra vera na veljavnost zakona, čeprav sta glede drugih zakonskih zadev obe stranki in mala fide.

Kdaj morata obe stranki ali vsaj ena biti v dobri veri? Ko obe spoznata, da je zakon ničen, preneha dozdeven zakon (kan. 1015 § 4). Dokler pa traja dobra vera ene stranke, četudi nekatoliške, je zakon dozdeven. Razpravljajo pa avtorji o tem, ali more zakon, ki je bil sklenjen z mala fide obeh strank, postati pozneje dozdeven zaradi poznejše dobre vere ene stranke. Enim se zdi, da je to mogoče, ako le ni vmes zvijače, češ da so tako podani vsi elementi, ki jih zahteva kan. 1015 za dozdeven zakon. Drugi pa ugovarjajo zaradi besede »celebratum fuerit« kan. 1015 § 4, češ da zahtevajo dobro vero v trenutku, ko poročenca sklepata zakon. Temu pa ugovarjajo prvi, da v primeru poznejše dobre vere celebratio še traja. Učinki dozdevnega zakona namreč ne izvirajo iz slabe vere poročencev. Ko je torej odstranjena ovira in se pridruži dobra vera ene stranke, ni razloga, zakaj zakon ne bi bil dozdeven in ne bi imel učinkov glede otrok. Podobno je tudi pri navadnem poveljavljanju po kan. 1136 § 2: celebratio še traja, traja tudi privolitev ene stranke, in če druga stranka, ki prej ni privolila, pozneje privoli, postane iz ničnega zakona veljaven. Isto lahko trdimo o ničnem zakonu, ki se spremeni v dozdevnega zaradi poznejše dobre vere ene stranke.[4]

Dobra vera, ki je potrebna pri dozdevnem zakonu, pa ne sme biti samo psihološka, zasebna, zgolj notranja, čeprav je ta za dozdeven zakon bistvenega

---

[2] VI, 5, 12, De regulus iuris, 13.

[3] A. H. Eysink, Matrimonium clandestinum et matrimonium putativum, Roma 1957, 27 sl.

[4] Prim. Cappello, De matrimonio[8], n. 746, 3, str. 729.

pomena. Potrebna je juridična dobra vera, ki je javna, zunanja in more tudi pred družbo dokazati obstoj zasebne dobre vere ter s tem izključuje možnost namerne, zaželene nevednosti ali zvijačne ničnosti zakona. Podana je ta dobra vera takrat, ko poročenca sklepata zakon vpričo Cerkve, kar je tretji element dozdevnega zakona. Brez te javne dobre vere bi težko dokazali zasebno dobro vero poročencev. O njej govorijo že starejši avtorji[5] in še posebej novejši.[6]

III. Sklepanje zakona vpričo Cerkve

O ničnosti zakona in dobri veri so si kanonisti precej edini, vse drugače pa je glede tretjega pogoja. Besede kan. 1015 § 4 »celebratum fuerit« so bile precej nedoločne, saj niso posebej določile, kako naj poročenca sklepata zakon. Zato so prvotno obstajala tri različna mnenja.

Prvo mnenje je trdilo, da je kakršnakoli forma zadostna za dozdeven zakon, ne samo kanonična.[7]

Drugo mnenje je zahtevalo sklepanje poroke v kanonični obliki ali podobni njej, toda ne absolutno. Dopuščalo je izjemo pri mešanih zakonih, ki so bili sklenjeni po krajevnih navadah ali civilnih zakonih, ki urejajo sklepanje zakonitega zakona.

Tretje mnenje pa je trdilo, da je absolutno potrebna brez vsake izjeme kanonična oblika za vse, ki jih ta oblika veže.[8]

Spričo take needinosti je komisija za razlago kodeksa dne 26. januarja 1949 odgovorila na vprašanje: Ali je pod besedo »celebratum« kan. 1015 § 4 treba razumeti samó zakon sklenjen vpričo Cerkve? — Da.[9]

Za dozdeven zakon v kanonskem pravu se torej nujno zahteva »sklepanje vpričo Cerkve«. Sicer to ni bistvena zahteva, tako da brez nje dozdeven zakon sploh ne bi mogel obstajati, saj pred tridentinskim koncilom tega pogoja niso postavljali in tudi pred gornjim odgovorom so dvomili o njegovi nujnosti. Danes pa je to potreben element ne zaradi stvari, pač pa zaradi ukrepa pozitivnega prava, kot sledi iz navedenega kanona in odgovora interpretacijske komisije.

Kakšen je torej pomen besed »celebratio coram Ecclesia«?

A. Splošen pomen.

Pomenljivo je, da komisija ni odgovorila, da se mora zakon sklepati »forma canonica«, ampak samo »coram Ecclesia«. Ta formula pa ima širši pomen kot formula »forma canonica«.

---

[5] Schmalzgrueber, Ius ecclesiasticum universum, t. IV, pars I, tit. 17, n. 26; S. Aichner, Compendium Iuris ecclesiastici, 1911, str. 706, n. 3.

[6] X. Ochoa, Sensus »celebratiobis coram Ecclesia« in matrimonio putativo, v Monitor ecclesiasticus 1961, I, str. 102 sl.

[7] Avtorje navaja L. Bender, Filiae legitimitas ratione matrimonii putativi, v Monitor ecclesiasticus 1960, I, 142.

[8] Cappello, n. d., n. 476.

[9] AAS 41 (1949), 158.

Pri sklepanju zakona moramo ločiti notranjo in zunanjo obliko. Notranja oblika je izjava privolitve, brez katere zakon sploh ne more obstajati. Mora pa biti nekako zunanja, ker gre za juridično dejanje. Ta pogoj je izražen v besedi kanona 1081 § 1: »izjavljeno privoljenje zaročencev«. V tem kanonu je najlepše opisana notranja oblika zakona z besedami: »Zakon stori zakonito izjavljeno privoljenje zaročencev«. Zunanja oblika zakona pa je v »zakoniti« izjavi privolitve, to je take, kot jo določa zakon. Zunanja oblika ni nujno potrebna za veljavnost zakona, ker zakon lahko predpiše način privolitve za veljavnost ali samo za dopustnost. Možno je tudi, da zakon ne predpiše nobenega določenega načina in potem zadošča samo notranja oblika.

Možno pa je, da zunanja oblika obsega več dejanj in obličnosti, od katerih so nekatere potrebne za veljavnost, druge pa samo za dopustnost. Vse te obličnosti bodisi za veljavnost ali dopustnost pa spadajo k obliki ali sklepanju poroke in se lahko imenujejo »celebratio matrimonii«.

»Celebratio coram Ecclesia« se tiče torej samo zunanje oblike poroke oziroma označuje zunanji način sklepanja zakona, kot ga je določila Cerkev. Obsega torej vsa dejanja, ki so predpisana za sklepanje zakona, ne samo osnovno obliko, tj. tako imenovano »formo canonico«, ki je potrebna za veljavnost, saj je tukaj govor o neveljavnem in dozdevnem zakonu.

Sama po sebi pomeni »celebratio coram Ecclesia« kvalificirano pravno dejanje, določeno s tremi besedami, iz katerih obstoji. »Celebratio« pomeni zunanje dejanje in izključuje zgolj notranje dejanje. »Coram« označuje javnost dejanja, ki je storjeno javno, vpričo drugih, ki so različni od osebe, ki dejanje stori, in izključuje tajno, skrito dejanje. »Ecclesia« pa označuje subjekt, ki naj za dejanje ve in ga spozna in vpričo katerega se dejanje izvršuje ter izključuje dejanje, ki je zgolj naravno, civilno, ne cerkveno. »Celebratio coram Ecclesia« torej označuje pravno dejanje, ki je zunanje, javno in cerkveno ter nasprotuje tako imenovanemu tajnemu zakonu (matrimonium clandestinum). Zakon, sklenjen s posredovanjem Cerkve, je torej »celebratum coram Ecclesia«, nasprotno pa je zakon sklenjen brez vednosti Cerkve matrimonium clandestinum seu non celebratum coram Ecclesia. Po izražanju starih kanonistov pomeni »celebratio coram Ecclesia« sciente, opinante seu interveniente Ecclesia. Določiti pa je seveda treba, kakšno posredovanje Cerkve je potrebno, da lahko rečemo, da je zakon sklenjen vpričo Cerkve ali da ni tajen in da je lahko pod danimi pogoji tudi dozdeven.

B. Širši in ožji pomen.

Kakšno naj bo sodelovanje Cerkve, da bi lahko rekli, da je zakon sklenjen vpričo nje? Tudi po odgovoru interpretacijske komisije si kanonisti niso edini. Prvi trdijo, da se mora neveljaven zakon skleniti »forma canonica« ali vsaj z njenim videzom, da je lahko dozdeven. Po njihovem mnenju je bil namen komisije izključiti od ugodnosti dozdevnega zakona vse tiste zakone, ki so sklenjeni zgolj in samo civilno[10] od onih, ki jih veže kanonična forma po kan.

[10] Mere et tantum civiliter je rečeno zato, da izključimo civilne zakone tistih, ki se nahajajo po kan. 1098 v izrednih razmerah in za katere je lahko civilni zakon tudi kanoničen servatis servandis.

1099 § 1.[11] Celebrationes coram Ecclesia omejujejo samo na kanonično obliko. Kdor pa po kan. 1099 § 1 ni vezan na kanonično obliko, po njihovem mnenju lahko sklene neveljaven zakon in obenem dozdeven tudi brez »celebratio coram Ecclesia«.

Drugi[12] pa pravijo, da ni razloga, zakaj bi omejevali celebrationem coram Ecclesia samo na kanonično obliko. Ustanova celebrationis coram Ecclesia je imela in ima širši obseg kot kanonična oblika, ker obsega tudi druge sollemnitates et formalitates, ki so predpisane za sklepanje cerkvenega zakona. Čeprav je bila kanonična oblika opuščena, izvršene pa so bile ostale formalnosti, vendar lahko rečemo, da je bil sklenjen vpričo Cerkve, zato je lahko dozdeven. Celebratio coram Ecclesia se lahko doseže tudi brez kanonične oblike, samo da je bil sklenjen po besedah prejšnjih kanonistov »palam, sciente seu opinante seu interveniente Ecclesia,« drugačen zakon ne more biti dozdeven.[13]

Za to svoje mnenje navajajo nasprotne razloge, s katerimi dokazujejo, da je prvo mnenje napačno: 1) Kodeks nikjer ne izključuje od ugodnosti dozdevnega zakona zaradi opustitve oblike, ampak govori na splošno o neveljavnem zakonu. 2) Ničnost zaradi opustitve oblike je lahko predmet dobre vere poročencev. Če je ničnost zaradi pomanjkanja privolitve lahko predmet njihove dobre vere, je lahko še veliko bolj neveljavnost zaradi oblike. 3) Prvo mnenje dopušča možnost, da je bil zakon sklenjen samo v navidezni obliki, torej v neveljavni obliki. V kanonskem pravu pa ni razlike med neveljavno in opuščeno obliko poroke. 4) Kodeks in odgovor komisije z besedo »celebratum fuerit« zahtevata resnično obliko poroke, ne samo navidezno. Saj neveljavna oblika je isto kot nobena.

Ločijo pa zagovorniki drugega mnenja med celebracijo v ožjem in širšem pomenu. Z besedo celebracijo v ožjem pomenu umevajo kanonično obliko poroke, bodisi redno ali izredno, kakor jo predpisujejo kan. 1094 in naslednji. V širšem pomenu pa umevajo pod celebracijo vse tiste slovesnosti in obličnosti (sollemnitates et formalitates), ki jih pravo predpisuje pred cerkveno poroko, med njo ali po njej. Čeprav se te obličnosti ne zahtevajo za veljavnost, vendar spadajo ad celebrationem coram Ecclesia. Kodeks določa v kan. 1019 in naslednjih, kaj je treba opraviti pred poroko. V § § § kan. 1100 in naslednjih ureja liturgično obliko poroke in v kan. 1103 to, kar naj se uredi po poroki. Tudi v teh stvareh se kaže publicus interventus Ecclesiae in zato je zakon, sklenjen s temi oblikami, sklenjen vpričo Cerkve.

Za svoje mnenje pa navajajo naslednje razloge:

1) Pozakonjenje otrok iz dozdevnega zakona uživa zaščito prava, zato ga je treba široko razlagati. Tako Cappello: »Dozdeven zakon ... če ga gledamo glede na stranko, ki ga je sklenila v dobri veri, je treba široko razlagati; najširše (latissime) pa glede na otroke, zakaj kanonsko pravo je zelo naklonjeno pozakonitvi otrok.[14] Isto sledi iz pravila Benedikta XIV: »Sodnik mora biti

[11] Bender, Matrimonium putativum celebratum coram Ecclesia v Monitor ecclesiasticus 1957, 146—156; Bank, Connubia canonica, Romae 1959, 54; navajamo po Monitor ecclesiasticus 1961, I, 97—98.

[12] Prim. Ochoa, n. d., 98 sl.

[13] Zakon torej sklenjen mere et tantum civiliter bodisi od tistih, ki jih veže kanonična oblika, bodisi od tistih, ki jih ne veže, ne more biti dozdeven, ker je bil sklenjen brez soudeležbe Cerkve.

naklonjen blaginji in koristim otrok«.[15] Predpise o dozdevnem zakonu torej ne gre strogo razlagati, ker vsebujejo ugodnosti, po znanem pravilu: Odia restringi et favores convenit ampliari.[16] Ako pa smemo dozdeven zakon široko razlagati, potem tudi njegove elemente. In res se dobra vera tako široko pojmuje, da je združljiva z ignorantia facti et iuris in celo cum dolo druge stranke! Zakaj bi potem celebratio coram Ecclesia ozko razlagali, da bi obsegala samo kanonično obliko in izključevala druge slovesnosti ter obličnosti, ki sodijo k sklepanju poroke?

2) Clandestinitas je bila v starem pravu kazniva, in sicer tako, da so bili otroci nezakonski. Kodeks ne pozna več te kazni, zato tudi zadevno ni ovire za široko razlago.

3) Niti kodeks niti odgovor komisije ne izključujeta nobenega zakona od ugodnosti dozdevnega zaradi tega, ker je bil neveljavno sklenjen. Če pa celebrationem coram Ecclesia ozko razlagamo, potem bi bili zakoni, ki so neveljavni zaradi oblike, izključeni od ugodnosti dozdevnega zakona in otroci ne bi bili pozakonjeni, čeprav so stranke izpolnile vse druge pogoje za javno sklepanje zakona vpričo Cerkve, to pa bi bilo pretrdo ravnanje, ki se ne sklada z dobrotljivostjo Cerkve.[17]

4) Nasprotno mnenje dopušča možnost, da je zakon dozdeven zaradi neveljavne oblike bona fide positae. Z isto upravičenostjo je zakon dozdeven zaradi bona fide opuščene oblike, če je sodelovanje Cerkve drugače dokazano.

Iz teh in drugih razlogov bi sledilo: Zakon je sklenjen vpričo Cerkve, kadar je dokazana na zunaj poočitena pozitivna volja vsaj ene stranke, da želi skleniti cerkveno poroko, s tem da je bilo izvršeno, kar pravo zahteva ali pred poroko ali med njo ali po njej, čeprav je bila oblika poroke zaradi vzroka, ki ni grešen vsaj pri eni stranki, ali opuščena ali neveljavna.

IV. Ali so neveljavni zakoni nekatoličanov, čeprav so sklenjeni v dobri veri, dozdevni po kanonskem pravu?

Splošno mnenje kanonistov dozdaj je bilo, da so neveljavni zakoni nekatoličanov kanonično dozdevni, če so sklenjeni bona fide. Tako piše Bank: »Zakon dveh nekatoličanov (kan. 1099 § 2) pred civilno oblastjo zaradi razdiralnega zadržka bona fide neveljavno sklenjen more biti dozdeven, ker njih ne veže katoliška oblika poroke.«[18] Podobno Coronata,[19] Eysink[20] in drugi. Ker menijo,

---

[14] n. d., n. 746, 730.

[15] Benedictus XIV, Epist. Redditae nobis d. 5. dec. 1744. Bullarium Benedicti XIV tom. I, p. 452 § 4.

[16] In VI Regulae iuris, 15.

[17] Iz tega ne sledi, da je tudi zgolj civilen zakon katoličanov dozdeven. Potrebno je, da se zakon sklene Ecclesia sciente et interveniente. Katoličan, ki bona vel mala fide sploh ni nameraval skleniti cerkvenega zakona, ampak zgolj civilnega, ta očitno ne sklepa zakona coram Ecclesia. Isto velja o katoličanu, ki je v okoliščinah po kan. 1098, pa sploh ne misli na cerkveno poroko, ampak želi skleniti samo civilni zakon.

[18] n. d., 54—55.

[19] M. C. a Coronata, De matrimonio et sacramentalibus, 1957, n. 607, 849.

[20] n. d., 88.

da je za dozdeven zakon potrebna kanonična oblika poroke, tj. celebratio coram Ecclesia v ožjem smislu, a ta kanonična oblika nekatoličanov ne veže, mislijo, da je njihov zakon lahko kanonično dozdeven tudi brez posredovanja Cerkve. Na podlagi najnovejših odgovorov interpretacijske komisije pa je to mnenje težko zagovarjati.

Iz razloga ničnosti in dobre vere so tudi zakoni nekatoličanov lahko dozdevni, ni pa mogoče tega trditi iz razloga sklepanja vpričo Cerkve. Niso sklenjeni v kanonični obliki niti redni niti izredni, ker jih ta oblika sploh ne veže (kan 1099 § 2). Manjka pa pri njih tudi celebratio v širšem pomenu, ker nimajo niti volje skleniti katoliški zakon niti ne izpolnjujejo nobenega predpisa, ki ga kodeks predpisuje za pred poroko, med njo ali po nji.

Cerkev dalje tudi sama noče nakloniti nekatoličanom ugodnosti dozdevnega zakona. Ugodnost pozakonitve otrok iz neveljavnega zakona, ki pa je dozdeven, je odvisna edinole od dobrohotnosti Cerkve. Očitno pa je, da Cerkev nekatoličanom te ugodnosti trenutno noče skazovati. Odgovor komisije z dne 26. I. 1949 namreč pravi, da je treba pod »celebratum« v kan. 1015 § 4 razumeti »zgolj zakon, sklenjen vpričo Cerkve«. Beseda »zgolj« hoče reči, da je izključen vsak zakon, sklenjen zunaj katoliške Cerkve in je mišljen samo zakon, sklenjen vpričo Cerkve.

Morda se zdi pretrdo odreči nekatoličanom ugodnost kanoničnega dozdevnega zakona. Toda podobno ravnanje nam kaže tudi Motu proprio Pija XII. z dne 1. avgusta 1948, ki je začel veljati 1. januarja 1949;[21] z njim je bila ukinjena oprostitev od oblike zakona za tiste, ki so rojeni od nekatoličanov, čeprav krščeni v katoliški Cerkvi, pa so vzrastli od otroške dobe v krivi veri ali razkolu ali neveri ali brez vere, kadar sklepajo zakon z nekatoliško osebo. Ta izjema jim je bila dana v kan. 1099 § 2, da ne bi bili njihovi zakoni neveljavni. Toda skušnja 30 let je pokazala, pravi Motu proprio, da je ta izjema malo koristila dušam, pač pa je nasprotno povzročila velike težave v reševanju posameznih primerov. Zato je Pij XII. naročil, naj se v kan. 1099 § 2 črtajo besede od podpičja dalje: »prav tako ... z nekatoliško osebo«. V orientalnem kodeksu tudi manjkajo te besede (kan. 90 § 2).

Da hoče Cerkev zakone nekatoličanov izločiti od ugodnosti dozdevnega zakona, se jasno vidi končno v nekaterih zasebnih odgovorih interpretacijske komisije.

Prvo tako odločbo so izdali 18. januarja 1957 škofu v Shillengu in se glasi:

I. Ali smemo zakon nevernikov (neveljaven), sklenjen bona fide, imenovati dozdeven;

II. Ali smemo zanj, ako je dozdeven, uporabiti kan. 1114 o pozakonitvi otrok;

Odgovor: ne na obojno vprašanje.

Dne 20. marca 1957 pa so odgovorili škofu v Dibrugarhu:

I. Ali (neveljaven) zakon protestantov, sklenjen v dobri veri, smemo imenovati dozdeven? Odgovor: Ne.

---

[21] AAS 1948, 40.

II. Ali smemo zanj, ako je dozdeven, uporabiti kan. 1114 o pozakonitvi otrok? Odgovor: Ne.[22]
Prvi odgovor zadeva nekrščene nekatoličane, drugi pa pod imenom protestanti vse krščene nekatoličane. Ta dva odgovora sta sicer zasebna in nista bila objavljena v AAS ter zato strogo vežeta samo tiste, za katere sta bila izdana. Ker pa samo razlagata besedo »dumtaxat« iz odgovora z dne 26. I. 1949, ne potrebujeta promulgacije in veljata tudi za nazaj (kan. 17 § 2).

Trenutno torej Cerkev noče naklanjati ugodnosti dozdevnega zakona zakonom nekatoličanov, možno pa je, da bi to storila z novim zakonikom, saj so te ugodnosti znamenje njene dobrohotnosti. Dozdeven zakon je objektivno ničen in po kan. 16 § 1 nobeno nepoznanje razveljavljajočih in onesposabljajočih zakonov od njih ne odvezuje, če ni izrečno drugače rečeno. Cerkev pa glede na dobro vero strank lahko določi, da so otroci iz takega zakona zakonski, kar gre po pravici samo otrokom iz veljavnega zakona.

Povzetek: Vinko Bevk, dozdeven zakon

Za dozdeven zakon so potrebni trije elementi hkrati, glede katerih si pa avtorji niso edini. Odprto je tudi vprašanje neveljavnih zakonov nekatoličanov, ki so bili sklenjeni v dobri veri. Cerkev jim trenutno ne dovoljuje ugodnosti dozdevnega zakona. Morda bo novi zakonik cerkvenega prava nekatoličanom bolj naklonjen.

Zusammenfassung: Vinko Bevk, Scheinehe

Für die Scheinehe sind drei Elemente zugleich erforderlich, hinsichtlich welcher aber die Autoren uneinig sind. Offen bleibt auch die Frage ungültiger Ehen der Nichtkatholiken, die gutgläubig geschlossen worden sind. Die Kirche spricht ihnen bis jetzt die Begünstigungen der Scheinehe ab. Vielleicht wird das neue Kirchenrecht für die Nichtkatholiken günstiger sein.

Résumé: Vinko Bevk, le mariage présumé

Pour qu'il y ait mariage présumé, il faut que se réunissent certains éléments sur lesquels toutefois les auteurs ne s'accordent pas toujours. La question des mariages invalides des non-catholiques, contractés de bonne foi, reste également controversée. Jusqu'ici l'Eglise ne leur reconnaissait pas le bénéfice du mariage présumé. Il est permis d'espérer que le nouveau code de droit canon sera plus favorable aux non-catholiques.

[22] Navajamo po Commentarium pro Religiosis et Missionariis 1960, 440.

Pregledi

Navzočnost poveličanega Kristusa v Cerkvi in v sv. evharistiji

Prvo predavanje na letošnjem teološkem tečaju je govorilo zlasti o dejavni navzočnosti Kristusovih odrešenjskih skrivnosti v obhajanju liturgije, predvsem evharistije. Pri pogovoru po predavanju je vsak lahko opazil, da pri govorjenju o Kristusovi navzočnosti v liturgiji (ali sploh v Cerkvi) nekateri mislijo pravzaprav *samo na evharistično navzočnost* — ta jim je nekaj domačega, medtem ko sem jim zdi, da pravzaprav »nič ne povedo« trditve: Kristus je navzoč »v duhovnikovi osebi«, dalje »v zakramentih, tako da, kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje«, »v svoji besedi, tako da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sv. pismo . . .«

In vendar so te trditve v konstituciji o sv. bogoslužju (B 7) in jih ima 2. vatikanski cerkveni zbor za nekaj tako pomembnega, da celo posebej naroča, naj se duhovniški kandidati med študijem teologije naučijo, »da bodo videli, kako so (Kristusove) odrešenjske skrivnosti vedno navzoče in delujejo v bogoslužnih dejanjih« (DV 16,3; prim. B 16).

Seveda pa Kristusove odrešenjske skrivnosti sploh ne morejo biti navzoče, če ni nekako *navzoč poveličani Kristus osebno*. Koncil še na več drugih mestih trdi, da je podana Kristusova resnična navzočnost, npr. ko pravi: »Misijonska dejavnost z oznanjevanjem besede in z obhajanjem zakramentov, katerih središče in višek je presveta evharistija, napravlja navzočega Kristusa, začetnika odrešenja« (M 9,2). »V škofih, ki jim stojijo ob strani duhovniki, je med verujočimi navzoč Gospod Jezus Kristus, veliki duhovnik« (C 21,1). »V oltarnih občestvih, čeprav so pogosto neznatna in uboga ali pa žive razkropljeno, je navzoč Kristus, čigar moč napravlja Cerkev eno, sveto, katoliško in apostolsko« (C 26, 1).

Seveda potrebujejo ta koncilska besedila pojasnila. Drugače se lahko zgodi, da kdo ponavlja lepe besede, o katerih pa niti sam niti tisti, ki ga poslušajo, ne vedo, kaj sploh pomenijo.

Če rečem, da je Kristus navzoč, kadar v Cerkvi bero božjo besedo, si bo lahko kdo mislil: »Kristus je tedaj navzoč nekako tako, kakor npr. postane navzoč tukaj v Sloveniji med svojimi nečaki stric, ki je v Ameriki, a jim je poslal pismo, katerega ravno zdajle bero.« Takšna razlaga brez dvoma »premalo pove«. Saj vendar Kristusovo vstajenje pomeni, da je prišla *njegova človeška narava povsem v območje in razsežnost samega Boga in ni več podrejena navadnim zakonitostim prostora in časa.*

Ne moremo sicer reči, da je Kristusova človečnost s poveličanim vstajenjem sama po sebi prejela katero izmed lastnosti, ki pripadajo edinole Bogu, npr. vsepričujočnost v pravem pomenu. Vendar pa je čisto gotovo Kristusova človeška narava sedaj v bistveno drugačnem odnosu do prostora in časa, kakor je bila pred trenutkom svoje poveličanosti. Saj bi drugače tudi evharistične navzočnosti poveličanega Gospoda pod podobama kruha in vina na mnogih krajih ne mogli misliti. V Ameriki bivajoči stric more biti navzoč med svojimi sorodniki v Sloveniji le s svojim pismom ali pa s tem, da se ga sorodniki spominjajo, ne pa s svojo osebo. Drugače je s poveličanim Kristusom, ki sedaj biva tako rekoč na ravni božje večnosti in božje vsepričujočnosti, kot resnični »Kyrios« (Gospod) zgodovine in vesoljstva.

Kristusova navzočnost tudi zunaj evharističnih podob

Evharistična navzočnost pod podobama kruha in vina nikakor ni edina »resnična« (realna) Gospodova navzočnost v Cerkvi. Papež Pavel VI. v okrožnici »Mysterium fidei« izrečno pravi, da se Kristusova navzočnost pod evharističnima podobama imenuje »resnična ne po izključitvi, kakor da bi druge pričujočnosti ne bile resnične, ampak po odličnosti.«[1] To navajajo tudi »Predhodna navodila« prenovljenega rimskega obrednika »Sv. obhajilo in češčenje evharistične skrivnosti izven maše« (št. 6). Tam so taksativno navedeni »glavni načini, kako je Gospod sam navzoč v svoji Cerkvi,« načini, ki se »v mašnem opravilu stopnjema razodevajo«. Kristus je »najprej navzoč v zboru vernikov, ki so zbrani v njegovem imenu; nato v svoji besedi, ko v cerkvi bero in razlagajo sv. pismo; dalje tudi v duhovnikovi osebi«. Šele potem pride na vrsto Kristusova navzočnost, ki je vsem katoličanom danes najbolj domača in ki jo obrednik imenuje »najvišji način« navzočnosti, to je »pod evharističnima podobama«. »V evharističnem zakramentu je na popolnoma edinstven način pričujoč ves in celotni Kristus, Bog in človek, substancialno in trajno.«

Poveličani Kristus je torej resnično (realno) pričujoč tudi zunaj evharističnih podob. Po pravici poudarjajo belgijski škofje v svojem pastirskem pismu o »naši veri v Jezusa Kristusa«: *»Jezus ne živi samo v našem ganjenem in občudujočem spominjanju.* V svoji poveličani človeški naravi je postal za nas naša pravičnost, naše posvečenje, naše odrešenje (1 Kor 1, 30). Toda če bi bil brezтelesen, bi ne bil več človek. Jezusove smrti ne smemo uvrščati med dogodke, za katerimi ne pride jutrišnji dan. To smrt, ki jo je navdihovala ljubezen in je bila darovana v pokorščini v priznanje božjega gospostva in s tem v zadostitev za greh, je Bog napravil za našo spravo, ko nam naših grehov ni nič več prišteval (2 Kor 5, 19). Zaradi te smrti greh za nas ni več vzrok večne smrti, ki je edina resnična smrt. Očiščeni smo grehov v Kristusovi krvi (Rimlj 3, 25).«[2]

---

[1] Pavel VI., okr. »Mysterium fidei«, v: AAS 57 (1965) 764; slov. prevod (ciklostil) št. 40.

[2] Notre foi en Jésus-Christ, Lettre pastorale des évêques de Belgique, v: Documentation cath. 49 (1967) 2128—2138, tu 2128.

Kako pa se ta navzočnost uresničuje? Belgijski škofje se morajo pri odgovoru na to vprašanje opreti na jasna pričevanja sv. pisma. »Nadaljevanje in uresničevanje Jezusovega dela,« tako pravijo, »je zagotovljeno po Svetem Duhu. Gospod v slavi, Gospod, ki je sam napolnjen z Duhom, je navzoč in deluje v svoji Cerkvi po tej božji moči. Dar Duha postavlja vernika v novo bivanje in ga bogati z novimi zmožnostmi. Duh je vir življenja. Če prebiva v nas, bo Bog, ki je Jezusa obudil od mrtvih, dal po njem življenje tudi našim umrljivim telesom (Rimlj 8, 11). Vsi tisti, v katerih prebiva ta Duh in deluje v njih s svojim nagibanjem, so božji otroci (Rimlj 8, 14—16). Ko so kristjani zedinjeni po veri in po zakramentih vere, sestavljajo novo božjo ljudstvo. Po krstu v enega samega Duha so kljub raznovrstnosti oseb, njihovih skupnosti in opravil ena Cerkev, eno Kristusovo telo (1 Kor 12, 13).«

Evharistija kot najodličnejši in središčni zakrament, v kateri je Kristus pričujoč prav posebno, tako rekoč najbolj oprijemljivo, ima za svoj namen ravno to, da bi bila zagotovljena Kristusova vseobsegajoča in stalna dejavna navzočnost v udih Cerkve in bi enota Cerkve in njenih udov s poveličanim Gospodom postala vedno znova učinkovitejša in globlja, dokler ne bi prišlo do najtesnejšega zedinjenja s Kristusom ob njegovem prihodu v slavi (prim. 1 Kor 11, 26).[3]

Če pravimo, da je poveličani Kristus navzoč v Cerkvi po Svetem Duhu, moramo reči, da je po takšni navzočnosti navzoč tudi Kristus, in sicer kot izvor Duha po svoji božji naravi ter kot zaslužni vzrok in sredniško počelo milosti po svoji človeški naravi.[4] Sv. Pavel pravi, da se v srcih opravičenih udov Cerkve »naseli Kristus« (Ef 3, 17). Zmotno je, če kdo misli, da takšna navzočnost ni resnična navzočnost; saj vendar ne gre tukaj le za človekovo misel na Kristusa; Kristus s Svetim Duhom v resnici deluje v srcu opravičenega človeka — kjer pa deluje, tam tudi je.[5] To je *habitualna navzočnost* Svetega Duha in Kristusa v udih Cerkve.

V cerkveni liturgiji poleg te habitualne navzočnosti nastopi še *aktualna,* dejavna navzočnost, ki ne obstaja vedno v tej stopnji in tako. Vendar pa je Sveti Duh (in z njim poveličani Kristus) s svojo habitualno navzočnostjo v Cerkvi ter v njenih udih obenem »ontološki pogoj aktualne Kristusove navzočnosti v liturgiji. Kajti samo v Kristusovem Duhu je mogoče učiti, moliti, verovati, upati ljubiti in vzpostavljati zakrament tako, kakor je treba... Notranje, subjektivno počelo bogočastja mora biti Sveti Duh božji sam, da more to bogočastje resnično stopiti v najsvetejše področje božjega življenja in to bogočastje ni le češčenje

---

[3] Belgijski škofje, gl. op. 2.

[4] Prim. K. Rahner, Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde, v: Schriften zur Th. VIII (1967) 395—408, tu 398.

[5] Glej G. Söhngen, Christi Gegenwart in uns durch den Glauben, v: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 324—369. O tem je G. Söhngen govoril tudi na dušnopastirskem zborovanju na Dunaju 1958. Predvsem se je ustavil ob Ef 3,1; opozoril je, da oznanjevanje veliko pozablja na dejstvo, da poleg zakramentalne Kristusove pričujočnosti v kruhu in vinu obstaja tudi Kristusova pričujočnost po veri in po Duhu; in da te navzočnosti po veri ne smemo oslabiti v golo misel na Kristusa; in ne smemo reči, da to sploh ni prava Kristusova navzočnost. O tem Herder-Kor. 13 (1959) 269.

tujega Boga iz neskončne daljave, marveč da postane tako rekoč notranje-božji ‚commercium', po katerem postanemo deležni troedinega božjega življenja, ki sega nazaj do brezizvornega Studenca, ki je večni Oče sam.«[6]

Ta navzočnost poveličanega Kristusa in njegovega Duha je temelj tudi za »substancialno« navzočnost v sv. evharistiji. Službeni duhovnik, ki predseduje evharističnemu shodu, je predstavnik edinega v polnem smislu resničnega duhovnika nove zaveze, Kristusa. Vidni duhovnik je pravzaprav le (zakramentalno) znamenje nevidne Kristusove navzočnosti. Saj pri obhajanju evharistije in pri delitvi zakramentov ne more sam iz svoje moči povzročiti tisto, za kar končno gre, to je notranjo milost v prejemniku zakramenta. »Človeški delivec zakramenta zastopa ne odsotnega Kristusa, marveč predstavlja v razsežnosti (učinkovitega) znamenja navzočega Kristusa, ki sam po sebi, v svojem Duhu, povzroča milost.«[7]

Evharistična navzočnost v povezanosti s »splošno« Kristusovo navzočnostjo v Cerkvi

J. A. Jungmann pravi: Če na prav posebno navzočnost poveličanega Kristusa v evharističnih podobah ne gledamo v povezavi s tisto neprimerno obsežnejšo navzočnostjo, ki jo je Kristus obljubil pred svojim vnebohodom: »Jaz sem z vami vse dni do konca sveta,« tudi posebne evharistične navzočnosti ne bomo razumeli pravilno. More se zgoditi, da si Kristusovo navzočnost kdo predstavlja, kakor da bi to bila v čisto določene meje evharističnih podob ujeta navzočnost. Kakor da je to »cirkumskriptivna navzočnost«, ki ji je mogoče natančno opisati meje, zunaj katerih bi pričujočnost poveličanega Gospoda sploh ne obstajala. Liturgija sama ne misli tako. To se vidi npr. tudi še iz predobhajilne molitve, ki je nastala v 9. stoletju in je ostala tudi še v prenovljenem misalu: »Gospod Jezus Kristus, Sin živega Boga, s svojo smrtjo si po Očetovi volji s sodelovanjem Svetega Duha svetu dal življenje. Reši me s tem svojim telesom in krvjo vseh mojih pregreh in vsega hudega.« Jungmann ugotavlja: V tej molitvi je »še izražena živa zavest, da je pravi in vseobsežni način Kristusovega bivanja pravo in eno samo njegovo življenje tisto, ki ga živi ‚v Očetovi slavi'. Ta navzočnost je tista, ki je v najsv. zakramentu na tisočerih krajih tako rekoč zajeta in zakramentalno privedena do učinkovanja. Pa tudi nasprotno naj bi ta zakrament za nas ostal nekako prosojen nasproti poveličanemu Gospodovemu življenju, kakršnega on resnično ‚živi in kraljuje z Bogom Očetom v občestvu Svetega Duha'. To je tisto življenje poveličanosti, ki drugače sijoče žari v kristjanovem srcu, namreč kot življenje milosti, kot po Svetem Duhu uresničevana Gospodova navzočnost, tista navzočnost, ki nam omogoča, da molimo, živimo in delamo ‚v Kristusu'. Italijanski teolog P. Dacquino bi utegnil imeti prav, ko pripominja: ‚Zavest o tej navzočnosti srednika Kristusa pri svojih učencih, o navzočnosti, ki so jo v prvih stoletjih tako živo občutili, je pač opravičevala pojav, da je izrečno češčenje zakramenta pravzaprav zunaj liturgičnega okvira več stoletij manjkalo'.

[6] K. Rahner, v op. 4 n. d., 398—399.
[7] K. Rahner, n. d., 405.

Seveda pa to ne pomeni, da táko češčenje ne bi bilo združljivo z nanovo prebujeno zavestjo o resnični navzočnosti poveličanega Kristusa tudi zunaj evharističnih podob.«[8]

Da je treba na evharistično navzočnost gledati v povezanosti z neprimerno širšim načinom Kristusove navzočnosti v Cerkvi, o tem govori tudi J. Ratzinger. »Kaj pravzaprav dela človek, ki obhaja sv. evharistijo (zakramente) Cerkve. Jasno je, da se ne predaja naivni predstavi, kakor da bi bil vsepričujoči Bog navzoč le na tem določenem kraju, ki je označen s tabernakljem . . . Evharistično češčenje se marveč nanaša na Gospoda, ki je prek svojega zgodovinskega življenja postal ‚kruh' za nas, to se pravi, ki je s svojim učlovečenjem in s svojo smrtno predanostjo, končano s poveličanjem, postal odprt za nas. Tudi češčenje sv. Rešnjega telesa se nanaša na zgodovinsko skrivnost Jezusa Kristusa, na zgodovino Boga z ljudmi, na tisto zgodovino, ki se nam v zakramentu približa. In nanaša se na skrivnost Cerkve: Ko se nanaša na zgodovino Boga z ljudmi, se nanaša na celotno ‚Kristusovo telo', ki je Cerkev . . .«[9] Zato pa bi bilo napačno, če bi Kristusovo »realno« navzočnost omejevali na njegovo navzočnost v sv. evharistiji in jo istovetili z evharistično navzočnostjo, kakor so to v krščanstvu začeli delati šele v času Dunsa Skota.[10]

Vendar je upoštevanje posebne evharistične navzočnosti utemeljeno in pastoralno zelo važno

Danes se spet bolj zavedamo, da posebne evharistične Gospodove navzočnosti ne smemo umevati izolirano — ločeno bodisi od Kristusove odrešenjske navzočnosti, kakršne je deležna Cerkev od Kristusovega vnebohoda in izlitja Svetega Duha dalje, bodisi od naravnanosti na Cerkev in prek nje na svet (kakor nam pričuje npr. Jezusova beseda: »To je moje meso za življenje sveta,« Jan 6, 51).

Pod vplivom biblične in liturgične obnove je l. 1947 okrožnica »Mediator Dei« tako rekoč uradno spregovorila o tem, da je »v vsakem liturgičnem dejanju obenem s Cerkvijo navzoč tudi njen božji ustanovitelj« (št. 20) in da »Kristus sam trajno živi v svoji Cerkvi ter nadaljuje pot svojega neizmernega usmiljenja, ki jo je začel v tem umrljivem življenju« (št. 163). Sicer pa je že prej (l. 1943) okrožnica »Mystici corporis« dejala, da »naš božji Odrešenik družbo, ki jo je sam ustanovil, tudi neposredno sam vodi in ravna. Sam namreč kraljuje v mislih in srcih ljudi in po svoji volji nagiblje in priganja tudi uporno voljo« (št. 38); in sicer uresničuje Kristus vse to v Cerkvi po svojem Duhu »kot nevidnem počelu«, ki »veže vse dele telesa« Cerkve »tako med seboj kakor tudi z vzvišeno Glavo; saj je ta Duh ves v Glavi, ves v telesu, ves v posameznih udih« (št. 56).

---

[8] J. A. Jungmann, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, Regensburg 1965, 25 ss.

[9] J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen-Freising[3] 1970, 25—27.

[10] E. Schillebeeckx, Die Eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Patmos, Düsseldorf 1967, 68.

Okrožnica Pavla VI. »Mysterium fidei« in 2. vatikanski koncil sta še posebej izrečeno priznala mnogoterost Kristusove realne navzočnosti v Cerkvi in zlasti v njenem bogoslužju (Es 9).

Najvišji in tako rekoč »najgostejši«, »najzgoščenejši«, nekako oprijemljiv način Kristusove navzočnosti pa je gotovo evharistična »substancialna« (podstatna, bistvena) navzočnost. Vendar bi bilo — kakor smo že videli — napačno, če bi si to navzočnost mislili ločeno od osebne Kristusove navzočnosti v splošnem in ločeno od Cerkve, na katero je evharistična Kristusova navzočnost bistveno usmerjena. Ni dovolj reči: »Kristus je tukaj«, ne da bi se vprašali, za koga pa je tukaj. In na to vprašanje moramo odgovoriti ne le to, da je navzoč za vse tiste, za katere se je na križu daroval in za katere je prelil svojo kri. Dostaviti je marveč treba, da je zanje navzoč vedno s tem namenom, da bi Cerkvi in njenim udom v zveličanje sveta ohranjal, krepil in množil tisto življenje, katero je hotel prinesti »v izobilju« (Jan 10, 10), darujoč se do kraja in do vseh globin Očetu »za življenje sveta«.[11]

Poveličani Kristus, zaznamovan z žrtvijo na križu, ostane »oprijemljivo« navzoč v sv. evharistiji tudi še po daritvi in daritvenem obedu, dokler se podobe ne spremenijo. In čeprav nam danes spet bolj jasno prihajajo v zavest tudi drugi načini navzočnosti poveličanega Gospoda, ostane posebno češčenje, ki ga izkazujemo prav njegovi evharistični navzočnosti, globoko smiselno in za prenovo Cerkve izredno pomembno. Tega tudi holandski škofje v svojem pastirskem pismu k diskusiji o realni evharistični navzočnosti, ki so ga naslovili l. 1965 na svoje vernike, nikakor ne zanikajo. Nasprotno. Med drugim pravijo: »V zadnjem času je bila bolj poudarjena obedna narava evharističnih darov ... Tudi potem so darovi še navzoči, da bi jih zaužili, da bi se mi tesneje povezali s Kristusom in med seboj. Ta povezanost nam podarja večno življenje in je predujem naše edinosti v nebesih. V našem času smo spet začeli bolje razumeti, da je Gospod različno navzoč med nami ... [navedba Mt 28, 20; 18, 20; Mt 25, 40]. V evharistiji je Gospod navzoč na čisto poseben način, a ta navzočnost ne stoji neodvisno od drugih oblik njegove navzočnosti med nami ... Vera v resnično navzočnost v evharistiji spada k naši krščanski dediščini«, kakršne ni dovoljeno zametati.[11a]

Seveda bi ne smeli pozabljati, da je »prvenstveni in prvotni namen shranjevanja svetih (evharističnih) podob v cerkvah izven maše podeljevanje svete popotnice; drugotna namena pa sta delitev obhajila izven maše in češčenje našega Gospoda Jezusa Kristusa pod temi podobami«. Vendar sloni to češčenje »na močnem in trdnem temelju, zlasti ker vera v resnično Gospodovo pričujočnost kar sama po sebi vodi k zunanjemu in javnemu izražanju v vere« (Es 49). In verniki »naj se tedaj, ko častijo Kristusa, pričujočega v zakramentu, spominjajo, da ta pričujočnost izhaja iz daritve in teži k obhajilu, zakramentalnemu in duhovnemu hkrati. — Pobožnost torej, ki priganja vernike, da prihajajo k sveti evharistiji, jih vabi, da bi bili globoko deležni velikonočne skrivnosti in bi

---

[11] R. Aubert, La théologie catholique au milieu du XXe siècle, Casterman, Tournai-Paris 1954, 82—83.

[11a] Holandski škofje v pastirskem pismu o sv. evharistiji, glej »Fragen der Theologie und des religiösen Lebens. Diskussion um die Realpräsenz, v: Herder-Kor. 19 (1965) 517—520, tu 520.

s hvaležnim srcem odgovarjali na dar njega, ki s svojo človeško naravo neprestano izliva božje življenje v ude svojega telesa. Ko se mudijo pri Kristusu Gospodu, se radujejo prisrčne zaupnosti z njim, pred njim izlivajo svoje srce ter molijo zase in za vse svoje, za zveličanje sveta. Vse svoje življenje darujejo s Kristusom Očetu v Svetem Duhu in iz teh čudovitih stikov s Kristusom zajemajo množitev vere, upanja in ljubezni. Tako dajejo hrano tistim pravim razpoloženjem, s kakršnimi morajo z res ustrezno pobožnostjo obhajati Gospodov spomin in pogosto prejemati tisti kruh, ki nam ga daje Oče« (Es 50).

Brez dvoma bi danes bilo pastoralno delo neprimerno plodovitejše, če bi najprej zlasti duhovniki bolj posnemali sv. arškega župnika Janeza Vianeya. Njega so ljudje zlasti ob začetku njegovega delovanja, ko še ni bilo toliko spovedovanja, ko se dotok romarjev še ni začel, skoraj vedno videli ob vznožju najsv. zakramenta. In prav Vianeyeva prizadevanja na novem službenem mestu so veljala češčenju sv. evharistije. In ta prizadevanja, ki jih je vedno podpiral predvsem njegov zgled, nikdar niso pojenjala. Kakšna škoda je, da pa mi tolikokrat izgubljamo polno svojih moči in časa za povsem neuspešne, včasih naravnost razkrajalne »prijeme«, ne oprimemo pa se najuspešnejše in najbolj osrečujoče metode: metode svetnikov![11b]

Kako pomembno je pravilno usmerjeno češčcnje evharistične Gospodove navzočnosti, je v svojih znanih »Klarstellungen« izrekel jasno besedo k raznim današnjim pojavom v Cerkvi tudi H. U. von Balthasar. Tudi ta zavrača napačno ali vsaj pomanjkljivo pojmovanje o Kristusovi evharistični navzočnosti. Hkrati pa ugotavlja, kako veliko »obubožanje« bi nastopilo, če bi evharistično češčenje začeli zanemarjati ali celo sploh zametati. Že zdaj — pripominja Balthasar — smo v nevarnosti, da bi zajadrali nasproti neki »pnevmatičnosti brez substance«. Češčenje »Najsvetejšega« bi bilo eno najmočnejših sredstev zoper takšno lažno »poduhovljenost«.[12]

Po Balthasarjevem mnenju nam danes grozi nevarnost, da bi izgubili spred oči tisto, kar sv. pismo nove zaveze tako jasno poudarja: Od učlovečenja dalje je Jezusova živa telesno-duhovna oseba postala božji tempelj, v katerem hoče prebivati polnost božanstva — »Najsvetejše«. In ravno to nam »češčenje Najsvetejšega«, to je sv. Rešnjega telesa, življenjsko praktično vedno znova kliče v spomin. Hkrati pa nam to češčenje pomaga, da si zares »priličimo« daritev in to, kar se nam podarja v daritvenem obedu — da tako iz moči Evharistije v njenem vseobsežnem smislu napravljamo vse svoje življenje za »živo, sveto Bogu prijetno daritev« (Rimlj 12, 1).

H. U. von Balthasar se nato sprašuje, zakaj sv. evharistijo sploh imenujemo »najsvetejši« zakrament ali kar »Najsvetejše«. »Zakaj ne prihranimo besedo Najsvetejše za Boga Očeta v nebesih, zakaj jo naobračamo na evharistijo božjega Sina?« In odgovarja: »Zato, ker se tukaj strneta oba plamena: navzdol prihaja silna nebeška svetost, tako silna, da použiva zemeljske molitve in daritve, navzgor pa se vzpenja svetost človeka, na katerem počiva božje veselje in katerega je Bog na gori prešinil s svojo neustvarjeno lučjo. Nič silnejšega, nič bolj

---

[11b] Prim. Fr. Trochu-J. Wildlöcher, Der hl. Pfarrer von Ars, O. Schloz, Stuttgart 1928, 154 ss., 181 ss.; glej tudi okr. Janeza XXIII., Sacerd. n. primordia, št. 29 ss.

[12] H. U. von Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg i. Br. 1971, 113.

razjedajočega in bolj prešinjajočega si ne moremo misliti, kakor pa je srečanje teh dveh plamenov, ki se strinjata v en sam plamen. — Kaj se namreč zgodi tukaj s človekom? ‚To je moje telo, ki se daje za vas.' ‚Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se za vas preliva.' Tega človeka — Jezusa — razžarja božji ogenj v neštete iskre ... Takó je predan Bogu, da ga more Bog razdeljevati v nedogled, neizčrpno skozi vse čase in prostore. Saj Bog Oče napravlja, da se neizrekljivo pomnogoterja to, kar je enkratno — tako da to enkratno postane nekaj vsakokratnega. Predvsem pa: On, ki se je enkrat za vselej žrtvoval, ki so ga na križu umorili, prelili njegovo kri in ga prebodli — on ne bo svoje daritve, ne bo sam sebe nikdar znova vzel nazaj. Svoje evharistične ‚razlomljenosti' ne bo nikdar znova zbiral, da bi sam sebe imel skupaj. Kot vstali živí v darovanosti in razlitosti. — Tukaj naj pustimo zadaj za seboj vse mitične podobe sveta, ki bi ga hotele kozmološko namestiti na kakšnem kozmološko določljivem kraju, da bi se od tega nekje napotil na kraje ali bi vsaj zavzel odnose do krajev, ker se tam pri obhajanju sv. maše spominjajo njegove smrti in vstajenja. Saj vendar od tistega časa naprej živi kot utelešena Evharistija, kot tista Zahvala, katero mu je uspelo doseči: za Očetovo poveličanje pritegovati v svojo daritev konce sveta in jih vključevati vase ter s tem razlivati Očetovo milost do konca sveta. Ne bomo zaradi tega rekli, da je okrnil svojo resnično človečnost, da bi postala nekakšna brezimenska moč, ki bi se pretakala skozi svet. Saj vendar velja: Oblast imam dati svoje življenje in oblast imam ga spet vzeti — spet postati jaz sam, a zdaj v trajni darovanosti. On, povsem on sam je kot Vstali tisti, ki je pokazal učencem svoje roke in se je prikazal Pavlu, da bi ga prav tako preoblikoval v skoraj evharistični plamen; saj je že pred svojo smrtjo nastopal kot gospodovalec, suvereno in ljubeče govoreč je razpolagal s svojo močjo ...

Po Gospodovi obljubi postane evharistija med našim obhajanjem za nas znova dogodek ... Gospod pride, to je njegovo dejanje. Vendar ne sledi temu nikakršen odhod. Reči moremo tudi drugače: obhajanje evharistije je resničen dogodek, tako rekoč vdor večnosti v čas; vendar pa temu ne sledi nikakršen umik večnosti iz časa. Kajti večnost se je dokončno srečala s časom in neprenehno prehaja v čas; in čas ter prostor sta v Kristusovi predanosti ‚za nas', ‚za vse' našla sredstvo za prestopanje svojih meja v vsečasnost in vseprostorskost — to oboje pa je znamenje, da je ta predanost eno s predanostjo večnega Očeta in večnega Duha. Razlikovanje med stanjem in dogajanjem odpade: tisto večno dogajanje troedine ljubezni Boga, ki je hkrati njegovo večno stanje, se je razodelo svetu v določenem nezamenljivem zgodovinskem dogodku v Kristusovem učlovečenju, življenju in smrti-vstajenju. Ta enkratni dogodek je omogočil, da je božje dogajanje-stanje postalo dogajanje za svet: ‚enkrat za vselej', tako da vsaka sveta maša vedno znova oznanja enkrat za vselej smrt Jezusa Kristusa; toda oznanja jo takó, da je na evharistično razlitem Gospodu znova postavljen prvotni naglas na ‚danes' in ‚sedaj' njegovega prihoda, njegovega življenja, umiranja, razdeljenosti za nas, ki smo časovni in prostorninski. Quoad nos. Zaradi nas in v naravnanosti na nas. Mi smo mišljeni, ko nam je dovoljeno, da vedno znova oznanjamo Gospodovo smrt, dokler ne pride.

Zato obstaja ‚duhovno obhajilo', ki naj ne nadomešča zakramentalnega, pač pa zajema iz njega (zakramentalnega) in izžareva na vse, ki bi naj tudi dobili delež pri veliki gostiji, katero napravlja Oče. In zato obstaja ‚češčenje Najsve-

tejšega', naj sta že kjerkoli ohranjena iz evharističnega slavja kruh in vino, vernikom vidna ali nevidna. To češčenje je v tem, da srce misli na tisto točko in misli v smeri k tisti točki [An-denken und Hin-denken des Herzens], kjer večna Ljubezen vdira v čas in kjer je čas odprt in odpečaten nasproti večni Ljubezni. Nihče ne more takšne misli na to in v smeri k temu v polnosti uresničiti med skupnim obhajanjem evharistije ... Da — tam, kjer je shranjeno Najsvetejše — pridemo od profanega do Najsvetejšega, nikoli ni treba več kakor le en korak. Kajti to Najsvetejše nas obdaja od vseh strani; in vedno imamo, kakor pravi sv. Pavel, dostop do Boga. Otroci dóma smo, ki jim ni treba čakati v predsobah. ‚Udarec s perutnico — in za nami so vekovi'. Le prebuditev spomina, in že smo na srcu Boga, to nam je razkrito in podarjeno v njegovi Evharistiji..«[13]

Pravilno umevano češčenje »Najsvetejšega«, to je evharistične navzočnosti poveličanega Kristusa, tudi zunaj liturgičnega opravila ni zabloda. Cerkev — in njena zgodovina — nam to jasno zatrjujeta. Sv. pismo nam daje vsaj slutnjo o tem, da je Jezus hotel postaviti stalno zakramentalno navzočnost v okviru krščanskega bogočastja. Ta volja se dovolj razločno kaže iz nekaterih Jezusovih izjav; pripravljeno pa je bilo v stari zavezi s čaščenjem božje navzočnosti v templju. Napačno bi bilo omejevati češčenje sv. Rešnjega telesa pod pretvezo, da bomo bolj pospeševali udeležbo pri maši. V enem samem evharističnem zakramentu, ki je vsebinsko tako bogat, so različni vidiki med seboj tesno povezani in se drug v drugega vključujejo: navzočnost, daritev, obed. Brez Kristusove navzočnosti, ki v sv. evharistiji doseže višek, bi tudi daritev in obed izgubila svojo najbolj dragoceno »substanco«. Po svojem pravem smislu pa je tudi češčenje poveličanega Gospoda v »Najsvetejšem« takšno, da že samo po sebi razvija ali vsaj more razvijati deležnost pri daritvi in daritvenem obedu.[14]

V češčenju evharistične navzočnosti odseva in se razodeva osnovna struktura krščanske religije, »ki je v prvi vrsti religija osebe, *religija navzočnosti učlovečenega božjega Sina, umrlega in vstalega.* Pripadnost krščanstvu je navezanost na Kristusovo osebo, ki je postala poveličana s tem, ko je izvršila daritev samega sebe. Kristjani so torej vabljeni, naj se oklepajo te osebe v njeni zakramentalni navzočnosti; takó morejo globlje stopiti s Kristusom v odrešilno žrtev in biti obilneje deležni sadov te žrtve v sv. obhajilu.«[15]

Ob takem češčenju postane razločneje vidno, da krščanstvo »samo sebe ne umeva kot filozofski svetovni nazor, marveč kot gibanje, ki pričuje za zgodovinsko osebnost kot središče in merilo zgodovine«.[16] Cerkev pravzaprav sploh ne živi in ne more živeti iz nekakšnih »abstraktnih bistev«, kakor se večkrat boje današnji eksistencialistično usmerjeni ljudje. Življenjski temelji Cerkve niso v nekih miselnih »predmetih« ali »normah«, pravzaprav niti ne v »dogmah« kot formulacijah razodetih spoznav (naj bodo še tako nepogrešljive, vendar zavzemajo šele drugotno, podrejeno mesto). Življenjski temelj je v najvišjem Subjektu, v Kristusovi osebi.

---

[13] Balthasar, n. d., 113—116.

[14] Glej J. Galot, Théologie de la présence eucharistique, v: NRTh 85 (1963) 19—39.

[15] Galot, n. m., 39.

[16] W. Beinert, Die Verantwortung des Christen für die Zukunft des Kosmo,, v: Catholica 31 (1977) 1—16, tu 11.

Na to je mislil kardinal J. H. Newman, ko je dejal: »Od česar so katoličani, od česar so cerkveni očetje tako kakor apostoli v vsakem času živeli — ni število teoloških stavkov in odločb, marveč je Kristus sam ... Ali niso vsi kristjani, ki so zagovarjali dogme, to vedno znova poudarjali? ... Ali ne verujemo v Nekoga, ki je navzoč v sv. tabernaklju? In ta vendar ni formula ali pojem, marveč dejstvo, tako stvarno, kakor smo mi sami!«[17] Drugje pravi isti Newman: »Knjige morejo malo storiti za nas ... Kako bi mogli čutiti spoštovanje do tega, kar se je zgodilo že pred 18. stoletji. Prevzame nas in napolnjuje s hvaležnostjo in ljubeznijo, to kar je pričujoče. ‚Zgodovinska religija' je res revna in neučinkovita ... In še druga težava: Svet tiči v zlu, nevera gospoduje. To nasprotje do nas ima v sebi težnjo, da nas potare, da nam jemlje čilost, da nas zmede s strahom. To so resne težave na religiozni poti ... Vsemogočna ljubezen in modrost je nasproti temu dala učinkovito sredstvo, ko med nami vedno živi. Kristus ni nekaj preteklega; danes je med nami ... Isti Bog, ki je hodil po morju, ki je delal čudeže, je v tabernaklju. K njemu prihajamo, z njim govorimo, kakor so mogli ljudje pred 18. stoletji z njim govoriti. In še več: ni samó med nami kot predmet čaščenja, marveč se nam daje v vsej resničnosti in hoče, da ga sprejmemo v svoje srce.«[18]

A. Strlè

So katoliški binkoštniki res nevarni?

Edward D *O'Connor,* SPONTANER GLAUBE. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung, prevod iz angleščine The Pentecostal Movement, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1974, 270 strani.

Knjiga je dragocen prispevek za globlje poznavanje karizmatičnega binkoštnega gibanja v katoliški Cerkvi. Pisana je objektivno in prepričljivo še posebno zato, ker je sad pisateljevega osebnega opazovanja in izkustva.

V uvodu podaja pisatelj najprej kratek oris karizmatične obnove med katoličani, zgodovinski razvoj celotnega modernega binkoštnega gibanja, ki se je začelo ob koncu 19. in v začetku 20. stol., ter začetek binkoštne Cerkve, ki stoji nekako med protestantsko in katoliško. Zanimivo je, da se je binkoštna duhovnost v katoliški Cerkvi hitreje širila kakor v drugih krščanskih Cerkvah. Tudi ovir in nasprotovanj je bilo pri katoliški hierarihji manj kot pri uradnih predstavnikih drugih Cerkvá. Res pa je tudi, da je binkoštno gibanje v katoliški Cerkvi bolj umirjeno in manj demonstrativno. Izkustvo »krsta Duha« in pojav karizem dokazuje, da je tu na delu isti Duh kakor drugod. Katoličani, ki so sprejeli binkoštno duhovnost, so to čutili kot naravni razvoj svoje vere, kot nekaj, kar je v polni harmoniji z njihovo tradicionalno vero in življenjem.

---

[17] J. H. Newman, Disc. Arg., nav. v: O. Karrer, Kardinal Newman: Kirche I, Einsiedeln 1945, 240.

[18] J. H. Newman to govoril v osmini praznika sv. Rešnjega telesa l. 1856, nav. v: O. Karrer, Kardinal Newman, Kirche II, Einsiedeln 1946, 291.

Namesto izraza »binkoštno gibanje«, ki bi mogel koga zavesti v zmoto, da bi pod tem mislil učenje in prakso binkoštne Cerkve, se je pisatelj odločil za izraz »karizmatična prenova«.

Knjiga je razdeljena na tri dele: I. Izkustvo skupnosti z univerze Notre Dame; II. Splošni pogled na gibanje; III. Teološko razmišljanje.

Najprej je orisal določene primere, in sicer zato, da bo njegovo raziskovanje in razmišljanje v 2. in 3. delu ostalo povezano z resničnostjo. Pisatelj je hotel podati predvsem teologijo, ne pa zgodovino ali sociologijo gibanja. Hotel je opisati dogodke pristno, v vsej resničnosti, zato se je omejil le na tiste, ki jih je sam osebno doživel ali se je o njih posvetoval z neposrednimi pričami.

1. del knjige nam podrobno prikazuje prve začetke skupnosti z univerze Notre Dame od marca 1967. Že od l. 1963 se je skupina akademikov tedensko zbirala k molitvi, branju svetega pisma, petju in razgovoru. Ob nedeljah so imeli svojo mašo. Nekateri študentje so poleg tega dnevno molili večernice in tudi sodelovali pri raznih apostolskih dejavnostih. To in še druga duhovna prizadevanja so odločilno pripomogla k temu, da so bila pripravljena tla za karizmatično prenovo, ki je prišla do njih z univerze Duquesne.

V začetku se je zbiralo okrog 20 ljudi — profesorjev, študentov in tudi zakoncev. Polagoma je število naraščalo. Priključili so se jim tudi nekateri duhovniki in redovnice. V prvih dveh poglavjih nam pisatelj z vso natančnostjo opisuje vsako srečanje skupine v prvih treh mesecih, v naslednjem poglavju pa prikazuje njeno rast, zorenje in organizacijo.

V *2. delu knjige je prikazano gibanje v celoti,* in sicer glavne prvine in učinki karizmatične prenove. Navaja tri glavne prvine: molitvena srečanja, karizme in krst Duha.

a) *Molitvena srečanja.* Navada, da bi se v majhnih skupinah neprisiljeno zbirali k molitvi, je bila v katoliški Cerkvi dolgo časa neznana. Zdi se, da je imela prvotna Cerkev pri evharističnem shodu to naravo, ki pa se je hitro izkristalizirala v dve glavni obliki: javna, liturgična; in individualna, miselna molitev. Med tema dvema glavnima oblikama je bilo sicer še več vmesnih oblik; táko zbiranje v skupinah za spontano glasno izgovorjeno molitev pa je v dolgih stoletjih komaj kdaj opazno. Na univerzi Notre Dame in Duquesne je karizmatična prenova zajela najprej tiste, ki so že pripadali molitvenim skupinam. Ti so prevzeli molitvena srečanja kot samo po sebi razumljiv naravni instrument gibanja. Skoraj nemogoče si je predstavljati gibanje brez molitvenih sestankov.

Molitveno srečanje je oblika molitve, ki združuje večjo svobodo z večjo skupnostjo. Ljudje pridejo zato, da *skupaj,* ne samo hkrati molijo. Vsak udeleženec more moliti takó, kakor želi; seveda je mišljeno, da pazi na zahteve vere in ljubezni. Vsak more dajati svoj osebni prispevek k skupni molitvi. Iz take združitve različnih oseb nastaja občestvo, se prebudi in razvija občestveni duh. Medsebojna edinost izvira v Kristusu, ki je navzoč in vodi srečanje po svojem Duhu. Značilno je to, da se zavedajo Kristusove navzočnosti. Navzoč je kakor Gospod. Čeprav srečanja ne potekajo v kakšni stalni obliki, se potem, ko se skupina že dalj časa sestaja, izoblikuje shema, ki pa rabi samo za okvir, v katerega pride vedno druga slika. Tudi vloga voditelja je glede na naravo skupine, na sposobnosti voditelja in na način molitvenega srečanja zelo različna. Včasih je pomembna, drugič zopet stopi popolnoma v ozadje ter samo začne in zaključi

srečanje. Posebno pozornost zbuja verska resnost pri teh srečanjih. Vendar je ta vera polna veselja in vedrine. Čeprav vse poteka spontano in nenačrtno, so srečanja mirna, ne pa divja ali pomešana ter ne nastanejo nikakršni izpadi. Sem in tja prenehajo peti in moliti, da v tišini premišljujejo. Včasih začne kdo v imenu vse skupine glasno moliti ali pa molijo vsi skupaj kakšno liturgično molitev, npr. Slava Bogu na višavah. S posebno ljubeznijo molijo skupaj Oče naš. Del molitvenega srečanja je posvečen molitvam za različne potrebe.

Druga zelo značilna oblika molitve v tej skupnosti je *polaganje rok*. To se dogaja takrat, ko kdo prosi za krst Duha. Polaganje rok ni kakšen magičen obred ali zakrament. To je samo molitev v akciji, v dejavnosti. Kretnja zgovorno simbolizira dejstvo, da se božja milost pogosto podeli človeku po drugih ljudeh, predvsem po občestvu. Poudarjena je vloga občestva.

Nenavadno je tudi, *koliko časa trajajo* molitveni sestanki. V Notre Dame so v prvih mesecih trajali redkokdaj manj kot 4 ure, včasih pa tudi več. Kasneje so ta čas skrajšali tako, da je glavni del trajal le eno uro in pol, celotno srečanje pa tri ure ali več. To je zanimivo posebno tedaj, če primerjamo, kako postajajo nekateri ljudje nemirni, če traja nedeljska maša več kakor 50 minut.

Zdi se, da jih v to molitveno občestvo priteguje čut za božjo navzočnost. Kristus dejansko drži svojo obljubo, da bo navzoč tam, kjer se ljudje zberejo v njegovem imenu, in sicer po globini njihove vere. Za srečanje katoliških binkoštnikov je značilna prav živa vera. Zdi se, da hoče Bog v našem času bolj kot kdajkoli prej razodeti skrivnost krščanskega občestva. Morda so binkoštna srečanja prav zato posebno blagoslovljena, ker so usmerjena v to skrivnost. Ta občutena božja navzočnost je navzočnost v občestvu kot takem. Kristus je bolj kakor v prostoru v zbranih ljudeh. To je skrivnost krščanskega občestva v svoji konkretni uresničitvi. Ni le božji dar ali samo sad človeške narave, temveč povezanost božjega in človeškega.

Ta srečanja delujejo na ljudi različno. Nekateri ne čutijo nič od opisanega, drugi v različni moči in globini, spet drugi pa v vsej polnosti. Zanimiva je izjava študenta, ki se je udeležil srečanja, ko je imel smrtni greh. Zdelo se mu je kot štiri ure pekla. Resnično, kaj pomeni pekel drugega kakor stati z zakrknjenim srcem v navzočnosti Ljubezni.

b) *Karizme* — dar jezikov. Glavna razlika med binkoštnimi molitvenimi sestanki in molitvenimi zbiranji drugih skupnosti je prav nastopanje karizem. V tej zvezi označuje karizma nadnaravne darove Svetega Duha, kakor jih našteva sv. Pavel v 1 Kor 12, 8—10. Connor ni mogel govoriti o vseh karizmah, ki se javljajo. Omejil se je le na tisto, ki je bila že od začetka mejnik binkoštnega gibanja, na dar jezikov. Ta karizma je najbolj razširjena, vendar jo mnogi napačno razumejo. Človeka usposobi, da moli v jeziku, ki se ga ni nikoli učil. To pa ne pomeni, da ta jezik obvlada, saj ne določa sam, kaj bo rekel, niti ne razume tega, kar je rekel. Pa tudi ostane še naprej nesposoben, da bi se izražal v tistem jeziku. Ko govorimo o pomenu te karizme, moramo imeti pred očmi, da je to dar molitve in ne komunikacije. »Kdor jezik govori, ne govori ljudem, ampak Bogu« (1 Kor 14, 2). Tuja govorica označuje dejstvo, da je Sveti Duh začetnik navdihnjene molitve. Pisatelj opisuje značilne učinke te vrste molitve v ljudeh, ki so prejeli ta dar.

Dar razlaganja jezikov je samostojna karizma, nepovezana s prejšnjo. To ni prevod. Človek, ki ima ta dar, prejme lastno navdihnjenje o pomenu povedanega, ne da bi sam razumel besede. Včasih več oseb skupaj prejme razlago, ki se seveda ne ujema v vsaki besedi, ampak v istem celotnem smislu.

Vsaka karizma je darovana zato, da kakšnega človeka usposobi, da posebno služi Bogu. Vsaka služba in vse karizme so končno naravnane na namen: hvaliti Boga.

c) *Krst Duha.* Odločilni dejavnik karizmatične prenove je duhovno izkustvo ali milost, znana pod imenom »krst Duha«. Pisatelj svari pred napačnim razumevanjem. Krst Duha ni ponovitev krsta, ampak to, kar se je zgodilo z učenci, ko je nadnje prišel na prve binkošti Sveti Duh. Od tod je dobilo binkoštno gibanje svoje ime in svojo dinamično moč. Kar so apostoli doživeli, je bilo notranje izkustvo moči Svetega Duha, ki jih je napolnil in spremenil. Isto se dogaja tudi danes. Izraz »krst Duha« ne trdi, da ne prejme človek Svetega Duha že pri zakramentu krsta, saj ta zakrament daje največjega od vseh duhovnih darov, namreč sámo osebo Svetega Duha. Za osebno zveličanje pa je to pomembnejše in nujnejše kot vse karizme skupaj.

Krst Duha ima različne oblike in na različnih ljudeh različno deluje. Pisatelj se je omejil le na dva tipa — očiten in skrit —, ki ju podrobneje razlaga. V prvem primeru zajame izkustvo človeka kakor lava, v drugem pa prodira počasi v njegovo bitje. Med tema dvema tipoma so še druge vmesne oblike. V vseh primerih pa vključuje krst Duha izkustvo delovanja Svetega Duha. Znamenja so naslednja: 1. krst Duha ima naravo novega rojstva, novega začetka življenjske poti, ki jo bolj ali manj očitno vodi Sveti Duh; 2. vključuje redno moralno spremembo mišljenja in delovanja pri tistem človeku; 3. to izkustvo ima naravo polnosti, kakor pravi psalmist: »Moj kelih je zvrhan.«

Krst Duha ni isto kot polaganje rok, čeprav je z njim tesno povezan. Polaganje rok je molitvena kretnja, ki jo more narediti vsak. Krst Duha pa je notranje delovanje milosti, ki ga more izvršiti samo Bog.

Učinki karizmatične prenove

Kot najgloblji učinek navaja pisatelj *spoznanje Boga* (Gotteserkenntnis). Za prejemnike tega spoznanja je Bog resničnost, ki so jo srečali. Mnogi ljudje sicer verujejo v božjo navzočnost, vendar to ne vpliva nanje učinkovito. Karizmatiki pa živijo neprestano v tej navzočnosti in se pri vsaki stvari spontano vprašajo: »Kaj mi hoče Bog s tem povedati?« Njihov odnos do Boga je oseben. Ne gre za to, da bi o Bogu kaj vedeli, ampak da bi ga življenjsko spoznali in ljubili. To spoznanje in ljubezen se kažeta v tem, kako govorijo o njem tudi v javnosti. Iz njihovih besed se čuti prepričanje, iz njih odseva veselje in zaupanje, kar močno nasprotuje melanholičnemu in obupanemu tonu, s katerim mnogi teologi in verski predstavniki obžalujejo, da je »Bog izginil iz človekovega življenja ali da Cerkev nima več veljave«. Spoznanje Boga je glavni sad karizmatične prenove in glavni vir njene življenjske moči.

Čut za Boga in vrednost molitve med binkoštniki sta danes še toliko bolj pomembna, če pomislimo, da se naš čas ukvarja v prvi vrsti s socialnimi dimen-

zijami evangelija. Humanizem, sekularizem in aktivizem prodira v marsikaj, kar se danes pridiga v imenu krščanstva.

Drugi učinek karizmatične prenove je *molitev*. Tej posvečajo mnogo časa. Pogosteje gredo k maši in obhajilu, nekateri molijo skupaj hvalnice in večernice, dnevno meditirajo vsaj pol ure. Včasih opravijo 24-urno molitveno vigilijo, pri kateri se vrstijo. Bolj kot pogostnost je značilen slog in duh molitve. Molijo z zaupanjem tistih, ki vedo, da jih nebeški Oče vedno usliši. Znani so primeri mnogih uslišanj.

Eden od značilnih učinkov Svetega Duha je tudi posebna *ljubezen do svetega pisma,* ki jo vsak začuti po krstu Duha. Vedno nosijo s seboj žepno izdajo nove zaveze.

Večina članov katoliške karizmatične prenove so bili po sodbi pisatelja že prej zares dobri ljudje, zvesti predpisom vere, v svojem molitvenem življenju nad povprečjem in aktivni v različnih apostolskih dejavnostih. Prihod Svetega Duha pa je dal njihovemu življenju *novo globino* in nov ogenj. Njihovo življenje je spremenil. Prav tako so se poglobile in poduhovile druge, tudi zgolj naravne lastnosti, ki so jih imeli.

Naslednji učinek je *osvoboditev*. Čeprav je katoliško binkoštno gibanje še mlado, ima že celo vrsto nenavadnih spreobrnjenj. Zavest osvoboditve iz različnih vrst suženjstva (alkoholizem, mamila, različne nemoralnosti) je ena od značilnih potez binkoštnega izkustva. Prav tako pomembno mesto v gibanju zavzemajo telesna ozdravljenja. Čeprav se zavedajo, da prihajajo skupaj v prvi vrsti zato, da hvalijo Boga, ne pozabljajo na to, da je Kristus prišel, da ozdravi naše slabosti. Zato v živi, preprosti veri prosijo za bolnike.

Končno navaja Connor dve znamenji, ki sta splošni in najbolj zanesljivi za krst Duha in ju je opaziti pri vseh: *mir in veselje*. Vsi drugi učinki krsta Duha se spreminjajo glede na osebo in okoliščine, vse pa spremlja mir in veselje, ki ju je Kristus obljubil pri zadnji večerji.

Odnos do institucionalne Cerkve

Pisatelj pobija mnenje nekaterih, da je binkoštno gibanje sovražno razpoloženo do institucije, saj prav to gibanje spodbuja člane k večji ljubezni in zvestobi do Cerkve ter k vrednotenju vseh njenih avtentičnih izročil. To potrjuje tudi njihovo močno češčenje evharistije in prejemanje zakramentov. Z novo ljubeznijo so se oklenili češčenja Device Marije. Molitev brevirja, ki je bila nekaterim duhovnikom in redovnikom v breme, so zdaj opravljali z velikim veseljem.

Že zelo zgodaj so spoznali, da je poslušnost do predstojnikov Cerkve eno najzanesljivejših znamenj, da prihaja določeni navdih od Boga. V pokorščini so se uklonili nekaterim prepovedim škofa, dokler jih ni umaknil. Tistim, ki so Cerkev kritizirali ali hoteli iz nje izstopiti, je binkoštno izkustvo vrnilo vero v Cerkev in prebudilo v njih novo ljubezen do nje. Celo nekateri duhovniki in redovnice, ki so hoteli zapustiti svoj poklic, so znova sklenili zvesto služiti Cerkvi.

Ob koncu poglavja o učinkih karizmatične prenove obravnava pisatelj še dve kritični točki: neposrednost njenega nastopa in trajnost učinkov, kar nazorno pojasni z Jezusovo priliko o sejalcu in semenu.

3. del knjige prinaša teološko razmišljanje. Pisatelj je soočil binkoštno duhovnost v tistih točkah, ki se zdijo najbolj tuje in nepravoverne, s tradicionalnim naukom Cerkve, in sicer: čut za božjo navzočnost, zaupanje v vodstvo Svetega Duha ter pomembno vlogo karizem in krsta Duha. Pokazalo se je, da je binkoštna duhovnost v globokem soglasju z duhovnim naukom, ki je postal v krščanskem mišljenju in življenju tradicionalen. Novo izkustvo potrjuje preskušena načela izročila.

Preden se loti razprave, da dve pripombi. Prva je ta, da vsako v pristno krščansko življenje in delovanje vedno vključuje neko novost. Krščanstvo je mešanica starega in novega. Druga pripomba: krščanska vera danes očitno potrebuje prenovo. Karizmatična prenova se zdi tuja in nova zato, ker je zavrgla nekatere vzorce miselnosti in ravnanja verske prakse, ki ne predstavljajo avtentičnega izročila krščanske duhovnosti, temveč so bolj podobni kompromisu med evangelijem in svetom.

Pisatelj svari pred mišljenjem, da se je šele sedaj začelo pravo krščansko življenje in spominja na duhovno in teološko bogastvo Cerkve v preteklih stoletjih ter na mnoge može in žene, ki so živeli pristno krščansko življenje v Kristusovem duhu in dosegli svetost. Vsaka duhovnost, ki ni tesno povezana s preteklostjo, je prav zaradi tega odklonjena. Pisatelj dokazuje, da je duhovno izkustvo karizmatikov v globoki harmoniji s klasično duhovno teologijo Cerkve.

Zaradi preglednosti razdeli učinke Svetega Duha v duši na tri področja: milost, navdihnjenje in karizme; nato podaja o vsakem posebej kratek oris klasičnega nauka v teologiji. Na koncu se izkaže, da je tista teologija, ki danes nosi ime »klasična«, samo karikatura prave klasične teologije. Zato je v zadnjih desetletjih nastala reakcija. Duhovnost binkoštnega gibanja se zdi mnogim tuja zato, ker je ne primerjajo z resnično klasičnim, tradicionalnim naukom Cerkve, ampak s tistim mrtvim ostankom klasične teologije, s katero imamo opraviti, potem ko je že izgubila svoje najboljše kvalitete. Nauk prave teologije in karizmatično gibanje se neizbežno razlikujeta samo v tem, da je eno intelektualna teorija, drugo pa živo izkustvo. Pred očmi moramo imeti tudi to, da je binkoštno izkustvo staro komaj dve generaciji, klasični nauk pa je sad akumuliranega izkustva svetnikov različnih dob in kultur ter različnih duhovnih tokov. Tega binkoštni duhovnosti manjka, ima pa prednost zaradi svoje življenjskosti in preprostosti.

Kar se pri binkoštni duhovnosti zdi tuje, je njihovo razpoloženje. Omenjeno je že bilo, da sta njihovi najbolj nenavadni znamenji veselje in mir ter zaupanje. To veselje prihaja iz *osebnostnega srečanja z Bogom in izkustvenega spoznanja njegove navzočnosti in njegovega delovanja.* Od tod vedrina njihove vere, ki je v velikem nasprotju z bojazljivostjo, dvomi, naveličanostjo in občutkom izoliranosti, ki danes mnogim hromi versko življenje.

Pisatelj raziskuje čut za božjo navzočnost in prepričanje, da jih vodi Bog, v luči tradicionalnega duhovnega nauka. To je bila že od začetka ena najpomembnejših vaj duhovnega življenja. Vendar je med razumevanjem božje na-

vzočnosti v klasičnem duhovnem nauku in binkoštnim izkustvom pomembna razlika. Prvi poudarjajo prakso in jim je neprestana zavest božje navzočnosti namen, za katerega se morajo boriti, drugi pa na samo dejstvo navzočnosti. Zanje je to korenina, ki oživlja vse njihove molitve in dejanja. To je božji dar in ne sad človekovega prizadevanja.

Drugi vidik binkoštne duhovnosti je *prepričanje, da jih vodi Sveti Duh.* Tudi nova zaveza in cerkvena zgodovina nam jasno govorita o ljudeh, ki jih je vodil Bog z osebnimi klici in navdihnjenji. Tako je praksa binkoštnikov v tej točki potrditev resničnosti tradicionalnega nauka Cerkve. Zaradi zlorab pa je potrebno razlikovanje duhov.

Binkoštna in klasična duhovnost se najbolj razhajata glede *karizem.* V življenju prve Cerkve so imeli pomembno mesto, počasi pa so začele v drugem stoletju vedno bolj stopati v ozadje. Pisatelj podaja o tem kratek pregled skozi zgodovino in omenja nekaj karizmatičnih osebnosti. Razlika med vlogo karizem v cerkveni zgodovini in pri binkoštnem gibanju se zdi, da je tale: v preteklosti so bile povezane z izrednimi osebnostmi (ali kraji), pri binkoštnem gibanju pa se javljajo kot normalne sposobnosti občestva. Torej dvojna razlika: 1. med izrednim in navadnim in 2. med posameznikom in občestvom. Pisatelj dokaže, da je nauk binkoštne duhovnosti v soglasju s Tomaževim naukom o karizmah: dane so za službo drugim, ne v lastno posvečenje. Zanimiva je ugotovitev, da je karizmatična prenova nastopila v trenutku, ko je celotno Cerkev zajel globlji in bolj življenjski čut za krščansko občestvo (pojav malih občestev). Omenja še navidezno nasprotje z naukom o karizmah, ki ga je na praktični ravni formuliral Janez od Križa. V povzetku smemo reči, da se klasična teorija o karizmah zelo dobro ujema z binkoštno. Na praktični ravni pa klasični nauk ne ustreza polnemu življenju karizem in se lahko iz binkoštnega izkustva marsikaj nauči.

Nevarnosti karizmatične prenove

Čeprav je karizmatična prenova v temelju pač delo Svetega Duha, ne moremo vsega, kar se tu dogaja, pripisovati njemu, saj gre njegov vpliv skozi človeško prvino, ki more darove Svetega Duha uporabiti tudi za napačen namen in napačno. Zato prikazuje Connor nekaj najvažnejših nevarnosti in problemov, ki so navzoči v tem gibanju. Najprej omenja *iluminate,* ki imajo svoje predhodnike že v 16. stol. To so ljudje, ki na temelju posebnega notranjega božjega vodstva mislijo, da se jim ni treba podrejati človeški družbi in Cerkvi. Njihovi duhovni darovi jih zakrknejo v lucifersko držo. Z iluminati so bolj ali manj v sorodu tudi številne druge zmote, ki jih pisatelj podrobneje razlaga. Vendar so te nevarnosti v vsakem prizadevanju za pristno duhovno življenje, ne samo pri binkoštnikih.

Druga nevarnost — *karizmomanija* — je v pretiranem poudarjanju karizem. Pojavlja se v mišljenju, da je to, kar je karizmatično, edini ali glavni kriterij duhovnosti; in tudi v pričakovanju, da stopi karizmatična dejavnost na mesto naravnega uporabljanja človeških sposobnosti ali normalnega delovanja cerkvenih predstojnikov. Kristus ni ustanovil Cerkve na karizmah, ampak jo je sezidal na

ljudeh. Pisatelj poudarja, da so karizme dane za rast v ljubezni, ne za osebno veselje in je en sam trenutek globoke molitve neskončno dragocenejši kakor karizme. Tudi človek, ki nima nobene nadnaravne karizme, more gojiti globoko duhovno življenje.

Paraklerikalizem je v tem, da hoče versko vodstvo laikov nadomestiti vlogo službenega duhovništva in zreducirati službeno duhovništvo na obrede in na podeljevanje zakramentov, aktivno delo evangelizacije in dušnega pastirstva pa prevzamejo karizmatični voditelji. Pisatelj govori o vlogi službenega duhovništva, ki ga je postavil Kristus in sestavlja stalno sestavno prvino Cerkve. Karizma pa je dar Duha, ki veje, kjer hoče, neodvisno od sleherne službe

Končno omenja Connor še *zanemarjanje tradicionalne duhovnosti.* Razlaga, zakaj in odkod to nagnjenje ter prizadevanje, da bi ga odstranili.

Pisatelj meni, da so zmote in napake deloma znamenje življenjskosti karizmatične prenove, in zavrača trditev, da so znamenje dejstva, da za tem gibanjem ne stoji Duh resnice.

Odtujitev Cerkvi

V tem poglavju se pisatelj spoprijema s težkim problemom, ki je glavni vir vseh nasprotovanj proti gibanju v krščanskih Cerkvah. Najprej razpravlja o tistih ljudeh, ki so *ostali v Cerkvi,* pa so se navzeli idej in prakse, ki je Cerkvi tuja. Ena taka stvar je *prekrščevanje.* To je nezdružljivo s katoliškim naukom o zakramentu krsta. Ta zakrament je po svojem bistvu neponovljiv, kajti človek more biti v duhovnem življenju prav tako kakor v naravnem samo enkrat rojen. Drugi primer, ki zadeva nauk, je »izkustvo glede zveličanja«. Izvira od Lutra. Po njem naj bi človek vedel, da je rešen, da bo gotovo zveličan. Nekateri tudi učijo, da tisti, ki prejmejo to izkustvo, ne morejo biti pogubljeni. Svet delijo na rešene in nerešene. Ta nauk nasprotuje svetemu pismu, enodušnemu katoliškemu izročilu in nauku tridentinskega koncila. Pisatelj razlaga na tem mestu vlogo cerkvenega učiteljstva in utemeljuje, zakaj ga moramo poslušati.

Število tistih, ki so dejansko *stopili iz Cerkve,* ni zelo veliko, a je vendar vredno premisleka. Skoraj vsi tisti katoličani, ki so stopili iz Cerkve zaradi binkoštništva, navajajo kot nagib to, da so v binkoštni skupnosti našli več živega verskega izkustva duha, miru, veselja in božje navzočnosti. Ob tem dejstvu si moramo izprašati vest. Ne sme nas skrbeti, če kdo stopi iz Cerkve zato, ker se mu zdijo njene vrednostne norme previsoke. Toda če jo zapuščajo zaradi iskanja globljega duhovnega življenja, je čas, da se vprašamo: kaj je z nami. Cerkev bi morala s svojo duhovnostjo privlačiti. V tej perspektivi vidimo pomen karizmatične prenove znotraj katoliške Cerkve. Pisatelj je prepričan, da se tisti, ki stopajo iz Cerkve v veri, da bodo drugje našli večjo polnost Svetega Duha, predajajo prevari. Jezus je zapustil svojega Duha učencem, zbranim v skupnosti, ki jo je on sam izoblikoval. Gotovo ima vsak posameznik Svetega Duha, toda ta posameznik je samo ud Kristusovega telesa in mora živeti življenje Duha v tem telesu. Končno se pisatelj obširno spoprijema z vprašanjem, ki je za mnoge točka razhajanja: Kje najdemo Kristusovo Cerkev?

Teološka ocena

V zadnjem poglavju skuša pisatelj z enim pogledom zajeti karizmatično prenovo in jo ovrednotiti. Povzema tri njene značilne točke, ki so: živa in prepričana vera v Svetega Duha, izkustvo njegovega silnega delovanja ter pojav karizem. V vseh treh točkah je gibanje v popolnem soglasju z naukom nove zaveze ter z naukom in izročilom katoliške Cerkve. Vera v Svetega Duha ni nič drugega kakor izvirno krščanstvo. Najznačilnejše za karizmatično prenovo je prav gotovo ponovno javljanje karizem, ki imajo v krščanski skupnosti poseben pomen. Karl Rahner pravi, da pripada karizmatičnost prav tako nujno in stalno k bistvu Cerkve kakor hierarhična služba in zakramenti. To mnenje je zastopal tudi kardinal Suenens, ko je na 2. vatikanskem koncilu govoril o karizmatičnih razsežnostih Cerkve. Iz mnogih koncilskih tekstov, posebno iz C 12 in L 3, je razvidno, da je to potrdil tudi sam koncil.

V Epilogu govori pisatelj o papežu Janezu XXIII., ki je ob napovedi koncila izrazil željo, da bi bil za Cerkev kakor nove binkošti. Sledi govor papeža Pavla VI. voditeljem katoliških karizmatičnih molitvenih skupin oktobra 1973. Na koncu je še poročilo ameriških škofov o binkoštnem gibanju v katoliški Cerkvi v ZDA, kjer je razvidno njihovo pozitivno stališče in pripravljenost podpirati to gibanje.

Jasna Kogoj
uršulinka

Apostolski sedež in verska svoboda

Intervencija papeževega zastopnika na beograjskem zasedanju KVSE

Na konferenci za varnost in sodelovanje v Evropi (4. 10 do 20. 12. 77) je 7. oktobra prebral izjavo tudi zastopnik apostolskega sedeža Mgr Achille Silvestrini, podtajnik v oddelku za javne zadeve Cerkve. Gotovo je za nas vse poučno, kako na dejansko stanje na svetu v zvezi z vprašanjem človeških pravic in posebej verske svobode gleda apostolski sedež. Zato podajamo njegovo intervencijo v prevodu skoraj v celoti.

Papežov zastopnik je najprej izrekel zahvalo jugoslovanski vladi za gostoljubnost in pozdravil jugoslovanske narode. Potem je nadaljeval:

Apostolski sedež in KVSE

Apostolski sedež je od vsega začetka gledal v konferenci za varnost in sodelovanje v Evropi novo in izvirno orodje miru, ki lahko okrepi zaupanje med državami in da vedno boljši odgovor na nekatera rastoča upanja narodov. Od svojega rojstva naprej je KVSE veljala za izziv nezaupanju; saj je bilo brez nekega minima vzajemnega zaupanja nemogoče, da bi se predstavniki tako številnih in različnih držav kot enakopravni udeleženci zbrali za isto mizo, da

bi skupno razpravljali o pomembnih vprašanjih, ki se nanašajo na njihovo varnost in sodelovanje. Ko so evropski narodi zvedeli za velika načela, ki so bila razglašena v zaključnem dokumentu — suverena enakost, odklanjanje sile in miroljubno reševanje sporov, spoštovanje človekovih pravic, sodelovanje med državami — je vsem narastlo upanje, da se bodo pred njimi odprle take življenjske razmere, ki bodo v prihodnje bolj varne in mirne, bolj ugodne za sodelovanje, bolj spoštljive in bolj svobodne.

Ker je bila KVSE orodje miru, se je apostolski sedež odločil, da v njej prevzame neposredno odgovornost in bo skušal dati svoj konkreten prispevek v službi za mir. V skladu s svojimi načeli je posvetil svoje zanimanje zlasti velikim vprašanjem varnosti in miru (deset načel, ki naj bi urejala razmerje med državami, ukrepi za porast zaupanja, načrt sistema za reševanje sporov, varnost in sodelovanje v Sredozemlju) in vprašanjem, ki se nanašajo naravnost na osebe in družbene skupine (izseljenci, manjšine, sodelovanje na humanitarnem, kulturnem in vzgojnem področju).

Danes, po dveh letih, apostolski sedež znova poudarja, da se še vedno prav tako zanima za to, da bi se obveznosti, predvidene v celotnem zaključnem aktu, čim popolneje spolnjevale in še na novo razvijale.

Naša delegacija bo zlasti prav gotovo podprla vse, kar bi lahko okrepilo medsebojno spoznavanje, dialog, razumevanje in sporazumevanje med udeleženci, pa naj gre za eno ali več strani; podprla bo tudi predlog, da bi po tem beograjskem sestanku lahko s prihodnjimi občasnimi srečanji preverili in pospeševali dinamični in ustvarjalni proces, ki ga je v korist miru in sodelovanja začela KVSE. Posebno radi bi videli, da bi bila dana pobuda za nove in uspešnejše ukrepe za povečanje medsebojnega zaupanja. S tem v zvezi bi povedal, da je apostolski sedež zelo zaskrbljen, ker še niso dosegli soglasja glede zmanjšanja oborožitve, brez katerega ni moč govoriti o dejanski varnosti. Čeprav to področje presega v zaključnem dokumentu zapisane obveznosti, je vendar potrebno, da naš sestanek jasno pokaže voljo evropskih narodov, da hočejo videti konkretne in učinkovite ukrepe za zmanjšanje tako konvencionalne kot strateške oborožitve. Naša delegacija prav tako želi, da bi se naprej razvijal švicarski načrt sistema za mirno reševanje sporov in bi rešitve humanitarnih vprašanj dobila bolj stalno in večjo veljavo.

Helsinška izjava o temeljnih svoboščinah

Ponovno naglašamo pomembnost zaključnega dokumenta v celoti; vendar se apostolski sedež v skladu s svojim lastnim poslanstvom prav posebej zanima za blagor oseb, za ustrezno ureditev njihovih bistvenih življenjskih razmer (kot npr. ponovno združevanje ločenih družin) in za zahteve, ki so temeljnega pomena za življenje in razvoj osebe (človekove pravice).

Prav tako je naravno, da se apostolski sedež zanima v prvi vrsti za spoštovanje verske svobode. Vendar mu ni nič manj pri srcu spoštovanje drugih temeljnih svoboščin in drugih človekovih pravic — na civilnem, političnem, ekonomskem, socialnem in kulturnem področju — zakaj, kot je rečeno v 7. načelu: »vse izhajajo iz človeški osebi prirojenega dostojanstva in so bistvene

za njegov svoboden in celovit razvoj«. To velja tem bolj, ker verska svoboda, ki zajema celotnega človeka, lahko pride jasno in v polnosti do veljave le v okviru drugih svoboščin.

Naša delegacija torej ponovno zagotavlja svojo podporo pri reševanju vprašanj, ki se nanašajo na celoten obseg človekovih pravic; vendar sodi, da mora tu prispevati svoj posebni delež k vprašanju verske svobode in takó pokazati, kaj je po zaključnem helsinškem dokumentu v dveh letih uspelo uresničiti in kaj bi ta še mogel in moral zagotoviti in pospeševati.

Gospod predsednik! Že pri helsinškem pripravljalnem posvetovanju marca 1973 je bil apostoloski sedež mišljenja, da je njegova dolžnost dati pobudo za spoštovanje verske svobode. Njegove predloge je več delegacij ugodno sprejelo, spoštljivo pa so jih vzele na znanje vse. Zunaj konference so dobili podporo od vseh pomembnejših verskih skupnosti iz Evrope, v prvi vrsti od Konference evropskih krščanskih Cerkva.

Načelo 7, ki vse države zavezuje, da morajo spoštovati človekove pravice in temeljne svoboščine, je v javnem mnenju močneje odmevalo, kot smo pričakovali. Mislimo, da je bilo tako zato, ker to načelo priznava »vesoljni pomen« človekovih pravic; zato njih spoštovanje zbuja zavest solidarnosti v srcu vseh ljudi brez razlike, za katero deželo gre, zakaj vsem je skupno teženje, da bi videli te pravice priznane in praktično izvajane. To spoštovanje je celo dobilo priznanje, da je »bistveni dejavnik miru, pravičnosti in blaginje, ki so potrebni, če hočemo zagotoviti razvoj prijateljskih odnosov in sodelovanja« med udeleženimi državami. Če se torej v eni deželi začne spontano kazati zanimanje za spoštovanje teh pravic v drugi deželi, tega ne bi smeli kar a priori imeti za navadno pretvezo ali sovražno dejanje, temveč raje za pričevanje človeške občestvene povezanosti, ki utrjuje mir, ker daje ljudstvom čutiti, da so si prijatelji in bratje.

»V tem okviru — pravi besedilo načela 7 — udeležene države priznavajo in spoštujejo svobodo posameznika, da sam ali v skupnosti izpoveduje kakšno vero ali prepričanje in živi po njem ter deluje tako, kot mu ukazuje njegova vest.« Ta stavek je preprost, suh in skoraj birokratski; vendar vsebuje nekaj zares pomembnega in bistvenega. To nam dokazuje zanimanje, ki ga je zbudil, ko je bilo znano besedilo zaključnega dokumenta, pri milijonih vernikov — katoličanov, pravoslavnih, protestantov, Judov, muslimanov ali drugih veroizpovedi — bodisi posamezno ali kolektivno, v skupinah in skupnostih iz vseh krajev Evrope. Čutili so, da jih nekdo razume; čutili so, da helsinška izjava izraža njihovo mišljenje. Tako jih je zajelo veliko zgodovinsko dejanje, ki je dalo povod zanj skupno teženje po svobodi.

Kaj je po Helsinkih pozitivnega glede na versko svobodo

Naravno je torej, da se apostolski sedež zanima posebno za to, kakšne so bile praktične posledice zaključnega dokumenta na tem posebnem področju. Mnogi celo zahtevajo, naj kaj pove, naj poda svojo sodbo. To bo storil v duhu odgovornosti, se pravi, zvesto se bo držal resnice in z namenom, da konstruktivno prispeva v tej zadevi.

Tisti, ki so sodelovali pri napornem iskanju formulacije zaključnega dokumenta, si prav gotovo niso nikoli mislili, da bo podpis tega tako svečanega in pomembnega dokumenta že takoj zahteval v nekem smislu skoraj pozornost zbujajoče spremembe in dopolnila.

Vendar je postalo takoj jasno, da »helsinški duh« nujno postavlja zahtevo, da je treba v katerem koli obsegu priznano svobodo ohraniti in varovati, tudi če je z zakoni različnih držav glede na pravice oseb in družbenih skupin omejena, to je prvo; in da je ne gre več utesnjevati ali zatirati z raznimi dovoljenji ali administrativnimi ukrepi.

Zares pomemben vidik zaključnega dokumenta namreč presega tisto, kar so do sedaj v posameznih deželah naredili neposredno po njem, da ga izvedejo; pod tem vidikom mislim začetek progresivnega razvoja, ki je bila zanj dana pobuda — tudi če je tu in tam težak in prepočasen za ljudstva, ki nanj čakajo — razvoja, mislim, ki nepovratno vodi v vedno večjo svobodo.

Kar zadeva versko svobodo, je nespodbitno, da zaključni dokument pomeni začetek pozitivnega procesa, čeprav je šele v začetkih. To je res dovolj razvidno pri vsem, kar se nanaša na gibanja in srečanja oseb ter na povezavo med deželami. Za ta spodbuden razvoj imamo potrdilo v poročilih različnih Cerkva in verskih skupnosti.

Kar zadeva posebej katoliško Cerkev, lahko v tem pogledu navedem niz dejstev, ki so brez dvoma pozitivna. Predvsem je bilo ugotovljeno, da je kar precej dosledno rastlo število dovoljenj za potovanja iz verskih nagibov: za prihod škofov v Rim »ad limina« (obisk, ki ga škofje vsakih pet let narede pri papežu; letos so bili na vrsti prav evropski škofje); za udeležbo škofov in drugih članov klera pri pomembnih zborovanjih apostolskega sedeža; za udeležbo redovnikov in redovnic na njihovih generalnih kapitljih ali kongresih v Rimu ali v drugih krajih Evrope ali Amerike; za udeležbo škofov, duhovnikov ter skupin vernikov na velikih verskih manifestacijah — kot sta sveto leto 1975 v Rimu in Mednarodni evharistični kongres v Philadelphii l. 1976 — ali na romanjih v evropska svetišča.

Nadalje naj omenim pogostnejša srečanja in izmenjavo obiskov med predstavniki episkopatov iz različnih dežel; številnejša dovoljenja izseljenim duhovnikom, da lahko v svojem domačem kraju obiščejo svoje domače; nekaj mladih semeniščnikov je dobilo dovoljenje, da obiskujejo predavanja na kulturnih ali teoloških ustanovah v Rimu ali drugod.

Na področju družbenih občil in obveščanja moram nadalje omeniti dovoljenja verskim skupnostim, da so krajevno lahko tiskale nekaj molitvenikov in katekizmov; dovoljenje, da so katoliške skupnosti lahko prejele iz tujine na tisoče verskih publikacij (evangelijev, svetih pisem, katekizmov), liturgičnih knjig (mašnih knjig, obrednikov, brevirjev za duhovnike in redovnike) ali molitvenikov, medtem ko jih do sedaj niso mogle niti tiskati niti uvoziti. Nadalje ni več zabranjeno poslušati različne verske programe na radiu, kot npr. oddaje radia Vatikan.

Ti ukrepi ustrezajo obveznostim iz zaključnega dokumenta. Sicer so šele delni in po različnih krajih različni, vendar so začeli spreminjati prejšnje stanje, ki je bilo glede občil in odnosov med deželami zaradi svoje zaprtosti togo in brezupno.

Še obstoječe težave

Gospod predsednik, bolj težko, kočljivo in zapleteno je govoriti o verski svobodi v posameznih državah. Tu se pozivi, prošnje in pričevanja, ki so včasih nujna in tesnobna, še kar naprej množe, ker v različnih deželah stanje še zdaleč ne dopušča normalnega življenja v zadostni svobodi.

Posebej je treba obžalovati, da v verskem življenju postavljajo težave določenim kategorijam oseb in verski vzgoji mladine; da omejujejo število aspirantov, ki jih sme Cerkev vzeti v šole, kjer jih vzgajajo za duhovnike; da škofom in duhovnikom omejujejo svobodo pastoralnega delovanja. So še druge hude odprte rane, ki bi želeli, da bi jih mogli zdraviti in ozdraviti; tudi temu upanju se ne moremo odpovedati.

Ko gre za katoliško Cerkev, je tako z različnimi skupnostmi vernikov vzhodnega obreda, ki so imele nekdaj cvetoče versko življenje s svojimi večstoletnimi izročili, vendar pa v novih pravno-političnih sistemih po vojni civilno nimajo več pravice do obstoja. To je tem bolj boleče, ker gre prav za osrednjo točko verske svobode: da lahko vsak svojo vero izpoveduje »po zapovedih svoje lastne vesti«.

Apostolski sedež seveda sodi, da je potrebno in primerno še naprej pridržati študij konkretnih problemov, ki se nanašajo na katoliško Cerkev, in krepiti dvostranski dialog, ki se je ta zadnja leta začel zlasti v ozračju, ki ga je ustvarila KVSE in omogoča večje stike in obsežnejše sodelovanje.

Upravičeno si želimo, da bi »helsinški duh« stopnjema vodil k zorenju zahteve, da je treba svobodi priznati novo širino; da je treba zlasti zagotoviti bistvene pogoje za duhovno življenje več milijonov vernikov in njihovih skupnosti.

Iz zaključnega helsinškega dokumenta nikakor nočemo narediti sredstva za polemiko; ne želimo si vrnitve k napetostim hladne vojne; naša delegacija hoče tukaj obnoviti zaupanje: vladajoči vseh dežel so poklicani, da z razlaganjem in posredovanjem pomagajo velika načela, razglašena in podpisana v Helsinkih, prenesti v konkretna dejanja, da bodo s svojo bistrostjo lahko dosegli, da bo ta življenjska in prvenstvena teženja sprejeta. Mislimo, da je takó izražena želja na mestu in nikakor ni utopična. Izhaja iz zaupanja v resnico, ki je od vedno v človeku; resnico, ki se širi najprej tako rekoč neopazno, potem pa vse silneje; resnico, ki zajema svet in zgodovino ter ju vodi v prihodnost, v tisto smer, ki jo ljudstva žele in slutijo, v smer svobode in upanja.

Tole je naše razmišljanje za KVSE in njen dinamični in ustvarjalni razvoj utrjevanja in graditve miru, ki v nas vnema željo, da bi med tem delom v Beogradu vsi do neke meje znali daljnovidno sprejeti nekatere teh teženj po svobodi in upanju ter jim ugoditi.

Ocene

Knut Walf, Das Bischöfliche Amt in der Sicht Josephinischer Kirchenrechtler, v: Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Band 13, Wien 1975, 8⁰, 150 strani.

Habilitacijsko delo Knuta Walfa je brez dvoma dragocen prispevek k boljšemu poznavanju celotne problematike jožefinizma v Avstriji. Avtorjev namen je bil podati kar moč celoten prikaz razmišljanj jožefinskih kanonistov o škofovski službi (str. 2). Delo je razdeljeno v trinajst poglavij. V prvih dveh podaja Knut Walf zelo kratko (enajst strani) razlago pojmov (terezijanizem in jožefinizem) in zgodovinsko ozadje časovnega obdobja, ki ga zajema v svojem delu. Zelo skrbno analizira mišljenje jožefinskih cerkvenih pravnikov o mestu škofa v Cerkvi in državi. Jožefinci so si prizadevali predvsem okrepiti vlogo delne Cerkve in njenega škofa v okviru celotne Cerkve (str. 13). Škofu, ki je po njihovem mišljenju že s posvečenjem dobil samostojno, izključno in redno oblast (str. 56), in to oblast prek kolegija vseh škofov tudi izvaja v celotni Cerkvi (str. 109—117), so priznavali večjo samostojnost in neodvisnost od papeža, ki predstavlja v monarhično-aristokratični Cerkvi le še »centrum unitatis«. Na drugi strani pa so ga veliko bolj podredili absolutistični svetni oblasti Habsburžanov (118—130).

Brez dvoma je treba Knutu Walfu priznati pregledno in jasno razdelitev njegovega dela. Ob razčlenjevanju posameznih idej jožefinskih kanonistov opozarja vedno tudi na njihov duhovni izvor (Thomasin, de Marca, Petau, Fleury, Van Espen, Pereira, Nikolaus von Hontheim . . .). Na žalost pa je ostal preveč pri neki panoramski predstavitvi idej. Manjka neka globlja razčlenitev povezanosti oziroma diskrepance med naukom jožefinskih kanonistov in življenja posameznih škofov v avstrijski absolutistično jožefinski državi. Kanonisti so brez dvoma izhajali iz konkretnih danosti prosvetljenske absolutistične države. Kot uradni državni učitelji, tj. profesorji na teoloških fakultetah, so bili večinoma nemočno izpostavljeni pritisku državne oblasti. Ta njihova nemočnost pride jasno do veljave v konkretnem odsevanju problemov časa, ki so vplivali na njihove ideje in njihova dela.

Kako pa so na ta nauk reagirali škofje? Knut Walf govori sicer o neki »tihi in slabi opoziciji« škofov (str. 123 s), vendar se ne poglablja dovolj v to problematiko. Ne smemo tudi pozabiti, da so ti kanonisti izoblikovali »novo generacijo« duhovnikov (in tudi škofov). Pri tem ostane odprto vprašanje, kakšne posledice je imela ta jožefinska izobrazba za cerkev na Avstrijskem.

F. M. D.

Hans Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, v: Studien zur Pastoralliturgie, Band 1, Regensburg 1976, 573 strani, 1 priloga.

S svojim habilitacijskim delom je Hans Hollerweger brez dvoma izpolnil veliko vrzel v zgodovinopisju jožefinizma v Av-

striji. Čeprav je prav reforma bogoslužja bila jožefincem eno najvažnejših področij njihovih reform, to do sedaj še ni bilo podrobno samostojno obdelano. Razlog za to je morda v premajhnem zanimanju preteklih dob za liturgična vprašanja (str. 21). Za Jožefa II. in njegove naslednike pa spadajo liturgične reforme k jedru cerkvenih reform, ki so bile v odpravi samostanov, urejanju župnijskih in škofijskih meja ter predpisih o bogoslužju (str. 22). Hollerweger si je tako zadal nalogo prikazati zgodovinski razvoj in medsebojno odvisnost jožefinskih reform bogoslužja v posameznih dednih deželah (str. 23). V skladu s tem ciljem je avtorju uspelo iz množice virov (ki leže deloma še skriti v posameznih arhivih), podati jasen in natančen prikaz teh reform bogoslužja.

Delo je razdeljeno na dva dela:

V prvem delu (str. 25—397) obravnava nastanek in predzgodovino jožefinskih reform bogoslužja, njihov začetek za cesarice Marije Terezije in vse stopnje teh reform od Jožefa II. do odprave tkim. bogoslužnega reda za Franca I. 1850. Avtor se je omejil na ozemlje današnje Avstrije, čeprav seveda ni mogel čisto obiti tudi ostalih nekdanjih habsburških dednih dežel. Za svoja izvajanja črpa gradivo predvsem iz državnega in deželnih arhivov. Pri navedbi škofijskih arhivov pa so se mu prikradle nekatere pomanjkljivosti. Tako navaja npr. v seznamu virov (str. 13) tudi ljubljanski škofijski arhiv, čeprav sem v delu zaman iskal kakšno navedbo iz tega arhiva.

V drugem, nekoliko krajšem delu knjige (str. 399—442) obravnava avtor posamezna področja jožefinske reforme bogoslužja: maša, zakramenti, večernice, cerkveno leto, pogreb, cerkvena glasba, cerkvena oprava, liturgične knjige. V teh podrobnih in natančnih izvajanjih pridejo pravi motivi jožefinskih reform še posebej do veljave. Ti so bili namreč predvsem v gospodarskih, državnih in cerkvenopolitičnih interesih prosvetljenske države Habsburžanov in ne toliko v nuji pastoralno teoloških potreb Cerkve. Avtorju se je brez dvoma posrečila primerjava naravnost neverjetne netolerance, malenkostnosti in ostrine, s katero je državna oblast te reforme vsilila ljudem, z njenimi pozitivnimi stranmi. Ne smemo namreč pozabiti, da se je veliko baročnih oblik pobožnosti v tem času že preživelo. Mnoge so bile celo globoko prežete z praznoverjem, tako da je neka reforma bila zelo potrebna.

Z dokumenti, ki jih je avtor priobčil v dodatku (str. 543—561), postane solidna podlaga pričujočega dela še bolj prepričljiva. Škoda pa je, da avtor za svoje delo ki je brez dvoma dragocen prispevek k zgodovini jožefinizma ne samo z vidika liturgike, ampak tudi na področju splošne cerkvene zgodovine, premalo pozornosti posvetil stvarnemu kazalu. Naj navedem le en primer: V kazalu navaja besedo Ljubljana le na str. 58, medtem, ko je v delu še več, tudi važnejših mest, npr. 204, 215, 226, 306, 307, 364, 371, 392, 428, 431, 449, 504, 506.

F. M. D.

Hans Halter, Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. Freiburger Theologische Studien, Band 100. Herder Verlag Freiburg i. Br. 1977. 735 str.

Knjiga je doktorska disertacija, ki jo je sprejela teološka fakulteta univerze v Bonnu. Po obsegu, znanstveni metodi kakor tudi po vsebini presega navadna dela te vrste. Halter je študiral teologijo najprej na teološki visoki šoli v Churu v Švici in bil pred nadaljevanjem moralnoteološkega študija nekaj časa v dušnem pastirstvu. Pri disertaciji je imel srečo, da sta bila njegova mentorja in moderatorja dva odlična strokovnjaka, profesor Heinrich Schlier za biblični in profesor Franz Böckle za moralnoteološki del. Tako je knjiga naravnost klasična sinteza biblične in moralne teologije in v najboljšem smislu ustreza zahtevi 2. vatikanskega koncila, naj se moralna teologija prenovi na podlagi sv. pisma.

Kot pove naslov, raziskuje avtor notranjo zvezo med krstom in nravnim življenjem. Nova stvarnost, nov človek na podlagi vere in krsta je temelj nravnega

življenja. Nravne dolžnosti izhajajo iz nove bitnosti v Kristusu. Tematika pa je omejena pod dvema vidikoma. Halter upošteva le nauk sv. Pavla o krstu, in to samo v njegovih pismih Rimljanom, Korinčanom, Galačanom, Kološanom in Efežanom, druga pisma in druge novozavezne knjige ne pridejo v poštev. Posebni vidik pa, pod katerim Halter raziskuje nauk sv. Pavla, je vprašanje specifične posebnosti krščanske etike. Zadnjih 15 let, posebno pa, odkar je l. 1971 Alfons Auer, profesor moralne teologije v Tübingenu, izdal svojo knjigo Autonome Moral und christlicher Glaube, je to vprašanje v središču razpravljanja med moralnimi teologi. To se je pokazalo tudi na mednarodnem kongresu moralnih teologov nemškega jezika v septembru 1977 v Fribourgu v Švici. Avtor upošteva domala vso literaturo, ki je izšla do konca l. 1975 in jo skrbno analizira. Tudi eksegetična dela, ki jih je Halter konzultiral, so izredno številna. Zato ni čudno, da obsegajo znanstvene opombe več kot 200 strani in samo naslovi navedene literature zavzemajo nad 30 strani.

V uvodu (str. 13—32) podaja avtor dober pregled diskusije o specifični posebnosti krščanske etike. Teologe deli v tri skupine. Prva, ki je številčno najmočnejša, zastopa tezo, da je krščanska etika »teonomno-avtonomna« in da vsebinsko ne obsega na področju nravnih dolžnosti do človeka in sveta nobenih posebnih novih norm, ki bi izvirale le iz razodetja. Druga skupina, številčno mnogo manjša, jasneje poudarja in brani teonomni značaj krščanske etike in njeno tudi vsebinsko specifično posebnost na podlagi razodetja. Tretja skupina, ki se ji pridružuje tudi Halter, priznava sicer, da se strogo vzeto vsebinsko krščanska etika res ne razlikuje od avtonomne humane etike, da pa nova utemeljitev, nov smisel in nov cilj nravnega življenja na podlagi nove bitnosti v Kristusu vplivajo tudi na vsebino nravnih zahtev, posebno če jemljejo nravno življenje kot celoto.

To tezo utemeljuje in prepričljivo dokaže na podlagi skrbne analize naslednjih tekstov iz sv. Pavla: Rimlj 6,1-23; 7,1-6; Gal 2,15-21; 3,26-29; 5,13-25; 1 Kor 1,10--17; 6,1-11; 10,1-13; 12,12-13; 2 Kor 1,12--22; Kol 1,12-14 2,6-23; 3,1-4.5-17; Ef 1,3-14; 2,1-10; 4,1-6.17-24.25-5,2; 5,3-14.25--27.

V drugem delu (str. 288—452) Halter razvija posledice, ki izvirajo iz nove stvarnosti krščenega in v Kristusu živečega človeka za njegov etos, njegovo krščansko eksistenco in razumevanje, smisel in cilj njegovih nravnih dolžnosti. Podrobno razlaga štiri razsežnosti, ki so za krščansko eksistenco značilne: teološko-kristološka, eshatološka, pnevmatološka in eklezialna. V teh obstaja specifična posebnost krščanske etike.

Zadnji, sorazmerno kratek del (str. 453—492) povzame ugotovitve pod vidikom, kakšno vlogo ima razodetje oz. vera za spoznanje nravnih dolžnosti in oblikovanje življenja. Našteva tri vloge: utemeljevanje, uresničenje in kriteriologija. Ta vsebinski povzetek je zelo zgoščen in v jezikovnem izražanju zares močan.

Na podlagi analize in sinteze, ki jo nudi Halter v svoji knjigi, se pokaže, da razlika med prvo skupino teologov, ki poudarja teonomno avtonomijo in vsebinsko skupnost krščanske etike s humano nravnostjo, in drugo skupino, ki poudarja teonomijo in tudi vsebinsko izvirnost krščanske etike na podlagi razodetja, ni tako velika, kakor se na prvi pogled morda zdi in kakor prihaja do veljave v nekaterih polemičnih člankih. Tisti, ki zagovarjajo teonomni in specifični vsebinski značaj krščanske etike, se boje nesporazumljenj zaradi poudarjanja avtonomije. Prav tako so mnenja, da obstaja nevarnost, da bi v krščanski etiki gledali le humano, človeško pametno in uvidevno nravnost in prezrli to, kar je prinesel Kristus kot dar in kot zahtevo. Iz takega načelnega stališča pa večkrat teze, ki jo branijo zastopniki teonomne avtonomije, napačno razlagajo. Njihova kritika pa sili zastopnike teonomne avtonomije, da svoje stališče jasneje opredelijo in utemeljijo ter se izognejo možnih nesporazumljenj in dvoumnosti. Precej je odvisno seveda tudi od tega, kaj kdo pojmuje kot vsebino etičnih norm v strogem pomenu besede, in kaj kot

utemeljevanje, smisel, življenjsko razsežnost in cilj ali le nov način uresničevanja. Jasno je, da v življenju obojega ni mogoče natančno razločevati, kaj šele ločiti.

Lojze Šuštar

A. K. Ruf, Grundkurs Moraltheologie. I. Gesetz und Norm. II. Gewissen und Entscheidung. Herder Verlag Freiburg i. Br. 1975 in 1977. 176 in 166 str.

Kdor je študiral moralno teologijo pred kakimi 20, 30 leti in ima danes kakor koli opraviti z njo, posebno tudi v katehezi in dušnem pastirstvu, ugotavlja, kako zelo se je položaj spremenil. Sprememba ne zadeva samo človeka, ampak tudi moralno teologijo kot znanost. Ne nanaša se izključno le na njeno metodo, gre tudi za drugačno utemeljevanje nravnih norm in upoštevati je treba prav tako tudi vsebinske spremembe. Ni čudno torej, da je vedno znova govor o krizi moralne teologije. Ne samo navadni kristjani, tudi teologi in dušni pastirji si niso vedno na jasnem, kaj danes sploh še velja. Moralni učbeniki v nekdanji klasični obliki, kakor so bili npr. Noldin, Prümmer ali Mausbach-Ermecke, nimajo več take avtoritete kakor nekoč, če jih sploh še uporabljajo. Moralno teologijo, ki jo je pred leti v treh obsežnih knjigah izdal B. Häring, so sicer dobro sprejeli in je v kratkem času doživela več izdaj, a tudi ta ne zadovoljuje vseh. Vedno več pa je monografij o posameznih vprašanjih moralne teologije, bodisi iz fundamentalne moralke ali pa s posameznih področij človeškega življenja v družbi in v svetu.

Po naslovu obeh knjig, ki jih je izdal dominikanec A. K. Ruf, nekoč profesor moralne teologije v Walbergu in Bonnu, danes pa v Freiburgu i. Br., bi človek sklepal, da je njegovo delo sistematična fundamentalna moralka. A temu ni tako. Avtor govori sicer skoraj o vseh vprašanjih, ki jih je nekoč obravnavala splošna moralna teologija, a tako, da predvsem informira, daje obris problematike in različnih odgovorov, ki jih med seboj primerja, ne da bi hotel nauk zliti v sistematično celoto.

V prvi knjigi o nravnem zakonu in normi primerja Ruf po splošnem uvodu o najvažnejših pojmih z nravnega področja in o moralni teologiji kot znanosti med seboj osem različnih modelov. Ti vsak po svoje razlagajo, kako pride človek do spoznanja nravnih norm, kako najde odgovor na vprašanje: kaj naj storim? Vsak model je shematično prikazan enako. Najprej avtor zastavi vprašanje in ga tudi zgodovinsko osvetli, potem oriše model in ga kratko razloži, nato ga negativno in pozitivno ovrednoti in na koncu nakaže nekatera sovprašanja, ki pridejo v modelu posebno do veljave.

Modeli, ki jih avtor predstavi v prvi knjigi, so naslednji: 1. iluminacijski model: nravne norme najde človek v neposrednem notranjem spoznanju (razsvetljenju); 2. biblicistični model: norme posreduje sv. pismo; 3. tradicionalistični model: norme posreduje cerkvena tradicija; 4. učiteljski model: norme posreduje cerkveno učiteljstvo; 5. naravni model: do norm pride človek iz spoznanja biološke narave; 6. naravno-pravni model: nravne norme je mogoče spoznati iz metafizične narave; 7. kazuistični model: nravne norme uči teologija; 8. eklezialno-kreativni model: do nravnih norm pride kristjan po razumsko-verskem spoznanju.

Enako oriše druga knjiga zopet osem modelov, ki skušajo dati odgovor na vprašanje: kaj morem storiti?, in obravnavajo odločitev v vesti. Posamezni modeli, ki imajo prav tako razporeditev kakor v prvi knjigi, so naslednji: 1. ciljni model: nravno delovanje je uresničevanje dobrega; 2. svobodnostni model: nravno delovanje je svobodno izbiranje; 3 internacionalni model: nravno delovanje izvira iz notranjega prepričanja; 4. dejavni model: nravnost obstaja v zunanji dejavnosti; 5. temeljno-odločitveni model: nravno dejanje izhaja iz situacijske vesti; 7. grešnostni model: nravno dejanje kot zgrešitev cilja; 8. odgovornostni model: nravno dejanje izvira iz ljubezni.

Ob takem strogem shematičnem obravnavanju nravnega spoznanja in delovanja

v osmih modelih se takoj vriva vprašanje, ali gre res za samostojne in med seboj različne »modele« ali pa le za različne poudarke in vidike, ki se med seboj nujno dopolnjujejo. Vtis, da to sploh niso posebni modeli — izraz »model« je tako neprimeren, posebno za nekatera poglavja —, ampak le osvetlitev nravnega spoznanja in delovanja z različnih strani, postaja toliko močnejši, ker se avtorju posreči vsak »model« podati v enakem obsegu in najti vedno enako število negativnih in pozitivnih razlogov za vsakega. V prvi knjigi so pri vsakem modelu navedeni štirje razlogi proti in štirje za, v drugem pa trije razlogi proti in trije za. Seveda je takoj razvidno, da tako stroga sistematična in shematična razporeditev nikakor ne ustreza stvarnosti. Že posamezni razlogi imajo vsebinsko precej različno vrednost in shematizacija je prisiljena in izumetničena. Ruf sicer v obeh knjigah vsaj posredno nakazuje, da je po njegovem zadnji model najboljši in najbolj ustreza stanju današnje moralne teologije in miselnosti sodobnega kristjana, a tudi pri tem modelu navaja štiri oz. tri obvezne negativne razloge proti njemu.

Ali ima táko obravnavanje moralnega spoznanja in življenja svoj smisel? Ali se ne oddaljuje preveč od resničnosti, ki je vse drugačna, veliko bolj zapletena in nepregledna? Ali jo je tako sploh mogoče zajeti in prikazati? Ali pomeni torej knjiga kak pozitiven prispevek k razvoju moralne teologije?

Ima, in sicer kot informacija o moralnoteološki problematiki, kot prikazovanje vprašanj, ki jih je treba upoštevati in kot oris možnih odgovorov, ki so jih našli v zgodovini in jih iščejo danes. To velja posebno za odstavek ob koncu vsakega modela, kjer avtor prinaša tudi daljše odlomke iz del številnih teologov, posebno sodobnih. Obe knjigi nudita bogato snov, puščata pa bralca v negotovosti, kateri model naj bi izbral ali kaj naj bi iz posameznih modelov prevzel. Kot pobuda za razmišljanje in kot podlaga za razgovor ali delo v skupinah sta knjigi zelo koristni. V tem vidi tudi avtor njun pomen. Poskus je vsekakor zanimiv, posebno pod metodičnim in didaktičnim vidikom. Grafične skice, ki so dodane vsakemu modelu, pa niso prav lahko umljive, čeprav so spet zanimiv poskus, kako bi bilo mogoče tudi vizualno ponazoriti, za kaj gre. Precej obširna literatura v obeh knjigah upošteva predvsem sodobne nemške avtorje.

Lojze Šuštar

Štefan Steiner, Uvod v moralno teologijo. Mohorjeva družba, Celje 1977, 145 strani.

V zbirki Teološki priročniki je Mohorjeva družba izdala knjigo Uvod v moralno teologijo, ki jo je napisal profesor moralne teologije na ljubljanski teološki fakulteti dr. Štefan Steiner.

To sorazmerno kratko delo ne obravnava nobenega splošnega ali posebnega moralnega vprašanja. To ni kakšen splošen pregled najvažnejših moralnih načel ali stališč, kot bi se tudi dalo sklepati iz naslova. Delo hoče samo seznaniti bralca s tem, kaj moralna teologija je, in mu dati nekaj vsebinskih in zgodovinskih okvirov. V prvem delu avtor prikazuje naravo, predmet, vire in metodo moralne teologije. Drugi del knjige je najobsežnejši in je posvečen zgodovini moralne teologije. Prikaz zajema razvoj moralne teologije od svetega pisma stare zaveze do drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora. Sem sodi tudi za nas še posebno zanimiv pregled pomembnejše moralno teološke literature pri Hrvatih in Slovencih. Tretji del pa je najkrajši in obravnava potrebnost in pomembnost moralne teologije ter nakazuje njene sodobne naloge.

Delo je pisano jasno in sistematično, vseskozi pa je prepleteno s številnimi kratkimi in sugestivnimi pripombami. Vsebuje veliko opozoril na pomembna moralno teološka dela. Zato bo lahko ta priročnik kljub svoji navidezni skromnosti in kratkosti marsikomu izredno koristno napotilo in pomoč za osebni študij in poglabljanje moralne teologije.

T. S.

Johannes H. Emminnghaus, Die Messe. Wesen-gestalt-vollzug. Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 1. Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1976, 302 str.

Pokoncilsko prenavljanje bogoslužja zahteva ne samo nove liturgične knjige ampak tudi, celo še bolj, prenovitev našega odnosa do bogoslužja. Žal, pri nas to delo le počasi napreduje, kot ugotavljamo na različnih sejah in posvetovanjih, drugi narodi pa imajo več možnosti, zlasti pa več delavcev, in zato lahko v ta namen izdajajo različne priročnike. Oglejmo si pobliže zgoraj navedeno knjigo, ki je ena te vrste.

V avstrijskem samostanu Klosterneuburg je bil pred več kot 50 leti znani Pius Parsch, znan tudi v naši literaturi, eden glavnih borcev za takšno bogoslužje, ki bi se ga dejavno udeleževali vsi navzoči člani božjega ljudstva. Ko je po koncilu ta njegova želja omogočena, ne pa še vedno povsod izpolnjena, je Pius-Parsch-Institut v tem samostanu začel izdajati vrsto knjig, ki naj pomagajo uresničiti ta cilj. Spoznali smo že drugo knjigo, ki je izšla v tej zbirki: Rudolf Pacik, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg (prim. Cerkveni glasbenik 70 [1977], št. 7—9, str. 94—95), tokrat preglejmo vsebino Emminghausove knjige, ki bralcem približuje bistvo, obliko in izvedbo mašnega opravila.

Avtor, profesor liturgike na teološki fakulteti dunajske univerze, je svoje obsežno znanje, ki si ga je pridobil s študijem umetnostne zgodovine, zgodovine stare Cerkve, krščanske arheologije in liturgike, v tej knjigi uporabil za to, da bi »pomagal opravljati mašo v določenem občestvu na način, ki ustreza njeni naravi« (str. 14). Hotel je omogočiti, da bi bralec premislil, kako bi prišel do »dejavnega pa tudi iz vere koristnega sodelovanja« pri svetem opravilu, pa naj bo že mašnik ali kdo izmed njegovih sodelavcev, katehet ali član župnijske skupnosti.

V precej obsežnem uvodnem delu (str. 15—31) avtor najprej razlaga, kakšno naj bi bilo po koncilu prenovljeno mašno opravilo, da bo res znamenje in izraz naše vere, središče in vrhunec kristjanovega zakramentalnega življenja, najgloblje uresničevanje Cerkve, ki je hierarhično urejena, in da bo po svoji obliki vidna kot obed in daritev, pa tudi kot opravilo zbranega božjega ljudstva.

Prvi del je biblični (str. 33—78) in zgodovinski pregled osnov in različnih oblik mašnega obreda od začetka do naših dni. Ni namreč mogoče prav oblikovati sedanje mašne opravilo, če ne upoštevamo Jezusovega naročila in njegove starozavezne osnove (zaveza), za besedno bogoslužje pa tudi sistema branja sv. pisma v judovskih shodnicah.

Zelo nazorno je avtor napisal razmeroma kratek a vendarle bogat pregled (str. 79—149), kakšna je bila maša v »ustvarjalni zgodnji dobi«, kakšna je bila v času, ko je bila zaradi vsem razumljive latinščine res opravilo vsega občestva, kako se je rimski mašni obred preoblikoval v frankovskem okolju in pozneje tako preoblikovan ponovno prišel v Rim, kako se je v visokem srednjem veku živo bogoslužno občestvo razkrojilo, ko so zlasti v samostanih začeli maševati »privatno« in ko ljudje latinščine niso več razumeli, in kako je končno liturgično gibanje v 20. stoletju privedlo do 2. vatikanskega koncila in sedanje prenove bogoslužja.

Drugi del (str. 151—214) po naslovih posameznih poglavij in manjših odstavkov ne kaže, da bi bil zgodovinski, obravnava namreč posamezne sestavine začetnega obreda, besednega in evharističnega bogoslužja in sklepnega obreda. Avtorjevo bogato zgodovinsko znanje pa je nevidni temelj tudi tu, ko praktično razlaga in opozarja na vse tiste prvine, ki omogočajo dejavno sodelovanje vseh udeležencev. Zgodovinske ugotovitve vedno povezuje z uradno razlago mašnega obreda, kakor je zapisana v koncilski konstituciji o bogoslužju in v Splošni ureditvi rimskega misala. S tem neprisiljeno zavrača mnenje tistih, ki ponekod v srednji Evropi nasprotujejo »pokoncilski« maši, češ da ni več tisto, kar je hotel Kristus

in so poznali v prejšnjih stoletjih, zlasti v potridentinskem misalu sv. Pija V.

Kljub tako bogati vsebini je knjiga pisana nekam lahkotno, ker se je avtor odrekel sklicevanju na znanstvene vire v opombah pod črto. Tistim, ki ustrezne literature ne poznajo, je v dodatku na 3 straneh zbral nekaj najbolj koristnih naslovov z nemškega jezikoslovnega področja. Praktično uporabnost knjige je zelo povečal s stvarnim kazalom, ki na 6 straneh navaja kakih 600 pojmov in imen — knjiga je s tem postala pravi priročnik. Na dveh prilogah je natisnjen pregleden načrt zgradbe rimskega kanona in treh novih evharističnih molitev.

Avtorju, založbi in našim severnim sosedom lahko le čestitamo k tako lepi in koristni knjigi, ki je tudi s svojo zunanjo opremo res privlačna: na ščitnem ovitku je v barvah upodobljen znani Tasilov kelih, dragocenost izpred 1000 let, shranjen v samostanu Kremsmünster. Za Slovence lahko le ugotovimo, kako koristno bi bilo, če bi tudi naši udeleženci maše dobili kaj podobnega v roke.

Marijan Smolik

Poročila

Akademsko leto 1976/77 na teološki fakulteti (Poletni semester)

Vpis v poletni semester

V poletni semester 1976/77 je bilo vpisanih 233 študentov. Stanje po letnikih je bilo naslednje: I. — 30, II. — 40, III. — 49, IV. — 31, V. — 33, VI. — 47, VII. — 3.

Vpisani študentje so iz naslednjih škofij, redovnih oziroma drugih skupnosti: ljubljanska nadškofija 62, mariborska škofija 57, koprska škofija 21, salezijanci 32, frančiškani 16, minoriti 11, jezuiti 7, lazaristi 7, kapucini 5, redovnice 3, križniki 2, subotiška škofija 1, laiki 9.

Številčno stanje v drugem semestru se glede na prvega ni spremenilo, čeprav so nekateri medtem odšli k vojakom, vendar so se drugi vrnili od vojakov.

Licenciatski izpiti

Dne 28. maja 1977 sta uspešno opravila licenciatski ustni izpit kandidata P. *Marko Karamatić* in P. *Božo Lujić,* oba člana frančiškanske province Bosne srebrne iz Sarajeva.

P. Marko Karamatić se je specializiral pri katedri cerkvene zgodovine. Naslov licenciatskega dela je »Fra Julijan Jelenić i njegovo djelo KULTURA I BOSANSKI FRANJEVCI«, mentor je bil docent P. dr. Metod Benedik, drugi recenzent pa privatni docent P. dr. Roman Tominec.

P. Božo Lujić se je specializiral pri katedri dogmatične teologije. Naslov licenciatskega dela je »Poziv i poslanje proroka Jeremija prema 1, 4—19«, mentor je bil redni profesor dr. Anton Strle, drugi recenzent pa docent dr. Francè Rozman.

Dne 23. junija je uspešno opravil licenciatski ustni izpit g. *Ciril Sorč,* duhovnik koprske škofije. Licenciatsko delo ima naslov »Značilnosti Moltmannove teologije upanja«. Mentor je bil redni profesor dr. Anton Strle, drugi recenzent pa docent P. dr. Anton Nadrah.

Teološka fakulteta v Ljubljani — član Konference katoliških teoloških institutov (CICT)

Od maja 1977 je teološka fakulteta v Ljubljani članica Konference katoliških teoloških institutov (CICT — Conférence des Institutions Catholiques de Théologie) pri Mednarodni zvezi katoliških univerz (FIUC — Fédération Internationale des Universités Catholiques).

Organizacijski komite CICT ima svoj sedež v Tilburgu na Nizozemskem, glavni sekretar pa je P. Jaques Van Nieuwenhove. Začetki CICT segajo v leta 1973—1975, ko so rektorji raznih cerkvenih univerz ter dekani in drugi predstojniki teoloških fakultet in institutov sklenili ustanoviti ustrezno telo, ki bi povezovalo njihovo delo, služilo napredku teoloških ved, dajalo ustrezne informacije in tako služilo Cerkvi.

Člani konference so lahko le tiste teološke fakultete in instituti, ki jih je kot take priznala Cerkev, država, kakšna škofija ali red in imajo pravico podeljevati

akademske naslove ter se ukvarjati z znanstvenim raziskovanjem.

CICT bo imela leta 1978 svoj prvi kongres v Porto Alegre v Braziliji. Téma kongresa je »Teološki instituti in različnost kultur«. Naša Teološka fakulteta je že odposlala odgovore na vprašalnik, ki se nanaša na specifičnost slovenske kulture in krščanstva ter nalog Cerkve v naših razmerah.

Obisk na teološki fakulteti v Gradcu

Na povabilo dekana teološke fakultete z Gradca prof. Dr. Huga Schwendenweina so odšli profesorji teološke fakultete iz Ljubljane/Maribora na enodnevni prijateljski obisk v Gradec (28. junija 1977). V imenu odsotnega rektorja graške univerze nas je sprejel prof. Sutter, predsednik združenja avstrijskih visokih šol za znanstvene vezi z Jugoslavijo. Navzoč je bil dekan prof. H. Schwendenwein ter številni profesorji in asistenti graške teološke fakultete.

Gostitelji so nas sprejeli na rektoratu univerze, razkazali so nam glavno univerzitetno stavbo in univerzitetno knjižnico, ki hrani mnoge dragocene dokumente iz naših krajev in za naše kraje, institute in seminarje ter ustrezne knjižnice za posamezne teološke in druge sorodne vede. Profesorji obeh fakultet so si med seboj izmenjali izkušnje in ustrezno literaturo. Presenetilo nas je veliko število asistentov, ki pomagajo strokovnim profesorjem pri njihovem delu in se hkrati pripravljajo na profesorsko službo.

V semenišču so nam gostitelji priredili krajši komorni koncert v obnovljeni baročni dvorani, ki sicer rabi namenom katehetskega inštituta.

V popoldanskih urah smo se gostitelji in gostje odpeljali v grad Seggau, kjer nas je sprejel graški škof msgr. Johann Weber.

Čeprav je imel obisk v Gradcu predvsem prijateljski značaj, je posredoval tudi dragocene strokovne izkušnje, izmenjavo pogledov, strokovne literature, predvsem pa navezavo osebnih stikov, ki so pomembni tako za posamezne profesorje kot tudi za obe fakulteti.

Rafko Valenčič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

Anton Strlè 1 **Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji**
Einige whichtigere Aspekte in der heutigen Christologie
Les points saillants dans la christologie actuelle

Ivan Pojavnik 21 **Iz Origenove teologije (3. Relacionalnost stvarstva in človeka)**
Aus der Origenes' Theologie (3. Die Relationalität der Schöpfung und des Menschen)
La théologie d'Origène (3. La relationalité de la création et de l'homme)

Jože Krašovec 36 **Antiteze v Jobovi knjigi**
Die Antithesen im Ijob-Buche
L'antithèse dans le livre de Job

Milan Holc OFMConv 49 **Nekatere družinsko pravne določbe v svetem pismu in v mezopotamskih pravnih zbirkah**
Einige familienrechtliche Bestimmungen in der Heiligen Schrift und in der Rechtsammlungen Mesopotamiens
Quelques dispositions de droit familial dans l'Ecriture Sainte et dans les recueils de lois mésopotamiens

Vladimir Truhlar 61 **Stališče kristjana do prikazovanj v luči teologije**
Stellungnahme der Christen zu Erscheinungen im Lichte der Theologie
L'attitude du chrétien face aux apparitions à la lumière d'une saine théologie

Vinko Bevk 70 **Dozdeven zakon**
Scheinehe
La mariage présumé

Pregledi (Miscellanea) 78 **Navzočnost poveličanega Kristusa v Cerkvi in v sv. evharistiji (A. Strlè)**
So katoliški binkoštniki res nevarni? (Jasna Kogoj)
95 **Apostolski sedež in verska svoboda (Achille Silvestrini)**

Ocene (Recensiones) 100 **Knut Walf, Das Bischöfliche Amt in der Sicht Josephinischer Kirchenrechtler (F. M. D.)**
100 **Hans Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Oesterreich (F. M. D)**
101 **Hans Halter, Taufe und Ethos (Lojze Šuštar)**
103 **A. K. Ruf, Grundkurs Moraltheologie (Lojze Šuštar)**
104 **Štefan Steiner, Uvod v moralno teologijo (T. S.)**
105 **Johannes H. Emminnghaus, Die Messe. Wesen-Gestalt-Vollzug (Marijan Smolik)**

Poročila (Notitiae) 107 **Akademsko leto 1976/77 na teološki fakulteti (poletni semester) (Rafko Valenčič)**

yu issn 0006-5722



LETO 38

BOGOSLOVNI VESTNIK

ŠT. 2
GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1978

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2 **1978** **leto 38**

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

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

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

Letna naročnina 280 din, posamezna številka 70 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100 -620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35

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

Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Razprave

Jože Krašovec

Aktualizacija svetega pisma

»Prvenstvena eksegetova naloga je, da božjemu ljudstvu predstavi sporočilo razodetja, da razloži pomen božje Besede same na sebi in v odnosu do sodobnega človeka, da omogoči dostop do Besede, onstran ovoja semantičnih znamenj in kulturnih sestavin, ki so včasih odmaknjene od kulture in problemov našega časa«. S temi besedami je papež Pavel VI. 14. marca 1974 na plenarnem zasedanju članov papežke biblične komisije nekako v sredini svojega govora podčrtal nalogo aktualizacije svetega pisma sodobnemu človeku[1]. V enem izmed naslednjih odstavkov je podal tudi stavek, ki vsaj nakaže osnovo in možnosti aktualizacije. Takole pravi: »Izraziti sporočilo pomeni predvsem zbrati vse pomene kakšnega besedila in jih usmeriti proti enoti Skrivnosti, ki je edinstvena, transcendentna, neizčrpna, in se ji zaradi tega lahko približamo pod različnimi vidiki«[2].

Če pričujoči papežev govor vsaj v nekaterih pogledih zveni nekoliko drugače kakor sorodni uradni cerkveni dokumenti minulih stoletij, je to izraz poglobljenega razumevanja zgodovine, s tem v zvezi pa bolj skrbnega razlikovanja med transcendentno razsežnostjo svetega pisma in med zgodovinsko pogojenimi oblikami, s katerimi se vedno ista, transcendentna razsežnost sicer odeva, a se z njimi nikoli ne poisti, se pravi, jih vedno presega in torej vedno ohranja sposobnost utelešavati v novih oblikah. Samo ta presežnost božje Besede omogoča vedno novo aktualizacijo svetega pisma. Božja Beseda je sicer utelešena v človeški besedi, a med njima vendar nikoli ne obstaja popolna vzajemnost, temveč le odnos analogije.

Tega so se najbolj zavedali biblični pisatelji, ki so v vsakokratnem novem prostoru in času iskali novih izraznih oblik ne le za nova, temveč tudi za stara, tradicionalna spoznanja. Morda vsaj premalo upoštevamo, da je sveto pismo, ki je nastajalo več kakor tisoč let, po eni strani neprestana aktualizacija obstoječih spoznanj, po drugi strani pa pričevanje o novih razodetjih.

---

[1] Glej AAS 56 (1974) 237.
[2] Ravnotam, str. 238.

Ker je torej sveto pismo samo najlepša šola aktualizacije, bomo v prvem delu razprave govorili o aktualizaciji tedaj, ko je nastajalo sveto pismo. Takó bomo v drugem delu lahko spregovorili o načelih aktualizacije znotraj Cerkve, se pravi v našem času. Oba dela skupaj pa bosta dala osnovo za kratek oris načelnih možnosti in ovir aktualizacije, ki so torej nekaj konstantnega in veljajo tako za čas, ko je nastajalo sveto pismo, kakor tudi za čas po sklepu kanona, ker možnosti in ovire izvirajo iz narave svetopisemskega sporočila o Bogu in človeku in iz narave človekovega bivanja.

I. Aktualizacija, ko je nastajalo sveto pismo

Tedaj, ko nastaja sveto pismo, se aktualizacija dogaja na podlagi dveh virov: na obstoječih in na neposrednih božjih navdihih. Nekateri svetopisemski pisatelji zelo poudarjajo, da prejemajo svoje oznanilo neposredno od Boga. Vendar mnogi znaki govorijo za to, da tudi najbolj radikalni božji pooblaščenci, preroki, že uporabljajo v svojih nastopih tudi obstoječe obrazce ali besedila, ki jih poznajo bodisi po ustnem izročilu bodisi iz pisanih virov. Razumljivo je, da to tvarino v svojem času vedno znova aktualizirajo, se pravi reinterpretirajo, pri tem pa nujno pride do selekcije in razširitev.

V najstarejšem obdobju svoje organizirane religioznosti so bili svetopisemski pisatelji v marsičem odvisni od svojih sosedov. Od njih so prevzeli marsikatero izročilo, tudi mite, ki pa so jih z aktualizacijo in s sprejemom v izrazito zgodovinsko biblično zgradbo očistili mitološke narave. Zato v svetem pismu glede pripovedi, ki so zelo podobne nesvetopisemskim orientalskim mitološkim pripovedim in morda izvirajo iz njih, navadno ne govorimo o mitu, ampak o simboličnem načinu izražanja. O mitu lahko namreč govorimo le tam, kjer zgodovinska zavest še ni prišla prav do veljave. Svetopisemski pisatelji pa so prav z zgodovinsko vizijo o Bogu in o svetu mite demitizirali.

Aktualizacija in ob tem vedno nova reinterpretacija starih izročil traja vse do sklepa kanona. V tem procesu je vsa podlaga za tako imenovano »Redaktionsgeschichte«. To pa ima za posledico zgodovinsko pogojenost svetopisemskih besedil, mnoštvo literarnih vrst, tako imenovani tipični in individualni slog posameznih besedil, večjo ali manjšo navzočnost simbolike, čustveno pobarvanost večjega dela besedil, bolj ali manj viden temperament in značaj pisateljev.

Kljub tej zgodovinski pogojenosti veje iz celote svetopisemskih besedil nekaj nadzgodovinskega, kar se ne da določiti z empirijo eksegetov. Sveto pismo obeh zavez govori za neki globlji navdih. V njem je viden edinstven radikalizem glede pojmovanja Boga in človeka, zato pa tudi neprestan eksodus iz sosednih religioznih predstav. Radikalizem svetopisemskih besedil ne pride namreč do veljave predvsem v pojmovanju božje transcendence, tem-

več še bolj v spoznanju božjega dialoga s človekom[3]. Bog je sicer transcendentno bitje, a se kot stvarnik in kot odrešitelj človeku popolnoma približa. Z njim vzpostavi celo zavezo.

Izraelci so zavezo navadno razumeli kot zgodovinsko-empirično resničnost. Zato so takó poudarjali božja znamenja, ki so pričala za poseganje Boga v zgodovino v korist zaveznega ljudstva. Spričo tega so bili vedno v precepu med skrajnim poudarjanjem božje transcendence in med materializacijo Boga, ki jo najlepše označuje pojem malikovanja. To napetost so le veliki duhovi zadovoljivo reševali. Ti so izhajali iz načela, da radikalno spoznanje Boga zahteva določen skok iz konkretnosti, iz zgodovine. V odnosu do Boga namreč vsaka analogija in tipologija šepa. Zato se niso vezali na zgolj kakšno zunanjo analogijo dogodkov, znamenj, besed, ampak v analogijo vere. Bog sicer posega v zgodovino, a pri tem vendarle ostane skriti Bog, ki se mu je mogoče približati le z duhom. Njihovo načelo je prišlo posebno do veljave v njihovem vrednotenju teološkega jezika, ki je v obeh zavezah v bistvu isti.

Razmerje zunanje analogije in analogije vere, ki mora presegati vsako konkretnost, jasno govori za ambivalentnost določenih znamenj in teoloških pojmov. Šele iz celote, ki predpostavlja analogijo vere, je mogoče določiti, kakšen pomen imajo isti pojmi v posameznih obdobjih stare zaveze in potem v novi. Posamezne pojme lahko le v določenem smislu uporabljamo v obeh zavezah, pa tudi v vseh religijah, ki dopuščajo kakršnokoli stvarno podlago za to. Pojmi »zaveze«, »božjega ljudstva« in »božjega kraljestva« so središčni tako v stari kakor tudi v novi zavezi, vendar v obeh zavezah le delno označuje isti vidik.

Novozavezni pisatelji so spregovorili o Kristusu kot o novem, vse stare podobe presegajočem odrešenjskem dejstvu. Kljub temu so nastop novega božjega kraljestva presojali pod vidikom stare zaveze. S tem so položili temelje za tipološko razlago stare zaveze v odnosu do nove[4]. Novozavezni pisatelji so bili tako rekoč prisiljeni, da so v stari zavezi iskali zunanje analogije, če so hoteli uspeti v svojem oznanjevanju med Judi, ki so priznavali le staro zavezo in so poznali le starozavezne teološke pojme. Zato so iskali analogije med Jezusovim delom in med posameznimi starozaveznimi do-

---

[3] Glej M. Buber, *Die chassidische Botschaft,* Heidelberg 1952, str. 11; cit. po C. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique,* Paris 1955, str. 178: »Veličina Izraelove vloge ni v tem, da je učil o edinem pravem Bogu, o začetku in koncu vsakega bitja, temveč v tem, da je pokazal možnost nagovoriti Boga (die Anredbarkeit) kot nekaj resničnega; moči mu reči Ti, povezati se z njim iz obličja v obličje; ... to je Izrael prvi razumel, ker je živel kot ‚poklicano bitje' in je prejemal odgovor ... Pravi Bog je ta, na katerega se je mogoče z besedo obračati, kajti to je Bog, ki se sam obrača (k nam) z besedo«.

[4] Prim. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament,* v: Bibliothéque de théologie, série I, Vol. 3, Tournai 1962; L. Alonso Schökel, *Il dinamismo della tradizione,* Brescia 1970, zlasti strani 17—56; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II,* München ^{5}1968, 339—447.

godki, čeprav so se dobro zavedali, da se za starozaveznimi analognimi znamenji in pojmi skriva navadno čisto drugačna vsebina. Kot temelj povezovanja obeh zavez je rabil poudarek, da je Jezus iz Nazareta Očetov odposlanec, ki v vsem izpolnjuje Očetovo voljo. Gonilna sila staro- in novozaveznih odrešeniskih dogodkov je torej ista, in sicer zastonjska božja ljubezen ki je stvariteljska in odrešenjska. Res pa je, da je v novi zavezi manifestacija božje ljubezni dosegla svoj zadnji možni vrh. Božja ljubezen do človeka se ne bi mogla razodeti še bolj popolno kakor na križu.

Novozaveznim pisateljem je bilo mnogo do tega, da bi izpričali zgodovinsko dejstvo Jezusovega delovanja, njegovega križanja in njegovega vstajenja. S tem so pohujšali mnoge sodobnike, prihodnjim rodovom pa so postavili na pot nove probleme aktualizacije božje ljubezni. Po sklepu novozaveznega kanona bi naj človek snoval svojo vero v Boga na podlagi preteklega zgodovinskega božjega delovanja. Spričo tega se vedno znova zastavlja vprašanje, kako naj dosežemo, da bo zgodovinski Jezus, ki je kronološko vedno bolj oddaljen od nas in nam je dostopen le po zgodovinsko pogojenih pisanih virih, postal tudi *naša* najbolj osebna vrednota. Kako naj dosežemo, da naše govorjenje o Jezusu ne bo le podajanje zgodovinskih podatkov, ki človeka kar naprej puščajo hladnega in ravnodušnega?

Isto vprašanje velja tudi glede stare zaveze. Kako je sploh mogoče aktualizirati pretekle dogodke, če ne smemo pričakovati več istih ali vsaj podobnih neposrednih preroških navdihov v našem lastnem času? Na to vprašanje odgovarjajo različne metode interpretacije, in sicer metode, ki niso metode v običajnem pomenu besede.

II. Aktualizacija svetega pisma v Cerkvi

V 12. členu dogmatične konstitucije o božjem razodetju 2. vat. cerkvenega zbora je govor o razlaganju svetega pisma. Takole se glasi drugi odstavek:

> »Da spoznamo namen svetih pisateljev, je treba med drugim upoštevati tudi ‚literarne vrste'. Na zelo različne načine je namreč prikazana in izražena resnica v raznovrstnih zgodovinskih sestavkih, v preroških, pesniških ali v drugih govornih vrstah. Potrebno je zato, da razlagavec poišče smisel, ki ga je sveti pisatelj hotel izraziti in ga je izrazil v danih okoliščinah, v pogojih svojega časa in svoje kulture ter s pomočjo literarnih vrst, ki so bile takrat v rabi . . .«

Pomembno navodilo je obseženo tudi v tretjem odstavku:

> »Ker pa je treba sveto pismo brati in razlagati v istem Duhu, kakor je napisano, ne smemo nič manj vestno upoštevati vsebine in enotnosti

celotnega svetega pisma in se ozirati na živo izročilo vse Cerkve, ter na analogijo vere, če hočemo pravilno razbrati smisel svetega besedila. Dolžnost razlagavcev pa je, da se po teh pravilih trudijo za to, da bi smisel svetega pisma popolneje spoznali in pojasnili ter bi sodba Cerkve dozorela takorekoč iz opravljenega študija. Vse to namreč, kar zadeva razlago svetega pisma, je končno podrejeno sodbi Cerkve, ki ima od Boga naročilo in službo, da čuva in razlaga božjo besedo«.

Navodilo o resnem upoštevanju ‚literarnih vrst' in zgodovinskih okoliščin, v katerih so svetopisemska besedila nastala, temelji na osnovnem hermenevtičnem načelu, ki ga pozna že Aristotel in ga za njim poudarjajo vse do danes tudi vsi drugi upoštevanja vredni teoretiki in praktiki interpretacije. Aristotel zahteva za razlago vsakega literarnega dela formalno analizo glede na zgradbo in slog dela[5]. Toda različni razlogi zastavljajo vprašanje, ali je mogoče zgolj po filološko-strukturalni metodi spoznati vsebino zgodovinsko pogojenih dokumentov. Prvi veliki sodobni hermenevtik, F. Schleiermacher, na to pomembno vprašanje odgovarja tako, da ugotavlja nezadostnost zgolj formalne analize literarnega dela. Zato razen o »zunanji obliki« govori še o »notranji obliki«, ki izraža življenjski moment avtorja dokumenta[6]. V bistvu vsi novejši hermenevtiki za Schleiermacherjem govorijo v istem smislu.

V avtorjevem življenjskem deležu obstaja podlaga za interpretacijo njegovega dela v smislu dialoga. Razlagavec se ne sme lotiti zgodovinskega dokumenta le kot formalni analitik, temveč predvsem kot življenjski sogovornik. Vsaka prava interpretacija je notranji dialog med avtorjem in med razlagavcem. W. Dilthey vidi temelje za notranji dialog v »sorodnosti« (Verwandschaft) med avtorjem in med razlagavcem. Oba imata isto naravo in približno iste spoznavne sposobnosti. Oba živita v istem svetu. Oba se ukvarjata z istimi vprašanji, problemi, boji, z veseljem in žalostjo. Vse to dopušča življenjski odnos razlagavca do vsega, kar je v posredni ali neposredni obliki položeno v nek zgodovinski dokument[7].

Življenjski odnos do dokumenta lahko razlagavca obvaruje pred nekoristnim historizmom, ki ne more posredovati življenjskega odnosa tistim, ki jim dokument razlaga. Zahteva po življenjskem odnosu pa govori še za to, da razlagavec ne obravnava dokumenta čisto nevtralno, ampak ga pri tem spremlja celoten lastni svet: razum in čustvo, stopnja izobrazbe in življenjske razmere. Tako v dokument hočeš nočeš projicira svoj lastni svet. Interpretacija je torej obojestranska. V tem je skrivnost tako imenovanega »hermenevtičnega kroga«, ki ga tako zelo poudarjajo klasiki hermenevtike, kot so

---

[5] Glej R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, v: *Glauben und Verstehen II*, Tübingen [5]1968, str. 213.
[6] Glej R. Bultmann, n. d., str. 214.
[7] Glej R. Bultmann, n. d., 213—219.

F. Schleiermacher, M. Heidegger[8], R. Bultmann in G. Gadamer: razlagavec pri razlaganju kakšnega dokumenta ni le sprejemalec, ampak tudi sporočevalec, kakor tudi avtor dokumenta pri tem ni le sporočevalec, ampak tudi sprejemalec. G. Gadamer, Heideggerjev učenec in klasik sodobne filozofske hermenevtike, to dialogično dogajanje med avtorjem in med razlagavcem označuje z izrazom »Horizontenverschmelzung — spoj horizontov«. Spoj avtorjevega in razlagavčevega horizonta je po njegovem mnenju osnovni pogoj za razumevanje katerega koli dela na katerem koli področju, kot so umetnost, glasba, literatura, zgodovina. Brez tega spoja, ki je v bistvu eksistencialno dogajanje, ni razumevanja, se pravi ni notranjega srečanja med avtorjem in med razlagavcem[9].

Govorjenje o »spoju horizontov« lahko seveda kaj hitro postane problematično. Pri razlaganju dokumenta avtor ni zgolj sporočevalec, ampak tudi sprejemalec iz razlagavčevega horizonta in obratno, zato lahko kaj hitro nastane neljubo vprašanje, kdo bo v dialogu interpretacije prevladal. Ali je pri tem dovolj zajamčena objektivnost dokumentov, ali pa morajo dokumenti podleči subjektivnosti razlagavcev? Diametralno nasprotni pogledi, do katerih pogosto prihajajo različni razlagavci ob istih dokumentih, govorijo za pomembnost tega vprašanja. Obilica zgodovinskih dokumentov ne more nobenega prisiliti, da bi v njih videl prav to ali ono. Zato so ti dokumenti lahko izpostavljeni celo samovolji razlagavcev-zgodovinarjev.

V odnosu do svetega pisma lahko postane to dejstvo dramatično. Znano je, kako mnogi sveto pismo razlagajo za običajno mitologijo ali za narodno zgodovino izraelskega naroda, medtem ko drugi vidijo v njem nekaj nadnaravnega in ga sprejemajo kot sveto knjigo. Na podlagi novozaveznih besedil eni priznavajo kvečjemu Kristusa kot človeka, druge ta besedila navajajo k češčenju druge božje osebe. To dejstvo nekatere vernike vodi do sklepa, da neverniki nočejo videti dovolj razvidnih razlogov za priznavanje nadnaravnosti, drugi pa z večjo mero kritičnosti in z bolj poglobljenim razumevanjem odnosa med pojmoma »razumeti« in »verovati« ugotavljajo, da zgodovinski dokumenti ne morejo biti tako zelo enoumni, da ne bi bilo mogoče odkriti vrzeli in s tem razlogov nasprotnega uvida. Zato se toliko bolj zavedajo, kako glede svetopisemskih dokumentov še prav posebej velja, da jih lahko razume le tisti, ki ima za to posebne pogoje. Ne zadostuje torej, da ima kritičnega zgodovinskega duha. Ni dovolj, da je sposoben vzpostaviti običajni notranji dialog z avtorjem. Imeti sposobnost za dialog s transcen-

---

[8] Glej M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [11]1967, par. 32, 33 in 34, str. 148—167, kjer obravnava vprašanje razumevanja in razlaganja. Značilna je npr. njegova trditev: »Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen. Mitdasein ist wasenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen. Das Mttsein wird in der Rede ‚austrücklich' *geteilt*, das heisst es *ist* schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes« (str. 162).

[9] Glej G. Gademar, *Wahrheit und Methode*, Tübingen [2]1965, str. 289 sl., 3546 sl.

dentnim avtorjem, ki ne more biti adekvatno izražen s človeškimi izraznimi sredstvi. Dialog med Bogom in med človekom, ki je ustvarjen po božji podobi in ima torej določeno sorodnost z njim, poteka na višji ravni, v duhu, ki presega črko. Problem uvida glede nadnaravnega avtorja v svetem pismu pa je v tem, da ta govori s človeškimi izraznimi sredstvi in čuti s človeškim srcem.

Spoznanje, da do polnega spoja svetopisemskega horizonta in horizonta vernikov pride šele ob globljem religioznem odnosu, postavlja še nov problem. Izkustvo priča, da so verniki in teologi skozi zgodovino prihajali do zelo različnih, večkrat do nasprotnih spojev horizontov: čim bolj so poudarjali svojo subjektivnost, se pravi prepričanost, tem bolj so s tem ogrožali enotnost občestva. Razlog za različnost spoja je v mnogostranosti besedil, ki so zgodovinsko pogojena, v različnosti značajev in v stopnji predanosti oziroma samovoljnosti. Takó pridemo do precepa: po eni strani se zavedamo, da lahko govorimo o pravi religioznosti in o duhovnosti le, če je prišlo do spoja božjega in človeškega horizonta in je torej svetopisemsko sporočilo postalo nekaj subjektivnega. Po drugi strani pa izkustvo priča, da prav subjektiviranje svetopisemskega sporočila vodi v različnost naziranj, v spore, v razkole.

To izkustvo prej ali slej vodi do spoznanja, da je potrebna neka avtoriteta, neko učiteljstvo, ki posameznike lahko obvaruje enostranskega gledanja, zmote in samovolje. Zato je razumljivo, zakaj katoliška Cerkev tako poudarja vlogo cerkvenega učiteljstva in izročilo vse Cerkve, ob katerem mora posameznik vedno znova korigirati svoj horizont. Celostno razumevanje cerkvenega učiteljtsva, ki po ijzavi 10. člena dog. konst. o bož. raz. 2. vat. cerkv. zbora »ni nad božjo besedo, ampak ji služi«, pa gotovo ne vodi do sklepa, da bi se moral posameznik znotraj Cerkve odreči svoji individualnosti, svoji subjektivnosti. R. Schnackenburg kot ekseget pravi, da je avtoritativno učiteljstvo Cerkve treba razumeti kot regulativ, ne pa kot eksegetično metodo[10].

Pri eksegetih in vernikih je gotovo največ odvisno od njihovega duha. Če pridejo do celostnega dialoga s svetopisemskimi besedili, svojih spoznanj gotovo ne absolutizirajo in svoje subjektivnosti ne razglašajo za objektivno merilo verovanja. Potem so do drugih, ki se glede na drugačne vidike drugače izražajo, tolerantni, saj čutijo, da je določena stopnja različnosti v čutenju in izražanju celo nujna in potrebna. Ljudi, ki živijo iz globine in širine Duha, takšna različnost prav nič ne moti. Odličen primer za takšno širino je

---

[10] Glej Der Weg der katholischen Exegese, v: *Biblische Zeitschrift,* Neue Folge 2 (1958) 161—176. 172: »Der katholische Exeget braucht also aus innerster theologischer Überzeugung die autoritative Auslegung der Kirche; aber er *gebraucht* sie nicht in methodischer Weise bei der Auffindung des Literalsinnes. Sie dient ihm als hermeneutischer Grundsatz, als Regulativ und Kontrolle, aber nicht als Arbeitsmethode«. Cit. po L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* I, Göttingen 1976, str. 21.

Kristus. Ko mu Janez reče: »Učenik, nekoga, ki ne hodi z nami, smo videli, da je v tvojem imenu izganjal duhove, pa smo mu branili«, mu pravi: »Ne branite mu; zakaj nihče ne more storiti čudeža in takoj nato hudo govoriti o meni. Kdor namreč ni zoper nas, je za nas« (glej Mr 9,38—40; Lk 9,49—50). Podobno pravi Sv. Pavel Korinčanom: »Zastran duhovnih darov pa nočem, bratje, da bi bili vi v nevednosti. Veste, kako ste se, zaslepljeni, dajali voditi k nemim malikom, ko ste bili pogani. Zato vam v vednost dajem, da nihče, ki govori v božjem Duhu, ne pravi: ‚Preklet bodi Jezus', in nihče ne more reči: ‚Jezus je Gospod', razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12—1—3).

Iz celotnega svetega pisma veje spoznanje, da je prava religioznost, se pravi dialog med Bogom in med človekom, nekaj subjektivnega. Dogajati se mora najgloblje v človekovi osebnosti. Duh Cerkve pa vodi do spoznanja, da je treba dialog, ki je spoj med zgodovinsko in med nadzgodovinsko razsežnostjo, regulirati iz stališča horizonta Cerkve. Sveto pismo in izročilo vse Cerkve sta namreč objektivno merilo za vse. Seveda objektivnost svetopisemskih besedil ni le v njihovi zgodovinskosti, ampak predvsem v njihovi nadzgodovinskosti. Klasik sodobne filozofske hermenevtike, ki velja obenem za enega najpomembnejših hermenevtikov teologije, G. Gadamer, je glede razlage svetega pisma takole spregovoril: »Če kdo kot smisel kakšnega besedila razume *mens auctoris* . . ., izkaže novozaveznim avtorjem napačno čast. Njihova čast bi smela biti v tem, da poročajo o nečem, kar presega njihov lastni horizont razumevanja — pa tudi če se imenujejo Janez ali Pavel«[11]

Prav v tem je dejanska možnost aktualizirati sveto pismo v vsakem novem času. Zavest, da noben zgodovinski dokument ne more adekvatno prikazati celotne narave transcendentnega Boga, in naša lastna eksistenca, ki je odprta za transcendentno božjo govorico, nam daje možnost, da se neposredno srečujem z njim tudi danes. Seveda potem ne smemo obtičati le ob svetopisemski črki, ampak je treba čimbolj na široko razprostreti roke za objem božjega Duha. Pesnik R. M. Rilke pravi, da je Bog gost, ki gre vedno dalje. Bog je vedno prihajajoči. Njegova neprestana prihodnost pa je v njegovi onostranosti, iz katere lahko na najrazličnejše načine posega v zgodovino[12]. Le transcendentni Bog lahko v vsakem novem času postane sedaj, ne da bi se omejil zgolj na ta ali oni sedaj in se v njem izčrpal. Pisatelj pisma Hebrejcem to skrivnost božje neizčrpnosti takole opiše:

> »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdaj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu, ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet. On, ki je odsvit njegovega ve-

[11] Glej Martin Heidegger und die Marburger Theologie, v: *Zeit und Geschichte* (Dankausgabe an R. Bultmann, hrsg. von E. Dinkler), Tübingen 1964, 479—490. Cit. po G. Stachel. *Die neue Hermenuetik,* München 1967, 29 sl.

[12] Glej R. Bultmann, Wissenschaft und Existenz, v: *Glauben und Verstehen III,* Tübingen ^{3}1965, st. 107—121. 121.

ličastva in podoba njegovega bitja ter nosi vse z besedo svoje moči, je dovršil očiščenje od grehov, sédel na desnico veličastva na višavah ter postal toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime je dobil mimo njih« (Hebr 1,1—4).

III. Možnosti in ovire aktualizacije

Iz spoznanja, da je Bog na mnogotere načine govoril v preteklosti, sledi logičen sklep, da Bog na mnogotere načine govori tudi danes. Sveto pismo govori o rednih in o izrednih božjih delih. Po redni poti deluje Bog kot stvarnik. Zato je upravičeno pričakoval, da ga bo njegovo ljudstvo spoznalo iz celote njegovih del. Modrostne knjige in mnogi psalmi govorijo predvsem o rednem božjem delovanju v svetu in poudarjajo, da je Boga mogoče spoznati po tem njegovem delovanju. Mnogi drugi psalmi, preroške in zgodovinske knjige pa po drugi strani poudarjajo predvsem izredna božja dela. V to vrsto pripovedi je treba šteti tudi novo zavezo.

Če presojamo odnos Izraelcev do njihovega Boga, težko uvidimo bistveno prednost iz rednih božjih del nad rednimi. Določeni krogi so vedno imeli težave tako z rednimi kakor z izrednimi božjimi deli. Za mnoge niti ena niti druga niso zadostovala, da bi bili prišli do spoznanja prave narave Boga kot stvarnika in odrešitelja.

Isto velja za druge dobe, se pravi tudi za naš čas. Tudi danes obstajajo krogi, ki jim nobeno redno ali vsaj hipotetično izredno znamenje nič ne pove glede Boga. Drugi pa že ob rednih izrednostih iščejo nekaj nadnaravnega. Zato je toliko praznoverja znotraj in zunaj Cerkve.

Možnosti in meje oznajevanja o Bogu so torej v bistvu iste v vsakem času. V tem pogledu inspirirani razlagalci niso mogli imeti prednosti pred nami. Gre namreč za zelo kompleksno naravo razodevanja transcendentnega Boga potem konkretnih znamenj po eni strani, in za paradoks človeka, ki je obenemv svetu in zunaj sveta, po drugi starni. Dalje gre za vprašanje odnosa med razumom, čustvom in voljo. In končno gre za vprašanje milosti. Velika težava oznanjevanja je v tem, da je težko dojeti odnos med transcendenco in med konkretno zgodovino. Težko je ugotoviti, kdaj so kakšni dogodki v zgodovini čisto naravni, kdaj so neposredno nadnaravni. Zato je kriza vere glede tega konstantna. Sodobniki svetopisemskih pisateljev so mnogokrat bolj doživljali božjo odddaljenost kakor njegovo bližino .To se je zgodilo zlasti ob eksilu, ko so se Izraelci spraševali, kako bi jih mogel Bog zapustiti, če je res njihov Bog. Iz besedil Drugega Izaije veje resna riza vere. Zato hoče prerok ljudstvu s pogledom v prihodnost utrjevati vero v Boga. Pri tem pa uporablja tudi izročilo o Bogu. Ljudstvo je torej pogrešalo znamenja, ki bi bila prepričljivo govorila za navzočnost transcendentnega Boga.

Kristusovi sodobniki so imeli podobne težave z vero v Kristusa kot Boga. Kristus je govoril o sebi kot o božjem Sinu. Toda Judje, tudi njegovi apostoli in učenci, so v njem videli le človeka. Jezusova znamenja niti njegovih učencev niso mogla popolnoma prepričati. Če Janez toliko govori o krivdi Judov zaradi njihove nevere, nas torej ne bi smelo voditi v pavšalno ponavljanje njegovih stavkov brez kritičnega vpogleda v celotno problematiko v Kristusovem času. Judom je bilo spričo njihovega pojmovanja božje transcendence zelo težko verovati v inkarnacijo. Poleg tega govori Janez vsaj šestdeset let po vstajenju in torej vse presoja iz vidika teološke refleksije — bolj iz vidika že poveličanega, kakor zgodovinskega Kristusa. Če presojamo krivdo Judov, kaže torej presojati predvsem univerzalne razloge krivde, ki prihajajo enako močno v ospredje v vseh časih. Potem bo najbrž res očitno, da so najbolj trdožive korenine človekove nevere v njegovi samozadostnosti. Človek hoče biti sam merilo vsega in si sam dajati norme. Zato v Bogu lahko kaj hitro vidi svojega tekmeca, ki ga omejuje. Krivda Judov je morda predvsem v tem, da niso sprejeli nobene druge oblike božjega razodevanja kakor tisto, ki je ustrezala njihovim željam. S tem so omejevali božjo svobodo, svobodo Duha, ki veje, kjer hoče. V tem je njihov nemir, ki se je utelesil predvsem v Herodu, ki hoče umoriti novorojenca.

Danes je človekova samozadostnost prav tako velika ovira vere kakor je bila v bibličnem času. Človek težko pride po analogiji stvarstva in po zgodovinsko pogojenih bibličnih besedilih do spoznanja transcendentnega Boga. A še teže premaguje svojo sebičnost, še teže sprejema norost križa in božje zapovedi.

Možnosti in ovira za oznajevanje opozarjajo na pomembna metodološka načela, ki se morajo popolnoma individualizirati glede na razlagavca in poslušavca. Za razumevanje svetopisemskih besedil se predpostavlja predhodna človekova naravnanost na absolutno. Zato je treba pri oznanjevanju najprej potrkati na to struno. Človeku je treba najprej predočiti njegovo nezadostnost in ga tako naglasiti za biblično sporočilo. Treba ga je usposobiti za dialog z Bogom ob bibličnih besedilih. Šele potem bo ob njih odkril sebe iz nadzgodovinske perspektive.

Res je sicer paradoks, pa je vendar popolnoma v bibličnem smislu, da mora biti oznanjevanje metodološko antropološko. Začeti je treba pri človeku in najprej v njem samem razkriti absolutno. Potem človek v svetem pismu ne bo videl nekaj, kar bi mu bilo tuje, neki nenaraven dodatek, temveč oznanilo o njem samem v odnosu do Boga, čeprav bo videl, kako daleč je še od svojega končnega cilja celo glede uresničenja tega sporočila na zemlji. Potem bo tudi on podobno kakor toliki pred njim spoznal resničnost stavka: *Natura humana naturaliter christiana.* In pa Avguštinov osrečujoči vzklik:*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

Povzetek: Jože Krašovec, Aktualizacija svetega pisma

Nalogo aktualizacije svetega pisma narekuje sama narava svetopisemskega sporočila. Sveto pismo je namreč po eni strani zapis vedno novih navdihov, po drugi strani vedno nova aktualizacija starih izročil. Notranje razmerje med obema zavezama je prišlo do veljave prav zato, ker so novozavezni pisatelji aktualizirali starozavezno sporočilo pod vidikom Kristusovega odrešenjskega dejanja (I. del).

V Cerkvi poteka aktualizacija svetega pisma z avtetičnim razlaganjem in oznajevanjem. Vendar sveto pismo lahko postane aktualno le, če pride do notranjega, duhovnega dialoga med Duhom, ki govori v svetopisemskih besedilih. Sveto pismo mora torej postati človekova subjektivna vrednota. Zmote ga lahko pri tem obvarujeta odprtost duha in avtentično učiteljstvo Cerkve (II. del).

Aktualizacija preteklih in torej zgodovinsko pogojenih dokumentov lahko nastane zaradi človekove duhovne sorodnosti z nadčasovnim božjim Duhom. Toda aktualizaciji se postavljajo tudi velike ovire, ki izhajajo iz narave svetopisemskega sporočila in iz narave človekovega bivanja. Ker so torej te ovire konstantne, lahko govorimo o konstantnosti v krizi oznanjevanja: Zgodovinsko pogojena biblična besedila ne morejo adekvatno izražati transcendentne božje resničnosti. Poleg tega lahko človek s svojo moralno nepopolnostjo in zaprtostjo v svoj lastni svet postavlja ovire aktualnosti bibličnega sporočila (III. del).

Zusammenfassung: Jože Krašovec, Die Aktualisierung der Heiligen Schrift

Die Aufgabe der Aktualisierung der Heiligen Schrift ergibt sich aus der Natur der biblischen Botschaft. Diese ist zum einen die Niederschrift immer neuer Ekenntnisse und zum andern eine immer neue Aktualisierung von alten Ueberliefeurngen. Daraus folgt etwa, dass zwischen den beiden Testamenten eine innere Beziehung besteht. Die neutestamentlichen Hagiographen interpretieren und aktualisieren nđmlich das Alte Testament im Hinblick auf des Christuseriegnis (I. Teil).

In der Kirche wird die Heilige Schrift durch die authentische Auslegung und Verkündigung aktualisiert. Die Schrift wird nur dann für jemanden aktuell, wenn er zu einem inneren, geistlichen Dialog mit dem Geist, der in den biblischen Texten spricht, kommt. Die Schrift soll also eine subjektive Gegebenheit werden. Durch eine Offenheit des Geistes und durch die Rücksicht auf das Lehramt der Kirche kann man sich debei vor Irrtümern schützen (II. Teil).

Die Aktualisierung vergangener, geschichtlich bedingter Dokumente ist wegen der geistlichen Verwandschaft des Menschen mit dem übergeschichtlichen Geiste Gottes möglich. Der Aktualisierung werdern jedoch auch grosse Hindernisse entgegengestellt, die mit der Natur der biblischen Botschaft und mit der Natur menschlichen Daseins zusammenhängen. Da diese Hindernisse also konstant sind, kann von einer konstanten Krise der Verkündigung die Rede sein: Geschichtlich bedingte biblische Dokumente können nicht adäquat die transzendente Wirklichkeit Gottes ausdrücken. Zudem kann der Mensch durch seine moralische Unvollkommenheit, durch die Verschlossenheit in seine eigene Welt, die Aktualitđt der biblischen Botschaft ausser Kraft setzen (III. Teil).

Résumé: Jože Krašovec, L'actualisation de l'Ecriture Sainte

L'actualisation de l'Ecriture Sainte s'impose de par la nature même de la Parole de Dieu. En effet, elle est, d'une part, la consignation d'expériences nouvellement acquises, et, d'autre part, l'actualisation constante des anciennes traditions. La correla-

tion entre les deux Testaments n'a pu être établie que grâce â l'actualisation du message vétérotestamentaire à la lamière de l'oeuvre rédemptrice du Christ, opérée par les auteurs néotestamentaires (lère partie).

La Parole de Dieu s'actualise dans l'Eglise au moyen de l'interprétation authentique et de l'annonce constante du message. Mais la Parole ne devient actuelle que par le dialogue intérieur d'avec l' Esprit qui parle dans les Ecritures. Il faut que l'Ecriture devienne une valeur personnelle pour le lecteur. Le procès d'appropriation de la Parole sera d'autant plus aisé et fructueux qu'il aura une plus grande ouverture d'esprit et qu'il sera disposé à écouter le magistère authentique de l'Eglise (2e partie).

L'actualisation des documents du passé et conditionnés par l'histoire n'est possible qu'à cause de la connaturalité de l'esprit humain d'avec l'Esprit de Dieu. Capendant, cela ne s'effectue pas sans difficultés: elles proviennent de la structure de l'esprit humain et du message biblique lui-même. La Parole biblique dans son conditionnement historique n'est pas en mesure d'exprimer adéquatement la réalité divine transcendente. L'homme, de son côté, dans sa faiblesse morale et avec son esprit, enclin à s'enfermer dans ses horizonts terrestres, pose lui-même des obstacles à l'actualisation du message bliblique (3e partie).

Anton Strlè

Krščansko vrednotenje telesa

Velikokrat naletimo na mišljenje, kakor da krščanstvo prezira telo in uči nekak maniheističen nauk o razmerju med dušo in telesom. Ko govori Božidar *Borko* o Dantejevi Božanski komediji in omenja glavno misel te velike pesnitve, pravi: »To daje Dantejevemu umotvoru prekrasno enotnost, ki pa je samo vnanja podoba tiste čudovite notranje enotnosti Dantejevega miselnega monizma, ki je prvi premagal, četudi v spiritualističnem kalupu, tragični krščanski dualizem duše in telesa.«[1] Podobnih trditev tudi drugih piscev bi lahko navedli dolgo vrsto.

Ali je res mogoče govoriti o »tragičnem« krščanskem dualizmu duše in telesa? Ali je ta dualizem premagal res šele Dante?

Navesti hočemo nekatere podatke iz virov razodetja in omeniti osnovne krščanske resnice, iz katerih bo dovolj razvidno, kaj je treba misliti o omenjenem »tragičnem dualizmu«.

1. Hebrejsko gledanje na razmerje med dušo in telesom

Znani francoski filozof Claude Tresmontant, ki je obenem zelo dober poznavalec hebrejščine, je o miselnosti sv. pisma stare zaveze napisal vsaj dve važni deli. Prvo je Essai sur la pensée hébraique, izšlo 1953 v Parizu pri Ed. du Cerf; drugo pa Études de métaphysique biblique, izšlo 1955 prav tako v Parizu pri J. Gabalda. V knjigi iz leta 1955 povzema hebrejsko misel o celotnem vidnem in nevidnem stvarstvu v tele stavke: 1. vse je bilo ustvarjeno, 2. vse se še ustvarja (prim. Iz 40,28), 3. vse bo še ustvarjeno, izpopolnjeno. Nikakršnega prvotnega počela zla ni. Kar je Bog ustvaril, in ustvaril je vse, je bilo v začetku vse dobro. — Potem Tresmontant posebej povzema svetopisemski nazor o razmerju med dušo in telesom: Človek ni iz dveh substanc (podstati), da bi bila duša v telesu kakor izgnanka. Človek je bil ustvarjen telesen in ves organizem sodeluje pri njegovem psihičnem in

[1] Božidar Borko, Dantejeva božanska komedija, v: Glasnik Slovenske matice 1 (1955) 129—134, tu 133.

duhovnem življenju. To ni kartezijanska psihologija; sv. pismo stare zaveze marveč rešuje psihofiziološki problem najbolj moderno in najbolj pozitivno. Čutno in telesno ni v sebi nekaj zlega, krepost ne obstaja v begu pred svetom in odrešenje ter zveličanje zahtevata kaj več kakor pa le naravno askezo. Tu se potem navezuje zahteva po krščanskem nadnaravnem.[2] Navedimo nekaj Tresmontantovih misli iz knjige, ki smo jo omenili na prvem mestu.

»Duši«, pravi Tresmontant o hebrejskem svetopisemskem gledanju, »se pripisujejo telesna opravila. Nasprotno pa imajo po Hebrejčevem mišljenju telesni organi in deli telesa psihološko vlogo. V tem pogledu se Hebrejec ujema z moderno psihologijo«.[3]

»Hebrejska psihologija čustev oziroma strasti se pridružuje moderni psihologiji, ki pri govorjenju o teženju ali o strahu odklanja ločitev psihološkega dela od somatičnega . . . Hebrejec vedno ohranja enoto med občutom in idejo«.[4] Hebrejec ni dualist; »telesa« si ne zamišlja tako, kakor si ga predstavlja platonska filozofija ali kartezianizem. Zato ima Hebrejec smisel in razumevanje za telesnost. Nikoli namreč ne razlikuje (kaj šele, da bi ločil) čutnega od razumskega, telesa od duše, maniheistično, tako da bi bilo čutno nekaj, kar nima smisla, nekaj, kar že samo po sebi razum zatemnjuje«.[5] Hebrejec ve za navzočnost duhovnega v »mesenem«, zato »mesenega« samega po sebi ne more zaničevati, pa naj se zdi našim prikrito maniheističnim navadam to še tako paradoksno. Takšne dihotomije (razcepljenosti) duša-telo, kakor jo ima platonsko usmerjena psihologija, da ne govorimo o nekdanjih pogostnih maniheističnih gibanjih, Hebrejec ne pozna«.[6]

Po platonskem naziranju se zlo nanaša na telo in izvira iz telesa. Telo je tisto, kar usužnjuje dušo čutnemu svetu in počutnosti. Telo je po Phaidonovem izrazu »žebelj«, ki nas je prikoval na to tujo zemljo, kjer smo tujci. Treba je čimprej pobegniti od tu. Telesa se moramo »znebiti in samo z dušo gledati reči«, pravi Phaidon.[7] Po gledanju sv. pisma pa je čutni svet — kakor samo po sebi sploh vse, kar in kolikor je izšlo iz božjih rok — nekaj dobrega. Vir zla je drugje, in tudi čutni svet mora biti tega zla osvobojen. Vzrok zla namreč ni nekaj čutnega, marveč nekaj duhovnega. Izrazit primer tega zla je laž. Čisto drugače misli platonizem. S platonskega stališča je to, kar je določeno od čutnega, nujno zlo. Po svoji naravi je dobro vsako bitje, ki nima nobenega stika s čutnim svetom. Zlih duhov si po platonskem sistemu pravzaprav sploh ni mogoče zamisliti.[8]

---

[2] Cl. Tresmontant, Études de métaphysique biblique, Paris 1955, 8.
[3] Cl. Tresmontant, Essai sur ia pensée hebraique, Paris 1953, 103.
[4] Cl. Tresmontant, Essai sur la pensée hébraique, 103—104.
[5] Cl. Tresmontant, Essai sur la pensée hébraique, 105.
[6] Cl. Tresmontant, pr. t.
[7] Prim. o tem O. Schilling, Auferstehung v: J. Bauer, Bibelteheologisches Wörterbuch, Graz 1958, 58.
[8] Cl. Tresmontant, Études de métaphysique biblique, 100—101.

Popolnoma nekaj drugega kakor pri platonizmu je odnos hebrejskega človeka do čutnega, do »mesenega« sveta. Ta odnos je docela optimističen. Vzrok zla ni naša telesnost, ni to, da živimo v telesu. Greh je marveč duhovno dejanje, čeprav more seveda zelo prizadevati tudi čutni svet. Metafizika zla odkriva po hebrejskem mišljenju mnogo bolj tragično razsežnost kakor platonizem; ta razsežnost ni na črti odnosa med dušo in telesom. Zato je tudi odnos sv. pisma do askeze, kolikor se nanaša na telo, drugačen kakor pa pri platonizmu in pri njemu podobnih naziranjih. Po svetopisemskem gledanju askeza sama zase ne prinaša odrešenja, ne oprošča nas zla, prav zato ne, ker je *korenina zla v duhovnosti, ki se je odtrgala od Boga.* Miselnost, ki bi hotela z askezo telesa doseči odrešenje, je po gledanju sv. pisma heretična. Boj zoper zlo je mnogo hujši, kakor pa bi bila zgolj telesna askeza. Tudi s tega vidika nam sv. pismo kaže v nadnaravni svet in nam budi smisel za nadnaravno, za nadnaravno poseganje božje milosti v usodo človeštva, ki naj bo rešeno globljega zla, kakor je le disharmonija, razklanost v njegovi telesnosti. Naravna modrost in naravna mistika, ako moremo govoriti o naravni mistiki, sama zase ne moreta prinesti resničnega in polnega ozdravljenja človekove zablodelosti.

Platonistična metafizika uči, da mnoštvo in razklanost prihajata iz odtrganja od Absolutnega, da sta nastala zaradi padca iz enovite duhovnosti v čutno mnoštvo; odrešenje bomo torej dosegli z vrnitvijo k izgubljeni enovitosti, z begom iz telesne eksistence, v katero smo zašli. Svetopisemska modrost in svetopisemska mistika pa slonita na tisti metafiziki, katero vsebujejo jasna svetopisemska besedila: tu je mnoštvo živih duš sad pozitivnega stvarjenja, odrešenje pa ni v tem, da bi naj uničili to dejanje stvarjenja, ki je dobro; pač pa je treba nadaljevati pot v tisti smeri, v kakršno nas je naravnalo stvariteljsko imanentno dejanje. Tukaj popolnost ne pomeni resorbiranja (utopitve) mnoštva v enem, marveč nasprotno: pravilni razvoj mnogoterih ustvarjenih bitij, razvoj v smeri, kakršno je Bog pokazal že s samo naravo ustvarjenih bitij.[9]

Seveda so tudi Izraelci, kakor vsi drugi narodi, imeli vero v nesmrtnost »duše«, čeprav so si prav težko mislili, kako naj bo brez telesa mogoče v pravem smislu živeti. Do resnice o nesmrtnosti (neumrljivosti) so prišli po drugi poti kakor pa platonistično usmerjeni Grki. Grki so sklepali na neumrljivost iz duhovnosti duše. Izraelec pa je izhajal od drugod, namreč od Boga, in je — pod vodstvom božjega razodetja — sklepal celo na vstajenje.[10]

Ne samo Cl. Tresmontant, marveč tudi drugi strokovnjaki v teh stvareh naglašajo razliko med miselnostjo, kakršna se kaže v sv. pismu stare zaveze,

---

[9] Cl. Tresmontant, Études de métaphysique biblique, 101.

[10] Prim. Fr. Ceuppens OP, Il problema eschatologico nella esegesi, v: Problemi e orientamenti II (Milano 1957) 975—1016.

in tisto, ki je last zahodnega človeka in jo zahodnjak tako rad vnaša tudi v svetopisemske tekste in si s tem obtežuje vglobitev vanje. Zahodnjak gleda pod vplivom dolgotrajnega filozofskega izročila na človeka kot na sestavino iz duše in telesa, kjer je zopet polno vidikov: anatomskih, fizioloških, psiholoških. Vzhodnjak, in nekoč je bilo to gledanje nekaj splošnega, pa gleda na človeka pod trojnim vidikom — kot na življenjsko povezanost, kjer odkriva tri glavna področja vitalnosti (življenja): svet *misli,* svet *besed* in svet gest oziroma *dejanj;* človek ima *srce,* da misli (s tem v zvezi je oko, gledanje, spomin, razmišljanje, čustvovanje, hotenje), *usta,* da govore (jezik, glas, pesem, hvala, zgovornost, pazljivost, . . .), ter *roke* in *noge,* da dela in se giblje (dejavnost, tek, hoja, stanje, hitrost, počasnost, . . .). Tudi pri Bogu je vzhodnjak videl srce, besede, dejavnost, čeprav se je zavedal, da tu ne gre za materialno srce, materialne besede in ude; in je tudi vedel, da je pri Bogu popolno skladje med tem trojim, česar glede človeka ni mogoče reči.[11]

2. *Nauk sv. pisma nove zaveze o razmerju med dušo in telesom.*

Pomen stare zaveze s prihodom nove zaveze ni prenehal. »Karkoli se je poprej napisalo, se je napisalo v naše poučenje« (Rim 15,4). Stara zaveza je bila usmerjena na novo, čeprav je šele nova prinesla tisto, na kar je bila stara usmerjena. Med njima je enota, čeprav ne enota istosti (identičnosti), pač pa enota integritete. Opraviti imamo z enim samim, celotnim razodetjem; stvarjenje in odrešenje namreč sestavljata eno samo črto božjega delovanja, ki izhaja iz božje dobrote in prek učlovečene božje Besede prehaja na svet. Razodetje o stvarjenju je povzeto v veselo oznanilo o odrešenju. Tako v kristjanovem duhovnem življenju v pravem smislu ne more biti mesta za beg pred čutnim svetom, kakor da bi bil sam po sebi nekaj slabega. Isti Bog, ki je videl, da je bilo vse dobro, kar je ustvaril, je tudi postal človek, »da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10,10[12]). Zato je razumljivo, da tudi v sv. pismu nove zaveze ne zasledimo nikakršnega pesimističnega gledanja na čutni svet in na človekovo telo. Nauk sv. pisma se v tem pogledu docela razlikuje od nauka poznejših maniheističnih in gnostičnih sekt, zoper katere se je moralo prvo krščanstvo dolgo in naporno bojevati.

Da pa ta nauk sv. pisma nove zaveze prav razumemo, se moramo kratko ustaviti ob nekaterih svetopisemskih izrazih, ki bi mogli koga zavesti v zmoto, ako ne pazi na njihov resnični pomen. Pri tem mislimo na dvojice izrazov,

---

[11] Glej D. B. de Geradon OSB, L'homme à l'image de Dieu, v: NRTh 90 (1958) 683—695, tu 683—690.

[12] Prim. Cl. Tresmontant, Essai sur la pensée hébraique, 96; Quentin Lauer SJ, The genius of the biblical thought, v: Theological Digest 6 (1958) 101—106.

ki jih zlasti pogosto najdemo pri sv. Pavlu: sarx — pneuma, psyche — pneuma, sarx — nous, in pa še na pojem epithymia tes sarkos (concupiscentia carnis).

a) Sarx — pneuma

To, kar sv. pismo označuje z besedo »meso« (sarx), nima pravzaprav nič skupnega s tem, kar mi imenujemo »telo«. *»Meso« pomeni Hebrejcu človeka z označbo njegove krhkosti, po čemer se človek razlikuje od Boga.* Seveda je pri tem mišljeno tudi telo, a ne samo to. Človek je slaboten in njegovo zemeljsko življenje je krhko, ker so krhke zemeljske razmere, pogoji življenja; to ga razlikuje od Boga, od božjega »pneuma«, ki je nasprotje »mesa«. Platonski dualizem, na katerega smo navajeni, ima pred očmi nasprotje med »dušo«, ki da je počelo vseh človekovih vrednot, in »mesom«, to se pravi telesom, ki da je za dušo le ovira in breme pri njenem poletu kvišku. Če pa sv. pismo govori o dvojnosti, je ta dvojnost na črti ustvarjenih bitij z ene in Stvarnikom z druge strani.[12a]

V stari zavezi sem in tja pomeni »meso tudi telo živali ali pa vse žive stvari, kolikor jih gledamo v nasprotju do njihovega početnika (npr. 1 Mojz 6.12.17.19). Večinoma pomeni »meso« človekovo telo skupaj z dušo kot »dihom življenja« (1 Mojz 2,21; 3 Mojz 13,10) oziroma celoten človeški organizem. Ker se notranja človeška čustva na zunaj javljajo prek organizma, ta čustva pripisujejo mesu: meso se zgrozi (Job 4,15; 21,6), koprni po Bogu in vriska njemu naproti (Ps 62,1; 83,3), je prebodeno s strahom (Ps 118,120). To, za Izraelce značilno označevanje »mesa« za človeka naj izraža njegovo fizično onemoglost in minljivost, njegovo intelektualno in moralno slabotnost v nasprotju do Boga, človekovo popolno odvisnost od Boga (prim. Ps 77,39; Iz 31,3; Sir 28,5). Zato se človek stara in umre kakor trava (Iz 40,6; Sir 40,17.18; 41,4.5.). Ni pa s tem zanikana neumrljivost duše, neumrljivost, na katero Izraelec ne sklepa ravno iz samostatnosti oziroma duhovnosti duše, marveč v zvezi z Bogom, ki je edini Gospod vsega in življenjska sapa vsega, duh vsega mesa (Jer 32,27; 4 Mojz 16,22; 27,16).[13]

Pri sv. Pavlu ima »meso« večkrat isti pomen kakor »človek«. Potem uporablja ta izraz v negativnem oziroma pozitivnem pomenu, toda ne v platonskem smislu kot nasprotje duhovne duše. »Meso« je pozemeljsko mišljenje, posvetno mišljenje (npr. Kol 2,18,23). V Rimlj 7 in 8 pokaže, kaj misli teološko z izrazom »meso«. To je človek brez Boga, brez Duha, neodrešeni človek, predan grehu — to je »meseni« človek (npr. Rimlj 7,14.17.

[12a] Prim. isto kakor v op. 12.

[13] Prim. Ps 135,25: Bog vsemu »mesu« nudi hrano; Sir 18,12: usmili se vsega mesa. Bog tudi sodi vse meso: Iz 66,16; Jer 25,31; Ez 21,9. Intelektualno slabost postavlja v odnos do mesa le Sir 13,30; etično slabost in zlo le 1 Mojz 6,3. O tem glej E. Kalt, Biblisches Reallexikon I (1931) 630.

18; 8, 3). Kolikor je človek »meso«, kolikor se ne podreja božjemu »pneuma«, služi postavi greha (Rimlj 7,25); zato lahko sv. Pavel pravi, da v mesu dobro ne prebiva (Rimlj 7,18); v udih odrešenega človeka, v vsem tem odrešenem človeku je upor zoper božjo luč, božjo milost, zoper »pneuma« (Rimlj 7,23; Gal 5,17). S pojmom »meso označuje sv. Pavel človeka v njegovi onemoglosti pred Bogom, potem ko sta smrt in greh nastopila svoje gospodarstvo nad svetom. (prim. Rimlj 5,12)[14]. Tudi človekov duh, ki ga ne dviga božji Duh, se v sv. pismu imenuje meso.[14a] Pri sv. Pavlu imamo torej nasprotje med »sarx« ter »pneuma«, med odrešenim človekom brez Boga in med človekom, ki je v pneuma odrešen od vseh grešnih sil v vseh razsežnostih. Čeprav lahko rečemo, da se po Pavlovem gledanju moč greha razodeva še posebno v telesu (Rimlj 6,6; 7,24), vendar pa notranja razklanost, o kateri govori sv. Pavel, nikakor ni istovetna z nasprotjem med »telesom« in »dušo«. Zato tudi »poželjivost« po Pavlovem nauku ni kratko malo istovetna s »čutnostjo« v nasprotju z »duhom«, marveč nekaj, kar zadeva človeka v *vseh* (tudi duhovnih) razsežnostih njegovega nravstveno-religioznega življenja.[15]

O. *Kuss* povzema svoje izsledke glede Pavlovega pojmovanja nasprotja med »mesom« in »duhom« takole: »Meseni« človek ni najprej nekdo — to je treba naglasiti nasproti napačni uporabi jezika —, ki v spolnih stvareh brez odpora pada v greh; s pojmom meso marveč objema apostol vse, kar je v človeku odtujenega Bogu, sovražnega Bogu. Človek je meso, kolikor je padel in je v svoji krivdi podvržen vsakršnemu neredu. Pri krstu človek načelno odloži meseno telo (Kol 2,11); to se zgodi na osnovi odrešenjskega božjega delovanja, tistega delovanja, ki je v Kristusu in po njem napadlo in uničilo greh prav tam, kjer je imel greh svojo najmočnejšo trdnjavo (Rimlj 8,3). Kristjan ni nič več brez obrambe pod tiranijo pogubljajočih sil; nič več ni »v mesu«, marveč »v duhu«, kajti božji Duh prebiva v njem, tisti Duh, ki stoji v nasprotju z mesom.[16]

Iz tega je tudi razumljivo, da novozaveznih izrazov »soditi po mesu« (Jan 8,15), »živeti po mesu« (Rimlj 8,4.13) in podobno ne smemo razlagati v platonističnem smislu, kakor da bi šlo tu le zadovoljevanje telesnih želja. Ti izrazi v svetopisemskih tekstih pomenijo vse kaj drugega. Dokaz za to najdemo npr. v 1 Kor 3,2.4: »Še ste meseni. Dokler je namreč med vami zavist in prepir, ali niste meseni in ali ne živite po človeško?« Biti mesen in

---

[14] Glej o tem O. Kuss, Paulusbriefe I (Regensburger NT, 6. Bd.), Regensburg 1940, 70—71; A. Stöger, Feisch, v : J. Bauer, Bibeltheol. Wörterbuch, 209; M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, München 3—4 1949, 332 ss.

[14a] Prim. Rimlj 8, 5—8; 1 Kor, 1,26; 2 Kor 11,18; Gal 5,17; 6,9.

[15] Prim. Rimlj 7,7. Zato pozna Pavel zvezo med poželjivostjo in smrtjo, npr. v Rimlj 8,6. O tem prim. J. B. Metz, v: LThK II², 109; E. Kalt, Biblisches Reallexikon II, 919.

[16] O. Kuss, Paulusbriefe I. 71 (op. 14).

živeti po človeško pomeni živeti po tistem naziranju, ki ga ne vodi luč vere, ne luč Svetega Duha, marveč naravni pogledi, ki temu Duhu nasprotujejo.[17] »Biti mesen« torej ni isto kakor vdajati se neurejenemu teženju telesa. »Duhovne« težnje v našem pogostnem zahodnjaškem pomenu so lahko še posebno »mesene«, če so le v nasprotju z Bogom, v nasprotju s Svetim Duhom.

Značilnost tega, kar imenuje sv. pismo »sarx« — tako pravi F. X. *Durrwell* — je slabost, kakor je moč značilnost za »pneuma«; z druge strani pa sta oba pojma (sarx-pneuma) neločljivo združena po asociaciji nasprotujočih si idej. Sarx pomeni ustvarjeno bitje, ki je v svoji dejavnosti oprto le na svoja počela; pneuma pa pomeni božjo transcedentnost in delovanje te transcedentnosti, pa tudi deležnost te transcedentnosti. V odrešenjski zgodovini sta meso in duh vezana skupaj kakor skledici tehtnice. Ta si v svojem gibanju, v svojih vzgibih neprestano nasprotujeta. Tudi če antiteza ni izrečno izražena, vendar omemba enega od obeh pojmov skoraj nikoli ni brez tega, da ne bi na miselno obzorje pritegnila tudi drugi pojem. Noben paralelizem idej ni v novozavezni literaturi tako stalen kakor ta.[18]

b) Psyche — pneuma

Sv. Pavel ima navado, da v »srcu« osredotoča vse pojave življenja. Ko si izposoja izraze tudi od drugod, je treba s F. *Pratom* reči, da mu »duša« ali »duh« prav redko pomeni počelo življenja. Ko je po pripovedovanju Geneze Bog v človekove nosnice vdihnil dih življenja, je človek postal »živa stvar«, res človek, duša, ki v mesu in po njem izvršuje življenjske funkcije. Zato si »mesa« ni mogoče misliti brez duše in duše ni mogoče opredeliti brez odnosa do »mesa«. Večkrat govori sv. Pavel o tem, da bi bil pripravljen dati tudi svojo *dušo* (Flp 2,30; Rimlj 16,4; 1Tes 2,8). Iz miselne zveze je jasno, da je tukaj duša (»psyche«) istovetna z življenjem. Sv. Pavel večkrat razne psihološke pojave pripisuje zdaj »mesu« zdaj »duši«; »duša« se namreč kot življenjsko počelo ne razlikuje adekvatno od »mesa«. »Vsaka duša«, »vse meso« — to sta dva ekvivalentna izraza (1 Kor 1,29, Rimlj 3,20; Gal 2,16; Rimlj 2,9; 13,1). — Pavel se tudi redno izogiblje temu, da bi z izrazom »pneuma« označeval razumski del človeka. Če pa izjemoma uporablja izraz tudi v tem pomenu, je med »psyche« ter »pneuma« le modalna razlika: »Bog miru naj vas popolnoma posveti ter ohrani v popolnosti vašega duha, vašo dušo in vaše telo« (1 Tes 5,23). Telo ali snovna podlaga, duša ali čutno življenje, duh ali umsko življenje, to so trije vidiki človeka, vidiki, ki povzemajo vse človekovo bitje in vse njegove dejavnosti; to niso trije različni deli človeka. Prat posebej naglaša, da ne smemo v teh besedah iskati platonske trihotomije; ne smemo namreč pozabiti na to, da se Pavlova

[17] Prim. Cl. Tresmontant, Essai sur la pensée hébraique, 100—101.
[18] F. X. Durrwell, Résurrection de Jésus-Mystère de salut, Paris ³1954, 117.

antropologija naslanja na svetopisemsko pojmovanje, in ne smemo misliti, da se je Pavel od tega pojmovanja oddaljil le v tem stavku, ki bi bil v prid sistemu, popolnoma nezdružljivemu z judaistično teologijo.[19]

»Duša«, »psyche«, je torej pri sv. Pavlu vitalno počelo zemeljskega človeka, slabotna duša s svojimi lastnimi silami. To je pravzaprav isto kakor življenje »mesa« v nasprotju z »duhom«. »Pneuma« je v zvezi z veličastno božjo svetostjo (kabod, šekina) in z božjo življenjsko močjo. Iz tega pa potem tudi spoznamo, da je pridevnik »duhovni« (človek) v odnosu s Svetim Duhom, »psihični« pa se nanaša na to, kar je brez tega odnosa. »Psihični človek« se ne razlikuje od »mesenega človeka«; tak je nesprejemljiv za božjega Duha (1 Kor 2,14). V istem pomenu tudi sv. apostol Juda »psihične« (čutne, zgolj naravne) ljudi opredeljuje kot tiste, »ki nimajo Duha« (Jud 19). Prav tako govori sv. Jakob o »psihični« (čutni modrosti, ki »ne prihaja od zgoraj, ampak je pozemeljska« Jak 3,15), v zvezi z istimi grehotami, s kakršnimi so povezana »dela mesa«, o katerih govori sv. Pavel (Gal 5,19 do 22)[20].

Pridevnik »psychikos« ima etičen pomen, ne pa morda bitnega, kakor da bi to bil del človeka, različen od drugih človekovih sestavnih delov. Postavljen je v nasprotje s »pneumatikos«, čeprav ni to vselej izrečno povedano. »Pneumatikos« naznačuje vedno odnos do božjega Duha, tistega Duha, ki je vir nadnaravnega življenja; »psychikos« pa izključuje prav to nadnaravno življenje oziroma ga vsaj ne vključuje. »Psihični človek« je tisti, ki ima samo naravno življenje, ne da bi ga bil oživil Sveti Duh. Človek pa, ki nima božjega Duha, je dejansko »mesen«. Zato sta »psyichikos« in »sarkikos« skoraj sinonima[21].

Manj izrazit je slabšalen pomen izraza »psychikos« v 1 Kor 15,44.46, kjer je govor o »duševnem« telesu, ki ga imamo v tem življenju, v nasprotju z »duhovnim« telesom, ki ga bodo blaženi imeli po vstajenju na sodni dan. Dve vrsti teles sta: psihično in pnevmatično, kakor sta dva Adama, od katerih imamo življenje. Prvi človek, Adam, je postal živa duša (1 Mojz 2,7), ker je bil ustvarjen kot psihičen, animalen; toda drugi Adam, Jezus, glava prerojenega človeštva, je postal oživljajoč duh, in sicer bodisi ob učlovečenju bodisi ob vstajenju; drugo je vse bolj verjetno.[22] V moči naravnega rojstva imamo od prvega Adama zemeljsko telo, hoïkon, psihično telo, ki obtežuje dušo in jo ovira pri njenih dejanjih; v moči nadnaravnega rojstva pa prejmemo od drugega Adama nebeško telo, epouránion, pneumatikón, podobno njegovemu (1 Kor 15, 45—49). V Kristusovem telesu je z vstajenjem na-

---

[19] F. Prat, Théologie de s. Paul II, Paris [20]1937, 61—63.

[20] Prim. Durwell, v op. 18 n. d., 122—123.

[21] F. Prat, Théologie de s Paul II, 490.

[22] Prim. A. Michel, v: DThC VIII/1, 1221—1222; C. Spicq OP, Vie morale et Trinité Sainte selon s. Paul, Paris 1956, 34. Glej zlasti 2 Kor 3,17; Rimlj 1,3. 4; 1 Tim 3,16.

stala resnična sprememba, ne pa samo prebujenje in oživljenje. Kristusovo telo je »pnevmatično«; raznih omejitev materije zanj ni več, popolnoma ga obvladuje Duh; tedaj je Kristus postal za druge »oživljajoč Duh« zato, ker s tistim nadnaravnim življenjem prešinja ljudi, s katerim je bil sam napolnjen. Z vstajenjem je Kristus postal poveličana glava prenovljenega človeštva.[23]

c) Sarx — nous

Na nekaterih mestih postavlja sv. Pavel »sarx« v nasprotje z »nous«, razum. Iz tega pa še daleč ne sledi, da gre tu za nasprotje dveh »delov« v človeku. Ta mesta (Rimlj 7,23.25) dobro razumemo, če vzamemo, da je »nous« sam po sebi razumljiv kraj spoznanja Boga in njegove postave, ontološko nujna predpostavka za sprejem »Duha«. Milost namreč more biti le tam, kjer je tudi »nous«, kjer je duhovna narava; v zgolj materialnem bitju milosti ne more biti. »Nous« ni že sam po sebi etično nekaj boljšega; sam po sebi je to nevtralna kvaliteta, a za milostno delovanje božjega Duha je »nous« ontološko nujna predpostavka. A milosti, delovanja božjega »pneuma« potrebuje tudi »nous«, razum, tista človeška lastnost, ki človeka napravlja sprejemljivega za »pneuma«, ako ta razum ne postane »sarkikos«. Sv. Pavel namreč govori tudi o takem razumu, o »mesenem mišljenju« (Kol 1,18), o ljudeh, katerim je razum »adokimos«, sprijen (Rimlj 1,28); »diephtharmenos«, pokvarjen (1 Tim 6,5), o ljudeh, ki jim je »pamet ognušena« (Tit 1,15). Omadeževani »nous« prav tako potrebuje prenovitve, ki prihaja iz Kristusovega Duha, kakor vse drugo v človeku (Rimlj 12,2; Ef 4,23)[24]. Ta razum se sam s svojimi močmi ne more ustavljati »mesu« in more sam postati mesen, ako ga božji »pneuma« ne podpira.[25]

č) »Epithymia tes sarkos« (concupiscentia carnis)

Kaj je tisto »meseno poželenje«, ki nam je ostalo po izvirnem grehu, o tem najdemo večkrat tudi pri dobro poučenih katoličanih enostransko pojmovanje, neizčiščene poglede pa sem in tja celo pri teologih. Kakor da bi »poželenje mesa«, o katerem govori zlasti izrazito sv. Pavel, bilo istovetno z upornostjo čutne narave zoper razum, zoper človekovo duhovno stran. Toda prav iz tega, kar smo povedali o pomenu »mesa« v sv. pismu in posebej pri sv. Pavlu, moremo razbrati, da temu ni tako.

Posebej je v novejšem času razpravljal o »poželjivosti« K. Rahner. Ni dvoma, pravi Rahner[26], da Pavel v »mesu« kot čutnem, torej ontološko niž-

[23] F. Prat, Théologie de s. Paul, Paris [24]1934, 205—207.
[24] Glej K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 385—386.
[25] Prim. Prat, Theologie de s. Paul II, 58.
[26] P. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, v: Schriften zur Theologie I, 377—414, tu 385 ss.

jem delu človeka, tudi vidi *en* vir greha. Ni pa res, da bi sv. Pavel mislil, da je vir greha samo to, ali da je to vsaj v dejanskem redu resnično. »Sarx« je v sv. pismu nasprotje od »pneuma«, zato je sarx tudi vir *duhovnega* greha. Zato sv. pismo govori tudi o »meseni volji« (Jan 1,13), o »mesenem mišljenju« (phronema tes sarkos), ki je nasprotje od »duhovnega mišljenja« (Rimlj 8,6). In »dela mesa« niso le »nečistovanje, nesramnost, razuzdanost«, kakor bi to bilo po dualističnem gledanju, marveč tudi »malikovanje, čaranje, sovraštvo, zdražba, zavist, jeza, prepirljivost, razprtije, ločine« (Gal 5,19,20), kar bi po dialektiki duša-telo bilo nerazumljivo;[27] gotovo je to nezdružljivo z istovetenjem mesa s čutnostjo v filozofskem smislu. Duhu se upira *ves človek,* tudi s svoje »višje strani«. Ambrosius *Catharinus* dobro izraža misel sv. pisma, ko pravi: »Karkoli namreč ni od Svetega Duha, temveč izhaja iz človeka, prihaja iz mesa. Kajti tudi človekov duh se šteje za nekaj, kar je v mesu; in v sv. pismu je glede vsega človeka rečeno, da je meso, če ni v njem božjega Duha.«[28]

Res ima »poželjivost« svoj izkustveno konkretni izraz v dvojstvu duhovnosti in čutnosti, ni pa z njim istovetna.[29] Nikakor ni tako, da bi bila »poželjivost« ravno »upor nižjega« človeka zoper višjega, s čimer se vedno zbuja predstava, kakor da je prav metafizično (ontološko) nižja plat v človeku etično nevarnejša in v tem pomenu nekaj »nižjega«, in kakor da bi nevarnost odvrata od Boga izvirala prav iz ontološko nižjih sfer človeka, kakor da bi bilo tako: čim više je ontološko kako bitje, tem manj je v nravnem pogledu ogroženo, ko je vendar prav tako res, da je podana nevarnost luciferske višine duha kakor nevarnost temnih globin zgolj čutnega. Razdeljen oziroma razklan je človek sam v sebi, ne pa toliko ontično nižje v odnosu do ontično višjega v človeku[30]. Tudi ontično »najpopolnejše« končno bitje nima nikakršne pozitivne bližine do nadnaravnih zveličavnih dobrin, da bi iz te bližine bilo mogoče te nadnaravne dobrine doseči ali jih zahtevati. Ontološko večja popolnost ne pomeni že tudi religiozno in etično večje božje bližine. Milost more sicer res biti le tam, kjer je tudi duh; in toliko je duh bolj blizu milosti kakor zgolj materialno bitje, kjer temelja za sprejem milosti sploh ni[31].

Izvirni greh je oškodoval tudi razumske človekove zmožnosti in povzročil neko negotovo tipanje in blodenje na religiozno-nravnem področju.[32] Takó osebnost v svojem samoodločanju doživlja upor narave, ki je dana

---

[27] Prim. Tresmontant, Essai sur la pensée hébr., 111—112.

[28] A. Catharinus, nav. K. Rahner, Schriften zuf Theologie I, 386.

[29] K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 400.

[30] »Nicht das ontisch Niedrigere im Menschen ist eigentlich mit dem Höheren uneins durch die Konkupiszenz, sondern der Mensch ist mit sich selbst entzweit«, pravi K. Rahner, pr. t., 384.

[31] K. Rahner, n. d., 386.

[32] Prim. Joh. Beumer, v: LThK III², 1322.

pred svobodno voljo, in nikoli brez ostanka ne doseže, da bi vse to, kar človek je, postalo dejanstvo in izraz tega, kar človek kot človek v jedru svoje osebe razume. Mnogo v človeku ostane dejansko vedno nedovršeno, nekako neosebno, nekaj takega, v kar osebna odločitev ni mogla prodreti in razčistiti. Človek v dejanskem redu s svojo svobodno odločitvijo nikoli popolnoma ne premaga dualizma (dvojstva) med tem, kar predhodno pred svojo svobodno eksistencialno odločitvijo kot narava je, in tem, kar s to svobodno odločitvijo kot oseba postane.[33] Nekak dualizem, ki je podan s pojmom »mesene poželjivosti«, gre torej globlje kakor pa le do čutnih plasti človekovega bitja. Čutne dobrine si človek ne zaželi nikdar z zgolj čutno zmožnostjo. Vsak predmet (torej tudi zgolj čutni) dojema človek čutno-duhovno in enako tudi teži po njem. In nasprotno: tudi duhovnega predmeta nikoli ne dojamemo zgolj intelektualno, marveč mora dojetje biti vedno nekako tudi čutno, ker se mora človekovo duhovno spoznanje nujno obračati k čutnosti (conversio ad phantasmata). Tako je torej vsak človeški spoznavni in težilni dej nujno čutno-duhovnega značaja. Kjerkoli torej najdemo v teološkem pomenu »poželjivost« kot neprostovoljno, pred svobodno odločitvijo se uveljavljajoče in tej svobodni odločitvi se upirajoče teženje, vselej je ta poželjivost tudi duhovna. Nikakor ni mogoče videti, zakaj bi se dej duhovnega teženja mogel usmerjati le na čutne predmete.[34]

Že iz zgodbe prvega greha, ki je povzročil poželjivost, lahko vidimo, da poželjivost ni le v človekovi čutni naravi. Prvi greh je bil v neki zvezi z angelovim grehom. Ta padec nam sv. pisatelj prikazuje kot nekakšno človekovo zavezo oziroma zavezništvo z duhovnim bitjem, ki je že prej odreklo pokorščino Stvarniku. Greh je bil predvsem notranji (1 Mojz 3,5), in, kakor namiguje sv. pismo in splošno uče katoliški avtorji, je bil to greh napuha, v katerem sta se Adam in Eva neurejeno vdala samovšečnosti ob misli na lastne odlike. Temu grehu je bilo ob prvotni pravičnosti laže zapasti kakor pa morda kaki počutnosti kot taki[35].

Vsako neurejeno teženje, naj bo čutno ali duhovno, je navsezadnje neurejena ljubezen do samega sebe, s tem pa se stvar zapre za Boga. Poželjivost, egoizem, se zato javlja ne le v kričečih oblikah, marveč tudi v zelo subtilnih, npr. v duhovni atrofiji, ki izvira iz zaverovanosti vase, v lenobnosti, v neke vrste begu pred realnostjo, ko se človek zateče v majhni svet domišljije ali meščanske (buržujske) lagodnosti[36].

Posebno je napačno, ako bi pojem poželjivosti omejevali na področje spolnosti. Saj bistvo poželjivosti sploh ni v nesoglasju med težnjami telesa

---

[33] K. Rahner, n. d., 400.

[34] K. Rahner, n. d., 383.

[35] Prim. M. Flick, Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea, v:Problemi e orientamenti II (Milano 1957) 89—120, tu 104.

[36] Prim. Frassen, Pour une psychologie de la grâce divine, v: Lumen vitae 12 (1957) 220—221; nav. K. Truhlar, Structura teologica vitae spiritualis, Romae 1958, 80.

in težnjami duše. V nas je neko seme hudobije, ki nekako okužuje vse naše življenje in ima, kakor vsaka stvar v človeku, neko duhovno korenino. Ravno zato pa grešne zablode, tudi zablode počutnosti, v človeku zavzemajo včasih tako silne razsežnosti[37].

Če se posebej ustavimo ob sv. Pavlu, vidimo, da si na nekaterih mestih »meso« zamišlja kot neko osebnostno moč, podobno kakor »greh«. *A. Stöger* opozarja, da je takšno prikazovanje »mesa« pri sv. Pavlu utemeljeno v njegovi retoriki, ne izhaja pa morda iz kakšnih mitoloških nazorov. Sv. Pavel tudi ne razlaga »poželjivosti« tako, da bi »meso« pojmoval v smislu dualističnega gnosticizma — čeprav je bil glede terminologije kakšen vpliv možen — kot nekaj zlega v nasprotju z dušo. Tudi pravični, ki je svet (1 Kor 6,11), živi v »mesu«. Zveza mesa in greha ni bistvena in ne nujna[38]. Meso je človek, ki je le človek v svoji povezanosti s »svetom«; in tu je mesto za poželjivost. Človekov greh je utemeljen prav v tem teženju po neodvisnosti; zato pa se poželjivost kot posledica izvirnega greha javlja v samoljubnih težnjah, ko se človek s svojimi željami in s svojimi udi postavlja v službo krivim interesom[39].

†

»Poželjivost«, o kakršni govori sv. pismo, so v dobi teološkega (ne ravno »apostolskega«) izročila pod vplivom grške in predvsem stoične psihologije neredki brez pomislekov razlagali kot (zgolj) čutno teženje zoper človekovo duhovnost. Vendar pa že sv. Avguštin pozna ob izrečni naslonitvi na sv. Pavla poželenje kot lastnost, ki zadeva človeka v vseh njegovih razsežnostih in govori o poželjivosti kot o »razpršeni duši« oziroma razpršenem duhu, o »dissipatus animus«[40]. Tudi sv. Tomaž najprej opisuje poželjivost v smislu zelo razširjenega izročila kot upor (»rebellio«) čutnega teženja zoper duha; toda paziti moramo, da po nauku sv. Tomaža čutnost ni neka v sebi počivajoča sposobnost »poleg« duha, marveč mu čutnost pomeni utelešeno stvarnost duha samega; zato pri njem poželenje ni preprosto izraz razvrednotene čutnosti, ki bi bila v sebi nekaj zlega, marveč izraz stvarnosti duha samega, ki je utelešena človekova stvarnost. Tako ima tista razklanost, ki jo človek doživlja v poželjivosti, svoje mesto znotraj celote človekovega bitja in življenja, ne pa ravno na črti razlike med dušo in telesom[41].

---

[37] Prim. K. Truhlar, n. d., 81.

[38] Prim. tudi Rimlj 1,3, kjer je rečeno, da je bil tudi Kristus v »mesu«; podobno pravi o Kristusu Hebr 5,7: »diebus carnis suae«.

[39] A. Stöger, Fleisch, v: Bibeltheol. Wörterbuch, 207—215, tu 215—215.

[40] Sv. Avguštin npr. v Confessiones 5,10,18; 8,5,11; De civ. Dei 13,15; 14,2 in še večkrat.

[41] Glej o tem J. B. Metz, v: LThK II², 110.

3. *Telo in odrešenje*

a) Pomen telesa pri izvršitvi odrešenja

Človek prejema milost in jo razvija ter tako tisto odrešenje (in zveličanje), ki mu ga nudi Bog, uresničuje v zgodovinskem dogajanju svojega konkretnega življenja. Toda zgodovina človekovega življenja, ki je življenje za odrešenje in zveličanje, se odigrava v telesu in le v telesu. Telo ni torej nič postranskega ali naključnega pri celotnem človeškem, od Boga ustvarjenem bistvu. Tudi telo slavi božje veličastvo. Lepota telesa nam kaže na božjo lepoto (prim. 1 Kor 6,19). Klemen Aleksandrijski pravi: »Ne delajo prav tisti, ki sramotijo božje stvarstvo in slabo govorijo o telesu. Ne opazijo, da je človekova postava ustvarjena pokončno zato, da gleda nebesom naproti, in je ustroj čutnega orodja določen za spoznavanje, da so udje in deli telesa določeni za lepoto, ne pa za naslado. Zato je v tem stanovanju telesa naseljena duša, ki stoji pri Bogu v najvišjih časteh; in človekova postava velja na temelju posvečenja duše in telesa za vzvišeni tempelj Svetega Duha ter dobiva po Odrešeniku svojo dovršitev«[42].

Pozitivni stvariteljski božji odnos do telesa je bil potrjen in visoko dvignjen posebno z učlovečenjem božjega Sina. Ko je Beseda stopila v telesni stvarnosti v človeško zgodovino, sta na človeško telo prišla posvečenje in sijaj, ki ga to telo nikoli ne bo izgubilo. Ta sijaj je sedaj že zakrit, a prišla bo ura, ko bo na človekovem telesu počivajoči odsev Kristusove svetosti zasijal in prodrl navzven, ko bo telo prežarjeno z lučjo božje svetosti in pravičnosti. Telesna stvarnost Jezusa Kristusa daje tudi vsemu telesnemu oblikovanju in dejavnosti opravičenje in posvečenje. Prezir telesa nastaja iz zanikanja učlovečenja božjega Sina ali pa vodi v to zanikanje. Tako je razumljivo, da je Cerkev nastopila z veliko odločnostjo zoper zaničevalce človeškega telesa, zoper tiste nadduhove, ki so mislili, da smejo živeti le v duhu, in so telo zaničevali kot naravni vir ali pojav zla. V govorjenju zoper dostojanstvo telesa je Cerkev slišala prezir Boga in njegovega edinorojenega Sina[43].

Tertulijan je — kljub svoji asketični strogosti — zapisal znamenit stavek, ki izraža splošno mišljenje najstarejšega in tudi poznejšega cerkvenega iz-

---

[42] Klemen Aleksandrijski, Stromata 4,30, n. 163.

[43] Glej M. Schmaus, Kath. Dogmatik II, München $^{3-4}$1949, 346—347; prim. Denz 40.148.429. — Kvietistične zmote se redno začenjajo z nekakšnim angelizmom, kakor to vidimo pri Molinosu. Molinosa je vsega prevzemalo iskanje *zgolj duhovnega,* neke fizične čistosti duha, češ da je dno duše popolnoma čisto. Treba je le priti do tega dna, do tega čistega jedra, pa se bomo poistovetili z božjim bistvom. A dejansko takšna »poduhovljenost« zaide v počutnost najslabše vrste, kakor to vidimo ravno pri Molinosu, ki je bil leta 1687 obsojen (Denz 1221—1228). O tem dobro razpravlja J. Mouroux, Expérience chrétienne, Paris 1954, 292—294. Bog hoče od nas človeško svetost, ne angelske.

ročila: »Caro salutis est cardo«, »meso je tečaj (vir) odrešenja«.[44] Prav meso, krhko človeško telo, ki mu je duša »lik«, katerega moč greha uporablja v človekovo pogubo, je Bog določil za rešitev, za odrešenje. Bog je »poslal svojega Sina v podobi grešnega mesa in zaradi greha in je obsodil greh na mesu« (Rimlj 8,3). Sin božji si je privzel krhko človeško naravo, ki jo v nas obvladuje greh; sv. Pavel govori o *podobi* grešnega mesa zato, ker hoče preprečiti mnenje, da je bil tudi Kristus pod gospodstvom greha in je grešil, ko vendar Kristus, kakor naglaša isti Pavel, »ni poznal greha« (2 Kor 5,21)[45]. V smrti mesa je Bog obsodil gospodstvo greha in mu vzel moč (Rimlj 8,3). S tem je omogočil, da kristjan s Kristusom križa svoje meso, sleče starega človeka (Kol 3,9) in živi ne več po mesu, marveč po duhu (Rimlj 8,4.9). S poveličanim vstajenjem bo meso »meso« v smislu človeške narave, kolikor je sama po sebi brez Svetega Duha, slednjič v polnosti rešeno. Poveličano telo po izražanju sv. Pavla sploh ni več »meso«, marveč »duhovno telo (1 Kor 15,44); čeprav je še vedno resnično telo, je vendarle nedopovedljivo globoko spremenjeno.

Razumljivo je torej, da se je že apostol Janez tako odločno postavil po robu tistim krivovercem, ki so pod vplivom antične miselnosti glede razmerja med dušo in telesom začeli učiti, da je Kristus imel le navidezno telo. Prav tako so se zoper vsakršen doketizem bojevali apostolski in cerkveni očetje in, živo naglašali, da bi nas Kristus sploh ne bil odrešil, če bi ne bil privzel pravega človeškega telesa in sploh popolne človeške narave. Sv. Irenej v glavnem izraža izročilo celotne prve Cerkve, ko pravi: »V Kristusovem ponižanju in njegovi pokorščini, ko je živel in trpel v »mesu«, se je razvozlal vozel, ki so ga napravili prvi starši z napuhom in nepokorščino. Ker greh svoje gospodstvo uveljavlja v telesni smrti, zato mora biti smrt uničena s pokorščino po istem, po čemer se je greh naselil v človeku; s tem je bil uničen tudi greh[46].

b) Telo in naklanjanje odrešilnih milosti

Pomislimo potem, kako se naklanja posameznim ljudem tisto odrešilno delo, ki ga je Kristus izvršil. Odrešenje namreč zahteva človekovo sodelovanje, s katerim se človek odpre za odrešilne milosti, ki jih je svetu pridobil Kristus. Treba se je približati Kristusu in priti nekako z njim v življenjski stik. Ta stik pa se uresničuje po veri in zakramentih vere, kakor se izraža sv. Tomaž[47]. Z drugimi besedami: po stiku s Kristusovo odrešilno močjo, ki se nam nudi po skrivnostnem Kristusovem telesu, v katerem Kristus na-

[44] Tertulijan, De carnis resurrectione 8: RdJ 362; prim. sv. Tomaž A., CG 3,119.
[45] Prim. A. Stöger, v: Bibeltheol. Wörterbuch, 213.
[46] Irenej, Epideixis 31.
[47] Sv. Tomaž A., S. th. 3 q. 62 a. 6; 3 q. 75 a. 5; q. 60 a. 3.

daljuje svoje odrešilno delo. Zakramenti, ki so vsaj »voto implicito« (po vsebljeni želji) potrebni za zveličanje vsakogar, so izraz enega samega vélikega zakramenta, ki je Kristus sam s svojo skrivnostno navzočnostjo v Cerkvi. Pravzaprav je Cerkev in so zakramenti skrivnostna, a resnična navzočnost prazakramenta Kristusa[48]. A ta Kristusova navzočnost je tako rekoč zgoščena v Evharistiji, zakramentu Kristusove odrešilne daritve na Kalvariji.

In zopet so cerkveni očetje izrazito videli, kako visoko je človeško telo povzdignjeno po zveličavnem stiku z evharističnim Kristusovim telesom. Ko sv. Irenej omenja maniheistično usmerjene gnostične zmote, pravi: »Kako naj neki tajijo, da bi meso moglo biti deležno božjega daru, ki je večno življenje, ko se vendar to meso hrani s Kristusovo krvjo in telesom!«[49]

P. L. Ciappini OP pripominja k temu: »Zdelo bi se, da je to pobožno pretiravanje, ko je postavljena trditev, da je kristjanovo meso hranjeno s Kristusovim telesom in krvjo. Ali ni to le videz — zaradi zakramentalnega obhajila? Toda ne! Stvarnost je nad videzom; milost, ki je božje življenje sámo, podeljeno presveti človeški naravi učlovečene Besede, se prelije tudi v telo tistega, ki vredno prejme obhajilo. Telo namreč ni samo orodje nadnaravnih dejanj, ko prejema pobudo od moralnih kreposti in je torej prehodno deležno njihovega nadnaravnega dinamizma. To »meso« je namreč zaradi učinkovanja krsta, birme in predvsem Evharistije postalo, kakor se z drzno, a globoko resnično trditvijo izraža Monsabré:[50] Vir in zakladnica prekipevajočih energij, ki jih bo moral kristjan preliti v boj za vero in krepost. — Da, telo moremo res imenovati zbirališče nadnaravnih sil v kristjanu, če s sv. Tomažem v nasprotju z mnogimi drugimi starimi in modernimi teologi trdimo, da imajo moralne kreposti *srčnosti in zmernosti* svoj sedež v čutnih težilnih sposobnostih, sicer bi te ne mogle biti primerno ozdravljene, dvignjene in usposobljene za izvrševanje dejavnosti, ki bi bila v soglasju z zahtevami božjih in vlitih moralnih kreposti — v smeri k nadnaravnemu namenu[51].

Človek se nekako različno tudi po telesu zedinjuje s Kristusovim telesom, da bi po Kristusu sredniku in skupaj z njim mogel kot božji tempelj poveličevati Boga in tako razvijati v sebi nadnaravno božje življenje. Zato kristjan ne sme samovoljno ravnati s svojim telesom, ki ni nekaj postranskega in nepomembnega. Njegovo telo pripada Kristusu, ker pripada Kristusu vse njegovo bitje.

---

[48] Prim. H. Küng, v: LThK II², 1173.

[49] Irenej, Adv. haer. 5,2,2: »Quomodo carnem negant capacem esse donationis Dei, quae est vita aeterna, quae sanguine et corpore Christi nutritur«; prim. tudi Adv. haer. 4,18,5.

[50] L. Monsabré-G. Bonomelli, Esposizione del dogma cattolico III, Conferenza XVII, 211—260.

[51] Prim. sv. Tomaž A., In 3 Sent. d. 33 q. 1 a. 2 sol. 3.

c) Polno uresničenje odrešenja

V polnosti se bo po krščanskem gledanju odrešenje uresničilo šele ob koncu časov z vstajenjem mesa, ko bo »kot zadnji sovražnik končana smrt« (1 Kor 15,26). Tedaj bo človek tudi v svojih telesno-zgodovinskih razsežnostih deležen Kristusovega poveličanja. Obenem bo zveličani prišel v tesnejši stik z občestvom vseh zveličanih, z občestvom svetnikov. Tedaj bosta premagani dve ločitvi, katerim zapada »anima separata«: ločitev od lastnega telesa in ločitev od polnega občestva, polne zedinjenosti s Kristusovim telesom. V tem pogledu moremo tudi v blaženih priznati neko »upanje«[52].

V svetopisemskih besedilih sicer ne najdemo izraza »vstajenje teles«. Telo namreč, ki je ločeno od duše, po bibličnem gledanju pravzaprav ni telo, marveč je truplo. Saj biblična antropologija ne pozna dihotomije med telesom in dušo, kakor smo videli zgoraj. Vstajenje mrtvih je vstajenje ljudi. Ko je Cerkev na koncilih naglasila, da bodo blaženi vstali *»cum corporibus suis«*, je bilo to zaradi tega, da bi odstranila platonsko razlago vstajenja, kakor da gre pri vstajenju le za tisto nesmrtnost duš, o kateri so govorili grški filozofi. S tem je Cerkev tudi hotela ljudem, ki so umevali le v grških miselnih kategorijah, povedati, da bo ob koncu sveta ves človek poveličan po duši *in* po telesu[53], ni se pa s tem spuščala v razlago, katere materialne prvine telesa si bo duša v vstajenju spet pridružila: gotovo bo pač tako, da je mogoče res govoriti o vstajenju, ne pa o novem stvarjenju[54].

Kristusovo tudi telesno poveličanje oziroma poveličani Kristus sam je počelo in poroštvo našega poveličanega vstajenja. Eshatološko odrešenje kristjanov bistveno obstaja v vstajenju. Kristusovo vstajenje ni le nekakšna posebna pravica, ki bi pokazala možnost vstajenja; saj bo to, kar je Bog storil za Kristusa, prav tako storil za vse svoje učence (1 Kor 15,22). Kakor je v Adamovi smrti v kali vključena smrt vseh ljudi, prav tako je vključeno v Kristusovem vstajenju tudi vstajenje vseh verujočih. Marija je bila telesno poveličana kmalu po svoji smrti zaradi svoje najtesnejše zveze s Kristusom. To dejstvo nam jasno kaže — pravi Pij XII. ob koncu Munificentissimus Deus — *koliko je človek vreden po duši in telesu* in kako veličastne stvari je Bog namenil tistim, ki s pripravljenostjo sodelujejo z božjo milostjo.

Glede pojmovanja vstajenja od mrtvih nas veliko moti to, da v razpravljanju in razmišljanju o poslednjih rečeh tako radi izhajamo iz grške ideje o nesmrtnosti duše in prihajamo tako do resnice o vstajenju. Apostol

---

[52] P. L. Ciappi OP, La risurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica, v: Gregorianum 39 (1958) 203—221, tu 213.

[53] Glej J. Ratzinger, v: LThK I², 1049. Pripomniti moramo k temu, da sploh ni v polnem pomenu »ločenih duš«, posebno če vzamemo zveličane; saj so zedinjeni s poveličanim Kristusom in le prek njegove človeške narave morejo biti že zdaj deležni neposrednega gledanja Boga; v Kristusu pa so zedinjeni tudi že pred vstajenjem ob koncu časov s Cerkvijo na zemlji in na neki način tudi s snovnim vesoljstvom.

[54] Prim. Cl. Tresmontant, Essai sur la pensée hébraique, 106—107.

Pavel dela ravno nasprotno. Nesmrtnost duše mu je vključena v vstajenju mesa. Sploh moramo reči z A. *Feuilletom* tole: Ideje kristjanov glede onstranstva se silno razlikujejo od idej Grkov. Eni prihajajo, izhajaje iz analize sestavnih prvin človeka, do trditve o nesmrtnosti duše, radikalno različne od telesa. Drugi se opirajo predvsem na odrešenjsko zgodovino, kakršno spoznamo iz sv. pisma, in na središčni dogodek te zgodovine, na čudež velikonočnega jutra. Po sv. pismu smrt sama po sebi ni nekaj dobrega, ni osvoboditev, kakor je to po dualistični Platonovi filozofiji. Nasprotna je prvotnemu odrešenjskemu načrtu in je velika sovražnica, nad katero je Kristus kot prvi obhajal zmagoslavje, učenci pa upajo, da bodo tega zmagoslavja postali deležni ob koncu sveta[55].

Evharistija je pri tem poroštvo te končne dovršitve v Bogu, tega večnega življenja, katerega bo deležno tudi telo. Jezus izrečno pove, da večno življenje, o katerem govori, ni le življenje duše, marveč tudi telesa (Jan 6,54. 58). Po nauku cerkvenih očetov Evharistija ne daje le pravico do vstajenja, marveč dejansko vpliva na poveličanje človeškega telesa oziroma celotnega človeka, ki eksistira v telesu, katerega Evharistija hrani za netrohljivost. V človeka položi Evharistija kal telesne nesmrtnosti; človekovo včlenjenje v evharističnega Kristusa se navsezadnje izvrši zaradi vstajenja.

†

Takšnega »tragičnega dualizma« med telesom in duhovnostjo, na kakršnega Borko misli, torej v krščanstvu ni. Zato ga ni mogel premagati šele Dante. Zmeraj zopet ga je morala premagovati Cerkev s svojim naukom in ga moramo premagovati tudi mi, ki smo njeni udje.

Z druge strani pa bi lahko v nekem smislu priznali, da krščanstvo res uči neki »tragični dualizem«, čeprav ni to ravno dualizem med dušo in telesom. Tisti »dualizem« gre globlje in ima svoje korenine tudi v človekovi duhovni plati, zaradi tega tudi nekakšen »dualizem« (v pomenu neke razkladnosti) med dušo in telesom stopa pred nas v zares tragičnih izmerah (le da nam je v Kristusu dana realna možnost za zmago nad vso to tragiko). To je tisto, kar krščanstvo označuje kot posledico izvirnega greha. To je tista stvarnost, ki jo nemški pesnik Goethe izraža v Faustu z znanima verzoma: »Zwei Seelen vohnen, ach / in meiner Brust. / Die eine will sich von den andern trennen;« (Jaz pa dve duši nosim v dnu srca, ki usodno zraščeni, obe trpita; tako prevaja Božo Vodušek). Da obstaja razklanost med dušo in

---

[55] Prim. A. Feuillet, Le mystère Pascal et la Résurrection des chrétiens d'après les Epîtres pauliniennes, v: NRTh 89 (1957) 337—354, tu 349. — Cl. Tresmontant, n. d., 107, pripominja, da je problem nastal iz dualističnega sistema, ki hoče vpraševati, kako bo duša morala spet dobiti prvine svojega telesa. Po bibličnem mišljenju tega vprašanja sploh ni. Duša je bistvo tudi telesa, duša in telo skupaj sestavljata celoto: vstajenje teles je vstajenje duš oziroma ljudi.

telesom, ni tako težko ugotoviti. A ta razklanost ima po pristnem krščanskem gledanju svoje korenine globlje kakor ravno v telesnosti in prizadeva tudi človekovo duhovno področje. To je nekakšna duhovna ranjenost celotnega človeka, ranjenost, ki izvira iz oddaljitve že prvotnega človeka od svojega pravega središča, iz teženja po napačni neupravičeni avtonomnosti, tisti avtonomnosti, ki nasprotuje človekovi ustvarjenosti, tistemu človekovemu mestu, ki mu resnično pripada.

Krščanstvo ne prezira duše in ne telesa in ne pozna dualizma v maniheističnem smislu. A če tisto, kar krščanstvo imenuje »poželjivost« kot posledico izvirnega greha, imenujemo dualizem, potem pa seveda moramo reči, da ga tudi Cerkev oziroma člani Cerkve na zemlji nikoli niso v polnosti premagali in ga tudi Dante ni premagal. Kristus je sicer že zmagal to »tragično razklanost«. Po včlenjenju vanj, po istem včlenjenju v Kristusa, ki se vidno uresničuje v Cerkvi in po njej (nevidno) tudi zunaj vidne Cerkve, naj bi v zmagovali tudi mi, popolnoma pa bodo zmagali vsi, ki se bodo zveličali, šele ob koncu sveta. Krščanstvo oziroma Kristus ravno daje možnost za to zmago, ki je istovetna s polno uresničitvijo odrešenja. Seveda se večkrat godi tako kakor ob Jezusovem življenju na zemlji: tisti, ki so se morda najbolj čutili obtežene, ker jih je ranil greh, so se najprej in najbolj približali Kristusu. Sicer je pa Jezus sam dal pobudo za to: »Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11,28). Ti obteženci pa res dostikrat gredo v boju zoper to razklanost v svojem bitju, tisto razklanost, ki se na zunaj in nekako ob površju kaže večkrat prav posebno v razklanosti med teženji duha in telesa, predaleč v svojem praktičnem ravnanju s svojim telesom, in včasih tudi v mišljenju. Saj končno na tem svetu nikdar nismo v polnosti kristjani, marveč kristjani šele postajamo. »Bratje, jaz ne mislim, da sem že dosegel; eno pa: Pozabljam, kar je za menoj in se stegujem za tem, kar je pred menoj, in tako hitim proti cilju« (Flp 3,13.14).

Vsekakor je zelo nápak govoriti o krščanskem dualizmu in o preziru človeškega telesa, ko vendar človeškemu telesu noben nazor ne more pripisovati in dajati tako vzvišenega dostojanstva. Vedno pa ostaja in bo ostala do konca sveta Jezusova beseda, da mora človek premagovati sam sebe, zatajevati neurejenost v svoji duhovnosti in telesnosti. Tudi beseda sv. Pavla: »Zatiram svoje telo in ga devljem v sužnost, da bi, ko evangelij oznanjam drugim, sam ne bil zavržen« (1 Kor 9,27) nikoli ne bo izgubila veljave. Le da je treba pripomniti: tudi tukaj sv. Pavel »telesa« ne misli ločeno od človekove duhovne narave.

O tem zadnjem, tudi o telesnem zatajevanju, je kot tudi za zahodnega človeka zelo pereči stvari govori na 77. nemškem katoliškem dnevu v Kölnu 31. 8. 1956 dr. Joseph *Meurers,* profesor za astronomijo in fiziko na univerzi v Bonnu. Ko govori o nekem čudnem pojavu strahú v današnjem človeku, strahú pred vojno in atomsko bombo, pred boleznijo in osebno odgo-

vornostjo, dà, o pojavu strahú pred ničem, se sprašuje, zakaj kljub temu današnji človek — Meurers misli predvsem na Zahod — ne najde poti k Bogu. In Meurers nadaljuje: »Rad bi odgovoril na vprašanje, ki ga morda ne pričakujete, saj zadeva nekaj intimnega; a bi vendarle odgovoril, in sicer zato, da bi o tem razmišljali: Današnji človek je na tem, da izgubi čistost, da čutne nagone, ki imajo v redu človečnosti svoje dobro in upravičeno mesto, nič več ne drži v uzdah, in, kar je posebno slabo, da ima to za samo sebi razumljivo, ko tega nič več ne dela«. Potem opozori Meurers na Vzhod in pravi: »Če v velikem ruskem ljudstvu kljub štiridesetletnemu uradnemu bogotajstvu in ateistični vzgoji vera v Boga po priznanju mnogih opazovalcev še vedno živi, je to gotovo deloma, morda celo izključno, treba pripisovati naravni čistosti tega ljudstva, o čemer vedno poročajo tisti, ki so prišli z njim v bližnji stik. Ni dvoma, da to ustvarja veliko upanje za to ljudstvo«. In Meurers še pristavlja. »Bodimo tukaj popolnoma brezkompromisni in se ne pustimo, da nas svet premoti. Naj nas zasmehujejo in imajo za staromodne, to nam mora biti vseeno; kajti, prijatelji, čist rod stoji pred obličjem Gospodovimi in nosi prihodnost v svojih rokah.«[56]

Povzetek: Anton Strlè, Krščansko vrednotenje telesa

Razprava ima tri dele: 1. Hebrejsko gledanje na razmerje med dušo in telesom; 2. Nauk sv. pisma nove zaveze o razmerju med dušo in telesom; 3. Telo in odrešenje. Sklep: Jasno je, da kristjan ne more prezirati telesa in ne sme zagovarjati »tragičnega dualizma« med dušo in telesom, če se le drži pristnega nauka Cerkve. Razprava je bila »objavljena« najprej v Zb. t. f. 10 (1960) 118—143; zdaj je nekoliko dopolnjena.

Zusammenfassung: Anton Strlè, Christliche Wertung des Leibes

Die Abhandlung (zuerst im »Zbornik« der theologischen Fakultät in Ljubljana 10 (1960) 118—143 — in Maschinenschrift — »veröffentlicht« jetzt nur ein wenig ergänzt) hat drei Teile: 1. Leib-Seele Verhältnis im hebräischen Denken; 2. Leib-Seele Verhältnis in der Hl. Schrift des NT; 3. Der Leib und die Erlösung. Der Christ also kann den Leib nicht verachten und keinen »tragischen Dualismus« im Verhältnis Leib-Seele sehen, wenn er nur an der echten Lehre der Offenbarung und der Kirche festhält.

Résumé: Anton Strlè, La valoration chrétienne du corps

L'article est composé de trois parties: 1. La conception hébraïque de la relation âme-corps; 2. La doctrine du Nouveau Testament sur la relation du corps et de l'âme; 3. Le corps humain à la lumière de la Rédemption; et la conclusion qui s'en dégage: le chrétien ne doit pas mépriser son corps et ne peut pas s'en tenir à la doctrine du »dualisme tragique« entre le corps et l'âme, s'il veut rester fidèle à la vraie doctrine de l'Eglise.

---

[56] Dr. J. Meurers, v: Die Kirche als Zeichen Gottes unter den Völkern. 77. Katholikentag (vom 29. 8.—2. 9. 1956 in Köln), Paderborn 1957, 181—182.

Alojz Šuštar

Zakrament sprave v božji razseženosti*

Iz božjega razodetja in nauka Cerkve vemo, da sprava in spreobrnjenje nista le psihološko dogajanje v človeški razsežnosti, temveč imata tudi božjo razsežnost, kolikor jo grešni človek v veri spozna in sprejme ter jo kot ud Cerkve skuša uresničiti. Razume se, da tu ni mogoče podati kake biblično-dogmatične in moralno-pastoralne sume o zakramentu sprave in ne povzeti vseh dognanj sodobne teologije.[1] Članek predpostavlja novi obrednik »Sveta pokora« s predhodnimi navodili, ki ga je izdala kongregacija za bogoslužje 2. decembra 1973,[2] navodilo jugoslovanske škofovske konference o obnovi za duhovnike iz l. 1976,[3] pastoralni pouk jugoslovanske škofovske konference za vernike[4] in 3. zvezek prenove »Sveta pokora«.[5]

I. Pojmovanje spokornosti in zakramenta sprave v božji razsežnosti

1. Sprava z Bogom je potrebna, ker je človek zapleten v *greh* in obtežen z grehom, ker z grehom razžali Boga in s tem pred Bogom postane kriv in si nakoplje božjo kazen. Za pravilno razumevanje sprave v luči božjega razodetja je torej najprej potrebno gledati na greh v luči božjega razodetja.

---

* Članek prinaša nekoliko spremenjeno predavanje na pastoralnem tečaju 1977.

[1] Nemogoče je navajati zelo obširno novejšo teološko-pastoralno literaturo o zakramentu sprave. V slovenskem jeziku je pastoralna revija »Cerkev v sedanjem svetu« zakramentu sprave posvetila tri posebne številke (3—4/1969, 1—2/1975 in 3—4/1977). V tujem jeziku naj omenim le H. Vorgrimler, Der Kampf des Christen mit der Sünde. Mysterium salutis V. Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, str. 349—461 z obširno literaturo. Članki v velikih teoloških leksikonih tu niso nikjer posebej omenjeni.

[2] Sveta pokora. Obred sprave. Rimski obrednik (RO). Ljubljana 1976; Kongregacija za nauk vere: Pastoralne norme o skupni odvezi 16. junija 1972 v okrožnici nadškofijskega ordinariata Ljubljana 17. julija 1972, št. 7/1972, str. 49—52.

[3] Okrožnica nadškofijskega ordinariata Ljubljana 18. avgusta 1976, št. 8/1976, str. 75—86.

[4] Okrožnica nadškofijskega ordinariata Ljubljana 16. septembra 1976, št. 9/1976, str. 93—99.

[5] Srečanje s Kristusom v zakramentih. Prenova 3. zvezek: Sveta pokora — bolniško niško maziljenje. Ljubljana 1976.

Na začetku teologije sprave stoji teologija greha. Greh pa je spet mogoče teološko osvetliti le, če sprejmemo versko resnico o Kristusovem odrešenju, ki je podlaga za spravo med grešnikom in Bogom. Takó se teologija greha in teologija odrešenja med seboj osvetljujeta in razlagata, čeprav v zadnjem oboje ostaja verska skrivnost, ki je ni mogoče dokončno razumeti, temveč le v veri sprejeti.

Za boljše razumevanje sprave v božji razsežnosti naj pri grehu omenim dva vidika:

a) *Osebnostni značaj greha.* Greh na podlagi razodetja stare in nove zaveze ni samo prestopek postave, prekršitev moralnega zakona, ampak osebna nepokorščina Bogu, zavesten upor proti njegovi volji, prostovoljna odklonitev njegovega vabila k življenski skupnosti z njim in njegove ponudbe ljubezni.[6] V grehu se človek zakrkne nasproti Bogu in zapre sam vase, ne mara božje ljubezni in življenjske skupnosti z Bogom ter zavrača prijateljstvo z njim (RO 5). Grešnik si hoče zadostovati sam sebi, tako rekoč odstavi Boga in na njegovo mesto postavi sam sebe. Seveda ni nujno, da se grešnik vseh teh razsežnosti jasno in v posameznem zaveda. Dovolj je, da v pomembni stvari zavestno in prostovoljno ravna proti svoji vesti. Kjer se človek v svoji vesti zaveda le neke nravne postave, ki se ji je dolžan pokoravati, premalo ali nič pa se ne zaveda, da stoji pred živim Bogom, ki ga kliče v njegovi notranjosti (vesti) (CS 16), tudi na greh gleda le kot na prestopek postave. Ta vidik ima svojo upravičenost in odkriva, v čem obstaja greh tistih, ki ne verujejo v Boga. Kolikor ravnajo proti lastni vesti in s tem proti postavi, ki je po naravi zapisana v njihovih srcih (Rimlj 2, 14—15), postanejo krivi pred Bogom. »Vse, kar ni iz prepričanja, je greh« (Rimlj 14, 23). Vendar je táko pojmovanje greha nepopolno. Treba ga je poglobiti na podlagi verskih resnic o neposrednem razmerju med Bogom in človekom. Pravo teološko razumevanje greha je možno le na podlagi globljega poznanja Boga in njegovega odrešenjskega načrta v Kristusu in na podlagi poznanja človekovega položaja pred Bogom. Razumevanje zakramenta sprave v božji razsežnosti torej predpostavlja oznanjevanje osnovnih verskih resnic o Bogu in človeku in ne le neko moraliziranje o grehu v formalistično-juridičnem smislu.

Osebnostni značaj greha pride do veljave tudi v tem, da pri njem ni najbolj pomembno zunanje dejanje. Temeljnega pomena je odločitev v srcu na podlagi nravnega spoznanja in osebne svobode. »Od znotraj, iz človekovega srca, prihajajo hudobne misli, prešuštva, nečistovanja, razuzdanost, zavist, bogokletsvo, oholost, nespamet. Vse te hudobije prihajajo od znotraj in človeka omadežujejo« (Mr 7, 21—23; prim. 7, 1—23; Mt 1—20).

---

[6] Prim. M. Valković, Grijeh u bibliskoj i personalističkoj perspektivi. BV 33 (1973) 200—213; Š. Steiner, Osebnostno pojmovanje »skrivnosti hudobije« v sodobni teologiji. Znam 7 (1977) 34—54, predvsem 37—40. P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Zürich-Einsiedeln-Köln 1966, predvsem str. 11—76.

Formalno obstaja greh v svobodni odločitvi volje. Zunanje dejanje je viden izraz, zunanje znamenje ter zunanja potrditev notranje odločitve.[7] Zunanje dejanje sámo je za presojanje greha in grešnika večkrat nejasno in dvoumno, ker človek ne more natančno presoditi zveze med notranjo odločitvijo in zunanjim dejanjem. Ker se mora spreobrnenje grešnika in njegova sprava z Bogom začeti v srcu, v notranjosti, je potrebno, da se kristjan zaveda, kje je korenina greha.

Kočno obstaja osebnostni značaj greha tudi v tem, da grešnik, ko noče uresničiti božjega načrta, odklanja uresničitev samega sebe, svoj razvoj in svojo spopolnitev po božji podobi in poklicanosti.[8] Namesto da bi se človek odprl Bogu in sledil njegovemu klicu, postane gluh za božji klic, zanika v sebi to, kar je v njem najglobljega in najbolj resničnega. Zato pomeni greh odtujitev samemu sebi, samoprevaro, sprevrnitev življenjske smeri in okrnitev oziroma uničevanje svojega osebnostnega razvoja in osebne izpopolnitve. Dane pod različnimi vidiki veliko govore o človekovi samoodtujenosti. Ta izraz ima tudi za kristjane svoj globok, a poseben pomen. Človek se po krščanskem pojmovanju ne odtuji samemu sebi, če veruje v Boga in sprejme njegov odrešenjski načrt, ampak tedaj, če ga zavrže, če se v grehu odvrne od Boga, sprevrne svojo naravnanost na Boga in s tem »poruši ves pravi red v svojih odnosih bodisi do samega sebe, bodisi do drugih ljudi in do vseh ustvarjenih stvari«, kot pravi drugi vatikanski koncil (CS 13).

b) *Občestveni značaj greha.* Čeprav je greh v svojem bistvu najprej osebna odločitev posameznika, ima vedno tudi bistveno občestveni značaj.[9] Ta se kaže najprej v tem, da je posameznik zapleten in vključen v greh sveta[10] in vsega človeštva, kateremu je človeški rod zapadel z izvirnim grehom, pa naj bo njegova teološka razlaga kakršna koli. Človek je najprej bitno zapleten v greh, je suženj greha in eksistencialno grešnik. Ker je grešnik, dela greh, ki je v svojem bistvu samo eden. Sv. Pavel govori o grehu najprej v ednini (prim. Rimlj 5, 12—7, 25). Posamezni grehi so le artikulacija in izraz enega greha. Človek dela greh in grehe, ker je grešnik. Ker pa dela greh in grehe, je vedno bolj grešnik, vedno bolj usužnjen grehu. Iz tega suženjstva se ne more sam osvoboditi. Odrešenje po Kristusu je osvobojenje, ki ga človeku omogoči le Bog.

Občestveni značaj greha pa prihaja do veljave prav tako v učinkih in posledicah greha. Greh ne pomeni samo škodo za posameznika, ampak tudi za občestvo, ker je človek v naravnem kakor v odrešenjskem redu bistveno družbeno bitje. Občestvo svetih v Cerkvi je najprej občestvo greš-

---

[7] Prim. F. Böckle, Fudamentalmoral. München 1977, str. 142 sl.

[8] Prim. prav tam, str. 127—128.

[9] Občestveni značaj greha danes močno poudarjajo vsi avtorji. Prim. H. Vogrimler, n. d. str., 357—363.

[10] Prim. pri P. Schoonebergu poglavje o grehu sveta, n. d., str. 115—144, predvsem str. 128 sl.

nikov.[11] S svojimi grehi se ljudje med seboj obtežujejo, si škodujejo drug drugemu, slabijo življenje, nižajo življensko raven, se ogrožajo in spravljavljajo drug drugega v nevarnost.[12] To ne velja samo za slab zgled, za zapeljevanja v slabo, temveč tudi za osnovno solidarnost v grehu. Vsak osebni greh je hkrati sogreh za druge in z drugimi. Iz občestvenega značaja greha je mogoče bolje razumeti tudi občestveni značaj sprave.

2. Najvažnejši element pri zakramentu sprave v božji razsežnosti izraža verska resnica, da sprava grešnika z Bogom ni človeško, ampak *božje delo.* »Vse je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil in nam dal službo sprave; zakaj Bog je v Kristusu svet spravil s seboj v tem, da jim njih grehov ni prisojal in je razglasil med nami nauk sprave. Namesto Kristusa smo poslani, kakor da Bog opominja po nas. Prosimo v imenu Kristusa: Spravite se z Bogom. Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil nosilca greha, da bi mi po njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5, 18—21). Te besede sv. Pavla izražajo eno osrednjih resnic krščanskega razodetja, ki jo posebno sv. Janez in sv. Pavel razlagata kot dokaz božje ljubezni. Tu ni potrebno, da bi o božji razsežnosti sprave pod tem vidikom obširneje govorili. Prav pa je, da v oznanjevanju in razlaganju zakramenta sprave v skladu z RO 1—3 ta vidik bolj poudarjamo, da ne bi ostajal vtis, da se grešnik spravi z Bogom na podlagi svojega prizadevanja, pokore in zadoščenja. Če nas ne bi Bog najprej ljubil in iz ljubezni do nas poslal svojega Sina v spravo za naše grehe (Jan 3, 16—17, 1 Jan 4, 9—10), če ne bi Bog skazoval svoje ljubezni do nas s tem, da je Kristus za nas umrl, ko smo bili še grešniki (Rimlj 5, 8), bi za grešnike ne bilo nobenega upanja. S to resnico smo prav v središču božje razsežnosti zakramenta sprave, ki je njena srčika. To mora priti bolj do veljave tudi pri oznanjevanju zakramenta sprave, pri verskem pouku o njem in pri pripravi nanj. V RO močno pride do veljave odrešenjsko-zgodovinska, pashalno-kristološka in trinitarična razsežnost božjega delovanja pri zakramentu sprave.[13]

3. Da sprava z Bogom po Kristusu in v Kristusu postane učinkovita za posameznega grešnika, je potreben njegov *osebni odgovor v veri in njegovo sodelovanje.* Toda tudi pri tem človekovem delovanju oz. sodelovanju je treba najprej videti in poudariti božjo razsežnost. Da človek v veri spozna in sprejme Kristusovo odrešenje, da spozna svoj greh in se odzove klicu k spreobrnenju, je spet najprej delo milosti. Sami iz sebe ne premoremo nič, vse pa premoremo v njem, ki nam daje moč (Flp 4, 13). »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel? Če pa si prejel, kaj se ponašaš, kakor da

---

[11] Prim. K. Rahner, Kirche der Sünder. Schriften zur Theologie VI. Zürich-Einsiedeln-Köln 1965, str. 301—320; Sündige Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, prav tam, str. 321—347.

[12] Prenova, 3. zvezek, št. 51, str. 2.

[13] A. Strle, Močno naglašeni teološki vidiki zakramenta svete pokore v novem obredniku pokore. CSS 9 (1975) 10—12.

ne bi bil prejel?« (1 Kor 4, 7). Zato je vse naše ponašanje le v Gospodu (1 Kor 1, 31; 2 Kor 10, 17; Gal 6, 14).

Osebni odgovor, ki ga grešniku omogoči milost, obstaja v *spreobrnjenju,* v metanoi, ki je stalna naloga za vse življenje.[14] Grešnik se mora obrniti iz napačne smeri in se vrniti k Bogu, najti pot iz zaprtosti v samega sebe in se odpreti Bogu, Boga poslušati, mu verjeti, se mu predati in spremeniti svoje življenje (prim. RO 6b). To je trdo in resno delo in zahteva veliko osebne zavzetosti, najprej v svobodni notranji odločitvi in potem v izvršitvi v vsakdanjem življenju. Sv. Pavel opisuje spreobrnjenje kot umiranje grehu v Kristusu, kot osvobajanje od greha in kot prehod v novo življenje (Rimlj 5—6). Zakrament sprave pod tem vidikom božje razsežnosti, v kateri je vključena osebna človekova dejavnost, ni kakšna formalnost ali le enkratno dejanje, ampak življenjski proces, ki se konča šele ob smrti. Táko gledanje na zakrament sprave nas obvaruje, da ga ne razumemo preveč aktualistično, punktualno in izolirano, ampak da dovolj upoštevamo njegovo življenjsko razsežnost v prihodnost.

Življenski proces spreobrnjenja, ki zahteva trajno in resno prizadevanje, obsega predvsem tele elemente:[15]

a) Vero v božje odrešenje in usmiljenje. Brez neprestanega soočenja grešnika z živim in svetim, usmiljenim in odrešujočim Bogom je spreobrnjenje le človeška (psihološka) dejavnost, ne pa osebni odgovor Bogu.

b) Spremenitev gledanja na samega sebe, na svet in na smisel življenja. Spreobrnjenje zahteva v marsičem prevrednotenje vrednot, preusmeritev dosedanje poti, sprejem novih meril za odločanje in delovanje. Brez ponižne učljivosti nasproti Kristusu, ki je edina pot, resnica in življenje, brez iskrene pripravljenosti stalno se odločiti za Kristusa in hoditi za njim, v sebi čim bolj upodobiti Kristusa, ni spreobrnjenja. »Spreobrnitev mora človeka notranje tako prevzeti, da ga bo mogla vedno globlje razsvetljevati ter ga napraviti bolj in bolj podobnega Kristusu« (RO 6 a).

c) Osnovna odločitev za Kristusa, ki pride do veljave v svobodi odločenosti. Kolikor je človek tega s pomočjo milosti sposoben, se mora načelno dokončno odločiti za Kristusa ter v njem in po njem za novo življenje. To se pravzaprav zgodi v krstu. Zato je spreobrnjenje kot življenski proces zavestno potrjevanje krsta in njegove resničnosti.[16]

č) Stalna notranja razpoloženost iz osnovne odločitve vztrajno oblikovati svoje življeje. To zahteva čuječnost, trezno presojanje svojega položaja

---

[14] A. Strle, Spokornost — bistvena sestavina krščanskega življenja. CSS 11 (1977) 34—36. R. Schulte, Die Umkehr (Metanoia) als Aufgabe und Form christlichen Lebens. Mysterium salutis (op. 1), str. 117—134, 198—218.

[15] Lasst euch versöhnen... Eine Handreichung zur neuen Bussordnung. Herausgegeben von der Liturgischen Kommission der Schweiz. Zürich 1975, str. 30 sl.

[16] A. Nadrah, Zakrament pokore v odnosu do krsta in evharistije. CSS 9 (1975) 15 sl.

v božji luči in neprestane skrbi za zvestobo, tudi če ta obstaja v vedno novih začetkih. Brez vztrajnosti in resnega in trdega dela ostane spreobrnjenje le pobožna želja in osebni odgovor Bogu prazna beseda.

d) Posamezna dejanja kot dokaz in potrdilo, da kristjan življenjski proces jemlje resno. Kot je vera brez del mrtva (Jak 2, 1), takó tudi spreobrnjenje ostane brezplodno, če ni dejanj. V vsakdanjosti so ta dejanja navadno majhni koraki na življenjski poti. Ne gre le za to, da človek ne zagreši hudega, ampak da stori čim več dobrega. Pri dejanjih je treba upoštevati določene življenjske razmere, usmeriti pa jih mora po veri razsvetljeno spoznanje. Dejanja v življenjskem procesu niso le kako uveljavljanje (eksercirаnje) lastnih sposobnosti ali uresničevanje lastnih načrtov, ampak odgovor na božji klic, ki je združen z odpovedjo samemu sebi in pomeni hojo za Kristusom tudi na poti križa in trpljenja (Mt 16, 24) v vstajenje in novo življenje.

4. V novejši teologiji o zakramentu sprave, v nauku drugega vatikanskega koncila (C 11) kakor tudi v RO spet bolj poudarjajo *občestveni, ekleziološki značaj sprave* (RO 51).[17] Ker smo solidarni v grehu, moramo biti solidarni tudi v spreobrnjenju, v spravi z Bogom. Sv. Pavel opisuje to solidarnost v podobi o enem telesu in različnih udih, o povezanosti udov med seboj, o odgovornosti in pomoči udov drug drugemu (1 Kor 12, 12—27). Kakor z grehom nastane škoda za življenje vsega občestva, tako tudi sprava pomeni odstranitev zastrupljenja in škode za vse občestvo. Sprava z Bogom torej ni le individualno dobro za posameznika, ampak tudi pomoč za občestvo, dovajanje nove življenjske moči za druge ude, in to ne le v smislu zgleda, ampak v posredovanju novega življenja. To misel kaže poudarjati posebno pri osnovnih življenjskih skupnostih, kot so zakon in družina, pa tudi v duhovniškem, redovnem in župnijskem občestvu ali v majhnih skupinah.

Občestveni vidik sprave prihaja do veljave tudi v tem, da je bolj izrečno poudarjena misel: Sprava z Bogom mora biti hkrati sprava s Cerkvijo in z brati ((RO 5).[18] Če nas Kristus v evangeliju splošno opominja: »Če prineseš svoj dar k oltarju in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj zoper tebe, pusti svoj dar tam pred oltarjem in pojdi, da se poprej s svojim bratom spraviš, in potem pridi in daruj svoj dar« (Mt 6, 23—24), velja to toliko bolj, kadar gre neposredno za spravo z Bogom. Če sami ne odpuščamo svojim dolžnikom, nam tudi Bog ne odpusti naših dolgov. Prilika o neusmiljenem dolžniku (Mt 18, 23—35) spada nujno v oznanjevanje občestvenega značaja sprave.

---

[17] F. Perko, Občestvena razsežnost zakramenta pokore. CSS 11 (1977) 39—41; R. Valenčič, Eklezialna razsežnost zakramenta sprave. CSS 3 (1969) 63—66; K. Rahner, Vergessene Wahrheiten über das Busskrament. Schriften zur Theologie II Zürich-Einsiedeln-Köln 1955, str. 143—183.

[18] F. Rozman, Nauk sv. pisma o spravi z Bogom in brati. CSS 9 (1975) 7—9.

5. Sprava v božji razsežnosti je za grešnike možna na več načinov (RO 4). Po nauku Cerkve pa je najbolj popolna in izrazita oblika *zakrament sprave,* ki ga je ustanovil Kristus in ga izročil svoji Cerkvi. V zgodovini je imel zakrament sprave različne oblike.[19] Tridentinski cerkveni zbor je nasproti protestantom opredelil nauk o zakramentu sv. pokore in določil pogoje za veljavno in dobro prejemanje tega zakramenta. RO ta nauk povzema, ga poglobi in nakaže nekatere nove elemente. Tretji zvezek prenove Cerkve na Slovenskem prinaša najvažnejše elemente rimskega dokumenta in upošteva tudi izjavo in določbe jugoslovanske škofovske konference. Vse to, menimo, je znano. Vendar bi rad poudaril nekatere vidike, ki so pomembni pri zakramentu sprave v božji razsežnosti za dušno pastirstvo.

a) Zakrament sprave je osebno srečanje skesanega grešnika z usmiljenim Bogom. Čim bolj živa je vera in poznanje Boga in lastnega položaja v božji luči, tem bolj iskreno in globoko je tako srečanje. Podlaga za srečanje v zakramentu sprave je torej *vera.* Obhajanje zakramenta je izpovedovanje vere.[20] Najbrž je potrebno in pravilno, da tako pri pouku kakor pri pripravi, če mogoče tudi v spovedi, bolj poudarjamo element vere, da bi zakrament sprave ne prihajal v nevarnost formalizma in moralizma ali samo psihološkega dogajanja, ki ostaja le na človeški ravni.

b) Tridentinski koncil poudarja (DS 1679 — Vera Cerkve 652) — to misel je prevzel tudi CIC (c. 870), — da ima zakrament sprave obliko *sodbe,* kjer se grešnik obtoži, spovednik pa ga presodi, in če je tega vreden, mu da odvezo.[21] RO govori o zakramentu sprave kot o »duhovnem sodišču, pri katerem spovednik predstavlja Kristusa in izreka sodbo v moči oblasti, da odpušča ali zadržuje grehe« (RO 6 b). Podobnosti med zakramentom sprave in svetnim sodnim postopkom ne smemo pretiravati, kajti razlike so bistvene. Predvsem ne smemo pozabiti, da je pravi sodnik, ki vse pozna in krivico odpusti, Bog, duhovnik kot služabnik Cerkve pa le njegovo orodje. Grešnik torej ni tako rekoč izročen v milost in nemilost spovedniku, ampak usmiljenemu Bogu. Zakrament sprave je predvsem učinkovito oznanjevanje in posredovanje božjega usmiljenja. Spovednik mora upoštevati predpise Cerkve in skrbeti, da bo spovedanec veljavno in koristno sprejel zakrament.

---

[19] Prim. K. Rahner, Frühe Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen. Schriften zur Theologie XI. Zürich-Einsiedeln-Köln 1973; H. Vorglimler, n. d., str. 409—439.

[20] To misel posebno poudarja W. Kasper, Ueberlegungen zur Erneuerung der christlichen und kirchlichen Busse v zborniku predavanj na pastoralnih tečajih kölnške nadškofije Die Feier der Busse nach dem neuen Rituale Romanum-Ordo poenitentiae. Kölner Beiträge 25. Herausgegeben vom Presseamt des Erzbistums Köln. Köln 1977, str. 25.

[21] O zakramentu sprave v obliki sodbe posebno danes mnogo razpravljajo. Prim. trezno sodbo pri H. Vorgrimler, n. d., str. 426—427; Podobno, čeprav nekoliko ostreje sodi L. Scheffczyk, Das sakramentale Wesen der Versöhnung v zborniku kölnške nadškofije (op. 20) str. 96; pod pastoralnim vidikom dobro govori o tem vprašanju J. Bommer, Das Bussakrament als Gericht und Seelsorge. Schweiz. Kirchenzeitung 145 (1977) 578—581, kjer navaja tudi najnovejšo literaturo.

A na drugi strani se bo zavedal, kje so mu postavljene meje, ne samo pod psihološkim, ampak tudi pod teološkim vidikom. Če gre spovednik v eno ali drugo smer predaleč, je bolje in pravilneje, da gre predaleč v oznanjevanju in pričevanju božje dobrote in božjega usmiljenja kakor pa božje pravičnosti in strogosti, sodnijske natančnosti in sodnega raziskovanja. Kanon 888 pravi, naj se spovednik zaveda, da je hkrati sodnik in zdravnik, hkrati služabnik božje pravičnosti in božjega usmiljenja. Značilno je, da je tu najprej govor o sodniku in o pravičnosti in šele na drugem mestu o zdravniku in usmiljenju. Na podlagi nove zaveze pa je obratni red bolj utemeljen. Najbrž je tu in tam potreben kak popravek v pojmovanju spovednikove službe, posebno če so bili za duhovnike moralni priročniki in cerkveno pravo bolj odločilni učbeniki kakor pa sveto pismo, zdrava dogmatika in liturgija.

c) Naj omenim še en vidik pri zakramentu sprave v božji razsežnosti, namreč *osebno notranjo spreobrnitev*. Iz izkušnje vemo, kako malo učinkovita je spreobrnitev, kako padamo v iste grehe in ostajamo v istih grešnih navadah. Zato mnogi na zakrament sprave gledajo samo kot na poravnavo računov za preteklost, v nov začetek pa ne verjamejo prav. Ravno dobri in iskreni kristjani imajo zato večkrat težave zaradi spovedi in spovedniki jih kar tolažijo s človeško slabostjo in neskončnim božjim usmiljenjem, v katerem Bog ne odpusti samo sedemkrat, ampak sedemdesetkrat sedemkrat (Mt 18, 22). Čeprav je vse to res, s tako tolažbo ne smemo omalovaževati resnosti prizadevanja za spreobrnitev, ki mora priti konkretno do veljave in za katero je treba dati prijemljive dokaze, čeprav spreobrnitev brez izredne božje milosti ni ne popolna ne trajna ne dokončna. Napačno je pri spovedi upoštevati samo razsežnost preteklosti, da je spet vse v redu, da je grešnik lahko miren, ker mu je Bog vse odpustil. Prav tako ali še bolj je treba upoštevati razsežnost prihodnosti, nov začetek, novo življenje. Spokornik »pozablja, kar je za njim (Flp 3,13) in se ponovno vključuje v skrivnost odrešenja in teži za tem, kar je prihodnega« (RO 7 c). Pavlov opomin, da je treba odložiti, kar zadeva prejšnje življenje, starega človeka, »in se prenavljati po duhu svojega mišljenja ter obleči novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4,22—24), velja predvsem za zakrament sprave, dasi je stalno spreobračanje naloga vsega življenja.

II. Božja udeleženost (soudeleženost) pri zakramentu sprave

1. Ker so se naši kristjani v drugi božji resnici naučili, da je Bog *pravičen sodnik,* ki dobro plačuje in hudo kaznuje, večkrat živijo pod vtisom nekakega avtomatizma božje pravičnosti. Nekateri si predstavljajo Boga predvsem kot strogega sodnika, ki človeka opazuje in njegova dobra in slaba dejanja registrira in mu ob koncu predloži račun, kakor da je Bogu vseeno,

koliko ljudi bo rešenih in koliko pogubljenih. Osnovna in najpomembnejša resnica o Bogu za nas ljudi pa je, da imamo usmiljenega Boga, ki noče smrti grešnika, ampak da se spreobrne in živi (Ezek 18,32; 33,11). Božja svetost in pravičnost ostaneta s tem nedotaknjeni. Ljudje živimo le od božje dobrote, božjega usmiljenja in božje ljubezni. Če bi bil Bog le svet in pravičen, bi pred njim noben grešnik ne mogel obstati. Že v stari zavezi je Bog hotel izvoljeno ljudstvo prepričati predvsem o svojem usmiljenju. V evangelijih je resnica o Bogu, ki svet ljubi, o Očetu, ki hoče, da se zveličajo vsi ljudje, v središču. Kristus je prišel klicat grešnike, ne pravične (Mt 9,13; Mr 2,17; Lk 5,32;). Na podlagi te osnovne resnice je treba razumeti božje delovanje pri zakramentu sprave, kot to poudarja RO (1—2).

2. Najlepša ponazoritev, tudi za katehezo in za oznanjevanje, božjega delovanja v zakramentu sprave je *prilika o izgubljenem sinu oz. dobrem očetu* (Lk 15,11—32).[22]

— Kot je oče čakal na izgubljenega sina in ga že od daleč zagledal in se mu je ob pogledu nanj milo storilo, tako Bog čaka na grešnika, da se vrne, in se mu, človeško govorjeno, milo stori, ko ga od daleč zagleda.

— Kot je oče pritekel, objel in poljubil svojega sina, tako Bog, govorjeno v prispodobi, gre naproti grešniku in ga z ljubeznijo in brez očitkov sprejme.

— Kot oče ni razčiščeval v raziskovanju sinove preteklosti, kaj vse se je zgodilo, koliko je sin kriv, kaj je zapravil in podobno, ampak je takoj pripravil slovesen in vesel sprejem, tako je Bog do grešnika.

— Kot je oče dal sinu posebne znake, da ga je spet sprejel za svojega sina (najboljše oblačilo, prstan, čevlji) in pripravil zanj gostijo, tako ravna Bog z grešnikom.[23] Kristus pravi, da je v nebesih večje veselje nad enim grešnikom, ki se spokori, kakor nad 99 pravičnimi, ki ne potrebujejo pokore (Lk 15,7.10).

Ali bi ne bilo treba resnice, da je Bog pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, v oznanjevanju o zakramentu sprave dopolniti s priliko o dobrem očetu in z drugimi prilikami in jasnimi besedami o božjem usmiljenju? Nekateri se iz pedagoških razlogov tega boje. A božja pedagogika je drugačna kakor človeška.

3. Iz prilike o izgubljenem sinu oz. usmiljenem očetu je mogoče razbrati tudi *posamezne momente božjega delovanja* oz. sodelovanja, kot so nam znani iz sv. pisma in kakor jih podrobneje razlaga teologija. Ti momenti so:

— Bog kliče grešnika, bodisi po notranjem glasu vesti bodisi najprej po zunanjih dogodkih in srečanjih, prek katerih pride grešnik do tega, da

---

[22] Kaj pomeni prilika o izgubljenem sinu za pravo pojmovanje Boga lepo razloži A. Strle, Skrivnost Boga. Ljubljana 1977, str. 122—123.

[23] V pesniški obliki je D. Kette v pesmi »O Bog svetlobe« globoko izrazil srečanje grešnika-izgubljenega sina z Bogom. Prim. V. Truhlar, Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju. Ljubljana 1977, str. 48—49.

začne razmišljati o svojem položaju in se zavedati nujnosti spreobrnitve in sprave. Če ljudje gledajo na te stvari le s človeškimi očmi, nas razodetje uči, da je to božje delovanje.

— Bog daje notranje moči, da grešnik namesto obupavanja nad svojim položajem in namesto napačnih rešitev in izgovorov najde pot k Bogu. Vera in zaupanje v božje usmiljenje in ljubezen, ki prideta do izraza v kesanju nad grehi, sta spet milost.

— Bog nikdar ne odreče odpuščanja in sprave grešniku, ki se skesan vrne k njemu. Božja vsemogočnost se najbolj kaže v odpuščanju in usmiljenju, kot pravi mašna molitev na 26. navadno nedeljo. Ponazoritev božjega usmiljenja s človeškimi zgledi, kakor npr. z usmiljenjem matere in podobno, je sicer psihološko dobro podano za razumevanje božje dobrote, a ni nikdar popolna resnica o Bogu, ker je božje usmiljenje neskončno. Globoko prepričanje o tej resnici je potrebno predvsem tam, kjer se človek tako živo zave svoje krivde, da je morda na robu obupa, ali pa tam, kjer zaradi izkušnje stalnega ponavljanja grehov misli, da je povratek k Bogu nemogoč in nima več smisla. »Kjer pa se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost«, pravi sv. Pavel (Rimlj 5,20). Nekateri se sicer boje, da tako poudarjanje neskončnega božjega usmiljenja in še večje milosti lahko vodi do neke mistike greha, češ: greh je naravnost potreben, ker ima Bog tako priložnost, da izkaže svoje usmiljenje. Tudi sv. Pavel opozarja na to nevarnost, ko zastavlja vprašanje: »Ali naj ostanemo v grehu, da se pomnoži milost?« (Rimlj 6,1). Apostol sam odgovarja: »Nikakor ne!« (Rimlj 6,2), ker táko pojmovanje greha in milosti ostane pri napačnem zunanjem preračunavanju in ne prodre do skrivnosti božjega odrešenja, kakor ga opisuje sv. Pavel v 6. poglavju pisma Rimljanom.

— Bog človeku ne samo odpusti greh v smislu oproščenja, ampak mu vsakokrat daje novo življenje, ga napravi za novega človeka, mu podari novo svobodo in novo globljo življenjsko skupnost s seboj. Božje odpuščanje ni le vpostavitev prejšnjega stanja, ampak nov začetek še večjega, bogatejšega in globljega življenja. To misel poudarja tudi RO, ko pravi, da v zakramentu pokore »Sv. Duh znova posvečuje svoj tempelj in še polneje v njem prebiva, kar se končno kaže tudi v ponovni in še bolj goreči udeležbi pri Gospodovi mizi« (RO 6 d). Gospodova beseda »Komur se malo odpusti, malo ljubi« (Lk 7, 47) velja tudi tu. Obhajanje zakramenta sprave, če ga pravilno pojmujemo, pomeni zorenje kristjana in rast v Kristusu ter božji ljubezni in le nekako restavracijo prejšnjega položaja. To nam potrjujejo izkušnje in pričevanja svetnikov in to je tudi jasen nauk sv. Pavla, ki tako zelo poudarja novost življenja, ki ga je grešnik pridobil v Kristusu (prim. Rimlj 6,4; 7,6). Brez dvoma velja to najprej za krst. Zakrament sprave pa je, kot pravi tridentinski koncil, ko navaja cerkvene očete, »laboriosus quidam baptismuns (DS 1972—Vera Cerkve 646). Zato so tudi učinki

tega zakramenta podobni učinkom krsta. Morda v dušnem pastirstvu ta vidik novega življenja, to razsežnost prihodnosti in to zorenje in rast kristjana v krščanskem življenju premalo upoštevamo in poudarjamo in zato tudi spovedi ostajajo večkrat tako jalove.

III. Kaj Bog zahteva od spokornika, od spovednika in od Cerkve pri zakramentu sprave

1. Spokornikovo sodelovanje

Pri pripravi na zakrament sprave in pri pouku za prvo spoved navadno omenjamo pet dolžnosti, ki jih ima spokornik: izpraševanje vesti, kesanje, spoved, dober sklep in zadoščenje. RO izpraševanja vesti ne omenja posebej, ampak našteva kot štiri dele zakramenta pokore kesanje, priznanje grehov, zadoščevanje in odvezo (RO 6).

Preden bo na kratko govor, kakšne posamezne naloge ima spokornik, naj poudarim dve stvari: pomen *vere* za obhajanje zakramenta sprave in *potrebo molitve* k Sv. Duhu. Brez dvoma je o tem vedno znova govor v katehezi in v pridigah, a morda ne dovolj jasno in izrečno. Zaradi priprave na dobro spoved v smislu priznanja grehov sta večkrat izpraševanje vesti in obtožba tako v ospredju, da vera in molitev ne prideta dovolj do veljave. Če naj zakrament sprave ne ostane le zunanja formalnost, ki jo vernik opravi, ker jo je pač Cerkev predpisala, ampak naj bo resnično srečanje z Bogom, je treba vero in molitev bolj izrečno poudarjati. Vera je podlaga za prejem zakramenta sprave in hkrati je obhajanje tega zakramenta oznanjevanje in izpovedovanje vere. V molitvi pride do veljave, da se grešnik zaveda, da sprava z Bogom ni najprej človekov napor in lastno delo, ampak božje delovanje, božji dar in milost.

Kaj naj v luči božje razsežnosti stori spokornik, lepo ponazarja prilika o izgubljenem sinu. Kot izgubljeni sin mora tudi grešnik najprej spoznati svoj položaj. Ali se to zgodi bolj pod pritiskom zunanjih okoliščin kot pri izgubljenem sinu ali pod vplivom notranjega razsvetljenja, končno ni tako pomembno. Pomembno pa je, da grešnik ne ugotovi samo svoje žalostno in nesrečno stanje, ampak da se tudi zave svoje krivde, kakor izgubljeni sin, ki ob spoznanju svojega položaja sklene, da bo rekel očetu: »Oče, grešil sem zoper nebesa in pred teboj; več nisem vreden, da bi se imenoval tvoj sin« (Lk 15, 18—19). Osrednjega pomena je odločitev vrniti se k očetu in mu priznati greh. Da so nagibi za to odločitev žalostno stanje, v katerem je izgubljeni sin, in ne toliko izrecna ljubezen do očeta v spoznanju, kakšno žalost mu je napravil, je v tolažbo grešniku, če se za odločitev odloči ne

tako zelo iz čiste ljubezni do Boga, ampak zato, ker bi se rad rešil in se spet vrnil v očetovo hišo, kjer mu je prej dobro šlo.

Čeprav v notranji svobodni odločitvi obstaja grešnikovo najvažnejše dejanje, se mora ta odločitev pokazati v določenem ravnanju. Samó notranje spoznanje in odločitev ne zadoščata, ker človek pač ni samo duhovno bitje. Zato mora grešnik, kakor izgubljeni sin, storiti odločilen korak, res iti na pot in se vrniti k očetu. To bo za katoliškega kristjana tudi pomenilo, da gre k zakramentalni spovedi. Ker pa je zakramentalna spoved zunanje znamenje za notranjo spreobrnitev in je le ena oblika sprave, mora biti korak na pot nazaj k očetu najprej notranja metanoia, notranja spreobrnitev k Bogu. »Kristusov učenec, ki po nagibu Sv. Duha hoče prejeti zakrament sv. pokore, se mora predvsem z vsem srcem spreobrniti k Bogu. Ta notranja spreobrnitev srca vključuje kesanje nad grehi in sklep glede novega življenja in se izraža s spovedjo, opravljeno vpričo Cerkve, z dolžnim zadoščenjem in poboljšanjem življenja« (RO 6).

a) Izpraševanje vesti. Tridentinski koncil zahteva, da grešnik skrbno izpraša svojo vest tako, da se more izpovedati vseh smrtnih grehov po številu, vrsti in bistvenih okoliščinah (DS 1679 in 1707—Vera cerkve 652 in 666). Samo po sebi se razume, da je ta dolžnost relativna glede na spokornikovo zrelost, izobrazbo, sposobnost in duševno razpoloženje in posebno glede na njegovo izobrazbo, razvitost in tenkočutnost njegove vesti.[24] Če na greh gledamo predvsem kot na nekako objektivno danost, ki se da ugotoviti tako rekoč sama na sebi, se zdi, da je navodilo tridentinskega koncila možno sorazmerno natančno izpolniti in temu primerno izprašati svojo vest. Kjer pa greh, gledamo predvsem v osebni zvezi z določenim grešnikom, ki sam sebe težko spozna in pravilno presoja, in kjer pri grehu ne upoštevamo samo »dejanje«, bodisi v mislih, besedah ali zunanji izvedbi, ampak prav tako tudi grešnikovo nravno spoznanje in osebno svobodo, vemo, kako težko je večkrat natančno ugotoviti in opredeliti posamezne grehe. Če upoštevamo tudi spoznanja psihologije in globinske psihologije, bomo pri izpraševanju vesti posvečali skrb trem stvarem: resnosti, iskrenosti in stalni potrebi po izobraževanju vesti. Kdor se resno potrudi, da izpraša svojo vest, kolikor mu je to mogoče, kdor to stori iskreno pred obličjem živega in vsevednega Boga in kdor se zaveda, da se mora pri presojanju svojega življenja dati vedno znova poučiti, vedno znova kontrolirati tudi svojo vest in jo oblikovati v poslušnost Bogu in Cerkvi,[25] ki razlaga božjo voljo, stori svojo dolžnost. Obrazci za izpraševanje vesti niso kakšen nadomestek za resnost in iskrenost, ampak le skromna opora. Ker so obrazci nujno shematični in nepopolni, je velika pomoč skupno izpraševanje vesti kot priprava na

---

[24] A. Nadrah, Tridentinski koncil o dolžnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom. BV 36 (1976) 271—275.

[25] Prim. A. Šuštar, Vzgoja vesti kot stalna naloga kateheze. BV 35 (1975) 113—126.

spoved.[26] Táko izpraševanje vesti, posebno v manjših skupinah, pa tudi v župnijskem občestvu, so izredno dober in uspešen pripomoček za oblikovanje vesti.

b) Kesanje. Teološko gledano se kesanje kaže že v iskrenem priznanju krivde pred Bogom, žalitve svetega, pravičnega in usmiljenega Boga in nehvaležnosti v zavračanju božje ljubezni. Prošnja za odpuščanje iz vere in zaupanja v Kristusovo odrešenje bistveno sodi h kesanju.

Tridentinski koncil pravi, da je kesanje »dušna žalost in stud nad storjenim grehom, s sklepom, več ne grešiti« (DS 1676—Vera Cerkve 650). Če tudi RO (6 a) to ponavlja, je treba stvar pravilno razumeti. Ne gre najprej za psihološko čustveno doživljanje žalosti in bolečine nad grehom, tudi ne samo za izražanje obžalovanja, da se je to in ono zgodilo. Spokornik nekaterih grehov tako psihološko sploh ne more obžalovati. Napačno bi bilo, če bi preveč poudarjali in pretiravali vidik doživete dušne žalosti in studa. To velja predvsem za grehe, s katerimi je bilo združeno prijetno doživetje, kot npr. pri spolnosti, materialna korist ali kaka druga osebna prednost. Psihološko in teološko kesanje nista identična. Človek se mora kesati greha, kolikor je postal kriv pred Bogom, ki ga ni »razžalil« tako, kakor je razžaljen človek, ki mu ni povzročil bolečine, kakor se to zgodi pri ljudeh. Kesati se pomeni v luči vere poznati in priznati svoj položaj ter Boga ponižno prositi odpuščanja. Kesanje je jasno spoznanje krivde in svobodna odločitev pred Bogom, spremeniti življenje, ne pa čustveno doživetje, čeprav ima tudi to svojo vrednost. Kesanje je odločna volja za spreobrnitev in za nov začetek in ima zato vedno tudi bistveno razsežnost prihodnosti. Preklic preteklosti je sicer prvi element, a sam ne zadošča. Kdor samó preteklost obžaluje, ne da bi se jasno odločil za prihodnost, še nima pravega kesanja. Treba je torej paziti, da le formalno kesanje, kot ga izraža molitveni obrazec, ne postane nekak nadomestek za voljo za spreobrnitev, brez katere ni zakramenta sprave. Čeprav je posebno za otroke in preproste ljudi dobro, da se nauče molitvenega obrazca za kesanje in kesanje »molijo«, jih je treba navajati k temu, da osebno in s svojimi besedami iskreno prosijo Boga odpuščanja. Le takó se je mogoče osvoboditi formalizma pri obujanju kesanja, kjer pravega kesanja večkrat sploh ni.[27] Skupna priprava na spoved more nuditi lepo priložnost, da se ljudje nauče na pravi način obuditi kesanje.

c) Sklep. S kesanjem je zaradi njegove razsežnosti v prihodnost nujno združen sklep začeti novo življenje. Zaradi izkušnje, da človek vedno znova pade v greh in svojih sklepov ne drži, imajo posebno iskreni verniki večkrat težave s trdnim sklepom. Ostanejo spet pri samem formalizmu, ki ga s

---

[27] Lasst euch versöhnen ... (op. 15), str. 45.

[26] Prim. Š. Steiner, Obrazec za izpraševanje vesti v novem obredniku pokore. CSS 9 (1975) 21—23.

časom ne jemljejo resno. Takó spoved izgubi svojo verodostojnost. Za pravilno pojmovanje trdnega sklepa sta pomembni predvsem dve stvari: jasna in trdna volja, kolikor je to v trenutku le mogoče, da bo spokornik začel novo življenje, in to kolikor se da konkretno, in pa vprašanje prostovoljne bližnje priložnosti. Da je ravno pri sklepu neobhodno potrebna iskrenost, molitev za božjo pomoč in zaupanje vanjo, ni treba še posebej omenjati.

č) Spoved. V zavesti vernikov ima spovedovanje grehov navadno največjo vlogo z vsemi psihološkimi okoliščinami strahu, težav, sramu in človeških ovir, ki so vsem znane. Pod teološkim vidikom je treba poudariti, da je priznanje grehov predvsem najbolj izrazito in občutljivo zunanje znamenje za iskreno voljo sprave z Bogom in s Cerkvijo ter spreobrnitve. To poudari tudi RO, ko pravi: »K zakramentu pokore spada priznanje grehov, ki je izraz resničnega spoznanja samega sebe pred Bogom ter kesanja nad storjenimi grehi« (RO 6 b).

Kot je znano, je tridentinski koncil nasproti protestantom izjavil, da se mora spokornik »iure divino« spovedati vseh smrtnih grehov po številu, vrsti in glede na posebne okoliščine, ko si je skrbno izprašal svojo vest (DS 1679, 1707—1708 — Vera cerkve 652.666.667). Zadnja leta so teologi, posebno v zvezi z možnostjo skupne zakramentalne odveze, razpravljali o tem, kaj pomeni »iure divino« in koliko ima Cerkev oblast, da določbe tridentinskega koncila drugače razlaga ali spremeni.[28] Zanimivo je, kako RO povzame nauk tridentinskega koncila. Ob sklicevanje na kanone koncila pravi: »Po volji usmiljenega Boga mora vernik, ki hoče zveličavno prejeti zdravilo zakramenta pokore, priznati duhovniku vse posamezne velike grehe, ki se jih zaveda, potem ko si je izprašal vest« (RO 7 a). Na drugem mestu poudarja, da mora potekati zunanja obtožba »v luči božjega usmiljenja. Priznanje grehov namreč terja od spokornika, da je pripravljen odpreti svojo vest božjemu namestniku, ki v zakramentu kot pri duhovnem sodišču predstavlja Kristusa in izreka sodbo v moči oblasti, da odpušča ali zadržuje grehe« (RO 6 b). Namesto o »ius divinum« govori RO o volji usmiljenega Boga, namesto o vrsti in okoliščinah greha pa o tem, da grešnik odpre svojo vest. Pastoralna razlika je vseeno pomembna.

---

[28] H. Vorgrimler zastopa s številnimi teologi mneje, da gre za dogmatično in ne za cerkveno-disciplinarno odločbo, n. d., str. 425, kakor trdijo nekateri drugi teologi. Zato po mnenju H. Vorgrimlerja tudi drugi vatikanski cerkveni zbor tridentinskega nauka ni mogel spremeniti, Vorgimler, n. d., str. 434. Kolikor je mogoče presoditi različna mnenja in dokazovanja v teološkem razpravljanju, je treba priznati, da gre še vedno za odprto teološko vprašanje (quaestio disputata). Prim. J. Rajhman, »Po službi Cerkve«. Znam 7 (1977) 109—115. B. Grafenauer v svojem članku Spovedniki, spreobrnimo se! (Znam 7 (1977) 211—220 izraža (str. 220) le svoje subjektivno prepričanje, da je tridentinski predpis disciplinski in ne dogmatični, teoloških razlogov in dokazov pa ne prinaša.

S tem pa smo pri težkem vprašanju, kako natančno opredeliti grehe in določiti pogoje za velike (smrtne) grehe in ugotoviti, ali so bili pogoji res takšni, ali so vsi veliki grehi tudi smrtni, kakšen je prehod iz malega greha v veliki ipd.[29] Verniki ravno na ta vprašanja želijo dobiti čimbolj jasne in preproste odgovore. Da bodo dušni pastirji in spovedniki dajali pravilne odgovore, bo treba še marsikaj razjasniti ali se odkrito pogovoriti, predvsem pa oblikovati vest in buditi čut za osebno odgovornost. Iz zgodovinskega razvoja zakramenta sprave kakor tudi iz različnih oblik spovedovanja, ki jih je poznala in jih danes priznava Cerkev, vemo, da priznanje grehov po tridentinskih predpisih ni ne edina oblika ne najvažnejši del sprave. »Osebna in natančna spoved ter odveza vsakega posameznega vernika je edini redni način sprave vernikov z Bogom in s Cerkvijo, razen če jih od tega opravičujeta fizična ali moralna nezmožnost« (RO 31). Znano je splošno pravilo, da je pri osebni spovedi posameznikov potrebna formalna in ne materialna popolnost, te pa pri spokornikih, ki gredo le redko k spovedi, sploh ni mogoče doseči. Kdor je po svojih močeh izpolnil dolžnost pri izpraševanju vesti, je izpolnil tudi pogoj za pravilno obtožbo grehov, čeprav je treba pri tem upoštevati tudi težave pri izražanju, pomanjkanje časa, človeške ovire naproti spovedniku in še marsikake zunanje okoliščine. Spovednik je dolžan spokorniku pomagati, da se dobro in pravilno spove. Če pa se bo zavedal razlike med sodno preiskavo pred svetnim sodiščem in med samoobtožbo pri spovedi, ne bo z nepotrebnimi in podrobnimi vprašanji mučil spokornika.

Iz teoloških in pastoralnih razlogov so že pred več leti začeli razpravljati o tem, ali more Cerkev kljub določbam tridentinskega koncila in kljub njegovemu sklicevanju na ius divinum vpeljati tudi splošno spoved in skupno zakramentalno odvezo izven smrtne nevarnosti in fizične ali moralne nezmožnosti. Kot znano, je kongregacija za nauk vere 16. junija 1972 to možnost potrdila, dasi le v okviru določbe tridentinskega koncila, ker obveznost za osebno spoved smrtnih grehov ostane tudi po skupni odvezi. RO prinaša določbe in obred sprave več spokornikov s splošno spovedjo in skupno odvezo (RO 31—35). Jugoslovanskega škofovskega konferenca je 14. oktobra 1972 izjavila, da »pri nas za sedaj ni pogojev za podeljevanje skupne odveze, kot jih je opredelila kongregacija za nauk vere, zato ni razloga za delitev skupne zakramentalne odveze«.[30] Če upoštevamo, da so jugoslovanski škofje l. 1972 rekli »za sedaj« in jo v navodilu o spravi za duhovnike l. 1976 pobliže razložili,[31] ter resno jemljemo pastoralno stanje osebnih spovedi, obenem pa upoštevamo razvoj v drugih deželah, odločba

[29] V tem pogledu je zelo poučen članek Š. Steinerja, Osebnostno pojmovanje »skrivnosti hudobije« v sodobni teologiji. Znam 7 (1977) 34—54, predvsem str. 49—51.

[30] Okrožnica nadškofijskega ordinariata Ljubljana št. 9/1972, str. 75.

[31] Okrožnica nadškofijskega ordinariata Ljubljana 18. avgusta 1976, št. 8/1976, str. 82—83.

jugoslovanskih škofov verjetno ni bila zadnja beseda v tej stvari.[32] Odločitev je tako stvar krajevnega ordinarija. Treba pa bi bilo razčistiti in poglobiti več teoloških in pastoralnih vprašanj in tudi resno vzeti pripravo vernikov na splošno spoved in skupno odvezo, da ne bi nastali nesporazumi in se vrinile zlorabe ob uvedbi splošne spovedi in skupne odveze. Da z njeno uvedbo osebna spoved ni odpravljena, se razume samo po sebi. Odprt in stvaren razgovor teologov ter dušnih pastirjev s škofi in med seboj je najboljša pot k rešitvi teoloških in pastoralnih vprašanj in nalog.[33]

d) Zadoščevanje. Tridentinski koncil uči, da je spovednik dolžan spovedancu naložiti primerno pokoro, ta pa jo mora sprejeti in opraviti (DS 1690-1692-Vera Cerkve 657-658). RO pravi, da se »prva spreobrnitev uresničuje v zadoščenju za grehe, v poboljšanju življenja ter v poravnavi storjene škode. Zadostilno dejanje in njegova težina morata biti primerni posameznim spokornikom, tako da bo vsakdo ponovno vpostavil red, katerega je porušil, ter poskrbel za primerno zdravilo zoper bolezen, zaradi katere je trpel. Potrebno je torej, da je pokora res zdravilo proti grehu in da na neki način prenovi življenje« (RO 6 c). Iz izkušnje vemo, kako velika nevarnost golega formalizma obstaja pri zadoščevanju. Znano je, da ima zakramentalna pokora svojo vrednost le v zvezi s Kristusovim odrešenjem in je Kristus s svojim trpljenjem in s svojo smrtjo dal Očetu popolno zadoščenje za vse grehe. Pod tem teološkim vidikom je primerno, da naložimo tudi molitev kot zakramentalno pokoro, ker v njej pride do veljave povezanost s Kristusom. Da pa bi bila pokora tudi v zvezi s spreobrnjenjem in pomenila dokaz volje za novo življenje, je primerno nalagati tudi druge vrste pokore, predvsem v zvezi z ljubeznijo do bližnjega, z osvobajanjem od sebičnosti in s pripravljenostjo, hoditi za Kristusom po poti križa v vsakdanjem življenju (prim. RO 18). Prav bi bilo, da bi dušni pastirji izmenjali med seboj izkušnje glede nalaganja pokore [34]. Tako bi se med seboj pomagali premagovati formalizem in nevarnost, da se ljudje odtujijo zakramentu sprave ali ne mislijo, da na podlagi lastnih del zadoščevanja in pokore dobijo odpuščanje svojih grehov. V tej zvezi bi bilo treba več razmišljati tudi o pomenu dobrih del, o žrtvah in o delih spokornosti in odpovedi kot bistveni sestavnini krščanskega življenja[35].

---

[32] Prim. Š. Steiner, Skupna zakramentalna odveza pri nas ni potrebna? BV 33 (1973) 123—130; P. Goli, Skupna zakramentalna odveza —nebodisigatreba? CSS 11 (1977) 47—48.

[33] Znano je, da je švicarska škofovska konferenca 7. novembra 1974 dovolila pod določenimi pogoji skupno zakramentalno odvezo, prim. Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz über die Busse v knjigi Lasst euch versöhnen ... (op. 15) str. 9—16; o prvih pastoralnih izkušnjah poroča J. Baumgartner, Erfahrungen mit der neuen Bussordnung in der Schweiz. Diakonia 8 (1977) 120—125.

[34] Pastoralna priloga nadškofijskega ordinariata Ljubljana, november 1977, prinaša str. 19—22 nekaj pobud in zgledov za nalaganje pokore.

[35] Prim. o tem apostolsko konstitucijo Pavla VI. Paenitemini 17. februarja 1966. Slovenski prevod Ljubljana 1967.

2. Spovednikovo sodelovanje

a) Spovednika — govorimo le o posvečenem duhovniku, ne pa o psihologih ali psihoterapevtih, čeprav je danes treba upoštevati tendenco, da si mnogo ljudi išče drugih »spovednikov« kakor pa duhovnikov — je Bog izbral in ga je Cerkev postavila kot kvalificiranega *služabnika sprave* v smislu besed sv. Pavla: »Vse pa je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil in nam dal službo sprave« (2 Kor 5,18). Službo sprave opravlja duhovnik najprej z oznanjevanjem evangelija in z opominjanjem, na poseben način pa z obhajanjem zakramenta sprave. Ker je zakrament sprave vedno hkrati tudi oznanjevanje in more le oznanjevanje evangelija in opominjanje po Kristusovem zgledu in po zgledu apostolov voditi k zakramentu sprave, obeh načinov službe ne smemo ločiti (prim RO 9). Služba v spovednici mora biti za duhovnika tudi pomoč, da uresničuje oznanjevanje in opominjanje v svojem dušnem pastirstvu. Ker ima duhovnik od Kristusa naročilo za službo sprave, mora biti njegova prva skrb, da ostane zvest Kristusu, da opravlja službo sprave v njegovem duhu in po njegovem zgledu. Glavna naloga za spovednika je torej, da se vedno znova orientira ob Kristusu, da se ob njem prepriča, ali prav vrši službo sprave. Drugi pripomočki, ki mu jih nudijo psihologija, izkušnja z ljudmi in poznanje življenja, so kljub temu zelo koristni in potrebni.

b) Polnomočje in poslanstvo, da opravlja službo sprave, prejme duhovnik v Cerkvi in po njej, osnovno z duhovniškim posvečenjem, cerkveno-pravno z jurisdikcijo. Zato mora vršiti službo sprave vedno v *občestvu Cerkve,* ne samo v tem smislu, da oblikuje vest in presoja spokornika v skladu z naukom Cerkve, ampak tudi tako, da spokornika vodi nazaj v cerkveno občestvo in ga v njem utrjuje. Služba sprave torej ni kakšna osebna spovednikova zadeva, ampak vedno uresničevanje in ponazarjanje cerkvenega občestva. Vendar ne spovednik sam ne verniki ne smejo gledati v službi sprave le nekake uradniške funkcije, ki jo opravlja spovednik kot »nastavljenec« Cerkve. Zavedati se mora svoje osebne odgovornosti, ko gre za posredovanje sprave med posameznim spovedancem in Bogom. To je treba upoštevati posebno pri delikatnih odločitvah in foro interno in pri osebnih odgovorih in nasvetih, ki jih spovednik daje spokorniku. Jasno je, da spovednik ne sme samovoljno odreči odveze, če je po njegovi sodbi grešnik dovolj razpoložen. Iz smisla zakramenta sprave sledi, da mora tu in tam končno vse prepustiti božji sodbi in božjemu usmiljenju, ker sam ne more vsega razjasniti.

Večkrat je morda v takih primerih koristno spovedanca opozoriti na to, da končno le Bog odpušča grehe in je spovednik po naročilu Cerkve le orodje v božjih rokah in je pred Bogom veljavno to, kar Bog sankcionira in potrdi. Kristusovih besed: »Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni« (Jan 20,21), ne smemo umevati tako, kakor bi bili spovedniki gospodarji nad božjim usmiljenjem in božjo pravičnostjo, ampak da so oznanjevalci in razlagalci

božje pravičnosti in božjega usmiljenja in z zakramentalno odvezo dajo zunanje in učinkovito znamenje, da Bog greh odpušča. Pridrži pa Bog greh le, dokler grešnik ne mara sprave z Bogom. Zato tudi spovednik ne sme nikdar samovoljno pridrževati grehov, če spokornik spolni pogoje za spravo, kolikor jih je mogoče presoditi[36].

c) Tridentinski koncil in cerkveni zakonik poudarjata, da je spovednik hkrati sodnik in *zdravnik* [37]. RO ta nauk povzema in ga pastoralno dopolnjuje: »Da bo mogel spovednik svojo službo pravilno in vestno opravljati, mora poznati bolezni duš in jim dajati primerna zdravila; službo sodnika pa naj izvršuje z modrostjo, naj si z vestnim študijem pod vodstvom cerkvenega učiteljstva pridobi za to potrebno znanje in modrost, predvsem pa naj iskreno moli. Razločevanje duhov je namreč globoko spoznanje božjega delovanja v srcih ljudi, dar Sv. Duha ter sad ljubezni (prim. Flp 1, 9-10)« (RO 10 a). Danes je potrebno, da so spovedniki najprej zdravniki in predvsem zdravniki, sodniki pa vedno le v podrejenosti prvi nalogi. To ustreza Kristusovemu nauku in njegovemu zgledu. To izrečno poudarja tudi RO, ki pravi: »Ko spovednik sprejema grešnika in ga vodi k luči resnice, opravlja očetovsko službo, razodeva ljudem nebeškega Očeta in je podoba Kristusa, dobrega pastirja. Zaveda naj se, da mu zaupana služba Jezusa Kristusa, ki je za zveličanje vseh ljudi izvršil delo odrešenja z usmiljenjem in je s svojo močjo navzoč v zakramentih« (RO 10 c).

č) Ker ostane duhovnik tudi kot spovednik človek, so za opravljanje službe sprave pomembne tudi vse *človeške sposobnosti in lastnosti,* kot npr. psihološko poznanje in razumevanje ljudi, poznanje življenja, življenjsko izkustvo, pravilni način razgovora, vljudnost, potrpežljivost, izobrazba v psihologiji in psihoterapiji, poznanje posameznih vrst spokornikov, kot npr. mladih, zakoncev, starih, bolnih, skrupulantov, nepoučenih, takih, ki pridejo nepripravljeni in le redko k spovedi. Osnovna podlaga za dobro opravljanje službe sprave pa ostane vera, povezanost z Bogom, gorečnost za božjo čast in za blagor duš. Vsi človeški elementi morajo biti v službi božji razsežnosti.

3. Vloga Cerkve

Med najpomembnejše dejavnike pri obnovi zakramenta sprave v božji razsežnosti sodi novo gledanje na vlogo Cerkve, v katerem spet prihajajo do veljave stare krščanske resnice. V RO se to kaže posebno v novi liturgiji obhajanja zakramenta sprave. Naj tu omenim le nekatere vidike.

a) »Celotna Cerkev kot duhovniško ljudstvo se na različne načine uveljavlja pri izvrševanju tistega dela sprave, ki ji ga je zaupal Gospod« (RO 8). Najprej je treba poudariti, da grešnik, ki je bil krščen, še vedno ostane ud

---

[36] Kako je prva Cerkev razumevala oblast odpuščati ali pridržati grehe in kako jo je izvrševala, prim. H. Vorgrimler, n. d., str. 384—408.

[37] CIC can. 888. DS 1671 — Vera Cerkve 645.

Cerkve, četudi se je pregrešil zopet Boga in zoper Cerkev. Dasi bi morala biti Cerkev po Kristusovi volji sveta in brez madeža (Ef 5,27) — in kolikor je resnično Kristusova Cerkev, ki jo je Gospod očistil in posvetil, taka tudi je (Ef 5,26), — ima v svoji sredi grešnike in se zaveda, »da je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja in nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem«, kakor pravi drugi vatikanski koncil (C 8). V 1. pismu apostola Janeza beremo: »Ako rečemo, da nimamo greha, sami sebe varamo in v nas ni resnice . . . Ako rečemo, da nismo grešili, ga postavljamo na laž in njegove besede ni v nas« (1 Jan 1, 8.10). To velja za vsakega uda Cerkve, izvzemši Mater božjo Marijo. Cerkev je torej hkrati občestvo svetih in občestvo grešnikov. Čeprav mora postajati vedno bolj občestvo svetih in so kristjani po veri, upanju in ljubezni, po krstu, evharistiji in drugih zakramentih, po prizadevanju za novo življenje v Kristusu na eni strani že »sveti«, kakor apostol Pavel večkrat enostavno imenuje kristjane (npr. Rimlj 12, 12; 15, 26; Ef 3, 8; 1 Tim 5, 10 i. dr.), je vendar hkrati tudi občestvo grešnih in slabotnih. Cerkev ni mogoče kar razdeliti v dva tabora, v svete in grešnike. Kristjan je »simul iustus et peccator«, če ta izraz teološko pravilno razumemo[38]. Čim jasneje se zaveda božje svetosti, tem bolj se zaveda tudi svoje grešnosti in trpi pod njo, kot nam kažejo zgledi svetnikov[39]. Bila bi farizejska prevzetnost, če bi kdo samega sebe imel enostavno za »svetega« in zaničeval grešnike (prim. Lk 18, 9-14). Grešniki imajo v Cerkvi »domovinsko pravico«[40], ne sicer, kolikor so grešniki, ampak toliko kolikor so bili v krstu že deležni božjega usmiljenja in zato zanje velja, da jih je Bog poklical v novo življenje in jim je v Kristusu omogočil spravo s samim seboj. Če grešnik s svojo prostovoljno odločitvijo zavrže božjo ljubezen, je sicer izgubljeni sin, a še vedno ostane sin, na katerega Bog čaka, izgubljena ovca, ki jo Kristus išče in ko jo najde, jo zadene na svoje rame in jo prinese domov (Lk 15, 1-7).

Iz te resnice izhajajo tri pastoralno važne posledice:

1. Vsi v Cerkvi potrebujemo pokore in stalnega spreobračanja, vsi živimo od odpuščanja in božjega usmiljenja. Nihče se ne more farizejsko izvzeti. Farizejstvo v tej ali oni obliki je bilo in je vedno velika nevarnost v Cerkvi. Kolikor je Cerkev sveta, je to v njej božje delovanje in vse človeško sodelovanje je možno iz milosti. Ker pa po skrivnostnem božjem načrtu na tem svetu božja milost še ne zmaga popolnoma nad grehom, čeprav je božja zmaga v Kristusu zagotovljena, bo ostala Cerkev do konca tudi občestvo grešnikov in se mora v ponižnosti tega zavedati. Ker nam danes tudi neverni stalno izprašujejo vest, postaja zavest grešnosti in nujne potrebe stalne pre-

[38] Prim. K. Rahner, Gerecht und Sünder zugleich. Schriften zur Theologie VI. Zürich-Einsiedeln-Köln 1965, str. 262—272; J. Rajhman, Simul iustus et peccator. Lutrova teza v katoliški luči. BV 35 (1975) 475—484.

[39] Prim. Prenova, 3. zvezek, št. 49, str. 1.

[40] Prim. K. Rahner, Kirche der Sünder. Schriften zur Theologie VI, str. 301—320, predvsem str. 304 sl.

nove bolj živa, a morda vseeno še premalo, predvsem zavest, da je treba s prenovo začeti pri sebi.

2. Grešniki v Cerkvi niso tisti, ki zaslužijo, da so čimprej izključeni iz občestva in se jih čimbolj izogibljemo. Kolikor so grešniki, so se sicer sami izključili iz božjega življenskega obtoka in iz žive skupnosti. Kjer Cerkev koga ekskomunicira, kar pomeni, da na zunaj potrdi njegovo osebno odločitev, se to zgodi le, da bi se grešnik bolj živo zavedel svojega položaja in se ponižno in skesano vrnil nazaj. Takšen je smisel ekskomunikacije in pridržanja greha, kakor o njem govori sv. Pavel v pismih Koričanom (1 Kor 5, 4—5; 2 Kor 2,5—11)[41]. Ljubezen do grešnikov, molitev zanje, opominjanje in pomoč, da spet najdejo nazaj pot k Bogu, so znak pravega duha v Cerkvi po Kristusovem zgledu ljubezni do grešnikov.

3. Udom Cerkve ne sme biti vseeno, ali se grešniki v Cerkvi spreobrnejo ali ne. Tudi v Cerkvi bi moralo biti večje veselje nad enim grešnikom. ki se spokori, kakor pa nad devetindevetdesetimi, ki ne potrebujejo pokore, ne samo v nebesih (prim. Lk 15,7). Ali ni tu pa tam tam pri kristjanih nevarnost, da se ob spreobrnitvi grešnika in ob vrnitvi izgubljenega sina obnašajo kakor njegov starejši brat (Lk 15, 25—32)? Skrb za grešnike, posebno tudi za tiste, ki morda v srcu niso res grešniki, ki bolj zaradi pozitivnih pravnih predpisov ne morejo živeti v polnem občestvu Cerkve, kot npr. marsikateri necerkveno poročeni, spada po Kristusovem zgledu med velike dolžnosti Cerkve. Kjer se kdo resnično spreobrnne, pa mora biti veselje nad njim veliko ne zaradi statistike ali iz triumfalističnih nagibov, ampak iz resnične ljubezni. Sv. Pavel v 1. pismu Korinčanom opozarja, kakšna je odgovornost in skrb udov drug za drugega (1 Kor 12, 15—26).

b) Kako se Cerkev zaveda, da ima v svoji sredi tudi grešnike in sama vedno potrebuje očiščevanja, prihaja do veljave v stalni pokori, ki jo različno izvršuje in opravlja. RO opozarja na potrpežljivost, s katero se Cerkev pridružuje Kristusovemu trpljenju (1 Pet 4, 8), na različna spokorna opravila in na spokorne prvine evharističnega bogoslužja in seveda prav posebej na obhajanje zakramenta sprave (RO 4). Dodali bi lahko še posebne čase pokore in klasična spokorna dela, kot sta post in miloščina. Ali bi ne bilo potrebno v zvezi z vlogo Cerkve pri zakramentu sprave tudi več razmišljati, kako naj z zakramentom povežemo pokoro v življenju in bogoslužju Cerkve ali pa, kako naj ti elementi spet dobijo svojo pravo vrednost in ne ostanejo le gola formalnost?

c) Posebna vloga Cerkve obstaja dalje v tem, da z oznanjevanjem božje besede neprestano kliče in vabi k pokori, oznanja božje usmiljenje, za grešnike moli in jim na vse načine pomaga — RO izrečno pravi »z materinsko prizadevnostjo in skrbjo« (RO 8), — da bi grešnik svoje grehe spoznal in priznal ter dosegel usmiljenje od Boga, ki edini more odpuščati grehe. Kot

[41] H. Vorgrimler, n. d., str. 405—408.

stoji klic k pokori in spreobrnitvi na začetku evangelija (Mr 1, 15), tako tudi v pridigi ne sme manjkati. Dušni pastirji se morajo vprašati, ali z oznanjevanjem božje besede pravilno opominjajo tudi k pokori, in to ne le z moraliziranjem in grožnjami, ampak z oznanjevanjem evangelija o božjem usmiljenju. Opomini k pokori in spreobrnjenju niso priljubljeni, zato jih tudi dušni pastirji večkrat raje opuste ali pa ne najdejo pravih besed in pravega načina. Odkrito si je treba zastaviti tudi vprašanje, v čem obstaja »materinska prizadevnost in skrb za grešnike«, o kateri govori RO, bodisi pri dušnih pastirjih samih, bodisi v župnijskem občestvu.

č) Cerkev je za vse tudi znamenje sprave in, kot pravi RO, »tako rekoč orodje spokornikove spreobrnitve in odveze, ki jo je Kristus izročil apostolom in njihovim naslednikom (prim. Mt 18, 18; Jan 20, 23)« (RO 8). Posvečeni duhovnik je kot predstavnik Cerkve po njenem pooblastilu posebej kvalificiran služabnik sprave z zakramentalno odvezo. V novi liturgični obliki prihaja do veljave, da je »obhajanje tega zakramenta vedno dejanje, s katerim Cerkev razglaša svojo vero, se zahvaljuje Bogu za svobodo, za katero nas je osvobodil Kristus (prim. Gal 4, 31), in svoje življenje prinaša kot duhovno daritev v hvalo božjega veličanstva, hiteč tako Kristusu nasproti« (RO 7). Novo besedilo odveze izrečno pravi, da za spravo z Bogom prosi Cerkev in se podeljuje po službi Cerkve (RO 19). Ob upoštevanju teh resnic se bodo verniki počasi bolj zavedli občestvenega značaja sprave in bodo kot udje Cerkve drug drugemu pričevalci, spremljevalci in pomočniki na poti iz greha v novo življenje.

d) Posebno vidno se kaže vloga Cerkve v zakramentu sprave v tem, da se grešnik zave, da sprava z Bogom pomeni vedno tudi spravo s Cerkvijo, ki jo je z grehom ranil (C 11)[42]. To resnico je znova poudaril drugi vatikanski koncil in jo prevzema tudi RO (št. 4). Sprava s Cerkvijo pomeni pri Cerkvi sprejem v cerkveno občestvo, pravico do novega pristopa k evharistiji, pri spokorniku pa pripravljenost biti spet živ in dejaven ud Cerkve in sprejeti Cerkev takšno, kakor je danes, biti z njo povezan in se z njo identificirati. Hkrati pomeni sprava s Cerkvijo sprava z brati, katerim greh vselej prizadene škodo (prim. RO 5), iskreno pripravljenost bližnjemu odpustiti, mu po možnosti popraviti storjeno škodo in mu izkazovati dejavno ljubezen. Duhovna in telesna dela usmiljenja, pomoč ubogim in osamljenim, bolnikom in starim, prizadevanje za mir in edinost v družini, med sosedi in v delovnem okolju, spravljivost, prava solidarnost ob nesrečah in v težavah so določeni znaki za zavest, da sta sprava in spreobrnjenje občestveni. RO izrečno opozarja dušne pastirje, naj v homiliji pri obredu sprave z več spokorniki vedno znova poudarjajo »občestveni značaj milosti in greha, zaradi česar se dejanja posameznikov na neki način razlivajo na celotno Cerkev« (RO 25 c).

---

[42] Prim. K. Rahner, Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche. Schriften zur Theologie VIII. Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, str. 447—471.

Povzetek: Alojz Šuštar, Zakrament sprave v božji razsežnosti

Članek poudarja nekatere teološke in pastoralne vidike zakramenta sprave, kakor prihajajo do izraza v novejši literaturi in v rimskem obredniku Sveta pokora. Najvažnejši poudarki so primat božjega delovanja in odtod vloga vere pri spokorniku, osebnostni in občestveni značaj greha, pokore in sprave, osebno srečanje spokornika z Bogom in Cerkvijo, spreobrnjenje kot razsežnost prihodnosti in sodelovanja vse Cerkve pri zakramentu sprave.

Zusammenfassung: Alojz Šuštar, Sakrament der Versöhnung im Lichte der Offenbarung

Der Beitrag hebt einige theologische und pastorale Gesichtspunkte am Sakrment der Versöhung hervor, wie sie in der neueren Literatur und im römischen Ordo paenitentiae zum Ausdruck kommen. Die wichtigsten Akzente sind: Primat des göttlichen Wirkens und daher die Rolle des Glaubens beim Pönitenten, personaler und gemeinschaftlicher Charakter der Sünde, der Busse und der Versöhnung, persönliche Begegnung des Sünders mit Gott und der Kirche, Umkehr in ihrer Zukunftsdimension und Mitwirkung der ganzen Kirche beim Sakrament der Versöhnung.

Résumé: Alojz Šuštar, La relation personnelle avec Dieu dans le sacrament de la réconciliation

L'auteur rappelle quelques points théologiques et pastoraux du sacrement de la réconciliation tels qu'ils ressortent du document pontifical Ordo paenitentiae et dans quelques publications récentes. Les points à relever sont les suivants: Le primat de l'iction de Dieu dans le sacrement, et, par conséquent, le rôle de la foi chez le pénitent; le caractère personnel et communautaire du péché, de la pénitence et de la réconciliation; la rencontre personnelle du pénitent avec Dieu et avec la communauté écclésiale; la conversion du coeur, promesse d'une nouvelle orientation à l'avenir; la participation de l'Eglise tout entière au sacrement de la réconciliation.

Ivan Pojavnik

Iz Origenove teologije

4. Izpopolnjevanje in konec sveta

1. *Velikonočna skrivnost in prenovitev sveta*

Velikonočna skrivnost zavzema osrednje mesto v Origemovi teologiji. Učlovečeni Logos s svojim križem in vstajenjem ni samo rešil padlega človeka, ampak tudi stvarstvo, ki je bilo zaradi greha podvrženo ničevosti. *»Nekaj veličastnejšega v hvalo Boga je obuditev našega Gospoda Jezusa Kristusa od mrtvih kot pa stvarjenje neba in zemlje, angelov in nebeških moči. Prvo se je izvršilo z ukazom, drugo pa s trpljenjem.«*[1] Kristusovo poveličano telo je neprimerno lepše in sijajnejše od vseh nadvesoljskih meglenic angelov in od vsega stvarstva. Abraham je vriskal od veselja, ker je v veri že naprej zrl poveličanega Odrešenika in prečudoviti nastop Gospodovega dne, *»popravilo (reparatio) sveta in prenovitev celotnega stvarstva, ki se je izvršilo z Gospodovim vstajenjem«.*[2]

S svojim trpljenjem na križu je Gospod bitno vzravnal vidni svet nazaj k Bogu, ga v jedru prestavil iz umnobitnega geocentričnega koordinatnega sistema nazaj v teocentrični koordinatni sistem. Tako je spet spravil v harmonijo to, kar je v nebesih in na zemlji: »Žgalna daritev mesa, ki ga je Kristus daroval na lesu križa, je povezala zemeljsko z nebeškim in božje s človeškim.«[3] Neizmerni žar Gospodove daritve na križu je končno zaplamenel z njegovim vstajenjem od mrtvih, ki je povzročilo neko bitno vstajenje (»prekalitev«) sveta. Z Adamovim padcem in grehi ljudi je, kot smo videli, tudi svet doživel bitni padec in propad. Stvarstvo, željno čakajoče razodetja božjih sinov, je pričakalo razodetje samega božjega Sina. Tvar, zaobsežena v Kristusovem vstalem telesu, je zdaj povišana v najvišja nebesa.[4]

Ljudje s krstom slečejo starega človeka in oblečejo novega — oblečejo Kristusa: »Novo rojtsvo je nekako nov nastanek, ker sta za prenovljene ljudi

---

[1] Rom. com. 4, 7: PG 14, 984 C—D.
[2] Rom. com. 4, 7: PG 14, 985 A.
[3] Lev. hom. 1, 4: PG 12, 410 B. Prim. tudi Ex. hom. 11, 4: PG 12, 377 A.
[4] Prim. C. Cels. 3, 42: SC 136, 98—100; Lev. hom. 9, 5: PG 12, 514 B—C. Kristusovo poveličano telo je duhovno ali eterično telo. Le tako telo lahko biva v nebesih.

ustvarjeno novo nebo in nova zemlja, izroči se jim nova zaveza in kelih nove zaveze. Pri prerojenju z vodo smo bili pokopani s Kristusom, pri prerojenju z ognjem in Duhom pa se upodobimo po poveličanem Kristusovem telesu, ki sedi na prestolu svoje slave, in tudi mi sedemo na prestole slave«.[5] Pri krstu človek ne le stopi v novo nebo in na novo zemljo (nebeško kraljestvo), temveč je tudi sam kot celota iz duše in telesa globoko bitno spremenjen, ker postane deležen božje narave. To seveda z deležnostjo Kristusovega poveličanega telesa, s katero postane njegova duša novo nebo in njegovo telo nova zemlja. Omenjeno preobrazbo Origen izvirno imenuje *ponebesenje* človeka (ouranopoíesis). Ponebesenje pri krstu njemu pomeni začetno poduhovljenje človeka[6]. Človek, ki je bil prej le ‚zemlja', to je planetarni človek, satelit (planet) v vrtečem se ognjenem morju hudobnega veka, je s krstom postal nebesa v malem (nebeška zvezda), ker je začel nositi podobo nebeškega človeka in živeti že na tej zemlji nebeško ali vstajenjsko življenje. Zato se zdaj človekov duh zadržuje v nebesih (prim. Flp 3, 20) in tudi njegovo *telo* se je v svojem bitnem temelju (podstati) rešilo iz georotacijske zasužnjenosti in se vzravnalo v nebeško ter nerazpadljivo življenje.

Origen jasno podčrtuje, da je krst samo začetna stopnja eshatološkega poveličanja. Kristjan se mora na tem svetu še naprej upodabljati po Kristusovi velikonočni skrivnosti. Njegovo življenje poteka v znamenju izhoda (exodus) in prehoda (transitus) v obljubljeno deželo: skozi skrivnostno telesno-duhovno izničevanje ali s posnemanjem Kristusa križanega stopa skozi *koordinatni sistem križa* v vstajenjsko življenje oziroma stopa iz duhovnega geocentričnega koordinatnega sistema starega človeka, v katerega je (prvi) človek ukrivil svojega duha in telesnost ter je tako svojo telesnost podvrgel postavi smrti in greha: »Ako hočemo, da bo Bog vladal v nas, naj nikakor ‚ne kraljuje greh v našem umrljivem telesu' (Rimlj 6, 12) niti ne poslušajmo njegovih ukazov, ki nas spodbujajo k delom mesa, ker nas ta odtujujejo Bogu. Pač pa ‚zamorimo ude, ki so na zemlji' (Kol 3, 5) ter obrodimo sadove Duha: tedaj se bo Gospod sprehajal v nas kakor v duhovnem raju. *Že zdaj* naj si torej to, kar je v nas razpadljivega, obleče v čistosti in vsej neskaljenosti svetost in nerazpadljivost. In to, kar je v nas umrljivega, naj si potem, ko je bila uničena smrt, nadene Očetovo nesmrtnost. Takó bo v nas kraljeval Bog in bomo živeli v *dobrinah prerojenja in vstajenja*«.[7]

V tem času ni mogoče najti ničesar tako vrednega, da bi bilo mogoče primerjati s prihodnjo slavo. Kako naj bi primerjali začasno z večnim? In

---

[5] Mtth. com. 15, 22—23: PG 13, 1320 B—C. 1322 B.

[6] Prim. De orat. 26: PG 11, 504 B—C; Jer. hom. 8, 2: PG 13, 340 A. Krst duši in telesu podeli neminljivost ali nerazpadljivost (prim. Hipolit Rimski, In Theoph. 7: PG 10, 860 A—B) in človek, ki prejme Kristusovo obrezo, sleče meseno telo (prim. Kol 2, 11—12). Resnica o preobrazbi človekovega telesa pri krstu je pozabljena v današnji teologiji.

[7] De orat. 25: PG 11, 497 D-500 A. Prim. tudi Rom. com. 9, 39; 10, 1: PG 14, 1238 B-1239 B. 1250 C-1251 A.

vendar nabirajo kristjani nekakšna semena prihodnje slave ravno s stiskami (prim. Rimlj 8, 18; 2 Kor 4, 17—18). Njihovo življenje je skrito v Bogu. Ljudje jih morda včasih zaničujejo, toda to jih ne moti, ker ne iščejo osipljivih časti tega veka, marveč je zanje največja čast trpeti s Kristusom: »S Kristusom trpi ta, ki pravi: ‚S Kristusom sem križan', in: ‚Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus' (Gal 2, 19—20); in spet ta, ki govori: ‚če smo z njimi trpeli, bomo z njim tudi živeli, če trpimo, bomo z njmi tudi kraljevali' (1 Tim 2, 11—12). Trpi s Kristusom tudi tisti, kdor lahko izjavi: ‚Na svojem telesu dopolnjujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovim' (Kol 1, 24). Kristusa je Bog zato, ker ‚se je ponižal in bil pokoren do smrti, smrti na križu, povišal in mu dal ime, ki je nad vsa imena' (Flp 2, 8—9). Tako tudi nje, ki trpijo s Kristusom in posnemajo vzor Kristusovega trpljenja, Bog skupaj z njim dviga v slavo. Kristus je sodedičem odprl tole pot: povišani ne bodo zaradi moči ali modrosti, ampak zaradi ponižnosti ter zaradi vztrajnosti v stiskah dosežejo večno dediščino slave«[8].

2. *Krščanska kozmonavtika in zorenje vidnega sveta*

Pozemeljski človek ne more opravljati nebeških del in si nabirati zaklad v nebesih. Njegovo delovanje je zaprto v vesoljski prostor in čas, natančneje rečeno, v neznatno planetarno zemeljsko okolje. Kristjan je v Kristusu deležen božje energije Svetega Duha, zato lahko vrši dela, ki segajo v nadvesoljsko sfero: »Vsak izmed nas je lastnik nebeških ali pa pozemeljskih del. Pozemeljska dela so tista dela, ki človeka, zbirajočega zaklad na zemlji in ne v nebesih, potegnejo za seboj v njim sorodno zemljo. Človeka, ki nosi podobo nebeškega Adama in zbira zaklad v nebesih, njegova krepostna dela dvigajo v njim sorodne nebeške predele«[9].

---

[8] Rom. com. 7, 3: PG 14, 1106 D-1107 B. Rom. com. 7, 4: PG 14, 1108 B—C: »Kdor gleda k nevidnim resničnostim — te so večne — ima katerokoli stisko, čeprav se zdi kruta in dolga, za trenutno in lahko. To tudi tedaj, če trpi zaradi mučenja, osti in kavljev. Ko njegovo telo prenaša muke, če gleda k prihodnji slavi, ki se bo razodela, in premišljuje, kako bo po tolikih mukah njegovo borno telo preobraženo in bo postalo podobno poveličanemu telesu božjega Sina (Flp 3, 21), vrednoti sedanjo stisko kakor nekaj trenutnega in lahkega. Vrednost prihodnje slave pa vrednoti kakor nekaj pomembnejšega, to je velikega in večjega. In kolikor bolj naraščajo njegove bolečine, toliko bolj umeva, da zanj narašča silnost in veličina slave«.

[9] Jer. hom. 8, 2: PG 13, 340 A. Prim. tudi Rom. com. 4, 9: PG 14, 997 C; Jo. com. 19, 5: PG 14, 565 A—C. Zbirati zaklad v nebesih je evangeljska zapoved. Njo je prekršil bogataš, ki je delal le za časno bogastvo: »‚Neumnež, to noč bodo tvojo dušo terjali od tebe, kar pa si spravil čigavo bo?' Bogataš, ki je živel v spodnjih stvarnostih, je bil namreč rekel svoji duši: ‚Spravljene imaš mnoge dobrine' (Lk 12, 20—19), a je bil v zablodi v presoji dobrin. Ni vedel, da resnične dobrine niso na zemlji, ki je bila prekleta (Gen 3, 17), temveč v nebesih. V njih namreč blaženi počivajo v Kristusu Jezusu« (Sel. Jer. 16, 16: PG 13, 564 C).

Na Kristusovi desnici so nevidne, duhovne dobrine, na njegovi levici pa vidne, čutne dobrine. Že v tem življenju si ljudje svobodno izvolijo, da bodo stali ali na Gospodovi desnici ali levici, s tem da se opredelijo za božje kraljestvo ali za vidni svet. Dobra dela nevernikov, ki so storjena zaradi ljudi in po človeško (propter homines vel secundum homines), jim koristijo v tem veku, ne pa v prihodnjem za dosego večnega življenja. Za večno življenje so zaslužna le tista človekova dela, ki so izvršena zaradi Boga in po božje (propter Deum et secundum Deum). Med njimi so nekatera hkrati usmerjena v časno korist ljudi: miloščina, obisk bolnikov, sprejemanje popotnikov . . . Nekatera druga pa ne merijo na časno korist ljudi: čistost, posti, molitve, izpoved božje vere in resnice v preizkušnjah . . .[10]

Z vero človek obreže svoje srce, z deli pa svoje meso. Prva obreza sama po sebi ni zadostna za zveličanje, kajti vera brez del je mrtva. Kristjana torej nebeška usmerjenost ne odveže od socialnih dolžnosti in dela. Ravno narobe, zaradi nenavezanosti na časne dobrine uživa kristjan veliko duhovno prostost (izšel je iz egocentričnega in geocentričnega duhovnega težnostnega polja), ki mu omogoča pravilno in nesebično uporabo teh dobrin. Zato pravi kristjan z veseljem razdeljuje svoje imetje revežem in si tako pridobiva silno bogastvo nebeških dobrin in povrhu še večno življenje.[11] Kristjan mora svoje mišljenje in delovanje uravnavati po evangeliju in po apostolskem pouku ter navsezadnje vse usmerjati k Bogu. Njegovo življenje postane tako velikoduhovniško bogoslužje: »Veliki duhovnik si obleče naramnik, posut z dragulji. Vanj je vtkan sijaj dobrih del, da bi ljudje videli njegova dobra dela in slavili. Očeta v nebesih (Mt 5, 16). Nato si nadene naprsnik z vdelanimi štirimi različnimi vrstami dragih kmanov. Naprsnik predstavlja *nauk evangelija,* ki nam s svojim četveroredom razlaga resnico vere in razodeva Trojico, vse pa nanaša na glavo, to je na eno božjo naravo. *V njem je vsa resnica in vse razodetje resnice.* Če torej hočeš pravilno opravljati velikoduhovniško službo Bogu, naj bo v tvojih prsih vedno evangeljski nauk in vera v Trojico. K tej veri spada po moči in številu še apostolski pouk tako, da ime Boga zmeraj krasi glavo (velikega duhovnika) in *se vse nanaša na enega Boga«.*[12]

Pri velikoduhovniškem bogoslužju dviga kristjan svoje roke k Bogu in tako prenaša svoja dela (roke označujejo delovanje, delo) v nadvesolje, kjer se zapisujejo na nebeške plošče. Z dobrim delovanjem si zida večno hišo »v

---

[10] Prim. Mtth. ser. 77: PG 13, 1725 C-1726 C; Mtth. com. 16, 5: PG 13, 1377 C-1380 B.

[11] Prim. Rom. com. 2, 13; 9, 3: PG 14, 908 B—D. 1218 A. Ciprian, De mort. 26: V nebesih »uživajo plačilo usmiljeni, ki so, ubožcem hrano in miloščino deleč, opravljali pravična dela, ki so, spolnjujoč Gospodove zapovedi, spreminjali zemljsko imetje v nebeške zaklade«.

[12] Ex. hom. 9, 4: PG 12, 367 D-368 A. Prim. tudi C. Cels. 4, 53: SC 136, 320—322. Obrti, vede in upodabljajoče umetnosti so od Boga, zato jih je treba pravilno ceniti, obračati v dobro in ne zlorabljati, prim. Num. hom. 18, 3: PG 12, 714 C-716 B.

mestu z obzidjem« (Lv 25, 30) in že v njej stanuje v preproščini duha in čistosti srca. Mesto so nebesa, njegovo obzidje pa nebesni oblok[13]. Kristjan, ki je telesno in ne samo duhovno odmrl posvetnosti, more s svojimi telesnimi opravili in delovanjem snovati in uresničevati sijajne stvari: »Ako je tvoje telo usmrčeno v odnosu do vsake hudobije, potem boš lahko tudi iz njega rodil odlične duhovne potomce: rodil boš Izaka, kar pomeni veselje — to je prvi sad duha; tvoje seme, to je dela, se bodo povzpela v nebesa in postala dela luči. Kosala se bodo s sijajem in bliščem zvezd, in ko bo napočil dan vstajenja, se boš kakor zvezda od zvezde razlikoval po sijaju« (1 Kor 15, 41)[14].

V stari zavezi je bil tempelj v Jeruzalemu poln božje slave. Zdaj je svetišče božje slave kristjan, ki v *veri vse ravnočrtno* nanaša na Boga in se tako v svojem vsakdanjem življenju nasičuje z božjo Lučjo ter jo izžareva v svet: »Trudi se torej in v *vsem* si prizadevanj, da boš iskal božjo slavo, da bo ta v tebi prebivala, prostor dobila v tebi in boš tudi ti z vso zemljo, ki je polna božje slave, postal božja slava. Kako stopi v nas polnost slave Boga? Če to, kar delam in govorim, vršim v božjo slavo. Tedaj je moj govor in so moja dejanja polna božje slave. In ako je moja hoja in telesna drža, jed in pijača v božjo čast, če *vse,* kar delam, delam v božjo slavo, tedaj se tudi v meni uresničuje prerokov rek: ‚Polna je zemlja njegove slave'« (Iz 6, 3)[15].

Imanenca nebeškega kraljestva v kristjanu in v svetu narašča sorazmerno z njegovo usmerjenostjo v transcendenco, k vstalemu Gospodu. Z vstajenjskim življenjem na zemlji in z bistroumno bogoglednostjo postajajo kristjani peruti zemlje, ker jo v veličastnem poletu prenašajo in dvigajo v nadvesolje: »Peruti zemlje so bistrovidnejši ljudje, ki letijo v višavi nad vsemi zemljani. Tudi oni so seveda po telesu nekako iz zemlje. Izraelci so pač peruti zemlje in tisti, ki so se naučili živeti po božji postavi. Ta krila zemlje so pripovedovala o čudežih: ‚Gospod, od peruti zemlje smo slišali o čudežih' (Iz 24, 16, LXX). Ljudje-zemlja brez peruti pa ne vedo pripovedovati o čudežih. Kako naj bi ne bili krila zemlje tisti, ‚ki dobivajo peruti kakor orli'« (Iz 40, 31)[16]? Na podlagi sv. pisma torej Origen opisuje *velikoduhovniško* službo kristjanov

---

[13] Prim. Lev. hom. 15, 2: PG 12, 560 A—C. Meseni človek zbira zaklad na zemlji, duhovni v nebesih, prim. Rom. com. 2, 4: PG 14, 875 B-876 A; Jo. com. 1, 11, 67—68: SC 120, 94. Kdor v svojem delovanju premaga egocentrično in geocentrično usmerjenost, je podoben Mojzesu, ki je z dviganjem rok priboril Izraelcem zmago nad pozemljskim ljudstvom Amalečanov: »Mojzes torej povzdigne svoje roke; in ko jih dviga, tedaj Amalek doživlja poraz. Povzdigni roke, to je, dvigaj dela in dejanja k Bogu in ne dopusti, da bodo zavržena obležala spodaj na zemlji, temveč ugajajo naj Bogu in naj bodo pokončno usmerjena v nebesa. Roke potemtakem dviga, kdor zbira zaklad v nebesih; kjer je njegov zaklad, tam je njegovo oko, tam tudi njegove roke« (Ex. hom. 11, 4: PG 12, 377 A—B).

[14] Rom. com. 4, 6: PG 14, 983 C.

[15] Is. hom. 4, 2: PG 13, 232 A—B. Iz odlomka je razvidno, kako je Origenu tuj dualizem ali spiritualizem.

[16] Sel. Es. 7: PG 13, 788 C—D. Pri Iz 24, 16 imajo moderni prevodi namesto peruti zemlje konci zemlje.

kakor *duhovno kozmonavtiko* ali *nebeško astronavtiko,* s katero dvigajo v umnobitno *vele*vesolje ne le svojega duha, temveč tudi svoje telo in telesna dela ter celó vidno zemljo in ostalo vesolje. Pojavni svet v svojem teku ne teče več v prazno, marveč se po dejavnosti kristjanov izliva na presežen način v negibni ocean neminljivega nadvesolja. Z velikoduhovniško službo kristjani najprej posvečujejo in izpopolnjujejo sami sebe, nato pa tudi vidno stvarstvo. S temi, »ki ljubijo Boga in se združijo z njim z vso močjo ljubezni, vse sodeluje, jim pomaga in prida nekaj svojega prizadevanja, kolikor jih prestavlja v samo dobrino, ki je vedno v vsem nespremenljiva«[17].

Ljudje-peruti zemlje, rekli bi danes nebeški astronavti, so združeni v harmonično enoto, v Cerkev, ki je živa zemeljsko-nadvesoljska ladja za vse človeštvo in za ves vidni svet: »Jezus pravi učencem« ‚Vi ste luč sveta' (Mt 5, 14). Cerkev je vesolje vesolja, njeno vesolje pa je Kristus, ki je prva luč sveta«[18]. Cerkev v svoji ravnočrtni nadvesoljski plovbi napreduje proti veličastvu poveličanega Gospoda Jezusa in s svojo plovbo vleče za seboj kakor nekakšno prikolico tvarno vesolje oziroma Cerkev s svojim približevanjem Kristusa razliva vedno večjo preobrazujočo luč na čutni svet. Z grehom je bil človek pretrgal dinamično rast stvarstva v smeri k nebeškemu kraljestvu in je vidni svet zapeljal v obdobje zime. Po prenovi, ki jo je bil svetu prinesel Kristus, in po delovanju Cerkve pa svet kakor smokva raste pomladi naproti. Tako namreč Origen razlaga Jezusovo priliko o smokvi (Mt 24, 32 sl.): »Smokva vsebuje pozimi v sebi življenjsko moč, ki pa je skrita in komajda opazna. Ko pa mine zima, se začne njena življenjska moč javljati: iz smokve požene nežna veja in listi. Drevo v svoji zasnovi (virtute) vsebuje liste in sadove. Najprej požene brstič, ta polagoma napreduje in nazadnje je drevo zraslo (est in ipso effectu). Tako je tudi *svet in vsak odrešeni* pred dovršitvijo in Kristusovim prihodom tako rekoč v zimi in v njem je skrita življenjska moč. Po Kristusovem navdihovanju se nežne, ne pa trdosrčne veje, in to, kar je v njem skritega, razraste v listje, ko se približa poletje ter obrodi očitne sadove, spoznatne njim, ki jih opazujejo v Kristusu«[19].

Nežna veja, poganjajoča iz smokve sveta, je Cerkev, ki že rodi dobre sadeže, a bo obrodila še slajše sadeže ob nastopu poletja, to je ob drugem Kristusovem prihodu. Tedaj bodo z nje obirali polne košare zrelih smokev (prim. Jer 24, 2—3). Odrešitvena zgodovina se odvija med dvema nasprotnima letnima časoma, med zimo in poletjem. Pomlad je samo vmesna stop-

---

[17] Rom. com. 7, 7: PG 14, 1121 B-1122 A. Origen še posebej omenja pomoč Svetega Duha in božjih angelov. A tudi stvarstvo samo, ki »trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 22), pomaga kristjanom. S svojim bitno teocentričnim (kristocentričnim) težnostnim poljem jih usmerja in celo pospešuje njihov vzpon k Bogu.

[18] Jo. com. 6, 59: SC 157, 360. Cerkev je seveda duhovno vesolje. Cerkev je božja zemlja, prim. Jer. hom. 7, 3: PG 13, 333 A.

[19] Mtth. ser. 53: PG 13, 1683 A.

nja. Čas sveta postane čas odrešenja in zorenje sveta za eshatološko dovršitev, če se sinhronizira z notranjo rastjo Cerkve, ki se vzpenja kvišku k Soncu pravičnosti. Čas je torej pomemben za nevidno rast Cerkve in za razvoj sveta nasproti poslednjemu poveličanju. Razlikovati moramo med šesterodnevjem, v katerem je Bog ustvaril svet, in sedmim dnevom, ki označuje prihodnji vek. Ker pa je Kristus vstal na osmi dan, zato Origen ponekod govori o prihodnjem veku kot o osmem dnevu. Pogosto nastopa pri njem dvojica:

11. sedanji vek — prihodnji vek[20].

V Jezusovi priliki o vinogradu pomeni delovni dan sedanji vek. Delo najetih delavcev pomaga, da vinograd raste in zori, to je, da nebeško kraljestvo napreduje v času in svetu. Kristjani, ki delajo v času za božje kraljestvo, odkupujejo čas, ker ga usmerjajo v Gospodov sedmi dan. A s tem tudi že sami stopajo v sijajni Gospodov dan in se vzpenjajo na nebeški Tabor. Tam zrejo pred seboj spremenjenega Jezusa in spremenjeni vidni svet: »Vse vesolje, ki je popolno Stvarnikovo delo, je nastalo v šestih dneh. Kdor, menim, preseže vse stvari vesolja, vidne so namreč in zato začasne, in že upira pogled v nevidne reči zato, ker so te večne, se uvrsti med poklicane: ‚Po šestih dneh je Jezus vzel nekatere' (Mt 17, 1). Ako kdo izmed nas želi, da bi ga Jezus vzel in povedel s seboj na visoko goro, kjer bo vreden videti njegovo *spremenenje,* potem naj preseže šesterodnevje, da ne bo več zagledan v vidne stvari in ne bo več ljubil tega sveta in tega, kar je v njem (1 Jan 2, 15.) Ne sme ga vezati nikakršna posvetna poželjivost: poželjivost po telesih, tvarnem bogastvu, meseni slavi, ker to navadno *preobrne dušo in jo vrtečo se potegne dol od boljših in bolj resničnih resničnosti tako, da pristane v prevari tega veka,* v bogastvu, slavi in drugih pohlepnostih, ki so sovražne resnici. Kdor pa se je povzpel in prešel šesterodnevje, praznuje novo soboto, se raduje na visoki gori zaradi gledanja Jezusa, ki se je pred njim spremenil«[21].

Zunanja podoba, pojavni videz ali oblika (1 Kor 7, 31: tò schêma) tega sveta prehaja in naposled bosta nebo in zemlja prešla. Ob koncu sveta ob vstajenju mrtvih bo navsezadnje ta svet doživel veliko in dokončno preobrazbo, ko bo iz minljivosti prešel v neminljivo stanje. Svet bo spremenjen, ne pa uničen: »Jasno je, da ne propade to, kar se spremeni. Podoba sveta prejde, vendar to ne pomeni, da bo popolnoma uničena in razdejana tvarna *podstat,*

---

[20] Prim. npr. Lev. hom. 8, 4: PG 12, 497 A; De orat. 27: PG 11, 520 A—B; Mtth. ser. 54: PG 13, 1685 A; Rom. com. 2, 13: PG 14, 907 C—D. Samarijani tajijo obstoj prihodnjega veka in obstoj duše po človekovi smrti, prim. Jo. com. 20, 28: PG 14, 653 A—B.

[21] Mtth. com. 12, 36: PG 13, 1065 C-1068 B. Iz odlomka je jasno, da Origen razlikuje dve poti življeja, dve duhovni usmerjenosti: prva je zemeljsko-nadvesoljska (časovno-nadčasovna), druga pa georotacijsko-pristajalna /landerska/ (časovno-časovna) usmerjenost. O Jezusiovi priliki o vinogradu, prim. Mtth. com. 15, 31. 35: PG 13, 1348 C. 1357 B.

le njena *kakovost* se bo spremenila in preobrazila njena podoba«[22]. Vidni svet se bo spremenil *na boljše,* z božjim stvariteljskim delovanjem bo poduhovljen tako, da bo v novem stanju primerno prebivališče za vstale ljudi, katerih telesa bodo duhovna ali poduhovljena telesa. Skratka, dovršenemu ponebesenju ljudi z vstajenjem bo ustrezalo dovršeno ponebesenje čutnega vesolja s katerim bo zableščalo v nedopovedljivem sijaju.

S smrtjo so bila telesa ljudi kakor pšenično zrno zasajena v zemljo in so razpadla. Toda ni razpadla njih bistvena zgradba, ki vsebuje tvarno podstat (insita ratio (lógos), quae substantiam continet corporalem). Ta bo na božji ukaz sposobna obnoviti telo, ki bo vstalo podobno kakor pšenični kalček požene v klas. Po vstajenju bodo ljudje dosegli »starost« ‚popolnega moža' (Ef 4, 13) in vsi postali eno samo sonce: ‚Takrat se bodo pravični zasvetili kakor sonce v kraljestvu svojega Očeta'« (Mt 13, 43)[23]. Večkrat navaja Origen Pavlovo misel: »Zvezda se od zvezde razlikuje po sijaju. Tako je tudi z vstajenjem mrtvih« (Kor 15, 41—42). Čeprav bodo vstali ljudje različno bleščeče zvezde glede na stopnjo dosežene svetosti, vendar pa bodo kot poveličano skrivnostno Kristusovo telo eno samo sonce, ker jih bo vse združila v nepojmljivo enoto vsepresegajoča Kristusova ljubezen. Gledali bodo v neizmerni blaženosti Boga iz obličje v obličje in tedaj bo Bog vse v vsem. Na večni gostiji bodo nebeščani vedno z Gospodom in »veliki duhovnik Kristus bo pil vino, a novo vino, in sicer novo vino v novih nebesih in na novi zemlji in v novem človeku, z novimi ljudmi ter z njimi, ki mu bodo peli novo pesem«[24].

Preobrazba sveta je že v teku. Kristjan z vnemo dela za novi, večni svet in z nepotešenim hrepenenjem pričakuje Kristusov prihod v slavi, popolno »odrešenje svojega telesa« (Rimlj 8, 23) in veličastno preoblikovanje neba in zemlje. K temu, da vlaga vse svoje napore v nevidno božje kraljestvo, ga

---

[22] De princ. 1, 6, 4: PG 11, 170 A—B. O prehodu podobe tega vesolja in spremenitvi na boljše, ko bo prejela njegova podstat duhovne kakovosti, prim. Ex. hom. 11, 7: PG 12, 382 A; Rom. com. 8, 10: PG 14, 1190 C-1191 A; Ps. 36 hom. 2, 5: PG 12, 1333 C—D; Mtth. com. 13, 1: PG 13, 1088 A—B; Mtth. ser. 54: PG 13, 1685 B—C; Krizostom, De provid. 7, 3: SC 79, 127; Avguštin, De civit. 20, 16: PL 41, 681—682. Materija sprejme kvalitete, kakršne hoče Stvarnik, tudi duhovne, boljše in višje od sedanjih. To izvaja Origen na osnovi 1 Kor 15, 40—44, prim. C. Cels 4,57: SC 136, 330.

[23] Mtth. com. 10, 3: SC 162, 152. O vstajenju in poduhovljenju vstalih človeških teles in o podobnosti vstalih ljudi z angeli, prim. De princ. 2. 10, 3; 3, 6, 6—7: PG 11, 235 B-236 B. 339 A. 340 B; C. Cels. 5, 22—23: SC 147, 66—70; Lev hom. 4, 4: PG 12, 347 C; C. Cels. 7, 32: SC 150, 84—88. Origen zagovarja bistveno istost umrlega in vstalega telesa. Telesa obsojenih na večni ogenj bodo nerazpadljiva, ne bodo pa poveličana. Kristusovo vstajenje je poroštvo in počelo blaženega vstajenja Cerkve, njegovega mističnega telesa: »Vstajenje Kristusa, ki se je izvršilo po njegovem trpljenju na križu, zaobsega skrivnost vstajenja vsega Kristusovega telesa« (Jo. com. 10, 35, 229: SC 157, 520.

[24] Lev. hom. 7, 2: PG 12, 482 B. Prim. tudi Mtth. com. 17, 33: PG 13, 1587 A-1589 A; De princ. 3, 6, 8: PG 11, 340 B-341 A; Rom. com. 8, 10: PG 14, 1190 C-1191 A.

spodbuja tudi krepost upanja, »po upanju smo namreč rešeni« (Rimlj 8, 24). Upanje ne napoti kristjana v kakšno daljno zgodovino prihodnost, v kateri naj bi ljudje sami ustvarili raj na zemlji, marveč ga napoti v prihodnost, ki je obenem neuničljiva sedanjost večnosti. Eshaton je nekako navzoč že v tem času in kristjan, deležen prvin Duha, že okuša deloma in skrivnostno eshatološke dobrine. Vendar tistega, kar Bog pripravlja s svojim preustvarjalnim posegom (novo stvarjenje) ni sposobno in ne bo človeštvo s svojimi močmi nikoli sposobno uresničiti niti najmanj, tega si celo sploh predstaviti ne more. Zato krščansko upanje neizmerno presega vsa zgolj človeška upanja in z glinenimi mislimi programiran možni rajvoj človeštva: »‚Ne glejmo, kar je vidno, ampak to, kar je nevidno' (2 Kor 4, 18). Pavel nas poučuje o prihodnjih dobrinah: naj ne upamo, da je med njimi kaj takega, kar je zdaj vidno ali bi bilo zaznatno. Če bi opazoval vidno nebo in zemljo, potem poslušaj, kaj je rečeno o njiju: ‚Nebo in zemlja bosta prešla' (Mt 24, 35), kajti vidna sta, a to, kar vidiš, kaj bi še upal (Rimlj 8, 24)? V prihodnosti, v katero upamo, ne bo torej prav ničesar od tega, kar je zdaj vidno. ‚Oko namreč ni videlo, kar je Bog pripravil njim, ki ga ljubijo' (1 Kor 2, 9). Oko vidi nebo in zemljo, zato vera pravi, da to ni pripravljeno njim, ki ljubijo Boga, pač pa nebesa, da celo nebeški nebesi (coeli), ki so daleč odličnejši in vzvišenejši od opaznega nebesnega obloka. V upanju je treba pričakovati zemljo, toda ne tako imenovano kopno, ki se razprostira pred našimi očmi, temveč zemljo krotkih, očem nevidno. Jasen je apostolov nauk, naj ne upamo, da bomo v prihodnosti dosegli vidne in telesne stvari, marveč duhovne in večne resničnosti. Zato bo obnovljeno tudi naše telo in prestavljeno iz razpadljivosti v nerazpadljivost iz slabosti v moč, iz čutnega bo postalo duhovno telo, da bi po doseženem poduhovljenju moglo uživati nevidne dobrine. Teh dobrin v sedanjem veku ne vidimo, zato jih v upanju pričakujemo v potrpežljivosti.«[25]

3. *Krščanski prazniki*

Bolj kakor zemljani so kristjani nebeščani, ki se stegujejo k temu, kar je pred njimi, pozabljajo pa na to, kar je za njimi. Njihovo pričakovanje je osredotočeno na Gospoda, nanj se naslanjajo v minljivih dneh svojega zemeljskega popotovanja in vztrajno hite naprej proti nebeškemu cilju: »Pričakujemo Gospoda, kajti on je naše pričakovanje in stanovitnost, kakor je pisano : ‚In zdaj, kaj je moje pričakovanje? Ali ne Gospod' (Ps 38, 8). Odrešenik je torej modrost, mir in pravičnost, a prav tako tudi pričakovanje in

[25] Rom. com. 7, 5: PG 14, 1117 C- 1118 A. V eshatonu ne bo več sedanjih vidnih in telesnih stvari, ker podoba tega sveta prejde. Origen ne misli, kot je že bilo pokazano, da bo materija uničena v svoji podstati, pač pa da bo izginil njen sedanji pojavni videz: nebo in zemlja bosta prešla.

stanovitnost. Z deležnostjo pri njegovi pravičnosti postanemo pravični, z deležnostjo njegove modrosti modri, tako z deležnostjo pri njegovi stanovitnosti stanovitni. Tako rekoč stalen studenec izvira, studenec, iz katerega lahko zajemamo stanovitnost, pravičnost, modrost in vse kakršne koli dobrine in kreposti. Ker so dobrine v studencu, zato prinesimo k studencu svoje posodice dostojne in čiste. Psalmist pravi torej; ‚Kateri pa upajo v Gospoda bodo deželo posedli'« (Ps 36, 9).[26]

Iz vstalega Gospoda, neusahljivega studenca vseh dobrin in kreposti, zajemajo kristjani z veseljem vode večnega življenja in se kakor žive posodice pomlajajo ter krasijo z božjo lepoto. Življenje pravičnih se tako spreminja v trajen praznik, ker se z nenehno daritvijo in molitvijo potapljajo v vedno sveže in osrečujoče vstajenjske resničnosti, ki s svojo lučjo odganjajo od njih senco smrti in temine žalosti. Kristus »je prenesel bogočastje od vidnih stvarnosti k nevidnim resničnostim in od časnih k večnim rečem. Gospod Jezus Kristus išče takšna ušesa, ki so sposobna to slišati, in takšne oči, ki so sposobne to zreti«.[27]

Pojmovanje krščanskega življenja kot trajnega praznika ne razvrednoti liturgičnih praznikov, ampak jih hoče nekako podaljšati v delovni vsakdan. Starozavezni prazniki so bili sence prihodnjih resničnosti, krščanski prazniki pa so podobe (exemplaria) eshatoloških ali nebeških stvarnosti (prim. Kol 2, 16—17; Hebr 8, 5; 9, 23). Ta ugotovitev nam utira pot pri iskanju duhovnega pomena judovskih praznikov, pri iskanju take razlage, ki je veljavna tudi za kristjane danes. Krščanski prazniki seveda daleč presegajo judovske praznike, vendar veliko zaostajajo za prazniki v nebesih, kajti »ta svet ne more sprejeti tega, kar je popolno«.[28] Apostol pravi , da je naše sedanje znanje in prerokovanje delno (prim. 1 Kor 13, 9), zato je razumljivo, da so tudi naši prazniki delni, nepopolni.

Izraelci so prešli Rdeče morje in Jordan in so nato bili obrezani. Tedaj je Gospod »odvalil z njih egiptovsko sramoto« (Joz 5, 9) in obhajali so pasho ter jedli od pridelkov obljubljene dežele. V zgodovinski pripovedi o teh dogodkih so skrite duhovne skrivnosti. Človek s krstom prekorači ognjeno duhovno georotacijsko morje (»Rdeče morje«) in reko Jordan ter

---

[26] Ps. 36 hom 2, 4: PG 12, 1333 A—B.

[27] Num. hom. 23, 1: PG 12, 746 B. Vsa ta homilija je posvečena razlagi praznikov, ki jih vsebuje starozavezna zakonodaja v Nm 28—29. Mojzes zahteva vedno daritev pred Gospodom, zato je osnova za praznovanje vseh slovesnosti visoko razvito molitveno življenje in duh žrtve: »Gospodov praznični dan je torej, če nepretrgoma darujemo daritev in neprenehoma molimo tako, da se zjutraj dviga naša molitev pred Gospodovo obličje in naše roke kot večerna daritev« (Num. hom. 23, 3: PG 12, 749 A).

[28] Num. hom. 23, 11: PG 12, 755 A. O povezavi med judovskimi in krščanskimi prazniki, prim. Num. hom. 23, 5: PG 12, 751 B; Jo. com. 6, 51, 264—267: SC 157, 330—332. Praznik spremene v žalovanje naši grehi. Ovira za nenehen praznik je naše sedanje biološko telesno stanje.

stopi na trdna tla nove zemlje ali nebeškega kraljestva. Takrat obhaja praznik prehoda (pashe) in izhoda iz duhovnega suženjstva sveta ter začne uživati nebeški kruh, ki je Kristusovo poveličano telo: »Novi kruh je pridelan in pšenice svete zemlje (dežele) in ga deli Jezus. Zanj se drugi niso trudili, njegovi učenci pa so ga želi (Jan 4, 38). Ta kruh oživlja bolj kakor kruh mane in se daje ljudem, ki zaradi dovršenosti že morejo sprejeti Očetovo dediščino. Človek, ki se hrani z mano, še lahko duhovno umre. Kdor pa je prišel do drugega kruha in ga je, bo živel vekomaj.«[29]

Velikonočni praznik je spomin dneva, ko nas je Kristus rešil iz suženjstva hudobnega duha, smrti in georotacijskega blodenja. Toda ta praznik vsebuje tudi eshatološko razsežnost. Kristjani so opustili praznovanje judovske sobote in obhajajo dan Kristusovega vstajenja osmi dan. Z obhajanjem bogoslužja se krščansko občestvo spremeni v živo in verno skrivnostno sliko nebeške liturgije, ker preslika vase (je deležno) resničnost eshatološkega božjega kraljestva. Obenem seveda mistično preslika vase stvarnost Kristusove velikonočne skrivnosti, zato Gospod Jezus skrivnostno, a dejavno postane navzoč v njegovi sredi. »‚Torej božjemu ljudstvu še ostaja sobotni počitek' (Hebr 11, 9), to je izpoljevanje sobote. Oglejmo si, kakšno je krščansko izpolnjevanje sobote, saj je kristjan zapustil judovsko soboto. V soboto ni dovoljeno opravljati nobenih svetnih opravil. Če jih torej opustiš in se posvetiš duhovnim rečem, prideš v cerkev, nagneš svoje uho k poslušanju božjih beril in razlag ter misliš na nebeške resničnosti, se vneto ukvarjaš z upanjem na prihodnost, si staviš pred oči prihodnjo sodbo, ne opazuješ sedanjih vidnih stvari, temveč zreš k prihodnjim nevidnim rečem, tedaj spolnjuješ postavo krščanske sobote«.[30]

V zvezi s soboto je sobotni mesec (7. mesec) in prav posebej prvi dan sedmega meseca: »Dan trobentanja« (Nm 29, 2). Liturgično občestvo in vsak kristjan mora biti duhovni sprejemnik glasov nebeških trobent, to je pisateljev sv. pisma. V občestvu, ki je v medsebojni ljubezni usklajeno v eno dušo in eno srce, pa tudi v posamezniku, v katerem sta uglašena duša in telo po zakonih »znanosti harmonije«[31] — se obhaja praznik trobentanja: »Ali ne obhaja spomina slovesnosti trobentanja tisti, ki si vtiska preroške in evangeljske spise, doneče kakor nekakšne nebeške trobente, v spomin in shranja v zakladnico srca? Kdor to dela ter podnevi in ponoči premišljuje božjo postavo, ta obhaja spomin praznika trobentanja. Dostojno slavi praznik trobent tudi, kdor zasluži milost Svetega Duha, ki so navdihovale preroke

---

[29] Jo. com. 6, 45, 236: SC 157, 308. Evharistija poduhovlja dušo in telo, hrani celotnega novega človeka. O tem zakramentu pri Origenu, prim. J. Daniélou, Origène, Paris 1948, 74—79,

[30] Num. hom. 23, 4: PG 12, 749 D-750 A. Popolna sobota se bo praznovala šele v prihodnjem veku.

[31] Num. hom. 26, 2: PG 12, 772 C.

in more prepevati: ‚Zatrobite na trombe ob začetku meseca, ob našem prazničnem dnevu' (prim. Ps 80, 4), in kdor vriska (pri molitvi) psalmov«.[32]

Kristjan je s svojim življenjem presegel izmenoma se menjajoče zemeljske dneve in noči in pretežno že živi na novi zemlji, kjer stalno sije Sonce pravičnosti. Na njej napreduje iz dneva v dan, iz sijaja v pesem novega sijaja, ker se v upodabljajnu po Gospodu čudovito preobraža iz slave v slavo po delovanju božjega Duha. Vsa svoja dela prinaša po Jezusu v dar Očetu in iz teh semen raste v njem zlatoglava žetev duhovnega veselja in drugih sadov duha. Pridelane sadove že zdaj okuša kot nekakšne prvine svojega poveličanja in poveličanja vesolja, ki prav tako zori v sijajno in neminljivo žetev: »Če hočeš obhajati praznik prvin z Gospodom, glej, kako seješ in kje seješ, da boš žel takšne sadove, ki bodo razveselili Boga ter boš sam praznoval. Tega seveda ne boš izpolnil, če ne boš poslušen apostolovim besedam: ‚Kdor seje v duha, bo od duha žel večno življenje' (Gal 6, 8). Zato končno tudi prerok opominja: ‚Preorjite si novino in ne sejte med trnje' (Jer 4, 3): Kdor potemtakem prenavlja svoje srce in notranjega človeka iz dneva v dan, ta preorava novino in ne seje med trnje, marveč v dobro zemljo, ki obrodi triseteren ali šestdeseteren ali stoteren sad. Tak človek torej seje v duha in žanje sadove duha. Prvi sad duha pa je veselje. In zasluženo obhaja praznik novih sadov, kdor žanje veselje, zlasti če obenem žanje še mir, potrpežljivost, dobroto, krotkost in obira temu podobne sadove«.[33]

Posebna slovesnost v liturgičnem letu je dan sprave (dies propitiationis): »O čudoviti praznik! Praznik se imenuje ponižanje duše. To je dan sprave deseti dan sedmega meseca. Če torej hočeš obhajati to slovesnost, ne dovoli svoji duši, da bi izpolnila svoja poželenja, da bi se iztirila zaradi razuzdanosti, temveč kolikor je mogoče, jo stiskaj in ponižuj. Velika noč in praznik opresnikov vsebujeta kruh stiske. Nihče ne more obhajati praznika, če ni jedel kruha stiske in pashe z grenkimi zelišči. ‚Jej', pravi, ‚opresnike; z grenkimi zelišči jih jej' (Ex 12, 8). Čuj torej, kakšni so božji prazniki: v njih ni nobene telesne nasladnosti, lahkotnosti, uživaštva in pohote. Zahtevajo stisko, grenkobo in ponižanje duše, kajti kdor se poniža, ta je povišan pred Bogom. Ko bo duša stiskana in ponižana pred Gospodom, tedaj se je bo usmilili in prišel k njej Jezus Kristus, njen Gospod in Odkupitelj«.[34]

Zadnji praznik, ki ga obhaja kristjan, je šotorski praznik. Očaki izvoljenega ljudstva Abraham, Izak in Jakob so bili nomadi in so prebivali v šo-

---

[32] Num. hom. 23, 9: PG 12, 753 C. Kristjan mora torej »posnemati« v duhovni izbi svojega srca nebeške harmonije in melodije, ki jih vsebujejo svetopisemske besede, če hoče obhajati nebeški praznik, ne pa posvetnih napevov sveta.

[33] Num. hom. 23, 8: PG 12, 753 A—B. O prazniku mlaja, prim. Num. hom. 23, 5: PG 12, 751 A—B. Cerkev bo obhajala praznik mlaja (polne lune), ko bo izgubila vsako večanje in manjšanje (valovanje), ki izhaja iz georotacijskih zablod njenih članov.

[34] Num. hom. 23, 10: PG 12, 753 D-754 A.

torih. Podobno tudi kristjan na tej zemlji spada k pashalnemu ljudstvu in je v prehodu (in transitu positum). Šotorski praznik ga opominja, da se ne sme navezovati na nobeno prehodno obliko tega sveta, ampak urno potovati proti novemu nebu in novi zemlji: »Ako si torej na zemlji gost in popotnik in ni tvoj um zazrt in zakoreninjen v pozemeljskih poželenjih, temveč si pripravljen na *hiter prehod,* pripravljen se *vedno iztezati k notranjim resničnostim,* dokler ne dospeš do zemlje, kjer tečeta mleko in med in prejmeš v dediščino prihodnje stvarnosti, tedaj se bo Bog v tebi veselil in bo s teboj praznoval. To seveda zdaj. Če pa želiš premišljevati slovesnosti prihodnjih praznikov, povzdigni, če moreš, nekoliko svoje čute nad zemljo in malo pozabi na stvari, ki so ti pred očmi. Zamisli si, kako bosta prešla nebo in zemlja in celotna podoba tega sveta ter bosta osnovana novo nebo in nova zemlja. Pozabi na svetlobo vidnega sonca in pridaj prihodnjemu svetu sedemkrat močnejšo svetlobo (Iz 30, 26) oziroma se spomni, da bo po besedah pisma njegova luč Gospod. Predstavi si veličastne angele, moči, oblasti, prestole, gospostva in vsa imena slavnih nebeških sil, ne samo imenovanih v tem veku, ampak tudi imenovanih v prihodnjem veku. Zamisli si in približno domnevaj, kako vsa ta bitja obhajajo dan Gospodovega praznika, kakšna je tam slovesnost, veselje, veličina radosti«.[35]

4. *Začetki bolečin in konec sveta*

Ko bo v polnosti zasijalo Sonce pravičnosti, tedaj bo zagorel silen vesoljni požar (ekpiroza), ki bo končno prvinsko preobrazil nebo in zemljo, ju ponebesil. Gospod Jezus bo namreč v slavi prišel sodit svet in obudit trupla umrlih ter ločit ovce od kozlov. V primeri z neznanskim sijajem prihajajočega Kristusa bo seveda otemnela svetloba svetilnikov tega sveta: »Kakor je pri križanju Gospoda sonce mrknilo in je nastala tema po vsej zemlji, tako bo tudi tedaj, ko se bo na nebu pokazalo znamenje Sina človekovega, mrhnila svetloba sonca, lune in zvezd, kar jo bo tako rekoč použila silna moč onega znamenja«.[36]

Ni se ohranil Origenov komentar Razodetja apostola Janeza. Vendar je znano, da je Origen zavračal milenarizem in popredmetene pojme o eshatološki blaženosti. V precej obširni razlagi Gospodovega eshatološkega govora (Mt 24) Origen precej nazorno oriše poslednjo dobo sveta. Razlikovati moramo med koncem sveta in med prvimi hujšimi porodnimi bolečinami, ki

---

[35] Num. hom. 23, 11: PG 12, 754 B—D.

[36] Mtth. ser. 48: PG 13, 1671 A. Nauk o vesoljnem požaru najdemo pri Hebrejcih in Grkih, prim. C. Cels. 5, 15: SC 147, 50. Luč poveličanega Kristusa bo pravičnim v poveličanje, hudobnim pa v muko. Origen omenja še poseben kaznovalni ogenj, ki bo zadel svet ob koncu zaradi njegovih grehov, ogenj, ki bo razodel božjo jezo. Zaradi dvigajočega se dima tega ognja bosta otemnela sonce in luna. O vsem tem, prim. Mtth. ser. 56. 48: PG 13, 1689 A—D. 1670 B; Lc. hom. 22, 7: SC 87, 306.

naznanjajo začetek konca sveta in rojstvo novega sveta. »Nebo in zemlja bosta prešla, zato je nujno, da bosta bolehala pred razpadom: zemlja se bo drobila s številnimi potresi, zrak se bo nalezel neke bolezni in se okužil. Rodovitna sila zemlje bo naglo opešala, zato bodo propadli sadeži in vsa rodovitna drevesa bodo usahnila. Ob vsem tem dogajanju bo gibljiva narava, ki je neki del vsega sveta, trpela zaradi splošnih sprememb. Kdor več ne uživa običajne hrane, začne trpeti pomanjkanje in propade. Tako bo namreč tudi ‚nebo prešlo in se postaralo kakor oblačilo. Kar pa se stara in postaja zastarelo, se bliža koncu'« (Ps 101, 27; Hebr 8, 13).[37]

Boleče in sunkovito propadanje vidnega sveta bo v zvezi z duhovnim razsulom Cerkve in človeštva, nekakšna zunanja projekcija notranjega dogajanja. Zato Origen razlaga Gospodov eshatološki govor v dobesednem in duhovnem pomenu. Najprej opisuje notranji razkroj Cerkve v njeni zadnji dobi, razkroj, ki bo povzročil začetke bolečin vidnemu stvarstvu. Evangelij bodo oznanjali že po vsem svetu, ko bo v Cerkev vdrl duh posvetnosti tako kakor še nikoli poprej. Cerkev se bo skoraj docela sekularizirala: »Dokler je sol zdrava, sol, o kateri pravi Gospod: ‚Vi ste sol zemlje' (Mt 5, 13), do takrat je vse začinjeno s soljo. Ko pa se bo sol po besedah pisma pokvarila, tedaj se bo tudi to, kar je sol solila, pokvarilo, začelo smrdeti in razpadati. Dokler sije ‚luč sveta' (Mt 5, 14), usmerja vse z jasnim izžarevanjem svetlobe. Ko pa se bo ta luč v dušah ljudi zmanjšala, ker se ne bo več napajala in hranila s svojo naravno hrano, tedaj bo vse zagrnila tema. Vse bo zabredlo v žalost in nesreče in takrat se bodo nadvse osredotočile nasprotnikove sile, ker se jim več ne bodo ustavljali sveti in Kristus v njih — ti so jih namreč navadno ustavljali. Kakor v temi, in ne da bi naletele na kakšen odpor, bodo nasprotne sile delovale v srcih ljudi z namenom, da naščuvajo narod zoper narod in kraljestvo zoper kraljestvo«.[38]

Cerkev bo najprej oslabil razkroj v nauku (doktrinalni razkroj), ki bo povzročil moralno razsulo v Cerkvi in pospešil dekadenco sveta. »Narodi« hudobnih duhov bodo potem lahko skoraj nemoteno izvedli duhovno invazijo na Cerkev, ki se je prej krepko upirala njihovim zagrizenim okupatorskim težnjam. Vpad bodo speljali s pomočjo krivih prerokov, ki bodo zasejali velika nesoglasja v razlaganju dogem resnice: »Mnogi bodo učili nezdrav nauk o prihodnjih rečeh in bodo napačno razlagali preroke. Ti razlagalci so lažnivi preroki, ki bodo mnoge zapeljali. Zelo malo pa bo

---

[37] Mtth. ker. 36: PG 13, 1649 D-1650 A. Po Mt 24, 6—8 je torej treba razlikovati med koncem sveta in začetkom konca sveta. Vmes je verjetno neki premor ali doba miru.

[38] Mtth. ser. 37: PG 13, 1650 C-1651 A. Prim. tudi Jo. com. 6, 59, 303: SC 157, 362—364. Razlikovati moramo med duhovnim in racionalnim napredkom človeka (človeštva). Čeprav je človeštvo v zadnjih petsto letih veliko napredovalo v racionalnih vedah (npr. v naravoslovju, tehniki, »znanstvenem« študiju sv. pisma itd.), s tem še ni rečeno, da je napredovalo tudi duhovno, v osvajanju nadvesolja. Jezusov apokaliptični govor razodeva, da bo človeštvo v poslednjih časih duhovno nazadovalo.

raziskovalcev resnice. Napačni nauki bodo utrjenega kristjana oslabili in pomnožili število tistih, ki si čehljajo ušesa. Da bi njim ugajali krivi preroki, bodo razglašali brezbožnost, ki je nasprotna postavi. Toliko bodo škodovale besede mnogih učiteljev, učečih nasprotujoče si reči, da bodo celo *gorečo ljubezen,* ki je prej žarela v *preproščini vere,* ohladile v ustreznem doumevanju božjil skrivnosti in resnice. Toda kdor bo vse to opazil in bo vztrajal pri *prvotnem apostolskem izročilu* in pri *osnovi cerkvenega uvajanja,* ta se bo rešil«.[39]

Apostolsko izročilo vere, ki ga je Cerkev vsa stoletja ohranjala v svojem bistvu nespremenjenega in neokrnjenega, bodo krivi učitelji zapeljali na krive in vijugaste poti ter ga razstavili v strokovno zamotane in zapletene gnostične sisteme. Širil se bo veliki odpad od vere in Kristusa; to seveda prej, preden bo nastopil človek greha, sin pogube (prim. 2 Tes 3, 2—3). Nekateri zatajijo Kristusa kakor Peter, preden petelin zapoje, to je pred Prstom in opravičenjem; drugi ga zatajijo, ko odpadejo od njega po prejemu krsta: »Če po vzhodu Sonca pravičnosti v duši, ‚ko smo resnico spoznali, radovoljno grešimo, ne ostane za grehe nobena daritev več, ampak strašno pričakovanje sodbe in maščevalni ogenj, ki bo razjedal nasprotnike' (Hebr 10, 26—27). Na Petra, ki je zatajil Jezusa, takrat še ni bilo mogoče obrniti besed: ‚Koliko večjo kazen, menite, bo zaslužil, kdor tepta božjega Sina in ima kri zaveze, s katero je bil posvečen, za navadno ter sramoti Duha milosti' (Hebr 10, 29)! Peter še ni bil posvečen s Kristusovo krvjo, ki je bila kri nove zaveze, niti ni sramotil Duha milosti, ker ga še ni bil prejel, saj Jezus še ni bil poveličan (Jan 7, 39), niti ni še Sveti Duh prebival v ljudeh. Ako pa mi storimo to brezbožno dejanje, da zatajimo Kristusa, se na nas obrnejo vse te besede pisma, ker smo posvečeni s krvjo zaveze in smo prejeli Duha milosti Imeti kri zaveze za navadno in sramotiti Duha milosti je zategadelj večji greh od vseh drugih grehov tako, da ne prejmemo odpuščanja ne v tem ne v prihodnjem veku, če zatajimo božjega Sina. Za nas ‚se je noč pomaknila in dan se je približal' (Rimlj 13, 12), kot znamenje dneva nam je zazvenelo petelinovo petje, zato vztrajajmo v boju zoper greh prav do krvi in zaradi ljubezni, ki nikoli ne mine, vse prenašajmo, da bomo z v njej dovršenimi dosegli dediščino«.[40]

Sonce krivičnosti, negativno sonce bo potegnilo s svojim privlačnim delovanjem (težnostnim poljem) v svoje kraljestvo (kraljestvo negacije Boga)

---

[39] Mtth. ser. 39: PG 13, 1656 A—B. Učlovečena Resnica je za oznanjevanje izbrala neizobražene in preproste ljudi. Antikrist bo za razrešitev svojih zablod izbral dvolične. C-1024 A.

[40] Mtth. ser 114: PG 13, 1763 A—C. Zavesten odpad odraslih kristjanov bi bil po Origenu neodpustljiv greh le, koliko je greh zoper Svetega Duha. Tudi Tertulijan uvršča odpad od vere med neodpustljive grehe. Toda Cerkev je vedno podeljevala spravo skesanih odpadnikom, zato je Tertulijanovo mnenje že na začetku zavrgla. Origenova misel (na osnovi pisma Hebr) bi morda pomenila tole: Kdor zavestno odpade od Kristusa

številne nebeške zvezde, ki jih je prej napajalo Sonce pravičnosti: »Sonce je hudič, ki se spreminja v angela luči in kakor sonce mnoge zavede. Ob koncu sveta ga je treba razkrinkati, saj je on tema, a se dela, da je sonce. Zato o njem veljajo Gospodove besede: ‚Sonce bo otemnelo' (Mt 24, 29). Odvisna od tega sonca je tudi tista luna, ki prejema njegove žarke. Celoten zbor (ecclesia) hudobnih, ki pogosto obljublja, da ima luč in jo izžareva, bo tedaj obdolžen in razkrinkan s svojimi pogubnimi dogmami in ne bo več sijal. Ti, ki so obetali ljudem resnico bodisi z nauki bodisi z nepristnimi čudeži, dejansko pa so poslušalce zapeljevali z lažmi, so primerno temu imenovani z neba padajoče zvezde. Kar smo povedali o padajočih zvezdah bi upravičeno lahko povezali z Janezovim Razodetjem. Janez pripoveduje o tretjini zvezd, ki jih zmaj s svojim repom potegne na zemljo: ‚Še drugo znamenje se je prikazalo na nebu: Glej, bil je velik ognjeno rdeč zmaj, ki je imel sedem glav in deset rogov in na svojih glavah sedem kron; in njegov rep je potegnil za seboj tretjino nebesnih zvezd ter jih vrgel na zemljo'« (Raz 12, 3—4).[41]

Tretjina nebeških zvezd, prej ravnočrtno usmerjenih in dvigajočih se k Bogu, se z napuhnjenim strmoglavljanjem proti zemlji spremeni v blodeče zvezde; pri tem potegnejo za seboj še mnoge druge kristjane. Pred padcem so imele te zvezde veliko duhovno (logično) potencialno energijo. *S spuščanjem v duhovno geosfero,* v kateri vladajo duhovni gravitacijski in georotacijski zakoni, se zaradi umskega vrtenja njih *nebeška potencialna energija spreminja v duhovno pozemeljsko kinetično energijo,* ali kot bi danes znanstveno dejali, v *georotologično energijo:* v georotologično mišljenje in delovanje. Med nebeškim in pozemeljskim stanjem človeškega duha vlada velikanska, nepojmljiva razlika, zato je jasno, da padajoče zvezde pri svojem prehodu iz višjega v nižje stanje, sproščajo velikansko duhovno georotologično energijo (corruptio optimi pessima). Padajoče zvezde v pospešenih obhodih (po spirali) nasilno drvijo proti spodnjemu polu duhovne geosfere, ki je *duhovni okupator človeštva, hudobni duh.* On s svojim egocentričnim vrtenjem uklepa georotacijske ali planetarne zveze v svoj neprestani in divji krogotok.

---

in sramoti Svetega Duha (Bog se ne da zasramovati!), se igra z večnim zveličanjem, kajti nikjer ni rečeno, da ga bo Bog zveličal proti njegovi volji. Zato Origen v delu »Spodbuda k mučeništvu« pripravlja in navdušuje kristjane za mučeništvo. Raje umreti kako pa zatajiti vero in Kristusa.

[41] Mtth. ser. 49: PG 13, 1672 C—D. 1673 C. Origen omenja tudi pismo apostola Juda, ki govori o podlih in blodečih (planetarnih) zvezdah. Z odpadom od Boga človeški duh absolutizira sam sebe, svoje mišljenje in delovanje. Ta njegova absolutizacija narašča (prek vseh meja) sorazmerno s hitrostjo oddaljevanja od Sonca pravičnosti in se izraža na zgodovinskem področju v totalitarnih ideologijah in težnjah. Snovne zvezde so skoraj vse večje od zemlje, zato bi jih padajoče zemlja ne mogla sprejeti, prim. Mtth. ser. 49: PG 13, 1672 A—B. Nebeške zvezde v Cerkvi so zlasti tisti, katerim je zaupana učiteljska služba, prim. Mtth. ser. 51: PG 13, 1679 C—D.

Sorazmerno s približevanjem dekadentnih in blodečih zvezd spodnjemu polu geosfere bo naraščalo med njimi število križanj življenjskih poti in duhovnih trkov, skratka, nepredstavljiv nered, zmešnjava, *kaos*. To bo privedlo do širjenja duhovnih kužnih bolezni do uporov v Cerkvi, v katero bo po krivovercih prodiralo georotologično mišljenje; v svetu pa se bodo razplemeli veliki idejni boji. Mnogo blodečih duhov pa se bo povezalo v posebno sestavo, s katero naj bi ognjeno rdeči zmaj uničil Cerkev: »Deset rogov, to so kraljestva kačine hudobije, ki imajo naravo kače in se vedno plazijo z grehi po prsih in po trebuhu«[42]. Kljub železni satanovi sili, ki povezuje blodeče duhove v enoto, pa se ti zaradi novih vrtljajev znova in znova razcepljajo v svojih trditvah glede na Resnico in glede na svoje prejšnje trditve. Zaradi različnih ravni geoorbitalnih tirov, samovoljnih pospeškov, obhodnih časov (period) ter nagibov (naklonskih kotov) se namreč tudi razcepljajo in razhajajo med seboj: »Takó se kraljestvo zablode nekega nauka dvigne zoper kraljestvo zablode (erraticum regnum) drugega nauka, kajti satan in vsaka laž se vedno razdeli zoper sebe, zato ne more obstajati«.[43]

Za georotologičnimi preroki bo prodiral v Cerkev Antikrist in bo sédel v tempelj sv. pisma, kakor da je on Bog in božja beseda (Nauk). Origen razlikuje med Antikristom kot določeno zgodovinsko osebo in med Antikristom, ki ga istoveti z krivim naukom ali besedo (falsum verbum). Antikrist-krivi nauk skuša zmeraj prodreti v kristjana in v apostolsko Cerkev; a njegov prodor bo posebno očiten ob začetku konca in potem ob koncu sveta. Tedaj ne bo stal v templju sv. pisma, temveč se bo kot gnusoba opustošenja vanj usedel in se v njem ustoličil: zdel se bo »tako rekoč razumno in dobro zgrajen«[44]. Krivi nauk se bo poln napuha povzdignil nad božjo besedo in apostolsko izročilo, ki zagotavlja verodostojno razlago sv. pisma. Razširili ga bodo

---

[42] Mtth. ser. 49: PG 13, 1673 D. Kača se premika naprej v valovni (vijugasti) obliki. Podobno se georotacijski duh pri svojem napredovanju zaradi vrtenja zvija kakor kača, z nasprotnimi menami oblikuje sinusovo krivuljo, umno valovanje z dialektičnim menjavanjem afirmacij in negacij glede iste resnice; napreduje s prevratnim vsiljevanjem polresnic. Hudič uresničuje vse svoje načrte po ljudeh, prim. Mtth, ser *83*: PG 13, 1733 A.

[43] Mtth. ser. 38: PG 13, 1652 B. Zaradi egocentričnega vrtenja se hudobni duh vedno znova razceplja sam v sebi, ker pri vsakem obhodu opiše krog, ki je sestavljen iz dveh nasprotnih polkrogov (val iz hriba in doline). Isto velja za vsako kraljestvo zablode. Zaradi georotacije se v sebi razceplja in se v njem večajo polarna nasprotja. »Ena je resnica, mnogo je laži; ena je resnična pravica, mnoga ravnanja jo ponarejajo; ena je božja Modrost, mnogo pa je za uničenje določenih modrosti tega veka in poglavarjev tega sveta (1 Kor 2, 6); in ena je božja Beseda (Nauk), mnogo pa je Bogu tujih besed (naukov)« (De orat. 21: PG 11, 481 A).

[44] Mtth. ser. 42: PG 13, 1660 D. Prim. tudi Mtth. ser. 31: PG 13, 1641 A—B. Konec krščanstva ob koncu sveta bo podoben ali celo hujši od žalostnega konca Judov iz Jezusovega časa. Tolika nevera bo zavladala v svetu, da se Odrešenik, ki gleda pred seboj vso prihodnost, vprašuje: »Vendar, ali bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji« (Lk 18, 8) (prim. Jer. hom. 4, 2—3: PG 13, 288 B-289 A)? Vero Judov je bila zamorila človeška gnoza, podobno bo tudi v poslednjih časih vero kristjanov opustošil racionalizem.

nekateri krivoverci, ki bodo po črki Izraelci, po duhu pa Egipčani: natančno bodo poznali črko sv. pisma, z duhom pa ne bodo izšli iz georotacije, da bi ugotovili večni, modrostni ali nebeški pomen navdihnjenih besed[45].

Veliki doktrinalni in nravni kaos, ki ga bodo vpeljali v Cerkev Antikristovi predhodniki, mora prave kristjane spodbuditi k večji zvestobi do evangelija, da bodo »z resničnim izročilom«[46] porušili sofistične razlage sv. pisma, saj bo zlasti po teh Antikrist zakraljeval nad kristjani. Zato se varujmo »vsake zablode krivih naukov, najsi bo to pri očitnih in glavnih resnicah (principalia capita) ali pri navidezno manj pomembnih, da bomo poslušni njemu, ki pravi: .Ne odstopajte ne na levo ne na desno (Dt 5, 32), od njega, ki govori: ‚Jaz sem pot' (Jan 14, 6). Ne dajmo se zapeljati, temveč čujmo, da nas ne prevari kdo od teh, ki prihajajo v Kristusovem imenu govoreč: Jaz sem Kristus, jaz sem resnica, modrost in prava luč. Mislim, da ni samo Kristus Beseda, ampak tudi Antikrist je beseda. Kristus je resnica, popačena resnica je Antikrist. Kristus je modrost, ponarejena modrost je Antikrist, ta vara ljubitelje božje modrosti in resnice, ki spadajo v nauk vere. Med krepostmi, s katerim živimo po božje, so prave kreposti Kristus, vse ponarejene kreposti pa Antikrist. Vse like dobrega, ki jih v resnici ima v sebi Kristus za vzgojo ljudi, jih vsebuje navidezno tudi hudič za zapeljevanje svetih. Kristus je pravica, so pa poti, ki se človeku zde prave, toda stekajo se v brezno podzemlja (Preg 16, 25). Kadar se torej zdi pravica, pa ni resnična pravica, tedaj je to Antikristova pravica, pravica, uperjena zoper Kristusovo pravico. Menim, da je Antikrist tudi čistost, čistost pri krivovercih, ki zavajajo ljudi v zablodo, da ne umevajo cerkvene čistostosti, ki je Kristus. Tako je Antikrist tudi usmiljen zoper usmiljenje, ki je Kristus (ljudje, ki dele darove, toda ne zaradi božje pravičnosti). Antikrist je potrpežljivost v njih, ki navidezno trpijo za krščanstvo in celo prelijejo svojo kri. Ti navidezno ne tajijo krščanstva, govorijo pa brezbožno zoper nebesa. Antikrist je tudi moč, ki zapeljuje nevedne«.[47]

V poslednji dobi bo hudobni duh z raznovrstnimi zablodami razdelil kristjane med seboj in jih pognal v divjo dirko proti spodnjemu polu duhovne

---

[45] Prim. Lev. hom. 14, 2: PG 12, 553 C-554 A; Mtth. ser. 42. 10. 14. 23: PG 13, 1660 A-1662 B. 1615 B. 1619 B. 1628 C—D.

[46] Mtth. ser. 42: PG 13, 1660 C. Mtth. ser. 42: PG 13, 1660 B: »Vsak nauk (dogma) krivovercev ne nasprotuje samo resnici, ampak tudi ostalim, podobno zgrešenim naukom«.

[47] Mtth. ser. 33: PG 13, 1644 D-1645 B. Prim. tudi Mtth. ser. 46: PG 13, 1668 D. Gregor Veliki, Moral. 33, 33, 57: PL 76, 710 B—C: »Razumniki tega veka, ki se s prevratnimi napori oklepajo Antikristove hudobije, so tako rekoč 'trepalnice zore' (Job 41, 10), ker vero v Kristusa označujejo za nekakšno zablodo noči, o češčenju Antikrista pa obljubljajo, da je pravo jutro. Tudi kača, ki je v raju nagovorila prva človeka, s tem da jima je obetala neka boljšega, je nekako odprla trepalnice zore. Odstranila je tako rekoč temino nevednosti in naznanjala je jutro večne božje znanosti rekoč: 'Odprle se vama bodo oči in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo' (Gen 3, 5). Kačini modrijani zavržejo preprostost prave vere kakor nekakšno temo minule noči, kačina lažniva znamenja pa prikazujejo kot žarke vzhajajočega sonca«.

geosfere. Posledica tega bodo velike naravne katastorfe, ker bodo padajoče zvezde s svojo veliko uničujočo močjo od znotraj navzven rušile naravni red in ravnotežje. Neprimerno hujša pa bo duhovna katastrofa človeštva, ker bodo padajoči georotacijski duhovi s silnim pospeškom drveli in rinili vedno bolj v majhen prostor geosfere in ga s svojo absolutizirajočo močjo skušala docela zavzeti. Odsev tega bo na zgodovinskem področju naraščajoče sovraštvo med ljudmi in vojne naroda zoper narod ter kraljestvo zoper kraljestvo. V poslednjih časih bo to dogajanje doseglo *svetovno razsežnost* prav tako kakor tudi preganjanje kristjanov: »Tedaj preganjanje kristjanov ne bo omejeno samo na kakšen predel, kot je to bilo v prejšnjih časih, marveč bo splošno povsod zoper božje ljudstvo. Tedaj se bo zgodilo, da se bodo pohujšali mnogi, ki se zdijo trdni v veri, in bodo izdajali drug drugega. Zavladalo bo sovraštvo tudi med njimi, ki so po videzu verniki. Tedaj bodo vstali mnogi krivi preroki in bodo prevarili množico nespametnih ljudi. Ko se bo ohladila ljubezen ne le med neverniki, ampak tudi med verniki in bo oledenel žar ljubezni zaradi mnogih brezbožnosti, jih bo le malo vztrajalo v boju do konca. Toda samo ti se bodo zveličali«[48].

5. Komu zvoni?

Ali Origenova teologija o poslednji dobi sveta pove kaj tudi nam? Človeštvo je v zadnjem času izdelalo orožja, sposobna povzročiti apokaliptična razdejanja, ki jih opisuje Razodetje sv. Janeza. To je z natančno študijo pokazal atomski fizik in krščanski mislec B. Philberth v knjigi: »Krščanska prerokba in nuklearna energija«[49]. Še druga znamenja časov nas opozarjajo, da morda nismo več daleč od obdobja težjih porodnih bolečin sveta. Paradoksalno je dejstvo, da so v prvih stoletjih veliko vedeli povedati o poslednji dobi sveta in o Antikristu, zdaj pa, ko smo temu bliže, smo kristjani o tem praktično nepoučeni. Starozavezni veliki duhovnik je nosil na robu svojega oblačila prišite zvončke. Ti naj bi zvončkljali, kadar je stopal v svetišče in šel pred Gospodovo obličje, pa tudi tedaj, ko je odhajal. To je simbol za kristjane, zlasti za duhovnike, ki naj vedno premišljajo resnice o poslednjih rečeh človeka in sveta: »Zvončki, ki naj zmeraj zvončkljajo, so prišiti na rob (konec) oblačila velikega duhovnika. To pa zato, da ne boš nikoli molčal o poslednjih časih, temveč boš neprestano o njih oznanjal, razpravljal in govoril, kot je pisano: ‚Spominjaj se svojih poslednjih reči in ne boš grešil'« (Sir 7, 36)[50].

Od Origena pa tudi drugih cerkvenih očetov se moremo danes marsikaj naučiti. Cerkveni očetje niso bili zagledani v svetne dejavnosti in materialne

[48] Mtth. ser. 39: PG 13, 1654 C—D.

[49] B. Philbert, Christliche Prophetie und Nuklearenergie, Zürich[9] 1975. Prim. tudi drugi vat. koncil CS 80—82, zlasti 82, 4.

[50] Ex. hom. 9, 4: PG 12, 368 B.

pridobitve, ampak so se ravnali po Gospodovem navodilu: »Iščite naprej božjega kraljestva in njegove pravice in vse to vam bo navrženo« (Mt 6, 33). Današnji človek, tudi marsikateri kristjan, poveličuje tvarni napredek in že sanja o zlati dobi človeštva v prihodnosti, »v slepem zaupanju, da bo neki novi red (dobro uporabljen izraz) in neki novi svet, neka prenovitev, ki je za zdaj še težko opazna, morala fatalno nastopiti«[51]. Utopija o tostranskem mesijanskem kraljestvu je prevzela široke sloje judovskega ljudstva v Jezusovem času. Ta utopija sicer spreminja zunanje oblike, filozofske utemeljitve in izrazoslovje, a se kot stalna kriva vera znova in znova pojavlja v vseh stoletjih. Posebno ugodna tla je našla v 20. stoletju, ki je zaradi velikih dosežkov naravoslovja in tehnike, začelo zapadati »znanstvenemu« praznoverju v programiranju popolnoma stehniciziranega (»robotnega«), sekulariziranega in poenotenega človeštva: »Današnji človek postavlja pod vprašaj nazor, da je človeštvo bolj kot kdajkoli prej, dejansko skrajno blizu koncu svojega razvoja. Človeštvo se danes čuti sposobno ne samo predvideti prihodnji potek evolucije, marveč tudi vnaprej napovedati njeno ravnočrtno napredovanje in vplivati nanj. Današnji utopisti verujejo, da ima človeštvo danes v oblasti notranji zagon in zmožnost, s katerimi bo odrešilo samo sebe«[52].

Današnja generacija je tako rekoč opijanjena in hipnotizirana od naglih sprememb in preobrazb, ki zajemajo naš mali planet. Napredovanje planetarnih ved prestopa vse meje in vanj človeštvo vlaga glavne umske sposobnosti, čas in sile: »Tehnika napreduje na višjo potenco, širi se skrajno pospešeno in je dosegla kozmične razsežnosti. Z jedrsko energijo, zvezdno energijo, je človeku — ustvarjenemu bitju — prvikrat od njegovega obstanka omogočeno uničiti svoj življenjski prostor. Nastopilo je nekaj povsem novega, pošastnega in nikdar še navzočega: nadaljnji obstoj vsega življenja je prvič postal odvisen od človekovih osebnih kvalitet. Prvikrat je zemeljski obstoj postal odvisen od človekovih nravnoreligioznih moči. Prvič stoji človeštvo pred izbiro: ali uničenje ali spreobrnjenje; spreobrnjenje s popolno spremenitvijo miselnosti v ‚prevrednotenju vseh vrednot'«.[53]

Cerkev se veseli vsakega pravega napredka človeštva na katerem koli področju, ne more pa odobravati zlorabljenja napredka in pa malikovanja novih pridobitev, ki bi človeka odtrgale od edino potrebnega: »Poskušajmo razumeti človeštvo v stanju razvoja in blagoslavljamo z modrostjo in odprtim duhom dobre stvari, ki jih človeško prizadevanje poklanja človeškemu

---

[51] Pavel VI., Govor 15. 1. 1969, v: DC 51 (1969) 202.

[52] Th. Molnar, L'utopie éternelle hérésie, Paris 1973, 234.

[53] B. Philbert, Der Dreieine, Stein am Rhein ³1974, 31. Glavne intelektualne sile človeštva so danes zaposlene z izumljanjem in usposabljanjem strašnih uničevalnih orožij. Jedrske reakcije (npr. pri atomskih in vodikovih bombah) sproščajo povprečno 30-milijonkrat večjo energijo kakor pa kemične reakcije pri eksplozijah npr. smodnika, dinamita, TNT itd. Razmerje med klasično in jedrsko bomo je torej, glede na sproščeno energijo, kakor ena sekunda proti enemu letu!

življenju. Vendar pa ne dopustimo, da bi nas zgrabila vrtoglavica spričo preobrazb, ki jih vidimo okoli sebe«[54]. Zaradi obrobnih, georotacijskih (v zemeljski časovni krogotok zaprtih) odkritij, opažamo da se pozornost vedno več ljudi in kristjanov odvrača od središčnih, bistvenih in večnih resnic. Te zanje tonejo v pozabo, ko ti tonejo v šumečem in divjem vrtincu sveta: »Naš čas potrebuje odkritja bistvenih resnic. Človeka odnaša vrtinec njegovih misli, potopljen je v ostvarjanje svojega izumiteljskega duha, včasih postane ujetnik lastnih odkritij. Ta človek tvega, da ga bodo použila vrtoglava sredstva, ki si jih je pridobil; tvega, da bo pozabil na sam pomen svojega bivanja, ki je onstran delnih pomembnosti (lastnih snovanj)«[55].

Kot protiutež strmo naraščajoči krivulji svetnih dejavnosti in ved, za ohranitev ravnotežja in ravnočrtne poti človeštva bi potrebovali nič manj strmo naraščanje verske dejavnosti in jakosti duhovnega življenja. Toda svetni napredek je zaradi človekovega obževanja samega sebe postal povod, strmina, po kateri novi planetarni humanizem drvi v strašen prepad samouničenja: »Po stoletjih, v katerih se zdi, da je človek priznaval Boga na svoje stroške, je to zadnje stoletje, na žalost, začelo dejansko misliti, da bo moglo napredovati samo z zanikanjem Stvarnika. Pri tem pa ni opazilo, da ga *spirala* njegovih negacij neustavljivo vodi od smrti Boga do smrti človeka«[56]. Zaradi širjenja sekularizma, to je prehajanja vedno več človeških duhov v georotacijo z izrečno tajitvijo Boga ali pa praktičnim neizpolnjevanjem božjih zakonov, se stopnjuje v svetu duhovni ciklon. Takole nanj opozarja sv. oče s svoje nebeške zvezdarne: »Razumeli boste, do česa lahko privede na etičnem, socialnem in političnem področju nasprotje med trdno krščansko nravnostjo

---

[54] Pavel VI., Govor 5. 7. 1972, v: DC 54 (1972) 703. V nazorih o človeku in njegovem delovanju se danes ponekod v krščanstvu širi pelagianizem. Tej miselnosti ni tuje zanikanje izvirnega greha. Poljskemu filozofu L. Kolakowskemu, ki se je nekdaj navduševal za absolutni humanizem, se zdi nevarno nepriznavanje človekovega izvirnega greha: »V marksizmu mi je bilo nekdaj posebno privlačno prav to, kar se mi zdi danes posebno nevarno: absolutni humanizem, v smislu vere v samozadostnost človeka; popolna človekova svoboda v ustvarjanju vsakega smisla in pomena, pomanjkanje vsake omejitve pri določanju samega sebe; ta prometejski duh, ki je tako močno oblikoval marksizem kot filozofijo, tajitev, zavračanje vseh meja, ki so postavljene za človeško izpopolnjevanje. Vse je zgrajeno po človeško, vse je zgodovinsko nastalo, ničesar ni moč najti že dovršenega. Ta prometejska vera se mi je nekdaj zdela mikavna. Ravno to pa se mi danes filozofsko zdi v marksizmu, ki je v tej točki v ožjem sorodstvu z Nietzschejem, nevarno; z eno besedo: nevarno se mi zdi nepriznavanje izvirnega greha« (L. Kolakowski, Der Mythos, das Christentum und die Realität des Bösen, v: Herder-Korrespondenz 31 (1977) 502).

[55] Pavel VI., Govor 12. 9. 1970, v: DC 52 (1970) 856.

[56] Pavel VI., Govor 12. 9. 1970, v: DC 52 (1970) 855. Z izgubo vere v Boga kristjan izgubi duhovni vid. S silno kratkovidnim razumom potem še tipa naokrog, a se ne more izogniti nepričakovanim zapletom: »Današnji človek je izgubil globok metafizični čut za stvari, za smisel svojega življenja. Da, luč, ki je razsvetljevala vse življenje, se je ugasnila in vsi hodijo kakor slepci v iskanju kakšne orientacije, oporne točke. Pri tem zadevajo drug ob drugega in se nepredvidoma objamejo. Ali ni to novi Babilon? Ali v duhovih teh ljudi ne piha 'duh vrtoglavosti' (Iz 19, 4), duh blodenja, o katerem govori prerok Izaija« (Pavel VI., Govor 17. 1. 1973, v: DC 55 (1973) 108)?

in nenravno permisivnostjo ali moralno začasnostjo, ki je danes v modi. Kakšen vihar narašča v svetu! Kako lahko uvidimo možen brodolom civilizacije«[57].

Ali je to resničen opis stanja zmaterializiranega človeštva in njegove dejavnosti? Kako je mogoče, da ljudje z vrtoglavim mišljenjem in zgolj planetarnim delovanjem ne opazijo svojega blodenja in pospešenega spuščanja navzdol v večno brezno pogube? V odgovoru nam priskoči na pomoč relativnostna teorija moderne fizike, ki raziskuje odnose med gibajočimi se telesi v prostoru in času. Ta ugotavljanja, da je izbrani odnosnostni sistem vedno mirujoči sistem: »Sistem — je v skladu z definicijo — raznoterost vseh relativno med seboj mirujočih točk; potemtakem znotraj samega sistema ni bistveno nobenega gibanja. Samo točka nekega drugega sistema se lahko premika glede na prvi sistem, se pojavi lahko v koordinatah prvega sistema kot premikanje, se lahko giblje ‚v prvem sistemu'. Drugi sistem pomeni vobče ‚gibati se'; to je pripadati neki drugi vrsti gibanja. A vsak sistem miruje v sebi. *Odnosnostni sistem* (das Bezugssystem) postane s tem eo ipso *‚mirujoči sistem'*«[58]. Podobni zakoni veljajo na duhovnem področju za zvezde, ki padajo z neba. Z absolutizacijo samega sebe se človeški duh loči od večnega in negibnega Boga in z egocentričnim vrtenjem preide v duhovno georotacijsko sfero. Z absolutizacijo svoje lastne subjektivnosti postavi sebe za središče vsega, spremeni sebe v mirujoči sistem, božje obzorje pa postane zanj aberativni horizont. V svojem subjektivnem koordinantnem sistemu človek miruje, čeprav se bitno oddaljuje od večne Resnice in Luči. Z njegovega stališča je potem teocentrični sistem nekaj povsem relativnega, sistem zablode in zablod, pa tudi drugi filozofski sistemi se v njegovih očeh spremenijo v zgolj mimobežne sisteme. Človek sam seveda kot absolutni jaz (sistem) nezadržno drvi po svojem spiralnem tiru in ne ve kam gre.

Jasno in glasno zvončkljajo zvončki na robu velikoduhovniške obleke Kristusovega namestnika na zemlji. Kdo še danes posluša njihov glas sredi bučanja viharja in vpitja planetoidnih prerokov? Toda, ko bo plaz, ki se je že utrgal, zgrmel mimo, tedaj bo krščanstvo, bo Cerkev znova zacvetela[59].

---

[57] Pavel VI., Govor 8. 8. 1973, v: DC 55 (1973) 754. Papež govori celo o izrednem vdoru hudobnega duha v Cerkev: »Skozi neko špranjo je satanov dim stopil v božje ljudstvo. Opažamo dvom, negotovost, problematičnost, nemirnost, nezadovoljstvo, nasprotovanje. Ni več zaupanja v Cerkev. Kritika in dvom sta izšli iz znanosti, ki je poklicana posredovati resnice, ki nas ne le oddaljijo od Boga, temveč nas nagibajo k še večjem iskanju in poveličevanju Stvarnika. Znanstveniki so tisti, ki sklanjajo glavo. Poučevanje postaja vir zmešnjave in včasih absurdnih protislovij. Poveličujejo napredek, da bi ga potem porušili z najbolj nenavadnimi in radikalnimi revolucijami, da bi zatem spet postali primitivni po tolikem poviševanju napredka modernega sveta« (Govor 29. 6. 1972, v: DC 54 (1972) 658).

[58] B. Philbert, Der Dreieine 338. Preprost primer: za potnika v gibajočem se vlaku so vlak in predmeti v njem mirujoči sistem, drevesa pokrajine, hiše vasi, gore ... so mimobežni, aberativni sistemi.

[59] Prim. Pavel VI., Govor 4. 7. 1973, v: DC 55 (1973) 701.

Apokatástaza. Nauk o apokatastazi je največja Origenova zabloda. Z njim Origen uči ponovno vzpostavitev (obnovo) vse ustvarjenih bitij in torej odrešenje tudi hudobnih duhov ter pogubljenih ljudi. Vsi duhovi (tudi duše ljudi, naj bi preeksistirale v nebesih) so se namreč z napačno svobodno usmeritvijo oddaljili od Boga in so se tako izoblikovale različne vrste padlih bitij: angeli, ljudje in demoni.

Origen je svoj nauk o apokatastazi razložil v delu O osnovah (De principiis). O svojem učenju izjavlja naj se sprejme edino tisto, kar je v skladu z apostolsko veroizpovedjo in izročilom. To izrečno pove v predgovoru: »Samo v tisto resnico je treba verovati, ki v ničemer ne odstopa od cerkvenega in apostolskega izročila«[60]. Origen ni spoznal, da je z naukom o apokatastazi nasedel grškemu mitu o večnem kroženju vseh bitij. Zopetnja vrnitev vseh duhov v prvotno stanje ne izključuje nadaljnih novih padcev in izgube večne blaženosti. Tega seveda Origen še ni učil. Antična Cerkev je nauk o apokatastazi zavrgla in obsodila kot zmotnega.

Kritika stališča A. Harnacka. Harnack v svoji knjigi »Zgodovina dogem«[61] napada Origena in druge cerkvene očete. Njegova osnovna teza je, da so očetje helenizirali razlago krščanskega razodetja. Harnack izhaja iz predpostavk dekadentne racionalistične filozofije novega veka. Na podlagi štirih člankov Iz Origenove teologije lahko povzamem, da Harnack zahaja pri tem v najmanj štiri temeljne zablode:

1. Ne pozna in ne upošteva nauka cerkvenih o nebeškem kraljestvu in o rajski zgradbi vesolja.

2. Ne pozna in ne upošteva nauka sv. pisma in očetov o georotaciji človeškega duha in s to georotacijo povezano ničevostjo.

3. Ne upošteva nauka očetov o vzorčnosti (eksemplarizmu) in ne pozna ter upošteva štirih relacionalnih zakonov v teologiji očetov.

4. Ne vrednoti pravilno pashalne razsežnosti krščanstva, ki preveva vso teologijo in eksegezo očetov. To, kar je bil zanje polet k vstalnemu Gospodu in vzpon v nebeško kraljestvo, postane v njegovih očeh dualizem in maniheizem. Harnack tako pravzaprav napade osrednjo resnico krščanstva, resnico o vstajenju (s katero je seveda neločljivo povezana resnica o križu in o prenovi sveta po križu, ki se v luči vstajenja izkazuje za znamenje zmage — tropaeum crucis). Kljub vsej teološki izobraženosti se Harnackov duh v kritiki cerkvenih očetov ni izvlekel iz georotacije.

Gotovo je, da so prvi cerkveni očetje, med njimi posebej še Origen uporabljali helenistično izrazoslovje tedanje dobe. Kakšnega pa naj bi uporab-

[60] De princ. 1, 2: PG 11, 116 B.
[61] A. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen [6]1922.

ljali, če so hoteli, da bodo ljudje (izobraženci) njihove spise razumeli? Saj je tako delal npr. sv. Pavel. In tako delamo, če smo pametni, tudi mi danes. Toda pri tem ne smemo pozabiti na nekaj: pogledati je treba, kakšen smisel dajejo tem izrazom konkretno, ne pa kar z abstrakcijami sešteti razne besede, ki jih najdemo tudi pri platonikih in podobno, potem pa reči: Poglejte, helenizmu so se vdali! Zgrešeno je, če katoliški teologi danes spet in spet nasedajo trditvam o »heleniziranju« krščanstva pri cerkvenih očetih, posebej pri Origenu. Vpriv grške filozofije na Origena se kaže le v njegovem subordinacianizmu in v nauku o apokatastazi.

Povzetek: Ivan Pojavnik, iz Origenove teologije
4. Izpolnjevanje in konec sveta

Kristus je s svojim vstajenjem vzravnal tudi padlo vesolje, ga rešil iz suženjstva ničevosti in prenovil. Cerkev z vstajenjskim življenjem na zemlji vodi prehajajoči vidni svet v neminljivo nadvesolje. Kristjan, ki uravnava svoje mišljenje in delovanje po koordinatnem sistemu križa, preusmerja in prevaža svet z duhovno kozmonavtiko iz duhovnega geocentričnega sistema (umnobitni georotacijski svet) v višji, bitni teocentrični sistem oziroma v nebeško velevesolje. Ob koncu sveta bo Bog z novim stvarjenjem tvarno vesolje v polnosti ponebesil. V poslednji dobi človeštva bo georotologično mišljenje v izredni meri prodrlo v Cerkev. Antikristovo kraljestvo zablod bo pomnožilo porodne bolečine sveta.

Iz štirih avtorjevih razprav ‚Iz Origenove teologije' sledi zgrešenost napada A. Harnacka na Origena in druge cerkvene očete. Harnackova teza, da so cerkveni očetje helenizirali krščanstvo, je v temelju napačna.

Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Aus der origenes' theologie
4. Die vervollkommung und das ende der welt

Christus hat mit seiner Auferstehung auch das gefallene Weltall aufgerichtet, es aus der Nichtigkeit gerettet und erneuert. Die Kirche mit dem Auferstehungsleben auf der Erde führt die vergängliche sichtbare Welt zum unvergänglichen Superuniversum. Der Christ, der sein Denken und Tun nach dem Koordinatensystem des Kreuzes richtet, transportiert die Welt aus dem geistlichen geozentrischen System (die intelligible georotatorische Welt) durch die geistliche Astronautik nach dem ontologisch höheren, theozetrischen System oder nach dem Himmelreich. Die neue Schöpfung bedeutet, dass Gott am Weltende das materielle Weltall auf volkommene Weise verherrlichen wird. In der letzten Zeitepoche der Menschheit wird das georotologische Denken im ausserordentlichen Mass in die Kirche eintreten. Der Antichrist wird durch seinen Reich der Irrtümer die Geburtswehen der Welt vermehren.

Auf der Grundlage von vier Studien ‚Aus der Origenes' Theologie' zeigt der Autor, dass sich A. Harnack in seinem Angriff auf Origenes und auf andere Kirchenväter getäuscht hat. Seine These, dass die Kirchenväter das Christentum hellenisiert hatten, ist im Grunde falsch.

Résumé: Ivan Pojavnik, La théologie d'origène
4. Le perfectionnement et la fin du monde

La résurrection du Christ élève aussi l'univers déchu, le sauve de la servitude de la vanité et le renouvelle. L'Église avec sa vie de résurrection sur la terre conduit le

monde visible et transitoire vers le super-univers impérissable. Le chrétien, qui régle sa pensée et son action selon le système des coordinnées de la croix, dirige et transporte le monde par l'astronautique spirituelle du système de coordinées géocentriques (le monde intelligible géorotatif) dans le système ontologiquement superieur et théocentrique ou dans le royame de cieux. La création nouvelle, à la fin du monde, signifie la transformation de l'univers matériel dans un état parfaitement spirituel et glorieux. Au dernier âge de l'humanité la pensée géorotologique entrera exceptionnellement dans l'Eglise. Le régne erratique de l'Antichrist augmentera les douleurs d'enfantement du monde.

Sur la base de quattre études de ‚La théologie d'Origène' l'auteur montre où A. Harnack s'est égaré en attaquant Origène et les autres Pères de l'Église. Sa thèse sur l' hellénisation du christianisme par les Pères de l'Église est totalement fausse.

„Ali bo krščanstvo izumrlo?“

Francoski zgodovinar Jean Delumeau, 55 let, profesor na Collège de France, izvedenec za krščansko zgodovino 16., 17. in 18. stoletja, je pred dobrim letom izdal knjigo z izzivalnim naslovom »Le Christianisme va-t-il mourir?« (Založba Hachette, Paris 1977, 221 str.). Zaradi tematike, ki se je je lotil, zaradi lahkotnega sloga in zaradi temeljitega poznanja zgodovinske problematike Cerkve (na vsaki strani je polno zanimivih zgodovinskih podatkov) je delo doseglo velik knjižni uspeh. Več mesecev je bilo na prvem mestu prodanih knjig s teološko tematiko. V njej človek skoz in skoz čuti »čudovito ravnotežje skromnosti, svobodnosti, poguma in zagnanosti«, pravi Pierre Talec (ICI, 15. aprila 1977, 63). To je živa beseda o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti Cerkve. Predvsem je to sporočilo upanja, to pa je v našem morbidnem trenutku nadvse dragoceno. Prepričan sem, da bodo glavne misli Jeana Delumeauja zanimale tudi slovenskega bralca, zato jih podajam v ne preveč skopi obliki.

Delumeau je prepričan, da ima kot zgodovinar pravico spregovoriti o prihodnosti krščanstva že zato, ker se ubada z religijo, ki izjavlja, da je povezana z globalno usodo človeštva, z religijo, ki jo od vsepovsod napadajo, z religijo, ki je za naše sodobnike vendarle veliko vprašanje. Kolegi profesorji, študentje, prijatelji, bralci, televizijski gledalci se obračajo nanj in ga sprašujejo: Kaj mislite kot zgodovinar o prihodnosti krščanstva? Kaj menite o smrti Boga? Na ta vprašanja skuša odgovoriti kot veren človek, kot angažiran kristjan, vendar tako, da se opira na skušnjo zgodovinarja, in s strokovno nepristranostjo: »Čast naše stroke ni v tem, da ne izrečemo nobene sodbe o preteklosti zaradi sedanjosti, temveč v tem, da skušamo nenehno premagovati našo pristranost in našo ideološko alergijo, da se ne bi vsilila kot deformirajoča prizma med raziskovalcem in preteklostjo. Ideal, ki ga je nedvomno težko doseči: (n. d. 7).

Delumeau hoče najprej razbiti »trdoživi mit« o nekdanji Evropi, ki naj bi bila v celoti krščanska. V francoščini ima ta mit svoje ime: »la chrétienté«, beseda, ki ima za veliko Francozov še danes tako čustven prizvok in zbuja toliko nostalgije. Naš avtor z dejstvi in dokumenti dokaže (kot bomo videli

na naslednjih straneh), da je krščanski svet zgodovinska utopija, utopija, ki nam tudi škoduje, saj nas peha v malodušje, ko primerjamo (idealizirano) preteklost s sedanjostjo. Kristjanom zatrjuje: »sedanjost ni tako črna, kot si pogosto predstavljamo. Prihodnost je odprta. Ko govorimo o tem, kako je bil svet v preteklosti krščanski in kako je danes razkristjanjen, zlahka pretiravamo« (9—10). Gotovo, kriza, ki jo preživljamo, je resnična. To je potovanje skozi puščavo. Toda puščava očiščuje. Na koncu tega potovanja bo Cerkev drugačna, kot je sedaj ali je bila pred nekaj desetletji, drugačna, kot si jo žele msgr. Lefebvre in njegovi pristaši. V prihodnosti bo krščanstvo v svobodnih krščanskih občestvih, ki bodo med seboj povezana. Ta živa občestva bodo morala živeti sredi religiozno nevtralnega ali celo sovražnega sveta.

»Predvsem ne žalujmo za preteklostjo«, pravi Delumeau (10), saj je bil krščanski svet v preteklosti prevečkrat v posmeh evangeliju. Bodimo pogumno bistrovidni in razumimo, zakaj je toliko naših sodobnikov sovražno razpoloženih do Cerkve: zato, ker je hotela biti predvsem oblast. In kolikor je bila oblast, je bila porog evangeliju. Jasno si to priznajmo! Ne iz zlobnega veselja, da si škodujemo, ampak zato, da odpremo pota v prihodnost. Kristjani bi morali biti zadosti iskreni in drzni, da bi znova presodili svojo preteklost. Iz priznanja napák bo izhajala nova moč za Cerkev. »Odločno se sklicujmo na evangelij proti Cerkvi, da bomo prenovili Cerkev« (11). Samó Cerkev, ki bo pošteno priznala vse svoje dosedanje napake, bo privlačna za naše sodobnike, da bodo verovali vanjo.

* * *

Prvo poglavje ima naslov *Nekdanji krščanski svet* in se začenja z nekaterimi podatki o upadanju vernosti v zadnjih letih. V ZDA se je število katoličanov, ki so ob nedeljah hodili v cerkev, od 1963 do 1974 zmanjšalo za 71 %. Leta 1963 je od teh opravilo mesečno spoved 31 %, leta 1974 pa samo 17 %. V Italiji je bilo leta 1972 99 % krščenih; od teh jih je 28 % ob nedeljah obiskovalo službo božjo, k obhajilu pa jih je hodilo samo 6 %. Verouk je obiskovalo samo 50 % šoloobveznih otrok. Na madridski univerzi je leta 1968 od 200 študentov 150 hodilo ob nedeljah k maši, leta 1973 pa samo 12. V Franciji je leta 1964 37 % ljudi hodilo ob nedeljah k maši, leta 1969 25 % in leta 1975 samo še 16 %. Francija je imela leta 1965 646 novomašnikov, leta 1974 pa samo 170. ZDA so imele leta 1964 49.000 bogoslovcev, leta 1975 pa samo 17.200. Od leta 1964 do 1970 je 13.440 duhovnikov zapustilo svoj poklic. Družba Jezusova je imela leta 1960 2004 novince, leta 1972 pa 672. V letih 1967—1972 je izgubila 5000 članov.

Te številke, ki smo jih navedli samo za primer, kažejo, da je Cerkev zašla v hudo krizo, kar zadeva vero, institucije in odgovorne ljudi. »Smrt Boga« je zajela široke množice. Trditi, da se je krščanstvo že znašlo pred

podobnimi krizami in bo kot one tudi to premagalo, se zdi Delumeauju »prelahka in nevarna tolažba« (20). Krščanstvo se sooča sedaj s povsem novim pojavom: tu je kolektivna nevera, na katero ni bilo »niti navajeno niti pripravljeno« (20). Naša prva dolžnost je torej, da pogledamo resnici v oči, in zdrava pamet nam svetuje, da se odločimo za »junaške rešitve«, ki jih terja sedanji položaj. Kakšne junaške rešitve priporoča avtor, bomo videli kasneje.

Pri tem nam pomaga zgodovinar, če podaja razkristjanjenje kot sestavni del zgodovinskega dogajanja, če gleda nanj kot vtkano v celotno zgodovinsko fresko. Kakor je potekal ta proces?

Od spreobrnitve rimskih cesarjev do ločitve Cerkve in države v našem stoletju je politična oblast v Evropi skozi 1500 let priznavala krščansko vero in moralo kot edino pravo. V kraljevskih odlokih so se stalno sklicevali na Boga. Mednarodne pogodbe so se vse do 19. stoletja začenjale z besedami »V imenu Presvete Trojice« . . . Svetna oblast je bila na voljo Cerkvi vselej, kadar je bilo treba zatreti krivo vero, ukrotiti sovražnost do Cerkve ali samó premagati brezbrižnost do verskih stvari. Drugače tudi ni moglo biti: taka je bila vera vladarja, taka je bila vera prednikov. »Krščanski svet« (la chrétienté) je imel svoj svetovni nazor, skupen vsem Cerkvam in oblastem, ki so se sklicevale na sveto pismo, kljub nekaterim doktrinalnim razločkom ob raznih razkolih. V bistvu je bila ista vera v Moskvi in Parizu, v Edinburgu in Rimu. Bolj na splošno lahko rečemo, da je bil »krščanski svet« politično religiozen sistem s svojimi strukturami. Osnovna struktura tega sveta je bila župnija, hkrati cerkvena in civilna upravna enota. Župnija je urejala vsakdanje življenje z molitvami in obredi, ki so človeka spremljali od jutra do večera, od rojstva do smrti. »Krščanski svet« — to so končno nešteti spomeniki, osupljivo lepa zbirka umetnin, ki so jih ustvarili v stoletjih. Ali pa je bil krščanski svet zares živa, notranja stvarnost, ali je bilo splošno vedenje kristjanov v skladu z evangelijem? Ali so ljudje po tem, kar je predpisano, tudi živeli? Koliko je bilo krščanstvo uresničeno? Težko je na to odgovoriti. Vsaj navzven, pravi Delumeau, Cerkev ni bila »znamenje«.

Nekako tako, kot je danes s socializmom v Sovjetski zvezi. Evropejec, ki pride v Sovjetsko zvezo, se čuti kot v drugem svetu: drugačna zakonodaja, drugačna organizacija, drugačni ideali, drugačen življenjski slog — vse je drugačno. Svet, v katerega je stopil, označujejo kot »socialističnega«, kot je bil svoj čas Evropejec prepričan, da je »krščanski«. Res je, da imajo v Sovjetski zvezi marsikaj uresničenega (zastonjsko zdravstveno skrbstvo, podržavljena industrija in trgovina), kar izhaja iz socialističnega programa. Tu je ena sama stranka — manjšinska in privilegirana — (njen položaj bi lahko primerjali s položajem klera v preteklih stoletjih) in ljudje se ob volitvah množično opredeljujejo zanjo. Toda koliko so množice res privržene socialističnemu modelu? In koliko je vreden model sam? Ali so sovjetski

državljani res prebavili marksistični katekizem? Ali se sovjetska vlada res vede »socialistično«? Ta vprašanja — in odgovori — nas lahko napotijo k razumevanju nekdanjega »krščanskega sveta«.

Kakšna je bila vera krščanskih množic, denimo leta 1500? Takó protestantski reformatorji kot katoliški škofje in pridigarji so bili prepričani, da ljudstvu manjka osnovna religiozna izobrazba in je še zelo pogreznjeno v »praznoverje«. »Krščanski svet« je bil po mnenju mnogih zgodovinarjev prava misijonska dežela. Zato so v 16. stoletju tudi nastali ljudski misijoni, ki naj bi bili ljudi seznanili z evangelijem. Šele v 16. stoletju smo pred velikanskim naporom katoliških in protestantskih voditeljev, da bi tudi vsakdanje življenje prekvasili z evangelijem. Ljudem, ki so bili priklenjeni na zemljo, so dokazovali, da je za človeka pomembna samo večnost, da v primerjavi z zveličanjem, telesne potrebe malo štejejo. Ti strogi opomini so bili namenjeni ljudstvu, ki je bilo pogansko in je mislilo samo na ta svet.

Če pogledamo, kakšno je bilo stanje pri nas, ne bomo prišli do drugačnih zaključkov. S poganstvom se na naših tleh srečujemo vse do 19. stoletja, kot pričuje dr. Miklavčič v svoji Zgodovini Cerkve v Jugoslaviji (Ljubljana 1971, 26—27). Sveti Ladislav je ustanovil škofijo v Zagrebu (1094) z namenom, »da izkorenini ostanke poganstva«. Statut svetega Save, ki je veljal še v 16. stoletju, naroča duhovnikom, naj vprašajo spovedance, če morda ne molijo še k Perunu in drugim poganskim bogovom. Ko Bertold II. leta 1228 ustanovi faro v Črnomlju, ugotavlja, da je to ljudstvo »vdano slepotnim zablodam in obhaja nekakšen poganski obred«. Ob vznožju Pohorja so leta 1300 zasačili nekega Vida iz Vesternice, ki je izkazoval božansko čast svetemu drevesu. Verjetno je bilo veliko takega skritega malikovanja. Minorit inkvizitor Francesco de Clugia je leta 1331 z vojsko napadel Kobarid, da je ugnal ljudi, ki so malikovali pod nekim drevesom ob studencu. Ko je Tomaž Hren leta 1607 blagoslovil temeljni kamen kapucinskega samostana v Ljubljani, je novim redovnikom naročil, naj preganjajo čaščenje Plejna in Poberina, »nekdanjih malikov in bogov Kranjske«. Pastirji iz okolice Vitanja so se še v 19. stoletju zatekali k sv. Veljsku (Velesu), da bi jim naklonil zdravje pri živini itd.

Isto lahko trdimo, kar zadeva moralno življenje. »Ljudje srednjega veka so pogosto živeli, kot da niso slišali za božje zapovedi,« pravi Delumeau (29). 15. stoletje so imenovali »stoletje pankrtov«. Mnoga dela 14. in 15. stoletja podajajo sliko moralnega življenja, ki je daleč od evangelija. Pomislimo na Dekameron, Mandragolo, Aretinove komedije itd. Ljudje na splošno niso živeli po evangeliju. Prestolnica krščanstva se v tem pogledu ni prav nič razlikovala od drugih mest, če ni bila še slabša. Še leta 1600, se pravi po 50 letih naporov za moralni dvig mesta, je bilo v Rimu še vedno 18 vlačug na 1000 žensk, to pa je dosti, če odštejemo deklice v otroški dobi in starke. »Navzočnost samskih klerikov v večnem mestu je vidno favorizirala prostitucijo«, meni Delumeau (30).

Pri nas ni bilo drugače. O tem nas prepričujejo odloki ljubljanske sinode iz leta 1448. Duhovniki so pogosto živeli v konkubinatu, se ubadali s prodajo vina, so radi hodili na lov in tratili čas s kockarstvom. Nosili so se gizdavo, se oblačili in lišpali po šegi svetnih ljudi. Mnogi so prepuščali fare in cerkvene službe slabo plačanim vikarjem ter kupčevali z zaupanimi jim beneficiji. Kot je razvidno iz sinodalnih odlokov, je bilo dosti zakoncev, ki niso živeli skupaj, in mnogo neporočenih, ki pa so. Precéj je bila razširjena navada, da so se cerkveno poročili šele po ženitovanju in občevanju. Za to dobo so značilna tudi zanešenjaška združenja bičarjev, zamaknjencev in štiftarjev, ki so se izmikala rednemu cerkvenemu vodstvu.

Odgovorni so bili prepričani, da ljudje na splošno pač ne žive krščansko. Zato ta silni napor katoliške in protestantske reformacije, da bi uveljavili življenje v skladu z evangelijem.

Neskladnost med načeli in življenjem ni tako huda zadeva, če ostaja zavest o tej neskladnosti, se pravi, čut za greh. Toda krščanski svet je bil pogosto v nasprotju z evangelijem, ne da bi se bil tega zavedal. Kje npr. najti v evangeliju opravičenje za križarske vojske ali za inkvizicijo? Ko je Gregor XIII. zvedel za šentjernejsko noč, je v zahvalo razglasil sveto leto z mnogimi odpustki. Dal je kovati spominsko medaljo in slikarju Vasariju naročil fresko, da bi z njo ovekovečil dogodek (te freske v Sala regia danes ne pokažejo radi). Gregor XIII. ni bil niti fanatik niti okrutnež. Prepričan je bil, da je francoski kralj samo pravočasno prehitel svoje sovražnike, ki so se zarotili proti njemu. Bil pa je suženj sistema in je videl v protestantu sovražnika številka 1. Luter in Kalvin sta enako mislila o katoličanih.

Krščanski vladarji so se največkrat ravnali po Machiavelliju, čeprav je njegov nauk Cerkev uradno obsojala. Ko sta pruski kralj Friderik II. in ruska cesarica Katarina II. predlagala Mariji Tereziji, naj bi si razdelili Poljsko, je ta, ker je bila poštena in pobožna, sprva odklonila. Vendar se je končno vdala in 25. julija 1772 so v St. Petersburgu podpisali pogodbo o delitvi Poljske »v imenu Presvete Trojice«.

Civilizacijo, ki se je imela za krščansko, bremeni tudi ravnanje z ameriškimi Indijanci in afriškimi sužnji. Bartolomé de las Casas in njegovi sobratje, dominikanski teologi iz Salamanke, Cayetano in Vitoria, imajo čast, da so jih branili, češ da »noben kralj niti cesar niti sama rimska Cerkev nima pravice iti v vojsko s pogani«. V čast je tudi Pavlu III., da je leta 1537 zapisal: »Izjavljamo, da je nedovoljeno Indijance ali kateri koli drug narod kakor koli prikrajšati v njegovi svobodi in imetju. To more in mora svobodno in zakonito uživati.« Dejansko pa španski koloni niso ubogali teh papeževih napotkov.

Poleg nasilja in zločinov, ki so se dogajali na novo odkriti celini, je krščanska Evropa mirne vesti začela trgovati s sužnji, čeprav je Urban VIII. prepovedal suženjstvo v kakršni koli obliki. Kristjani so milijone črncev odvedli v Ameriko. Od leta 1500 do 1850 so nasilno preselili od 12 do 14

milijonov ljudi, in sicer v tako nečloveških razmerah, da jih je polovica pomrla med potjo. Če je v pristanišču, kjer so vkrcavali sužnje, izbruhnila kuga, so jih ponavadi pobili, da se kuga ne bi širila. O njih niso govorili kot o ljudeh, temveč kot o »kosih«. En »kos« je bil črnec, star od 15 do 25 let, zdrav, močan, visok 1,80. Otrok ni veljal za cel kos. Trije otroci so veljali za dva kosa. Preden pa so sužnje vkrcali, so jih morali krstiti. Dali so jim evropski priimek in ime kakšnega svetnika. Neki skupini sužnjev, ki so jih namenili za Brazilijo, je menih govoril takole: »Pomislite, zdaj ste božji otroci. Odpotovali boste v deželo Portugalcev in tam vas bodo poučili v veri. Ne mislite več na deželo, ki iz nje izhajate. Ne jejte psov, podgan in konjev. Bodite srečni« (40).

»Strahovit, neverjeten posmeh krščanstvu«, pravi Delumeau. O tem posmehu je Evropa molčala. Ali je bil to »krščanski svet«? — — — »In mi, kristjani, naj bi žalovali za tako preteklostjo?« (40). Vendar krščanska zgodovina ni samo to in naš avtor noče biti enostraski, zato bo v naslednjih poglavjih spregovoril še o drugih plateh krščanske preteklosti.

O tako imenovanem »krščanskem svetu« (la chrétienté) Delumeau misli tole: a) Ta svet je bil prej avtoritarna zgradba in sistem, ki je zgnetel skupaj množice, dosti manj pa zavestna privolitev razodeti veri. Izčiščena religija, ki je poudarjala zveličanje v onstranstvu, je prodrla v evropsko dušo šele kasneje, v 16. stoletju, ko na splošno mislimo, da se je Evropa začela odtujevati Cerkvi; b) Krščanski svet je sam sebe stalno postavljal na laž. Krščanski narodi so se med seboj prepirali, kot da so si tujci. Z nekristjani so ravnali s »pravico« močnejšega, v njih niso gledali ljudi. Krščanstvo je bila torej oznanjena, institucionalizirana religija, niso pa v resnici po njej tudi živeli.

* * *

Drugo poglavje ima naslov *Cerkev kot oblast*. V njem Delumeau razvija misel, da je bil poglavitni greh Cerkve v preteklosti to, da je postala oblast in s tem tudi nujno orodje zatiranja. Ko je krščanstvo postalo odločilen dejavnik v zgolj zemeljskih zadevah, je bilo kmalu potegnjeno v politične igre in obremenjeno z bogastvom. Pomislimo na brezkončne spore med papežem in cesarjem v srednjem veku. Na podložnost, v kateri je bila Cerkev v španskih in portugalskih kolonijah. Papeški dokumenti so bili pravno veljavni v Goi, Macau, Mexico in Limi, samo če so prišli tja prek Madrida in Lizbone. Propaganda fide se je stalno pritoževala zaradi vmešavanja evropskih guvernerjev v cerkvene procese in kapitularne volitve, zaradi imenovanj nevrednih kandidatov na škofovske sedeže, zaradi nasprotovanj duhovnikom, ki so šibali zlorabe kolonialne oblasti. Patronat (pokroviteljstvo španskega ali portugalskega kralja nad misijoni v njihovih kolonijah) je pogosto zaviral evangelizacijo domačinov, puščal škofijske sedeže nezasedene, nasprotoval posvečanju domačinov za duhovnike.

Cerkev je vse preveč popuščala političnim oblastnikom, meni Delumeau. Klemen XIV. je razpustil družbo jezuitov — ti tedaj nikakor niso bili v krizi — da bi ugodil zahtevam Burbonov in portugalskemu kralju. Pij XI. je blagoslovil italijanske čete, ki so šle osvajat Etiopijo, da ne bi vznejevoljil Mussolinija. »Kako malo vere pri cerkvenih voditeljih, ki so vseskozi mislili, da ne bodo mogli uveljaviti evangelija, če ne bodo imeli na voljo tudi politične oblasti« (45).

Poleg politike je Cerkev računala tudi na gospodarsko moč. V krščanskih deželah je bila Cerkev velikanska gospodarska sila. Res da je imela na skrbi bogoslužje, šole in bolnišnice. Vendar mnogo darov, ki so v stoletjih narastli v začuda veliko premoženje, ni več rabilo pravemu namenu, pač pa predvsem članom višjega klera. Pred revolucijo je imela Cerkev v Franciji 10 % zemlje in veliko nepremičnin v mestih. V Lombardiji si je s plemstvom delila domala vso zemljo. Polovica neapeljske kraljevine je bila v cerkvenih rokah. Lahko bi navedli še dosti primerov.

Cerkvi bi delali krivico, če bi trdili, da je svoje premoženje upravljala krivično. Glavni del njenih dohodkov je šel za umetnost, za šole, za dobrodelne namene. Treba pa je priznati, da so si kardinali in škofje dostikrat prisvojili dohodke, ki bi morali tako ali tako pripadati skupnosti vernikov. Že Petrarka, ki je bil umirjen in pobožen človek, je šibal kardinale svoje dobe: »Človek bi mislil, da so to perzijski ali partski kralji, ki jim moraš izkazovati božansko čast in se jim ne smeš približati praznih rok.« Erazem jih je opominjal: »Kardinali bi lahko pomislili, da so nasledniki apostolov. To jim nalaga dolžnost, da nadaljujejo njihovo delo. Kaj je treba bogastva tistemu, ki nadaljuje poslanstvo revnih apostolov?«

Te očitke lahko podkrepimo z nekaj številkami. Iz štetja leta 1526—1527 je razvidno, da je kardinal Farnese — kasnejši Pavel III. — hranil v svoji palači 306 »ust« (to so člani njegove »hiše« — »varovanci«, tajniki služinčad); kardinal Cesarini 275, kardinal Orsini 200, kardinal del Monte 200, kardinal Cibo 192, papež 700. Pomislimo tudi na tole: Najbolj razkošne rimske palače (Farnese, Borghese, Barberini, Pamphili), najlepše vile v Frascatiju in Tivoliju so sezidali kardinali, ki so bili največkrat nečaki papežev. In to že po tridentinskem koncilu.

Oblast in bogastvo. Ko se je Cerkev ujela v ti dve pasti, se je vse bolj zapletala v politične boje, prevzemala svetne naloge in iskala zemeljsko čast. Vse to pa jo je oddaljevalo od njenega duhovnega poslanstva, pravi Delumeau.

Spričo teh očitkov se nam zastavljajo nekatera vprašanja: Ali Delumeau ne sodi preteklosti s kriteriji sedanjosti? Če hočeš pravilno oceniti kakšno obdobje, moraš nekako postati sodobnik tiste dobe in njenih protagonistov. Delumeau nemara sodi vse preveč iz vidika 20. stoletja. Drugo vprašanje pa je, ali pravilno pojmuje stališče kristjana na svetu. Vtis imam, da ga njegove osebne težnje vodijo v nekakšen angelizem, v utopično krščanstvo.

Nas mar vera navaja, da smo tuji zgodovini, pasivni, brezbrižni opazovalci zgodovinskega dogajanja? Kristjanom so to pogosto očitali, predvsem v prvih stoletjih. Krščanski apologeti so odgovarjali, da se kristjani ne izmikajo zemeljskim dolžnostim, ker se štejejo za državljane nebes. Kristjan je kot kdor koli včlenjen v določen gospodarski sistem, v določeno civilizacijo, in če hoče zaživeti polno, mora imeti na voljo razne vrednote: estetske, moralne, značilne za okolje, ki v njem živi. Kristjan mora torej zavzemati svoje mesto v družbi, igrati svojo vlogo v svetu. Ne more pobegniti s sveta. Že s tem, da je človek, je povezan z določeno zgodovino, družbo in civilizacijo. In kar zadeva očitek, da je Cerkev s časom postala oblast, je treba reči, da tega vsaj v začetku ni iskala. Ko so na pragu srednjega veka polagoma izginile vse svetne ustanove z rimskim cesarstvom vred, je Cerkev sama po sebi prevzela njihovo vlogo. Vse naše šolstvo — od vaške osemletke do univerze — izhaja iz šolskega sistema, ki ga je vpeljala Cerkev za svoje potrebe, se pravi za vzgojo duhovnikov. Tedaj ni bilo opravila — od zunanje politike do javnih del — kamor ne bi bil prisiljeni posegati cerkveni ljudje. Samo en primer: V letih 630 do 655 sveti Didah, škof v Cahorju, napeljuje vodo v svoje škofovsko mesto in prosi svojega kolega škofa iz Clermonta, naj mu pošlje nekaj kvalificiranih delavcev. (prim. Henri-Irenée Marrou, Théologie de l'histoire, Paris 1968, 168). Dokaj naravno je, da je skozi stoletja, ko v Evropi ni bilo nobene prave oblasti, Cerkev prevzela tudi svetne posle. Kdo bi jih sicer? In krivično bi bilo misliti, da je to delala iz kakšnih zlih namenov. Sicer je pa Cerkev ustvarila tudi marsikaj, kar ni izhajalo iz nadomestne vloge: socialno varstvo, internate, bolnišnice, domove za ostarele. To so krščanske ustanove, ki jih antična civilizacija ni poznala.

Delumeau očita krščanstvu tudi totalitarizem. Ker je bilo na oblasti in se je pomešalo z državnimi organi, je postalo totalitarno in je preganjalo tiste, ki so se oddaljili od uradnega nauka. V krivovercih je videlo nasprotnike javne blaginje in jih je kot take preganjalo. Od tod inkvizicija.

Prav je, da opomnimo na tole: inkvizicija je v nekako 500 letih svojega obstoja zagrešila neskončno manj zločinov, kot so jih v našem stoletju nakopičili nacizem, fašizem, sovjetska diktatura in razni totalitarizmi z leve in desne, ki so še danes na površju. Od leta 1480 do 1834, ko so jo odpravili, je španska inkvizicija sežgala 100.000 ljudi. Sto tisoč preveč, brez dvoma. V našem stoletju pa je v nacističnih taboriščih v manj kot petih letih našlo smrt 12 milijonov ljudi. Koliko ljudi je pomoril Stalin? Angleški zgodovinar Robert Conquest računa, da okrog 20 milijonov. Solženicin meni, da je še danes milijon in pol političnih zapornikov v sovjetskih taboriščih. V prvem letu po revoluciji so v Kampučiji pokončali 500.000 do 800.000 ljudi. S temi primerjavami nočemo opravičevati Cerkve. Cerkev je bila nezvesta sama sebi, ko je ustanovila inkvizicijo in je z orožjem preganjala nauke, ki so se ji zdeli zmotni.

»Krščanski svet« je Žide sicer prenašal, vendar so jih nadzirali od blizu, in če je bilo mogoče, so jih zapirali v geto. Treba je priznati, da so papeži dostikrat branili preganjane Žide. Če pa so jih ljudje napadali in obtoževali, da zastrupljajo vodnjake, morijo krščanske otroke ipd., je bilo največkrat zato, ker so jih pridigarji ščuvali proti njim. Sovraštvo do Židov je postalo ena od potez zahodne civilizacije ob koncu srednjega veka. Vse bolj so jim omejevali svobodo. Morali so plačevati davek, če so hoteli bivati v krščanski deželi, morali so nositi razpoznavno znamenje, večino poklicev niso smeli opravljati. Če so jih obsodili na smrt, so jih obesili za noge itd. Antisemitizem je v Evropi tako naraščal, da jim ni bilo obstanka, če se niso hoteli spreobrniti. Tako so jih iz Anglije izgnali 1290., iz Francije 1384., iz Španije 1492. itd. Ta antisemitizem je izviral največkrat iz strahu. Kristjani so se čutili ogroženi od vseh strani, predvsem zaradi turške nevarnosti. V Židih so videli notranje nasprotnike in mislili, da se bodo povezali z muslimani, če jim bo uspelo prodirati naprej v krščanske dežele. Zato so predvsem v Španiji zelo pazili na Žide in muslimane, ki so prestopili h krščanstvu. Sumili so jih, da so to storili zgolj iz taktičnih razlogov, da so v resnici ostali zvesti veri svojih prednikov. »Marranos« (spreobrnjeni Židje) in »moriscos« (spreobrnjeni muslimani) se jim niso zdeli zanesljivi, zato so pripisovali tak pomen čistosti krvi (puridad de sangre), ki so jo imeli le »stari kristjani« (cristianos viejos). Zanesljivi so bili samo tisti, ki med svojimi predniki niso imeli ne Židov ne muslimanov.

Stališče do Indijancev ni bilo drugačno. Iberijski osvojevalci so hoteli popolnoma izbrisati sledove kulture, ki je niso razumeli in se jim je zdela »hudičeva«. Podirali so templje, razbijali malike in uničevali dokumente, pri tem pa so bili presrečni, da so zasužnjevali ljudi, ki so bili malikovalci. Častna izjema takemu početju so dominikanci iz Salamanke in škof Las Casas, ki so odločno branili Indijance. Francisco de Vitoria je pisal: »Po mojem ni tako jasno, da so misijonarji tem barbarom predstavili in oznanjali krščansko vero tako, da bi jo bili ti v vesti dolžni sprejeti. Po mojem bi s tem naredili nov greh, kajti slišal sem o številnih pohujšanjih in zločinskih okrutnostih ter mnogoterih brezbožnostih. Sicer pa, tudi če bi bili oznanili vero sprejemljivo in zadovoljivo in je ti barbari kljub temu ne bi bili hoteli sprejeti, s tem še ne bi bilo dovoljeno napovedati jim vojsko in se polastiti njihovega imetja.«

Na splošno je Cerkev obsojala metodo, imenovano *requerimiento:* španski vojaki so indijanskemu plemenu predstavili besedilo veroizpovedi (v kastiljščini) in jih povabili, naj sprejmejo novo vero. Če so Indijanci odklonili, so jim napovedali sveto vojsko. Tudi veliko misijonarjev je bilo pregorečih v želji po spreobračanju. Mislili so, da bo skoraj konec sveta. To je zadnja žetev za nebesa in treba je pohiteti. Takó so množično krščevali brez predhodne katehizacije. Zgodovina omenja meniha, ki je krstil po 6000 Mehikancev na dan.

Delumeau napoveduje za letos knjigo z naslovom Strah na Zahodu, kjer bo opisal proces kulpabilizacije, ki so jo izvajale religiozne oblasti v stoletjih: poudarjenje greha, grožnje z božjimi kaznimi, s smrtjo, z vicami in peklom. Zakaj je Cerkev uporabljala strahovanje? Iz prastarega prepričanja, da so nesreče kazen za greh. Pa tudi iz pedagoških razlogov. Skupino ljudi, ki se je svobodno odločila za kakšen ideal, lahko pripelješ do visoke stopnje nravnosti in religioznega življenja, ne da bi uporabljal grožnje. Zadeva je drugačna, ko gre za ljudstvo, ki se ni nikdar osebno odločilo za religiozen sistem. Kako ga boš privedel do izpolnjevanja strogih moralnih načel, do rednega obiskovanja bogoslužja, ne da bi vsaj nezavestno uporabljal prisilo? In tako se rodi pedagogija strahovanja: »Nepokoravanje božjim in cerkvenim zapovedim pelje naravnost v pekel. Poslednja sodba se bliža. Hudič že preži na vas itd.« To je bilo dosledno za totalitarni sistem, ki je hotel zavladati sleherni vesti v prostoru, kjer je bil na oblasti.

Ob koncu tega bremenilnega seznama bi se dalo ugovarjati, da so to očitki kristjana 20. stoletja. Včasih se ljudje niso čudili temu, kar se nam zdi danes anormalno. Niti cerkveni ljudje niti politiki niti prebivalstvo si niso želeli takih struktur, kot jih poznamo danes, ko je Cerkev veliko bolj revna in tudi bolj svobodna kot nekdaj. Delumeau odgovarja: »Čeprav so naši predniki na splošno sprejemali zablode in slabosti in nasprotja »krščanskega sveta«, vendar te niso bile manj očitne nezvestobe krščanskemu sporočilu, katerega nosilka je bila Cerkev« (74).

Sicer so pa preroški duhovi nenehno opozarjali Cerkev, da je na krivi poti. In vendar je na njej vztrajala. V 12. stoletju je duhovnik Arnaldo de Brescia povzdignil glas zoper bogastvo fevdalnih škofov in redovnikov. Pozival jih je, naj se odpovedo premoženju in se zadovoljijo z desetino. Kljub temu da ni zagovarjal nič krivoverskega, so ga leta 1155 vrgli v ječo, zadavili in sežgali. Nekaj let kasneje se je pojavil Peter Valdès, lyonski trgovec, ki se je spreobrnil k evangeljskemu uboštvu in spodbujal Cerkev, naj se odpove bogastvu. Nadškof ga je izgnal iz mesta in Valdès se je oddaljil od cerkvenega nauka in struktur ter s svojimi pristaši živel odmaknjen od drugih. Cerkev je valdežane preganjala vse do 18. stoletja. Znotraj frančiškanskega reda so se pojavili fraticelli (1293), ki so živeli v absolutnem uboštvu in so ostro napadali moč in bogastvo hierarhične Cerkve. Pod Janezom XXII. je Marsilij Padovski napisal knjigo Defensor pacis (1324), kjer ugovarja časnim pretenzijam papežev. Potem je nastopil Wiclif, ki je pozival Cerkev, naj se omeji na duhovno področje. Za njim je prišel Jan Hus in je s svojimi govori pretresel praško ljudstvo. Pod vplivom njegovih pridig so Pražani nekega dne organizirali nenavadno procesijo s slikami, ki so predstavljale na eni strani papeža na konju z vsemi svojimi insignijami, na drugi strani pa Kristusa s križem; druga slika je predstavljala Konstantina, ki daje papežu časno oblast, na drugi strani pa Kristusa, ki ga smešijo rablji; ena od slik je predstavljala na eni strani papeža, ki ponuja nogo v poljub, na drugi

strani pa Kristusa na kolenih, ko umiva noge učencem. Leta 1440 je Lorenzo Valla napadel Konstantinovo darilnico kot lažno. Sicer pa, četudi bi bil Konstantin papežu dal svetno oblast, bi jo bil moral ta odkloniti, kajti kot duhovnik in škof mora skrbeti za čistost vere, za svetost duhovnikov in za izpolnjevanje evangeljske postave. Bogastvo, politični posli in oblast ljudi nujno kvarijo. Vse to gre na škodo dušnemu pastirstvu, ugotavlja Valla.

Vsak po svoje so kasneje Savonarola, Erazem, Luter in drugi napadali Cerkev kot oblast. Zgodovinska resnica je torej, da je Cerkev skozi stoletja slišala opomine, naj ne podleže skušnjavi oblasti. Resnici na ljubo pa je treba reči, da so potem Luter in drugi reformatorji sami nasedli svetni oblasti in so ljudi s silo spreobračali k protestantizmu.

Delumeau končuje to poglavje z ugotovitvijo: »Táko je bilo prvo sporočilo, ki ga je bilo moč slišati že v daljnem srednjem veku: Cerkev naj bo uboga in brez časne moči. To sporočilo je bilo od 16. stoletja dalje podvojeno z drugimi: prava krščanska Cerkev mora biti neodvisna od države. Obe sporočili je Cerkev zavrnila. Ne recimo, da nista prišli odgovornim na ušesa. Ti so preprosto mislili, da ju je nemogoče uresničiti, in so ju postavili v skladišče utopij. Zakaj ta odklon? Ker upravniki Cerkve niso zaupali Svetemu Duhu, temveč človeškim sredstvom, materialni moči, državni oblasti, ki lahko prisili. Tako so se postavili navzkriž z evangelijem, ki so ga oznanjali. Sedanje razkristjanjenje je v veliki meri račun, ki ga moramo plačevati za to strahotno potvorbo, ki je trajala tisočletje in pol« (85—86).

* * *

V tretjem poglavju z naslovom *Dvoumnost krščanske zgodovine* Delumeau nekoliko uravnoteži svoja ugotavljanja. Gotovo se je Cerkev preveč opirala na moč in na denar, vendar je kljub tem »grešnim oporam« oznanjala evangelij in »opravila prečudovito plodno delo, na katerega morajo biti kristjani danes ponosni« (87). Če gledamo na krščanstvo iz vidika števila, moramo reči, da je imelo velike, morda prevelike uspehe. Lahko pa gledamo tudi iz vidika kakovosti. Tu ugotovimo, da so v vsej cerkveni zgodovini živeli kakovostni kristjani, ki pri njih religiozno življenje ni bilo prisila in konformizem, dolžnosti in rutina, temveč zavestna okrenitev in svoboda. Ti kristjani so se izražali v umetnosti in mistiki, v dobrodelnosti in mučeništvu. Med njimi so bili bogati in ubogi, mladi in stari, učeni in neuki. To kakovostno krščanstvo postaja vse bolj splošno po zaslugi katoliške in protestantske prenove (izraza reformacija in protireformacija Delumeau opušča, češ da sta zgodovinsko netočna, saj se obe prenovitveni gibanji srečujeta v teženju k istemu cilju, in ga v dobršni meri tudi dosežeta). Medtem ko se religiji oblasti danes majejo tla pod nogami, se religija ljubezni in svobode od 18. stoletja sèm vse bolj krepi in se njen dinamizem ni prav nič zmanj-

šal. To kakovostno krščanstvo stopa danes v ospredje, odkar se Cerkev ločuje od države in nima več opore kot državna religija.

To kakovostno krščanstvo, ki mu Delumeau pravi religija ljubezni in svobode, se je po njegovem — kar zadeva Cerkev — pojavilo s katoliško reformacijo. O njej sodi v glavnem pozitivno, vendar ne prezre njenih pomanjkljivosti. O njih se kar na široko razpiše.

Cerkev je še s srednjeveškim refleksom pozivala svetno oblast, naj ji pomaga pri zatiranju krivoverstva. Pomislimo na španske »autos de fe«. Teologija je poveličevala božjo oblast kraljev in zagovarjala pokornost oblasti, tudi če je bila krivična. Cerkev in država sta bili še vedno močno povezani. Cerkveni dostojanstveniki so pogosto opravljali državne posle. Škofe in opate je imenoval kralj. V tej dobi se pojavi tudi to, kar smo med zadnjim koncilom začeli imenovati triumfalizem, »nemara preveč zlohotna beseda« (97). Ta triumfalizem je dejstvo. »Brez zadržanosti je poveličeval zmage vere in križa, poraz krivoverstva, religiozno osvojitev daljnih dežel, junaštvo svetnikov, slavo papeštva, učinkovitost zakramentov« (97). Ob vsem tem nam je danes nerodno, ko se soočamo z religiozno brezbrižnostjo množic in lahko merimo, kako so bila ta zmagoslavja preuranjena. Tudi »urejanje kulta so usklajevali s tem bleščečim in celo napuhnjenim dekorom. S tridentinskim koncilom se je začela zlata doba ceremoniarjev. Petje in molitev sta se morala vse bolj vključiti v pikolovski ritualizem in formalizem, ki sta tudi oblika triumfalizma« (97). S tridentinskim koncilom je Cerkev zavrgla teološke negotovosti srednjega veka in si oskrbela jasen in gotov nauk. To doktrinalno jasnost pa je plačala z davkom, ki se imenuje dogmatizem in nerazumevanje drugih. Ker so okrog verskih resnic zarisali preostre meje, so zavrnili novo znanstveno kulturo, ki v začetku — z Galilejem in Descartesom — nikakor ni bila sovražna krščanstvu. S katoliško prenovo se okrepi tudi klerikalizem. »Z neutrudljivim poudarjenjem smrtnega greha, z nenehno grožnjo s peklom, z vrednotenjem duhovnika kot edinega, ki daje odvezo, je Cerkev skušala postaviti vernike v popolno duhovno odvisnost duhovnikov« (98). Katoliška reformacija je tudi močno kulpabilizirala ljudstvo. Ko je »z nečloveško togostjo opredelila smrtni greh, je povzročila v najbolj nežnih ali krhkih dušah obsesijo skrupljev. Anatema nad »svetom«, bojazen pred spolnostjo, prepričanje najboljših, da bodo tembolj uravnotežili velikansko maso vsakdanjih grehov človeštva, kolikor se bodo mrtvičili in bodo posnemali križanega Zveličarja — vse to je dajalo včasih katolicizmu od 16. do 19. stoletja rigoristično, doloristično, dezinkarnirano podobo, ki nas odbija« (99).

To so glavni očitki katoliški prenovi. Sicer pa ima tudi veliko pozitivnih strani. Z njo se je nehala vrsta škandaloznih papežev, kot so bili tisti iz avignonske dobe ali iz renesanse. Od konca tridentinskega koncila so bili papeži prežeti z verskim duhom in so živeli zgledno. Res, da v Rimu nikoli nista bili prav v časti skromnost in delavnost, res, da so bile v drugi polovici 16. stoletja kurtizane še številne, vendar se je ozračje polagoma spre-

minjalo in prestolnica katoliškega sveta ni bila več tisto pogansko in pregrešno mesto, ki so ga šibali Savonarola, Erazem in Luter.

Baročna umetnost je velik kulturen pojav te dobe. Svoje žarišče je imela v Rimu. Mnogi umetniki so bili globoko verni. Bernini npr. je hodil dvakrat tedensko k obhajilu in vsako leto je delal duhovne vaje po metodi svetega Ignacija. Veliko umetnikov je bilo iz redovniških vrst. Baročna umetnost se je znala odpreti čustvu in je sprejemala ljudski navdih, česar renesansa ni bila sposobna. Na podeželju je ustvarila prisrčne, naivne, tople umetnine. Raje je imela čustvo kot razum, izražala je gorečo pobožnost, dostopno bogatim in revnim. Ta umetnost ne bi obstajala brez prenovljenega katolicizma.

Katoliška prenova je oblikovala tudi novi lik svetnega duhovnika, ki po svoji izobrazbi in moralnih sposobnostih zelo prekaša srednjeveškega. Morda je bil to v očeh vernikov najvidnejši sad tridentinskega zbora. Škofje so resda ostali precej visoki, nekakšni cerkveni knezi. Med mnogimi je celo opaziti težnjo, da povečajo razdaljo, ki jih loči od nižje duhovščine in od vernikov. Vendar je med njimi tudi veliko takih, ki posnemajo zgled Karla Boromejskega in Frančiška Saleškega. Čedalje bolj se zavedajo svoje pastirske odgovornosti, pazijo na nravnost župnikov in kaplanov. V tej dobi nastaja lik duhovnika, ki bo kar moč drugačen od laikov in se bo ločil od njih v vsakdanjem življenju po obleki, tonzuri, z latinščino in celibatom, s prepovedjo ročnega dela in vzdrževanja gostiln. Ta duhovniški lik je naredil močan vtis na vernike, imel je nedvomno veličino: natančen je v izpolnjevanju svojih pastirskih dolžnosti, na čelu raznih bratovščin, ves predan krščanskemu izobraževanju ljudstva. Ta duhovnik je dajal plemenito podobo Cerkve in zbujal splošno spoštovanje. Imponiral je ljudem s svojo resnostjo, gorečnostjo, pripravljenostjo za vse dobro in dokaj trdno versko izobrazbo. Tridentinska prenova je dala Cerkvi dobre in številne duhovnike, ki so neutrudno poučevali krščanski nauk. To versko izobrazbo so poglabljali ljudski misijoni. Ti presenečajo po svoji intenzivnosti in metodičnosti. Misijonarji so prišli v župnijo v skupinah po 4, 6 ali 8 in niso odšli, dokler niso spovedali vseh. Tako so ostali v župniji po šest ali osem tednov.

Pomladitev Cerkve se kaže tudi z razcvetom redovnih družb. V tej dobi se osnujejo nekatere pomembne družbe. Ob smrti svetega Ignacija je imela Jezusova družba okrog 1.000 članov in kakih sto hiš. Sto let kasneje je bilo že 15.000 jezuitov in 550 hiš. Jezuiti so imeli tedaj 150.000 gojencev v svojih zavodih, bili so spovedniki evropskih vladarjev in astronomi kitajskih cesarjev. Bili so odlični misijonarji in učitelji in eden od najbolj živih elementov katoliške Cerkve. Poleg njih je treba omeniti kapucine, ki so delovali med preprostim ljudstvom in se naglo razvijali predvsem v drugi polovici 16. stoletja. Leta 1700 so imeli 1.800 postojank in 30.000 članov. V vseh letnih časih so hodili bosi, se pogosto in strogo postili, spali na

deskah in pridigali brez vsakega človeškega ozira. Poleg njih lahko omenimo še lazariste, oratorijance, sulpicijance in kakih 40 drugih redovnih družb, ki so se pojavile v tej dobi.

Medtem se prenavljajo stari redovi in doživljajo novo pomlad. Zanimivo je, da so kartuzijani, dominikanci in minoriti dosegli najvišje število po tridentinskem zboru in ne v srednjem veku.

Med ženskimi redovi je treba omeniti uršulinke, visitandinke in usmiljenke, ki so se neverjetno naglo širile — dokaz, da so ustrezale potrebam časa. Terezija Avilska je leta 1562 ustanovila prvi reformirani samostan karmeličank. Leta 1648 je bilo v Španiji že 100 takih samostanov, v Italiji 92, v Franciji 55 itd.

Vse to je bolj zunanji opis katoliške prenove. Pojav moramo razumeti od znotraj. Nedvomno so družbene razmere nagibale številne mlajše sinove in mnogo deklet, da so šli v samostan. Toda tako bi bilo lahko tudi dve ali tri stoletja prej, pa ni bilo. Zanimivo je tudi to, da so mladi iskali predvsem stroge redove. To pomeni, da v samostanu niso iskali lagodnosti in niso šli tja samo zaradi družbenih razmer ali zaradi družinskega pritiska. V tem stoletju naletimo na nenavadno veliko junaštva: moški in ženske z neverjetnim pogumom odhajajo na pot odpovedi svetu in sebi. Ali to svetništvo — ki se ga danes skoraj bojimo — ne izpričuje izredne življenjske moči vere, iz katere je izhajalo?

Večina svetnikov te dobe so mistiki. Kot pravi Janez od Križa, ti vedo, da »ne smejo iskati Kristusa brez križa«, da »z Bogom ne moreš barantati«, da je »treba privoliti v popolno odpoved«, da je treba »vse tvegati za Boga«.

Poleg mistikov so učinkoviti metodični organizatorji: Filip Neri, Janez od Boga, Kamil de Lellis, Vincencij Pavelski, Janez de la Salle. Ti so ustanavljali bolnišnice, domove za onemogle, zavode za najdenčke, šole za revno mladino itd.

Tudi na naših tleh so se polagoma uveljavile glavne silnice katoliške obnove: bolj skrbna organizacija cerkvenih struktur, večja skrb za pravilnost nauka, globlja verska izobrazba in bolj razgibano versko življenje pri ljudskih množicah — vse skupaj v ozračju lepote in veselja, ki je značilno za baročno umetnost.

Omenimo najprej cistercijanske samostane, ki so pri nas delovali od 12. do 18. stoletja, ko jih je razpustil Jožef II.: Stična, Vetrinje in Kostanjevica. V 13. in 14. stoletju je bila Stična versko, kulturno in socialno središče za širok okoliš, gospodarska in trgovska postojanka z zvezami, ki so segale daleč čez deželne meje. Velik pomen je imel tudi vetrinjski samostan. Vetrinjski menihi so sanirali močvirje na vzhodni strani Vrbskega jezera, vzdrževali so dvoje važnih potov z gostinci: čez Ljubelj na kranjsko stran, in od štajerske strani proti Kamniku, kjer so vzdrževali tamkajšnji hospital (danes Špitalič). V Vetrinju je nastalo tudi delo Liber certarum historiarum

Janeza Vetrinjskega, ki ni le prvovrsten vir za zgodovino slovenske zemlje v 13. in 14. stoletju, temveč tudi eden najodličnejših tekstov evropske historiografije v srednjem veku.

Poleg cistercijanov moramo omeniti še strogo kontemplativno usmerjene kartuzijane, saj so s tihoto, pokoro in molitvijo posvečevali našo zemljo, poleg tega pa so zapustili pomembna znanstvena in literarna dela. Od 13. stoletja naprej so s svojim delovanjem poglabljali nravno življenje in vero tudi beraški redovi. Kakor drugod po Evropi, so tudi pri nas redovniki do 15. stoletja dejansko prevzeli versko vodstvo.

Kljub svoji presenetljivi notranji moči protestantsko gibanje na Slovenskem ni moglo zmagati. Cesar Ferdinand II. je izvajal religiozno politiko v smislu tedaj splošno sprejetega načela cuius regio eius religio. Leta 1598 je prepovedal protestantsko bogoslužje v vseh deželnoknežjih mestih, protestantski predikanti in meščani pa so dobili ukaz, naj zapuste deželo. Ukaz so izvajale verske komisije, ki sta jih vodila na Štajerskem in Koroškem škof Brenner, na Kranjskem pa škof Hren. Te komisije so v nekaj letih zatrle zunanjo organizacijo luteranstva na naših tleh, uničile, žal, veliko knjig in privedle prebivalstvo nazaj v katoliško Cerkev.

Potem ko je bilo luteranstvo zatrto, si je oblast prizadevala tudi za notranjo prenovo Cerkve. Jezuiti so v Ljubljani uvedli slovenski krščanski nauk in gojili poleg latinskih tudi nemške in slovenske deklamacije ter skrbeli za slovenske pridige. Škof Hren pa je ohranjal slovensko slovstveno tradicijo, ki jo je leta 1550 začel Trubar. Leta 1613 je izdal lekcionar z naslovom Evangelija inu Listuvi, dve leti kasneje pa je izšel Kanizijev Mali katekizem. Hren je pospeševal tudi umetnost. V nasprotju s protestantsko strogostjo je z gradnjo in bogatim okraševanjem cerkva hotel poudariti ozračje veselja in optimizma, ki vlada v katolicizmu. V tej dobi so nastali za našo umetnost tako značilni zlati oltarji.

Tudi za šolstvo ima Cerkev velike zasluge. Na tem področju so delali predvsem jezuiti. Takoj po prihodu v Ljubljano leta 1597 so ustanovili gimnazijo, nekaj let kasneje pa še v Celovcu, Gorici in Trstu. Zaradi zelo učinkovitih metod so imeli veliko učencev; v Ljubljani in Celovcu povprečno po 500. V Ljubljani so uvedli tudi predavanja iz filozofije in teologije, kot prvo stopnjo univerzitetnega študija. Za slovensko kulturo so pomembne tudi pasijonske igre, ki so jih pospeševali jezuiti in kapucini. Tako npr. igra Paradiž, ki so jo uprizarjali v slovenščini študenti ljubljanskega jezuitskega kolegija od leta 1657 dalje, ali škofjeloški pasijon, ki ga je leta 1721 priredil kapucin p. Romuald-Lovrenc Marušič.

Če gremo onkraj časovnih meja katoliške obnove, moramo ob koncu 18. stoletja omeniti duhovnika Jurija Japlja, ki je z Blažem Kumerdejem oskrbel nov prevod svetega pisma. V prvih desetletjih 19. stoletja pa so slovenski duhovniki odigrali pomembno vlogo v narodnobuditeljskem gibanju.

V času narodnega preroda izstopa podoba Valentina Vodnika, ki je s svojo časnikarsko in pesniško dejavnostjo prispeval k prebujenju slovenske narodne zavesti. Njemu gre čast prvega slovenskega pesnika, kajti njegova vesela, prijazna in brezskrbna pesem ni več samo metrična vaja, temveč pristen izraz pesnikove čiste osebnosti in njegovega vedrega značaja.

Koroški duhovnik Matija Majar-Ziljski se je v revolucionarnem letu 1848 prvi zavzel za zedinjenje vseh Slovencev v en narod s skupnim slovenskim zborom in za enakopravnost slovenskega jezika v javnosti. Majar je s tem programom predhodnik programa Zedinjene Slovenije.

Med vsemi, ki so delali za narodno prebujenje, je nedvomno največji Anton Martin Slomšek. Leta 1842 je izdal znamenito pedagoško knjigo Blaže in Nežica v nedeljski šoli. Od leta 1846 dalje je pisal letnik Drobtinice, ki ga je namenil učiteljem in učencem, staršem in otrokom v poučenje in kratek čas. Leta 1851 je s 500 goldinarji podprl ustanovitev Mohorjeve družbe in nato redno nakazoval sredstva za natis posameznih knjig. Naslednjega leta 1852 je ustanovil Društvo sv. Cirila in Metoda za cerkveno zedinjenje, ki se je razširilo po vsej Evropi. Leta 1859 se je odločil za prenos sedeža lavantinske škofije v Maribor. Ta navidezno zgolj administrativni ukrep je neprecenljivega pomena za ohranitev slovenskega življa na Štajerskem. Narodno zavedni duhovniki, ki jih je vzgajal Slomšek v mariborskem semenišču, so zajezili načrtni ponemčevalni pritisk in preprečili narodno smrt Slovencev na Spodnjem Štajerskem.

Poleg teh bi lahko navedli še veliko drugih slovenskih duhovnikov, ki so ljubili svoj narod in so se zanj žrtvovali, saj ga niso vzgajali le versko, ampak so mu pomagali tudi pri gospodarskem napredku, ki so odkrivali nadarjene fante in jih pošiljali v šole in tako dali narodu prve laiške izobražence. Vse to je spletlo tako močne vezi med duhovnikom in ljudstvom, da jih niti kasnejši dogodki niti protiduhovniška gonja nista mogla bistveno prizadeti.

V novejši dobi naj omenim samo nekatere duhovnike, ki so pomembni v političnem in kulturnem življenju: Gregorčič, F. Lampe, J. E. Krek, Jeglič, Ušeničnik, Finžgar, Iz. Cankar, A. Kalan, Lukman, Debevec, Jalen, Breznik, Šolar, Kregar in drugi; in laike kristjane, katerih delo uživa priznanje tudi pri ljudeh, ki so drugačnega svetovnega nazora: Plečnik, Pregelj, I. Grafenauer, Stele in Koblar (da se omejim samo na pokojne).

Ne bi bilo prav, če ne bi omenil tudi pedagoške in dobrodelne dejavnosti številnih slovenskih redovnic, ki so v šolah vzgajale mladino, v bolnišnicah in domovih pa lajšale telesne in dušne bolečine (in še danes individualno strežejo bolnikom).

V katoliški prenovi sta torej dve plati: reogrganizacija cerkvenih struktur, poostrena opredelitev nauka, hkrati pa svetost, pobožnost, lepota. Vsega tega torej ne moremo zavreči. Reforma je začela očiščevati Cerkev, ta proces pa se danes nadaljuje v drugačnem duhu in z drugimi metodami.

Marsikaj poganskega so takrat odpravili iz Cerkve. Naše prednike je poučila v veri in jih poglobila v krščanskem življenju. Če smo danes kristjani — pač tisti, ki smo ostali kristjani — je v veliki meri zaradi katoliške obnove.

* * *

V četrtem poglavju, ki ima naslov *Pota prihodnosti,* Delumeau podaja svojo vizijo o Cerkvi prihodnosti. Tri stvari se mu zdijo gotove: krščanstvo bo znotraj nove družbe manjšinsko, vendar bo ostalo izrazito ljudsko in ne elitistično; krščanske Cerkve se bodo zedinile; Cerkev bo morala storiti nekaj radikalnih sprememb v svojih strukturah.

Avtor si na začetku poglavja zastavlja naslednje vprašanje: Kaj bi bilo, če se Cerkev ne bi bila opirala na moč in na državno oblast pri pokristjanjevanju? Če ne bi bila na čelu križarskih vojsk, če ne bi bila znašla inkvizicije, sežigala krivovercev, preganjala Židov, uničevala templjev Majev, Inkov in Aztekov? In odgovarja: »Krščanski svet (la chrétienté) ne bi bil obstajal. Ne bi bilo enoglasnosti v veri in bogoslužju. Jezusovi verniki bi bili ostali neodvisni od državne oblasti, imeli bi manj bogastva in moči, pa veliko več svobode. Kristjani bi bili manj številni, ker bi bila obstajala možnost ne biti kristjan. Pa tudi sodobno razkristjanjenje ne bi bilo tako množično, kot je« (115—116).

Sicer pa avtor priznava, da so take rekonstrukcije preteklosti dokaj nesmiselne. Ali je Cerkev mogla hoditi po drugi poti? Prvih tristo let so jo preganjali, potem je postala državna religija. Ali je med tema dvema tečajema možna tretja pot? Tam, kjer je krščanstvo zgubilo svoje pozicije moči, ga ponavadi preganjajo, kot se to dogaja v totalitarnih državah bodisi frontalno ali bolj ali manj rafinirano prikrito. Vsa ta obžalovanja o cerkveni preteklosti so torej brez koristi.

Kakorkoli, danes se je krščanstvo zaradi različnih zgodovinskih procesov, znašlo »na težki poti, po kateri bi moralo, teoretično, vedno hoditi« (116). Krščanstvo je vse bolj odrinjeno od oblasti. Ali je zato zapisano smrti? Če ja, potem je za svoj obstoj pač potrebovalo nasilje. Če ne, potem ima seveda v sebi višji,božji dinamizem, s katerim bo premagovalo težave. Pravi kristjan veruje v ta božji dinamizem v Cerkvi, ki jo vzdržuje tudi tedaj, ko hodi po tesni poti preizkušnje.

Tako smo pri prvi točki tega poglavja: manjšinsko in vendar ljudsko krščanstvo. Kdo je sposoben hoditi po ozki poti preizkušnje? Ali niso to samo junaki, svetniki, močni? Kaj je v takem primeru z »ubogimi«, se pravi, s tistimi, ki niso privilegirani ne po značaju ne po duhu? In ti so v velikanski večini, ti so ljudstvo. Ali to krščanstvo »tesne poti« ne postane nujno krščanstvo izjemnih, izbranih, močnih, krščanstvo elite? In ker krščanstvo to ne more biti, ali ni nujno, da teži k ustvarjanju takih struktur, kjer bo množica lahko krščanska? Kardinal in učenjak Daniélou takole ocenjuje

spremembe struktur, ki so nastopile s Konstantinovo spreobrnitvijo: »Pripadnost krščanstvu je (med preganjanji) terjala notranjo moč, ki je večina ljudi nima. Ko so s Konstantinovo spreobrnitvijo te težave prenehale, je evangelij postal dostopen ubogim, se pravi tistim, ki ne sodijo k eliti, navadnemu človeku. To še zdaleč ni skrivilo krščanstva, ampak mu je omogočilo, da je postalo ljudsko, kar je v njegovi naravi« (L'oraison problème politique, Paris 1965, 12).

Toda vrnimo se k Delumeauju, ki trdi, da bo Cerkev prihodnosti manjšinska, a vendar ljudska. Problem analizira predvsem iz vidika francoskega ali zahodnega katolicizma, vendar ob njegovih opisih lahko razmišljamo tudi o naših razmerah.

Sprašuje, se kako je s tistimi, ki se približajo Cerkvi samo ob nekaterih življenjskih trenutkih, ob krstu, prvem obhajilu, poroki, pogrebu, ali s tistimi, ki pridejo v cerkev nekajkrat na leto, za božič, za veliko noč, za kak drug večji praznik. Ali so še kristjani? In če so, ali ne bodo prej ali slej odpadli? Kot zgodovinar, pravi, tu nima nobene kompetence. Na to vprašanje naj odgovore drugi. On lahko samo ugotavlja, da so ti ljudje od krščanstva ohranili poenostavljeno, ne preveč zahtevno, malo racionalizirano religijo. Od nje pričakujejo obrede in praznike, čustvena doživetja v osebnem življenju in v družinskem krogu, tolažbo in upanje.

Kako soditi o tem »ljudskem krščanstvu?« Delumeau mu najprej najde dokaj prepričljivo zgodovinsko opravičitev: »Odkar se Cerkev več ne obrača na državno oblast, da sili moške, ženske in otroke k maši, se je pojavilo krščanstvo brez kultnih obveznosti« (118). Z drugimi besedami: če so kristjani nekdaj redno hodili v cerkev, je bilo nekoliko zaradi državne prisile. Danes te prisile ni več in ljudje ne čutijo, da bi bila vera tako bistveno povezana s »kultnimi obveznostmi«. Imajo se za kristjane, ne da bi hodili redno v cerkev.

Kakšno stališče naj zavzame Cerkev do teh »mlačnih« ali »ohlajenih« kristjanov, ki si želijo nekatere geste ali zakramente v svojem življenju? »Zakaj bi jim to odrekali?« se vpraša Delumeau. »S kakšno pravico? Gola zdrava pamet nam narekuje, da ne odbijajmo teh »sezonskih kristjanov« (118). Kakor se zdi čudno, je ta krščanski »humus«, kot bi dejal Ortega y Gasset, življenjskega pomena za Cerkev. Kajti ne bo močnih in aktivnih kristjanov, če ne bo množice, od koder izhajajo. Zato se Cerkev ne more zadovoljiti z elito, z izbranimi, z majhnimi skupinami. Zgolj iz sociološkega vidika lahko trdimo, da bi to zanjo pomenilo smrt, ne glede na to, da bi se s tem izneverila svojemu intimnemu bistvu. Cerkev torej instinktivno teži k ustvarjanju takih družbenih struktur, kjer so mnogi lahko kristjani.

Vzporedno z Delumeaujem lahko razmišljamo o našem »ljudskem krščanstvu«. Kakšna je njegova življenjska moč? Kakšne življenjske možnosti ima? Najprej lahko ugotovimo, da ozračje pri nas ni naklonjeno ljudskemu krščanstvu. Nasprotno. Živimo v družbi, ki ima za ideologijo marksistični

ateizem. Ta ideologija prepaja ozračje, zavzema ves prostor, je edina veljavna in zakonita. Ta ideologija oblikuje življenje in misel. Ozračje torej ni nevtralno. Prostor je zavzet. Zrak, ki ga dihamo, je ateističen. V tej družbi je krščanstvo porinjeno ob rob, ignorirano, diskvalificirano kot opij, duhovni jeruš, nevredno slepilo. Krščanstvo je tu nekakšna miselna ilegala, življenje po njem je strogo »zasebna zadeva«. V tem položaju ljudsko krščanstvo težko obstaja. Morda bi si človek želel posvetiti bistvene življenjske trenutke — rojstvo, poroka, smrt — toda v takem ozračju prevladuje refleks zasebnosti, opreznosti, strahu pred javnostjo. Kajti javnost je ateistična. Tako se ustvarja nekakšna dvojnost med zasebnim in javnim in samo močni jo premagajo. To stanje ustvarja nov tip kristjana: to je nikodemski kristjan. Nikodem je prvi v zgodovini začutil, da je vera v Kristusa »zasebna zadeva« in ne kaže izražati religioznih čustev v javnosti. To nikodemstvo je brez dvoma dokaj obarvalo slovenski katolicizem. Koliko moči ima v sebi? Koliko časa more vzdržati? Vprašanja, ki niso odveč.

V sedanjem položaju pa se je pojavil tudi lik vernika, ki je prerastel ljudsko krščanstvo, ki se je izmotal iz sociološke vernosti in je pri njem vera bolj osebna, bolj čista in zavestna, bolj neustrašena. V sebi je premagal dvojnost zasebnega in javnega. V svojem vedenju je celovit in usklajen. Kar je v svojem srcu in v družinskem krogu, to je v javnosti. Ve, da si s tem omejuje možnosti. Prav zato pa ima vera v njegovih očeh še večjo ceno, ker je moral zanjo marsikaj žrtvovati. Ta kristjan je notranje svoboden, saj ga nihče ne sili, da je kristjan, saj nima od tega nobene koristi. Ta lik kristjana je danes možen, ker se je ozračje v Cerkvi razčistilo, ker so stvari postale bolj preproste in jasne. Kristjan je, kdor hoče biti. Cerkev ne more nikogar k temu prisiliti. Cerkev nima policije. V tem je velik napredek v primerjavi s preteklostjo. Neka temna domneva našega klera v preteklosti je bila, da to ljudstvo pravzaprav noče biti krščansko, da ga je k temu treba prisiliti, da ga je v tem treba držati. Odtod ozračje nesvobode in prisiljenosti v naši Cerkvi, kar je pogojevalo našo moralo in naš katekizem. Danes pa je v Cerkvi drugačno ozračje. Tu je več sproščenosti, več jasnosti, pa tudi več samozavesti in odločnosti.

Cerkev mora sprejemati oba tipa vernika. Posebno mora paziti, da ne bo odbijala nikodemskega kristjana, saj ima mnogo potez ljudskega krščanstva. Naj mu ne odreka svetih znamenj, kolikor jo zanje prosi. Ta človek ima vero. Če se redno ne udeležuje bogoslužja, je morda iz opreznosti ali iz brezbrižnosti, v katero ga navaja sodobna miselnost. Sicer pa kdo more soditi o njegovi veri? »Nihče ne more reči, v kakšne globine je prodrla vera v Jezusa pri vernem človeku, ki ne hodi več v cerkev«, pravi Delumeau (119).

V drugi točki tega poglavja je govor o ekumenskem problemu. Delumeau meni, da je zedinjenje kristjanov življenjskega pomena za Cerkev. Ne samo zato, ker je razkol proti Kristusovi volji, ampak tudi, ker bo krščanstvo

z zedinjenjem dobilo nov polet, ki mu je v tej dobi dvomov in malodušja tako potreben. In končno, krščanstvo »bo postalo zopet verovno, ko se bodo združile glavne krščanske veroizpovedi« (122). Tako je zedinjenje absolutno prvenstvena naloga.

Sicer pa se zedinjenje uresničuje dan za dnem pred našimi očmi: skupne akcije krščanskih Cerkva na vseh mogočih področjih: pomoč zatiranim, pomoč žrtvam naravnih nesreč, pomoč osvobodilnim gibanjem itd. Poleg tega je treba uvideti še eno pomembno dejstvo, ki kaže, da se edinost uresničuje, dejstvo, ki je nanj leta 1973 opozoril Karl Rahner na univerzi v Bonnu, ko je zatrdil, da je velika razlika med uradnim naukom različnih krščanskih Cerkva in med vero, po kateri živijo verniki vseh veroizpovedi. Po Rahnerju naj bi razlike obstajale samo še na ravni nauka, ki ga učijo hierarhije, medtem ko kristjani pojmujejo svojo pripadnost Cerkvi tako, da so konfesionalne razlike dejansko odpadle. To, kar verujejo, pripada vsem brez razlike. Tu gre za razvoj duhov, ki je močnejši kot doktrinalne formulacije. Sodobni verniki dobro vedo, da se religiozna vprašanja ne zastavljajo več tako kot v 16. stoletju. Delumeau navaja več primerov. Npr. katoliška »transsubstanciacija« in lutrovska »konsubstanciacija«. Oba izraza izhajata iz Aristotelove fizike in sta danes za nas »brez smisla«.

Nova možnost za zbližanje med kristjani izhaja iz sodobne krize teološke govorice. Od trenutka, ko smo pripravljeni postaviti na kocko besede z njihovim prigodnim ozadjem, lahko začnemo dialog in razumevanje z nekdanjim nasprotnikom postane mogoče. Dejansko so se v zadnjih letih katoličani, protestanti in pravoslavni močno zbližali, predvsem glede krsta, evharistije in služb v Cerkvi. Vendar bo zedinjenje terjalo »pomembne medsebojne koncesije« (131) in »sprejem določenega doktrinalnega pluralizma« (131). Sicer pa je že sedaj po Delumeaujevem mnenju neko »trdno, globoko, nezamenljivo jedro v osrčju vseh krščanskih skupnosti«, neka »osnovna veroizpoved«, ki je skupna vsem. Zato bi bilo mogoče takoj izvesti zedinjenje kristjanov, pod pogojem, da »bi sprejeli različna, ali celo razhajajoča se teološka stališča« (134), ki ne ogrožajo osnovne veroizpovedi. Ta osnovna veroizpoved obstaja: to je vera v Jezusovo božanstvo, v njegovo vstajenje, poklicanost vseh ljudi k večni sreči, blagri kot osnova evangeljske etike, vera v evharistično skrivnost. Če to obstaja, »zakaj še čakati na zedinjenje vse dotlej, dokler se teologi in cerkveni aparat ne zedinijo v tem ali onem vidiku glede krsta, evharistične skrivnosti ali brezmadežnega spočetja?« se sprašuje Delumeau in ugotavlja, da »izkušnja iz preteklosti kaže, da to ni dobra metoda. Treba je torej začeti drugače. Čim več skupnih obhajanj, potem pa razglasiti edinost v različnosti« (135).

Tretja točka tega poglavja ima naslov junaška zdravila, kajti avtor se zaveda, kako so ti predlogi »začasno utopični«, »neaktualni ali nemogoči«. Predlaga pa še nekaj drugih: rimska Cerkev naj pristopi k Ekumenskemu svetu Cerkvá; »negibna in preživeta rimska administracija« naj se spremeni;

papež naj zapusti Vatikan; opuste naj dosmrtno papeževanje; papeža naj bi izvolili npr. za pet let, v najboljših letih, da bi lahko potoval po vsem svetu; Cerkev bi morala imeti bolj gibčno in demokratično vlado, »saj je iz dneva v dan bolj jasno, da je sedanji način vladanja v Cerkvi čedalje bolj neučinkovit: papež govori v prazno, duhovniki ne ubogajo škofov, ti se držijo v nekakšni razdalji do Rima, verniki pa imajo velikokrat vtis, da so prepuščeni pobudam neodgovornih duhovnikov« (137).

Večji pluralizem je tudi eden od zravil, ki jih predlaga Delumeau. Zato je proti temu, da bi izobčili msgr. Lefebvra. Naj ga puste pri miru, naj ne delajo hrupa okrog njega in naj mu puste — njemu in njegovim — da imajo mašo v latinščini. Njihov upor je navsezadnje razumljiv: »Treba je priznati, da katoliška Cerkev še ni našla prepričljivega in prikupnega bogoslužja. Brez dvoma ji je za to manjkalo časa. Naj se vsaj zaveda te nezadostnosti« (141). V Cerkvi naj bi bil tak pluralizem, »da bi lahko maševali po obredu Pija V. in v privatnem stanovanju s spremljavo kitar« (146).

Te drzne misli pa Delumeau sklene s stavkom, ki zadene v bistvo vere: ‚Brez molitve ni krščanstva« (146). Če ima evangelij večno živ pomen, je zaradi svoje transcendence, zaradi oznanjevanja vstajenja, zaradi bratstva onkraj vseh narodnih in družbenih pregraj« (146).

* * *

Zadnje poglavje se imenuje *Upanje*. Človeško gledano, ima krščanstvo dve možnosti. Neverni ugotavljajo: krščanstvo še ni mrtvo, vendar že umira, smrtno ranjeno v svojem bistvu. Verni bodo vse bolj zapuščali Cerkev in pozabljali katekizem. Pod združenimi udarci znanosti in tehnične civilizacije, Marxa, Freuda in njunih dedičev se bodo kristjani čedalje bolj pogrezali v brezbrižnost, v iskanje zgolj zemeljskih dobrin in bodo pozabljali na onstranstvo. Čez sto let — ali prej — bo Jezusova religija samo še spomin, Cerkve bodo prazne ali pa bodo služile drugim namenom. Bog bo za vselej mrtev.

Delumeau meni, da je to dokaj tvegana stava: »Skrbno in umirjeno opazovanje sedanjosti mi dokazuje, da krščanski Bog nikakor ne izginja« (149). Potem pa v enem stavku povzame osrednjo misel knjige: »Bog kristjanov je bil v preteklosti dosti manj živ, kot so mislili, in je danes dosti manj mrtev, kot govorijo« (149). Avtor je prepričan, da ima krščanstvo »novo kariero«. Bo sicer manjšinsko, toda mlado, živo, prebujeno. To bo skupnost svobodnih ljudi, ki se bodo zavedali, kako pomembna in tvegana je njihova odločitev za Kristusa. Imeli bodo več čuta za socialno pravičnost kot prvi kristjani, delali bodo za mir med narodi in med posamezniki, odločno bodo branili človeške pravice, absolutno prednost pa bodo dajali molitvi. Njihov položaj bo podoben položaju kristjanov pred Konstantinom. Marsikje se je to že uresničilo.

In kaj reči naposled o krizi, ki jo preživlja Cerkev. Delumeau pravi: »Mislim, da se tu celó kristjani nagibamo k pretiravanju« (150). Vera v Kristusa je danes pač postavljena v nove okoliščine, toda ostaja »zelo živa«. Za zgled daje Poljsko,« ki jo razkristjanjenje ni občutno prizadelo« (151). Cerkve so tam nabite, ljudje stojijo zunaj, na mrazu, ker notri ni prostora, in to pri vseh mašah. Semenišča odklanjajo kandidate. Duhovniki in redovniki — ki so ohranili svojo tradicionalno nošo — dajejo svojo noto pokrajini. Kardinal primas je človek, ki ga posluša ves narod. In ta človek govori! Začuda, poljska Cerkev je vse prej kot molčeča Cerkev. Toda zunanji opazovalec se vprašuje, če se poljsko krščanstvo ne identificira preveč z opozicijo režimu in s sovražnostjo do ruskega soseda. Delumeau meni, da odgovor ni tako preprost. V resnici moč poljskega krščanstva ne izhaja iz opozicije, temveč iz izrednih zgodovinskih okoliščin, ki so to ljudstvo naredile globoko krščansko in so katolicizem krepko ukoreninile v poljsko zemljo.

Danes je Cerkev s svojo strukturo edini protiutež režimu. Toda kaj bi bilo, če bi pritisk oblasti popustil? Ali Poljska ne bi stopila na pot razkristjanjenja, po kateri hodi Zahod? Delni odgovor na to vprašanje nam dajejo kristjani v Sovjetski zvezi. Vsi, ki prihajajo od tam, zatrjujejo, da preganjanje ni zlomilo krščanstva. Kardinal König je v Le Monde z dne 28. novembra 1975 primerjal uradni ateizem v Sovjetski zvezi z državno religijo nekdanjih evropskih monarhij. Vsa naklonjenost gre tistim, ki sprejemajo ali hlinijo, da sprejemajo uradno ideologijo. Javno o njeni pravilnosti ni dovoljeno dvomiti. Sodeč po izidih volitev, je partija — kot nekdaj kler — predmet soglasne simpatije in spoštovanja. Nasprotno pa je hierarhija pravoslavne Cerkve pod strogim nadzorstvom. Duhovniki morajo prijaviti civilni oblasti vse krste. Ta skuša z vsemi mogočimi sredstvi preprečiti poučevanje katekizma in še naprej zapira cerkve. Vendar krščanstvo vzdrži kljub izčrpajočemu in raznovrstnemu preganjanju »in Bog kristjanov noče umreti v tej deželi trpljenja« (155). Danes naj bi bilo v Sovjetski zvezi 15 % praktikantov, se pravi več kot v katerikoli zahodni državi. Vse več je krstov odraslih. Sveto pismo prodajajo na črno. »Potreba po Bogu evangelija je torej vzdržala šestdeset let nepretrganega preganjanja« (155).

Vendar je tudi na Zahodu opaziti znamenja prebujenja. Delumeau opisuje tu nekaj zelo živih pastoralnih središč v Parizu: Saint-Germain-des-Près, Saint-Séverin, Saint-Sulpice, Saint-Gervais itd. Število duhovniških in redovniških poklicev polagoma narašča. Redovi se obnavljajo in prilagajajo sodobnim potrebam.

Na splošno je vedno več posluha za božjo besedo, in to predvsem med mladino. Pavel VI. je za božič 1975. opozoril na to sociološko dejstvo, ki bi ga nekateri radi prezrli: »Praznota je v vas mladih povzročila veliko opustošenje, toda silno notranje hrepenenje vas je skoraj nezavestno privedlo

h klicu, ki ga bržčas ni moč preslišati: ‚Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi in jaz vas bom poživil.'«

Druga značilnost sodobnega krščanstva je diskretnost njegovih svetnikov. »V preteklosti je bilo svetništvo rado hrupno in spektakularno, ki je kroniste zanimalo zaradi vsakovrstnih vizij, ekstaz, čudežev in pretresljivih pridig. Dandanes so svetniki postali nezaupni do reklame in se radi obdajajo z molkom« (167—168). In vendar danes ni manj svetnikov, kot jih je bilo v preteklosti. To so posamezniki in skupnosti, ki o njih obveščevalna sredstva ne poročajo: tu je živa farna skupnost, tam bratska redovniška družina, ondi goreč samostan kontemplativnih, tam kraj duhovnih vaj, kjer se zbirajo laiki. »To je resnica o današnjem krščanstvu in to je njegova prihodnost, kolikor je človeško moč predvidevati. To krščanstvo ne bo oblast, temveč svoboda, ne bo moč, temveč ponižnost, ne bo uniformiranost, temveč različnost, ne bo število, temveč kakovost« (169).

* * *

V Sklepu avtor v klenih besedah strne poglavitne misli knjige, zato ga podajamo v celoti:

»Ker pokristjanjenje v tako imenovanih krščanskih deželah ni bilo nikdar dovršeno (in ni moglo biti); ker je vedno obstajal odpor do pokristjanjenja; ker je uradno krščanstvo ponaredilo evangelij, ko je postalo oblast; ker je blagovest osvoboditve postala grožnja in prisila, današnje razkristjanjevanje — ki je huda in resna zadeva — kristjane ne sme zavesti v malodušje. To, kar se dogaja, je prej vrnitev k zdravi pameti in k temu, kar je iz evangeljskega vidika normalno. Iz tega dogajanja se lahko rodi nekaj dobrega, če bodo zaradi razkristjanjenja besedo odrešenja odslej oznanjali bolj ponižno, bolj skromno, bolj ljubeče — človeku, ki bo imel tudi možnost, da jo odkloni« (173).

Franc Rode

Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem

Johannes (John) J. Gavigan, član avguštinskega reda, je od 1965 dalje v različnih revijah svojega reda objavil vrsto razprav iz zgodovine tega reda v srednji Evropi. Nekatere izmed njih so zdaj tudi v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani in si jih bomo nekoliko ogledali v tem pregledu. Ker je bil ta red v Sloveniji nekoč zelo pomemben, bi rad opozoril na gradivo, ki ga je avtor zdaj napravil dostopno, pa je sicer v osrednjem redovnem arhivu v Rimu, v različnih arhivih in knjižnicah v Avstriji. Videti je, da je njegovo raziskovanje privedlo do nekih zaokroženih pogledov, ki jih je združil v knjigi *The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars, 1646 do 1820;* delo je izšlo v treh zvezkih v Rimu 1975—1977. Prav za naše slovensko in hrvaško ozemlje pa so pomembne tudi nekatere druge njegove razprave.

Avtor takoj v začetku svojega glavnega dela opozarja, da opisuje samo zgodovino »obutih« avguštincev (njihov član je bil npr. Martin Luter), ne pa tudi mlajših redovnih »bratov« »bosonogih« avguštincev, ki so pri nas v literaturi znani kot diskalceati (med njimi pri nas najbolj znan o. Marko Pohlin, v vsej Avstriji pa Abraham a Sancta Clara). Avstrijske bralce opozarja, da ne govori o avguštinskih regularnih kanonikih, ki so tam še danes aktivni. To opozorilo je koristno zapisati tudi za nas, saj zgodovinarji niso vedno razlikovali med avguštinci in diskalceati, ker so pač oboji avguštinci.

Ker Gavigan ne posega v srednjeveško zgodovino svojega reda na naših tleh (omenja le glavne letnice in kraje), jih za uvod naštejem po drugih knjigah. Leta 1256 je papež Aleksander IV. združil različne skupine puščavnikov v red avguštinskih eremitov. Že pred 1299, ko se je nemška provinca razdelila v 4 province, sta bila na naših tleh ustanovljena samostana v Velikovcu (1263) in na Muti (pred 1271), v 14. stol. pa še v Radgoni (okr. 1360) in v Ljubljani (1314), v istem času tudi na Reki. V čas, ki ga obravnava naš avtor, pa sodi ustanovitev pozneje zelo pomembnega samostana v Slovenskih goricah v župniji Sv. Lenarta — sedanji frančiskanski samostan pri Sv. Trojici.

Ljubljanski samostan, ki ga Gavigan v skladu z viri našteva vedno na tretjem mestu takoj za Dunajem in Gradcem, je bil sprva zunaj mestnega obzidja, v turških vojskah so ga podrli in se 1493 preselili k sv. Jakobu. V dobi protestantizma je ljubljanska redovna hiša propadla, cerkev sv. Jakoba so dobili jezuiti, ko pa so življenje po avguštinskem redovnem pravilu spet obnovili 1628 leta, so se redovniki naselili na starem mestu ob špitalskem mostu, kjer so 1646 začeli zidati sedanjo frančiškansko cerkev Marijinega oznanjenja. Približno v tem času (1642) pa je v Ljubljani nastal tudi samostan bosonogih avguštincev, diskalceatov, po domače školcjatov. (Povzeto po Grudnovi Zgodovini slovenskega naroda, Kovačičevi Zgodovini lavantinske škofije in Milkowiczevi knjigi: Die Klöster in Krain, Wien 1889.)

Tudi drugi, prej omenjeni samostani niso bili stalno naseljeni, vendar so pozneje vsi spet oživeli, tako da je štajersko-koroška provinca ob koncu 16. stol. bila prva, ki je v tedanji Avstriji spet bila urejena. Zato je razumljivo, da so se dolgo časa upirali vključitvi v skupno avstrijsko provinco, kar naš avtor podrobno opisuje.

Doktorji teologije v avguštinskem redu

Prva razprava, ki jo je Gavigan objavil, je bil pregled teoloških doktorjev, ki jim je ta naslov podelila dunajska univerza: *De doctoribus theologiae O. S. A. in universitate Vindobonensi,* objavljen v rimski reviji Augustinianum 1965, 271—364, izšel pa je tudi kot posebni odtis v zbirki Bibliotheca Augustiniana, subsidia 6.

Za štiri stoletja, ki pridejo v poštev, našteva 56 doktorjev, prvi je iz Beljaka Leonardus de Carinthia (1384?), zadnji pa Patritius Treherr 1777. Po imenih in rojstnih podatkih sodeč so bili med njimi Slovenci vsaj trije: Fulgencij Kerth (Krt) iz Ljubljane r. 1658, u. 1713 tudi v Ljubljani), ki je postal doktor 1691 in je bil pozneje rektor dunajske univerze in provincial; Paulus Wutschnig (Bučnik) iz Radelj (r. 1659 v Marenbergu, kot so se Radlje tedaj imenovale, u. 1718 v Gradcu), doktor 1697; Edmund Ferlinz iz Slov. goric (r. 1679, u. 1718 v Krki na Koroškem), doktor 1712.

Mnogi izmed doktorjev avguštinskega reda so vsaj nekaj časa delovali kot predstojniki ali profesorji v Ljubljani, npr. Ludovicus Koller, že omenjeni Krt, Petrus Ferro, Hyacinthus Maristoni, že omenjeni Ferlinz, Bonaventura Schlangenberg (bil je morda celo domačin, ker je bil rojen v okolici Slovenj Gradca), Salvianus Molitor (Müller), Caelestinus Wimmer. Gavigan je v poznejših razpravah dopolnjeval podatke, ki je zanje vedel v začetku svojega raziskovanja, razprava pa je kljub temu dragocena, ker je povzeta po arhivskih virih in ker navaja bibliografijo del opisanih avtorjev, kolikor so znana ali v rokopisu ali so bila celo tiskana.

Navedena je npr. latinska knjiga p. Wutschniga, tiskana na Dunaju 1711, ki jo bo treba uvrstiti v Simonitijevo bibliografijo latinskih tiskov, kjer je že omenjena Ferlinčeva knjiga iz leta 1707.

Verjetno je kaj za nas zanimivega tudi v Gaviganovi razpravi o avguštincih, profesorjih teologije v Gradcu: De theologiae professoribus augustinianis universitatis graecensis, objavljene v reviji Augustiniana (1967 in 1968), ki izhaja v Heverlee-Louvain. Že omenjenega profesorja Wimmerja je obdelal pozneje še v razpravi: Joseph Friederich Wimmer, ein Wiener Augustiner und Universitätsprofessor de 18. Jahrhunderts, objavljeni v Wiener Geschichtsblätter 1976 (Celestin je namreč redovno ime tega še po ukinitvi samostanov delujočega profesorja).

Štajersko-koroška provinca

Leta 1971 je Gavigan objavil razpravo o začetkih avguštinske province za Štajersko in Koroško: Origins of the Augustinian Province of Styro-Carinthia, v Augustinianum, Roma.

Kot posebni odtis pa nam je na voljo druga njegova razprava o tej provinci: *The Province of Styro-Carinthia,* objavljena 1972 v rimski reviji Analecta Augustiniana, 197—301. Obravnava dobo od ustanovitve province 1623 da njene vključitve v avstrijsko provinco 1670. Na več mestih avtor poudarja njen slovanski značaj, ki ga je zlasti v prvem času imela, ko so ljubljanski provinciali znali biti zelo samostojni. Dragoceni so podatki o zidanju cerkve in samostana pri špitalskih vratih od blagoslova temeljnega kamna 1623 dalje (prva cerkev je nato kmalu pogorela, zato so 1646 začeli zidati sedanjo frančiškansko; dosedanji naši zgodovinarji pa so zelo tožili nad pomanjkljivimi podatki). Seveda Gavigan opisuje tudi druge samostane: Muta, Velikovec, Reka, in objavlja številne podatke o patrih, pridigarjih in provincialih slovenskega in hrvaškega rodu. Med njimi je zelo zanimiva podoba »trajnega priorja« Janeza Hočevarja (1635 do smrti 1678), ki je pomemben prav za ureditev ljubljanskega samostana in cerkve. Kljub avtorjevi siceršnji vestnosti in pravičnosti glede nacionalnih vprašanj se mu je ob pisanju o Hočevarju na str. 252 zapisalo, da je bil »The Croat from Lubiana«.

Krajšo razpravo o samostanu v Velikovcu je objavil v koroški reviji Carinthia 1972: Geschichte der Völkermarkter Augustiner-Eremiten von 1550 bis 1616.

Zemljepisec Klobučarić, ki je med prvimi risal zemljevide naših dežel, že v začetku 17. stol., je predmet Gaviganove razprave: Johannes Clobucciarich, O. S. A., objavljene v Analecta Augustiniana 1968. Risbe tega hrvaškega avguštinca hranijo v graškem deželnem arhivu.

Poglavje o združitvi štajersko-koroške province z avstrijsko je obdelano v razpravi: Union of the Augustinian Provinces of Austria and Styro-Carinthia, ki je 1974 izšla v reviji Augustiniana (Heverlee-Louvain).

Zadnjo dobo redovniškega življenja v naših krajih opisuje razprava o velikovškemu rojaku: Der Völkermarkter Augustiner Bonaventura Wunder 1724—1788, ki je izšla v isti reviji Carinthia 1974.

Avstrijsko-madžarska provinca

Doba od ustanovitve avstrijske province 1646 do nasilnega razpusta in konca avguštinskih samostanov v Avstriji 1820 je predmet glavne Gaviganove objave: *The Austro-Hungarian Province of the Augustinian Friars, 1646—1820.* Začela je izhajati v obliki razprav v Analecta Augustiniana 1973, pa je potem prvi del (prvotno tiskan 1973 in 1974) izšel v knjižni obliki 1975 kot prvi zvezek zbirke Studia Augustiniana historica s podnaslovom: *Founding, External Development, and Superiors 1646—1683,* XV + 150 str.

Drugi zvezek: *Development, Studies, Baroque Brilliance 1646—1725* je kot zv. 3 omenjene zbirke izšel 1976 na XIV+343 straneh.

Tretji zvezek: *State absolutism and disappearance of the Province 1725—1820* je v zbirki št. 4, ima pa XVIII+496 str. in je izšel 1977.

Ni mogoče, da bi v tem pregledu, ki hoče biti le opozorilo na pomembno objavo virov, navedel vse, kar je na več kot 1000 straneh za nas zanimivega. Ker je način Gaviganovega objavljanja virov kronološki, saj so mu bili za osnovo zapisniki provincialnih kapitljev vsako drugo leto, ni mogoče pričakovati, da bi bralec na enem mestu zvedel, kar ga zanima npr. o Ljubljani ali o Muti, ali o eni in drugi osebi. Vsak izmed treh zvezkov pa ima podrobno imensko in stvarno kazalo, ki zelo olajša iskanje. Res pa je, da pisec zaradi tega načina dela mnogo istih stvari pove na več mestih, s čimer se je povečal tudi obseg knjig. Ob površnem branju sem si zapisal nekaj podatkov, ki naj bodo tu objavljeni kot prvenci žetve, kamor bodo morali na delo naši zgodovinarji:

Pomembno je, da je avtor, ki ni Slovan, na podlagi izvirnih dokumentov objavil vrsto podatkov, ki so važni za našo zgodovino: npr. da je Velikovec sredi slovenskega okolja in da zato potrebuje slovenskega pridigarja in spovednika. Za leto 1759 omenja, da je moral biti slovenski spovednik celo v samostanu Baden blizu Dunaja. V Ljubljani je bila večina samostancev v letu 1695 slovenska. Cela vrsta redovnikov slovenskega rodu (avtor navadno postreže tudi z biografskimi podatki, da ni treba na narodnost sklepati le po priimku) je zasedla vodilna mesta v vodstvu province ali posameznih samostanov, tudi v Gradcu in na Dunaju. Zelo »slovenski« je bil 1663 ustanovljeni samostan v Slovenskih goricah, ki je zlasti v zadnji dobi delovanja postal pomembno romarsko središče s pridigarji in spovedniki.

V Ljubljani je bil dalj časa tudi noviciat in celo sedež provinciala, njihova cerkev je bila med najlepšimi, zato je Gavigan ob str. 209 v III. zvezku objavil tudi njeno sedanjo podobo. Ljubljanski samostan je bil pomemben zaradi redovne filozofske in teološke šole, saj so tu učili različni profesorji, nekatere od njih sem naštel že v odstavku o doktorjih. V letih 1705—1774 našteva Gavigan naslednje predavatelje za filozofijo: Nicolaus Reitthofer, Theophilus Paulle in Salvian Molitor, za moralko pa najprej (1710) že omenjeni Krt, nato Facundus Nani, Modest Alesch, nato še drug za drugim Karl Benzoni, Guido Rupnik, Theophilus Schinl, Severin Voregger, Augustin Zupan, Ciril Kopperger, Georg Fanello, Hermenegild Stöpl, Hyacinth Geger in končno Caelestin Wimmer.

Ljubljanski samostan je imel v upravi tudi zunanji gospodarsko pomembni postojanki v Poganku in v Radečah, kot misijonarji pa so se avguštinci udejstvovali npr. med protestanti na Koroškem. Za raziskovanje cerkvenega življenja med ljudstvom bodo koristni podrobni podatki o bratovščinah, ki so jih vodili ti redovniki (sv. pasú, rožnega venca, Matere dobrega sveta — slika iz Genezzana je postala po njihovi zaslugi zelo razširjena tudi pri nas: tu lahko opozorim na študijo z objavljenimi viri o zgodovini te slike, ki jo je v reviji Analecta Augustiniana 1964 objavil Augustinus Felix Addeo, in je dostopna kot poseben odtis).

Podobno kot sem omenil za Gaviganovo prvo razpravo o doktorjih, velja tudi za njegovo glavno delo, da je v njem polno podatkov o avtorjih, ki so objavili različne pridige ali druge knjige: Wutschnig in Vogrin sta objavila svoji deli v Celovcu 1692, teološka disputacija je bila natisnjena v Ljubljani 1734, v prvi polovici 18. stol. je Ljubljančan Kalzer tiskal svoje nemške pridige, v Celovcu pa 1736 Dunajčan Rackenfels, Schinlove pridige ob slavnostih ljubljanskih filharmonikov so bile znane tudi že doslej, Wunderjeve pridige so izšle v Celovcu 1765. Gavigan navaja tudi Wunderjevo delo Res memorabiles de conventu Augustinianorum Labacensi, vendar ga sam ni videl, ker bi sicer zapisal, kje je shranjeno. — To je bilo mogoče najti kar ob hitrem pregledu, zanimivega je verjetno še več.

Kot sem že omenil, je bil avtor zelo pozoren na nacionalno vprašanje v tedanjem avstrijskem cerkvenem življenju, ni pa morda zadel vedno prave oblike imen, ki jih je bral v listinah, dogaja se, da isto osebo piše enkrat tako drugič drugače. Morda pa mu to celo lahko štejemo v dobro, ker s tem opozarja, da ni potvarjal ali spreminjal virov. Pri pisanju krajevnih imen je seveda uporabljal tedaj običajne neslovenske oblike, vendar je večkrat opozoril tudi na današnje ime. Slovenski zgodovinar bo seveda lahko izluščil pravo podobo ljudi in krajev.

Pretresljivo je branje o zadnjih letih avguštincev v Avstriji, ko je Jožef II. ukinjal samostan za samostanom. Ponekod so patri ostali kot župniki in kaplani, mnogi pa so morali oditi drugam. Ljubljana je bila uradno »za-

trta« 1784, pravi konec pa je samostan doživel šele 1794. Tudi Muta, Velikovec in Sv. Lenart niso prenehali takoj, ko so dobili dekret od razpustitvi — avtor navaja natančne podatke, kolikor so mu bili dostopni, poimensko našteva tudi patre v posameznih samostanih.

Iz tega časa (1771) je v pismu priorja Wunderja omenjena tudi ljubljanska samostanska knjižnica in njen knjižničar Nepomuk Žigon, ki pa ga ne pohvali preveč. Gavigan omenja seveda tudi znanega Modesta Šraja, ki je bil slovenski pridigar v Ljubljani, pozneje pa je sodeloval pri Japljevem prevodu sv. pisma. Med tistimi, ki so po razpustitvi samostanov morali sprejeti različne službe, omenja tudi Joh. Ev. Tretterja, ki je bil pozneje nekaj časa profesor dogmatike na državnem liceju v Ljubljani.

Potem ko smo v zadnjih desetletjih že dobili nekaj temeljitih razprav o posameznih redovih pri nas (cistercijanih, kartuzijanih, frančiškanih, kapucinih in jezuitih), se bo moral kdo lotiti tudi avguštincev obeh družin. To bo na eni strani težje, ker nimamo več Slovencev avguštincev, na drugi strani pa lažje, ker so za avguštince in diskalceate izšle v zadnjih letih številne študije. Prav Gaviganove razprave nam odpirajo pot v to raziskovanje. Upajmo, da bomo tako vsaj po drobcih dobili nekaj mozaičnih kamenčkov za podobo vere in Cerkve pri nas v preteklih stoletjih.

Marijan Smolik

Veliki komentar apostolske spodbude Pavla VI. o evangelizaciji

Kongregacija za evangelizacijo in njena misijonska univerza »Urbaniana« v Rimu sta se čutili dolžni, da k sinodi škofov leta 1975 in k apostolski spodbudi Pavla VI. o evangelizaciji dodasta še svoje. Tako je prišlo do obširne (910 strani) publikacije »L'Annunzio del vangelo oggi«, ki jo je lansko leto izdala omenjena univerza. Mogoče pa je do tega velikega teksta za tolikimi manjšimi prišlo tudi zato, ker imamo vsi, posebno pa slovenski verniki, vtis, da ta temeljni tekst Cerkve ni bil niti dovolj opažen in še manj predelan. Saj res, ne bo dolgo, ko bomo dobili v roke nov podoben tekst o katehizaciji, o kateri je govorila sinoda škofov l. 1977, pa si še prejšnjega nismo dovolj osvojili, kakor da o potih in ciljih evangelizacije niti doma ne potrebujemo pouka, kaj šele o širjenju evangelija v misijonskih deželah. To vrzel naj vsaj nekoliko izpolni poročilo o omenjeni knjigi in njenih pisateljih.

José Martino v uvodni razpravi kaže na zvezo, ki je med 350-letnico urbanijanske univerze in sinodo škofov o evangelizaciji. Ob tem opozarja na vsebino papeževe »spodbude«, ki govori najprej v bibličnih temeljih evange-

lizacije, potem o oznanjevalcih in končno o evangelizaciji in sodobnem človeku.

V vprašanje *o bibličnih temeljih evangelizacije* se spušča frančiškan E. Testa. Vprašuje se, kaj po sv. pismu evangelizacija je in komu je namenjena. *St. Virgulin* pa zanjo daje edinstveni zgled sv. Pavla, njegov misijonski poklic in njegovo misijonsko dejavnost. Kot biblični teolog pa *Tomaž Federici* razmišlja, kako se v božji besedi izraža večni evangelij z naročilom: Dajte Bogu, kar je božjega.

Med razpravami *o teoloških temeljih evangelizacije* je na prvem mestu razprava *J. Saravia Martinsa,* v kateri dokazuje, da je po papeževem pojmovanju evangelizacija najprej »praedicatio verbi«, pa tudi »celebratio sacramentorum«. *Santo di Giorgi* zahteva za vsako evangelizacijo kristološke dimenzije. Ob velikih novejših datumih evangelizacije v zgodovini Cerkve poudarja *P. Chiodetta,* da Cerkev ne sme pozabiti, da je iz evangelizacije izšla in da mora sedaj sama evangelizirati. Naš *Janez Vodopivec* posrečeno kaže na zvezo med lokalno in univerzalno Cerkvijo. Prav lokalna Cerkev je najboljši vir evangelizacije. Naslednja dva članka razpravljata o govorici Cerkve, kadar evangelizira. To je važno za misijone, pa tudi za evangelizacijo v domačih krajih. *(R. Rwecyzman).*

A. Nocenti in *B. Neuheuser* se ustavljata pri vprašanju o oznanjevanju ob liturgiji. Z liturgičnim praznovanjem združeno oznanjevanje nas spremeni v »narod prerokov«. Pri vsakem bogoslužju sta združeni proklamacija in celebracija. Neuheuser opozarja, na koliko načinov in ob katerih prilikah.

V »komentarju« se še vrstijo teološka vprašanja v zvezi s papeževo »spodbudo« posebej še o vprašanjih evangelija in kulture v povezavi s teologijo 20. stol. *A. Joos zahteva, naj se evangelizacija še bolj poveže s celotno* kulturo. *B. Hennings* misli, da bi se moral ves »stil življenja« ravno z evangelizacijo dvigniti na višjo raven.

Nato prihajajo na vrsto bolj praktična vprašanja *o oznanjevalcih in poteh oznanjevanja.* Starosta misijologov *Andrej Seumois* se skoro preroško dotika velikega vprašanja o »malih občestvih« kot najboljšega sredstva za evangelizacijo v misijonih. Po obrazložitvi tozadevnih misli II. vat. koncila in papeža Pavla VI navaja pastoralne skušnje iz Južne Amerike in Japonske. Seumois je prepričan. da se s tem polagajo temelji Cerkvi bodočnosti. *D. Spada* se ustavlja pri pozivu laikom, naj vendar sodelujejo pri razvoju teologije in evangelizaciji narodov danes. *B. Jacqueline* misli tudi na podobno poslanstvo mladih, *H. Ancilli* pa na poslanstvo redovnikov. Redovniki(ce) so še posebej poklicani, da pazijo na čisto podobo Kristusovega skrivnostnega telesa, katerega rast naj predvsem podpira njihova osebna svetost. Pa tudi vsi pastirji Cerkve morajo prispevati svoje, saj so za to posebej posvečeni in jim sv. Duh daje za to potrebne stanovske milosti *(Lj. Husar).* Vrhovni voditelj Dubrovniške misijonske zveze *Esquerada Bitef* je gotovo poklican, da spregovori o duhovnosti tistih, ki se trudijo za evangelizacijo. Biti morajo

zvesti svojemu poklicu in božjemu Duhu, vse pričanje pa se mora vršiti v občestvu Cerkve. *U. Vigilino* misli, da more tudi osebna kulturnost oznanjevalca oznanjevanju mnogo koristiti. Pa tudi škoditi, če primanjkuje potrebnega znanja in ustvarjalnosti.

Po razmišljanjih o oznanjevalcih sledijo razprave in komentarji *o poteh evangelizacije*. Na prvem mestu je *Willi Henkel* s svojo razpravo o ljudski vernosti in pobožnostih, ki bolj in bolj tudi v misijonskih deželah stopajo v ospredje, ko se je sama hladna liturgična pobožnost pokazala za preslabotno. Zopet daje Južna Amerika dovolj zgledov. *M. Pucinelli* se ustavlja pri katehezi kot odličnem sredstvu evangelizacije. *Matej Agassa* misli še posebej na družbena sredstva obveščanja, ki jih še vedno premalo izkoriščamo. Ob njih ne sme iti le za »promotio humana« ampak predvsem za »promotio christiana«.

Zanimanje komentarja papeževe »spodbude« o evangelizaciji doseže višek v razpravah *o evangelizaciji in modernem človeku*. Med sodelavci se pojavijo imena članov tajništva za neverne, na prvem mestu *Vincenca Miama*, ki zahteva moderno, sodobnemu človeku primerno evangelizacijo. *M. Fitzgerald* omenja že nekoliko obrabljeno poglavje o evangelizaciji med tujimi verstvi, ki jih je treba poznati in spoštovati. *L. Bogliolo* opozarja, kako se moderni ateizem hoče izmakniti ugovorom s poudarki na človeku in humanizmu. To vse pa je še vedno premalo za pravo odrešenje človeka. *Fr. Škoda* razpravlja o problemih evangelizacije v krajih, kjer gospodari stalinski marksizem. *A. Grumelli* svari pred sekularizacijo, če se hoče spremeniti v sekularizem in povsem izločiti Boga s profanih področij.

Moderni človek hoče biti svoboden in v vseh smereh napreden. To še ne bi bila nujno ovira za napredek evangelija. *P. Niccoli* se sprašuje, zakaj moramo toliko govoriti o napredku. *D. Modin* misli, da ima pri napredku narodov svojo važno vlogo delo za evangelij. Predvsem takrat, ko gre za varstvo človekovih pravic, kar močno poudarja *Gian. Della Torre*. Za papežem tudi *S. Meo* zaključuje komentarje o papeževi »spodbudi« z njegovim opozorilom na Marijo kot zvezdo evangelizacije.

Na koncu obširne knjige, ki hoče biti odsev sinode škofov in papeževe »spodbude« o evangelizaciji *B. Jacqueline razmišlja* o tem, kako je sploh do prvega in drugega prišlo. Sledi še objava celotnega besedila »Evangelii nuntiandi« v latinskem in italijanskem jeziku, da bi se lahko vsak še sam prepričal, ali je bil papežev tekst dovolj spoštovan in dovolj predelan.

V. F.

Ocene

In libertatem vocati estis; Studia moralia XV; Roma 1977, 798 str.

1. Ob 65-letnici življenja današnjega najuglednejšega moralnega teologa, Bernharda Häringa so njegovi profesorski kolegi in bivši učenci napisali zajeten zbornik razprav in mu ga poklonili kot jubilejni dar. Med pisci je veliko današnjih vodilnih teologov. Razpave so napisane v nemškem, angleškem, francoskem, španskem in italijanskem jeziku.

Naslov zbornika »K svobodi ste poklicani« želi s svetopisemskimi besedami (prim. Gal 5, 13) označiti osrednje priznanje Häringove moralne teologije.

Na začetku zbornika je bibliografija jubilantovih samostojnih publikacij — 67 večjih (njegovo poglavitno delo »Das Gesetz Christi, sistematična moralka, obsega nad 1800 strani) in manjših knjig, ki jih je avtor napisal večinoma v nemškem, nekatere pa tudi v angleškem in italijanskem jeziku. Škoda, da ob tej priložnosti niso sestavili tudi bibliografije Häringovih razprav in člankov. To bi bilo res težko napraviti, saj število njegovih člankov in razprav presega 500 in so raztreseni v mnogih revijah po vsem svetu. Objavljena bibliografija pa priča, da je Häring najbolj plodovit in najbolj vsestranski teolog ne samo današnjega časa, ampak vse dozdaj.

Häring je tudi izven svoje sistematične moralke razpravljal o vseh osnovnih in pomembnejših specialnih moralno teoloških predmetih, poleg tega pa o številnih filozofskih, socioloških in pastoralnih temah. Skoraj vse njegove knjige so prevedene vsaj na kakšen drug jezik, njegova moralka »Kristusov zakon« npr. na francoski, angleški, kitajski, japonski, italijanski, holandski, španski, portugalski, malajski, poljski in hrvaški jezik. Kot zanimivost naj omenimo, da je bila knjiga »Il Concilio comincia adesso« prevedena tudi v slovenščino (izšla je pod naslovom »Koncil se pričenja sedaj« v Buenos Airesu 1969.; zbornik napačno pravi, da je bila prevedena na »slowakisch«).

2. Razprave sodelavcev zbornika so razdeljene v štiri skupine.

Prva skupina obravnava osnovna in metodološka vprašanja moralne teologije.

Znameniti teolog *Y. Congar* razpravlja v prvem prispevku »o originalnosti krščanske etike« (razprave o tem predmetu kar nočejo ponehati). Odločno dokazuje, da ne obstaja samo intencionalna specifičnost krščanske etike, ampak tudi ontološka. Kristjanovo dejavnost namreč ne določa samo tisto, po čemer je on človek, pač pa tudi ono, po čemer je kristjan. Tako postane etika kristjana krščanska etika.

E. Lopez Azpitarte, španski teolog, ugotavlja komplementarnost med naravno etiko in krščansko moralo: le-ta je predvsem v uresničevanju takšnega življenja, ki ga omogoča vera. Specifičnost krščanske morale je torej predvsem »novi duh, ki transformira in razsvetljuje delovanje ljudi« in ne neka nova vsebina razodetja.

Svetovno znani nemški moralist *F. Böckle* razlaga pojem moralne avtonomije. Ta je bistveno v človeški odgovornosti za delovanje in za utemeljitev moralnih norm. Teonomna morala jo zahteva.

Moralist v Indoneziji *P. Klein* zelo jasno pokaže v svoji razpravi, da »kreativna svoboda« v moralnem življenju kri-

stjanov učinkovito pomaga Cerkvi pri njenem današnjem izpopolnjevanju odrešilnega poslanstva.

Znani etik iz Chicaga *J. M. Gustavson* obravnava odnos med postavo in evangelijem ter postavlja tezo: med njima je »dialektična relacija«, kjer ima prednost evangelij, vendar je (nova) postava njegova oblika.

Upoštevani irski moralist *E. McDonagh* zagovarja razliko med moralno in duhovno teologijo. Prva vodi k drugi.

Profesor na univerzi v Bambergu *V. Eid* prikazuje pomen zakramentov za moralno življenje kristjanov: zakramenti kot osrednja dejstva vere so »zgostitev moralne odločnosti verujočega« in motivirajo ter kritizirajo njegovo delovanje.

Rezki mislec Alfonzijanske akademije v Rimu *J. Endres* ima današnjo »gorečnost« za narrativno teologijo in narrativno etiko (ki naj etični nauk posreduje v pripovedujoči obliki in ga čimbolj izvaja iz moralne skušnje ljudi) bolj za novo modo kot za novi uvid, saj so že skolastiki govorili o njima. Méni, da se še mora pokazati, ali je takšna etika danes učinkovita.

Ch. E. Curran, eden vodilnih moralistov v ZDA, dokazuje, da so sedanje spremembe in sedanje stanje moralne teologije skladni s prav razumljeno tradicijo katoliške teologije. V drugem delu razprave indicira razvoj moralne teologije v prihodnosti.

Svetovno upoštevani moralist Gregorijane *J. Fuchs* razlaga, kaj to pomeni, da je moralna teologija ‚sacra doctrina'. Zavzeto poudarja, da moralna teologija kot ‚sveti nauk' ni dana »enkrat za vselej«, ampak se mora stalno preoblikovati po novih naravnih in nadnaravnih spoznanjih.

Morda najperspektivnejši Häringov učenec *M. Vidal,* profesor v Madridu in Salamanci, razgrinja metodološko perspektivo, ki jo nudi teologija osvoboditve za krščansko socialno etiko.

A. Auer, profesor na tübinški univerzi in eden zelo uglednih današnjih moralistov, odgovarja na vprašanja: Kako more danes teološka etika najti svojo identiteto, obvladati svoje naloge in pomagati modernemu človeku? Odgovor: Ravnati mora po »Autonomie-Modellu« (po katerem je spoznanje moralnih zahtev »originalno zadeva razuma in ne vere«). Ta model omogoča, da razumnost etičnih norm verodostojno pokažemo in etični pomen Jezusovega oznanila učinkovito vnesemo v proces družbeno-zgodovinske tvorbe zavesti.

K. Rahner, prvo ime današnje teologije, razpravlja o slabi argumentaciji v moralni teologiji. Slaba argumentacija je predvsem tista, ki ima moralno teološke teze enkrat za vselej izoblikovane.

Milanski moralist *T. Goffi* opozarja na potrebo, da je moralno teološko izražanje »razumsko-čustveno, da je ogledalo osebne in cerkvene skušnje v nravnem življenju«.

Benediktinec *A. Altenähr* ugotavlja teološko misel in pričevanje v pesmi D. Bonhöfferja »Postaje na poti k svobodi«, profesorica na Alfonzijanski akademiji *N. Filippi* pa prikazuje »zavest bolečine in stiske osvobajanja v sodobni poeziji.«

V drugi skupini so razprave o eksegetičnih in zgodovinskih moralnih vprašanjih. Najprej se zvrstijo štiri obdelave Häringovih redovnih sobratov redemptoristov, znanih bibličnih strokovnjakov.

Švicar *R. Koch* poskuša pojasniti, kako je osebna skušnja z Bogom vplivala na nauk prerokov; Belgijec *A. Roosen,* analizira 1 Tes 1, 6—10 in ugotovi, da je versko pričevanje kakšnega krajevnega krščanskega občestva do neke mere učinkovito za ves svet; Francoz *A. Humbert* pa dokazuje, da je Jakobovo pismo kljub pretežnemu parenetizmu teološko dobro utemeljeno oznanilo. Vsi trije so profesorji na Alfonzijani. *F. Durrwell,* profesor na univerzi v Metzu, ugotavlja ob tekstih sv. Pavla, da je krščanska morala poklic k osvoboditvi (misel v prvem delu Pavlovega stavka »Vi pa ste poklicani k svobodi, bratje« je važnejša kot v drugem).

Odličen vzhodnonemški biblicist *H. Schürmann,* profesor v Erfurtu, s precizno analizo ustreznih novozaveznih tekstov opozarja, da je pri reševanju vprašanj duhovniškega poklica, službe in načina živ-

ljenja treba izhajati tudi iz vodenja krščanskega občestva ter iz oznanjevanja in ne samo iz zakramentalnega bistva duhovništva.

R. Tremblay, profesor Alfonzijane, predstavlja za današnji čas zanimivo mišljenje sv. Ireneja Lijonskega o svobodi (svoboda ni najprej v dominaciji nad bitji in rečmi, temveč v resničnosti in transformaciji človekove notranjosti).

Zgodovinar *F. Chiovaro,* raziskovalec na Collège de France, povzame vsebino svoje razprave o pastoralnem razločevanju in kanonični znanosti v 11. stol. z besedami Gregorja VII.: »Consuetudo sanctae Romanae ecclesiae... est quaedam tollerare, quaedam etiam dissimulare, discretionis temperantiam potius quam rigorem canonum sequentes«.

Romunski Madžar *L. Venscer,* profesor v Alba Julia, zasleduje podeljevanje splošne odveze od 8. stol. dalje in na podlagi zgodovinskih dejstev pride do sklepa za danes: zaradi odrešilne ekonomije Cerkev more poleg odveze pri posamični spovedi nuditi kot alternativo splošno odvezo. Le-ta ima isto moč kot posamična odveza — pod pogojem, da imajo grešniki pristno kesanje in ne izključujejo osebnega priznanja grehov.

D. Mongillo, profesor na Univerzi sv. Tomaža v Rimu, komentira nauk istega cerkvenega učitelja o sestavinah, ki določajo moralno dobrost dejanj (I—II, 18—21), pa ugotavlja, da je treba po misli angelskega učitelja bolj, kot smo to delali, upoštevati dispozicijo (v smislu moralne situacije) tako subjekta kot objekta moralnega dejanja.

Mogoče najboljši poznavalec moralno teološkega nauka preteklosti alfonzijanec *L. Vereecke* predočuje in ocenjuje pojmovanje odnosa med človeško svobodo in milostjo, kakršno je obstajalo neposredno pred reformacijo. Bilo je dokaj simplicistično in nominalistično pa je zato nasprotna misel reformacije razumljivejša.

»Ali je vera res veselo oznanilo? »Na to vprašanje odgovarja znameniti teolog in münchenski kardinal *J. Ratzinger.* Njegova razprava je uvrščena že v tretji del zbornika, kjer se obravnavajo nekateri problemi specialne moralne teologije. Vera je, dokazuje Ratzinger, po vsem svojem bistvu evangelij, vendar predvsem v jedru človeka, ne toliko v njegovem zunanjem ravnanju. Veselje, ki prihaja iz tega jedra v človekove dejavnosti, je znamenje navzočnosti Sv. Duha. Pisec naravnost zavrača trditve, kot sta npr. Nietzschejeva o »žalostnih odrešencih« in psihiatrične o »maladie catholique«.

A. Schmied, fundamentalist na Redemptoristični visoki šoli v Garsu zatrjuje, da je mogoče danes pošteno in verodostojno živeti krščansko in katoliško vero tudi tistemu, čigar vera je spraševalna in odprta verski in moralni problematiki pa obenem usmerjena le k osrednjim vidikom krščanskega oznanila ter celo v nekaterih rečeh negotova in dvomeča, samo da je vernik končno pripravljen sprejeti resnico.

Profesor na Alfonzijani *H. Boelaars* opisuje bistvo in pomen blagoslova in kletve v krščanskem življenju.

E. Hamel, moralist na Gregorijani, dokazuje, da je usmiljenje, predvsem ko gre za razlago in aplikacijo formuliranega zakona na konkretno dejavnost, vrsta višje pravičnosti, boljšega prava.

Protestantski teolog v Bonnu *U. Eibach* razmišlja pod antropološkim in etičnim vidikom o pojmu in smislu zdravja ter bolezni. Poglavitna trditev: kaj sta zdravje in bolezen, je odvisno od konkretne osebe.

Profesor etike v Washingtonu *R. A. McCormick* se postavlja proti ločevanju pojmov ‚svetost življenja' in ‚kakovost življenja' (v obeh primerih je mišljeno naravno življenje) v zvezi z umetnim podaljševanjem življenja. Življenje je toliko sveto, kolikor je kvalitetno.

Avstralec *A. Regan,* profesor na Alfonzijani, zavrača evtanazijo. Pri tem se je treba držati formule, ki jo je napravil Häring: »Vsako življenje je življenja vredno, dokler ga ohranja Bog«.

Irec *S. O'Riordan,* tudi moralist Alfonzijane, razpravlja o Häringovi teologiji glede nasilja. Ta teologija je v bistvu nauk o krščanskem miru.

Profesor na Filipinih *K. Peschke* sicer vztraja pri avguštinskem pojmu laži (nasprotje med mišljenjem in govorjenjem z namenom prevare), vendar pride do

sklepa, da je to nasprotje dovoljeno uporabljati v primeru nujne obrambe in varovanja važnih skrivnosti, če le posledice slabe uporabe niso večje kot priznanja resnice.

Zadnja skupina razprav ima pastoralne predmete.

Oznanjevanje etičnega nauka v današnji pluralistični družbi obravnava *F. Furger,* profesor v Luzernu. Predvsem nakazuje, kako se naj kristjani s tem naukom angažirajo v politiki.

Profesor na Lateranski univerzi *M. Bordoni* misli, da je poglavitna tema oznanjevanja, če naj bo to v službi današnjega napredka ljudi, Kristus kot »novi človek«.

Pastoralno teološke pripombe k teoriji in praksi celibaterskega življenja v okviru redov danes daje *P. Lippert,* pastoralist na Alfonzijani. Kritizira enostransko utemeljevanje in pojmovanje celibata ter nudi trezne napotke za njegovo sodobno uresničevanje.

3. Samo skopo smo mogli nakazati teme in dognanja zbornika v počastitev B. Häringa. Vendar je tudi po tem mogoče uvideti, da so te teme in ta dognanja kar po vrsti zelo pomembni za današnjo moralno teologijo in tudi pastoracijo. Malo je tako uspelih teoloških zbornikov.

Zbornik je dostojen dar moralistu, ki ga že po njegovem dosedanjem delu smemo prišteti med nekaj največjih krščanskih moralnih teologov vseh časov.

Štefan Steiner

P. Carmelo Surian OFM, Elementi per una teologia del desiderio e la Spiritualità di San Francesco d'Assisi, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1973, 248 str.

Pred seboj imamo doktorsko tezo iz duhovnosti. Teza raziskuje vprašanje, če je in koliko je sv. Frančišek Asiški svoje hrepenenje (svoje želje) vključeval v poglavitno Jezusovo hrepenenje, kakršno je označeno v Lk 22,15: »Desiderio desideravi«, »Srčno sem želel to velikonočno jagnje jesti z vami, preden bom trpel«. Da bi bilo mogoče kaj globlje odgovoriti na to vprašanje, razpravlja avtor v 1. delu o tem, kaj je »hrepenenje«, in pokaže na dinamično moč hrepenenja v človeškem življenju in delovanju; v 2. delu govori o tem, kako je Jezus razodel tisto svoje hrepenenje, ki moremo nanj gledati kot na njegovo poglavitno, središčno hrepenenje; v 3. delu pa je prikazano zgodovinsko živeto izkustvo sv. Frančiška glede na svetnikovo odločilno in središčno hrepenenje, obenem je orisana vsebina tega Frančiškovega hrepenenja. Prvi del je psihološko-filozofski; drugi del je teologija hrepenenja; tretji je zgodovinski. Seveda pa so vsi trije deli povzeti v enoto tako, da ne stoje pred bralcem tri teze, temveč le ena sama teza iz duhovnosti — vse tri dele pa prešinja in notranje povezuje téma »hrepenenja«.

Teza je resno znanstveno delo, izdelano na inštitutu za frančiškansko duhovnost. Razumljivo in potrebno je, da avtor uporablja moderno psihologijo in filozofijo, posebno še globinsko psihologijo, zlasti tudi Freudovo (čeprav se večinoma naslanja na razne druge avtorje, ki govorijo o Freudu, vendar se tudi samostojno poglablja v njegovo delo). Surian pravi, da se glede pojma »desiderium« najbolj opira na P. Ricoeurja, M. Eliadea, L. Lavella in H. Rahnerja. V resnici pa pač največkrat navaja Freuda. Tudi glede Freuda lahko rečemo, da se je mogoče naučiti iz njega marsikaj, mimo česar ne bi bilo dobro hoditi z zaprtimi očmi in morda zaradi tega delati zlasti v vzgojnih postopkih napake, ki morejo napraviti veliko, včasih nepopravljivo škodo. Vendar se mi zdi, da je avtor tu in tam premalo kritičen do tega »učitelja sumnje«, kakor je Freuda označil ravno P. Ricoeur. Ko Surian navaja med drugim obširne tekste iz Freudovih razlag raznih sanj, se človeku prav zares zdijo te razlage strašno za lase privlečene in kar lahko sluti, v kakšne slepe ulice zahaja (in druge zavaja) ta sicer bistri mož, ko hoče spraviti na svoje kopito pojave, ki imajo neprimerno globlje korenine, kakor pa je ravno tisto, na kar se on naslanja. Seveda je Freud od-

kril marsikaj upoštevanja vrednega. Vendar pa se mi nikakor ne zdi razveseljivo, če vrsta sicer razgledanih katoličanov večkrat toliko daje na Freudove trditve. Predvsem marsikdo ne pomisli, kako pri vrhu je pravzaprav ostal Freud, ko hoče vse v človeku razlagati s teženjem po »libido«. Moral bi seči vse globlje: tisto zadnje, kar človeka razgibava v vsem njegovem bivanju, ni ravno »libido«, marveč ljubezen, hrepenenje po ljubezni in navsezadnje po Ljubezni.

Surian ne zagovarja omenjenega Freudovega gledanja, a ga tudi naravnost nikjer ne zavrača, ker mu v razpravi ne gre za to. Ob honcu 1. dela prikazuje smrt kot najvišjo frustracijo človekovega hrepenenja, v 2. delu pa odpira perspektive krščanskega upanja, ko razlaga Jezusovo ravnanje pred obličjem smrti. Jezus je svoje največje hrepenenje prav tedaj razkril svojim učencem (Lk 22,15). Vsebino tega hrepenenja najdemo v Jezusovi velikoduhovniški molitvi (Jan 17), ki jo Surian analizira in odpira s tem panoramo teologije hrepenenja. Ta teologija se nato vsa koncentrira na sv. evharistijo, živi spomin Gospodove smrti in poveličanega vstajenja, ki nam ga je Jezus zapustil kot poroštvo zmage nad smrtjo in nad slehernim zlom. Tu avtor obravnava tudi »evharistično pedagogijo«, tj. dinamiko glavnih vidikov krščanskega življenja v blagi in hkrati močni šoli evharistije. Tu vidimo, kako Očetov načrt nosi kristjana, ki seveda hoče iz tega živeti) in z njim vred vse ustvarjeno vesoljstvo nasproti veličastni zmagi nad smrtjo. Teologija hrepenenja kaže v tej luči predvsem na dejavnost, na življenje, na dobro umevano in živeto liturgijo, na zavzeto življenjsko odzivanje največjemu Kristusovemu hrepenenju. — Prav sv. Frančišek Asiški pa je takó živel in to praktično izvrševal do poslednjih konsekvenc. Ko avtor o tem govori, vedno zajema iz pristnih spisov sv. Frančiška.

Proti koncu podaja avtor še sintezo celotne razprave na temelju analize teksta »Sončne pesmi« (Cantico di Frate Sole) sv. Frančiška. Čisto na koncu je navedeno, kako pravi sv. Frančišek tik pred smrtjo: »Začnimo braje, do zdaj še nič nismo storili!«

Tudi metodično dobro napisano razpravo bodo z zanimanjem in koristjo mogli brati ne le sinovi in hčere sv. Frančiška Asiškega, ampak tudi drugi. Edinole malo več kritičnosti do Freuda bi razpravi pač koristilo, čeprav avtor niti malo ne gre v tem »pomodarstvu« tako daleč kakor nekateri drugi teologi.

A. Strlè

Poročila

Akademsko leto 1977/78 na teološki fakulteti

(Zimski semester)

Vpis v zimskem semestru

Podatki o vpisu obsegajo najprej celotno število vpisanih, nato še število vpisanih po posameznih letnikih, pripadnosti škofiji oziroma redovni ali drugi skupnosti, v oklepaju pa je — zaradi primerjave — navedeno število v letu 1976/77.

V zimskem semestru 1977/78 je bilo vpisanih 220 (233) študentov, od tega v Ljubljani 189 (209) in na oddelku v Mariboru 31 (24). Od navedenega števila je 210 rednih in 10 izrednih študentov.

Stanje po posameznih letnikih je sledeče: I. — 44 (35), II. — 25 (39), III. — 33 (44), IV. — 47 (30), V. — 30 (32), VI. — 34 (50), VII. — 7 (3).

Z ozirom na pripadnost škofiji, redovni ali drugi skupnosti pa je stanje sledeče: ljubljanska nadškofija 50 (61), mariborska škofija 61 (53), koprska škofija 18 (22), salezijanci 24 (31), frančiškani 12 (17), minoriti 9 (11), kapucini 5 (6), lazaristi 8 (8), jezuiti 7 (7), križniki 2 (2), redovnice 8 (3), druge škofije 4 (1), laiki 12 (11).

Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega

Vsakoletno praznovanje sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika cerkvenih teoloških fakultet in šol, se je pričelo v torek, 31. januarja 1978 *s slovesnim bogoslužjem* v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler Teološke fakultete, nadškof in metropolit dr. Jožef Pogačnik, somaševali pa so še ostali slovenski škofje razen obolelega mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika, poleg tega še oba prodekana ter zastopniki študentov. Bogoslužja so se udeležili gostje iz Beograda in Zagreba, redovni predstojniki, profesorji in študentje iz Ljubljane in Maribora ter veliko dnevnih obiskovalcev stolnice. Homilijo je imel g. nadškof, na koru pa je prepeval zbor bogoslovcev »Stanko Premrl«, ki ga je vodil prof. Jože Trošt.

Akademija v čast sv. Tomažu Akvinskemu je bila v veliki avli fakultete. Dekan dr. Franc Perko je pozdravil vse navzoče in izrazil veselje, da so se odzvali povabilu fakultete. Nekaterim je veljal še poseben pozdrav: najprej velikemu kanclerju in metropolitu dr. Jožefu Pogačniku, obolelemu in odsotnemu mariborskemu škofu dr. Maksimilijanu Držečniku, ki je za to priložnost poslal brzojavno čestitko z najboljšimi željami za potek praznovanja in delo fakultete, koprskemu škofu dr. Janezu Jenku, ki se je prvič kot rezidencialni škof najstarejše slovenske škofije udeležil fakultetne proslave, obema pomožnima škofoma dr. Stanku Leniču in dr. Vekoslavu Grmiču, ki je tudi član profesorskega zbora fakultete; posebnega pozdrava so bili deležni gostje iz Beograda, prof. dr. Čedomir Drašković in dr. Amfilohije Radović s skupino študentov, gost iz Zagreba, prof. dr. Marjan Valković s študentoma, gost iz Pize v Italiji, prof. dr. Angelo Vivian, ki je pred leti doktoriral na naši fakulteti in je sedaj profesor za hebrejsko filologijo na državni

univerzi v Pizi ter vsi redovni predstojniki, ki imajo svoje študente na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Slavnostno predavanje je imel habilitirani docent dr. Ivan Pojavnik, in sicer z naslovom »Spoznatnost Boga po sv. Gregorju iz Nise«. Uvodoma je prebran 15. člen iz Pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu, ki govori o dostojanstvu razuma, resnici in modrosti.

Redni profesor za biblični študij stare zaveze v pokoju dr. *Jakob Aleksič* je že preteklo leto obhajal 80-letnico življenja. Nalašč smo počakali to priložnost, ko so zbrani vsi slovenski škofje, gostje in domači profesorji in študentje, da bi mogli slovesneje proslaviti ta visoki jubilej. Poleg tega pa je prav tiste dni izšla posebna številka Bogoslovnega vestnika, glasila Teološke fakultete v Ljubljani, ki je v celoti posvečena jubilantu.

Glavni urednik Bogoslovnega vestnika, prof. dr. France Rodè je jubilantu takole spregovoril: »Spoštovani g. profesor! Kot urednik glasila Teološke fakultete imam čast, da Vam za Vašo osemdesetletnico, ki ste jo pred nedavnim obhajali, v okviru današnje proslave, poklonim slavnostno številko Bogoslovnega vestnika.

Na njeni prvi stani je zapisano: ‚To slavnostno številko Bogoslovnega vestnika posvečamo rednemu profesorju Teološke fakultete v Ljubljani dr. Jakobu Aleksiču ob njegovi osemdesetletnici v znamenje hvaležnosti za dolgoletno in plodno delovanje na področju svetopisemskih znanosti.‘ Da, to je skromna pozornost naše fakultete in drugih slovenskih biblicistov do znanstvenika, duhovnika in človeka, ki je skozi desetletja bistril duhove naših slušateljev, jih uvajal v biblični svet in v globlje umevanje božje besede.

Pri tej številki je sodelovalo sedem biblicistov. Škof Lojze Ambrožič, ki, kot piše, že dolga leta občuduje Vašo ‚znanstveno doslednost in pristno katoliško ravnovesje‘, je prispeval uvodno meditacijo o pokoncilski prenovi. Naš mladi doktor bibličnih ved Jože Krašovec Vam poklanja razpravo o antitetičnem slogu v knjigi psalmov. Vaš prijatelj Jože Mihelič, ki je bil sam nad trideset let profesor svetega pisma stare zaveze v ZDA, je z veseljem sprejel povabilo za sodelovanje in prispeval razpravo z naslovom ‚Delovanje Gospodovega duha v stari zavezi.‘ Marijan Peklaj, asistent za biblični študij nove zaveze na naši fakulteti, se Vam je oddolžil z razpravo o pomenu besedila ‚ustvarjen po božji podobi.‘ Jezuit Jože Plevnik, profesor bibličnih ved v Torontu, je napisal članek o pomenu vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15. Izredni profesor za biblični študij nove zaveze na naši fakulteti Francè Rozman je prispeval obširno razpravo o zveličavnih resnicah Jezusove mladosti. Končno je Angelo Vivian, ki je pred leti doktoriral na naši fakulteti in je sedaj profesor hebrejske filologije na državni univerzi v Pisi v Italiji, podal znastveno analizo ljubljanskega fragmenta masore z onkelskim targumom, ki se nahaja v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

Ta številka Bogoslovnega vestnika je bogata po vsebini in na primerni znanstveni ravni. Zato, mislim, Vas z njo dostojno počastimo. S tem Vam želimo povedati, kako smo Vam hvaležni za to, kar ste in za to, kar ste dali našim duhovniškim rodovom in prek njih vsemu slovenskemu ljudstvu. Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov, Bog Jezusa Kristusa, ki je ‚velik v milosti in zvestobi‘ (2 Mojz 34, 6), naj Vas poplača za Vašo srčno žlahtnost in Vaš trud in Vas še dolgo ohrani tako mladostnega in svežega, v svojo slavo in naše veselje.«

Sledila je *promocija* dveh kandidatov, ki sta uspešno izpopolnila vse pogoje za naslov doktorja teoloških znanosti. To sta bila p. *Velimir Valjan,* član frančiškanske province Bosne srebrene iz Sarajeva in p. *Jože Roblek,* član slovenske jezuitske province. Slovesno promocija sta opravila izredni profesor dr. Štefan Steiner za p. Velimira Valjana in docent dr. Francè Oražem za p. Jožeta Robleka.

Disertacija p. *Velimirja Valjana* nosi naslov »Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vatikanskog koncila« (Zagreb /Krščanska sadašnjost/ 1977, 138 strani). Promotor dr. Štefan Steiner je pred promocijo na kratko orisal njeno vsebino. Kandidat se je lotil zelo zanimive in danes pereče moralno-teološke problematike o pomenu situacije za človekovo

moralno življenje. Gre za spopolnitev tradicionalnega esencialističnega moralnega nauka z eksistencialnim. Ta nauk nam pomaga bolj celostno dojeti božji klic k življenju s Kristusom, tudi klic po dejanskem stanju življenja in po specifičnostih posamezne človeške osebe.

Promotor dr. Francè Oražem pa je takole predstavil disertacijo p. *Jožeta Robleka,* ki ima naslov »Problem prosilne molitve v sekulariziranem svetu« (Ljubljana 1976, 225 strani):« Iz naslova disertacije spoznamo, da avtor v njej obravnava zelo aktualno vprašanje. Najprej so nakazani vzroki, ki vplivajo na spremenjeno pojmovanje molitve sploh in še posebno na pojmovanje prosilne molitve. Problem prosilne molitve tiči v krizi vere, ki jo je povzročila sekularizirana miselnost današnjega človeka. Avtor izhaja iz osnovnega spoznanja, da moremo o molitvi razpravljati samo znotraj izkustva konkretne molitve, ki je govoreča vera. Pokazati hoče, da je molitev človekova bivanjska potreba, ne pa zahteva od zunaj, nek privesek, ki ga človek lahko ima ali pa ne. Molitev je osnovna dejavnost človekove eksistence, najbolj pristna in najbolj človeška potreba. V njej uresničuje človek sebe, kakor ga je Bog zamislil v Jezusu Kristusu.

V disertaciji, ki ima pet poglavij, avtor razpravlja o zastavljenem vprašanju zelo stvarno in logično, brez vsake dolgoveznosti in nepotrebne zgovornosti. Vprašanja obravnava s širokim teološkim znanjem in poznanjem današnje teološke literature. Zelo dobro zna analizirati in ločiti razna teološka mnenja. Ker se je v reševanju problema pravilno naslonil na sveto pismo, si je znal izbrati dobre eksegete.

Avtor je s svojo doktorsko disertacijo pokazal sposobnost samostojnega in zrelega znanstvenega obravnavanja zastavljenega problema in je na tem področju s svojim delom obogatil našo teološko literaturo.«

Podelitev diplom absolventom Teološke fakultete je znamenje življenja in uspešne dejavnosti tako študentov kot profesorjev. Od zadnje podelitve diplom pred enim letom je izpolnilo vse pogoje za diplomo 28 študentov. Ti so — iz ljubljanske nadškofije: Marinko Anton, Mrvar Jože, Novak Franc, Pirš Andrej, Povirk Franc, Štolcar Nikolaj, Štolcar Klemen, Štrukelj Anton in Tominec Jože; iz mariborske škofije: Celec Viljem, Hribernik Jože, Kociper Avguštin, Nežič Stanislav Pačnik Anton, Raščan Avguštin in Zver Stanislav; iz koprske škofije: Bajec Pavel, Ipavec Jože, Kavčič Franc, Milharčič Alojz in Paljk Vinko; iz kapucinskega reda: Marucelj Marijan; iz križniškega reda: Štampar Janko; iz salezijanske družbe: Golob Feliks, Gjolar Nosh in Koštric Ciril; drugi: Ramovž Jože in Zoko Ivan.

Diplome je izročil diplomantom dekan dr. Franc Perko, jim čestital ter zaželel uspešno pastoralno in znanstveno delo, hkrati pa izrazil željo, naj ostanejo še naprej tesno povezani s Teološko fakulteto. V imenu diplomantov se je zahvalil Marinko Anton.

Naj bo omenjeno še to, da je fakulteta oskrbela nove diplome na umetniškem, grafičnem papirju. Diplome so dvojezične, slovensko-latinske, v njih je poleg osebnih podatkov omenjen naslov diplomske naloge, specializacija ter skupna ocena.

Posebno *priznanje in nagrado* za diplomske naloge, ki kažejo izjemne kvalitete, so prejeli nasledni študentje: Marinko Anton, diplomirani teolog, Mlinar Anton in Vidrih Gabrijel, oba slušatelja VI. letnika.

Anton Marinko, kaplan v Leskovcu pri Krškem, se je lotil znanstvene obdelave danes sodobnega pojava, katoliškega karizmatičnega binkoštnega gibanja. Naloga nosi naslov »Očetova obljuba — Karizmatično binkoštno gibanje v luči svetega pisma in sedanjega izkustva«. Mentor, docent dr. Anton Nadrah, je nalogo takole predstavil: »Avtor v prvem delu svoje naloge postavi binkoštno gibanje v splošno duhovno situacijo današnjega časa in nakaže pomen tega načina delovanja Svetega Duha za Cerkev v današnjem svetu. Drugi del naloge obravnava zgodovino protestantskega in nato katoliškega binkoštnega gibanja, govori posebej o karizmah, nato o polaganju rok in o krstu v Svetem Duhu.

Delo, ki kaže veliko pridnost in nadarjenost, zasluži priznanje in nagrado iz sledečih razlogov: Avtor se je lotil dela z veliko osebno zavzetostjo in je pri presojanju pokazal veliko mero samostojnosti, naloga obsega prek sto strani s številnimi opombami dobro utemeljenega besedila; za svet je vprašal in kritično upošteval okrog štirideset v glavnem ameriških knjig. Tako bi večletno delo g. Marinka zaslužilo, da izide v samostojni knjigi, saj bi bilo za marsikoga zanimivo in koristno branje, posebno danes, ko je za delovanje Svetega Duha, tega neznanega Boga, vedno več posluha.«

Anton Mlinar je v diplomski nalogi obdelal »Newmanov nauk o vesti v njenem odnosu do nravnega in verskega življenja«. Mentor, prof. dr. Anton Strle, je nalogo takole ocenil: »J. H. Nevman je že v svoji anglikanski dobi v javnih nastopih v razponu več let spet in spet ponavljal vrstico iz preroka Habakuka (2, 1): 'Na opazovalnico bom stopil, na opazovališče se bom postavil; oprezoval bom, da vidim, kaj mi bo rekel' On, ki je edini resnični Gospod. Ta opazovalnica je bila za Newmana pravzaprav vest, ki pa je vse kaj drugega kakor človeška samovolja. O tej Newmanovi (in naši) opazovalnici je spregovoril v svoji diplomski nalogi Anton Mlinar. To je razprava, ki skupaj z nad 500 opombami in z vsem drugim, kar spada k dobro oblikovanemu znanstvenemu delu, obsega 160 strani. Če odštejemo uvod in sklep, je razprava razdeljena na pet oddelkov. 1/ Newmanov nauk o vesti v splošnem (12—24), 2/ vest kot dejstvo (25—37), 3/ posledice vesti v človekovem življenju (38—54), 4/ analiza vesti (63—87) in 5/ religiozna vloga vesti (88—131).

Delo je zahtevalo veliko študija, miselnega napora, natančnosti in vztrajnosti. Avtorju je treba čestitati zaradi poguma, da se je lotil preučevanja izredno obširnih in ne lahkih spisov moža, ki spada k zvezdam prvega reda, in to najsvetlejšim v teologiji in še v marsičem; dalje zato, ker je iz tega poguma in vztrajnosti nastalo nekaj, kar bi si marsikdo upal predložiti kot licenciatsko delo. Naj se avtor ne prevzame. Če bi se to zgodilo, bi pokazal, da ni zares stopil na Newmanovo opazovalnico. Kdor se namreč res povzpne na opazovališče tega »preroškega misleca« (W. Nigg) in prihodnjega »cerkvenega učitelja« (Pij XII.), ta se nikoli niti za trenutek ne bo samovšečno in lagodno zleknil na kakršnekoli lovorike, ampak bo neustavljivo hitel naprej za glasom, ki ga vabi nasproti brezmejnim obzorjem, »od senc in podob k Resnici« (Newmanov napis na njegovem grobu).

Gabrijel Vidrih je napisal nalogo z naslovom »Zgodovina mesta Mari in vidiki za poglobljen biblični študij«. Mentor, prof. dr. Jakob Aleksič, je predlog za nagrado takole utemeljil: »Diplomsko delo G. Vidriha ustreza prizadevanju, ki ga zahteva okrožnica papeža Pija XII. o preučevanju svetega pisma (Divino afflante Spiritu, 1943), kjer je rečeno: 'Gojitelji svetopisemskega študija naj s potrebno marljivostjo pazijo in ne opuste nobene novosti, ki jo je prinesla arheologija ali zgodovina starega veka, ali poznanje starih slovstev in kar je še primerno, da se bolj jasno spozna misel starih pisateljev ter način, oblika in lastnosti njih mišljenja, pripovedovanja in pisanja' (EB 561).

Gre za mesto Mari v Mezopotamiji ob srednjem Eufratu, to je današnji Tell el-Hariri. Po svoji zgodovini sega nazaj v tretje in drugo tisočletje pred Kristusom. Mesto Mari je imelo dober geostrateški položaj zaradi svoje lege ob takrat važni poti, ki je potekala iz Ura ob Perzijskem zalivu prek Babilona v severne predele Mezopotamije in vodila do Sredozemskega morja. Po tej poti in verjetno skozi mesto Mari se je pomikal tudi Abrahamov oče Tare s svojim klanom, ko se je na Abrahamovo pobudo napotil v Haran.

Vidrihovo delo se naslanja na obsežno arheološko gradivo, ki ga je spravil na dan francoski arheolog André Parrot pri svojih številnih izkopavanjih v letih 1933 in 1972 in ki so štela 20 odprav.

Vsebina Vidrihovega dela je, na kratko označeno, tale: v uvodu poda življenjepis André Parrota in označi lego mesta Mari; v prvem delu obravnava geograf-

ski in zgodovinski opis mesta Mari pred izkopavanji, v drugem delu shematični pregled izkopavanj, v tretjem delu zgodovino mesta Mari ob arheološki dokumentaciji, v četrtem delu nakaže vidike, ki se nanašajo v glavnem na primerjavo preroških misli med Marijem in hebrejskim preroštvom. Ti vidiki do: 1) preroštvo mesta Mari je v bistvu mitologija, ki temelji v politeizmu, v tem ko hebrejsko preroštvo temelji v striktnem monoteizmu; 2) v marijskem preroštvu ne moremo govoriti o eshatoloških dimenzijah, ki so tako jasno vidne v hebrejskem preroštvu; 3) temeljna razlika je ta: v marijskem preroštvu ni sledu o univerzalnem odrešenjskem načrtu, medtem ko je v svetem pismu enovita zgodovina tega načrta, če gledamo sveto pismo celostno.

Vidrihovo delo obsega 88 strani besedila, 10 strani opomb in 72 strani slikovnega materiala. Delo je pregledno, dobro razčlenjeno in trditve so solidno utemeljene.«

Akademijo je s svojim sodelovanjem popestril *Zbor bogoslovcev* »Stanko Premrl«, ki je v začetku zapel pesem Jožeta Trošta »Brezbrežne skrivnosti Boga« (besedilo sv. Gregorja Nacijanškega), ob sklepu pa pesem Frana Vilharja »Veličaj, duša moja, Gospoda«. Zbor je vodil prof. Jože Trošt.

Pri kosilu v nadškofijski hiši je najprej spregovoril nadškof dr. Jožef Pogačnik, nato prof. dr. Čedomir Drašković iz Beograda, prof. dr. Marjan Valković iz Zagreba ter dekan dr. Franc Perko.

Gostje iz Beograda so naslednjega dne obiskali Celje in Maribor.

Teološki tečaj 1977

V tednu po veliki noči 1977 je Teološka fakulteta priredila dvodnevni teološki tečaj za duhovnike in pastoralne delavce. V tem letu je bila na vrsti *liturgika*. Sicer pa je tematiko tečaja narekovalo dejstvo, da smo v letu 1976 dobili v slovenskem prevodu še zadnji prenovljeni obrednik za zakrament pokore oziroma sprave. Tako je sicer dokončano zunanje delo, prevodi in izdaja slovenskih obrednih knjig, mnogo važnejše pa je razumeti duha, ki ga prenašajo prenovljeni obredi.

Tečaj je obsegal naslednja predavanja: Anton Strle, Teologija prenovljenega bogoslužja: Marijan Smolnik, Božja beseda v bogoslužju; Francè Oražem, Novi poudarki molitvenega bogoslužja; Jože Vesenjak, Ustvarjalnost v bogoslužju; Rafko Vodeb, Estetika bogoslužja; koreferate pa sta imela p. Roman Tominec o etiki estetike v območju sakralnega in liturgije ter Jože Trošt o glasbi v novem bogoslužju.

Predavanje gg. Strleta, Smolika, Oražma in Vesenjaka je objavila revija Bogoslovni vestnik 37 (1977) 241—285.

Tečaj je bil v Mariboru (12. in 13. aprila) in Ljubljani (13. in 14. aprila), udeležilo pa se ga je prvi dan cca 430 in drugi dan cca 400 duhovnikov in pastoralnih delavcev iz vse Slovenije.

Rafko Valenčič

Brez osebne pristnosti ni religioznega izkustva, zato ne resnične religije, tudi krščanske religije ne, tudi katolicizma kot religije ne. H katolicizmu kot religiji spadajo tudi tale dejanstva: prebijati se iz neosebnega životarjenja; osebna prebujenost; zrel občut neke nezadoščenosti ob vsem, kar je duh ali kar so roke že dosegle; globina osebne prizadetosti v delu in snovanju; prekaljena težnja po svobodi; široka obzorja; neizprosna odkritost do samega sebe; nepodkupljiva vest; dozorel upor proti krivici, laži, ponarejenosti, hinavstvu, farizejstvu, budna razgledanost v življenju in svetu; aktivno poseganje v urejevanju življenja in sveta; čut za skrivnost v življenju in svetu.

(K. V. Truhlar, Most št. 21—22, 54)

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

Jože Krašovec 109 **Aktualizacija svetega pisma**
Die Aktualisierung der Heiligen Schrift
L'actualisation de l'Ecriture Sainte

Anton Strlè 121 **Krščansko vrednotenje telesa**
Christliche Wertung des Leibes
La valoration chrétienne du corps

Alojz Šuštar 140 **Zakrament sprave v božji razsežnosti**
Sakrament der Versöhnung im Lichte der Offenbarung
La relation personnelle avec Dieu dans le sacrement de la réconciliation

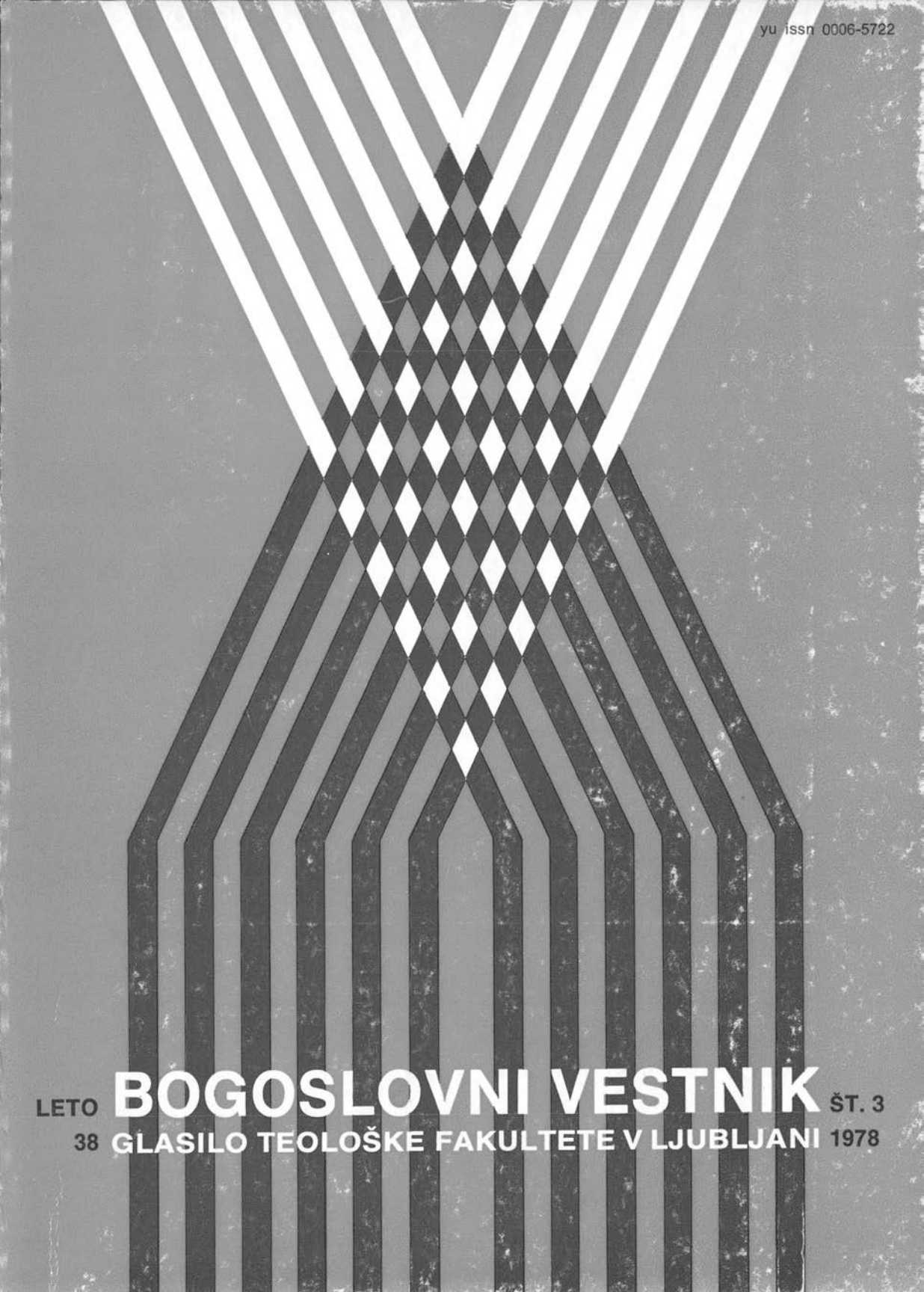
Ivan Pojavnik 162 **Iz Origenove teologije**
4. Izpopolnjevanje in konec sveta
Aus der Origenes' Theologie
4. Die Vervollkommung und das Ende der Welt
La Théologie d'Origène
4. Le perfectionnement et la fin du monde

Pregledi (Miscellanea) 187 **»Ali bo krščanstvo izumrlo?« (Franc Rode)**
Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem (Marijan Smolik)
Veliki komentar apostolske »spodbude« Pavla VI. o evangelizaciji (V. F)

Ocene (Recensiones) 218 **In libertatem vocati estis, (Studia moralia XV.) (Štefan Steiner)**
P. Carmelo Surian OFM, Elementi per una teologia del desiderio e la Spiritualità di San Francesco d'Assisi (A. Strlè)

Poročila (Notitiae) 223 **Akademsko leto 1977/78 na teološki fakulteti (Rafko Valenčič)**
Teološki tečaj 1977 (Rafko Valenčič)

yu issn 0006-5722



LETO 38

BOGOSLOVNI VESTNIK

ŠT. 3
GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1978

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3 **1978** **leto 38**

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 6100 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

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

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

Letna naročnina 280 din, posamezna številka 70 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100 -620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Razprave

Albin Škrinjar

Bog in človek pri sv. Janezu

O temi te moje kratke študije mnogo pišejo. V pastoralni konstituciji drugega vatikanskega koncila *Gaudium et spes* o Cerkvi v sedanjem svetu se nekateri opisi in zaključki lahko vzporejajo z mojimi opisi in zaključki. Konstitucija pa vendar ne temelji na teologiji sv. Janeza, malo Janeza citira. Zato me bo lahko kdo vprašal, ali se res nadejam, da bom našel nekaj novega ali vsaj zanimivega, če posvečam svojo pažnjo več ali manj izključno svetemu Janezu. Prepričan sem, da je moje upanje opravičeno.

Človek je bitno usmerjen na Boga

Usmerjen je na Boga najprej zato, da se znajde na svoji življenjski poti. R. Bultmann se izraža v svojem komentarju Janezovega evangelija tako, kakor da je to prva korist, ki jo imamo od Janeza: *das Selbstverständnis*, spoznanje samega sebe. Krščanski gnostiki, ki so bili navdušeni za Janezov evangelij, so takóle označili tak predmet spoznanja: »Kaj smo bili, kaj smo postali, kje smo bili, ali kam smo vrženi, kam hitimo, od kod smo rešeni, kaj je rojstvo, kaj prerod.«[1]

Drugače jaz. Meni v Janezovem evangeliju zbuja pozornost prvenstvenost spoznanja Boga. Pri Janezu je *spoznati Boga* kratka formula za vse naše versko življenje. Boga, ne človeka, nam Janez rad definira: Bog je duh (Jan 4, 24), Bog je luč (1 Jan 1, 5), Bog je ljubezen (1 Jan 4, 8.16), Alfa in Omega (Raz 1, 8; 21, 6). Spoznanje Boga nam seve pomaga, da tudi sami sebe spoznamo, in sicer najbolj popolno, najbolj koristno. V definicijah Boga duha in Boga luči je razločna aluzija na naše dolžnosti, v Bogu, ki je Alfa in Omega, vidimo, od kod smo in kam gremo (prim. Jan 12, 35; 14, 4; 1 Jan 2, 11).

Boga spoznovamo iz razodetja. Za filozofsko teodicejo le malo najdemo pri sv. Janezu (prim. Jan 1, 10). Naj moderen človek, ko išče Boga, začne

[1] KLEMENT Al., *Excerpta ex scriptis Theodoti* 78, PG 9,696.

v svojem iskustvu, naj se le ozira nazaj v svoje izkustvo, ko globlje prodira v Boga,[2] sv. Janez o tem izkustvu ne črhne besede. Ne nastopa niti kot psiholog niti kot filozof. Zatopljen je v božje razodetje, v gotovost in bogastvo božjega razodetja, v njegov globok vpliv na naš razum in voljo. »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, on je povedal« (Jan 1, 18). »In vemo, da je božji Sin prišel in nam dal razumnost, da spoznamo resničnega Boga« (1 Jan 5, 20).

Izraz je Karla Rahnerja, da je Bog človeku »Partner«,[3] Človek se tega partnerstva ne more znebiti. Povsod ga spremlja, predira skozenj, nujno, neizbežno, trajno do smrti in še čez, v vso večnost. Tako misli tudi sv. Janez.

Človek je telo in duša

Od Boga imamo vse, vso našo bit, tudi telo, ki je del našega bitja. Bolj ustreza resnici, da *smo* telo, kot da *imamo* telo. Take nas je Bog ustvaril. Janez krepko afirmira našo telesnost kot dobro, najbolj s svojo teologijo o učlovečenju Sina božjega, tudi s svojim naukom o evharističnem telesu Kristusovem, o njegovem telesnem vstajenju. Svoje telesno vstajenje je Jezus poudaril, ko je govoril o templju svojega telesa (Jan 2, 19—22), pred nevernim Tomažem o svojih ranah od žebljev in od sulice (20, 25—27), ko je pred Judi napovedal v evharističnem govoru naše telesno vstajenje v zvezi s svetim Rešnjim telesom (6, 54).

Kako daleč je Janez od gnostične zmote, da je telo ječa, da je grob duše, iz katerega moramo v smrti iziti, nepovratno! Zanimivo je, da Janez ne vzdihuje s Pavlom: »Jaz nesrečni človek, kdo me bo rešil tega smrtnega telesa« (Rim 7, 24)? Janez ni bil slep za poželenje mesa in poželenje oči (1 Jan 2, 16 sl), toda ne slika ga v pestrih barvah. Njegov izraz *soditi po mesu* (Jan 8, 15) pomeni bolj splošno *soditi po človeško,* izrecno ne žigosa poltenosti. Navidezno trde besede, da »telo nič ne koristi« (Jan 6, 63), so rečene o Jezusovem evharističnem telesu ne glede na božanstvo, s katerim je hipostatično zedinjeno, ne glede na Svetega Duha, katerega je polno. Sicer nam je Jezusovo telo kot sredstvo našega zveličanja neizrekljivo mnogo koristilo. Janez ni voljan podcenjevati človeške telesnosti, ki je od Boga. Edino krščanstvo si je usodilo dati telesu mesto v najbolj skritih božjih globinah.[4] Pravoverno krščanstvo, to se razume, ne gnostično.

---

[2] O iskanju Boga globoko in lepo A. REBULA, *Smer. Nova zemlja,* Celje 1972, 9—31.

[3] K. RAHNER, *Lthk* I, 619.

[4] PAVEL VI, *AAS* 1970, 224.

Človek ni »vržen« na svet

Izraz »vržen« je od starih gnostikov.[5] Ponavljajo ga nekateri moderni filozofi,[6] dezorientirani, zgubljeni, ki ne vedo, čemu živijo. Svet jim je uganka, sami sebi so obupna uganka. Dobri, transcendentni Bog, takó so umevali gnostiki, ni mogel ustvariti takega sveta. Njim je bila materija, bilo je telo izvir vsega hudega. Materija je od nekega kozmičnega boga, demiurga, več ali manj hudobnega. Janez pa nasprotno pozna samo enega Boga, dobrega, ki je po Logosu ustvaril vse (Jan 1, 10). »Vse je nastalo po njej (Besedi) in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo« (1, 3). Da stopimo pred Janeza s teorijo o atomih, bi nam pokazal v vsakem atomu božje delo in delovanje. In če prav zgodovinsko dogajanje razčlenimo v atomske malenkosti, bi Janez videl v najbolj neznatnem dogodku učinek, odvisen od Boga.

Tako gledanje ni le Janezovo, je splošno svetopisemsko. Janez pa izraža, kar vidi, s svojo značilno terminologijo. O tem, da bi bil človek vržen na svet ni pri njem ne duha ne sluha. Piše, da se človek *rodi na svet* (Jan 16, 21), po naravnih zakonih, v prostor in čas ter v svojo atmosfero.

Človek *prihaja na svet* (Jan 1, 10). To je pri Janezu za Kristusa stalen izraz, da je prišel na svet (Jan 3, 19; 6, 14, 9, 39 itd.). Prišel je na svet, ko se je rodil kot človek z življenjsko nalogo: »Jaz sem za to rojen in sem za to prišel na svet, da spričam resnico« (18, 37). Oče je svojega Sina poslal na svet (Jan 3, 17; 10, 36; 17, 18; pogosto brez dodatka »na svet«). Tudi apostoli so poslani, niso vrženi v sovražni svet (Jan 17, 18; 20, 21). Naj ne bežijo iz sveta, kakor gnostiki! Naj junaško stopijo v tok zgodovine, ne le pasivno, temveč zelo dejavno, tako da dajo toku drugo, krščansko smer!

Obrnili smo se proč od tistih, ki nam govorijo o naši vrženosti na svet. A zresnili smo se sami po svoje, ko smo omenili sovražni svet in resne naloge, ki so nam naložene. Sv. Janez nas lepo tolaži. Komaj smo slišali od njega, da smo ustvarjeni, takoj dodaja, kaj nam vse Starnik želi dati: življenje in luč (1, 4—5). V Babilonu so takole pozdravljali kralja: »Kralj, na veke živi!« (Dan 3, 10 itd.). Smešno! Janez mi s svojim pojmom večnega življenja ve povedati, da Stvarnik že ko ustvarja, takoj kliče človeku: »Živi, živi na veke, v luči božje resnice!« Stari Sciti so se jokali pri otrokovem rojstvu, a se veselili pri pogrebu. To je stari pesimizem, podoben modernemu, a v popolnem nasprotju z Janezovim optimizmom.

Človek živi za skupnost

To je bila teza že poganskih stoikov. Cesar filozof Marko Avrelij nam venomer zabičuje, da smo dolžni živeti za skupnost, ker tako hoče sama

---

[5] *Excerpta ex scriptis Theodoti,* 1. c.; *Naasenska himna,* HIPOLIT, *Ref.* 5, 10, PG 16, 3, 3159. Tudi drugje.

[6] Npr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Tübingen 1967, 175—179. Več citira H. FEICK, *Index zu Heideggers »Sein und Zeit«,* Tübingen 1968, 59 sl.

naša narava. Prvo, pravi, kar si moramo zapomniti, je, da smo nastali eni za druge (11, 18, 1). Čudno je pa, da se zdi Janez nekaterim individualističen. Zdi se tak zaradi svojih gnomičnih sentenc: »Kdor . . .«, »ako kdo . . .«, npr. »Kdor ne ljubi, Boga ne pozna« (1 Jan 4, 8). Takih gnom je pri Janezu dosti. Bultmann je menil, da jih je Janez prepisal iz gnostičnega predložka. Bultmannu v tej zadevi mnogi nasprotujejo.[7] Res pa iz gnomičnih izrekov zveni nekaj individualističnega. Vsekakor so bili gnostiki individualisti, egoisti.

Ne bom zanikal, da je tudi v Janezovih spisih nekaj individualizma, zdravega seveda in potrebnega. Trdim pa brez obotavljanja, da je Janez hkrati izrazit kolektivist. Če je njegov evangelij, kar neki katoliški eksegeti z emfazo naglašajo,[8] eklezialen evangelij, potem je za Janeza evidentno neka skupnost tu, brez katere ne morem živeti, za katero moram živeti. Janezu, rojenemu Judu, je bila prirojena ideja izvoljenega naroda. Iz stare zaveze so v Janezovem Razodetju dve živi sliki: Cerkve (naroda) kot božje zaročenke in Cerkve (naroda) kot nebeškega Jeruzalema.[9] Tudi prilika dobrega pastirja in njegove črede je izposojena iz stare zaveze.[10]

V tej prispodobi sicer ne govori o dolžnostih ovce do ovce. Pomembno je vendar za življenje v skupnosti poznati pastirja, poznati in iti za njegovim glasom, želeti, da bo na svetu čimprej en pastir in ena čreda. Glas Kristusa pastirja se sliši zdaj iz evangelija in iz cerkvenega učiteljstva. Če smo duhovniki, smo tudi mi dušni pastirji. Kristus nam mora biti vzor, tako da ne pasemo sebe, ampak ovce, da tako živimo za ovce, da bomo pripravljeni tudi življenje dati zanje. Naj le imajo življenje, naj ga imajo v izobilju (Jan 10, 1—16; 21, 15—17)!

Medsebojni odnosi posameznikov v skupnosti so prelepo in nepozabno izraženi v Janezovem evangeliju in prvem listu. Tu je nova zapoved o bratovski ljubezni, v 1 Jan pravo pobožanstvenje ljubezni, v Jezusovi duhovniški molitvi (Jan 17) večkrat ponavljena Jezusova želja, »da bodo vsi eno« (17, 11.21.22.23). Nepresegljivi so pri Janezu izrazi za vzajemno življenje. Beremo tudi izraz *koinonia,* znan že starim Grkom za skupno življenje.[11] Janez se dviga visoko nad njihovo politično skupnost. Rad govori o božjih otrocih, in sicer vedno v množini, *tekna,* ker ima pred očmi božjo družino, božje otroke, naše brate. Ideja božjih otrok, naših bratov, je bila že stoična, toda v naravnem redu, panteističnem.[12] V Janezovi teologiji gre za nadnaravno družino, Boga Očeta, Boga Sina in božjih otrok. Naše edinstvo mora biti edinstvo z brati in edinstvo z Bogom, mora biti

---

[7] O 1 Jan A. ŠKRINJAR, *De unitate epistolae IJ VD* 1969, 83—91.
[8] Npr. D. MOLLAT v Jeruzalemski bibliji, fasc., Paris 1953, str. 14—16. 27—29.
[9] Jeruzalem: Raz 3, 12; 21, 2.10. Kristusova zaročenka: Jan 3, 29; Raz 21, 2.9; 22 17.
[10] Npr. Ez 34. Jan 10, 11—18. 27—29.
[11] 1 Jan 1, 3.6.7. MARKO AVRELIJ 3, 11, 5; 4, 33, 3; 5, 16, 4 sl. itd.
[12] Npr. EPIKTET 1, 9; 1, 13, 1—5; 1, 19, 9; 2, 18, 11; prim. A. ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana,* Zagreb 1975, 282.

edinstvo z brati in edinstvo s Kristusom. Besede so Jezusove iz njegove duhovniške molitve (Jan 17, 21): »Naj bodo vsi eno. Kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni eno v naju.« To sploh ne bi bila religija, najmanj pa krščanska vera, če bi imeli vse ljudi za brate, ne bi pa verovali v Očeta v nebesih. Tudi med nami kristjani ni prav, če se tako zavzemamo za bratstvo med ljudmi, da se ne vidi v središču jasno, Oče, zveza ljubezni.

Pojem ljubezni se ne kvari z ljubeznijo do bratov po veri

Janez, apostol ljubezni, nam je zelo simpatičen. Vendar tu pa tam beremo kritike njegovega pojma ljubezni. Kritiziral ga je, še dosti zmerno, švedski luteranski škof A. Nygren. Ta piše, da v ljubezni do brata po veri uživam, da taka ljubezen ni pristna krščanska *agape,* marveč neki sublimirani *eros.* Jaz bi rekel: priznati bratu dostojanstvo in vrline božjega otroka more biti bolj nesebično, bolj prava *agape,* kot dati mu nekaj vbogajme. Nadalje misli Nygren, da prava ljubezen mora biti *gemeinschaftstiftend,* mora ustvarjati skupnost, ne roditi se v skupnosti, na njej počivati. Menim, da ustvarjamo najbolj potrebno, koristno in idealno skupnost v Bogu, če se držimo Janeza.[13] V tem kulminira avtentično krščanska *agape.*

Strožji je bil do Janeza C. G. Montefiore, znani zastopnik liberalega judovstva (+1938): naj se dviga Janez nad nacionalno razdvojenostjo, on je kriv hujše razdvojenosti, konfesionalne. Še huje ga obtožuje priznani protestantski biblicist E. Käsemann. Janezu zameri, da baje hoče samo ljubezen do bratov po veri, noče pa ljubezni do sveta (1 Jan 2, 15), s svojim nespravljenim dualizmom otrok božjih in otrok hudičevih, povrhu še s svojim predeterminizmom in s predestinacijo škodi edinstvu ljudi, tako da ima za prave člane Cerkve samo predestinirane izvoljence božje. V tem čuti Käsemann »eherne Kälte des angeblichen Apostels der Liebe«, bronen hlad tako imenovanega apostola ljubezni.[14] Käsemannu moremo kratko odgovoriti, da Janez prav gotovo ni determinist. Tistih pa, ki »so od tega sveta« (Jan 8, 23; 15, 19; 1 Jan 4, 5), nima za obsojene vrage, katerim se ne da pomagati. Implicite Janez priporoča ljubezen do grešnikov, ko nam stavlja pred oči Boga, ki je že pred učlovečenjem ljubil grešni svet (Jan 3, 16; 1 Jan 4, 9, 10, 19), stavlja tudi Kristusa Odrešnika sveta (Jan 4, 42; 1 Jan 4, 14) in spravo za grehe vsega sveta (1 Jan 2, 2; prim. Jan 11, 51 sl). Ne razumem Käsemanna; oporeka, češ da iz božje ljubezni do sveta ne sledi pri Janezu, da moramo mi ljubiti svet[15].

---

[13] A. NYGREN, *Eros und Agape* I, Gütersloh 1930, 61—63; 131—137; prim. A. ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana* 68—71. 246—248.

[14] E. KAESEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17,* Tübingen 1967, 113, prim. 112—130.

[15] E. KAESEMANN, o. c. 105—108.

Kristus je izrazil željo, da bi vsi ljudje prišli do vere vanj. V ta namen je poslal apostole v svet, da tudi tisti, ki še ne verujejo, postanejo z njim in z nami eno v božji skupnosti (Jan 17, 18—21). Janez želi, da živimo, kakor je Kristus živel (1 Jan 1, 6), da tudi umremo iz ljubezni (1 Jan 3, 16). V Jezusovem življenju je bilo pomembno, da je pridigal nevernim poslušalcem, o njegovi smrti to, da je umrl za grehe vseh ljudi. Mar mi živimo, kakor je Kristus živel, če se ne menimo za neverni in grešni svet?

Ljubezen in vera sta v Janezovi teologiji dva bitna in nerazdružna elementa. V pojmu brata po veri so implikacije, ki jih ne smemo ignorirati. Ne ljubim človeka, ako mi ni mar, če bo prišel do Jezusa ali ne bo, ali bo ali ne bo z menoj večno zedinjen v gledanju Boga. Včasih slišimo, da ima več Boga v sebi brezverec, ki ljubi, kot kristjan, ki ne ljubi. Janez bi tukaj menil, da je treba natančno razmejiti in razločiti. Zanj je ljubezen brez vere ravno tako nedopustno pomanjkljiva kakor vera brez ljubezni.

Kaj bi rekel Janez o poudarjanju »tuzemstva krščanstva«?

Izraz in poudarjanje je od sicer zelo simpatičnega protestantovskega pastorja, ki je bil med drugo svetovno vojno v hitlerjevskem zaporu. Malo pred koncem vojne so ga umorili. Kar je beležil v zaporu, pisal iz zapora, imamo zdaj v knjigi *Widerstand und Ergebung,* mnoge izreke, ki so močno vplivali na mnoge kristjane po vojni. Poznamo ga vsi. Ime mu je Dietrich Bonhoeffer. Hoče, da se resno vživimo v svoje bivanje tukaj na svetu, da tudi uživamo svojo zemeljsko srečo. Šele ko pride čas za to, »zares šele tedaj«, bomo šli k Bogu z ljubeznijo, zaupanjem in z veseljem.[16] Tudi piše, da moramo tako ljubiti življenje in zemljo, kakor da se z njo vse konča, da je z njo vred vse izgubljeno.[17]

Besede sv. Janeza zvenijo drugače: da svet prejde, kdor pa dela po volji božji, da ostane vekomaj (1 Jan 2, 17). Jezusova osnovna ideja je večno življenje, ki bo zares večno na drugem svetu (1 Jan 3, 1—2). Na to življenje se moramo goreče pripravljati, ne grešiti, čistiti svoje srce (3, 3—10), za Kristusom hrepeneti: »Pridi, Gospod Jezus!«

Bonhoeffer je to brez dvoma vedel, temeljito je poznal sveto pismo. Ni govora, da bi hotel ugovarjati sv. Janezu. Nameraval je, da stopnjuje naše prizadevanje na usodno zanemarjenem torišču. V tej nameri je njegovo izražanje paradoksno, hiperbolično. Moramo ga toliko izresniti, da ne zbledijo v našem spominu besede, ki jih je navdihnil Bog, da je naša domovina v nebesih (Flp 3, 20), da smo na tem svetu priseljenci in tujci (1 Pet 2, 11). Takó nas je označil E. Käsemann: »das wandernde Gottesvolk«, potujoči

[16] D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung,* München 1955, 123.
[17] D. BONHOEFFER, o. c., 2. Advent 1943, str. 112 sl.

božji narod.[18] Ni dovolj na to misliti, treba je, pravi sv. Pavel, delati s strahom in trepetom za svoje zveličanje (Flp 2, 12).

Za sv. Janeza je naše življenje na zemlji anticipacija nadnaravnega večnega življenja. Že zdaj smo v Cerkvi prebivalci nebeškega Jeruzalema, ki prihaja z neba (Raz 3, 12; 21, 2.10). Kjer Janez v Razodetju omenja »prebivalce na zemlji«, to so grešniki, božji nasprotniki (3, 10; 6, 10; 8, 13 itd.). Če smo mi že zdaj nebeščani, bo naše delo za svet, ki mora biti resno, v resnici plodonosno par excellence v bratovski ljubezni. »Kdor ima premoženje sveta in vidi brata v pomanjkanju, pa svoje srce pred njim zapre, kako more biti ljubezen božja v njem?« Tako piše sv. Janez (1 Jan 3, 17). Njegovi geografski horizonti so bili tedaj nujno omenjeni. Če bi bila že njemu televizija razprostrla pogled čez vso zemeljsko oblo, če bi mu bil radio omogočil poslušati glasove z vseh celin, letalstvo pomagalo, da pride pomoč hitro zelo daleč, bi bil terjal od nas vsepovsod zanimanje, sočutje, zavzemanje in pomoč za vse trpeče človeštvo. To pa je terjal že s tem, ko je dal kozmične razsežnosti ljubezni božji, ki nam mora biti vzor.

»Tuzemstvo krščanstva«, kakor ga razumeva Bonhoeffer, je mnogovrstno. Janez ga v svojih razmerah ni mogel tako natančno označiti. Vsekakor je priporočal telesna dela usmiljenja. Ni mislil, da bodo sčasoma postala nepotrebna. Dokler bo hudobija na svetu, bo tudi mnogo trpljenja, mnogo krivic, preganjanja, neenakosti. Janez nam v Razodetju opisuje, koliko bo tega še do drugega prihoda Gospodovega. Karitativno delo bo vedno nujno. Z Janezovim pojmom ljubezni bo najbolj učinkovito: ljubiti ne z besedo, ne z jezikom, ampak v dejanju in resnici (1 Jan 3, 18).

Duhovna dela usmiljenja gleda Janez v apostolatu. V njem se nadaljujejo Jezusova dela, na svetu in za svet. Nadaljujejo se sedaj v delovanju duhovnikov in misionarjev, pa tudi laikov, njihovih pomočnikov. Taki laiki so sodelavci »za resnico« ali bolje sodelavci »resnice« (3 Jan 8). Ni glavna naloga duhovnikov in misijonarjev, da priskrbijo ljudem telesni kruh. Niso krivi lakote med ljudmi, če jim govorijo s Kristusom, naj ne delajo toliko za jed, ki mine, temveč bolj za jed, ki ostane za večno življenje (Jan 6, 27). Največ revščine je na svetu zato, ker ni ljubezni, kakršno zahteva sv. Janez.

Hvalim Bonhoefferja, ki nas opominja na dolžnost glede na tuzemsko srečo človeštva. Ne smemo pa pozabiti, koliko je Cerkev na tem področju storila, izredno mnogo že s tem, da je ljudi moralno dvigala. Posebno v misijonskih deželah. Z največjo požrtvovalnostjo. Protestant Thwaites je izjavil o nekdanjih katoliških misijonarjih v Kanadi: »Večjega junaštva od njihovega ni še nihče nikjer videl, na katerem si bodi področju«.[19] Njihovo junaštvo ni ostalo osamljeno v zgodovini Cerkve.

---

[18] E. KAESEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1957.

[19] *The Month* 1926, II, 31 sl.

Omenil sem, kako moderna tehnika pomaga reševati socialne probleme. Pomagajo tudi druge moderne vede. Ali sledi iz tega, da imajo pred seboj polnoleten, zrel svet? Mnogo beremo o »zrelem« svetu, tako pri Nemcih (mündige Welt) kot pri Anglosasih (man's coming of age). Markantno je pisal o njem Bonhoeffer v zaporu. On noče reakcije proti tej zrelosti. Bila bi, pravi, nespametna, neplemenita, nekrščanska. Ne smemo zrelega človeka gnati nazaj v puberteto, biti dlakocepi z malenkostnimi ugovori, kristjani z legalistično religijo.[20]

Bonhoeffer je bil presenečen nad velikanskim napredkom človeštva naše dobe, tudi človeštva brez religije, brez Boga. Vse gre tudi »brez Boga«. V znanosti, v umetnosti, celo v etičnih in religioznih problemih je Bog nehal biti delovna hipoteza.[21] Kaj je pravzaprav mislil Bonhoeffer, ko je v ječi beležil svoja opažanja? Njegova bolj avtentična razumevanja problema bomo našli v njegovih prejšnjih spisih. Korekturo prevelikega občudovanja relativne namišljene zrelosti modernega človeka pa beremo tudi med beležkami Bonhoefferja jetnika, da namreč zrelost sveta bolje razumemo po evangeliju in po Kristusu.[22]

Najbolje jo presoja sv. Janez. Bil je priča kulminacije grške civilizacije. Francozi jo nazivajo »miracle grec«, grški čudež. Če pa je Janez videl globokega misleca, genialnega umetnika, politika, stratega, a brez etičnih vrlin, mu še na misel ni prišlo, da je to »zrel« človek. Če bi Janez živel v naši dobi čudovitih profanih dosežkov, čudežev 20. stoletja, bi enako sodil. Janez sicer ne analizira pojma zrelega človeka, zrelega kristjana, zrelega duhovnika.[23] Težko bi našli pri njem kaj o podrobnostih take dušeslovne, vzgojeslovne analize. V svojih spisih nima niti izraza »zrel, zrelost«, pač pa ekvivalenten pridevnik teleios = popoln (1 Jan 4, 18) in glagol *teleioo* = spopolnim (Jan 17, 23; 1 Jan 2, 5; 4, 12.17. 18). To popolnost vedno spaja z ljubeznijo, kraljico nad vsemi krepostmi. V njej sintetizira in koncentrira naše nravno življenje. Človeštvo bo zrelo, ko bo v praksi in v teoriji osvojilo Janezov nauk o ljubezni.

V etično so dozorevali že stari Grki. To moramo priznati. Najviše se je povzpela etika »mladih stoikov.« Mnogo čuda lepih izrekov o ljubezni do grešnikov in nasprotnikov moremo brati v spisih Seneke, Epikteta in cesarja Marka Avrelija. Takole govorijo stoiki pri Seneki: »Do konca življenja bo-

---

[20] D. BONHOEFFER, o. c. 217 sl.

[21] D. BONHOEFFER, o. c. 215—217.

[22] D. BONHOEFFER, o. c. 221. Prim. D. JENKINS, *Religion and Coming of Age*, v J. A. T. ROBINSON & D. L. EDWARDS, *The Honest to God Debate*, SCM Press, London 1963, 207—214.

[23] Analizira VL. MERĆEP, *Zrela svećenička ličnost*, *Obnovljeni Život* 3-1975, 235—243.

mo dejavni, ne bomo nehali delati za skupno dobro, pomagati posameznikom, pomagati tudi sovražnikom, še s senilno roko« (v starih letih).[24] Filozof (cinik) ljubi svoje mučitelje, mora jih ljubiti, četudi ga tolčejo kakor osla (Epiktet III, 15, 11). Da je Janez prišel v stik s takimi filozofi, bi bil pohvalil njihov humanizem. Ravno tako bi bil pohvalil prizadevanja modernih kulturnih delavcev v reševanju socialnih problemov. Nikdar pa ne bi bil priznal polnoletnosti, »zrelosti« tedanjega poganskega sveta ali današnjega modernega, ker je bilo poganstvo na splošnem in je tudi sovraštvo naših sodobnikov v kričečem nasprotju z njegovim pojmom človeške zrelosti.

Zrelost je za Janeza v nravnosti, taki, ki je vsa v ljubezni, v nadnaravnem zedinjenju z Bogom. Nedvomno se je Janez strinjal s sv. Pavlom, da je tisti človek zrel, ki je dospel do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove (Ef 4, 13), in si oblekel novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetlosti (Ef 4, 24; prim. Kol 3, 8 sl). Za Janeza je spet značilno, da ne govori o novem človeku, pač pa o novi zapovedi, o ljubezni (Jan 13, 34; 1 Jan 2, 7.8; 2 Jan 5). Nova je ljubezen zato, ker je in mora biti kristocentrična, taka, kakršna je bila Jezusova. Mora biti tudi teocentrična, ker ni prave bratovske ljubezni, kjer ni ljubezni do Boga (1 Jan 5, 1.2). V načelu je ljubezen od Boga (1 Jan 4, 7.8.16). Po ljubezni smo nadnaravno ljudje božji, zares zreli ljudje.[25]

Kakšen je bil Janez, apostol ljubezni, do nasprotnikov?

Morda bo kdo rekel, da je bil Janez zelo strog. Jaz pa trdim, da vzorno spaja strogost z obzirnostjo. So ljudje, ki pred sovražnikom nehajo biti ljudje. Rimski satirik Juvenal se zgraža nad ljudmi, ki so hujši od zverin. Med kačami je lepša sloga. Lev ne ubija leva. A človek?[26] »Homo homini lupus« (Plautus). Janez je v evangeliju strog do Judov. Moral je biti, da zagotovi miren razvoj krščanstva. Vendar ne žigosa kakor sinoptiki judovskega legalizma, ne ironizira smešne farizejske kazuistike, ne kritizira judovskega očiščevanja, četudi jih omenja (Jan 2, 6; 3, 25; 11, 55; prim. 18, 28). Tem pomanjkljivostim prikladneje stavlja nasproti svoj vzvišeni nauk.

Obziren je tudi do poganov. V evangeliju in v prvem listu sploh ne omenja poganov. Druge knjige svetega pisma jih omenjajo neštetokrat, večkrat tako, da mučno čutimo odtujenje od njih tistega, ki govori. 3 Jan 7 jih imenuje *ethnikoi* =pogani, ki se morajo evangelizirati in spreobrniti. Drugače

---

[24] SENEKA, *De otio* 1(28)4.

[25] V. GRMIČ, *Celostna razsežnost, dinamičnost in ustvarjalnost verske zrelosti, BV* 37,2(1977) 186—199; A. STRLE, *Vloga milosti pri krščanski zrelosti,* BV 37,2(1977) 167—185; A. KRESINA, *Pojam obnove i zrelosti kršćanskog života po sv. Pavlu, BS* 36,1(1966) 315—322.

[26] JUVENAL 15,159 sl.

to ime tukaj nima pejorativnega prizvoka. Da so Grki ali Rimljani brali Janezov evangelij ali liste, ne bi bili užaljeni.

Janez je pisal svoj evangelij in liste proti gnostikom. Pisal je taktno, tako da jih imenoma ne omenja. Gnostični libertinizem je drastično in z gnusom opisan v 2 Pet in v Judovem listu. Ne tako v Jan in v 1—3 Jan. Obsoja ga seveda 1 Jan 3, 4 odločno z definicijo greha kot nepostavnosti, nečesa, kar je zoper božjo voljo. Janez v evangeliju in v glavnem listu uporablja brez pomisleka gnostično terminologijo, táko, kajpada, da dobi vsak izraz pravoveren in globok pomen.

Ali pa Janez ne žali, ko govori o lažnikih (1 Jan 2, 4.22; 4, 20), krivih prerokih (4, 1), antikristih (2, 18. 22; 2 Jan 7), zapeljivcih (1 Jan 2, 26; 3, 7; 2 Jan 7)? Takó govoriti pred preganjanimi in obrekovanimi kristjani ni bilo krivično niti sramotilno. Tudi če je Janez gnostiku v obraz kaj takega rekel, moramo vedeti, da v grškem jeziku *pseudos* ne pomeni vedno laž, temveč včasih le neresnico. Takó analogno tudi *pseustes* ne pomeni vedno *lažnivec,* kar bi bilo žaljivo.[27] Janez po zgledu svojega Učenika ne beži od dialoga. Dialog mora biti obziren. Janezov evangelij in listi polemizirajo zoper gnostične zmote, čimmanj pa zoper osebe, ki so v zmoti, morda žrtve zmote, bona fide.

Kaj pa tista tako nemoderna, kakor se zdi nekaterim našim sodobnikom, Janezova prepoved v 2 Jan 10 sl? »Če kdo k vam prihaja in ne prinaša tega nauka, ga ne sprejemajte v hišo in ga tudi ne pozdravljajte. Kdor ga namreč pozdravlja, se udeležuje njegovih hudobnih del«. V tem Janezovem napotilu ni nič pohujšljivega, če se le razlaga pametno soglasno z razmerami, v katerih je dana. Govor je o tujcu, ki ne prinaša Jezusovega nauka. Prinaša nekaj drugega, gnostično heretičnega. Prihaja kot gnostični propagator. Njegova so dela »hudobna«, nevarna pravovernosti. Zato ni dobrodošel gost; ne smejo ga kot takega pozdravljati. V pozdravljanju gosta je bila na starem Vzhodu »a sacramental reality«, piše ekseget A. N. Wilder: nekaka sakramentalna stvarnost.[28] Navedeni Janezov napotek beremo v njegovem drugem listu, katerega temo moremo kratko označiti: *ljubezen in resnica.* Naša ljubezen ne sme biti tako popustljiva, da škodi resnici. Janez resno razumeva tudi svoj dualizem resnice in laži.

Kako pa naj sodimo o Janezovem Razodetju? Tu je njegov ton do božjih nasprotnikov odločno strog, triumfalistično neizprosen. Pravzaprav je to ton Boga, ki končno obsoja grešnike, obsoja pokrete, satanska, antikristova gibanja, obsoja Veliki Babilon, žensko pijano od krvi svetih in pričevavcev Jezusovih (17, 5.6). To niso smernice za naše ravnanje, dokler smo na svetu. Za nas so v Razodetju druga napotila: ne nasilnost, marveč »potrpljenje in

---

[27] H. CONZELMANN, *ThWbNT* 9, 590—599.

[28] *The Interpreter's Bible* XII, 307.

vera svetih«, vernih Kristusu (13, 10). Njihovo drugo orožje so molitve; dvigajo se pred Boga kot vonj dišav (5, 8; 8, 4).

Ne navodilo za naše vedenje pred sovražnim svetom, ampak pouk za naše nravno življenje je v Razodetju vse, kar nas opozarja , da smo mi ljudje kot moralna bitja neizbežno podložni božji sodbi.[29] Pouk v Razodetju je apokaliptična futuristična eshatologija. Tako tudi v 1 Jan, kjer omenja *parusia* (2, 28), dan sodbe in celo kazen (4, 17.18). In še v evangeliju 5, 28.29; 6, 39.40.44.54; 12, 48. Vendar je v evangeliju naglas na prezentni eshatologiji, na sodbi, ki nas zadeva že na zemlji a ne izključuje kazni niti na tem niti na drugem svetu. Res je pa, da Janez evangelist o kazni izredno malo govori, želi, da delamo dobro iz ljubezni, ne iz straha.

Sv. Janezu sem v njegovih odnosih do nasprotnikov oponiral glede drugih svetopisemskih pisateljev, ki so strožji. S tem njih nisem obsodil. Odnos do nasprotnikov je nujno različen, ker je odvisen od številnih različnih elementov, ki so v nasprotniku, so v tistem, ki se njemu bliža, v najrazličnejših časovnih in drugih razmerah. Kdor začne dialog z nasprotnikom, je lahko tem blažji, mirnejši in vedrejši, čim več on njemu more dati, obogatiti mu znanje, oplemeniti mu srce. Tak je bil sv. Janez.[30]

Janez in pluralizem teologij

O Janezovi antropologiji ima posebno teorijo E. Käsemann. Ta meni, da se Janezova teologija ne ujema s starejšo krščansko. Kako je potem Janezov evangelij prišel v kanon svetih knjig? Käsemann trdi, da se je to pripetilo »errore hominum et providentia Dei«.[31] Cerkev se je zmotila. Bog je pa to zmoto pripustil. Zakaj? Zato, da si pridemo na jasno s protislovnimi teologijami v apostolski Cerkvi. To je bilo tedaj neizbežno. Tudi v naših dneh je, baje, radikalen pluralizem kontradiktornih teologij neizbežen. Če nismo zmožni to uvideti, smo zdaj v Cerkvi neuporabni.[32] Tudi jaz sem za zdrav pluralizem. Nisem pa za Käsemannov, ker v njem čutim skepso, kakor da v človeški skupnosti, tudi v Cerkvi, ni izhoda iz pluralizma mišljenj do resnice, ki mora biti le ena. Za tak pluralizem v Janezovi teologiji ni oporišča. Ni mesto dvomu v njegovem pojmu spoznanja Boga in Kristusa. Niso vse verske resnice enako jasne in gotove. Vendar Janez o hierarhiji resnic ne govori. Bog je zanj luč, Kristus luč sveta. Tu je Paraklet, ki nas vodi k popolni resnici (Jan 16, 13). V tej luči Janez intimno uživa, ne dvomi.

---

[29] Obilno o tej temi J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie,* Lambertus-Verlag Freiburg 1964.

[30] Prim. B. HUHN, *Jesus spricht mit den Menschen,* Leipzig 1963

[31] E. KAESEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17,* 132. 135. Prim. str. 137: »die faszinierende und gefährliche Theologie des Johannes.«

[32] E. KAESEMANN, o. c. 101 (»unbrauchbar«).

Sklep

Želim končati s Kristusom Jezusom, po Janezu. Kaj imam od Jezusa kot človeka? So ljudje, ki ne verujejo vanj kot Sina božjega, imajo ga pa za idealnega človeka. Tak je bil A. v. Harnack z drugimi zastopniki tako imenovane »liberalne teologije«, tak v Indiji Gandhi, ki je imel v svoji sobi le eno sliko, Jezusovo. Janezu je Jezus Sin božji in obenem ideal človeka. Moramo, pravi, živeti, kakor je on živel (1 Jan 2, 6), biti tudi mi v svetu, kakršen je on (4, 17), čisti, kakor je on čist (3, 3), ne grešiti, kakor v njem ni greha (3, 5.6), biti pravični, kakor je on pravičen (3, 7), imeti ljubezen, ki gre, če je treba, tudi v smrt za brate (3, 16; prim. Jan 15, 12—13), imeti ponižno uslužno ljubezen, kakršna je bila Jezusova, ko je učencem umival noge.[33]

Jezus nam ni le vzor, temveč je naša moč v nravnem življenju. Brez njega ne moremo nič storiti (Jan 15, 5), z njim se pa dvigamo v nadnaravni red, v dostojanstvo božjih otrok (1 Jan 3, 1—2). Janez se odlikuje z mnogimi opisi tega nebeškega daru. V enem opisu pravi, da *imamo Boga, Očeta, Sina* (1 Jan 2, 23; 5, 12; 2 Jan 9). Sv. Ignacij Ant., Janezu soroden duh, je upal, da bo on *nekaj,* ko z mučeništvom *dobi Boga,* dobesedeno, da bo *nekdo (tis),* neizrekljivo nekdo v nadnaravnem, božanskem redu (*Rim.* 9, 2). Isti Ignacij lepo piše, da bo on *človek,* ko umre za svojo vero (ib. 6, 2). E. Peterson, protestantski teolog, ki je postal katoličan, pravi v razlagi Ignacijevega izreka, da človek tem več postane človek, čim več se približa Sinu človekovemu, največ, ko z njim trpi za zveličanje sveta.[34] Prilika o pšeničnem zrnu (Jan 12, 24—26) velja za Sina človekovega, a tudi za nas vse; če bomo živeli in trpeli, kakor je on, če se bomo hranili z njegovim mesom in krvjo, bomo v najvišjem pomenu ljudje, s tisto kulminacijo človečnosti, ki nam je mogoča samo po neskončni, vsemogočni božji ljubezni.

Povzetek: Albin Škrinjar, Bog in človek pri sv. Janezu

Avtor obravnava naslednje teme: človek pred Bogom, človekova telesnost, človek, »vržen v svet«, človek kot družbeno bitje, človekova ljubezen do bratov po veri, kritjanove dolžnosti do sveta, moderni »odrasli, zreli svet«, kristjan do svojih nasprotnikov, teološki pluralizem, kristjan kot človek pred Jezusom Kristusom. Avtor skuša pokazati, kakšno stališče je, ali bi zavzel danes sveti Janez pred temi problemi.

Zusammenfassung: Albin Škrinjar, Gott und der Mensch nach dem hl. Johannes

Folgende Themen werden behandelt: Der Mensch vor Gott, — seine Körperlichkeit, — sein »Geworfensein« in die Welt, — die menschliche Gemeinschaftlichkeit, — die

[33] Moderni imajo radi Jezusa kot »človeka za druge«, npr. JOHN A. T. ROBINSON, *Honest to God,* SCM Press 1963, 64—83. To je Janezovo, seveda če je združeno s pravo vero in s čiščenjem srca. Jezus nam je zgled zlasti v 1 Jan 3, najprej kolikor je brez greha. Važno: srce ljubeče, srce čisto!

[34] E. PETERSON, *Theologische Traktate,* München 1951, 236.

Liebe des Christentums«, — die »mündige Welt«, — das Verhalten des Christen gegen seine Gegner, — der theologische Pluralismus. Zum Schlusse noch über den Menschen als menschen vor Jesus Christus.

Der Autor bemüht sich genau zu ermitteln, welche Stellung Johannes zu diesen Fragen genommen hat, oder heute nehmen würde.

Résumé: Albin Škrinjar, dieu et l'homme d'après saint Jean

Dans cet article les thèmes suivants sont traités: L'homme devant Dieu, — sa corporéité, — l'home »jeté dans le monde«, — l'homme come être social, — sa charité envers ses frères dans la foi, — le chrétien et ses devoirs essentiels envers ce monde (D. Bonhoeffer: Diesseitigkeit des Christentums), — le monde moderne »adulte, mûr«. — le chrétien devant ses adversaires, — le pluralisme théologique, le chrétien comme homme devant Jésus-Christ.

L'auteur tâche de montrer clairement quelle attitude Jean a pris envers ses problèmes ou prendrait aujourd'hui.

Jakob Aleksič

Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom

Značilna poteza na duhovni podobi sodobne družbe je osveščanje ali prebujanje zavesti *o dialogičnem značaju* človeške narave. Beseda dialog ali razgovor je danes nepogrešljiv pojem v igri medčloveških odnosov v verskem, kulturnem, socialnem in političnem oziru. Zgled dialoga na verskem področju na primer je ekumensko gibanje, pomislimo le na prvo pokoncilsko okrožnico »Ecclesiam suam« papeža Pavla VI., posvečeno prenovitvi in dialogu (1964). Govorimo tudi o dialogu na družbenem in političnem polju: to so številni mednarodni kongresi, konference in srečanja državnikov, katerih cilj je »odpravljanje razlik z dialogom«, kakor se izražajo sredstva družbenih občil.[1]

Prebujanje zavesti o pomenu dialoga je pozitiven pojav. To je prebujenje duhovne prasile, ki ima svoj izvor globoko v preteklosti, v času, ko je Bog Stvarnik začel dialog s človekom. Knjiga, ki o tem govori, je sveto pismo. Sveto pismo je zapis božje besede, božja beseda pa je božji nagovor na človeka. Biblična znanost se zaveda, da je sveto pismo v celoti božje in v celoti človeško delo, kar le potrjuje misel o dialogu kot srečanju med Bogom in človekom.

Vendar je treba opozoriti, da razpravljanje o dialogu *ni lahka stvar.* Razlog za to je v tem, ker je sporno in težko vprašanje: *kaj je človek?* Pastoralna konstitucija drugega vatikanskega koncila »Cerkev v sedanjem svetu« ugotavlja: »Mnogo mnenj o sebi je človek izrazil in izraža, različnih in medsebojno si nasprotujočih; v njih mnogokrat samega sebe ali poveličuje kot absolutno pravilo, ali pa se ponižuje do obupa, zato je razdvojen in nemiren, zaskrbljen« (CS I. 12).

V obtoku nazorov o človeku sta danes v glavnem dve v bistvu različni obliki antropologije ali nauka o človeku. To je tako imenovana horizontalna in vertikalna antropologija. *Horizontalno* ali vodoravno usmerjena je tista, ki pojmuje človeka kot izključni produkt naravnih sil, to je zemlje ali materije. Tej nasproti stoji *vertikalno* ali navpično, to je biblično usmerjena

[1] Prim. »Delo«, 21. 12. 1977.

antropologija, ki pojmuje človeka kot bitje, ki je ustvarjeno od Boga, torej postavljeno v obstoj z nadnaravno močjo.

V *prvem delu* bom govoril o poklicanosti človeka k dialogu z Bogom Stvarnikom, v *drugem* delu o podobi horizontalno usmerjene antropologije, v *tretjem* delu o temeljnih zaključkih.

I. Poklicanost človeka k dialogu

Prvo poglavje sv. pisma ali Geneze nam predstavlja Boga kot Stvarnika vseh stvari.

Stvarjenje človeka napove z besedami: »Naredili bomo človeka po svoji podobi, nam sličnega« (Gen 1, 27). Ta stavek moramo gledati v miselni zvezi s celotnim poročilom o stvarjenju, ne pa iztrgano iz konteksta. Prvo poglavje sv. pisma govori o vesoljni stvariteljski dejavnosti, ki je, gledano z naše človeške strani, razvojno dogajanje ali proces. V tem dogajanju se človek pojavi, kot se izraža sv. pismo, šele »šesti dan« (Gen 1, 31).

S človekom pa je stopilo v bivanje bitje, ki ustreza Bogu kot stvarniku, osebnemu Bitju. Ne zato, ker bi Bog človeka potreboval, temveč zato, ker je človek vrh ali krona vidnega stvarstva. Človek kot tak predstavlja stvar, s katero se Bog lahko pogovarja, ker je bitje, ki Boga sliši in je sposobno, da mu odgovori. Prav to dela iz človeka stvar, ki je Bogu »slična«. Človek je čudovito božje delo, je Stvarnikov vis-à-vis, je njegov sogovornik »iz oči v oči«, skratka, ustvarjen je kot oseba in dialogično bitje. V tem je njegova bogopodobnost.

Zato vidimo, da Bog prvi človeka nagovori in vabi k razgovoru. Skozi vse knjige sv. pisma odmeva božji poziv človeka, kakor priča prerok Jeremija: »Kliči me in ti odgovorim. Pokažem ti velike in nedoumljive reči, ki jih nisi poznal« (33, 3). Še v zadnji knjigi, v Apokalipsi svetega Janeza, Bog vabi človeka k dialogu, rekoč: »Jaz sem Alfa in Omega, Bog vsemogočni: »Glej, stojim pri vratih in trkam. Če kdo sliši moj glas in vrata odpre, bom vstopil k njemu in bom večerjal z njim in on z menoj« (Raz 1, 8).

Zato je razumljivo, da v sv. pismu prihaja do veljave dvojno prepričanje: prvič, da vse dogajanje v svetu poteka kot poziv na človeka k dialogu. Narava in njene fizične sile so tak izziv za človeka in razna ljudstva se nujno, čeprav različno, odzivajo. Rezultat pa je znanost in tehnika. In drugič, sv. pismo spričuje, da je človek res sposoben na ta nagovor narave odgovoriti s svojim življenjem, dejanjem in ravnanjem. Obširno o tem dialogu med naravo in človekom razpravlja znani angleški kulturni zgodovinar Arnold *J. Toynbee* v svojem velikem delu »A Study of History«, ki obravnava zgodovino civilizacij zadnjih šest tisočletij.

Če to velja o odnosu med človekom in naravo, koliko bolj v razmerju med človekom in Bogom, človekovim stvarnikom. *Martin Buber,* judovski

verski mislec in biblicist, je formuliral znamenito *dialogično načelo,* katerega globinsko jedro je opisal tako: »Veličina Izraelove vloge ni v tem, da je učil resnico o enem edinem pravem Bogu, temveč bolj v tem, da je pokazal možnost z besedo nagovoriti Boga, možnost reči Bogu »Ti«, in se tako kot človek, kot oseba, povezati z osebnim Bogom iz obličja v obličje, kot poklicano bitje. To je Izrael prvi razumel. Pravi Bog mu je oseba, ki se je nanjo mogoče obračati, kajti to je Bog, ki se sam, in to najprej, obrača z besedo k človeku.«[2]

Poglejmo v *drugo poglavje* Geneze! Tu sv. pismo ugotavlja, da je z nastopom človeka nastala v razvojni črti stvarjenja — *kritična etapa.* Kajti človek je bitje, ki je sposobno — ker ima razum in prosto voljo — da vpliva na razvoj božje stvariteljske dejavnosti bodisi pozitivno, tj. ustvarjalno, če se drži dialoga z Bogom, ali pa negativno, tj. razdiralno, če dialog z Bogom odkloni ali Bogu oporeka. To pomeni, da se je v zgodovini sveta s človekovim nastankom pojavilo nekaj novega.

Toda Bog Stvarnik ne bi bil vsevedno in vsemogočno Bitje, če ne bi bil računal z neznanko, ki jo predstavlja človekova prosta volja. Ker pa je vseveden, vsemogočen in dober, je že na začetku, v »edenskem vrtu«, človeka opozoril na mejo njegove svobode, ki je ne sme prestopiti, če noče sam sebi škodovati. V simboličnem načinu izražanja sv. pismo to pove s podobo o dveh drevesih: tako imenovano »drevo življenja« je simbol božjega *zagotovila* človeku, da bo večno živel, če bo ostal zvest dialogu z Bogom; »drevo spoznanja dobrega in hudega« pa je simbol božjega *svarila* človeku, da bo življenje izgubil, če bo dialog z Bogom pretrgal ali se mu odpovedal.

S tem je Bog dal človeku vedeti, da njegova svoboda ni absolutna in ne božanska, temveč omejena, ker je človek prigodno bitje. Zato mu je rekel: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« (Gen 2, 16—17).

Bog je s tem po svoje zapisal človeku v njegovo vest, naj ne pozabi, da je kljub svojemu kraljevskemu dostojanstvu — samo človek!

Odprimo *tretje poglavje* Geneze! To nas preseneča, na drugi strani pa navdaja tudi z občudovanjem, da ostrmimo. Preseneča nas človek s svojim ravnanjem, kajti storil je ravno to, česar po zdravi pameti ne bi bil smel, in pred čemer ga je Bog stvarnik svaril. Izrekel se je za »nravstveno avtonomijo«, segel je po oblasti, po kateri naj bi sam, brez Boga, odločal o tem, kaj je dobro in kaj zlo. Sveto pismo poroča, da se je za to odločil pod vplivom padlega angela, satana, s katerim je navezal pogovor ali dialog. S to svojo odločitvijo se je človek odvrnil od Boga, odpovedal dialog z Njim, in se, praktično rečeno, Bogu, svojemu stvarniku, uprl, mu odrekel pokorščino.

---

[2] Die hassidische Botschaft, Heidelberg. 1952, str. 11.

To je bil človekov prvi in velik greh, začetek in vir njegovega upora zoper Boga stvarnika do današnjega dne.

Ob tem človekovem grehu pa moramo občudovati božjo modrost in dobroto. Bog je videl, da človek ni bil v celoti prišteven za svoj korak. Bil je v greh zapeljan. Zato Bog človeka ni zavrgel, kakor je uporne angele, pač pa bo s človekom spremenil govorico svojega dialoga. Poslej bo govoril z njim kot *sveti* Bog. In kot sveti Bog bo govoril tudi s svojim lastnim Sinom, ko bo ta privzel človeško naravo, ko se bo učlovečil.

Kaj to pomeni, je razložil prerok *Izaija,* največji teolog stare zaveze, ki je živel v osmem stoletju pred Kristusom, in se mu je Bog razodel, ko ga je poklical za preroka, kot trikrat sveti Bog (Iz 6, 1—13).

Po nauku preroka Izaija pomeni božja svetost isto kot božja popolnost, in to je sinteza božje *dobrote* in božje *pravičnosti.* V tej sintezi se Bog razodeva šele po prvem grehu. Sveto pismo poroča, da je Bog po padcu prvega človeka poklical na odgovor vse krivce in jim spregovoril kot sveti Bog. Zapeljivcu satanu velja *samo* beseda božje *pravičnosti:* prekolne ga in mu *napove* za kazen ponižanje. Tudi človeku napove pravično kazen: ženi posebej, možu posebej. Vendar začuda, človeku spregovori tudi z besedo *dobrote:* obljubi mu namreč Odrešenika, ki bo strl kači glavo, se pravi, zagotovi človeku zmago nad hudobnim duhom. Ta obljuba je tako imenovani *protoevangelij* ali prva blagovest (Gen 3, 14—15).

Priznati moramo, da je prva božja obljuba ali blagovest odprla človeku nova, neslutena obzorja. Bog je z njo vključil v svojo stvariteljsko oikonomijo ali red nov, to je *odrešenjski* načrt, ki ga je imel pripravljenega od vekomaj.

Biblicist *G. Castellino* ima zato prav, ko piše: »Odstranite iz zgodovine človeštva prva tri poglavja Geneze, in zgodovina ostane bolj skrivnostna kot obraz egiptovske sfinge«.[3] Nasprotno pa nam ravno ta poglavja dajejo ključ za uvid v enotnost celotnega sv. pisma in s tem omogočajo razumevati stvariteljski in odrešenjski načrt.

Četrto poglavje Geneze gradi na temelju prvih treh poglavij. V njih smo videli očrtane prve tri stopnje svetovne in človeške zgodovine: *stvarjenje* kot srečen začetek, človekov *greh* kot tragični padec, in prvo blagovest kot božjo *obljubo* človeku.

Vendar je res, da Bog s svojo obljubo človeku ni razodel *časa,* torej ne, kdaj bo to obljubo izpolnil. Človek je prejel samo *upanje,* ki suponira *vero* v Boga. Vera v Boga pa se hrani in ohranja le z dialogom med Bogom in človekom. Bog je s svojo obljubo Odrešenika človeku zagotovil svojo pripravljenost za dialog. Toda na dialog s človekom je po prvem grehu čakal tudi zapeljivec hudobni duh.

---

[3] Che cosa e la Bibbia I—II. Roma 1941, str. 104.

Posledica vsega tega je bila, da je človek postal podoben *popotniku, ki stoji na razpotju*. Zato se mora vsak sam odločiti, ali sprejme dialog z Bogom ali ne, to pa je dejansko isto, ali sprejme vero v božjo obljubo Odrešenika ali ne. Zgodba o Kajnu in Abelu v 4. poglavju Geneze nam to zanimivo in dramatične osvetljuje.

Prva blagovest s svojo odrešenjsko obljubo nas namreč nehote sili k vprašanju: Kako je Bog poskrbel, da se bo božja obljuba uresničila, da bo uspela? Pomislimo le na človekovo omahljivost, ki jo je pokazal že na začetku. Ali ni spričo tega božji odrešenjski načrt v resnici veliko tveganje in mu preti polom?

Toda božja beseda svetega pisma nam zagotavlja, da te nevarnosti ni. Bog Stvarnik ne tvega ničesar, ker je vseveden in vsemogočen. Njegovo skrivnostnost v izvajanju odrešenjskega načrta, ki jo nekateri teologi tolmačijo kot tveganje, nam sv. pismo pojasnjuje z resnico, ki se imenuje načelo *izbora* ali *izvolitve*. To načelo Bog uporablja pri izvedbi svojega odrešenjskega načrta od začetka do danes. Poglejmo primer s Kajnom in Abelom (Gen 4, 1—16)!

Zakaj se je Bog »ozrl na Abela in njegovo daritev, na Kajna in njegovo daritev pa se ni ozrl« (4, 4—5)? To je »misterij izvolitve«, piše kardinal Daniélou, »Misterij božje milosti«.[4] Bog ni sprejel Kajnove daritve, čeprav je Kajn kot starejši brat Abela imel v rokah legitimacijo prvorojenstva. Prav zaradi tega se je »silno razsrdil« in Abela »ubil« (4, 5—8), ker Bog tega ni upošteval. In zakaj ni upošteval? Zato ne, ker je izvolil Abela! Izvolil pa ga je zato, ker je hotel v izvedbi odrešenjskega načrta obdržati pobudo in odločitev v svojih rokah, ker je hotel, da bo odrešenje človeka njegovo, to je, božje in *ne* človekovo delo; kajti človek ni zanesljiv. Uporabljiv je v božjih rokah le kot orodje, ki ga Bog vedno lahko zamenja, kakor zamenja kovač klešče, ki mu ne služijo. V tem je pomen in smisel, ki ga ima v božjem odrešenjskem načrtu načelo izbora ali izvolitve.

Pomislimo: zakaj je ravno izraelsko ljudstvo »izvoljeno« ljudstvo? Zakaj je Bog ravno s tem ljudstvom sklenil zavezo? Saj je bilo dovolj drugih narodov. Zakaj je le Izraelu dejal: »Moj hlapec si ti, izvolil sem te« (Iz 41, 9)? Zato, ker izvolitev za odrešenjsko delo ni odlikovanje, ampak zaupanje in poziv v službo in poroštvo, da bo odrešenjski načrt dosegel svoj namen.

Spomnimo se, kako so se v stari zavezi veliki preroki, npr. Mojzes, Izaija, Jeremija, bali izvolitve za preroški in s tem za odrešenjski poklic. Ko je Bog poklical Mojzesa, ga je ta milo prosil: »Prosim, Gospod, jaz nisem zgovoren . . . imam okorna usta in okoren jezik (Ex 4, 10). In ko mu Bog obljubi svojo pomoč, je kratko odgovoril: »Prosim, Gospod, pošlji, kogar hočeš poslati,« tako da se je »Gospod razsrdil«, pripominja sveti pisatelj (2 Mo 4, 13—14). In poglejmo v novo zavezo! Jezus je rekel svojim učencem: »Niste

[4] Les Saints Païens de l'Ancien Testament, Paris 1955, str. 46.

vi mene izvolili, ampak sem jaz izvolil vas in postavil, da pojdete in obrodite sad in vaš sad ostane« (Jan 15, 16). Te Jezusove besede ne zvenijo, kakor da je izvolitev za odrešenjski ali duhovniški poklic zgolj odlikovanje. Ne! Tu gre v prvi vrsti za službo, za delo, za odgovornost!

Zato moramo priznati, da je načelo izbora ali izvolitve za razumevanje odrešenjske zgodovine temeljno pomembno. Žal, ga danes biblicisti in teologi premalo in površno obravnavamo. Zdi se, da je vzrok temu zakasnelost v pojmovanju hebrejske vloge v zgodovini verske misli in vpliv antisemitizma. Tudi pozabljamo, da je načelo izbora v neločljivi zvezi z resnico o Bogu *stvarniku,* ki je metafizičen temelj, in s teologijo o božji *svetosti,* to je, povezanosti med božjo dobroto in božjo pravičnostjo.

Razmišljanje o tem nas vodi pred zgradbo metafizike dualizma, ki nasprotuje ideji stvarjenja in teologiji božje svetosti. Stojimo pred zgradbo, ki nosi napis: horizontalna ali vodoravno usmerjena antropologija.

II. Podoba vodoravno usmerjene antropologije

Če skrbno pogledamo v zgodovino svetopisemske eksegeze stare zaveze, opazimo, da sta oba glavna preroka v dobi babilonskega izgnanstva, to je Ezekiel in Drugi Izaija, ki sta svojo teologijo zgodovine gradila na osnovah sinajske zaveze, postavila bleščečo sintezo starozaveznega verovanja. V središču te teologije je misel o božji *svetosti.* Biblicist in zgodovinar *Th. C. Vriezen* pravilno ugotavlja v svoji knjigi »Teologija stare zaveze v temeljih«, ko piše: »Transcendentalnost Boga je dobila svoj najmočnejši izraz v besedi svetost: Bog je sveti Bog«.[5]

Daljnosežen pomen te resnice za zgodovino krščanstva dojamemo le, če poznamo njeno zgodovinsko ozadje, to je razdobje med šestim stoletjem pred in tretjim stoletjem po Kristusu.

S teologijo preroka Izaija o svetem Bogu se je judovsko ljudstvo po vrnitvi iz babilonskega izgnanstva uspešno ustavljalo perzijskemu metafizičnemu dualizmu, ki se je v Zarathustrovem oznanilu predstavljal kot dobri *Ahura Mazda* in njegov nasprotnik zli *Ahriman.*

Po nastopu *Aleksandra Velikega* (336—323 pr. Kr.), ki je zavojeval perzijski svetovni imperij, se je judovstvo moralo soočiti s helenizmom in njegovo vero, ki je imela namen doseči tostransko izživljanje športno vzgojenega, v ničemer vezanega t. i. »dobrega« človeka (Modr 2, 1 in sl.).

Po dotiku teh perzijsko-grških osnov z nastopajočim krščanstvom so nastala mogočna verska gibanja *dualistične gnoze* in njenih najbolj izrazitih oblik, to je *marcionizma* in *maniheizma.* Gnoza, marcionizem in maniheizem so postali trije veliki nespravljivi nasprotniki judovsko-krščanskega razodetja.

---

[5] Th. C. *Vriezen,* Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Neukirchen Kreis Moers. Groningen-Utrecht, str. 124.

Med staro in novo zavezo so zabili tako oster, tako nevaren klin, da so svetopisemsko enotnost v določenem smislu razbili, to pa je imelo in še ima usodne posledice do današnjega dne, kajti njihovi udarci so zadeli prav Kristusovo podobo.

Glavni namen dualističnih gibanj je bil vedno in je še danes — *razbiti enotnost* celotnega svetega pisma, zakaj to se pravi črtati dialogično naravo svetega pisma in biblično usmerjeno antropologijo.

Oglejmo si na kratko dva izrazita nasprotnika enotnosti svetega pisma, ki še danes *negativno* vplivata na krščansko mišljenje. To je gnostik *Markion* in racionalist *Spinoza.*

a) Pred tremi leti je izšel pri založbi »Katholische Bibelwerke« v Stuttgartu svetopisemski priročnik, ki ga je sestavil Diego Arenhoevel pod naslovom »So wurde Bibel« — Tako je nastala biblija. Začudil sem se, ko sem na 134. strani tega priročnika opazil sliko znanega nemškega cerkvenega zgodovinarja Adolfa von Harnacka (+1930). Vprašal sem se: Kaj dela Harnack, protestantski liberalni teolog, v tej katoliški knjigi? Prireditelj knjige Arenhoevel ga takole predstavlja: »Eden najduhovitejših mož stare Cerkve je bil Markion (živel je sredi 2. stoletja po Kr.), iz svoje biblije je črtal staro zavezo in tedaj ga je Cerkev obsodila kot heretika. V našem stoletju pa se je znani protestantski cerkveni zgodovinar Adolf von Harnack stvarno postavil na Markionovo stran, čeprav je imel Markionov poskus za preuranjen. Harnackova zadevna formulacija je postala slavna in se glasi: »Zavreči staro zavezo v *drugem* stoletju je bila napaka, ki jo je velika Cerkev upravičeno obsodila; ohraniti staro zavezo v *16. stoletju* je bila fatalnost, ki se je reformacija ni mogla izogniti; ohraniti pa staro zavezo od *19. stoletja* dalje, je posledica verske in cerkvene ohromelosti«.

Tako Adolf von Harnack. Tukaj se ne morem spuščati v podrobnosti niti glede Markiona niti glede Harnacka. Nekoliko sem se dotaknil obeh v Bogoslovnem vestniku (1967, zv. 1—2) v razpravi Enotnost obeh zavez (str. 3—20). Tu bi ponovno le naglasil, da je katoliška Cerkev vedno branila enotnost celotnega svetega pisma, Markion in Harnack pa sta jo odklanjala in rušila.

Glede *Markiona* bi omenil to: trdil je: Bog, ki o njem stara zaveza uči, da je stvarnik človeka in zakonodajalec, ni pravi Bog. Če bi bil Jahve ustvaril človeka in bi ga bil od začetka vzgajal in mu dajal zakone, bi bil dolžan zanj skrbeti in ga varovati zla. Pravi Bog je le Bog, ki je odrešenik, in to je Bog nove zaveze. Da, Jezusovo primero o slabem in dobrem drevesu (Mt 7, 17—18) je Markion razlagal tako, kakor da je Jezus z njo hotel označiti staro in novo zavezo: slabo drevo je »starozavezni Bog, ki dela samo hudo«, dobro drevo je »Oče Jezusa Kristusa, ki dela samo dobro«.[6]

---

[6] »Der Alttestamentliche Gott, der ausschliesslich Schlimmes schaft, und der Vater Jesu Christi, der ausschliesslich Gutes hervorbringt«. Navaja A. Harnack v »Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, 1921, str. 29.

Tako je Markion zabijal klin med staro in novo zavezo. Ker je bil po rodu Grk in grška filozofija ne pozna stvarjenja, je z lahkoto zavrgel staro zavezo, ki temelji na razodeti resnici o stvarjenju.

O *Adolfu Harnacku* pa je znano, da je dobro poznal Markiona. L. 1921 je izdal o njem knjigo, ki je doživela v nekaj letih tri izdaje.[7] Z njo je dejansko delal reklamo za Markiona, človeka, ki je v drugem stoletju po Kristusu fanatično napadal sveto pismo stare zaveze in Rim ter ustanovil proti katoliški Cerkvi nekakšno reformatorsko marcionistično cerkev. Harnackova knjiga o Markionu je v letih po prvi svetovni vojni, ko je izšla in se širila, v resnici ščuvala in hujskala nemško ljudstvo zoper Jude. Pripravljala je pot Hitlerju, ki je, kot znano, pognal v smrt več kot 6 milijonov Judov samo zato, ker so bili Judje. In to se je dogajalo v Evropi v našem stoletju!

Kompetentni švicarski katoliški teolog Hans Urs von Balthasar je l. 1958 zapisal: »Judovsko-krščanska zgodovina je absolutno enotna, neločljiva zgodovina; po božji zasnovi ni na svetu nobene večje enotnosti kakor med staro in novo zavezo. Vsaka ločitev pomeni tu smrt: krščanstvo brez stare zaveze postane takoj gnoza, marcionizem, hitlerjanstvo« . . . (Hitlerei).[8] S tem je dovolj povedano.

b) Drugi veliki nasprotnik enotnosti svetega pisma obeh zavez je bil *Spinoza* (1632—1677).

Pred nekaj leti je izšel v »Družini« članek z naslovom Spoznanje in vera. Avtor članka razpravlja o razmerju med spoznanjem in vero tako, kakor da nima to dvoje nič skupnega, češ, »prepričanje brez absolutnih razumskih dokazov o bivanju Boga ni spoznanje, ampak vera.«

Ta stavek je tipičen zgled razklanosti med racionalističnim in svetopisemskim pojmovanjem vere. Ta razklanost je značilna za evropske izobražence zadnjih stoletij. Nastala je zato, ker se je zahodnoevropski človek v svojem mišljenju okrenil v horizontalno usmerjeno antropologijo. Pogled v zgodovino svetopisemske eksegeze nam to pojasni.

V 17. stoletju se je pojavila zmota proti svetemu pismu, ki je izvirala iz nepravilnega pojmovanja inspiracije ali navdihnjenja svetega pisma. Nauk o inspiraciji uči, da je sveto pismo božje in človeško delo. Zmota je bila v tem, ker so nekateri razlagalci pri presojanju, kaj je v svetem pismu božje in kaj človeško delo, pripisovali Bogu preveč, svetemu piscu ali hagiografu pa premalo.

Proti tej enostranosti je nastal upravičen odpor in obramba razuma ter njegovih pravic. Kakor pa se rado zgodi, da človek pade iz enega pretiravanja v nasprotnega, iz ene skrajnosti v drugo, tako je bilo tudi tu. Tisti, ki

---

[7] Adolf von Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche. Leipzig, 1921.

[8] Hans Urs von Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christenthum. Köln & Olten 1958, str. 116.

so branili pravice človeškega razuma, so začeli pretiravati na škodo vere. Nastala je zmota razumarstva ali racionalizem.

Glavni predstavnik porajajočega se racionalizma je bil holandski filozof *Baruh Spinoza,* po rodu Jud, ki pa so ga Judje zaradi njegovega svobodomiselstva vrgli iz svoje sredine.

Baruh Spinoza je v spoznavni teoriji pretiraval vlogo razuma. Kot panteist ni imel pravilnega odnosa do svetega pisma. Sveto pismo je naravnost preziral in kar se da poniževal. Trdil je, da je namen svetega pisma samo učiti pokorščino (»intentum Scripturae esse tantum oboedientiam docere«. Tract. theol. pol., 14, 270).

Iz tega pa je razvijal trditev, da božje razodetje svetega pisma ni in ne more dati nikakega spoznanja, človeku daje spoznanje samo filozofija, ne pa religija. Med filozofijo in religijo ni stičnih točk.

Ta Spinozova zmota ima svoj izvor v napačnem pojmovanju svetega pisma kot knjige božjega razodetja. To mu je očital že njegov sodobnik, biblicist *Richard Simon* (1638—1712). Na Spinozovo naziranje, da svetopisemski pisatelj ni mogel rabiti svojih umskih sposobnosti, ker ga *je vodil Sveti Duh, odgovarja* Richard Simon,[9] da je to ravno tako, kakor če bi kdo trdil, da izraelski prerok neha biti človek zato, »ker ga je Bog poklical in naredil za tolmača božjih misli in božjega nagovora na človeka.«

Spinozov nauk, da daje človeku spoznanje samo filozofija, ne pa religija in ne sveto pismo, je usodno vplival na poznejše rodove. V razsvetljenstvu, ki je Spinozu sledilo, se je njegova racionalistična dediščina ohranila in vedno znova oživljala, kljub temu da je sveti Tomaž Akvinski (1225—1274) že v 13. stoletju pravilno učil in poudarjal, da obstoji božje navdihnjenje in razodetje v svetem pismu prvenstveno in poglavitno v spoznanju.[10]

Nevarnost racionalizma je v njegovi zmoti, ki razbija *pravi pojem o človeku.* Zanika namreč dialogičen značaj človeške narave in zavrača s tem svetopisemsko dialogiko, odpira pa vrata grško-poganski dialektiki, ki je po svojem bistvu filozofija nasprotij. Učenci in dediči Spinozove filozofije so sveto pismo potisnili v ozadje in stopili v šolo h grškemu filozofu Herakleitu (okoli 500 pr. Kr.), ki je bil poleg Parmenida najvplivnejši predsokratik. Učil je, da se »vse dogajanje vrši po nasprotjih in je vse v toku kakor reka . . · Bog je oče vsemu, vojna je splošen pojav, pravo je prepir in vse se dogaja po prepiru in potrebi«.[11]

Filozof Friedrich Hegel je Heraklitov nauk formuliral v idealistični obliki, Karl *Marx in Engels* pa v materialistični. Eno in drugo je v jedru ista horizontalno usmerjena antropologija. Prof. dr. Anton *Trstenjak* je v svoji Zgodovini filozofije (1970, skripta), ko govori o Heglu, to ugotovitev izrazil tako: »Vse se izprevrača iz nasprotja v nasprotje: življenje — smrt, summum

[9] Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament. 1689, str. 299—300.
[10] S. Theol. II. IV. qu. 171, a. 1.
[11] Prim. Anton Sovre, Predsokratiki, Ljubljana 1946, str. 74—75.

ius — summa iniuria, anarhija — despotizem. Na tej misli je zgrajena vsa Heglova filozofija. To misel pa je prevzel pozneje Karl Marx.« (str. 186). —

Ruski filozof Vladimir *Solovjev* je l. 1889 zapisal »Izhodna točka francoske revolucije je bila lažna. Naglašanje človeških pravic (egalité, fraternité, liberté) bi moralo imeti, ako bi hotelo postati pozitivno načelo *socialne obnove,* predvsem pravi *pojem o človeku.* Ta pojem, kakor so ga ustvarili revolucionarci, pa je znan: videli in razumeli so v človeku samo abstraktno individualnost, neko razumno bitje brez vsake pozitivne vsebine.«[12]

Da, brez *pravega* pojma o človeku ni pozitivnega načela za socialno obnovo. V tem ima Vladimir Solovjev prav. To potrjuje tudi zgodovina moderne dobe od francoske in oktobrske revolucije do danes.

III. Dialog — sinteza dveh stvarnosti

Biblično usmerjena antropologija nam podaja dialog med Bogom in človekom kot srečanje dveh stvarnosti, božje in človeške, namenjenih k dosegi »slave, ki se bo razodela nad nami. Kajti stvarstvo, ki je bilo podvrženo ničevosti, željno pričakuje, da se bo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8, 18—21).

V dialogu z Bogom se sklepata in kujeta človekova kontemplacija in akcija v enoto, katere namen je uresničiti in dovršiti božje kraljestvo. Človek namreč, ki hoče priti v dialog z Bogom, mora prisluhniti glasu »vetra« od Svetega Duha, ki »veje, kjer hoče« (Jan 3, 8). Posluh za božjo besedo mu daje upanje, da postane deležen karizmatičnih darov Svetega Duha, da postane karizmatik.

Tak je bil v stari zavezi Mojzes. O Mojzesu, človeku molitve in dela, pravi sv. pismo: »Po veri je Mojzes zapustil Egipt in se ni zbal kraljeve jeze. Kajti vztrajal je, kakor bi Nevidnega gledal« (Hebr 11, 27—28). Da, gledal je Nevidnega in se z njim pogovarjal. Zato je videl tudi v prihodnost, v osvobojenje Izraelovih sinov iz egiptovske sužnosti. In videl je še dalje, v čas Kristusa Odrešenika. Ko je ta prišel, se je ob njegovem spremenjenju na gori prikazal skupaj z Elijem Jezusovim učencem, in »oba sta se z Jezusom pogovarjala«, kakor poročajo evangelisti (Mr 9, 4; Mt 17, 1—13).

Tako je na gori spremenjenja stara zaveza novi zavezi zaupala dialog med Bogom in človekom v nadaljevanje. Kajti dialog mora trajati do časa in razodetja »novega neba in nove zemlje« (Raz 21, 1).

Vertikalno usmerjena antropologija pa nam tudi kliče v spomin in zavest, kar je Sveti Duh v drugem poglavju Geneze človeku začrtal kot smernico za ravnanje, rekoč: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti« (Gen 2, 16—17).

---

[12] Vladimir Solovjev, Rusija in vesoljna Cerkev. 1889.

Pogled na današnjo družbo kaže, da človek hlastno sega po sadu z drevesa spoznanja dobrega in hudega. Kričeč dokaz za to je splošna oboroževalna tekma. Današnja družba zlorablja znanost in tehniko za strahotno kopičenje smrtonosnega orožja. Vili Brandt, bivši predsednik vlade v Zahodni Nemčiji in Nobelov nagrajenec za mir, izjavlja, da je svet samo lani, leta 1977, izdal za oboroževanje štiristo milijard dolarjev, torej vsak dan več ko milijardo dolarjev.

Družbena občila opozarjajo, da bi svet lahko storil neizmerno dobrega, če bi vojaške proračune zmanjšal letno le za 5 % in s tem prihranil 15 milijard dolarjev. Toda ne! Oboroževalna tekma se nadaljuje.

Kam to vodi? Ali tako početje ni izzivanje Boga in preziranje njegovega svarila? Da, odgovarja biblično orientirana antropologija. Tu vidimo, kako horizontalno usmerjena antropologija vodi v prezir Boga Stvarnika in Odrešenika.

Rešitev ni v racionalistični dialektiki, ni v tezi: boj je oče vsemu, ampak v dialogu človeka z Bogom in človeka s človekom. S tem je jasno povedano, kaj je dolžnost ljudi dobre volje, dolžnost zlasti vernih ljudi, ki verujejo v Boga Stvarnika in Odrešenika. V njihovih rokah je ključ do odločitve — življenje ali smrt.

Dialog med Bogom in človekom je sinteza resnične stvarnosti, je sinteza človekove kontemplativne in aktivne dejavnosti. Človekova duša nikoli ni bolj delavna in močna ko tedaj, ko jo Bog drži v samoti in zbranosti kontemplacije, nikoli tudi ni bolj združena z Bogom in bolj kontemplativna ko takrat, ko se posveča delu po božji volji in v moči Svetega Duha. Zato se iz dialoga med Bogom in človekom poraja dialog med človekom in človekom, dialog besed in dejanj.

Kako se razodeva ta dvojni dialog? *Papež* Pij XII. je nekoč redovnicam, bolniškim sestram, to razlagal tako: »Če bi imele živo vero, če bi za človeškimi obrazi — obrazi, prevzetimi od bolestnih krčev, ali za mrtvaško bledimi obrazi, ko gore v vročici, za brezčutno vdanimi obrazi — če bi za vsemi obrazi mogle spoznati Jezusa v vseh dvoranah, ležečega na vseh posteljah, negibnega v skrivnostni slovesnosti operacijskih dvoran, bi ne opazile več prehoda iz kapele v bolniško sobo, in se ne bi več bale, da bi redovna disciplina škodovala negi bolnikov ali da bi bila le-ta na škodo oni. Ljubile bi ga brez prestanka, v kateri koli obliki ali na katerem koli kraju se skriva. Potem ne bi bile več raztresene in ne bi več pozabljale, kaj je in kaj hoče.«[13]

Staro, avtentično pravilo, po katerem so krščanski misijonarji prvih stoletij pokristjanjevali in kultivirali Evropo in druge dežele, in to delajo še danes, je bilo: Moli in delaj! Za naš moderni čas to tezo lepo izpričuje med drugimi izbranimi dušami, ki jih tudi danes ne manjka, francoska mistikinja Marie Antoinette de Geuser. Njen življenjepisec, M. T. Guignet, poroča, da

[13] Discorsi e radiomessaggi di Sua Santita Pio XII, XX. Govor 24. IV. 1957.

je prejela od Boga izredne milosti, in je uresničila, se zdi, zvezo notranjega občevanja z Bogom in zunanji dialog z ljudmi na stopnji, ki je redka. To je simbioza načela: Moli in delaj. Sama piše: »Čim bolj se vsa dajem zunanji dolžnosti, tem bolj mi je Jezus blizu, bolj ga slišim. Nekoč se nisem mogla dajati Bogu in drugim obenem. Zdaj sledim dvema dialogoma obenem skoro brez truda . . . Ker gledam v vsem in v vseh ljudeh samo Boga, kako bi mogla biti potem njegova božja volja ovira moji združitvi z ljudmi?«[14]

Kriza naše dobe je v tem, ker *premalo* in *slabo* molimo, zato malo in slabo delamo. Obe besedi, moli in delaj, sta pomembni. Danes je svetovna parola: Delu čast in oblast! Toda ni dvoma: če se zrahlja zveza med molitvijo in delom, se začne rušiti ravnotežje v človekovi dialogiki in se začne dvigati človekov egoizem, z njim pa napuh, in neizbežno sledi nasprotje in boj s človekom in Bogom.

S tem seveda ni rečeno, da delo ni pomembno. Če človek zanemarja delo, naj bo v zasebni ali javni razsežnosti, je to le dokaz, da molitev ni bila prava molitev, ampak zapravljanje časa.

Sklep

Biblično usmerjena antropologija nas vodi do spoznanja, da je Bog ustvaril človeka za dialog, za sporazumevanje, za ljubezen, ne pa za nasprotstvo, za boj in sovraštvo. Biblično usmerjena antropologija nam daje ključ za rešitev vprašanja: Kaj je človek? Daje nam ga s tem, da nam daje gotovost in zaupanje v Boga Stvarnika, ki je edini suvereni Gospodar zgodovine in mu je človek odgovoren kot poklicani sodelavec v stvariteljskem in odrešenjskem božjem načrtu.

Ako človek prisluhne klicu Boga, ki ga kliče k dialogu s seboj, in v tej poklicanosti vztraja, postane resničen sodelavec in soustvarjalec Boga, postane sposoben, da soodloča o usodi sveta, kajti z njim je Bog, Stvarnik in Odrešenik.

Iz tega pa tudi sledi, da je človek za svoje ravnanje, pri molitvi in delu, odgovoren in je njegova odgovornost velika.

Povzetek: Jakob Aleksič, Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom

Po pričevanju drugega vatikanskega koncila je danes mnogo različnih in medsebojno nasprotujočih si mnenj in odgovorov na vprašanje: kaj je človek? (CSI, 12).

Razprava ima tri dele. Prvi del predstavlja sv. pismo kot zapis, ki govori o poklicanosti človeka k pogovoru ali dialogu z Bogom: sv. pismo spričuje človekovo naravo in nakazuje smer, kako dojeti pravi pojem o človeku. Drugi del očrtuje podobo horizontalno usmerjene antropologije. Tretji del povzame nekaj misli o ključni vlogi dialoga pri iskanju odgovora na zastavljeno vprašanje.

[14] M. T. Guignet, Une expérience mystique. Paris 1941, str. 112.

Zusammenfassung: Jakob Aleksič, Die Heilige Schrift — ein Bericht über den Dialog zwischen Mensch und Gott

Nach der Beurteilung des zweiten vatikanischen Konzils gibt es heute viele und gegenseitig sich widersprechende Ansichten und Antworten auf die Frage vom Wesen des Menschen (Gaudium et Spes, I. 12).

Die Abhandlung hat drei Teile. Der erste Teil stellt die Heilige Schrift als ein Bericht von der Berufung des Menschen zum Zwiegespräch mit Gott dar, womit sie den dialogischen Charakter der menschlichen Natur bezeugt und uns den Weg zum richtigen Begriff vom Menschen weist. Der zweite Teil skizziert die horizontal orientierte Anthropologie. Der dritte Teil gibt eine Zusammenfassung von Gedanken über die Schlüsselstellung des Dialogs beim Suchen nach Antwort auf die anfangs gestellte Frage.

Résumé: Jakob Aleksič, L'Ecriture Sainte, block-notes du dialogue entre Dieu et l'home

D'après le témoignage du concile Vatican II il y a aujourd'hui une grande diversité de réponses à la question: qu'est-ce que l'homme (Cf. Gaudium et Spes I, 12). Le présent article essaie de répondre à la question en rappelant le rôle essentiel du dialogue avec Dieu (3e partie).

La première partie de l'article présente l'Ecriture sainte comme le block-notes du dialogue entre Dieu et l'homme. Elle atteste le caractère dialogal de l'homme, et nous oriente par là à la compréhension de la nature humaine.

Francè Rozman

Življenska moč Evangelija

Bog se je v zgodovini »mnogokrat in na mnogotere načine razodeval« (Hebr 1,1) »najbolje pa je resnica o njem in človekovem zveličanju zasijala v Jezusu, ki je srednik in polnost vsega razodetja«.[1] Jezus je mogel zato najbolj popolno razodeti Boga, »ker sam živi v edinosti z Očetom« (Jan 1,18). Nad njega se človeški duh v spoznavanju Boga ne bo mogel nikoli povzpeti; in kakor je v Jezusu razodetje doseglo višek, tako so tudi evangeliji, ki vsebujejo Jezusovo razodetje, najimenitnejše knjige vsega sv. pisma. Vsi pisatelji svetopisemskih knjig so pisali po navdihu Sv. Duha, v evangelijih pa je Bog sam spregovoril v svojem sinu Jezusu. Čeprav so v njih odlomki, ki segajo v vrh svetovne književnosti, na primer Jezusove prilike, vendar v njih ne gre za estetsko ali umetniško doživljanje, ampak za versko sporočilo. V evangelijih je skrita »duhovna energija, ki more seči globoko v človekovo zavest«.[2] Ta se kaže najprej v resnicah, ki jih evangeliji oznanjajo. Te nas duhovno dvigajo in bogatijo. V njih je moč, ki more to, kar besede izražajo, tudi uresničiti. »Evangelij je božja moč« (Rimlj 1,16). Jezusove besede imajo moč, da prebudijo življenje v duši. Njegove besede so »duh in življenje« (Jan 6,63). Kdor jih sprejme, »postane v Kristusu nova stvar« (2 Kor 5,17) in »ne tava v temi, ampak ima luč, ki ga bo privedla v življenje« (prim. Jan 8,12).

Taka je bila že Jezusova govorjena beseda. Jezus je vplival na množice s čarom svojih govorov. Če so Carigrajčani dejali o Janezu Krizostomu: »Raje bi videli, da bi sonce otemnelo, kakor da bi prenehale govoriti usta našega škofa«, potem to velja še bolj za Jezusa. Jezus je odkrival v ljudeh, kar je bilo že dolgo pozabljeno, tlačeno in zaničevano, vendar edino vredno človekovega dostojanstva in božjega otroštva. V človeku je odkrival in dvigal, kar je naravno plemenito, in ga s tem duhovno osrečeval. Jezusova beseda ni bila magija ali spretna retorika, ampak resnica, ki je segla do srca. Kdor mu je prisluhnil, je z njim duhovno zaživel, saj je že zdavnaj res,

---

[1] Prim. Dogmatična konstitucija o božjem razodetju (BR), Ljubljana 1966, t. 2.

[2] Pavel VI., O evangelizaciji današnjega sveta, Ljubljana 1976, t. 4.

»da človek ne živi samo od kruha« (Mt 4,4). Množice so domala visele na njegovih ustnicah in po končanih govorih rade dejale: »Nikoli ni nihče tako govoril, kot govori ta človek« (Jan 7,46). Ker pa je besede tudi z dejanji potrjeval, se je hrepenenje množic po božjem nauku še povečalo, da so se spraševale: »Kaj je to? On uči drugače. Kar reče, stori« (Mr 1,35). Ker je z dejanji potrjeval svoj nauk, so njegove besede učinkovale kot resnica. Pri govorjenju pa je najvažnejše to, da besede izražajo resnico. Samo kadar govornik uči resnico, je pedagog. Če v njegovih besedah ni resnice, ostane, kljub bleščečemu govorjenju samo demagog.

Kakšna moč je v evangeliju, da se je razširil po tedaj znanem svetu in ga po dva tisoč letih še vedno oznanjajo? Kaj je v njem, da ga ljudje niso sprejeli samo kot novico, morda senzacijo, ampak so se ob njem spreobračali in postali boljši? In končno, kaj je bila tista gonilna sila, da so vse, kar se je sprva širilo le kot ustno izročilo, pozneje tudi zapisali in se ni pokvarilo, čeprav so večkrat prepisali in pogosto, žal, tudi napačno razlagali?

Razširjenje evangelija v svet je izjemen pojav v svetovni zgodovini. Nobena religija se ne more ponašati, da združuje tako številne, po miselnosti in značaju tudi tako različne narode, kot jih združuje krščanstvo. Nobena filozofija še ni imela tako močnega vpliva na ljudi, da bi menjali svoje prepričanje, način življenja in nravi. Čudno, da so nauk, ki se je domala eno človeško generacijo širil samo od ust do ust, pozneje zapisali takó, kot ga je razglašal njegov početnik. Tisti, ki tajijo Jezusovo božanstvo in skušajo vse naravno razložiti, se navadno ustavijo pri kakšni Jezusovi izjemni lastnosti ali njegovi dejavnosti, vse drugo pa zamolčijo. Tako ravnajo tisti, ki razlagajo nastanek krščanstva sociološko. Prvi je degradiral krščanstvo zgolj na družbeni pojav Karel Kautsky. V knjigi Izvor krščanstva (Stuttgart 1908) je podal najprej temeljito analizo idejnega propada antike. V razpadajoči rimsko-helenistični družbi so se vsa prizadevanja za zboljšanje človekovega položaja končala na religioznem področju, zlasti v veri v Jezusovo odrešenje. Nobena družbena moč ni mogla ljudem dati več, kot je nudilo krščanstvo, zato so se ga ljudje oprijeli. Krščanstvo ni božje delo, ampak odgovor duha milijonov ljudi na krizni položaj tistega časa. V takratnih okoliščinah bi bil prej čudež, če krščanstva ne bi bilo.[3]

Jezus je s svojim naukom gotovo vplival na odnose med ljudmi. Brž ko so ljudje slišali, da med pripadniki nebeškega kraljestva ne sme biti razlik, ker »smo vsi bratje med seboj« (Mt 23,8), in morajo celo tisti, ki imajo oblast nad drugimi, biti njihovi strežniki« (prim. Mt 20,26.27; Lk 22,26.27), se je moralo nekaj premakniti. V družbi, kjer je bilo tri četrtine sužnjev, so morale Jezusove besede revolucionarno odjekniti, saj se tako dotlej še nihče ni zavzel za odpravo družbenih krivic, vendar to še zdaleč ni bistvo njegovega oznanila. Če bi Jezus za to prišel na svet, da bi bil velik družbeni

[3] Prim. Milan Machovec, Jezus za ateiste, Celje 1977, 188.

reformator, ne pa njen odrešenik. Zato drugi naglašajo čar Jezusa kot človeka.

Češki marksist Milan Machovec ga prikazuje v knjigi Jezus za ateiste[4] kot prikupnega in izredno vplivnega človeka. Jezus je bil tako popoln človek, da je na vsakega napravil neizbrisen vtis. V njem ni bilo nič narejenega, čeprav je bilo vse izvirno in enkratno. Pred sodobniki se je pojavil kot prerok. Govoril je s presenetljivo gotovostjo in nenehno dregal v navade svojih sodobnikov.[5] Kakor je ljudi učil, tako je sam živel. Skladnost med govorjenjem in vedenjem je na ljudi močno delovala. Ker človek naravno teži po notranjem ravnovesju. Prav to se je kot osebna sreča stalno bralo na njegovem obrazu. Ta drža je ljudi vabila.

Vse to je res, toda Jezusa so se oklepali tudi taki, ki ga osebno niso poznali. Takih je bilo vedno več in nazadnje so bili celo samo taki. Za vero vanj pa gotovo ne zadošča samo pripovedovati, da je bil Jezus idealen človek, kajti idealnih ljudi, ki so tako ali drugače vplivali na druge, je bilo vedno nekaj, vendar nihče ni sprožil gibanja, s katerim bi bil osvojil svet. Skrivnost njegovega uspeha in moči njegovega sporočila je veliko globlja. Skušajmo jo doumeti, saj je prevzela tudi nas. Če nanj ne bi hotel več misliti, bi me moč Jezusove besede prisilila, da bi s prerokom Jeremijem dejal: »V moji notranjosti je kakor goreč ogenj, zaprt v mojih kosteh. Trudim se, da ga prenesem, a ne zdržim več« (Jer 20,9).

Jezus — duhovni prenovitelj človeštva

Za Jezusovo delovanje v javnosti je značilno dvoje: množice so strmele nad vsebino njegovega nauka in nad tem, kako jih je učil. Medtem ko Marko samo pravi, da je Jezus množice učil (prim. Mr. 1,21.38.39; 2,2.13 itd.) in nič razločno ne pove, kaj jih je učil, posreduje Matej z govorom na gori (Mt 5—7) vsebino Jezusovega nauka in način njegovega učenja. Govor na gori upravičeno imenujemo srčiko Jezusove blagovesti ali evangelij evangelija. Četudi se ne bi ohranilo nič drugega, bi ostal Jezus najboljši učitelj človeštva in bi prav poznali njegova hotenja. V govoru na gori je razglasil novozavezno pravičnost, zato velja govor na gori za ustavo božjega kraljestva. Z njim se je začela temeljita prenova človeštva.

Kako? Saj so Judje vendar imeli božje razodetje in Bog jim je dal zapovedi, ki naj urejajo odnose med ljudmi in odnos ljudi do Boga. Kako, da to ni bilo dovolj, če pa je starozavezno življenje kar zaobseženo v besedi postava, to je pa dal Bog? Vendar je Jezus najprej posegel v to, kar je krojilo njihovo življenje.

---

[4] Prim. M. Machovec, n. d., 71.72.74 itd.

[5] Günther Bornkamm, Gesù di Nazaret, Torino 1968 (povzeto).

Čeprav je Bog dal postavo, vendar že dolgo ni bila več to, kar je Bog z njo hotel doseči. Božjo zamisel so ljudje sprevrgli. Obstali so pri črki postave, njenega duha pa prezrli. Zato je bilo vedno več nasilja, naraščala je socialna diferenciacija in se košatila povnanjena pobožnost. Dober je bil tisti, ki je postavo po črki spolnjeval, pa čeprav brez pravega notranjega razmerja do Boga in grešnik je bil tisti, ki je postavo kršil, pa četudi nevede ali nehote. Kaj se je dogajalo v človekovi notranjosti, varuhe postave ni zanimalo. O tem tudi ni nihče razpravljal. To so začeli šele tedaj, kadar je bila postava kršena ali ji po črki ni bilo zadoščeno. Zato so se lahko ponašali: Nisem nikogar ubil, nič ukradel, nikomur speljal žene . . ., in bili hkrati trdosrčni, neznosni in sebični. »Deset božjih zapovedi je mogoče spolnjevati«' pravi nekoliko sarkastično Jean-Paul Sartre, »in biti hkrati paglavec«.[6] Čisto drugače pa je z blagri. Nihče ne more reči, da spolnjuje blagre, če je trdosrčen, krut, neznosen, brezbrižen, neusmiljen . . . Ne moremo pa si predstavljati človeka, ki bi bil dober, usmiljen, krotek, pravičen, nesebičen . . . in bi bil hkrati morivec, tat, prešuštnik. Blagri notranje dopolnjujejo postavo. Blagri ne razveljavljajo božjih zapovedi, ampak jih vsebinsko močno presegajo in s tem dopolnjujejo.

Zapovedi je mogoče tudi dobesedno izpolniti, blagrov pa ni mogoče nikoli do kraja uresničiti, ker imajo za vzor božjo popolnost. Jezusova beseda: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,48), ostaja slejkoprej samo ideal, h kateremu naj težijo pripadniki nebeškega kraljestva. Tako ni mogoče nikoli samozadovoljivo reči: dovolj sem dober, dovolj usmiljen, ponižen, nesebičen . . ., čeprav je mogoče mirno reči: nikogar nisem ubil, nič ukradel itd.[7]

Z govorom na gori je Jezus posegel globlje, kot je segala postava oziroma kakor so jo Judje pojmovali. Postava vendarle ni samo skup zakonov, ki povedo, kaj je dovoljeno in kaj ne, ampak nekaj, kar mora v človeku vzpostaviti tako notranjo držo, da ne bo kršil zapovedi. Jezus naglaša predvsem duha postave. Če je postava rekla: »Ne ubijaj!« (2 Mojz 20,13) in jo je kršil samo tisti, ki je res koga ubil, potem Jezus zahteva veliko več. Tako kakor uboj, je treba iz notranjosti odstraniti vse, kar vodi do uboja, zato nadaljuje: »Jaz pa vam pravim: vsak, ki se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodišče. Kdor pa reče svojemu bratu ‚bedak', zasluži, da pride pred vrhovno sodišče; in kdor mu reče ‚brezverec', zasluži, da pride v peklenski ogenj« (Mt 5,22).

Jezus ne obsoja jeze kot take. Tako so delali stoiki, ampak jo obsoja zaradi zla, ki ga človek z jezo prizadene bližnjemu. Jeza pa je nekaj, kar se

---

[6] Navaja Jean-Claude Barreau v: Die Evangelien sind noch unbekannt, Graz 1972, 71.

[7] Prim. Jean-Claude Barreau, n. d., 72; Leopold Sabourin, Il vangelo di Matteo, I. zvezek Roma 1976, 369 sl.; Wolfgang Trilling, Das Evangelium nach Matthäus, Düsselldorf 1970, 90.

dogaja v človekovi notranjosti. Ker pa notranjih dejanj ni mogoče kontrolirati in ne zajeti v zakon, učitelje postave jeza sploh ni zanimala. Oni so se zganili šele ob zunanjih izbruhih jeze.

Jezus pa nasprotno uči, da je jeza isto kot uboj, ker uboj dejansko ni drugo kot jeza, izražena navzven. S tem Jezus uči, da Bog ne prepoveduje samo zunanjih dejanj, ampak tudi takšna notranja razpoloženja, ki vodijo do zunanjih dejanj. Uboj je treba zatreti že v zarodku, ko je v človeku navzoč še kot odvratnost, nestrpnost ali zavist. Kadar to prerašča v sovraštvo, je po Jezusovem nauku to isto kot uboj. To v resnici tudi je, saj ne govorimo samo o fizičnem uboju, ampak tudi o duševnem; ne samo o biološki smrti, ampak tudi o psihološki. Kdor koga načrtno prezira, zapostavlja, zaničuje in sovraži, ga duševno zlomi. To je isto kot uboj. Francoski spreobrnjenec h krščanstvu Jean-Claude Barreau pravi, da vsi, ki so doživeli strahote koncentracijskih taborišč, najbolje vedo, da je med tistimi, ki človeka duševno zlomijo, in tistimi, ki dejansko morijo, samo za las razlike.[8] Zato je resnična beseda sv. pisma: »Vsak, kdor brata sovraži, je ubijalec« (1 Jan 3,15).

Isto je s prešuštvom. Po judovskem prepričanju je grešil samo tisti, ki je dejansko zagrešil prešuštvo, pa še ta ni grešil proti šesti božji zapovedi, ker je bilo mnogoženstvo dovoljeno, ampak samo proti sedmi, ker je zlorabil lastnino svojega bližnjega. Žena je bila namreč moževa lastnina, kakor kateri koli drugi predmet njegove domačije. Z dopolnilom zapovedi: »Kdor gleda ženo, da jo poželi, je v svojem srcu že prešuštvoval z njo« (Mt 5,28), Jezus ni odpravil samo mnogoženstva, »ker ga v začetku res ni bilo« (prim. Mt 19,8), ampak tudi vzroke za prešuštvo. Greh ni samo izvršeno prešuštvo. Kdor ženo ogleduje, je ne motri več hladno. Strasten pogled so sicer že Judje vrednotili enako kot udarec pri uboju, vendar je Jezus posegel veliko globlje. Človek se mora v svoji notranjosti utrditi. Imeti mora moralno krepost čistosti, ker je prešuštvo najprej greh srca. Tako ni tolmačil prepovedi prešuštva noben pismouk.

Jezus ne prenavlja človeka tako, da bi uvajal novo, ljudem bolj razumljivo, predvsem pa boljšo zakonodajo. Tako so se motali iz zadreg pismouki. Ker so ljudje čedalje bolj kršili soboto, so v veliki skrbi, da bi jim olajšali vest, kdaj so se pregrešili, razčlenili zapoved: »Posvečuj Gospodov dan!« (prim. 2 Mojz 20,8 sl.) v 39 predpisov za pravilno obhajanje sobote. Od teh je imel vsak spet 39 točk, tako da je bilo v veljavi kar 1521 predpisov, ki so ljudi obvezovali k pravilnemu obhajanju sobote.

Jezus pa ni postopal tako. On sploh ni dajal novih zakonov. Od ljudi je terjal novega duha. Kaj pomeni imeti evangeljskega duha, najbolje pojasni njegov nauk o zadržanju do sovražnikov: »Slišali ste, da je bilo rečeno: ‚Oko za oko in zob za zob'. Jaz pa vam pravim, da se hudobiji ne upirajte,

---

[8] Prim. Jean-Claude Barreau, n. d., 77—79.

ampak če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo . . . Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo!« (Mt 5,38.39.44).

Kaj takega človeštvo še ni slišalo. V etičnem pogledu je to enkratno, ne samo v zgodovini judovskega preroštva, temveč tudi v svetovni zgodovini.[9] Stara zaveza je sicer poznala zapoved ljubezni do bližnjega (prim. 3 Mojz 19,18) ni pa ukazovala ljubiti sovražnike. Primitivni narodi, tudi judovska plemena, so poznali krvno maščevanje, ki je bilo veliko hujše kot povračilno pravo (ius talionis). Pri krvnem maščevanju je šla za en zob čeljust; za eno oko, deset očes; za en udarec, uboj. Povračilno pravo je omejilo strastno maščevanje na oko za oko, zob za zob . . . in je v tem velik napredek človeške etike, toda Kristus je presegel vse norme dotedanje etike, ko je dejal: »Ne upirajte se hudobiji! Ljubite svoje sovražnike! Če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo . . .!«

Ker je Jezusov nauk tako nenavaden, ni čudno, da so ga mnogi napačno razumeli. V preteklosti je zaradi tega Jezusa grajal Julij Odpadnik, v novejši dobi pa Friderik Nietzsche. Jezusu sta očitala, da od ljudi zahteva pasivnost, če se jim godi krivica. Kristjan naj se nasilju ne upira, ampak naj pusti morilca moriti, goljufa goljufati in zapeljivca zapeljevati. Oblastniki smejo po mili volji izvajati oblast nad podložniki in gospodarji izkoriščati svoje uslužbence. Ker se zaradi Kristusa ni dovoljeno upirati krivici, je vera morala postati »opij za ljudstvo«.

Vendar je takšno tolmačenje Jezusovega nauka o sovraštvu povsem nasprotno duhu evangelija. Jezus je bil preveč prodoren in trezen mislec, da bi tako obravnaval odnose med ljudmi. Nemški marksist Ernest Bloch, ki je odkril pomen biblije za nemške komuniste, je o Jezusu dejal, da ni bil nikak pohleven trpin, ampak radikalni vznemirjevalec in revolucionar. Izročilo je šele naredilo iz »leva judovega rodu« krotko jagnje in tako je postalo krščanstvo »opij za ljudi«.[10] Njegove izjave kaj radi tolmačimo preveč sentimentalno, vendar resnica ni sentimentalnost. Če bi bil njegov nauk sentimentalen, z njim ne bi mogel razgibati ljudi. Evangelij ni sentimentalnost, a je veliko več kot zgolj humanost. Dobesedno razlaganje omenjenih izrekov je v popolnem nasprotju z Jezusovim hotenjem. Jezus ni bil tako naiven, da bi učil pasivnost. Smisel Jezusovega nauka ni v dilemi ali se človek sme upreti nasilju ali ne, ampak kako naj se mu upre. Gorečniki (zeloti, danes bi jim rekli teroristi), so se zavzemali za nasilje. Ker je bila dežela okupirana, so se nasilju upirali z nasiljem. Izvajali so zahrbtne napade, uprizarjali sabotaže in v ljudeh prebujali maščevalnost. Jezus se je odločno distanciral od njih. Ker zlo izzove novo zlo, se z nasiljem ni mogoče boriti proti zlu. Jezus je učil nenasilno dejavnost. Nenasilje pa ni isto kot

---

[9] Prim. M. Machovec, n. d., 94.

[10] Izjavo prinaša v kontekstu dialoga med K. Rahnerjem, R. Garaudyjem in J. Giradijem, ki je potekal na Sekretariatu za neverne v Rimu, Deutsche Zeintung z dne 23. 4. 1976, str. 22 pod naslovom »Zwischen Gott und Revolution«.

pasivnost. Nenasilna dejavnost je krepak upor krivici. Konkretno se pokaže tako, da nasilje neopazno sprejmemo, kakor da se ni nič zgodilo in ga nato premagamo z dobroto. Boj poteka na moralni fronti. Človek, ki je poln evangeljskega duha, bo nasilje premagoval s svojo moralno veličino. Zato Jezusove besede: »Če te kdo udari po desnem licu . . .«, ne smemo razumeti dobesedno niti hiperbolično, kakor da bi si Jezus izmislil pretiran in nestvaren primer, ampak preprosto kod zgled, kako more Kristusov učenec prekiniti prepir.[11] To se preprosto zgodi tako, da odneha ali kakor pravi pregovor: »Ta pameten odneha«. Nihče se ne bo prepiral sam s seboj. Za prepir sta potrebna vedno dva. Samo z odnehanjem se je mogoče izogniti sodnemu postopku in hkrati najbolj prepričljivo oznanjati evangeljsko pravičnost.

Jezus torej ne uvaja nove zakonodaje, ki bi spopolnila povračilno pravo, ampak zakonodajo prej odpravlja. Jezus vse gradi na človekovi notranjosti. Ob poslušanju njegovega oznanila si mora kristjan ustvariti takšno notranjo držo, ki ga bo brzdala v maščevanju in ga nazadnje tudi odpravila. Ljudi ne bo rešila nova, še tako popolna zakonodaja, ampak jih bo rešil zdrav duh. Duh je srčika življenja in če je duh zdrav, bo zdravo tudi telo. To se pravi, če bo človekova notranjost prežeta z evangeljskim duhom, tudi postava ne bo kršena in zavladali bodo novi odnosi med ljudmi. V tem je tudi bistvo božjega kraljestva, ki ga oznanja Jezus. Vanj ni mogoče stopiti brez notrajnega spreobrnjenja, zato ni čudno, da je Jezus tik pred govorom na gori ljudi poklical: »Spreobrnite se, zakaj nebeško kraljestvo se je približalo!« (Mt 4,17). Nebeško kraljestvo ni neka kozmična sila, ki bo vdrla na naš planet, ampak je zadeva naših src. Nebeško kraljestvo je dejansko nov odnos med ljudmi in nov odnos ljudi do Boga, zato ne bo zaživelo, dokler se notranje ne spreobrnemo. »Boljši časi pridejo z boljšim človekom!« (W. Shakespeare).

Novi odnosi med ljudmi se morajo kazati na vseh ravneh. Izginiti morajo boleče pregraje med ljudmi, zato Jezus naroča: »Ne pustite, da bi vas ljudje imenovali ‚učitelj', zakaj samo eden je vaš učitelj, vi vsi ste pa bratje. Na zemlji tudi nikogar ne imenujte ‚oče' zakaj eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih. Niti se ne imenujte vodniki, zakaj samo eden je vaš vodnik, Kristus« (Mt 23,7—11).

Besede so delovale revolucionarno na Jezusove poslušalce. Vzeli so jih zares. Padale so pregraje med stanovi in končno celo med narodi. Vsi smo bratje med seboj.

Morda ni imela nobena Jezusova beseda tako daljnosežnih posledic kakor ravno ta. Ko je apostol Pavel pokristjanil pobeglega sužnja Onezima, ga je poslal nazaj njegovemu gospodarju Filemonu z naročilom: »Obdrži

---

[11] Prim. Paul Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Inssbruck—Wien—München, 1963, 190.

ga za vedno, ne več kot sužnja, ampak več kot sužnja: kot brata« (Flm 1,15.16). Brž ko je suženj postal svojemu gospodarju brat in je bil gospodar tudi sužnju brat, je suženjstvo praktično prenehalo. Suženjstvo kot družbeni sistem s tem res še ni prenehalo, vendar so se odnosi med ljudmi zaradi Kristusa čisto spremenili. To pa je tudi bistveno, saj ravno ti odnosi oblikujejo naš vsakdan. Določena odvisnost ljudi od ljudi bo vedno ostala, ker nimamo vsi enakih sposobnosti in moremo biti vsi na istem položaju, a odločujoče je, kakšni so naši medsebojni odnosi. »Lahko najboljše strukture in najlepše zamišljeni sistemi postanejo kmalu nečloveški, če niso ozdravljeni nečloveškega nagnjenja človekovega srca in če ne pride do spreobrnjenja srca v tistih, ki žive v teh strukturah ali jih določajo,« pravi papež Pavel VI. v apostolski spodbudi O evangelizaciji današnjega sveta.[12] Zato je mogoče biti brat v suženjskem družbenem redu in suženj v demokratični družbeni ureditvi. Odločujoči so naši medsebojni odnosi in ne družbeni sistemi.

Jezus pa ni ostal samo pri besedi, ampak je v znamenje bratske ljubezni pri zadnji večerji učencem noge umil. Zakaj ravno noge? Po tedanjem prepričanju so bile noge manj časten del človeškega telesa, kar pomeni v simboliki umivanje, da je treba tudi manj častne člane človeške družbe, torej take, ki jih je družba izrinila na rob, sprejeti kot brate v Kristusu.

Nič manj kot vsebina Jezusovega nauka ni poslušalce presenetilo, kako je to razlagal. Jezus postavlja svojo dopolnitev postave na isto raven, kakor je bila postava; to pomeni, da se je enačil z njim, ki je dal postavo, z Bogom. Kaj takega si ni upal noben pismouk. Svojim razlagam niso pripisovali moči, ki jo ima postava, tudi si jih niso upali naravnost povedati. Nihče od njih si ni drznil reči: »Jaz pa pravim« ali »Jaz vam zapoved takole pojasnjujem«, ampak je prej naštel vrsto slovečih imen in nazadnje dostavil svoje mnenje. Jezus pa je vedno učil v svojem imenu.

Jezus je ljudi »učil, kakor kdor ima oblast« (Mt 7,29). V stavku besedica ‚kakor' (ὡς) ni primerjalnik (komparativ), npr. poje *kakor* slavček, ampak pojasnjevalnik (deklarativ), zato pomeni: ‚s tem ko je Jezus pojasnjeval postavo, je razodeval svojo božansko oblast' ali ‚z razlaganjem postave je ponavzočeval Boga'. Ker je dal postavo Bog in Jezus z njo enači svoje dopolnilo, je pokazal, da je Bog.

Takoj za govorom na gori je Jezus s čudeži potrdil, da je res enak postavodajalcu Bogu. Čudeži potrjujejo Jezusovo božansko oblast. O njej je bil Matej trdno prepričan, zato je zbral v enoto za govorom na gori vrsto čudežev, ki vsak po svoje dokazuje Jezusovo božanstvo. Čudeže je nanizal takó, da se vedno bolj kaže njegova oblast. Najprej je Jezus ozdravil gobavca (Mt 8,1—4) in dokazal, da ima oblast nad boleznijo. Pri tem ga ni ovirala niti razdalja, saj je ozdravil stotnikovega služabnika na daleč (Mt

[12] Pavel VI, n. d., t. 36.

8,5—13); in ker je bil stotnik pogan, se Jezus pri razodevanju svoje oblasti ne omejuje na narodnost. Nato je ozdravil Petrovo taščo (Mt 8,14.15) in pokazal, da se pri razodevanju svoje oblasti ne ozira na človekov spol. Ko se je z učenci peljal prek Genezareškega jezera, je pomiril vihar (Mt 8,23—27) in dokazal, da ima moč nad naravo. V Geraški deželi je ozdravil dva obsedenca (Mt 8,28—34) in pokazal moč nad hudobnimi duhovi. Ko so se vrnili v Kafarnaum, je ozdravil hromega tako, da mu je prej odpustil grehe (Mt 9,1—8), toda to je zbudilo veliko negodovanje med pismouki, ker je bilo odpuščati grehe pridržano samo Bogu. Za pismouke je bilo to bogokletno dejanje, Jezus je prav z njim pokazal, da je Bog. Končno je obudil Jairovo hčer (Mt 9,18—26) in s tem dokazal, da ima oblast nad smrtjo.

Prav to, da je bil Jezus Bog, daje njegovim besedam nov pomen. Samo v tem se Jezusov nauk razlikuje od prerokov, čeprav se včasih enako glasi. Tudi preroki so klicali ljudi k pokori in notranji prenovi, vendar tega niso delali iz sebe. Nihče od prerokov ni zahteval vere vase, kakor jo zahteva Jezus; nihče ljudem ni jamčil večnega življenja, kakor ga jamči Jezus. Besede, ki jih je govoril Jezus, so nesmisel na človeških ustnicah. Nihče od ljudi ne more reči: »Kdor veruje vame, vekomaj ne bo umrl« (prim. Jan 11,26). Pravi pomen imajo te besede samo v Jezusovih ustih, ker je Bog. Jezusovo božanstvo je tista razsežnost, ki daje njegovim besedam zveličavni pomen; to je naglasil apostol Pavel, ko je rekel: »Če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš rešen« (Rimlj 10,9). Jezus ni samo prenovitelj človeštva, ampak tudi njegov Odrešenik. Prišel je zato, da je »dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr.10,45). To je potrdila velika noč.

Vstajenje je poglobilo Jezusov nauk in mu dalo nov zamah

Odločilno pri širjenju Jezusove blagovesti je bila velika noč. Šele ob vstajenju so se apostoli prav zavedali, kdo je Jezus. Dotlej so gledali nanj vse preveč posvetno. Vstajenje je potrdilo vse Jezusove besede in dejanja. Učenci so se prepričali, da Jezus ni ostal samo pri besedah, ampak je vse, kar je prej govoril, z vstajenjem potrdil. Njegov nauk je zavoljo tega zažarel kot resnica. Prav to pa ima pri širjenju kakšne ideologije odločujoč pomen. Zato je imela prav reformacija, ko je naglašala, da je resnica o Kristusovem vstajenju »articulus stantis et cadentis Ecclesiae«.[13] Vstajenje je omogočilo pravilno razumevanje svetega pisma in Jezusovega oznanila. Apostole je dokončno prepričalo, da je Jezus Bog. Tedaj so doumeli, da za Jezusa veliki petek ni bil konec, ampak šele začetek. Jezus je bil kljub smrti na križu

[13] Werner de Boor, Prva poslanica Korinćanima, Wuppertalska Biblija za studije, Zagreb 1974, str. 269, opomba 4.

živ. Apostolom se ni izmaknil, ampak je med njimi skrivnostno navzoč. V njih deluje celo močneje, kot je deloval poprej, zato ni le velikan preteklosti, temveč tudi sedanjosti. Njegovo smrt in hkratno navzočnost so oznanjali pri bogoslužju in jo v njem tudi podoživljali.[14]

Vstajenje je prve kristjane tako prevzelo in utrdilo v veri v Jezusovo božanstvo, da so v luči Jezusovega zmagoslavja gledali vse njegovo življenje. Pod vtisom takó velikega dogodka so se kristjani začeli zanimati, zakaj so ga obsodili na smrt. Zanimali so se za vzroke Jezusove smrti, za potek sodnega postopka pred judovsko oblastjo in Pilatom, kako je Jezus prenašal trpljenje in umrl. Zato ni čudno, če so ravno poročila o Jezusovem trpljenju, smrti in vstajenju skupna vsem evangelijem. Tem dogodkom posvečajo evangelisti največ pozornosti, čeprav se nanašajo na zelo kratko razdobje, praktično od velikega četrtka zvečer do velikonočnega jutra. Pri nastajanju evangelijev so imeli prav ti dogodki odločilen pomen. Z njimi je dobilo evangeljsko izročilo nov zagon. Krščanstvo se z njimi ni samo začelo, ampak so prav ti dogodki ljudem omogočili pravilno razumevati početnika krščanstva — Kristusa. Zato ni čudno, če jih evangelisti opisujejo skoraj od ure do ure natančno in so tako ali drugače navzoči skoraj na vsaki strani sv. pisma nove zaveze. Popis Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja zavzema kar šestino evangelija.

Apostole so prevzela velika božja dela. Svojih doživetij in spoznanj niso mogli več zadrževati v sebi. Ko so prejeli »moč od zgoraj« (δύναμις ἐξ ὕψους, Lk 24,49), so evangelij začeli oznanjati. Spoznanju, da je Jezusov nauk resnica, se je pridružila še »moč od zgoraj«, tako da oznanjevanje evangelija nikdar ni obstajalo »samo v besedi, ampak tudi v moči in v Svetem Duhu«, kakor pravi po osebnem izkustvu apostol Pavel v prvem pismu Tesaloničanom (prim. 1,5). Potemtakem pri oznanjevanju ni šlo samo za razglašanje Jezusovega vstajenja, ampak tudi za razodevanje moči Svetega Duha. S prepričanjem, da je Gospod ves čas z apostoli sodeloval in s čudeži njihove besede potrjeval«, se končuje Markov evangelij (prim. 16,20).

To je pritegnilo v Cerkev veliko takih, ki Jezusa osebno niso poznali in niso o njem še nič slišali. Te so morali natančneje poučiti, zato so si morali najprej sami poklicati v spomin vse, kar so vedeli o Jezusu. Ljudem so morali pojasniti, od kod je Jezus, kaj je v življenju delal in učil. Evangeljsko izročilo se je začelo množiti. Izoblikovala se je praapostolska pridiga, katere tvorci so bili dvanajsteri, zlasti Peter. Evangelist Luka je ohranil v Apostolskih delih pet primerov apostolske pridige (2,14—40; 3,12—26; 5,29—32; 10,34—43), ki vsebujejo temeljne prvine pozneje napisanih evangelijev.

---

[14] Anton Vögtle, Werden und Wessen der Evangelien, objavljeno v: Diskussion über die Bibel, Mainz 1963, 64—84.

Najbolj popolna oblika praapostolske pridige je tisto, kar je povedal Peter potem, ko je krstil stotnika Kornelija (Apd 10,34—54). Peter je najbrž vselej ponavljal temeljne resnice Jezusovega razodetja, ker vsebujejo vsi drugi govori nekaj tega, kar je povedal v Kornelijevi hiši. Peter je tam dejal, da se je novozavezna blagovest začela z nastopom Janeza Krstnika (10,37) in končala z Jezusovim vnebohodom (10,42). V isti časovni razpon je zajet tudi najstarejši, Markov evangelij. Marko začenja evangelij z nastopom Janeza Krstnika (1,2—8) in ga končuje z Jezusovim vnebohodom (16,19). Marko nič ne pripoveduje o Jezusovem otroštvu, kot poročata Matej (Mt 1—2) in Luka (Lk 1—2). Ker tudi apostol Pavel v svoji pridigi nikdar ne omenja Jezusovega otroštva in se nanj nikoli ne sklicuje evangelist Janez, sklepamo, da sploh ni sodilo k začetni blagovesti, ampak so te resnice začeli oznanjati šele v drugi krščanski generaciji. Poročila o Jezusovem otroštvu so najmlajši deli evangelija.

Petrova pridiga je torej v obsegu zarodek Markovega evangelija. Marko je v evangeliju samo razširil Petrove besede in podrobneje opisal njegove pripovedi. V tem je tudi prepričljiv dokaz, da se je evangeljsko izročilo najprej širilo v obliki pridige in so ga šele pozneje zapisali.

Evangeliji niso bili napisani hkrati. Od Jezusovega delovanja do nastanka evangelijev je poteklo nekaj desetletij. V tem času je nastalo več krajših zapiskov evangeljskega gradiva. Evangelist Luka izrečno pravi, da so pred njim »že mnogi poskusili urediti poročila o dogodkih, ki so se zgodili med nami« (Lk 1,1). Ko so evangelisti začeli pisati evangelije, so imeli pred seboj zelo razgibano ustno izročilo in več odlomkov, večinoma v aramejščini napisanih evangeljskih sporočil.[15] Evangelisti so bolj »uredili« kakor napisali evangelije. Pri pisanju so bili zelo odvisni od izročila. Ker so izročilo oblikovali različni blagovestniki, niso evangelisti edini oblikovalci evangelijev. Izročilo je bilo vselej vezano na določen kraj. Ker je bilo več religioznih središč (Jeruzalem, Samarija, Cezarija, Antiohija . . .), evangeljsko izročilo ni bilo docela enotno. V glavnem razlikujemo dve temeljni območji: galilejsko, ki je najbolj zastopano v Matejevem in Lukovem evangeliju, in jeruzalemsko, ki prednjači v Markovem in Janezovem evangeliju. Če upoštevamo ta dejstva, laže razumemo, zakaj se evangelisti pri opisovanju istega dogodka v podrobnostih razhajajo. Prav te razlike spričujejo, da so res zapisali živo ustno izročilo.

---

[15] Klasična teorija o postanku sinoptičnih evangelijev trdi, da sta obstajala na začetku dva vira: pripovedni Markov evangelij in poučna zbirka Gospodovih izrekov, ki jo kratko imenujemo Vir, nemško Quelle (Q). Po združitvi obeh virov sta nastala Matejev in Lukov evangelij. Francoski biblicist L. Vaganay pa razlikuje v nastajanju evangelijev kar sedem stopenj (Le Problème synoptique Paris, 1952), čeprav tega dokončno ne pojasni, kako so nastali sinoptični evangeliji. Prim. Uvod v sinoptične evangelije v Modrovem prevodu Evangelijev in Apostolskih del, Celovec 1977, 13—26 in Wilfrid J. Harrington, Uvod u Novi zavjet, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1975, 75—127.

Po začetnih poskusih (prim. Lk 1,1) so nastali nekako trideset let po Jezusovi smrti sinoptični evangeliji. Med njimi je najstarejši Markov evangelij in je kot tak najbolj veren zapis praapostolske pridige. Na podlagi Markovega evangelija in hipotetičnega vira Gospodovih izrekov sta nastala med leti 70 in 80 Matejev in Lukov evangelij. Proti koncu stoletja je nastal še četrti, Janezov evangelij.

Kaj so evangeliji?

Navadno pravimo, da so evangeliji Jezusovi življenjepisi. Trditev samó delno drži. Kakšni življenjepisi bi naj bili, če pa niti tega nihče ne pove, kdaj je bil Jezus rojen. Če bi evangelisti nameravali pisati Jezusov življenjepis, ne bi smeli pustiti v popolni temi kar trideset let njegovega bivanja v Nazaretu. Kakšen življenjepis bi bil to, če bi opisovali samo eno leto ali največ tri leta Jezusovega življenja? Bil bi tako nepopoln, kakor če bi kdo opisoval Prešernovo življenje in delo in bi se omejil samo na njegovo bivanje v Kranju. Evangeliji so življenjepisi, vendar ne v modernem pomenu besede. Jezusovo življenje ni opisano celovito, pa tudi tega, kar pripovedujejo o Jezusovem javnem delovanju, ni mogoče vedno časovno in krajevno določiti. Vrstni red dogodkov v evangelijih se ne ujema vedno z dejansko zgodovinsko zapovrstnostjo dogodkov.

Evangelije pravilno vrednotimo samo, če poznamo njihovo literarno vrsto. S takšnim zadržanjem ni bila napisana nobena knjiga sv. pisma ne profana knjiga svetovne književnosti. Evangeliji so čisto posebna literarna vrsta (sui generis). Niso nastali za to, da bi nas seznanjali z vsemi podrobnostmi Jezusovega življenja. Kakor niso prvi blagovestniki govorili ljudem samo o Jezusu, temveč so o njem pripovedovali tako, da so jih s pripovedovanjem pridobivali za Jezusa, tako tudi evangeliji niso eksaktna zgodovina, ampak *pridige* (kerygme) o Jezusu, božjem Sinu in Zveličarju sveta. Vse pripovedovanje je usmerjeno k pridobivanju za Jezusa. O Jezusu in njegovih delih evangelisti pripovedujejo tako, da s pripovedovanjem prebujajo v ljudeh vero v Jezusa Boga. V skladu s tem namenom res ni bilo potrebno vsak dogodek časovno in krajevno opredeliti niti Jezusovih besed sproti utemeljevati. Če evangeliji oznanjajo Jezusa, še ni rečeno, da to, kar o njem pripovedujejo, ne drži. Evangeliji res niso zgodovinski spisi v sodobnem pomenu besede, ali bolje, niso zgodovina zaradi zgodovine, vendar je tisto, kar pripovedujejo o Jezusu, kljub temu zgodovinsko zanesljivo. Prvi kristjani se res niso preveč zanimali za zgodovino, vendar so imeli zelo oster čut za to, kar je zgodovinsko. Oznanjevalci evangelija res niso povedali vsega, kar je Jezus govoril in delal (prim. Jan 21,25), vendar je to, kar so povedali, zgodovinsko popolnoma zanesljivo.[16] Kdo pa je dolžan vedno

[16] Prim. Introduction à la Bible, Nouveau Testament, 3. zvezek, Paris 1976, 199.

povedati vse. Navadno povemo le toliko in samo tako, da izrazimo bistvo. Če danes kdo reče: »Človek je stopil na Luno«, sprejemamo njegovo trditev kot čisto resnico, čeprav ni povedal, kdo je stopil na Luno, ne kdaj (dan, mesec, leto) je to storil in kje se je spustil na Luno, kajti tudi Luna ima svoj zemljevid. Kljub vsem tem pomanjkljivostim imamo tako splošno izraženi stavek za resnico, toda čez sto ali tisoč let bo najbrž prav tako »dvomljiv« kakor, če danes rečemo: »Božji Sin se je rodil na svetu.«

Evangelisti niso pisali evangelijev za to, da bi nas samo seznanjali z Jezusom, ampak nas o njem tako seznanjajo, da nas hkrati vzgajajo. Prek evangeljskih poročil o Jezusu je mogoče najti stik z Bogom. To je bil prvenstveni namen evangelistov. Kar so napisali, so napisali zato, »da bi mi verovali, da je Jezus Kristus, božji Sin, in da bi po veri imeli življenje v njegovem imenu« (Jan 20,31).

Zaključek

Če se zdi, da evangelij danes več ne osvaja ljudi tako, kakor jih je v zgodovini, gotovo tega ni krivo evangeljsko sporočilo, pač pa prej nosilci tega sporočila. Vzroki za zadržano prodiranje evangelija v današnji svet so različni. Naj omenim samo nekatere:

1. Evangeljskih resnic ne sprejemamo in ne oznanjamo vedno tako, kakor jih je povedal Jezus. Stoletja so vnesla nekaj patine v evangelije, zato jih je treba »depatinirati«. Pomislimo samo, kako bi se spremenili naši medsebojni odnosi, če bi bili res vsi bratje med seboj (prim. Mt 23,8). Tako bi najbolj prepričljivo svetu oznanjali Kristusa. Če bi o sodobnih kristjanih lahko rekli to, kar so rekli pogani o prvih kristjanih: »Kdor vidi kristjana, vidi Kristusa«, potem bi brezbožni svet prej postal pozoren na Kristusa.

2. Evangelij ni učinkovit zato, ker hočemo v njem vse naravno razložiti in celo Jezusa imeti zgolj za navadnega človeka. Jezusov nauk je res ljudem najbolj sonaraven, vendar ni človeški; Jezus je bil res človek, vendar je bil tudi Bog. Kdor ne upošteva dosledno Jezusove samooznake: »Jaz nisem od tega sveta« (Jan 8,23), bo zlomil nad njim vsa kopja, a razumel ga ne bo. Tudi tu velja načelo: svetemu je treba prisoditi sveto!

3. Čvrsto nas mora prevzeti resnica, da evangelij ne bo nikoli prenehal biti »moč od zgoraj« (Lk 24,49). V svetovni zgodovini ni stvari, ki bi jo bili bolj napadali in hote izkrivljali, kot so evangelij. Od heretika Marciona, ki je sprejel samo Matejev evangelij in svojevoljno trdil, da je bil Jezus Jožefov naravni sin, prek skrajno destruktivne racionalistične tübinške šole, ki je tajila nadnaraven izvor evangelijev (Kr. Baur, B. Bauer) in zgodovinsko resničnost Jezusa (A. Drews, P. Jensen, A. Kalthoff, P. Couchoud), tja do sodobnih kontestatorjev, se bije boj za resnico evangelija. Medtem ko vse drugo odhaja, evangelij ostaja. Ko ga oznanjamo, se ne smemo imeti za

stražarje evangeljske resnice, pač pa samo pozitivno oznanjati njegovo sporočilo. Apostoli so bili »služabniki besede« (Lk 1,2), ne stražarji. Najboljša obramba resnice je resnica sama.

Kako naj oznanjamo evangeljsko resnico današnjemu svetu?

1. Redno oznanjamo evangelij pri bogoslužju. Branje evangelija in sploh sv. pisma je enako svet trenutek kakor prejemanje evharistije (prim. BR 21). Evangelij moramo brati tako, da ga oznanjamo. To pa ne pomeni, da ga moramo brati z nenaravnim patosom, ampak kar najbolj naravno, tako kot normalno govorimo.[17]

2. Božja beseda mora biti ljudem takoj razumljiva, zato je najbolj primerno uporabljati tako imenovano »oznanjevalno besedilo evangelijev«. Oznanjevalno besedilo ni parafraza, ampak je božja beseda tako približana današnjim ljudem, da jo razumejo, kot so jo razumeli prvi poslušalci.

3. Po evangeliju naj sledi homilija. Homilija pa ni s svojimi besedami povedana vsebina evangeljskega odlomka. V homiliji je treba evangeljsko sporočilo aktualizirati. Božja beseda je namenjena tudi nam. Homilija mora odkriti v prebranem odlomku božje sporočilo, ki velja prvenstveno nam.

4. Treba je živeti po evangeliju. Kdor upošteva vse to, bo še priča, kako »Gospodov glas tudi danes lomi cedre na Libanonu« (prim. Ps 29,5).

Povzetek: Francè Rozman, Življenjska moč evangelija

V razpravi razčlenjujem vzroke, ki so vplivali na hitro širjenje evangelija v svet. Te je mogoče prepoznati samo v Jezusu. Jezus je bil duhovni prenovitelj človeštva. Kar je učil, je s svojo držo in čudeži potrdil, zato je njegov nauk zažarel kot resnica. Prav to je bilo odločilno pri širjenju evangelija, ker se določen nauk more uveljaviti in trajno obdržati samo, kolikor je resnica.

Odločilen zamah pri širjenju evangelija je bila velika noč. Vstajenje je poglobilo Jezusov nauk in učence prepričalo, da je Jezus res Bog. Apostole so tako prevzela velika božja dela, da niso mogli svojih doživetij več zadrževati v sebi. Ko so prejeli »moč od zgoraj« (Lk 24,49), so evangelij začeli oznanjati. Spoznanju, da je Jezusov nauk resnica, se je pridružila »moč od zgoraj«, tako da oznanjevanje evangelija nikdar ni obstajalo »samo v besedi, ampak tudi v moči in v Sv. Duhu« (1 Tes 1,5).

Ta notranja moč deluje v njem tudi danes, zato še vedno »lomi cedre na Libanonu« (prim. Ps 29,5).

Zusammenfassung, France Rozman, Lebenskraft des Evangeliums

In diesem Aufsatz werden die Gründe behandelt, unter deren Einfluss das Evangelium sich so schnell verbreitet hat. Nur in Jesus ist dies erkennbar. Er ist der geistliche Erneuerer der Menschheit. Was er gelehrt hat, hat er auch mit all seiner Haltung und mit seinen Wundern bezeugt; darum erschien seine Lehre als neues Licht der Wahrheit. Eben dies war aber für die Verbreitung des Evangeliums massgebend; denn eine Lehre kann nur insofern bestehen, in wieviel sie wahr ist.

[17] Prim. Marijan Smolik, Božja beseda v bogoslužju, BV 3 (1977) 254—265.

Den stärksten Anstoss zur Verbreitung des Evangeliums gab seine Auferstehung. Sie hat Lehre bei seinen Jüngern vertieft; dadurch sind sie zur Überzeugung gekommen, Jesus ist wirklich Gott.

Nachdem sie »die Kraft von oben« (Lk 24,49) empfangen haben, konnte sie nichts mehr von der Verkündigung abwenden. Wegen dieser Kraft von oben war ihre Verkündigung »nicht bloss in Worten, nein, auch in Macht, im Heiligen Geist und in voller Zuversicht« (1 Thess 1,5).

Diese innere Kraft wirkt im Evangelium noch immer. Darum »bricht es die Zedern des Libanon« (cfr. Ps 29,5) auch heute noch.

Résumé: Francè Rozman, La force vitale de l'Evangile

L'auteur essaie de donner une réponse à la question de savoir pourquoi l'Evangile s'est propagé si vite dans le monde. La ceule réponse valable est dans la personnalité de Jésus, réformateur spirituel de l'humanité. Il a d'abord pratiqué par les miracles qu'il enseignait aux hommes. Sa doctrine est apparue comme étant la vétrité.

L'Evangile s'est propagé sous la poussée de Pâques. L'événement pascal a convaincu les disciples que Jésus était vraiment Dieu. Les disciples étant boueversés par les hauts faits de Dieu, ils ne purent retenir pour eux ce qu'ils avaient vécu. Après avoir raçu la »force d'en-haut« (Lc 24,49), ils commencèrent a annoncer l'Evangile. Cette force est inhérente à l'Evangile même aujord'hui, c'est pourquoi il ne cesse de »fracasser les cedres du Liban« (Ps 29,5).

Tone Stres

Socializem in nravnost

Etična teorija dr. Vojana Rusa

Etika ni ravno najbolj obdelano področje marksistične teorije in številni marksistični misleci vidijo v tem veliko pomanjkljivost.[1] Dosedanje marksistično zanemarjanje etičnih vprašanj ima različne vzroke. Eni so zgolj teoretični, povezani z nekaterimi osrednjimi marksističnimi pogledi na človeka, drugi so praktični, kot na primer bojazen, da bi od politike emancipirana etika začela preveč samostojno nastopati in bi prihajala s politiko v spor. Treba je priznati, da je ta možnost resnična in tisti, ki obžalujejo nerazvitost marksistične etične misli, vidijo v poglobljeni nravnosti nujno potrebno utež proti enostranski prevladi politike in njeni absolutizaciji. »Politika je absorbirala vse strani danes tako zelo diferenciranega družbenega življenja, državnopolitični aparat je postal vsemogočni oblastnik, nezmotljivi in najvišji sodnik nad resnico in zmoto«.[2] Sodobne marksistične etične teorije se torej pojavljajo iz potrebe po vedno večji humanizaciji socialistične, marksistične družbene prakse, kjer postaja očitno, da sama politika *kot takšna* ne more ustrezno rešiti vseh človeških vprašanj, ki nam jih zastavlja bujno razvejano sodobno življenje.

Različna marksistična pojmovanja etike

Marxovo izrečno stališče do morale je pogojeno z njegovimi nazori o ideoloških oblikah človekove zavesti. Moralo obravnava skupaj s filozofijo in

---

[1] »Vprašanje vloge osebnosti in svobode se postavlja na čisto nov način, torej ne samo kot teoretičen problem, ampak kot problem vsakdanje prakse... Za vprašanjem vloge in mesta osebnosti v kolektivu in za vprašanjem tega razmerja stoji vprašanje sodobnega socialističnega humanizma, socialistične morale nasploh. Vprašanje, ki ima seveda širok političen temelj, presega okvire politične znanosti in ima splošno človečanski pomen. Je pa obžalovanja vredno dejstvo, da je bilo v socializmu to vprašanje hudo zapostavljeno, da je bila osebnost v praksi neusmiljeno teptana in poniževana, etika zreducirana na par fraz o posebni obliki družbene zavesti« (J. Potrč, O socialistični etiki in morali, Maribor 1974, 42). Podobno trdi na primer tudi E. Bloch (Ein Gespräch über ungeloste Aufgaben der sozialistischen Theorie, v: Ueber Ernst Bloch, Frankfurt a. M. 1968, 83—94).

[2] J. Potrč, navedeno delo, prav tam.

religijo, pri tem pa misli na moralo svojega časa. V njej vidi obliko odtujene zavesti in žrtev odtujenega družbenoekonomskega stanja. Tako pravi, da je univerzalna konkurenca »kar le mogoče uničila ideologijo, religijo, moralo itd. in kjer tega ni zmogla, je napravila iz njih otipljive laži«.[3] Kot vse druge »čiste teorije«, si tudi morala umišlja, da je »nekaj drugega kakor zavest obstoječe prakse«. »Toda celo če ta teorija, teologija, fiziofija, morala itd. stopijo v protislovje z obstoječimi družbenimi razmerji, se to lahko zgodi zaradi tega, ker so obstoječa družbena razmerja stopila v protislovje z obstoječo produkcijsko silo . . .«[4] Ker je torej morala samo proizvod in posledica družbenoekonomskih in razrednih razmerij in razmer, je jasno, da takšna *trpna* posledica ne more biti pomemben in vpliven *dejavni* pobudnik spreminjanja teh razmer. V Komunističnem manifestu napovedujeta K. Marx in F. Engels globoke spremembe družbene zavesti. Ta je bila doslej zaznamovana z razrednimi nasprotji in je nosila njihov pečat. Ko bo izginilo razredno nasprotje, bodo tudi te oblike družbene zavesti izginile. Na vprašanje, ali bo izginila morala v celoti ali pa samo dosedanja oblika morale, pa odgovarja F. Engels v svojem Anti-Düringu: »Prav nasprotno trdimo, da je vsa dosedanja teorija morale v zadnji instanci proizvod vsakokratnega ekonomskega položaja družbe. In ker se je družba doslej gibala v razrednih nasprotjih, je bila tudi morala vedno razredna morala; ali je opravičevala oblast in interese vladajočega razreda ali pa je predstavljala, brž ko je zatirani razred postal dovolj močan, odpor proti oblasti in bodoče interese zatiranih. Da je pri tem v splošnem napredovala morala, in so v splošnem napredovale tudi vse druge panoge človeškega spoznanja, o tem ni nobenega dvoma. Toda nad razredno moralo se še nismo povzpeli. Zares človeška morala, ki bi se povzpela nad razredna nasprotja in nad spomin na ta nasprotja, bo mogoča šele na tisti družbeni stopnji, ki bo ne le premagala razredno nasprotje, temveč ga bo v življenski praksi tudi pozabila.«[5]

Navedena stališča dopuščajo zelo različne razlage. Lahko rečemo, da je do najnovejšega časa prevladovalo tisto pojmovanje morale, ki na sedanji stopnji razvoja podreja moralo razrednim razmerjem, se pravi razrednemu boju. Tipičen primer takega pojmovanja najdemo pri V. I. Leninu v znanem, če ne celo razvpitem govoru na III. vseruskem kongresu Ruske komunistične zveze mladine 2. oktobra 1920. »Vsako tako nravnost, ki je vzeta iz izvenčloveškega, izvenrazrednega pojmovanja, odklanjamo. Trdimo, da je to varanje, goljufija in slepljenje razuma delavcev in kmetov v interesu zemljiške gospode in kapitalistov. — Pravimo, da je naša nravnost popolnoma podrejena interesom razrednega boja proletariata. Naša nravnost izvira iz interesov razrednega boja proletariata . . . Zato pravimo: za nas nravnost,

---

[3] K. Marx — F. Engels, Nemška ideologija, Izbrana dela II, Ljubljana 1971, 37.
[4] Prim. K. Marx — F. Engels, navedeno delo 610—611.
[5] F. Engels, Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti (Anti-Dühring), Ljubljana 1965, 108.

vzeta izven človeške družbe, ne obstoji; to je prevara. Za nas je nravnost podrejena interesom razrednega boja proletariata.«[6] Iz teh in podobnih stališč, katerih zarodke smo lahko prepoznali pri F. Engelsu in K. Marxu, pa je nastopilo stanje, ki ga obžaluje J. Potrč: »Zadovoljili smo se s politiko. Vse naj služi politiki, tudi etika. Zadovoljili smo se s tem, da smo uvedli politiko, potrebe po uvedbi etike pa nismo čutili . . .«[7] Prav zaradi te podrejenosti politiki se marksistična etika ni razvila. Stanje je dobro opisal P. Ehlen: »Izhodišče te miselne smeri ni to, kar je splošno človeško in kar bi človek mogel spoznati s pomočjo uvida v človekovo bistvo, temveč to, kar je partijsko in razredno pogojeno in kar so prikazovali kot ustrezno resničnim človeškim interesom, ne da bi se potrudili, da bi razredne zahteve utemeljili s kakšnim splošnim človeškim načelom. Osnovne norme, ki veljajo za splošno človeške, niso povezane z razredno moralo. Posamezniku je družbena praksa vnaprej predpisana kot to, kar norme utemeljuje. Posameznik se mora potruditi, da bo ravnal v skladu z njo. V takem razumevanju je idealni moralni človek tisti koristni podložnik, ki ga je mogoče regulirati in z njim razpolagati. Njegova subjektivnost se dopolni, ko se zavestno vključi v vnaprej določene regulacijske mehanizme. To ni po smislu svojega življenja in ravnanja vedno znova vprašujoči človek, temveč člen za tehnično uporabnost koristnega ‚algoritma', za katerega je vprašanje o dobrem in zlem rešeno z vladnim določilom. Znanstvena etika je postala dekla tako razumljene prakse . . .«[8]

Omenjena stalinistična miselna smer pa ni edina. Proti njej so nastopili tako imenovani marksistični humanisti. Zanje je značilno, da utemeljujejo moralnost iz človeške narave, kolikor je skupna vsem ljudem. Po teh teorijah je nravnost najvišja človekova uresničitev in vrednota. S tem ne mislijo zagovarjati nikakršne »čiste«, nadrazredne morale. Vendar priznavajo nekakšno nadčasovno in nadzgodovinsko normo in vrednoto, čeprav ta ni brezčasovna niti brezzgodovinska. To je človek kot revolucionarno in dejavno, ustvarjalno bitje, ki je obenem tudi družbeno bitje in dela v povezanosti z drugimi ljudmi. Osnova in temelj moralnosti je *Človek*. Celo sovjetska filozofska etika pozna takšne humanistične poskuse.[9] Misleci te druge smeri ostro kritizirajo stalinizem.[10] Očitajo mu primer »kvietizem« in »sociologizem«, se pravi omalovaževanje človekove osebne ustvarjalnosti, pobude in odgovornosti. Zato poudarjajo vlogo posameznika. Marksizem si zamišljajo kot filozofijo človeške prakse, ne pa kot opazujoče ugotavljanje nadindividualnega samorazvoja družbe. Razumljivo je, da lahko v takem teoretičnem

---

[6] V. I. Lenin, Izbrana dela IV, Ljubljana 1950, 448—449.

[7] J. Potrč, navedeno delo 84.

[8] P. Ehlen, Die philosophische Ethik in der Sowjetunion, München 1972, 428.

[9] Prim. P. Ehlen, navedeno delo 158—165; 430—431.

[10] Prim. M. Životić, Naučno i etično u marksizmu, v: Etičkohumanistički problemi marksizma, Beograd 1964, 34.

okviru dobi etika velik pomen, saj je prav človekova moralna zavest tisti nepogrešljivi subjektivni prostor, kjer se lahko pojavi novo in boljše: najprej v obliki zamisli, kot zavest o svoji možnosti in svoji bližini, nato pa tudi kot nravni ukaz po uresničenju te zamisli, kot moralni imperativ.

Marksistična filozofija pa pozna tudi v teh vprašanjih še tretjo smer, kamor bi lahko uvrstili nekatere znane mislece, kot sta na primer G. Lukács in E. Bloch. Že Lenin je priporočil preučevanje Heglove dialektike in je menil, da je marksistični materializem mogoče braniti in naprej razvijati samo z njeno pomočjo. In res se je večina pomembnejših in samostojnejših marksističnih mislecev rada vračala k Heglu po navdih. G. Lukács je trdil, da se da pomen marksističnega pojma razreda pravilno dojeti samo s pomočjo heglove miselne kategorije *celote*. Za marksistično razlago zgodovine po njegovem ni bistvena družbenoekonomska razlaga dejstev, temveč *celostni pogled na zgodovino*. »Dialektična metoda teži pri Marxu k spoznanju družbe kot celote«.[11] Nekaj podobnega srečamo tudi pri E. Blochu, le da je ta bolj pozoren na ontološko materialistično dinamiko zgodovinskega razvoja, ki teži k popolnosti, katero Bloch imenuje Totum ali Novum.

Nravnost bi bila torej utemeljena z apriornim in nujnim teženjem *celotne stvarnosti* k njeni lastni in vsestranski popolnosti, k celovitosti. Gibalo občega, zatem pa tudi posamičnega teženja h končni, čeprav nikoli popolnoma uresničljivi popolnosti, pa je nenehno grozeča nevarnost popolnega propada. Živimo v stalni alternativi: ali vse ali nič, ali k čisti popolnosti navzgor ali pa v popoln propad navzdol.[12] Moralni ukaz, ki nalaga človeku izpopolnjevanje in prizadevanje za vsestranski in resnični človeški napredek, je utemeljen z nenehno možnostjo nazadovanja in propadanja ter odgovornostjo, ki odtod izvira. Moralnost je edina možnost, da človeštvo obvarujemo pred vsestransko katastrofo.

Etika in socializem V. Rusa

Ta shematičen prikaz treh glavnih smeri marksistične misli se mi zdi potreben, da lahko dojamemo pomen in smisel obširnega slovenskega marksističnega teoretskega dela o moralnosti, Etika in socializem, ki ga je napisal dr. Vojan Rus.[13] Že ob prvem prelistavanju te zajetne knjige postane razvidno, da se njen avtor uvršča med marksistične teoretike omenjene tretje smeri, da pa po drugi plati dojema in obravnava vprašanja po svoje.[14]

---

[11] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923, 40.

[12] Prim. E. Bloch, Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt a. M. 1961, 31—32.

[13] Dr. Vujan Rus, Etika in socializem, Ljubljana 1976. Številke v oklepajih pomenijo strani tega dela.

[14] Ne gre za uvrščanje po skupinah in kategorijah. Rad bi samo opozoril na nekatere zanimive skupne poteze. Zanimivo je, da se tudi V. Rus močno zanima za Hegla in pojmuje svoje delo kot filozofsko soočenje z njim, temu pa poheglovska meščanska filozofija po njegovem mnenju ni bila kos (prim. 53).

Delo ni in noče biti uporabna etika. To ni sistematičen prikaz socialistične morale, konkretnih moralnih navodil ali pravil. Etika in socializem je filozofsko delo o človeški moralnosti nasploh, o njenih osnovah in najsplošnejših značilnostih vseh njenih sestavin: moralnega dejanja, moralnih vrednot in moralnih norm, ne obravnava pa — tako kot uporabna etika ali kakšna teološka moralka — posamičnih moralnih norm ali predpisov. Sicer pa tudi odklanja togo delitev na teoretsko in uporabno etiko (prim. 72—73). Nekaterih pomembnih uṣtaljenih etičnih vprašanj ne obravnava. Tako na primer ne govori veliko o svobodi, o vesti, o odgovornosti ali o krivdi. Razlikuje sicer med dobrinami in vrednotami (prim 322) in med naravnimi in kulturnimi vrednotami, vendar se nobeno teh razlikovanj ne ujema popolnoma s sodobnim razlikovanjem med dobrinami in vrednotami, kjer pomeni izraz vrednota približno isto kot tradicionalni izraz krepost, to je kot kvaliteta volje. Razlog za te opustitve je treba iskati v Rusovem *aktivističnem* pojmovanju morale (prim. 275). Proti nazorom, ki na prvo mesto postavljajo motivacijo in v njej vidijo prvotno in odločilno sestavino, po kateri je kakšno dejanje dobro ali slabo, močno poudarja V. Rus pomen objektivne akcije in njen učinek navzven. »Brez učinkov se moralno-psihično nikoli ne uteleša kot celoviti moralni pojav, enota« (294). Pri tem največkrat ne gre za več kot za drugačen poudarek. Etika, kot jo poznamo, je pojmovala nravnost najprej kot vrednostno izpopolnitev človeške osebe in je v tej osebnostni nravni izpopolnitvi videla prvotni smisel nravnosti. Za V. Rusa pa je prvotni smisel nravnosti objektivno oblikovanje novih, celostnih družbenih razmerij, rast individualne človeškosti in osebnostno dozorevanje prideta šele za tem (prim. 87).

Verjetno pa pisec niti ni imel namena obravnavati vsa možna teoretična vprašanja o nravnosti, ampak se je zavestno omejil samo na tista, ki so glede na njegova izhodišča in na njegovo pojmovanje nravnosti pomembnejša in najnujnejša. Sam je nakazal okvire in meje svojega dela. »Pričujoča študija se vključuje v prizadevanja za izgraditev socialistične etike. — Vendar študija ne zajema vse socialistične etike, ampak poskuša predvsem obdelati nekatere njene splošne teoretske sestavine; iz prikaza sodobne etike sledi, zakaj sodobna socialistična etika in morala potrebujeta tudi tako teoretično raziskovanje. — Taka določitev meja študije tudi pove, zakaj bralec ne bo mogel v njej najti odgovora na vsa številna ožja etična vprašanja socializma« (72).

Delo obsega daljši uvod, kjer govori avtor o povezanosti etike z dejavno filozofijo z ene plati in s socializmom ter sodobnim družbenim dogajanjem z druge plati, tri temeljne sestavne dele in krajši sklepni povzetek. V prvem delu obravnava moralno dejanje. Najprej podaja svojevrstnost moralnega dejanja in njegovo različnost od drugih vidikov človeških dejanj, nato govori o sestavinah, ki so značilne za moralno delovanje in brez katerih mo-

ralnega dejanja kot takega ni. Tukaj avtor tudi poudarja pomen moralne zamisli in učinka moralnega dejanja (115—118).

Tako kot vse societarne etike od G. Vica (1668—1744) sem,[15] tudi V. Rus omejuje moralna dejanja na tisto vrsto dejanj, ki imajo družbeno razsežnost. Kolikor bi kakšno dejanje sploh ne vključevalo drugih ljudi, bi ne bilo moralno, se pravi, ne bi moglo biti niti moralno dobro niti moralno slabo. Tako bi Robinson, vsaj dokler je bil brez Petka, ne mogel narediti nobenega moralno dobrega niti moralno slabega dejanja. »*Splošna spodnja meja atomarnega dejanja je ustvarjanje novega odnosa med dvojico ljudi,* od katerih je vsaj eden nosilec zavestne misli o njunem novem odnosu in njene učinkovite uresničitve. Seveda je moralno dejanje tudi akt posameznika ‚do samega sebe', če ga usmerja zavestna potreba in misel o pomenu in prispevku tega samooblikovanja za določene družbene obveze, odnose, skupine, ljudi — torej gre tudi za odnose več ljudi, ne samo za posameznika« (118). Zato tudi razumemo, zakaj vidi V. Rus nastanek moralnega vprašanja in moralne situacije, se pravi nastanek potrebe po svojski, moralni razrešitvi, v medsebojnem zadevanju človeških subjektov (95). Ko pride človek s svojimi najrazličnejšimi dejavnostmi v spor s koristmi drugih ljudi, se pojavlja vprašanje, ki ga ni mogoče reševati po sami notranji logiki in racionalnih zahtevah teh dejavnosti, temveč s svojskim, posebnim, torej moralnim dejanjem. »Moralnost se poraja . . . ko se *družbeni odnosi zavestno oblikujejo*« (96).

Drugi del je posvečen razmišljanju o vrednotah in še posebej o moralni vrednoti. Stvar bi lahko bila na prvi pogled celo paradoksna, saj izvira danes zelo razširjeni pojem vrednote iz tiste filozofije vrednot, ki je kot takšna skoraj na vsaki strani knjige tarča piščeve kritike. Zato je tudi pričakovati, da bo avtor zasnoval pojem vrednote po svoje. Najprej vrednoto tesno povezuje s človekom kot nepopolnim bitjem, človekom kot bitjem potreb. Po drugi strani pa ve, da ne more biti vsak občutek potrebe enako upravičen, zato je treba poleg potreb pri določanju resničnih, človeških vrednot upoštevati še drugi pol, celoto. Vrednota je to, kar zadovoljuje človekove človečne potrebe, vendar ne osamljeno in iztrgano iz celote, temveč prav glede na celoto. »Da bi torej kulturno-moralna vrednota — kot glavna vrednota človeka — zavzela svoje pravo človeško mesto, je objektivno nujno, da zamisel te vrednote vključi vase misel na konkretno *potrebo* (ki ji je vrednota namenjena) in tudi misel konkretne *celote človeka* (ki je nosilec te potrebe)« (398). »Zato ostane kot najsplošnejše merilo vrednot samo kritično-izkustvena presoja mesta, ki ga ima eden ali drugi občutek v celoti posameznika ali v celoti skupine: ali lahko pospešuje cilj, ki ga postavlja občutek potrebe (. . .) polno rast celote bitja ali pa ga zavira, uničuje« (333).

---

[15] Prim. V. J. Bourke, Histoire de la morale, Paris 1970, 307—330.

V svojem pojmovanju vrednot zavrača V. Rus predvsem dve stališči: vrednostni subjektivizem, ki ne vidi v vrednotah nič objektivnega, od posameznika neodvisnega, in takó imenovani vrednostni »absolutizem«, ki ima vrednote za vedno enake in od konkretnega človeka neodvisne. Sicer pa sledi to že iz trditve, da je vrednota sodoločena s človeško potrebo. Ker se potrebe menjavajo in nobena moralna situacija ni enaka drugim, je razumljivo, da v tem smislu ne more biti absolutnih in vedno enakih moralnih vrednot. »Vrednote so torej prav tako časovno prostorna bitja in nebitja, občosti in posamičnosti, eksistence in neeksistence, realnosti in nerealnosti, so prav tako stalno nastajajoča in zginevajoča dejstva kot vsi drugi posamični pojavi tega sveta, ki v sebi nosijo tudi splošno« (329). S tem hoče V. Rus zavrniti teorije o absolutnosti in apriornosti vrednot, kot jo je zagovarjala filozofija vrednot v začetku tega stoletja. Naj takoj omenim, da to, kar velja za vrednote v Rusovem pomenu besede, nujno ne nasprotuje trditvam o vrednotah, kot jih opredeljujejo drugi filozofi. N. Hartmann imenuje na primer vrednoto tisto, zaradi česar je nekaj, ki je je deležno, takšno, kot je, namreč dragoceno (wertvoll).[16] Medtem ko se V. Rus pri vrednotah omejuje izključno na časovno-prostorno omejenost in konkretnost, imajo filozofi vrednot (M. Scheller, N. Hartmann in drugi) pred očmi tisto »splošno«, ki ga — kot smo lahko zgoraj opazili — tudi V. Rus ne zanika, čeprav ga drugače pojmuje.

Vsekakor pa delo Etika in socializem ne misli zagovarjati nobenega vrednostnega in etičnega relativizma in nihilizma. Kljub vsemu neutrudnemu poudarjanju časovnoprostorske omejenosti in spremenljivosti vrednotenja in s tem tudi vrednot samih pozna V. Rus tudi neko najvišjo, celovito vrednoto človeštva, ki se nato »drobi« na najvišje posebne vrednote človeštva in na njegove osrednje vrednote. *»Vsaka taka situacija zahteva drugačno najvišjo vrednoto,* ker se v vsaki od njih človek nahaja pred drugačnimi potrebami, problemi. Vsaka od njih pa je nujna oblika, posoda uresničevanja najsplošnejše vrednote človečne celote človeštva, kot so npr. vsi zavoji reke nujna oblika njenega občega toka in smeri« (420). Tako so — poleg drugih sestavin — moralne optimalne vrednote »bistven člen svetovnega absoluta«, ki »se ne pojavlja in se ne more pojavljati izven teh situacij in optimumov; optimumi so razvoj vsega, kar lahko vesolje uresniči tukaj, na tem mestu in v tem času. Ni niti enega dokaza v vsej človeški in svetovni zgodovini, da bi poleg in nad optimalnimi in v situacijah skritimi možnostmi (vrednot, dobrega) obstajalo kakršnokoli dobro povsem drugačne narave« (648).[17]

---

[16] N. Hartmann, Ethik, Berlin 1926, 109.

[17] Iz dela Etika in socializem veje prepričanje, da ima človeški razum samo dve možnosti v pojmovanju absolutnega: ali ga postavlja »poleg« in »nad« celoto stvarnosti ali pa celoto stvarnosti enači z njim. Prva možnost je mnenju V. Rusa logično protislovna in človeško etično nesprejemljva. S tem mnenjem se je vsekakor treba strinjati. Toda s tem odklanjanjem »dualističnega« pojmovanja Boga, kot ga imenuje K. Rahner (Grundkurs des Glaubens, Freiburg i B. 1976, 71), še ni rečeno, da moramo absolutno

V tretjem delu svoje knjige obravnava V. Rus moralno normo, se pravi tisti *»realen človeško-družbeni pojav, ki postaja toliko bolj moralen, kolikor bolj norme zavestno družbeno intenzivirajo ustvarjanje vrednot in družbeno uravnavajo vrednostno izpopolnjevanje posameznika in skupine«* (480). Moralne norme ali pravila moralnega dejanja izoblikuje torej družba, in sicer takó, da za podobna moralna dejanja predpiše njihov ideal in pomaga, da se vrednote, ki so podlaga in smisel pravila, ob družbeni podpori čimbolj uresničujejo. Tudi tukaj se avtor trudi za čimbolj gibčno in humanistično pojmovanje moralnih pravil.

Da bi dosegel ta svoj namen, si prizadeva pojmovati moralno normo tako, da ne bi bila »sila nad človekom«, kot si jo po njegovem zamišlja normativistično pojmovanje norme (512).

Zato mora norme izpeljati iz človeka, ne pa mu jih naložiti od zunaj. Do tega pa pride lahko samo tako, da vidi v njih izraz skupnostnega, družbenega samouresničevanja človeka. »Norme rastejo — pa tudi najvišja — vedno od spodaj navzgor in šele kasneje učinkujejo v nasprotni smeri, nazaj . . . Kot smisel in zamisel je osrednja znanstveno-humanistična norma *imanentna* in *realna pan-etika . . . Vendar pa osrednja norma ni samo pravilo in miselni cilj, ampak že nastajajoče realno in zakonito družbeno gibanje; je specifična notranja zakonitost človeškega razvoja«* (628).

Tako je razumljivo, zakaj V. Rus pripisuje pri oblikovanju moralnih norm politiki, političnemu programu in drugim vrstam družbenega uzakonjanja vlogo moralnega zakonodajalca. Samoupravljanje razlaga kot obliko družbenega moralnega normiranja. *»Samoupravni socializem je tipična oblika sodelovalnega določanja skupnih norm«* (474). Ker pa se pri tem nujno pojavi vprašanje o razmerju med družbo in posameznikom, rešuje avtor vprašanje dokaj na hitro z načelom, da je pri takem določanju norm pač treba upoštevati vsakega udeleženca (475). Avtor seveda ni slep in jasno vidi možnost, da lahko pri družbenem odločanju, kaj je moralno in kaj ni, skupina ali celo posameznik drugim nekako vsili svoje nazore (477—478).

---

pojmovati panteistično, kot celoto vsega, kar je, kot sámo celoto stvarnosti. Nasprotno. To, kar je v resnici absolutno, ne more biti bitje poleg drugih bitij, ne more pa tudi biti sama celota, ker potem ni niti v enem niti v drugem primeru več absolutno v pravem pomenu besede. Absolutni Bog ne more biti poleg stvari ali nad njimi, saj ni omejeno bitje in zato ni potrebno, da bi bil *zunaj* bitij ali *poleg* njih. Če trdimo, da je povsem drugačen od bitij, pomeni to, da je drugače drugačen od njih, kot pa so bitja drugačna med seboj. Če pa je drugače drugačen, mu ni treba stvari izključevati, da bi bil to, kar je, pa tudi izenačiti se mu ni treba z njimi. Zato njegova resničnost prav nič ne zmanjšuje človeške samostojnosti in svobode. Nasprotno, zadnji temelj in »izvor« ali počelo človeške svobode in nravnosti je on, ne da bi zaradi tega tako pojmovana nravnost bila heteromna, pozunanjena nravnost. V. Rus ne vidi, da je Bog lahko *hkrati transcendenten in imanenten* in je imanenten lahko zaradi svoje transcendentnosti, ne pa njej navkljub. Zato je treba reči, da njegovo pogosto ponovljeno odklanjanje »onstranstva« ali Boga v imenu človeške samostojnosti, svobode in »imanence« nravnostne zaukazanosti zadeva popolnoma v prazno in je neutemeljeno.

Zelo jasno se tudi zaveda, da pri takem odločanju ne bodo nikoli imeli vsi člani skupnosti enega deleža. Ni mogoče, da bi v oblikovanju zamisli makrodejanja vsi člani skupnosti enako sodelovali« (477). Zato je toliko bolj osupljivo, da avtor ne obravnava obširneje vprašanja o konfliktu, ki lahko nastane med osebnimi in družbeno uzakonjenimi moralnimi normami.

V svojem kar najbolj poudarjenem in izrazitem hotenju iti v imenu vsesplošne in paradoksalno absolutizirane dialektike prek vseh opozicij, vseh ali — ali, vseh alternativ, hoče tudi V. Rus prerasti opozicijo med deskriptivno, opisno in normativno etiko. »Izvirni marksizem ne obsega samo *normativno-etičnih,* ampak tudi *deskriptivno-etična* stališča ter enotnost normativnega« (64). Toda kako izvršiti to enotnost opisujočega in predpisujočega? Na to odgovarja avtor. Najprej je opisovanje, iz opisa dejanskega stanja pa se nakazuje tudi tisto, kar je treba naprej delati in uresničevati. »Ker se moralna *najstva* in *norme* razvijajo vedno in samo iz moralnih dejstev, že vsak opis moralnih dejstev (situacij, pojavov, zakonitosti) nakazuje moralne norme« (73). Smisel Rusovega odklanjanja delitve na predpisujočo in opisujočo etiko je torej samo v tem, da odklanja, da bi bilo za moralne norme mogoče zvedeti od kod drugod kot iz samega dosedanjega izkustva. S tem pa seveda nikakor ne zabrisuje razlike med opisujočim in predpisujočim momentom niti ne odpravlja nobenega v korist drugemu. Opis moralnih dejstev mora pripeljati k ugotovitvi norme za prihodnost.

Zato lako tudi razumemo, zakaj V. Rus zelo rad poudarja, kako je najvišja norma strogo izkustveno dojeta. »Najvišja moralna norma (ki vsebuje tudi *najsplošnejši človeški ideal,* najsplošnejšo človeško in moralno zamisel) je torej strogo izkustveno utemeljena« (555). Drugod pa bolj ustrezno govori o delni metaempiričnosti optimalnih vrednot in s tem tudi moralnih vrednot in norm, ki se nanje opirajo. »Optimalne vrednote so nujno človeku *delno* in na *poseben* način transcendentne, ker so delno ‚meta-empirične'; to objektivno zakonitost je pretvoril absolutizem v popolno nadizkustvenost. V dejanskosti delna ‚meta-empiričnost' optimalnih vrednot pomeni le, da dejanske objektivne možnosti človeka praviloma presegajo njegove uresničitve, niso pa v principu izkustvu nedosegljive in niso absolutno drugačni svet kot meni vrednostni absolutizem« (445).

Avtor trdi, — ne da bi pokazal, kako — da je mogoče moralna pravila izpeljati iz dosedanjega, torej izkustveno dojemljivega dogajanja, in sicer kot njegovo nadaljevanje in posplošitev. Tu pa po mojem ostaneta nedorečeni dve stvari. Prvič ni razložen in utemeljen prehod od indikativa k imperativu, od opisovanja k predpisovanju, od deskripcije k normativnosti. Oba postopka sta vendar bistveno različna in tudi če navežemo enega na drugega, ostane vprašanje, kdaj, kako in čemu preiti iz indikativa k imperativu. Avtor postavlja dva postopka, opisovalnega in predpisovalnega, tesno drugega poleg drugega, vendar sta to dva različna načina razmerja do stvar-

nosti in te dvojnosti ni prerasel.[18] Drugič pa je treba upoštevati — skupaj z avtorjem, — da človek v svojem dojemanju izkustvenega sveta ni ne pristranski. *»Subjekt torej predvsem (ne izključno) samo sebe postavlja kot tak ali drugačen subjekt spoznavanja«* (201). Ko človek dojema in spoznava, je pri tem pogojen z moralno preteklostjo (četudi se nad njo lahko tudi dvigne in stvari zasnuje drugače). Izkustvo pa je zelo mnogovrstno ter včasih celo samo sebi nasprotujoče. Kaj bom od tega izkustva izbral kot pomembno in normativno za naprej in kaj ne, ne morem torej razbrati zgolj iz tega izkustva. Kar so imeli ljudje v preteklosti in kar imajo še danes za dobro, ni nujno dobro in prenekatero od teh početij je treba obsoditi in zavreči. Velikokrat je naloga, smisel in veličina moralnosti prav v tem, da zna moralni človek »plavati proti toku«. Avtor govori celo o *prečiščenem* izkustvu. *»Moralno prečiščeno izkustvo* je vedno — v življenju in tudi v morali — *izrazita enotnost deskriptivnega in normativnega . . .«* (208). Potemtakem obstaja neprečiščeno in prečiščeno izkustvo. S čim pa naj prečistim še neprečiščeno izkustvo? S poprej izčiščenim izkustvom? A da pridem do prejšnjega izčiščenega izkustva? Ali naj gremo v nedopustni regressus in infinitum? Ali naj se prepustimo slepemu zgodovinskemu toku, stihiji, kar

---

[18] Gre tudi za vprašanje, ali je mogoče izpeljati absolutni moralni imperativ iz nečesa, kar ni absolutno. Očitno je, da to ne more biti možno. Nobena zunanja dobrina in nobeno notranje duševno stanje po svojem bistvu ni absolutno. Indikativ, v katerem govorimo o izkustveno dojetih in neabsolutnih, relativnih dobrinah in vrednotah, se ne more sam po sebi in iz sebe spremeniti v brezpogojno nravno zaukazanost. S tem ne trdim, da dojemamo nravno zaukazanost mimo izkustva in neodvisno od njega, ampak samo to, da nravna zaukazanost ni zadostno razložena in ni utemeljena, če njenega *zadnjega* izvora ne iščemo onstran relativne človeške narave in onstran relativnih dobrin. Prej ali slej je treba priznati nekaj absolutnega in v njej utemeljiti moralno zaukazanost. Tudi zgodovina starejših in novejših filozofskih poskusov dokazuje, da nravnost, ki izrečno odklanja vsako utemeljenost v kakršnem koli absolutu, obvisi v zraku. Zato je bil tudi na primer J. G. Fichte na koncu vendarle prisiljen svoj dejavni Jaz utemeljiti v absolutnem božjem Jazu. Absolutno »bitje« pa ne samo obstaja, ampak človeka tako ali drugače tudi nagovarja kot počelo in izvor človekovega preseganja in kot obzorje tega preseganja. S tem zopet nikakor ni rečeno, da absolutna resničnost »nagovarja« človeka najprej od zunaj. Govori mu od znotraj, kot zadnji temelj človeške duhovnosti, njegove razumnosti in svobode. Iz tega sledi, da njegovo »nagovarjanje« ne more ogrožati svobode in dostojanstva, saj ga v resnici sprošča, utemeljuje in osmišlja.

Da je nravnost nemogoče dosledno utemeljiti v njeni brezpogojni zaukazanosti človeku brez priznanja kakršnega koli absoluta, dokazuje tudi V. Rus, ko ima neskončni svet za absolutno stvarnost in ga postavlja v zvezo s človeško nravnostjo. Neskončni svet je zato absolutna bit, ker ni z ničimer pogojen (323). Vendar pri V. Rusu ta absolutna bit ni drugega kot možnostni pogoj in obzorje celote človeških uresničenih in še ne uresničenih možnosti: V. Rus ga ne obravnava kot poseben možnostni pogoj in v tem smislu kot svojski izvor ali počelo človeške duhovne osebnosti, volje neposredno ne utemeljuje brezpogojne, kategorične nravne zaukazanosti, ki bi človeku narekovala nravnost od znotraj njega samega. Je sicer pomembno poudariti, da prikazuje nravno zaukazanost kot zahtevo človeškega dejanja, kot zahtevo človeške dejavnosti ko takšne, kot »kvaliteten vzpon samega dejanja iz svojih lastnih sil« (98). Vendar te sile ne koreninijo bolj neposredno v absolutnem kot katere koli druge človeške moči. Te pa so relativne in tako ostane relativna in pogojena tudi moralna obveznost in zaukazanost.

avtor odločno zavrača s poudarjanjem pomena zamisli (120—123) in kar bi vodilo v prav tako nesprejemljivi relativizem. Da morem torej izkustvo prečistiti, presejati in ovrednotiti, potrebujem nekaj drugega kot izkustvo.[19]

Za dialektiko proti metafiziki

Če se sedaj povrnemo k delu Etika in socializem v celoti, je koristno, če skušamo ugotoviti ne samo, kaj hoče povedati in zatrditi, temveč prav tako tudi, kaj hoče zanikati ali proti čemu želi nastopiti. Na to vprašanje je treba odgovoriti, saj si res skuša utreti pot med dvema skrajnostma, čeprav ne posveča obema enake pozornosti.

Z ene strani zavrača objektivistično in stihijsko pojmovanje zgodovinskega dogajanja, ki smo ga že omenili, ko smo govorili o stalinistični dialektično in zgodovinsko materialistični in v jedru sociologistični teoriji o morali. V ta namen si V. Rus prizadeva kar najbolj poudariti pomen in vlogo človeka posameznika, človeške osebe. Pozornosti vredne so na primer naslednje besede: »... socialistična etika in morala sta najbolj človečni, če zagotovita osebi tako družbeno mesto, da je tudi njenim osebno-človečnim vsebinam — ne samo tistim vsebinam, ki so zvedljive na družbeno občost — dana možnost večjega razveta kot v prejšnjih metafizičnih razrednih družbenih sistemih« (36). Posamičnost ni samo odsev občega in mu ne more biti podrejena kot nebistvena. Zato V. Rus terja od socializma, da omogoči posamezniku večjo vlogo in pobudo kot nesocialistični družbeni red. »Socializem je mogoče zgraditi samo na bistveno večji vlogi individua, kot jo je imel v razredni družbi« (224). Subjekt je namreč »prvi gibalec vzdigovanja te nove enotnosti iz družbene stihije, iz ne-moralne ravni« (201—202).

Zelo umestno in omembe vredno je tudi stališče, da je poudarjanje moralnosti tesno povezano s poudarjanjem, kakšen pomen ima človeška osebnost. Kajti pomen in nenadomestljivo mesto vsakega posameznika se najbolj izražata v moralnosti človekovih dejanj. »Moralno dejanje ... edino lahko združi človeško družbeno, skupnostno delovanje v svetu tako, da se

---

[19] Po vsej verjetnosti poudarja V. Rus zato tako močno vlogo izkustva, da bi vnaprej odklonili vsako neposredno intuicijo moralnih vrednot, kot so jo zagovarjali nekateri filozofi vrednot iz fenomenološke šole. S tem se je vsekakor treba strinjati. Vendar vprašanje s tem še ni zadovoljivo rešeno. Kakšno je razmerje med izkustvom in aktualno moralno zavestjo in moralno normo? Mislim, da je najbolj utemeljeno mišljenje, da moralnih načel ne dobimo samo iz izkustva, temveč tudi iz razuma. To velja celo za prvo in osnovno načelo bonum faciendum, malum vitandum. »Pri tem pa izkustvo ni izvor načela, pač pa sredstvo, da ga dojamemo« (F. Böckle, Fundamentalmoral, München 1977, 90). »Tako se v etosu posamezne osebe ali določenega življenjskega kroga konstituira nekakšen fundus nravno relevantnega življenjskega izkustva, ki postane osnova vseh nravnih sodb in tehtanj. Vendar pa je to možno samo, če to izkustvo spremlja proces interpretacije ... Za to pa je potrebna dejavnost kritičnega razuma« (F. Böckle, navedeno delo 278).

osebnost ne izgubi in ne podredi družbeni in svetovni absolutizaciji, ampak dobi optimalni družbeni in svetovni prostor« (647). Brez priznanja nezvedljive izvornosti in svojskosti človeške osebe ni pravega priznanja svobode in odločitve, brez njiju pa tudi ni več smiselno govoriti o moralnosti. »*Celoviti, bistveni izvor te odločitve pa je vedno le sama (posameznikova ali skupinska) oseba.* Vrednostno odločanje človeka nima glavnega izvora v zunanji objektivnosti, ampak v njegovi *notranjosti*« (391). Razumljivo je, da se avtor skrbno izogiba vsakega subjektivizma in singularizma in vseskozi poudarja, da se človeška osebnost in njegova družbenost ne izključujeta. Za odnos med osebo in družbo je značilna prav nezvedljiva in neodpravljiva *polarnost*. Pomen polarnosti V. Rus pogosto podčrtava in upoštevanje polarnosti se tudi ujema z njegovo trditvijo o celoti sveta kot odprtem sistemu. Naj mimogrede omenim, da je misel o odprti celoti sveta kar najbolj značilna za sodobno filozofsko pojmovanje. Tako pravi W. Schulz na koncu svojega velikega dela o stanju sodobne filozofije: »Če sedaj pogledamo nazaj na celoto naših razčlenitev, lahko vidimo, da je za našo stvarnost značilna dialektika, ki se ne zaključuje v nobeno enotnost... Prav na to ‚odprtost' bi naj pokazale naše značilnosti stvarnosti, kajti če se stvarnost predstavlja kot sklop dogajanj, v katerem smo mi posredniki in obenem posreduje tudi nas nam samim, je s to dialektiko postavljena tudi razlika, ki je v osnovi ni mogoče prerasti«.[20]

Odprtost celote je najtesneje povezana s trditvijo o nezvedljivosti posamičnosti na občost, osebnosti na družbenost. V strukturi sveta vlada torej neka bistvena *nesorazmernost*. Ta označuje tudi (neso-)razmerje med osebo in družbo. Človek je bistveno družbeno bitje, a ni samo to, temveč je tudi oseba. Ti dve razsežnosti sta obe hkrati nositeljici moralnosti, pravi V. Rus. »Glavna in neločljiva specifična temelja morale se oblikujeta že znotraj dejanja: elementarna človeška osebnost in človeška družbenost« (85).

Toda če je posameznik nezvedljiv na nič manj bistveno družbenost, se mi zdi nedosledno, da V. Rus, — kot smo videli — zvede njegovo moralnost na njegovo družbenost. Če je posameznik nezvedljiv na občost, — in avtor knjige Etika in socializem to pogosto podčrtava — potem mora imeti ta posameznik izvorno razmerje odgovornosti tudi do samega sebe, ne glede na to, koliko je tudi družbeno odgovoren. Potem morala ni samo regulator družbenih odnosov, temveč vseh odnosov, tudi tistih, ki jih ima človek do samega sebe.[21] Če pa bi človek ne imel nobenih moralnih razmerij do sa-

---

[20] W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1976, 854.

[21] Niso redki misleci, ki tako kot V. Rus trdijo, da so vse nravne obveznosti družbene in so zato tudi dolžnosti, ki jih imamo do družbe, katere člani smo. Vendar se je s takšnim mišljenjem težko strinjati. Take altruistične etike so teoretično radikalno nezadostne. Treba je še odgovoriti na vprašanje, kje je razlog, da moram v svojem ravnanju upoševati drugega človeka. Ali v tem, ker je to *drugi* človek, ali pa v tem, ker je to drugi *človek*. Prvi odgovor je neutemeljen, drugi pa je utemeljen, a že kaže na neutemeljenost celotnega nazora. Če moram upoštevati človeškost drugega človeka, jo

mega sebe, bi pomenilo, da je prav v moralnosti, ki jo V. Rus imenuje »najvišja kvaliteta enotne ustvarjalne moči človeka« (85), človek neposredno samemu sebi nepomemben in drugorazreden. Potem bi tudi med osebnostjo in družbenostjo ne bilo več polarnega odnosa v pravem pomenu besede, temveč odnos podrejenosti posameznika občosti in družbenosti.

Vendar kritiki stihijskega, objektivističnega, sociologističnega zvajanja morale in vsega človeškega razvoja na zgolj nravni tok ni posvečeno največ strani dela Etika in socializem, temveč bi ga skoraj lahko označili kot kritiko aksiološkega pojmovanja moralnih vrednot. Tudi če jih največkrat niti ne imenuje, ima avtor v mislih poheglovsko aksiologijo in njeno etiko, ki se je razvila večinoma v okviru fenomenologije in katere glavna predstavnika sta M. Scheler in N. Hartmann. Pa tudi I. Kant je zaradi svojega normativizma in poudarjanja zakona, kategoričnosti in obveznosti deležen ostrih Rusovih kritik. Ali so vse Rusove kritike upravičene ali ne, tukaj ni mogoče razpravljati. Tudi naj ostane odprto vprašanje, katere etične teorije je treba stlačiti pod oznako absolutizacije in metafizike, s katerima polemizira V. Rus skoraj na vsaki strani svojega dela. Verjetno pa ne bom daleč od resnice, če preprosto rečem, da sodi po Rusovem mnenju v metafiziko bolj ali manj vse, kar je filozofija premogla dosedaj. Večji del dosedanje filozofije je po njegovem metafizičen, zato mora tudi biti večji del dosedanje filozofije »ukinjen in preraščen« (430).

S pojmom metafizike in absolutizacije je pri V. Rusu najtesneje povezan pojem *delnosti*. Z njegovo pomočjo bomo tudi brez daljšega razlaganja mogli razumeti glavno temo in glavni poudarek vsega dela Etika in socializem. Absolutizirajoča in metafizična je po Rusu vsaka tista etična teorija, ki pojmuje moralne vrednote in moralne norme tako ali drugače ločeno drugo od druge in zato tudi v sebi negibno, nespremenljivo in nesituacijsko, vrhunec pa doseže absolutizacija takrat, kadar postavlja *nad* svet in *poleg* sveta, ločeno in osamljeno neko najvišjo bit, ločeno carstvo dobrega in vrednega, kakšen fenomenološki ali kantovski čisti ali transcedentalni jaz ali kakšen svojski svet bistev, likov ali pravzorov, kot se to dogaja na primer pri Platonu, pa tudi pri Husserlu (21). Stvari pa se po Rusu dokončno in neodrešilno pogubno poslabšajo prav takrat, ko so teoretične absolutizacije samo sredstvo za absolutizem družbenih skupin, nosilcev oblasti in avtoritete. »Le v enem primeru si realni humanizem in filozofski absolutizem stojita v nezdružljivem nasprotju: kadar ‚absolutno' pojmovanje vrednot ne trdi le,

---

moram upoštevati tudi v sebi. To je tudi Kantova misel (prim. Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, § 2, BA 417—418). In kako naj učinkujem dobro navzven, če sam nisem dober človek. Dejstvo, da so altruistične etike učili A. Comte, A. Smith, J. S. Mill in H. Sidgwick pa nas po svoje opozarja, da se za tem nazorom skriva težnja, da človeka kot posameznika podredimo skupnosti in ga naredimo za sredstvo skupne blaginje. Če pa je človek svoj lastni cilj, potem mora biti nraven tudi do samega kot takega. Tudi do samega sebe, neodvisno od tega, kako bo učinkoval na druge, ima obveznosti in dolžnosti.

da so vrednote najvažnejše in naj se jim vsi ‚podrejamo', ampak vztraja, da je absolutni lastnik teh vrednot metafizično bitje ali bitja, ki s tem podeljujejo določenim posameznikom, skupinam in institucijam (državi, cerkvi) absolutno oblast nad drugimi ljudmi. Prav pri oceni dejanske družbene in človeške vloge, ki jo imajo razni zagovorniki absolutnih vrednot, je odločilno tisto, kar res hočejo z njimi: ali jim gre za vrednote na sebi ali le za ‚absolutne' vrednote kot sredstvo, ki opravičuje absolutno družbeno oblast« (443). Problem, ki ga tukaj nakazuje avtor, je resničen in resnična je nevarnost politične zlorabe morale in vsake druge nazorske predstave o tem, kaj je zadnje, najvažnejše, najvišje ali absolutno. Na prvi pogled bi se ob tem lahko zazdelo, da bi samo deklarirani in dogmatični skepticizem in relativizem zmogla preprečiti tako zlorabo. Če bi se namreč ne dalo ničesar za gotovo spoznati ali če bi bilo vse res in vse prav, ker bi ne bilo nič absolutno res in nič absolutno prav, potem bi se res ne mogla nobena politika in nobena institucija polastiti nobenega absoluta in se razglasiti za njegovega zastopnika ter tako z njegovo absolutno avtoriteto braniti svoje relativne in omejene cilje. Toda skepticizem in relativizem nista izhod, kajti na dlani je, da podobno kot anarhizem ustvarjata zelo ugodno ozračje za pojav diktature, neodgovornosti in terorja. Samo če priznamo pravo absolutnost, lahko v njegovi luči razpoznamo relativno in se upiramo neupravičenim absolutizacijam in diktaturam, ki stojijo za njimi. Proti neupravičenim absolutizacijam se je torej mogoče bojevati samo s poudarjanjem *resničnega* absolutnega. Zato je za vsako kulturo in civilizacijo izrednega pomena, kaj ima in kaj priznava za absolutno. Ker se tega zaveda tudi avtor dela Etika in socializem, se popolnoma ne odreka vsakemu absolutu, temveč ima *celoto,* odprto in nastajajočo, za absolut. Pri tem pa je dobro pripomniti, da je tudi takšen absolut mogoče politično zlorabljati in se (neupravičeno) predstavljati za njegovega pooblaščenega zastopnika. Takšen absolut ni prav nič bolj odporen proti političnim zlorabam kot katerikoli drugi. In tudi zgodovina marksizma — ko se marksizem izdaja za avtentično misel prav tega nastajajočega absoluta — pozna take usodne zlorabe. Edina možnost, da se teoretično in nato tudi praktično izognemo zlorabam predstave o absolutnem, je, da vedno ohranjamo in poudarjamo razmik, oddaljenost in presežnost absolutnega od vsega, kar se konkretno uresničuje. S tega stališča se da torej ponovno uvideti, kako pogubno je lahko enačenje moralnih norm z družbeno ali politično uzakonjenimi normami. Moralni zavesti se mora vedno priznati možnost, da se nikoli ne izenači s političnim hotenjem, temveč da ga vedno relativizira in s tem presoja.

Pojem celote in celovitosti nas povede v bistvo Rusove etične teorije. Rečemo lahko, da je ves preobrat, ki ga želi V. Rus izvesti v etični teoriji, v tem, da na mesto kakršnega koli *posamičnega absolutnega* postavlja celoto in s tem seveda tudi *celoto absolutizira.* Ideja celote je jedro Rusove etične teorije. Svojo misel o treh pomembnih etičnih stvarnostih: absolutu,

celovitosti in imperativnosti podaja avtor verjetno najbolj zgoščeno v naslednjem odstavku: »Imperativ k morali in drugi aktivnosti — ki je usmerjena k absolutu in ki pomeni za človeka zahtevo: vedno više in više, k popolnejši in širši celoti! — se razjasni tudi z ugotovitvijo dejavne etike, da človeku vzgon k absolutu (vesolju, svetu) ne prihaja od nikakršne onstranske biti, ampak da vsaka atomarna človečna celota (. . .) teži že po lastni vsebini (tudi) k večji širini in višini, in da se zakonito iz nižje človečnosti poraja težnja k višji, da nižja posamična oblika človeka ne more obstajati brez težnje k višji, širši vrednoti (ta težnja pa ni absolutna)« (648). Svetovje je nekakšen porajajoči se absolut; njegova *verjetna neskončnost* (163, 346) sicer ni človekova najvišja vrednota, ampak le njen pogoj; najvišja človekova vrednota je človek sam sebi (323) in takšna absolutna vrednota je celovit človek. To pa se doseže, ko se najvažnejše vrednote združijo v celoto (413). Najvišja vrednota je sistem, in sicer *»celovit sistem človeških vrednot«*, ki pa je zopet — tako kot svet ali absolutna bit sama — *»odprt, gibljiv in vsebuje tudi relativno različne hierarhije norm«* (626). S svojim delom, predvsem pa s svojo moralnostjo *»človek sodeluje pri oblikovanju absolutne biti«*. In to toliko bolj, kolikor bolj se s filozofijo tega zaveda in z njo zapušča relativizem in absolutizem (323). Za V. Rusa je prav marksizem kar najbolj dosledno zapuščanje relativizma in absolutizma. Zato si moramo zastaviti vprašanje, ali ne bo takšno samoumevanje Rusove »enotne dejavne filozofije« prešlo v najčistejšo absolutizacijo same sebe, v absolutno znanje, saj po svoji lastni teoriji prav ona najbolj pristno zagotavlja samooblikovanje absolutne biti. Tako bi tudi ta marksizem, o katerem pravi V. Rus, da je *»najmanj sposoben biti uradna, dogmatska in apologetska filozofija«* (56) lahko postal tako kot vsaka druga absolutizirajoča misel / in katera misel ni absolutizirajoča? / »sredstvo, ki opravičuje absolutno družbeno oblast« (443).

Tukaj ni mogoče prikazati vseh nadrobnih značilnosti Rusovega pojma celovitosti, ki je osrednja vrednota in moralna norma. Vendar se je potrebno ustaviti pri bistvenih sestavinah tega pojma.

Celovitost pomeni predvsem zavestno medosebnost. Moralno dejanje se loči od drugih dejanj prav po tem, da vključuje odnos do drugih, medtem ko so druga dejanja zgolj delna in v tem smislu ne-moralna, se pravi, da so tostran moralnosti (delnost ne pomeni nujno moralnega zla). Moralen postane človek takrat, ko v svojem delovanju upošteva druge kot prav take »samocilje« (399), kot je on sam. Čim širše in čim globlje zajame človek v tem smislu druge ljudi, tem bolj moralno je njegovo dejanje. »Moralna dejanja . . . težijo zgraditi vse človečno, ki je možno v danih situacijah, in se temu lahko približujejo, ker so po svoji prirodni logiki najvišja oblika samograditve človeka. Subjekt lahko vsak delni akt spreminja v moralno dejanje samo, če to delnost vključi v celovitost; zato pa mora sebe dvigniti z ravni delnega subjekta na raven subjekta, ki gradi po svojih močeh celoto; to celoto pa lahko gradi samo tako, da vse ostale ljudi, vpletene v situacijo,

razvija kot razvite člene te konkretne možne celote, se pravi, da jih postavlja kot človečni cilj« (102).

Takšna celovitost je najvišja, najpopolnejša oblika človeškega dejanja, zato nad moralnim dejanjem ni višjega dejanja. Toda absolutno popolno moralno dejanje je samo ideal ali mejni pojem in projekcija, kateri se je mogoče samo približevati. Nobeno človeško dejanje ne bo nikoli povsem in popolnoma celovito, zato bo moralnost samo delna in nepopolna (382—383).

Če torej pomeni biti celovit isto kot jemati soljudi za subjekt in za njihov lastni cilj, je še enkrat nerazumljivo, zakaj ne bi človek mogel biti v takem razmerju subjektivacije tudi do samega sebe. Tudi iz samega sebe je mogoče napraviti zgolj sredstvo kake svoje delnosti. Tako bi spodnja meja moralne situacije ne bila dana z dvema človekoma, kot trdi V. Rus, temveč bi bilo lahko vsako človeško dejanje postalo moralno.[22]

Rusov pojem celovitosti v zgodovini etičnih teorij ni novost. Enake trditve srečamo že pri Kantu, čeprav v drugačnem filozofskem okviru. Znanih je pet njegovih formulacij kategoričnega imperativa. Ena izmed njih je zgrajena na ideji človeka kot cilja. Človek ne more postati nikoli in v nobenem oziru sredstvo drugega človeka. Kantov kategorični imperativ izraža to zahtevo in Kant jo je formuliral takole: »Deluj tako, da boš tako v svoji lastni osebi kot v osebi vsakega drugega človeka imel človeškost vedno tudi za smoter in nikoli zgolj za sredstvo«.[22] Kot pravi sam Kant, je osnova tega načela dejstvo, da je človek kot umno bitje subjekt, in torej nujno tudi v samem sebi smoter, cilj in absolutna vrednota, in sicer v tem pomenu, da smisel svojega življenja ne more imeti zunaj sebe in v podrejenosti komu drugemu in sebi tujemu, temveč v svoji lastni izpopolnjenosti in popolni subjektivnosti. In vendar je med Rusovim in Kantovim pojmovanjem etike in morale kar največja razlika. Lahko rečemo, da se I. Kant in V. Rus uvrščata v dve popolnoma različni etični teoretični smeri. Poskušajmo razumeti še to problematiko in s tem tudi relativnost enih in drugih rešitev.

Teleološke in deontološke etike

Sodobni etični filozofi in zgodovinarji so se precej zedinili v tem, da obstajata dva osnovna tipa etičnega utemeljevanja praktičnih normativnih, moralnih sodb. Ta dva tipa se med seboj lahko dopolnjujeta, vendar sta nezvedljiva drug na drugega. Tudi etike se imenujejo po njima, glede na to, kateri tip utemeljevanja prevladuje v kateri izmed njih. Takó razlikujemo teleološke in deontološke etike.

Teleološko imenujem tukaj tisto etiko, ki utemeljuje nravne dolžnosti in obveznosti iz telosa, se pravi iz cilja ali smotra človeške zgodovine ali raz-

[22] I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, BA 66—67.

voja vesolja. Moralno dobro je tisto, kar ima za *posledico* pravi resnični napredek posameznika ali družbe, slabo je vse, kar postavlja pod vprašaj pravo in ustrezno dopolnitev ali uresničitev posameznika ali družbe. Moralnost dejanja se torej določa iz posledic, ki jih dejanje ima.

Od teh etik se razlikujejo *deontološke* etike. Te ne gradijo etike na nobeni teleologiji in ne izvajajo osnovnih moralnih načel iz nobenih smotrov, h katerim bi moral človek priti. Deontološke etike postavljajo posamične norme kot neposredno utemeljene in v nekem smislu celo neodvisne od njihovega drugega učinkovanja. Če moram na primer biti pošten in govoriti resnico samo zato, ker to zahteva družba, njen napredek in njena blaginja, je to teleološki tip utemeljevanja moralne norme. Še bolj pride do veljave, če moralo postavimo izključno v službo napredka ne samo človeške, temveč tudi kozmične celote, če je morala utemeljena z alternativo: ali vedno bolj moralno življenje človeštva ali padec v uničevalsko barbarstvo. Če pa dokazujem, da je govoriti resnico in *biti pošten vrednota sama v sebi,* da je govoriti resnico zato čisto preprosto *treba* (grško dei, odtod adv. deóntos = kakor je prav), če je torej moralna vrednota utemeljena v sami sebi, v svojem bistvu in vsebini, je to dokazovanje deontološko. Deontološko dokazovanje uporablja na primer pojme, kot so »(proti) naravno« ali »(ne)pravično«.[23]

Pri tem razlikovanju se je treba zavedati, da sta v klasični etiki in moralni teologiji največkrat *povezana* oba tipa utemeljevanja moralnih sodb. Povezana pa nista po naključju, temveč v nekem smislu celo nujno. Vzeta vsak zase sta namreč nezadostna, enostranska in lahko vodita v moralno nesprejemljive posledice. Zato ju je potrebno združevati, da se tako medsebojno dopolnjujeta. Sama deontologija, brez teleologije, je namreč zlahka enostranska v tem smislu, da vodi v trdosrčnost, nehumanost ali celo smešnost. Judje so na primer jemali zapoved sobotnega počitka deontološko, ko so prepovedovali ozdravljanje človeka v soboto ali pa so se zgražali nad tem, da so Jezusovi učenci, lačni, v soboto smukali klasje in si z zrnjem

---

[23] Delitev na deontološke in teleološke načine etičnega utemeljevanja je danes splošno sprejeta, obenem pa je še v središču teoretičnega obravnavanja. Že M. Weber je razlikoval med etiko prepričanje (po naše deontološko etiko) in etiko odgovornosti (po naše teleološko etiko), in sicer v spisu — predavanju Politik als Beruf (iz leta 1919). (Prim. na primer B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973, 139—143; F. Böckle, Fundamentalmoral, München 1977, 305—320). Kaže, da niso redki katoliški moralni teologi, ki zagovarjajo teleološko utemeljenost posamičnih moralnih sodb. Pri tem se na primer F. Böckle, po mojem zelo utemeljeno, sklicuje na to, da nobena dobrina ne more biti nepogojena in neomejena. Sama moralna obveznost je sicer absolutna in nepogojena, predmet te obveznosti so pa vedno omejene in pogojene, relativne dobrine v relativnem svetu, zato se odločamo zanje ali proti njim za druge, ki jim konkurirajo. »Pri teleološkem utemeljevanju gre v jedru za kritiko napačnih absolutizacij ... prav verni človek ve, da obstaja *samo eno* najvišje in *absolutno dobro: Bog*«, zato so vse druge dobrine v primerjavi s to relativne. S tem pa seveda ni rečeno, da jih človek ni absolutno dolžan upoštevati in k njim težiti (F. Böckle, navedeno delo 310).

tešili glad. Deontološka etika se torej nevarno približuje rigorizmu, legalizmu in formalizmu.

Toda zgolj teleološka etična argumentacija more tudi biti enostranska in pogubna. Vodi lahko v kolektivni ali individualni utilitarizem, hedonizem in podreja moralnost drugim ciljem, ne nazadnje političnim. Če je dejanje moralno dobro samo zato, ker vodi k dobrim posledicam, potem je kaj lahko in hitro priti do sklepa, da *namen posvečuje sredstvo*. Potem ni več nobena stvar *sama po sebi zla in prepovedana*. Vse, kar služi resničnemu ali dozdevnemu dobremu cilju, se iz takih teleoloških izhodišč opravičuje, četudi velja drugače za slabo. Ob tem pa se že zastavlja vprašanje, ali je mogoče s slabimi sredstvi graditi boljši svet? Ali je mogoče z nasiljem vzpostavljati nenasilno družbo vsestranskega človeškega spoštovanja? Ali je mogoče z vojno utrjevati mir, s krivico braniti pravično stvar, z lažjo pomagati k resnici? Takó se teleološka etična argumentacija, vzeta sama zase, izkaže za nezadostno, v skrajnem primeru pa za pogubno, četudi je po drugi plati neizogibno potrebna kot protiutež čistega deontološkega etičnega utemeljevanja.[24]

Če se sedaj povrnemo k delu Etika in socializem, hitro ugotovimo, da ima v njem popolno in celo izključno prednost teleološko etično dokazovanje. Še več. Če avtor trdi, da je njegovo delo treba razumeti kot del frontalnega teoretičnega spopada s temeljnimi filozofskimi absolutizacijami (23), potem lahko iz pomena, ki ga daje izrazu asbolutizacija, sklenemo, da

---

[24] V sodobni katoliški moralni teologiji razprava o teleološkem in deontološkem utemeljevanju moralnih sodb še ni končana. V uvodniku v posebno številko revije Concilium, posvečeni nekaterim teh vprašanj (Concilium 120, 1976), pravi F. Böckle: »Med tem pa upoštevanja vredno število moralnih teologov iz različnih dežel podpira naslednje stališče: na področju človeških razmerij je treba moralnost dejanj presoditi izključno po tem, kakšne posledice imajo, se pravi v moči teleološkega stališča. Potemtakem lahko kakšno ravnanje, ki je moralno relevantno, ocenimo za pravilno ali nepravilno le, če vedno vzamemo v poštev posledice in sadove dejanja. Mimo tega stališča ni mogoče ničesar moralno oceniti. Z drugimi besedami: ni ravnanja, ki bi bilo absolutno slabo v samem sebi (malitia intrincesa absoluta)« (franc. izdaja 8). Vendar pa je treba vedeti, da velja teleološka metoda utemeljevanja samo za področje konkretnih moralnih sodb in dejanj, ko človek izbira med omejenimi dobrinami, to se pravi, ko gre za konfliktno moralno situacijo. Moralni pogledi in moralne vrednote pa so utemeljeni deontološko. Ne samo zaradi posledic, ampak zaradi vrednosti resnicoljubnosti je treba govoriti resnico. Moralna vrednota resnicoljubnosti je dovolj utemeljena v sami sebi, v svoji lastni razumnosti. V konkretnem in konfliktnem presojanju pa se po teh nazorih lahko ravnamo tako, da upoštevamo tudi posledice. Vendar pa je treba priznati, da je v tej razpravi o deontološkem in teleološkem utemeljevanju moralnih sodb še dosti nedorečenega in vse kaže, da še niso našli povsem zadovoljivih rešitev (prim. Ch. Curran, Utilitarizem in sodobna moralna teologija, Concilium 120 (1976), 121—140). Vedno bolj se oglašajo kritiki, ki opozarjajo, da lahko glede na posledice nravnega dejanja ugotovimo samo, če je določeno dejanje pravilno ali nepravilno, ne pa če je moralno dobro ali slabo. Možno je namreč, da kdo ravna moralno dobro (se pravi z najboljšim namenom in iz najboljših nagibov), pa je to ravnanje kljub temu moralno napačno in nepravilno, ker so posledice tega dejanja slabše, kot je pričakoval, ali pa se je odločil za napačne dobrine, čeprav je imel namen in voljo izbrati najboljša sredstva in odločiti se za najustreznejše dobrine.

je to delo tudi čelni teoretični spopad z deontološkim pojmovanjem moralnosti in deontološkim utemeljevanjem moralnih norm.[25]

Teleološko je naprej Rusovo pojmovanje same moralnosti. Zato ne izvaja potrebe po moralnosti iz človekove razumnosti, iz zahteve živeti v skladu s svojo naravo, iz dejstva, da smo ljudje osebe, še manj seveda iz kakšnega neposrednega dojemanja moralnih vrednot ali zakona, temveč iz nepogrešljivega prispevka, ki ga lahko edino morala dà stvari socializma. Poudarek je na socializmu in morala se upravičuje iz prispevka, ki ga daje socializmu. Morala je za socializem »vprašanje biti ali ne biti«, morala je *»glavno vprašanje zdravja socializma v njegovem notranjem jedru«* (68), socializem pa se utemeljuje s splošnim razvojem človeštva. *»Zakonita vloga morale in etike v sodobnem socializmu povsem sovpada s splošnimi zakonitostmi sodobnega človeštva, njegovega napredka in eksistence«* (71). Socializem je torej nekakšen posrednik med človeškostjo in moralo. Etika je nujnost socializma, poudarja V. Rus, in *»izpad moralnega dejavnika neposredno zmanjšuje politično in ekonomsko moč socializma«* (69).

Vse te izjave zbujajo vtis, da je treba moralo utemeljiti in upravičiti z zaslugami, ki jih daje socializmu in človeštvu. Te »usluge« nedvomno so in brez morale ni zdravega socializma. Vprašanje ni v tem. Vprašanje je, ali je treba moralnost sploh utemeljiti iz nečesa drugega. Tudi I. Kant je najprej mislil, da je treba moralo teoretično izpeljati. Pozneje pa je začel izhajati iz *dejstva* praktičnega uma, kar pomeni, da moralnega zakona ni mogoče teoretično izpeljati iz nečesa drugega. Zato je metoda etike fenomenološka, refleksivna in regresivna, etična teorija sama pa je samozavedanje praktičnega uma. To zadnje, Kantovo spoznanje je za nekatere veljavno še danes, tudi če ne sprejemamo v celoti Kantove teorije. » . . . Kantova utemeljitev kategoričnega imperativa se ne opira na čisto teoretične dokaze ali teoretični uvid, tudi ne na kakšno čustveno in še manj mistično doživetje, temveč na nekaj, kar bi lahko imenovali samozavedanje praktičnega uma«.[26] Z drugimi besedami, ne samo posamične moralne norme, temveč tudi dejstvo morale same je treba »deontološko« utemeljiti, to pa ni več utemeljevanje v smislu dokazovanja, temveč subjektovo samozavedanje lastne moralnosti ali protimoralnosti. Moralnost je *pradejstvo* in se kot takšno ne more izpeljati; samo zato je lahko moralni imperativ res brezpogojen in kategoričen. To je smisel

[25] Že iz tega, kar smo omenili v opombi 24, je razvidno, da način, kako V. Rus utemeljuje nravna pravila in vrednote, ni povsem enak omenjenemu teleološkemu utemeljevanju. Če kljub temu imenujemo njegovo etiko teleološko, je to zato, ker ima s teleologijo skupno to, da ga zanima predvsem zunanja družbena, celostna in celo kozmična plat učinkovanja človeškega nravnega dejanja. Zato bi bilo mogoče bolj ustrezno, če bi uporabljali Webrovo terminologijo in bi Rusov etični nazor imenovali odgovornostno etiko (Verantwortungsethik). Ta etika sicer ni bolj odgovornostna kot kaka druga, ima pa to ime zato, ker postavlja glavni poudarek na odgovornost za posledice. To pa je značilnost tudi Rusove etike, kar je seveda najtesneje povezano z njenim aktivističnim značajem.

[26] H. J. Paton, Der kategorische Imperativ, Berlin 1962, 329.

Kantovega poudarjanja praktičnega uma (ne teoretičnega!), ne pa absolutizacija umnosti in postavljanje umnosti nad človeka, kot očita Kantu V. Rus (609).

Povrh je golo teleološko utemeljevanje moralnosti nezadostno. Če je morala potrebna zaradi socializma, se še vedno zastavlja vprašanje: zakaj se je treba sploh zavzemati za socializem in socialistično moralo? Ali je ta dolžnost tudi sama moralna ali ne? A če je biti (socialistično) moralen moralna dolžnost, je moralnost najvišji in zadnji temelj vseh dolžnosti. Potem morala ne bi bila sredstvo, temveč svoj lasten cilj. V. Rus pa utemeljujejo potrebo po moralnosti tudi tako, da se pri tem sklicuje na alternativo: ali moralnost ali propad. »Najvišja norma — človečni človek, celoviti človek — ni nastala zaradi ideje kakega posameznika niti zaradi onstranskih razlogov, ampak iz realnih potreb obstanka in izpopolnitve človeka. ‚Najvišja' norma je potrebna tako zaradi možnih vzponov človeka kot tudi zaradi nevarnosti, ki jo sam sebi predstavlja« (634).

Še bolj pa je zanimivo Rusovo materialistično ontološko utemeljevanje moralnosti. Človeško delovanje je v zadnji stopnji nikoli dokončano samouresničevanje absoluta in takó je naše delovanje moralno vsestransko popolno v moči tega samouresničevanja in glede nanj. Ker je usmerjenost k svoji lastni absolutizaciji temeljna in splošna vesoljna struktura, je vsako moralno dejanje odmev in odgovor na to teženje. »Ker je tudi človek del te vesoljne strukture — in še posebej izrazit — je utemeljena normativnost, ki od človeka dosledno zahteva približevanje k absolutu (v smislu brezkončnega materialnega vesolja), k svetovni biti, k brezkončnosti« (646). Ta trditev je hkrati deontološka in teleološka glede na to, kateri subjekt upoštevamo. S stališča posamičnih subjektov je utemeljevanje moralnosti teleološko, saj se morajo odzvati na klic iz globin vesoljske neskončne in materialne biti, ki kliče po svoji lastni uresničitvi, in je vsako moralno dejanje moralno dobro in tudi obvezno zato, ker in kolikor prispeva k samouresničitvi vesoljskega nadsubjekta; z njegovega stališča gledano pa je to samouresničevanje utemeljeno v njem samem kot njegova lastna zahteva. Iz tega je torej jesno, da v končni stopnji tudi V. Rus utemeljuje moralnost deontološko.

Teleologija pa prevladuje pri določanju posamičnih moralnih vrednot. To že nakazuje situacijski značaj te etične teorije. In ker so vrednote odnosi, je lahko v različnih odnosih isto dejanje enkrat vrednota, drugič nevrednota. »Ali je nek pojav vrednota ali protivrednota, torej ni odvisno samo od njene *vsebine,* ampak od *natančnega in konkretnega mesta, ki ga ima v celoti drugega bitja* — od tega ali zadovoljuje tisto pomanjkanje, nesorazmerje, katerega izpopolnitev in razrešitev pospešuje celoto drugega bitja ali to celoto zožuje« (32). Kot je razvidno iz povedanega, V. Rus ne zapada v noben relativizem, saj zagovarja, da ima vsaka vrednota tudi svojo lastno *vsebino* in je vsaka vrednota tudi vrednota ‚na sebi'. Prav tako po njegovem ni vseeno, ali človek k svoji vsestranski celovitosti in reševanju svojih situacijskih vpra-

šanj upošteva druge ljudi, ki to situacijo sestavljajo, ali ne. Vendar pa ostane, da je za opredelitev dobrega bistveno, kakšne posledice ima in kako učinkuje v smeri nastanka globlje in širše celote, torej teleološka določitev moralne vrednosti dejanj. »Dobro je vse, kar prispeva h graditvi optimalne človečne celote — najbolj splošne konkretno-skupinske in osebne celote. Zlo je vse, kar optimalno(e) celoto(e) v temelju razdira« (402).

Takšno teleološko gledanje je vsekakor upravičeno, vprašanje je samo, ali si zadostuje. Prej ali slej se namreč nujno pojavijo naslednja in njim podobna vprašanja: ali je ideal optimalne človeške celote od morale neodvisen in je nad njo, tako da mu je morala podrejena in je moralno vse, kar vodi k tej optimalni celoti, ali pa morala določa, kaj je optimalno in kaj ni, in prispeva k optimalnosti vse, kar je moralno in ker je moralno, in je tako morala tista zadnja razsodnica, ki določa, kam teži razvoj sveta in človeka in razsoja o zadnji, najvišji, moralni vrednosti vseh človeških dejanj, od gospodarskih do političnih. Ali je moralno dobro, kar koristi razvoju sveta, ali pa koristi razvoju, kar je moralno dobro? Ali so moralne in druge vrednote odvisne od smeri razvoja ali pa je smer razvoja odvisna od moralnih vrednot? Mislim, da ostaja tudi v teh vprašanjih knjiga Etika in socializem še nedorečena, ponekod pa se nagiba k stališču, da razvoj in njegova smer določata, kaj je dobro in kaj ni. Pri tem trdi V. Rus, da so glavne smeri razvoja večini ljudi kar razvidne (442). Od kod? Kako? Ali sledi ta razvidnost iz že obstoječe moralne zavesti ali pa se moralna zavest oblikuje z razvidnostjo o smereh vesoljnega razvoja? Če rečemo, da šele nravnost dokončno določi, kaj je korak naprej in kaj korak nazaj, pojmujemo moralo deontološko in vidimo v njej *pradejstvo,* ki je dano s človeškostjo sámo. Če pa rečemo, da je mogoče moralne vrednosti določiti šele iz razvoja kot takega, je nravnost posamičnih dejanj določena teleološko in moralno dobro in zlo ni najvišje in odločilno dobro in zlo.

Kdaj je kaka etika docela teleološko ali deontološko utemeljena, je odvisno od tega, kako pojmuje zadnji kriterij moralnosti. Videli smo že, da ima V. Rus za zadnji in dokončni smoter vsega, tudi moralnega dogajanja, tisti svetovni absolut, ki ga pojmuje kot odprto in nikoli uresničeno celoto. V okrilju te v bistvu nedoločene celote se pojavlja najvišja vrednota — celovit človek. Ta je merilo vseh drugih meril. »Moralno dejanje, moralne norme in njihov sistem ne morejo biti optimalno določeni brez optimalne projekcije najsplošnejše in celovite vrednote človeka, ki je obenem njegova osrednja norma« (361). Kaže, da postavlja V. Rus nad vrhunsko moralno vrednoto še neko širšo, zadnjo, najbolj splošno človekovo vrednoto. Če to drži, ostaja v končni stopnji njegova zamisel etične teorije nedorečena in nezadostna, ker se zastavlja vprašanje, kako je mogoče vedeti za neko najbolj splošno in celovito človekovo vrednoto *mimo* nravnosti in njene najbolj splošne, nravne človeške popolnosti. Če pa to ni res in pojmuje avtor knjige Etika in socializem najbolj splošne in celovite človekove vrednote kot moralno vrednoto

par exellence, pa je treba reči, da ostaja ta vrednota nedopustno nedoločena, kot ostaja nedoločena odprta celota vesoljnega absoluta. Najbolj splošna in celovita človekova vrednota, ki je človekova osrednja norma in torej norma vseh drugih norm, je samo projekcija. Kot takšna pa ostane abstraktna, nevarno poljubna in sama *odvisna od zgodovinskega, časovno-prostorskega trenutka svojega projiciranja.* Zato se je bati, da pušča Rusova etična teorija kljub vsemu nasprotnemu prizadevanju v končni stopnji vendarle proste roke in prosto pot osebni samovolji in vsej tisti gibljivosti v presoji dobrega in zla, v kateri zna biti prav politika posebno vešča.

Na koncu naj omenim še eno šibkost te etične teorije. Če je morala izpeljana iz smotra, kateremu naj služi, potem bo iz tega smotra izpeljana tudi njena obveznost. Moralni »moraš« je izpeljan iz smotra, ki mu naj služi moralnost. S tem pa izgine kategoričnost moralnega imperativa. Imperativ postane zgolj hipotetičen, takšen, kot so imperativi vseh drugih dejavnosti. Razumljivo pa je, da je takšna hipotetična obveznost šibkejša. Ker torej morala ni dovolj močna, da bi človeka spodbujala k moralnosti, ji mora priskočiti na pomoč družbena in državna zakonodaja. Stvar ni sama po sebi nenormalna in tudi deontološko moralo podpirajo družbene in državne ustanove. Javna morala je lahko v oporo osebni morali. Pač pa postanejo stvari nesprejemljive, ko obveznost družbenih in državnih zakonov začenja nadomeščati in hkrati izpodrivati obveznost moralnih zakonov. Takrat namreč spet začne izginjati razlika med družbenim ali državnim in moralnim zakonom. A to, kar je družbeno dovoljeno ali nekaznivo, še ni moralno dobro in dovoljeno. Dva takšna sodobna primera sta ločitev zakonske zveze in prekinitev nosečnosti. Nravnost izgubi svojo vlogo in smisel, če ni pravega razlikovanja med družbeno in moralno zakonodajo. Primer takega nerazlikovanja pa nam nudi prav V. Rus, in sicer v nekem drugem svojem sestavku, kjer se vidi, kam vodijo stališča, ki jih je teoretično izrazil v delu Etika in socializem. V mislih imam njegov prispevek Cerkev, morala in socializem v učbeniku družbeno moralne vzgoje za osmi razred Družba in socialistična morala. Dotakniti se hočem tukaj samo tega, kako utemeljuje — in s tem, kako uči utemeljevati — sodobne moralne obveznosti. Utemeljuje jih s pozitivnim, državnim in družbenim, zapisanim zakonom. »Na primer, noben učitelj ne more v šoli vzpodbujati k religioznosti, ker je šola po socialističnih zakonih ločena od Cerkve. Vsak učitelj mora v šoli podajati samo dognanja znanosti in vzgajati socialistično, ker je to z zakonom določena naloga šole«.[27] Če bi navedeni učbenik bil učbenik pravne ureditve naše družbe, bi bila ta argumentacija na mestu. Ker pa je navedeni prispevek v učbeniku družbeno *moralne* vzgoje, dokazuje, da zgoraj izražena bojazen zamenjave med moralno in politično ravnijo ter med moralnimi vrednotami in političnimi (delnimi) interesi nikakor ni neutemeljena.

---

[27] Dr. V. Rus — Mgr. J. Šter, Družba in socialistična morala, Ljubljana 1977, 80.

Delo Etika in socializem zasluži po svojem namenu in po pomembnosti predmeta, ki se mu posveča, kar največjo pozornost. Zgrajeno pa je tako kot vsa filozofska misel V. Rusa na znani, a dokaj sporni alternativi: ali dialektika ali metafizika. To dilemo, ki jo je v svojem Anti-Dühringu absolutiziral F. Engels in je priljubljena tema vse marksistične filozofije, je V. Rus hotel uporabiti tudi na področju etike, in to ga je spodbujalo, da je vso moralnost zasnoval izključno teleološko.

Izrazita teleološka usmerjenost Rusovega dela pa nikakor ne predstavlja ovire za dialog z njim, saj je iz povedanega razvidno, da je teleološko utemeljevanje moralnih sodb znatno upravičeno in umestno tudi z vidika teološke etike. Etično področje bi moglo in celo moralo postati izrazito področje dialoga. Precej časa je že od tega, kar je to misel pri nas zagovarjal prof. dr. Janez Janžekovič.[28] Nravnost je stvar človeškosti, izvira iz nje in želi k njej voditi. To spoznanje bi moralo biti odločilnega pomena za dialog med marksisti in kristjani. Vprašanje pa je, ali so tudi marksistični[29] in krščanski etiki in moralisti podobnega mnenja.

Če s tem vprašanjem v mislih prebiramo delo Etika in socializem, ne bomo tukaj naleteli na veliko odprtost. Dobili bomo vtis, da mora človek postati marksist, če se hoče strinjati z marksistično etiko, da je ta etika tako tesno povezana z marksističnimi stališči, da zunaj njih ni mogoče dosledno razviti in v polnosti uveljaviti človeške morale in etike. V tem smislu govori avtor o »lastni sistematski razvitosti« (63) marksistične etike.

Kljub takšni izredno močno poudarjeni marksistični etični samozavesti pa naletimo tudi na stališče, da različna vrednostna pojmovanja ne morejo ovirati ljudi pri njihovem sodelovanju. »Sodelovanje ljudi z različnimi svetovnonazorskimi pogledi . . . je dokaz možnosti praktične vrednostne enotnosti ob nekaterih razlikah v teoriji vrednot« (443). Ta misel o »praktični vrednostni enotnosti« je pomembna, čeprav to še vedno ni misel o praktični vrednostni *enakosti*.

Mislim, da lahko rečem, da je v tem pogledu sodobna katoliška moralna teologija veliko bolj odprta. Vedno pogosteje se pojavljajo mnenja, da ni nobene specifične, povsem svojske krščanske nravnosti. »Krščanski proprium ni v nobeni svojski krščanski strukturni programatiki in v nobenem sistemu specifično krščanskih materialno etičnih normah, temveč v nekem novem

---

[28] Prim. J. Janžekovič, Etika — vez med marksizmom in krščanstvom, Nova pot 1951, 127—147.

[29] V. Pavićević poudarja, da socialistična morala »sprejema kot svoj temelj fundamentalne moralne norme, v katerih se izraža humanost človeka. Včasih te norme imenujejo tudi ‚morala nasploh' ali ‚splošna morala'. Teh dejstev bi ne bilo treba še posebej poudarjati, če ne bi bilo tudi nekritičnih pojmovanj, da je socialistična morala radikalno nova morala« (Temeljna načela socialistične morale, Teorija in praksa XI (1974), 410.

smiselnem obzorju in v novi motivaciji, ki jo to obzorje vključuje«.[30] Krščanstvo pojmuje svojo moralo kot pristno človeško moralo, kot moralo, ki je za vse ljudi in ki izraža bistvo človeškosti. Človek, ki je moralen, kot to predvideva krščanstvo, se ne odtuji svoji človeškosti. In obratno. Kdor se svoji človeškosti ne odtuji, je moralen tudi v krščanskem pomenu in je po teološki razlagi deležen božje milosti, ki jo daje Bog vsem ljudem, ne glede na njihovo zunanjo pripadnost ustanovam in nazorom. Vsak človek je zaobsežen v božjem odrešenjskem delovanju in je deležen sadov odrešenja, pa naj se tega zaveda ali ne. »To, kar je značilno za krščanstvo v njegovem razmerju do morale, je, da je po njegovem *nravnost* enaka *človeškosti,* ravno to in nič drugega«.[31] Če pa krščanstvo nima svoje morale za povsem svojsko in posebno nravnost, mu je povsem nesmiselno postavljati nasproti kakšno drugo posebno, na primer marksistično. V tem pogledu se za krščanstvo vprašanje morale ne postavlja v obliki nujne izbire med dvema konkurenčnima in med seboj izključujočima etičnima nazoroma. Zato nravnost kot takšna tudi ne more odločujoče vplivati na to, ali naj kdo krščansko vero sprejme ali ne. Krščanstvo se ne reducira na etiko in nravnost, ki jo krščanstvo pospešuje, ni izključno njegova.

Prav zato pa krščanska nravnost same sebe ne pojmuje kot enkrat za vselej dan in z razodetjem zaključen sistem. In vendar ga hoče V. Rus tako prikazati v že omenjenem učbeniku družbeno moralne vzgoje, to pa zato, ker ga očitno priganja misel, da bi postavil religiozno in socialistično moralo v konkurenčno razmerje, tako da bi učenci naših šol lahko iz višje kvalitete socialistične in marksistične morale dobili nov povod za to, da bi prekinili zveze s cerkvenimi ustanovami. »Cerkve so zapisovale in učile samo del vsakdanje morale. Ta pa je bila širša. Zajemala je več zavestnih medsebojnih odnosov. . . . To pa ni bilo vedno zapisano v cerkvenih knjigah«.[32] Ni bilo zapisano zato, ker se krščanska morala, ki ni hotela biti samo krščanska, ni omejevala na izrecno izoblikovana moralna pravila svetih knjig, temveč je na podlagi teh nravnih napotkov, kulture, moralnega izkustva, verskega prepričanja in ne nazadnje razumne presoje oblikovala nravnost, ki jo je pojmovala kot občo človeško nravnost, vsaj kar zadeva njeno materialno, vsebinsko plat. V tem dejstvu pa tiči razlog, zakaj bi morali predvsem na področju nravnosti in etike drugače različni nazori najbolj iskati skupne točke

---

[30] A. Auer, Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung, v: J. Sauer (Hrsg.), Normen im Konflikt, Freiburg 1977, 46. Tudi okoli tega vprašanja o vlogi krščanske vere pri oblikovanju morale teče danes zelo živa, včasih pa celo žolčna razprava. Srednjo pot med skrajnostmi ubirajo verjetno tisti, ki pravijo, da vera deluje na moralo tako, da poleg novih motivacij in osmišljanj nravnega življenja obstoječe nravne vrednote in pravila poenoti in uskladi, jih selekcionira in sistematizira. Jasno pa je, da so vsi ti vplivi še vedno bolj formalni kot vsebinski, čeprav nekega vsebinskega vpliva tudi ni mogoče zanikati. Je pa drugotnega pomena, razen kar zadeva nravno plat človekovega razmerja do Boga.

[31] N. Rigali, Christ et morale, Concilium 130, 1977 (franc. izdaja), 34.

[32] Dr. V. Rus — Mgr. J. Šter, navedeno delo 72.

in stališča. Ne politika ampak nravnost, kot najbolj dragocena in skupna človeška dediščina, naj postane osnova vsega našega sožitja.

Povzetek: Tone Stres, Socializem in nravnost. Etična teorija dr. Vojana Rusa

V razpravi je prikazanih nekaj osnovnih stališč, na katerih je dr. Vojan Rus zgradil svoje obsežno etično teoretično delo Etika in socializem. Izpostavljene so naslednje teme: marksizem in morala, bistvo moralnega dejanja, nespremenljivost in spremenljivost moralnih vrednot, vloga in mesto izkustva, razmerje med moralnimi in političnimi normami, normativnost in deskriptivnost etičnih norm, razmerje med osebo in družbo, delna in celovita človeškost ter deontološko in teleološko utemeljevanje moralnih sodb. Na koncu so nakazane možnosti dialoga med krščansko in marksistično etiko.

Zusammenfassung: Tone Stres, Sozialismus und Sittlichkeit

In der Abhandlung sind einige Grundstandpunkte aufgezeigt, auf welchen von Dr. Vojan Rus sein umfangreiches ethisch-theoretisches Werk »Ethik und Sozialismus« aufgebaut wird.

Folgende Themen sind vorgestellt: Marxismus und Moral, Wesen der sittlichen Tat, Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit der sittlichen Werte, Rolle der Erfahrung, Verhältnis der sittlichen zu politischen Normen, Normativität und Deskriptivität der sittlichen Normen, Verhältnis zwischen Person und Gesellschaft, Teil- und Ganz-menschlichkeit, deontologische und teleologische Begründung der sittlichen Urteile.

Am Ende sind die Möglichkeiten eines Dialogs zwischen christlicher und marxistischer Ethik angezeigt.

Résumé: Tone Stres, Socialisme et moralité.

La dissertation présente quelques positions fondamentales qui constituent la base de la théorie éthique de Vojan Rus, publiée surtout dans son livre Ethique et socialisme (Etika in socializem). Sont mis en évidence les thèmes majeurs suivants: le marxisme et la morale, l'essence de l'acte moral, l'immutabilité des valeurs morales, le rôle de l'expérience morale, le rapport entre les normes morales et politiques, le caractère normatif et descriptif des normes éthiques, le rapport entre l'individu et la société, l'homme partial et l'homme integral et finalement le caractère déontologique ou téléologique des jugements moraux. A la fin sont indiquées les possibilités du dialogue entre la morale chrétienne et l'éthique marxiste.

France M. Dolinar

Župnijski arhivi

Župnijski arhivi predstavljajo brez dvoma veliko bogastvo za našo versko, cerkveno in narodnostno zgodovino.[1] Njihovi začetki in razvoj, žal, še niso povsem zadovoljivo raziskani. Nastanek cerkvenih arhivov je vsekakor tesno povezan z širjenjem krščanstva in oblikovanjem organiziranih verskih skupnosti. Zaradi izrednih okoliščin, v katerih se je znašla Cerkev ob preganjanjih, do konca drugega stoletja ne moremo govoriti o cerkvenih arhivih v pravem pomenu besede. Z veliko ljubeznijo pa je Cerkev tudi v tem času hranila in širila sv. pismo ter življenjepise mučencev (»Acta martyrum«). Še preden pa je Cerkev dobila svobodo, je že čutila potrebo, da poleg evidence pripadnikov krščanskih občin[2] hrani celotno dokumentacijo svojega pastoralnega dela in raznovrstnih dejavnosti, katerim se je v toku stoletij posvečala, kakor tudi dokumentacijo različnih privilegijev, posestvenih listin, volil in podobno.

Ker smo se tukaj omejili le na župnijske arhive, nas zanima nastanek župnije kot najmanjše cerkvene upravne enote. Zdi se, da je bil njen razvoj v juridičnem in teritorialnem pogledu zaključen šele v 13. stoletju.[3] Ni naš namen zasledovati nastanek, razvoj in zgodovino župnijskih arhivov. Ob vedno večjem zanimanju zanje tudi pri nas in ob skupni akciji, zlasti v ljubljanski nadškofiji, da bi čimprej uredili župnijske arhive oziroma starejše arhivsko gradivo celo shranili v (nad)škofijskem arhivu,[4] bi rad le ponovno opozoril na odgovornost, ki jo imajo župniki do svojih župnijskih arhivov.

---

[1] V sestavek je povzet tudi del predavanja dekanom 11. januarja 1978, ki je bil v povzetku objavljen v Pastoralni prilogi okrožnice nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, januar 1978, 14—21.

[2] UMEK Ema, Cerkvene matice, v: Vodnik po matičnih knjigah za območje SR Slovenije (Skupnost arhivov Slovenije, Vodniki, 1. zvezek), 1. del, Ljubljana 1972, XVII.

[3] FUCHS Konrad — RAAB Heribert, Wörterbuch zur Geschichte, Band 2, München 1972, 358 (Parochie); PALESTRA A. — CICERI A., Lineamenti di archivistica ecclesiastica, Milano 1965, 34—36; CASANOVA Eugenio, Archivistica, Torino 1966, 241—244.

[4] Prim. Okrožnice ljubljanskega nadškofijskega ordinariata, 4 (1977) 44; 5 (1977) 53; 10 (1977) 97 (citirano: Okrožnice Ljubljana).

Cerkev se je pomembnosti arhivov vedno zavedala. Že tridentinski cerkveni zbor naroča škofom, naj spise vzorno in urejeno hranijo, župnikom pa, da matične knjige, ki so bile deloma v navadi že pred določbami tridentinskega cerkvenega zbora, v redu in skrbno vodijo.[5] Ta skrb vesoljne Cerkve, da bi ohranila dokumentacijo svojega pastoralnega dela, je našla svojo potrditev, lahko rečemo, na najvišjem forumu, saj je bila tako rekoč uzakonjena v zakoniku cerkvenega prava.[6]

V skladu z določbami najvišje cerkvene oblasti so skušale prilagoditi svoje predpise glede cerkvenih arhivov tudi posamezne škofije. Pri določbah in pravnih normah pa je bil vedno glavni poudarek, da je arhiv pomemben za praktično dušno pastirstvo.

Okrožnice ljubljanskega (nad)škofijskega ordinariata so npr. vedno znova opozarjale župnike na njihovo dolžnost, da z vso vestnostjo in natančnostjo skrbe za varstvo in ureditev dragocenega verskega in vsesplošno kulturnega blaga, ki ga vsebujejo župnijski arhivi.[7] Brez dvoma pa je bila, kar zadeva cerkvene arhive, odločilnega pomena predvsem druga škofijska sinoda, ki jo je leta 1908 vodil škof Jeglič. V sklepih te sinode, ki so bili objavljeni 28. avgusta istega leta, najdemo podrobna navodila o skrbi, vodstvu in ureditvi župnijskih arhivov.[8] Velik pomen je arhivom posvetila tudi škofijska sinoda leta 1940 in ustrezne odloke uzakonila v Zakoniku ljub-

---

[5] Sessio XXIV., 11. novembra 1563. Prim.: Enchiridion Archivorum Ecclesiasticorum. Documenta potiora Sanctae Sedis de Archivis Ecclesiasticis a concilio Tridentino usque ad nostros dies, Città del Vaticano 1966, Doc. 1, nn. 1—2 (zbrala S. DUCA — SIMEONE a S. FAMILIA); P. SIMEONE della S. Familia, Brevi appunti di archivistica generale, Roma 1973, 177—178.

[6] Zakonik cerkvenega prava, Ljubljana 1944 (prevedel A. Odar), can. 375—384, 304, 435, 470, 1010, 1548 (= citirano ZCP); ROŽMAN G., Cerkveno arhivsko pravo, Bogoslovni vestnik, 4 (1924) 145—155.

[7] Od starejših naj omenim le dve izčrpni navodili: Weisung in Betreff der Pfarrarchive, Ljubljanski škofijski list, 7 (1896) 87—91; in: Kako naj se izvršujejo določbe druge sinode o cerkvenem arhivu? (poročilo o shodu gg. dekanov leta 1910, III.), Ljubljanski škofijski list, 6 (1910) 80—81; V okrožnicah ljubljanskega (nad)škofijskega ordinariata pa so v zadnjem času izšla naslednja navodila:

1. Župnijski arhivi, 6 (1954) 3—4;
2. Župnijski arhivi, 7—8 (1955) 3;
3. Cerkveni arhivi, 5 (1968) 31;
4. Župnijski arhivi, 5 (1969) 35—36;
5. Cerkveni arhivi, 8 (1973) 70;
6. Vodnik po matičnih knjigah za območje SRS, 11 (1973) 98;
7. Uredba o cerkvenih arhivih, 12 (1973) 110—117;
8. Pismo sobratom, 2 (1974) 10;
9. Varujmo arhive, 2 (1975) 15;
10. Cerkveni arhivi, 4 (1977) 44;
11. Cerkveni arhivi, 5 (1977) 53;
12. Arhivi, 10 (1977) 97;
13. Pismo sobratom, 11 (1977) 105.

[8] Synodus Dioecesana Labacensis II., quam diebus 24—28 mensis Augusti 1908 habuit A. B. Jeglič episcopus Labacensis, Labaci² 1910, 147 ss (= citirano: Synodus 1908).

ljanske škofije, ki je v glavnem še vedno v veljavi.[9] Državna oblast pa je po drugi svetovni vojni celotno arhivsko gradivo na območju SFR Jugoslavije, ne glede na to pri kom je, zaščitila z državnimi zakoni.[10]

Obe vojni sta hudo prizadeli tudi cerkvene arhive in tako so se ti po letu 1945 znašli v zelo žalostnem stanju. Marsikaj je sicer ušlo opustošenju med vojno, večina župnikov in župnijskih upraviteljev pa se je znašla pred nepremostljivimi težavami. Župnišča so bila deloma nacionalizirana, deloma zasedena. Mnogi duhovniki so se morali za lastno stanovanje znajti, kot so vedeli in znali. Mnogokrat niso imeli kam spraviti svojih stvari, kaj šele da bi bili urejevali »stare špehe«, ki so v tem času bodisi »izgubili vrednost« ali pa so med njimi iskali tisto, česar niso mogli vsebovati. Neprestane selitve duhovnikov in pogoste preiskave nekvalificiranih ljudi, ki so v župnijskih arhivih videli vse drugo kot dragoceno kulturno in narodno blago, so često povzročile nepopravljivo škodo. Kljub temu je treba občudovati večino duhovnikov, da so v teh izjemno težavnih časih našli čas in smisel za ohranitev dragocenega arhivskega gradiva in ga v danih možnostih zavarovali in zaščitili. Ne smemo pozabiti, da je šlo takrat za zasilno rešitev v stiski, za katero marsikje zunaj Cerkve ni bilo pravega razumevanja. Tako so se znašli župnijski arhivi po podstrešjih, na cerkvenih korih, v kleteh, na hodnikih in podobno. Vendar cerkvena oblast ni nehala pozivati, da gre za dragoceno narodno in kulturno dediščino, ki jo je treba primerno zaščititi, urediti in varno hraniti.

V skrbi, da bi kdo dragocenih arhivalij (tako knjige kot listine) ne uničil ali izgubil, so mnogi duhovniki ljubljanske škofije prosili ordinariat, da bi smeli dragocenejše gradivo shraniti v škofijskem arhivu. O tej problematiki je obširneje pisala škofijska okrožnica leta 1955 in določila arhivsko problematiko za eno izmed tem na jesenski pastoralni konferenci istega leta.[11] Čeprav je bil velik del duhovščine naklonjen misli, da vse dragocenejše arhivalije, ki jih dušni pastirji ne potrebujejo več v rednem poslovanju, oddajo v škofijski

---

[9] Zakonik ljubljanske škofije, Ljubljana 1940 (citirano: ZLŠ).

[10] Pregled arhivske zakonodaje:
1. Splošni zakon o državnih arhivih, Uradni list FLRJ, 12—287/50 (citirano: UL);
2. Navodilo o zbiranju, hrambi in periodičnem izločanju arhivskega materiala, UL FLRJ, 7—73/52;
3. Splošni zakon o arhivskem gradivu, UL SFRJ, 48—665/64;
4. Zakon o arhivu Jugoslavije, UL SFRJ, 48—666/64;
5. Zakon o arhivskem svetu Jugoslavije, UL SFRJ, 48—667/64;
6. Kazenski zakonik 264. člen, UL SFRJ, 15—300/65 glede uničenja ali prikrivanja arhivskega gradiva;
7. Zakon o arhivskem gradivu in o arhivih, UL SRS, 4—24/66;
8. Navodilo o načrtnem izvajanju materialnega varstva arhivskega in registraturnega gradiva, UL SRS, 10—79/69;
9. Navodilo o odbiranju arhivskega gradiva iz registraturnega materiala, UL SRS, 9—50/70;
10. Zakon o arhivskem gradivu in o arhivih, UL SRS, 34—1228/73.

[11] Župnijski arhivi, Okrožnica Ljubljana, 7—8 (1955) 3.

arhiv, zamisli ni bilo mogoče izvesti. Verjetno obe strani nista bili materialno in strokovno dovolj pripravljeni, da bi bili mogli izvesti takšno akcijo.[12]

Ker so pa ravno župnijski arhivi mnogokrat edini vir ne samo za versko in cerkveno, temveč tudi za populacijsko, sociološko in ekonomsko zgodovino, se je zanje vedno bolj začela zanimati tako širša javnost in posamezne znanstvene ustanove. Hoteli so napraviti vsaj sumaričen pregled celotnega gradiva in s tem omogočiti bolj smotrno in enotno ureditev ter preprečiti, da bi se mnoge dragocenosti za vedno izgubile. Zato je Skupnost arhivov Slovenije (za ljubljansko nadškofijo v soglasju z nadškofijskim ordinariatom) v letih 1968—1971 popisala vse župnijske arhive na območju Slovenije. Kot rezultat tega popisa je izšel v letih 1972—1974 najprej Vodnik po matičnih knjigah za območje SR Slovenije v treh knjigah,[13] sredi oktobra 1977 pa tudi prvi del Vodnik(a) po župnijskih arhivih za območje SR Slovenije.[14] Takó je bilo tudi najširši javnosti omogočeno, da se je seznanila z dragocenostmi, ki jih za slovensko versko, narodnostno in kulturno zgodovino hranijo župnijski arhivi. Gre za pomembno akcijo, ki nam je kolikor toliko omogočila vpogled v dejansko stanje župnijskih arhivov v Sloveniji in nas *ponovno spomnila obveznosti,* ki jih imamo do dragocenosti, ki jih ti arhivi hranijo.

Popisovalci so v mnogih primerih opozorili ne le na neurejenost župnijskih arhivov, ampak tudi na neprimerne prostore, v katerih se hranijo. Za takšno stanje niso vedno krivi le župniki, saj mnogi do danes kljub vsem prizadevanjem niso mogli dobiti za svoj arhiv primernega prostora, kjer bi mogli arhiv župnije varno shraniti, zadovoljivo urediti in obnoviti to, kar je bilo iz arhiva nedovoljeno ali nedopustno odtujeno. Drugje pa je bilo v tem pogledu morda res nekoliko premalo dobre volje in nezainteresiranosti. Kljub temu so v zadnjih letih na tem področju že veliko naredili. Iz odgovorov jesenske pastoralne konference za leto 1977 je razvidno, da so župnijski arhivi v glavnem v suhem in varnem prostoru, čeprav so mnogokje zaradi objektivnih razlogov še vedno neurejeni.[15]

Leto 1977 pa brez dvoma pomeni veliko prelomnico v ureditvi župnijskih arhivov v ljubljanski nadškofiji. Nadškofijski ordinariat se je namreč odločil, da vse starejše arhivsko gradivo župnijskih arhivov shrani v nad-

---

[12] Prim. odgovor jesenske pastoralne konference za leto 1955 v ŠAL/ Pastoralne konference (= Škofijski arhiv Ljubljana).

[13] Vodnik po matičnih knjigah za območje SR Slovenije (izdala skupnost arhivov Slovenije, Vodniki 1. in 3. zvezek), 1. del, Ljubljana 1972; 2. del, Ljubljana 1972; 3. del, Ljubljana 1974.

[14] Vodnik po župnijskih arhivih za območje SR Slovenije (izdala Skupnost arhivov Slovenije, Vodniki, 2. zvezek), 2. dela, Ljubljana 1975. »Vodnik« sicer ima letnico 1975, vendar je prvi del prišel v roke le posameznim strokovnim delavcem sredi oktobra 1977, drugi del pa šele marca 1978, kaže pa stanje župnijskih arhivov ob njihovem popisu, torej v letih 1968—71.

[15] Prim. odgovore za jesensko pastoralno konferenco v letu 1977 v pisarni nadškofijskega ordinariata v Ljubljani.

škofijskem arhivu in je maja istega leta začel to akcijo tudi postopoma izvajati.[16] Zamisel so pozdravili tudi popisovalci župnijskih arhivov in nanjo opozorili tudi v uvodu Vodnika po arhivih za območje SR Slovenije: »nadškofijski arhiv v Ljubljani je v zadnjem času sklenil zbrati pri sebi gradivo župnij na svojem območju, ki je nastalo do leta 1920. To gradivo bodo torej raziskovalci mogli v prihodnje uporabljati pri njem«.[17] Kljub temu je takšna akcija dvorezna in je upravičeno zbudila pri nekaterih duhovnikih veliko negodovanja. Zdi se namreč, da se je porodila bolj na podlagi prebujenih določenih zgodovinskih interesov, kot iz potrebe do ureditve v skladu z vsemi arhivskimi predpisi. Župnijski arhiv je in ostane kot celota arhiv določene župnije, ne glede na to, kje ga hranijo. Trenutni zgodovinski interesi niso in ne smejo biti kriterij za ureditev katerega koli — torej tudi ne župnijskega arhiva. Če smo se iz objektivnih razlogov odločili za centralno hrambo teh arhivov do določene dobe, moramo zbrati celotno gradivo do te dobe.[18]

Pri (ponovni) ureditvi župnijskih arhivov je namreč včasih težava tudi v tem, da nekateri teh arhivov ne obravnavajo kot celoto, ampak si pod vidikom posameznih (trenutnih) zgodovinskih interesov žele napraviti čimbolj dostopne nekatere »bolj zanimive« ali, kot često slišimo, »pomembnejše« arhivalije iz župnijskih arhivov, npr. statuse, matične knjige, urbarje, kronike in podobno. Takšno načelo bi privedlo do cele vrste anomalij, ki so se marsikje v Sloveniji na žalost že pojavile. Zaradi določenih zgodovinskih okoliščin je bil (začasno?) odtujen Cerkvi dragocen del arhivskega gradiva iz župnijskih arhivov in je, po ne vedno jasnih poteh, dospel v razne zasebne zbirke, muzeje in podobno. Svojevrsten problem pomenijo tudi matične knjige, ki so jih leta 1946 vzeli matični uradi krajevnih ljudskih odborov, da bi jih prepisali za svoje potrebe.[19] Dejstvo, da je jožefinska zakonodaja uporabljala cerkvene matične knjige (podobno, kot je neupra-

---

[16] Prim. Okrožnica Ljubljana, 5 (1977) 53.

[17] Navedeno delo, V. (citirano: n. d.).

[18] DOLINAR France M., Župnijski arhivi, Pastoralna priloga okrožnice nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, januar 1978, 18—19.

[19] Okrožnica Ljubljana, 7 (1946) 6:
»Cerkvene matice jemljejo te dni civilni matični uradi za dobo od l. 1850 dalje. Po mnogih razgovorih o tej zadevi je škofijski ordinariat dobil ponovno ustno priznanje, da so matice cerkvena lastnina. Trudil se je mnogo, da bi se matice za civilno oblast prepisovale v župnijskih uradih, in je pod skromnimi pogoji obljubil, da vesten prepis oskrbijo cerkveni matičarji. Ko je škof. ordinariat pričakoval zadevnih navodil, je pa dne 21. jun. prejel odlok ministrstva za notranje zadeve, občeupravni odd., z dne 19. junija 1946 št. 48/42—46, ki se glasi: ‚S svojo okrožnico št. 48/41—46 z dne 15. VI. 1946 smo naročili vsem okrožnim oddelkom in okrajnim odsekom za notranje zadeve, naj obvestijo vse župne urade, ki so vodili do zdaj kot državni organi matične knjige, da v roku 3 dni izročijo pristojnim državnim organom izvirne matične knjige v uporabo, kolikor tega že niso storili. Izvirniki državnih matičnih knjig so namreč državnim matičarjem za redno in neovirano poslovanje absolutno potrebni in ne moremo čakati na prepise teh izvirnikov, za kar tudi nimamo na razpolago ne potrebnih moči ne sredstev. V nujnem državnem in javnem interesu je, da se izvirniki v omenjenem roku izročijo, ozir. da se odvzamejo. — O tem obveščamo škofijski ordinariat s pri-

vičeno izvedla toliko drugih posegov na cerkveno področje) samo po sebi še ne govori za njeno lastninsko pravico. V ljubljanski nadškofiji mi ni znan noben primer, da bi bili matični uradi te knjige v skladu z zakonom z dne 1. aprila 1946[20] res tudi prepisali, čeprav je Ema Umek v sicer zelo dobrem uvodu o matičnih knjigah v Vodniku po matičnih knjigah leta 1972 mirno zapisala, da so »krajevni ljudski odbori *prepisali in prevedli* podatke iz matic, ki so jih vodili župnijski uradi do leta 1850.«[21] Ker krajevni ljudski odbori knjig *niso vrnili,* so si jih morali za svojo uporabo prepisati župniki sami, in sicer iz kopij v arhivu škofijskega ordinariata v Ljubljani, ker so kljub navodilom Ministrstva za notranje zadeve posamezni krajevni matični uradi zabranjevali župnikom uporabljati originale.[22] Na žalost pa se je izgubilo (?) nekaj prepisov iz škofijskega arhiva v Ljubljani za kočevske fare, ki si jih je izposodila notranja uprava, da bi obnovila matične knjige tistih fara na Kočevskem, ki so bile uničene med vojno.[23]

O arhivskem prostoru

Idealno je seveda imeti za arhiv poseben prostor, zlasti v večjih farah, kjer se je v stoletjih nabralo veliko gradiva. Soba, ki jo namenimo za arhiv, mora biti suha, varna pred ognjem in zaščitena pred vlomom. Paziti moramo, da je soba zračna, vendar ne izpostavljena neposredni sončni svetlobi, ki kvarno deluje na arhivsko gradivo, zlasti pisavo. Prav takó moramo paziti, da je v redu električna napeljava in ni za arhivskimi policami ali omaro, v kateri tako gradivo hranimo, dimnik, vodovodne ali odtočne cevi in podobno. Arhivsko gradivo tudi ne sme biti izpostavljeno prevelikim temperaturnim spremembam. Zato bi bilo primerno pozimi arhivski prostor rahlo ogrevati, da bi obdržali vedno vsaj približno isto temperaturo in se v prostoru ne bi nabirala prevelika vlaga.[24]

V arhivski praksi počasi opuščamo lesene omare. Kjer to ni mogoče, je treba zelo paziti, da so te oziroma police iz trdega lesa. Večkrat se moramo prepričati, če jih ni morda načel leseni črv ali drugi insekti, ki pomenijo za arhivsko gradivo veliko nevarnost. Če zajedalcev ni mogoče odstraniti, moramo ogrožene police ali omare zavreči. V novejšem času

---

pombo, da se bodo izvirniki matičnih knjig po uporabi vrnili.' Župnijski uradi morajo narediti s prevzemnikom točen zapisnik in vsak župnijski urad naj vestno zasleduje, kje se njegove matice nahajajo. Večkrat jih bo župnijski urad potreboval in pojasniti bo treba vernikom, kam naj se v mnogih slučajih obrnejo.«

[20] Zakon o državnih matičnih knjigah z dne 1. aprila 1946, UL FLRJ 1946/183.

[21] UMEK Ema, Cerkvene matične knjige, v: Vodnik po matičnih knjigah, 1. del, XXXVIII.

[22] Prim. Okrožnica Ljubljana, 12 (1946) 4; 3 (1947) 3; 9 (1950) 3.

[23] Okrožnica Ljubljana, 11 (1947) 7.

[24] Optimalni pogoji v arhivskih skladiščih so pri temperaturi 15° C in relativni zračni vlagi 60 %. Prim. Arhivska tehnika, Ljubljana 1972, 56.

vedno bolj uporabljamo kovinske police, ki jih je mogoče laže čistiti in niso podvržene insektom. S posebno obdelavo pa so zaščitene tudi pred rjo. Pri nas jih izdeluje podjetje »Primat« v Mariboru.[25]

O ureditvi arhiva

Pri ureditvi razlikujemo gradivo,

1. ki je že *trajno* v arhivskem skladišču, torej v prostoru, ki je za arhiv posebej določen, naj bo to omara ali posebna soba. Tukaj je arhivsko gradivo dokončno urejeno po skupinah z vso potrebno dokumentacijo (popis, inventar, regesta in podobno),
2. gradivo, ki je v *začasnem* arhivskem skladišču. Gre predvsem za tisto gradivo, ki smo ga vzeli iz registrature, pa ga še nismo utegnili popisati in trajno uvrstiti v arhivsko skladišče,
3. gradivo v *registraturi,* to se pravi tisto gradivo, ki nastaja ob rednem poslovanju župnijskega urada. Gre torej za akte tekočega leta, ki jih navadno šele v začetku prihodnjega leta z vso potrebno dokumentacijo uredimo in trajno uvrstimo v arhivsko skladišče.

Arhivsko skladišče, v katerem gradivo trajno hranimo, mora *kazati, kako posluje* registratura, torej *župnijski urad,* zato bomo o njej še posebej nekoliko spregovorili.

Ureditev, ki jo je za župnijske arhive predpisala ljubljanska sinoda leta 1908, je bila sad dolgoletnih izkušenj in priča za dobro poznavanje arhivskega gradiva, ki ga hranijo (oziroma so ga hranili) posamezni župnijski arhivi. Nastala pa je pod vplivom tradicije v romanskih deželah, ki se je ohranila do danes.[26] Ta sinoda je razvrstila arhivsko gradivo v osem skupin, ki jih zaradi pregleda skupaj s podskupinami navajam v celoti:[27]

I. Dokumenti (Documenta)
   1. ustanovitev župnije, njene meje in privilegiji,
   2. ustanovitev cerkva, cerkvenih stavb in pokopališča,
   3. ustanovne maše v farni cerkvi,
   4. ustanovne maše v podružnih cerkvah,
   5. razne druge ustanove (za vzdrževanje kapel, večne luči . . .),
   6. patronat.

II. Cerkvena lastnina (Bona ecclesiarum)
   1. inventarij posameznih cerkva,
   2. zapisnik o upravljanju cerkvene lastnine,

---

[25] Prav tam, 74.
[26] Prim. PALESTRA A. — CICERI A., Lineamenti di archivistica ecclesiastica, Milano 1965, 96—99; CASANOVA Eugenio, Archivistica, Torino 1966, 242—244.
[27] Synodus 1908, 150—152.

3. listine in izvlečki iz javnih knjig, ki opisujejo lastninsko pravico,
4. zadolžnice privatnih dolžnikov,
5. razne pogodbe: kupno-prodajne, zamenjalne . . .,
6. zavarovalne police,
7. sodni odloki glede lastninske pravice.

III. Nadarbinska posest (Bona beneficialia)

1. inventar beneficija,
2. posestne listine in izvlečki iz javnih knjig o posestniški pravici,
3. kupno-prodajne pogodbe, zamenjave in podobno,
4. zavarovanje proti nesrečam,
5. sodne odločbe o lastninski pravici.

IV. Nadarbina (Beneficium)

1. od vlade odobrena fasija župnika in kaplana za kongruo,[28]
2. fasija za določen prispevek verskega fonda in enakovredne takse,
3. fasija za določen prispevek iz osebnih dohodkov,
4. konsignacija[29] dolžnih in prostovoljnih nabirk,
5. konsignacija darov v cerkvi in raznih priložnostih,
6. štolnina.

V. Cerkveni računi (Rationes ecclesiae)

urejeni kronološko po letnicah skupaj z dokumenti, ki spadajo k njim.

VI. Poročni spisi (Acta matrimonialia)

Prav tako kronološko urejeni skupaj z vsemi priloženimi dokumenti.

VII. Ostali dokumenti (Reliqua acta)

Vse ostale akte, ki prihajajo vsak dan v pisarno, vlagamo strogo v kronološkem redu po tekočih številkah in po letih. Tem dokumentom priložimo tudi koncepte (kopije) pisem.

VIII. Cerkvene knjige (Libri ecclesiastici)

1. matice[30]
   a) krstne,

---

[28] Fasija (nlat, fassio iz lat. fateri — priznati), navedba, napoved, zlasti dohodkov ali premoženja v davčne namene. Kongrua (lat. congrua, sustentatio congrua), za življenje duhovnika in učitelja najmanjši potreben dohodek iz donosa neke nadarbinske službe.

[29] Konsignacija (lat. consignatio iz consignare, vpisati, zapečatiti), popis česa, seznam, (pismena) predaja v hranitev ali prodajo.

[30] Cerkev je imela matične knjige vedno za zelo pomembne in jih je tudi skrbno vodila in čuvala. Prim. ZCP, can. 470; Synodus 1908, 137—143; ZLŠ, člen 173; Pra-

b) poročne,
c) mrliške;
2. status animarum,[31]
3. ustanove,
4. knjiga dolžnikov,
5. knjige bratovščin in kongregacij,
6. škofijski list (okrožnice)[32]
7. ostale knjige.[33]

Očitno pa se takšna ureditev, na katero so že pred to sinodo opozarjale razne ljubljanske okrožnice,[34] *ni mogla uveljaviti.*[35] Takó se je profesor France Ušeničnik v svojih učbenikih pastoralne teologije odločil na zunaj za preprostejšo ureditev,[36] ki je prevladovala v deželah z nemškim kulturnim vplivom. Ta njegova navodila je prevzela tudi ljubljanska škofijska sinoda leta 1940 in jih uzakonila v Zakoniku ljubljanske škofije.[37]

---

vilnik in poslovnik o vodstvu cerkvenih matic, Ljubljana 1951; prav tako izčrpna navodila o vodstvu in čuvanju matičnih knjig v ljubljanskem škofijskem listu oziroma okrožnicah ljubljanskega (nad)škofijskega ordinariata. Prim. Kazalo ljubljanskega škofijskega lista od leta 1863 do konca leta 1914, sestavil Fr. Žitnik, in Kazalo k posameznim letnikom škofijskih okrožnic. K že večkrat omenjeni literaturi o župnijskih arhivih velja omeniti še HAGEN August, Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Juris canonici, Rothenburg a. Neckar 1935; v slovenščini pa predvsem UŠENIČNIK France, Pastoralno bogoslovje, Ljubljana[3] 1940, 607—631; in zelo izčrpen uvod v: Vodnik po matičnih knjigah, ki ga je napisala Ema UMEK, Cerkvene matične knjige, XVII. — LXXIII. in tam navedeno literaturo.

[31] »Status animarum« nima tako strogo uradnega značaja, kot vpisi v matične knjige. Podatki so bili namreč marsikdaj vpisani zgolj na podlagi zasebnih sporočil posameznikov, ki ne izključujejo pomote. Kljub temu so za župnika izredno dragocen vir, ker mu omogočajo, da se na hitro seznani z dejanskim stanjem v župniji. Prim. Rituale Romanum, Tit. XII., c. 6; HAGEN August, n. d., 255—257; Synodus 1908, 143—145; UŠENIČNIK France, n. d., 631—632.

[32] Škofijski list (okrožnice, sporočila) imajo svoje mesto v arhivu kot uradno škofijsko glasilo. Ni prav, če starejše letnike kratko malo zavržemo.

[33] Gre za ostale župnijske knjige, pisane z roko, ki niso vključene v katero izmed zgoraj omenjenih serij, kot so npr. Knjiga prvoobhajancev, knjiga birmancev, knjiga matičnih sprememb, oznanilne in oklicne knjige in podobno.

[34] Posebej velja omeniti predvsem: Weisung in Betreff der Pfarrarchive, Ljubljanski škofijski list, 7 (1896) 87—91.

[35] Zanimivo bi bilo ugotoviti, koliko arhivov je v ljubljanski nadškofiji bilo dejansko urejenih po navodilih Jegličeve sinode iz leta 1908. Župnija sv. Križa pri Tržiču hrani npr. vzoren analitičen inventar svojega župnijskega arhiva, ki je bil urejen po navodilih te sinode in obsega (je obsegal) poleg matičnih knjig v:

1. skupini — dokumenti: 7 fasciklov,
2. skupini — cerkvena lastnina: 40 fasc.,
3. skupini — nadarbina: 5 fasc.,
4. skupini — župnik in kaplan (beneficiata): 7 fasc.,
5. skupini — cerkveni računi do 1911: 9 fasc.,
6. skupini — poročni spisi do 1911: 12 fasc.,
7. skupini — razne listine: 24 fasc.

Prim. ŠAL/ Župnijski arhivi, Križe, III/fasc. 1.

[36] UŠENIČNIK France, Pastoralno bogoslovje, Ljubljana[1] 1920, 846—848; Ljubljana[2] 1932, 562—564; Ljubljana[3] 1940, 632—634.

[37] ZLŠ, člen 184.

Ušeničnik je arhivsko gradivo župnijskih arhivov razdelil v štiri velike skupine, ki jih je prav tako razčlenil v manjše podskupine:[38]

I. Listine:

gre za pisma, s katerimi kdo daje drugemu kakšno pravico ali dovoljuje dobroto. Sem šteje Ušeničnik papeževa dovoljenja za odpustke ali druge duhovne milosti, oporoke, ustanovna pisma, kupne, menjalne in podarilne pogodbe.

II. Spisi:

ki jih ne moremo všteti med listine. Ušeničnik jih razdeli v naslednje podskupine:

a) cerkvena imovina (inventarij, posestni listi, računi i. dr.),
b) nadarbinska imovina,
c) poročni spisi,
d) ostali spisi.

III. Rokopisi v obliki knjig: Knjige razporedimo po vsebini, in sicer:

1. matične knjige:
   a) krstna knjiga,
   b) poročna knjiga,
   c) mrliška knjiga,
   d) knjiga matičnih sprememb;
2. ostale knjige:
   a) status animarum,
   b) urbarji,
   c) kronika,
   d) bratovščine,
   e) knjiga birmancev,
   f) oznanilne knjige,
   g) oklicne knjige,
   h) ostale knjige.

IV. Načrti, zemljevidi, pečati in podobno

Tako spise kot listine uredimo kronološko. Na zunanji strani jih po vrsti zaznamujemo s številko (signaturo). Vsaj za listine pa poleg inventarja napravimo tudi regest, morda v obliki kartoteke, in sicer po naslednjem vzorcu: Na desni zgoraj vpišemo številko listine (signaturo), v prvi vrsti ime dokumenta; v drugi vrsti datum in sicer leto, mesec, dan in kraj, kjer je bila listina podpisana; v tretji vrsti kratko vsebino dokumenta: kdo je listino izdal, za koga in kaj je v njej določil, morebitne priče; v četrti vrsti prve

[38] UŠENIČNIK, n. d., Ljubljana[3] 1940, 632—634.

besede dokumenta; v peti prepis originalnega datuma; v šesti pa opis dokumenta.[39] Regest bi bil torej takle:

I/3
Breve papeža Benedikta XIV.
1746, november 29, Rim
Papež Benedikt XIV. podeli bratovščini »Pribežališče umirajočih« odpustke na praznik vseh svetnikov.
Prve besede dokumenta: »Omnium saluti«
Datum Romae apud S. Mariam Majorem sub annulo Piscatoris die XXIX Novembris MDCCXLVI, Pontificatus nostri anno septimo.
Original, pisan na pergament, ki je lepo ohranjen.
Prav tako je lepo ohranjen tudi pečat.

Tudi o knjigah napravimo natančen seznam, vanj vnesemo vsebino knjige (matice, urbar, kronika itd), ali je pisana na pergament, kje in kdaj. Če letnice ne moremo natančno določiti, označimo vsaj stoletje. Prav tako opišemo vezavo, ki je zlasti pri urbarjih mnogokrat izredno lep in dragocen primer stare vezave v usnje. Večkrat pa so knjige vezane tudi v dragocen pergament starih kodeksov. Pri knjigah navedemo še višino in širino lista, njihovo vsebino, ter morebitne posebnosti (inicialke, miniature).

Nisem brez vzroka tako izčrpno poročal o obeh ureditvah župnijskih arhivov, ki so ju priporočili v ljubljanski (nad)škofiji. Pri ponovni ureditvi arhiva se mi zdi namreč primerno poudariti, da ni priporočljivo menjati osnovne strukture ureditve, če je ta še razvidna ali jo je mogoče obnoviti, zlasti še, če ima arhiv popis ali inventar gradiva, ki ga vsebuje. Važno je, da je arhiv pregledno urejen in arhivsko gradivo dostopno. Le če prvotne ureditve ni več mogoče razbrati, se odločimo za novo, ki mora seveda kar najbolj obnoviti prvotno ureditev arhiva po načelu, da mora biti arhiv urejen tako, kot je nastajal v župnijskem uradu. Pri ureditvi listin in spisov so nam v veliko pomoč opravilni zapisniki. V nobenem primeru pa ne smemo ravnati samovoljno, ampak se prej posvetujmo s strokovnim arhivskim delavcem. Preden začnemo arhiv urejati, izdelajmo z njim natančen načrt ureditve, ki ga potrdi škofijski ordinariat. Seveda bo treba zaradi spremenjenega poslovanja župnijskega urada dodati nekatere nove (pod)skupine in zaključiti »mrtve«. Pri tem se držimo načela, da ne kopičimo brez potrebe novih (pod)skupin, ker to ustvarja prej zmedo kot preglednost. Po pameti presodimo dosedanje arhivsko gradivo in dotok vanj glede na velikost fare in gradiva, ki ga tisti župnijski urad ustvarja. Enotnega recepta pač ni moč dati, tako da bo tudi te nasvete treba prilagoditi dejanskemu stanju arhiva.

Registratura

Župnijski arhiv mora natančno kazati, kako posluje župnijski urad in je urejen zato tako, kot je v tem uradu nastajal. Omenili smo že, da je zaradi

[39] Prav tam; pa tudi ZLŠ, člen 185.

spremenjenih razmer potrebno novejše skupine prilagoditi dejanskemu stanju poslovanja.[40] Pri pregledu registrature v srednje veliki župniji v ljubljanski nadškofiji sem našel v pisarni *poleg matičnih knjig* vso ostalo župnijsko dokumentacijo lepo urejeno v registratorijih v naslednjih skupinah:

1. nadškofijski ordinariat,
2. stavbe,
3. načrti,
4. cerkvena zemljišča,
5. najemnine,
6. davki,
7. civilna oblast,
8. socialno zavarovanje — pogodbe,
9. socialno zavarovanje — vplačila,
10. zavarovalnica,
11. verska statistika,
12. poroke,
13. sporočila porok,
14. sporočila krsta,
15. izjave o krstu, verouku . . .,
16. naročniki raznih publikacij.

Namesto knjige vodi župnik za »status animarum« posebno kartoteko. V sodobnem poslovanju in neprestanih selitvah faranov ima kartoteka brez dvoma veliko prednost pred »klasičnim statusom«. Zavedati pa se moramo, da gre tudi v tej obliki za pomemben dokument o stanju župnije. Zato *ne smemo uničiti* ali *zavreči* starih kartotečnih listov, ki smo jih iz tega ali onega razloga izločili iz kartoteke, češ, zame so sedaj tako in tako brez vrednosti, ampak jih moramo hraniti v posebni kartoteki v župnijskem arhivu. Pri tem pa seveda ostane *odprto vprašanje,* koliko je takšna razporeditev skupin dejansko odsev rednega poslovanja župnijskega urada, ki naj najde svojo potrditev tudi v arhivu. Pri vlaganju teh skupin v arhiv mora župnik zelo paziti, da bo spoštoval tako nastanek gradiva kakor tudi notranjo ureditev svojega arhiva.

Pri vseh ureditvah pogrešam skupino: *osebje,* ki bi vsebovala podatke, kdo vse dela in pomaga v dušnem pastirstvu: župnik, kaplan, katehet, cerkovnih, organist, ključarji z vso dokumentacijo o njihovi službi.[41]

Spise, ki prihajajo v župnijski urad, mora župnik takoj vpisati v opravilni zapisnik in vsako listino opremiti s tekočo številko opravilnega zapisnika in

---

[40] Synodus 1908, 149—153; ZLŠ, členi 173—182; Pravilnik in poslovnik o vodstvu cerkvenih matic, Ljubljana 1951; UŠENIČNIK France, n. d., Ljubljana[3] 1940, 604—606 (632). O poslovanju župnijskega urada pa so večkrat pisale tudi okrožnice (nad)škofijskega ordinariata v Ljubljani. Glej kazalo okrožnic za posamezne letnike pod geslom: Župnijska pisarna.

[41] Taki podatki v Kroniki ali »Statusu« so namreč često preveč pomanjkljivi.

datumom na hrbtni strani listine. Ko predmet, ki ga listina obravnava, uredimo, vložimo listino skupaj s kopijo odgovora takoj na njeno mesto v registrator določene skupine, v katero spada.

S spisi, ki jih pošiljamo iz župnijskega urada, ravnamo podobno, kot je opisano zgoraj. Pomembno je, da vse zadeve urejamo sproti. Pri tem izgubimo najmanj časa. Poznejše iskanje listin po raznih predalih in knjigah je navadno zelo zamudno in je včasih skorajda nemogoče urediti listine tako, kot je treba.

Načelno delamo pri vseh dopisih kopijo in jo shranimo v župnijskem arhivu. Pri tem moramo paziti, da vedno vpišemo popoln datum (dan, mesec, letnico v celoti). Isto velja za vpise v razne knjige (matične, oznanilne, oklicne in podobno). Župniku, ki piše npr. oznanilno knjigo ali knjigo oklicev, se takrat morda zdi to odveč, pozneje pa je za tistega, ki tako knjigo prebira, zelo težko ali celo nemogoče z gotovostjo ugotoviti, za katero obdobje v knjigi gre. Urejenost pisarne (in po njej tudi arhiva) je brez dvoma svojevrsten dokaz urejenosti človeka, ki ga vodi.

V tej zvezi naj mimogrede omenim, da ne varčujmo pretirano s papirjem, pa naj gre za vloge, ki jih pošiljamo, ali vpise, ki jih vpisujemo v župnijske knjige. Vsaka vloga, vsaka knjiga naj ima tudi primerno zunanjo obliko. Pustimo dovolj širok rob. Vse, kar pišemo z roko, naj bo pisano razločno s črnilom, ne s kemičnim ali celo navadnim svinčnikom.

Nekaj praktičnih nasvetov

1. Vse arhivsko gradivo župnijskega arhiva (velja sploh za vse župnijske stvari) mora biti *strogo ločeno* od župnikovih zasebnih stvari, da ob župnikovi smrti (ali selitvi) njegovi sorodniki ne odpeljejo tudi župnijskih stvari.
2. Vsaka listina v župnijskem arhivu naj bo opredeljena z žigom župnije, knjige pa naj bodo žigosane na več mestih. Pri žigosanju moramo paziti, da žig ne bo pokrival pisave.
3. Idealno bi bilo shraniti dokumente v posebne arhivske škatle. Proti primerni odškodnini jih je možno nabaviti v nadškofijskem arhivu v Ljubljani.
4. V škatlah bi bilo primerno shraniti tudi starejše in dragocenejše knjige (statuse, matične knjige, urbarje . . .), zlasti če jih ne hranimo v omari, ampak na policah, kjer so izpostavljene prahu.
5. Vsako škatlo v arhivu opremimo z napisom vsebine, npr.

ARHIV ŽUPNIJE
KRANJ
spisi
poročni spisi
1780—1810

6. Listine vlagamo v škatle kronološko, tako da so najstarejše spodaj. Vsak letnih vložimo v tim. »srajčko« (tenko mapo), na katero zunaj vpišemo letnico, da dokumente, ki jih želimo pozneje poiskati, hitreje najdemo in jih pri ponovnem vlaganju zopet hitreje in pravilno vložimo.

7. Dokumente seveda vlagamo raztegnjene (torej ne prepognjene v sredini, kot je bila praksa nekdaj, ker se tako guli zlasti zunanji list in zelo trpi pisava na prepognjenem mestu).

8. Vsak dokument oziroma knjiga mora biti opremljena s signaturo določene skupine, da jo vedno lahko brez težave uvrstimo na njeno mesto.

9. Pri urejanju arhiva ne sme župnik samovoljno škartirati nobene stvari, ampak se mora prej o tem pogovoriti z arhivarjem, napraviti natančen zapisnik o stvareh, ki jih predvideva za škartiranje in dobiti predhodno potrebno dovoljenje od (nad)škofijskega ordinariata. Zapisnik o škartiranju se mora nato spraviti v župnijskem arhivu.

10. Tudi župnijski arhiv je po zakonu dostopen javnosti. Uporaba je dovoljenja le zanesljivim osebam, in to pod nadzorstvom. Po najnovejših navodilih sv. stolice se sme arhivsko gradivo iz cerkvenih arhivov fotokopirati v študijske namene šele po preteku 70 let.[42] Izjeme more dovoliti le ordinarij. Izposojanje iz arhiva ni dovoljeno. Izjemoma je možno posoditi določeno arhivsko gradivo javni ustanovi za znanstvene namene, vendar le po predhodnem dovoljenju pristojnega (nad)škofijskega ordinariata in na reverz, v katerem mora biti točno navedena vsaka listina ali knjiga, namen izposoje, datum (rok), do katerega je treba izposojeno gradivo vrniti, ter podpis osebe, ki je gradivo prevzela. Preden damo gradivo iz rok, moramo preveriti, če je vse gradivo opremljeno z žigom župnije in signaturo skupine, kateri pripada.

* * *

Ta prispevek ne želi in ne more izčrpati vse problematike župnijskih arhivov. Želi dati le nekaj nasvetov v ponoven premislek, da bi se spomnili, kakšno odgovornost imamo do župnijskih arhivov, in storili vse, kar je v naši moči, da bodo ti arhivi vzorno urejeni, varno spravljeni in dostopni strokovnim obiskovalcem, ki želijo našo versko in kulturno zgodovino obogatiti tudi z dragocenimi viri iz župnijskih arhivov.

Povzetek: France M. Dolinar, Župnijski arhivi

Župnijski arhivi predstavljajo brez dvoma veliko bogastvo za našo versko, narodnostno in kulturno zgodovino. Z njihovimi dragocenostmi sta najširšo javnost seznanila Vodnik po matičnih knjigah za območje SR Slovenije (v treh delih) in Vodnik

[42] Do sedaj veljavna časovna omejitev je bila določena za dobo 50 let. Prim.: Pravila za fotomehaničku reprodukciju dokumenata crkvenih arhiva. Izdalo Tajništvo biskupske konferencije, Zagreb, 14. avgusta 1978, št. 296/BK-1978.

po župnijskih arhivih za območje SR Slovenije (v dveh delih), ki ju je izdala Skupnost arhivov Slovenije, nas pa ponovno spomnila, da župnijske arhive, primerno urejene, skrbno čuvamo.

Zusammenfassung: France M. Dolinar, Die Pfarrarchive

Die Pfarrarchive stellen ohne Zweifel einen großen Schatz für unsere Kirchen-, National- und Kulturgeschichte. An ihre Kostbarkeiten machten die Archivgemeinschaften Sloweniens durch zwei Publikationen (Der Führer durch die Matrikelbücher auf dem Gebiet der Sozialistischen Republik Slowenien, 3 Bände und Der Führer durch die Pfarrarchive auf dem Gebiet der Sozialistischen Republik Slowenien, 2 Bände) in den Jahren 1972 bis 1978 ein breites Publikum aufmerksam. Dadurch wurden aber auch die Pfarrer wiederholt an ihre Pflicht erinnert, diese Pfarrarchive vorbildlich zu ordnen und sorgfältigst zu bewahren.

Résumé: France M. Dolinar, Les archives paroissiales

Nos archives paroissiales représentent sans doute une source très riche pour notre histoire religieuse, profane et culturelle. Certaines publications comme le »Guide des archives paroissiales de Slovénie« (deux tomes, parus entre 1972 et 1978) nous ont utilement rappelé leur importance et l'obligation de les conserver avec soin.

Janez Juhant

Pomen Hermesove transcendentalne misli za razvoj krščanske filozofije

Predgovor

Pričujoča razprava je povzetek misli doktorske disertacije z naslovom »Vera kot prepričanje o stvarnosti — transcendentalno — filozofske osnove mišljenja Georga Hermesa«. Njen namen je predvsem informativen. Prinaša zgodovinsko ozadje nastanka Hermesove filozofije in njeno odvisnost od Kanta in Fichteja. Na podlagi študija teh mislecev je Hermes ubral nova pota sholastiki, ki so kmalu po njegovi smrti naletela na ostro kritiko in obsodbo.

Podobno pot je kasneje, seveda bolj sistematično, ubrala sholastična smer Maréchalove šole, ki je na osnovi študija in kritike Kanta zgradila transcendentalno metodo. Pri raziskavi teh vprašanj ne moremo mimo cerkvenih izjav, ki zadevajo razvoj filozofske misli. Temu namenu rabi primerjava med prvim in drugim vatikanskim koncilom. Tako je mogoče bolje razumeti Hermesovo mesto v Cerkvi.

Bralec bo iz teh razprav težko dobil celotno sliko Hermesove misli. Njeno dopolnitev predstavlja drugi del, ki bo sledil. Poleg tega je avtor, vsaj v slovenskem jeziku, začetnik v podajanju teh vprašanj. Kljub temu pa, upam, bo s temi podmenami, ki niso nujne, vsakdo lahko dojel Hermesove nujne transcendentalne osnove.

1. Zgodovinsko ozadje Hermesove filozofije in teologije

Danes velja, vsaj v zahodnoevropski in tudi ostali filozofski literaturi, 19. stoletje kot prelomnica za sholastično miselno zgradbo, ki je bila do tedaj skoraj univerzalno veljavna.[1] Pri nas najdemo podobna zapaženja pri

[1] Muck, O.: Die transzendentale Methode, Innsbruck 1964, str. XIV (dalje Muck in stran navedenega dela); Baumgartner, Krings, Wild: Philosophie, v Handbuch philosophischer Grundbegriffe, str. 1076, ločujejo dvoje osnovno-pomembnih parov filozofskih pojmov biti in bitja, in sicer klasičnega (sholastičnega) in novodobnega.

Ušeničniku,[2] čeprav ta daje temu pojavu nekoliko drugačno interpretacijo, kot je danes v zahodnem svetu splošno priznana. Moramo pa upoštevati, da je od takrat preteklo skoraj štirideset let in se je v filozofiji marsikaj spremenilo. Tudi Ušeničnik povsem zagovarja stališče, da pomenijo novodobni sistemi kritiko sholastične metafizike. Tudi zgodovinsko dejstvo, da je del sholastike (pozna sholastika) zašel preveč v pojmovne sisteme in s tem zanemaril »realno« osmišljenje filozofskih pojmov, Ušeničnik dobro pozna.[3]

To velja predvsem za miselni sistem Christiana Wolffa, ki je bil neposreden predhodnik Georga Hermesa. Od njega je Hermes sprejel sholastično miselnost. Vendar mu ta ni zadostovala, da bi bil mogel z njo obvladati miselne probleme, ki so se pojavili z nastankom empirizma, racionalizma in predvsem njune kritične sinteze. To sintezo je dokončno izdelal Kant in njegovemu geniju gre zasluga, da je filozofija ubrala nove poti, in sicer ne v zaprte arhitektonske sisteme (kakor meni Vorländer[4]), kot nadaljevanje takratnih sholastičnih sistemov. Vsi ti novi sistemi so namreč skušali zajeti življenjsko dinamiko in njen vrh naj bi bila Heglova dialektika.

Pozitivisti in znanstvene teorije so se sicer radi sklicevali na Kanta, vendar je njegova filozofija kritika vsakega dogmatizma.[5]

Z arhitektonskimi sistemi je mišljena namreč zaključena pozitivno-znanstvena podoba sveta, ki ima gotovo osnove v Kantovi zahtevi, da mora imeti naše spoznanje odgovarjajočo čutno predstavo, katera je nujni pogoj, da je spoznanje mogoče.[6] Ta zahteva pa je samo en del Kantove transcendentalne dialektike in predstavlja empiristično dediščino njegove sinteze.[7] Njegova sinteza je namreč miselni spoj empirizma in racionalizma. Empirizma v tem, da je naše spoznanje nujno vezano na čutnost, na naše čutne zaznave in racionalizma, ki absolutno postavi kategorije našega razuma. Po sintezi čutnih zaznav in pojmovnih kategorij nastane spoznanje (ker je Kant poznal samo to spoznanje, je naletel ravno tu na Hermesovo kritiko).

Kljub tej miselni osnovi, ki bi utegnila voditi v sistem, je treba poudariti odprtost Kantove miselne zgradbe. Njena osnova je transcendentalna dialektika kot gonilna sila, ki jo poseduje subjekt, da lahko obvlada sebe in tako celo stvarnost.

---

[2] Ušeničnik, A. (Izbrani spisi VII), Ljubljana 1941, str. 45 sl., posebno 292 sl.

[3] Ta pravi na str. 293: »Zadnji, a ne zadnji vzrok (da so se razširile protimetafizične težnje v novodobnih filozofijah — opomb. J. J.) je pa tista aprioristična metafizika in aprioristična špekulativna filozofija, ki je bila zavladala pred Kantom in zopet po Kantu. Znanstveniki so to samovoljno apriorno metafiziko zamenjali z metafiziko sploh in so prav tako samovoljno in apriorno zavrgli vsako metafiziko sploh.«

[4] Vorländer, K.: Zgodovina filozofije, III/1, str. 10.

[5] Vorländer III/1, str. 27.

[6] Kritik der Reinen Vernunft (KrV) 14—18, B) je enako druga izdaja, 130 sl.

[7] Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, str. 35 sl.; enako Ušeničnik VII., str. 293.

V čem je bila torej prelomnica, ki je po mnenju mnogih predvsem takratnih sholastikov opravila z vso metafiziko?[8] Ali drugače: Kaj se je zgodilo v filozofiji na pragu novega veka, predvsem ob koncu 18. stoletja?

Kant je to izrecno povedal v svoji Kritiki čistega uma,[9] kjer pravi: »Poskusimo torej enkrat, če ne bomo bolje opravili svoje naloge v metafiziki tako, ako menimo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju . . . To je nekaj podobnega kot s prvimi Kopernikovimi zamislimi. Ko namreč ni šlo dalje pri razlagi nebesnih teles, ker je domneval, da se celotna množica zvezd vrti okoli opazovalca, je poskusil, ali se ne bi stvar bolje posrečila, tako da dopusti, naj se opazovalec vrti, zvezde pa pusti pri miru.«[10]

Ne smemo pri tem takoj sklepati, da gre tu za neke subjektivistične oziroma relativne ali samovoljne domneve, ki ne bi imele nobene podlage. To je hotel povedati že Kant s svojo primero. Začetek njegovega študija je bila namreč prirodna filozofija oziroma fizika, zato je vedel, da ima »Kopernikov obrat« svojo stvarno osnovo in seveda tudi ustrezen pomen, obenem pa pomeni dejansko revolucijo v astronomski znanosti.

Vrh te revolucionarne poti v znanosti predstavlja Kantova domneva, da gre *spoznanje iz subjekta.* Pri tem Kant niti ni tako izviren, kot bi se zdelo na prvi pogled, kajti steber subjekta kot nosilca novoveške misli je vsaj formalno že postavil Descartes (1596—1650); ta je pravzaprav postavil temelje racionalistični filozofiji in odprl pot v novi vek tudi sholastičnemu mišljenju, katero je ravno po njem in Francisu Baconu iz Verulana dobilo svojo trojno smer raziskovanja: človeka, svet in Boga in s tem tri discipline: psihologijo, kozmologijo in teologijo.[11] To razdelitev metafizike je takoj mogoče opaziti tudi pri Kantu in pri Hermesu, in sicer pri prvem v njegovih transcendentalnih idejah,[12] pri drugem pa pri njegovih »bistvenih predmetih spoznanja«. Kant je prišel do teh zaključkov ob študiju sholastične filozofije in prirodoslovnih znanosti.[13] Pri tem je bilo zanj bistveno vprašanje, kako to subjektivno spoznanje opravičiti oziroma legitimirati, kar je izrazil z

---

[8] Kopp, Cl.: Die Philosophie des Hermes, Köln 1912, str. 56 sl.; podobno tudi Kleutgen, J.: Philosophie der Vorzeit I, Innsbruck 1878 (druga izdaja — dalje Kleutgen I in stran), str. 232, kjer obravnava Hermesa in Güntherja in njuno pojmovanje razuma in uma in se sprašuje, ali je treba ti dve zmožnosti ločevati ali ne in pri tem poda razliko med novodobnim in sholastičnim intelektualnim spoznanjem.

[9] Mislim, da nemškemu izrazu »Vernunft« ustreza slovenski um, kar izraža višjo zmožnost naše zavesti. Ta zmožnost obsega teoretično in praktično plat človekovega udejstvovanja. Pravimo namreč, da nekdo ni ne-umen, ali da je pameten, zato lahko to zmožnost imenujemo tudi pamet. Z besedo »Verstand« pa misli Kant zmožnost sklepanja oziroma diskurzivnega mišljenja. V njegovem sistemu je to sintetična miselna dejavnost.

[10] KrV, B XVI.

[11] Coreth, E.: Metaphysik, Innsbruck 1964 (druga izdaja), str. 25.

[12] KrV, B 697 sl.

[13] Windelband (Heimsoeth): Povijest filozofije, Zagreb 1978 (drugi prevod 14 predelane izdaje Windelbandove Lehrbuch der Geschichte der Philosophie) II, str. 109 sl. Pri Kantu glej o tem KrV, B 125 sl. (dalje Windelband I, II in stran pri zagrebški izdaji).

razdelitvijo quaestio facti in quaestio iuris. Ta razdelitev ima svoje ozadje v psihološkem pojmovanju spoznanja, ki ga je hotel Kant premagati. Quaestio facti predstavlja namreč vprašanje po izvoru oziroma dejanskem razvoju človekovih umskih kategorij, njegovih spoznavnih zmožnosti sploh. Če obravnavamo to vprašanje čisto empirično, potem je to psihološko, čeprav vprašanje filozofske psihologije. Čisto metafizično vprašanje pa je vprašanje vrednosti oziroma legitimnosti spoznanja.[14] Temu bi lahko dejali tudi to, kako opravičiti oziroma utemeljiti človekovo spoznanje. To pa je pravzaprav osrednje vprašanje filozofije in tudi vsakega filozofskega sistema sploh. Gre namreč za kriterij resničnosti.[15]

Kant je ravno pri reševanju tega vprašanja, ki najbolje izraža njegovo kritično stremljenje, izviren, saj je globoko zaoral v takratno filozofsko plitvino. Brez dvoma je transcendentalna rešitev tega problema postala smernica ne samo za nemški idealizem, ampak vsaj delno tudi za sholastiko. O tem pričajo dela, ki so bila pisana v tem duhu in predstavljajo še danes precejšnji del tako imenovane krščanske filozofije. Za začetnika te smeri velja J. Maréchal, z njim pa še druga znana imena krščanske (predvsem katoliške) misli, kot A. Marc, K. Rahner, B. J. F. Lonergan, E. Coreth in drugi.[16]

V čem je ta utemeljitev subjektovih spoznavnih zmožnosti in s tem spoznanja kot takega?

Do tega, da je poudarek na subjektu in je ta subjekt kritična instanca samemu sebi, je, kot smo videli, prišlo na osnovi razvoja filozofske misli od Descartesa sem; razsvetljenstvo je dalo temu poseben duh Immanuela Kanta. Tako pravi ta v svojem spisu »Kaj je razsvetljenstvo?«: »Sapere aude!: Imej pogum, uporabljal svoj lastni razum!«[17] To je osnovna splošna formula njegove filozofije in naj bi se kot program raztezala na vsa področja.[18]

V metafizični postavitvi vprašanja je to problem utemeljitve mišljenja iz samega sebe. To je postavitev subjekta kot kritične instance, ki zmore utemeljiti sebe kot misel, toda ne kot objekt spoznanja. Pri tem se izkaže, da subjekt ni samo tisti, ki zmore samega sebe utemeljiti in miselno zajeti, ampak je subjekt tisti, ki samega sebe celo nujno kot takega zajame in se tako utemelji. Tako ne gradi subjekt spoznanja na objektu, ampak na samem sebi in ravno ob tem si zgradi tudi objekt.

---

[14] Windelband II, str. 106.

[15] Janžekovič, J.: Dialektični materializem po Leonovu in Rozentalu, v: Izbrani spisi I, str. 11 sl., posebno 22 sl.

[16] Muck, str. 1—9, 99—128, 179—258; Holz, H.: Transzendentalphilosophie, Mainz 1966.

[17] Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, WW XI, str. 53 (zbrana dela pri založbi Surkamp v 12 zvezkih).

[18] Prav tam, str. 55 sl.

Kant imenuje to spoznanje *transcendentalno, kajti* »ne ukvarja se toliko s predmeti, kolikor (bolj) z *našim načinom* spoznavanja predmetov, kolikor je ta apriorno mogoč«.[19] Transcendentalna je pri Kantu fundamentalna sposobnost subjekta postaviti osnovo spoznanja v tem, da si postavi osnovo v samem sebi oziroma samega sebe. Obenem pa pomeni to, da ta osnova fundamentalno spada k svojstvu oziroma bistvu subjekta, zato mu je apriorna. Windelband pravi, da apriornost pri Kantu izraža »dejansko splošnost veljavnosti, katera presega vsako izkustvo in katere ni mogoče zaznavati z nobenim izkustvom«.[20]

Napačno bi bilo, kot pripominja že Heidegger, če bi pri tem subjekt razumeli kot nekaj samega zase, kot deljeno od vsega drugega. Bistvo novodobnega subjekta je ravno v tem, da si more zagotoviti kot subjekt, ki tvori predstave in misli, samega sebe, pa tudi tisto, kar si predstavlja.[21] V tem subjektu je torej most med subjektivnim in objektivnim že transcendentalno postavljen, ker spoznanje izhaja ravno iz tega mostu. Taka osnova najde seveda različne rešitve in pretežno vodijo v eno ali drugo skrajnost pri vseh predstavnikih nemškega idealizma. Za spoznanje je torej pomemben predvsem ta most, ki je v subjektu in temelji na njegovih nujnih spoznavnih osnovah.

Kakor je to vprašanje reševal Kant, je naletelo na kritike, tako iz vrst svojih naslednikov, kakor tudi nasprotnikov; ti so se pojavili tudi iz katoliških teoloških krogov. Najbolj vidna med njimi sta Hermes Georg in Günther Anton. Ta dva dokazujeta, da je transcendentalna metoda našla svoje osnove v sholastiki že pred Maréchalom. Problem, ki ga je Hermes »podedoval« od Kanta, s katerim se je podrobno ukvarjal, ker je bil razočaran nad takratno sholastiko,[22] je bil, spoznati zunanji svet in dati metafiziki realna tla.

»Zunanji svet« je zaobsežen v treh glavnih idejah Kantove teoretične filozofije: ideji sveta, jaza in Boga, ki imajo v teoretični filozofiji le hipotetično (regulativno) veljavo in šele v praktični filozofiji dobe konstitutivno (spoznavno) vrednost.[23] Ker gre po Hermesu za najpomembnejše predmete spoznanja, jim je treba tudi v teoretični filozofiji zagotoviti trdnost, ne pa jim dati (kot Kant) to gotovost le kot pogoj za moralno delovanje subjekta.

Preden se lotimo tega vprašanja pri Hermesu, je potrebno posvetiti pozornost vprašanju, ki je ravno ob Hermesu zelo pomembno in obenem tudi zanimivo.

---

[19] KrV B 26.

[20] Windelband II, str. 107, opomba 2.

[21] Heidegger, Holzwege 225.

[22] Hermes, Einleitung in die christkatolische Theologie: Philosophische Einleitung, Vorrede, str. V sl.

[23] Kritik der praktischen Vernunft (KpV), A 6/7; Stres, T.: Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije, Ljubljana 1977, str. 13.

Gre namreč za kontraverzo, ki je nastala ob »Hermesovem primeru«, in sicer šele po njegovi smrti (1831), ko je bil glavni del njegovih spisov leta 1835 obsojen. Zdi se mi potrebno pokazati na osnovi dokumentov 1. in 2. vatikanskega koncila, kako je Cerkev v tem času napravila velik korak naprej, in sicer ravno na osnovi miselnih sprememb, ki so šle prek Descartesa, Kanta, Marxa in drugih.

Katoliške mislece je izzvala filozofska miselnost novega veka, zato so začeli iskati pot za evangelij tudi prek teh miselnosti. Kar je bilo okrog 1. vatikanskega koncila samo trud in prizadevanje posameznikov, ki sta sicer naletela na odmev (posebno Hermes), je postalo na 2. vatikanskem koncilu imperativ za vso Cerkev. Ne gre za rehabilitacijo zgodovinsko pogojenih odločitev (kočljivo je tu prevzeti vlogo sodnika), ampak bolj za majhen namig, da so stvari, ki jih danes z vso samoumevnostjo sprejemajo in uživamo dar, ki so ga zaslužili taki možje, katerih duh je z vztrajnostjo iskal resnico in se ni ustrašil niti dvomov niti nasprotovanj. Kaj pravijo k temu dokumenti obeh koncilov?

2. *Dodatek: 1. in 2. vatikanski koncil o miselnostih svojega časa*

Gotovo je vsaka doba zgodovine in njen miselni tok postavila Cerkev pred nalogo, soočiti evangelij z miselnostjo časa, v katerem se je bila Cerkev. Najbolj očitno se je to dogajalo v zgodnjem krščanstvu, ko je Cerkev postavila Boga evangelija oziroma Boga svetopisemskih očetov nasproti grškemu bogu filozofov in povzdignila krščanskega Boga na »akademsko višino«. Pri tem je Bog ohranil svojo človeško bližino upodobljeno v Jezusu Kristusu. Bog filozofov je postal obenem tudi »stvariteljska postranost« in ni ostal samo »čisto mišljenje«,[24] čeprav Franz Mayr v svojem spisu[25] k Rahnerjevi šestdesetletnici pravi, da je že pri Empedoklu, posebno pa pri Parmenidu in Platonu, mogoče v govoru (legein) odkriti zaupljivost ljubezni, ki preveva ontološko razliko med bitjem in bitjo, da ne zaide v neizrekljivost, v nedosegljivost in temo, ampak se v govoru vedno znova razodeva kot ljubezen, zaupnost in razodevajoča se ljubezen Boga. Ta se kaže v vsem govoru kot zaupnost med človekom, kot kreativnost stvarstva in kot taka temelji v logosu, ki se razodeva v govoru.

Gotovo je sholastična filozofija izgubila to dinamiko in se vedno bolj izgubljala v pojmovnih sistemih. Ti niso zmogli več doseči stvarne osnove, kakor je to primer pri poznih sholastikih, s Christianom Wolfom na čelu.

---

[24] Ratzinger, J.: Uvod v krščanstvo, Celje 1975, str. 95—103.

[25] Mayr, Fr.: Prolegomena zur Philosophie und Theologie der Sprache, in: Gott in der Welt, Festgabe zu K. Rahner, k zgornjemu primerjaj posebno str. 50, 51.

Kot je Cerkev obsodila take načine filozofiranja, ki so zaprli pot razodetju in razumu, kakor na primer tradicionalizem[26] ali ontologizem,[27] je obsodila tudi liberalizem,[28] indiferentizem[29] in ponovno, tik pred prvim vatikanskim koncilom, vse zmote, ki so zbrane v znanem Silabu Pija IX, iz leta 1864.[30] Med temi so že prej obsojene zmote, kot na primer racionalizem, panteizem in naturalizem. Vse te obsodbe kažejo splošno težnjo takratnega cerkvenega nauka, ki je bil odločno proti vsakemu poskusu, da bi moglo katero koli drugačno mišljenje prinesti cerkvenemu nauku kakršnokoli obogatitev. To velja tudi za poskus Georga Hermesa.

Hermesova dela je iz nemščine v latinščino za pristojni kurijski urad prestavil G. Perrone. Ni dobro obvladal nemško, zato je pri prevajanju delal napake, ki so Hermesov nauk že vnaprej postavile na dvomljiva tla. Temu je botrovala tudi močna anonimna in, kot pravi Merkle,[31] na osnovi raziskav Bastgena in Schrörsa, negativna in denunciativna propaganda. Šla je »celo do najvišjih rimskih uradov« in postavila Hermesa in njegove pristaše v smešno in Cerkvi sovražno luč, čeprav je mogoče ob branju Hermesovih spisov in spisov njegovih učencev ugotoviti ravno nasprotno.[32] Zanimivo je stališče uradne Cerkve do Hermesovega nauka.

Deloma je to stališče pogojeno z zunanjimi okoliščinami, ki so močno pobarvale Hermesov nauk, vplivale na obsodbo njegovih spisov in napravile namesto filozofsko-teološke presoje političen in polemičen boj, ki je trajal od Hermesove smrti do prvega vatikanskega koncila. Potem so tudi njegovi pristaši potihnili in prenehali dokazovati pravovernost in neoporečnost njegovega nauka. Deloma pa izraža stališče Cerkve splošno prizadevanje, ki je bilo negativno naperjeno proti vsakemu poskusu, da bi novodobne filozofske smeri kakor koli vplivale na cerkveni nauk. Ni še dozorel čas, da bi se bila Cerkev aktivno spoprijela z miselnostjo svojega časa.

Ta preobrat v Cerkvi pa zasledimo ravno v nauku drugega vatikanskega koncila. Na njem niso izrekli nobene obsodbe drugače mislečih ljudi ali sistemov, pač pa so celo poudarjali, da se mora Cerkev s temi miselnostmi soočevati, da bo svetu uspešno oznanjala Kristusov evangelij.[33] Seveda se

---

[26] Denzinger — Schönmetzer (DS editio 33) 2811—2814.
[27] DS 2841 sl.
[28] DS 2850 sl.
[29] DS 2865.
[30] DS 2901—2980.
[31] Merkle, S.: Der Hermesische Streit im Lichte der neueren Quellen, in: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Köln 1940 (60), posebno str. 192 sl. in 200 sl.
[32] Prim. posebno Acta Hermesiana quae compluribus Georgii Hermesii libris a Gregorio S. P. per litteras Apostolical damnatis scripsit, Goettingae 1836.
[33] Pastoralna konstitucija o Cerkvi: Gaudium et spes (dalje CS), str. 19, št. 1 in 3/2: »... ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa samega, ki je prišel na svet zato, da bi spričal resnico, da bi odreševal, ne pa obsojal; da bi stregel, ne pa da bi se mu streglo.«

pri tem Cerkev zaveda, da mora po Kristusovem zgledu »spričevati resnico«. Prav tako je Cerkev spoznala, da mora skupaj z drugimi ljudmi dobre volje to resnico šele iskati.[34] Zato »se sicer trdno drži svojega izročila, a *hkrati* se zaveda vesoljnega poslanstva in more stopiti v zvezo (communionem inire) z različnimi oblikami kulture, iz česar *se izvrši tako obogatitev Cerkve same, kakor tudi raznih kultur.*« (Oboje podčrtal J. J. — 35).

Te osnovne misli pomenijo vodilo oziroma imperativ za delo teologov: »Novejša raziskovanja in odkritja naravoslovnih znanosti, pa tudi zgodovine in filozofije dejansko zbujajo nova vprašanja, ki prinašajo s seboj tudi posledice za življenje in ki tudi od teologov zahtevajo novih raziskovanj. Razen tega vse to teologe spodbuja, naj — ob ohranitvi metod in zahtev, ki so lastne teološki znanosti — vedno iščejo čim bolj primeren način, kako bi verski nauk posredovali ljudem svojega časa; nekaj drugega je namreč sam zaklad vere ali resnice, nekaj drugega pa je način, kako izraziti te resnice, seveda v istem pomenu in z isto vsebino.«[36]

Pri tem je treba, kot pravi eden največjih teologov sedanjega časa in najvidnejši teolog drugega vatikanskega koncila, Karl Rahner, razodevati resnico tako, da je ni mogoče nikoli *dokončno zajeti*. Stavki, »v katerih vera izraža božjo odrešenjsko resnico«, ostanejo tako »končni stavki. To pomeni: ne povedo nikoli *vsega* (podčrtal K. Rahner), o stvarnosti«.[37] To pa zato, ker je odrešenjska stvarnost in z njo človek skrivnost, ki je ni mogoče nikoli do konca dojeti, ker temelji v Bogu. Rahner pravi, da ostane človek vedno »poslušalec besede«, kateremu se odpira »večni, absolutni horizont« vendar ga ne more nikoli dokončno zajeti.

Prvi vatikanski koncil ravno tako ostro nastopi proti mnenju, da je mogoče z razumom dojeti vso resnico. V Razodetju ne bi ostalo nobene skrivnosti.[38] K tej izjavi koncila je pripomogel gotovo tudi Hermesov nauk, proti kateremu je ta kanon usmerjen.

Napačno bi bilo, če bi hoteli postaviti dilemo: skrivnost ali resnica, čeprav je ta dilema kot posledica razsvetljenskega racionalizma[39] vplivala na Cerkvene izjave.

Cerkev je z drugim vatikanskim koncilom nakazala pot iz te dileme, s tem da je podprla teološko raziskovanje, ne samo znotraj Cerkve, ampak je hotela v to raziskovanje vnesti tudi svetno modrost: »Teološko raziskovanje naj teži za globokim spoznanjem razodete resnice, hkrati pa naj ne

---

[34] CS str. 22, št. 5, 6, 7: Razčlenitev človekovega položaja; št. 10/2: soudeležba Cerkve (cerkvenega zbora) pri reševanju svetovnih vprašanj, tudi str. 27, št. 11.

[35] CS str. 68, št. 58/3.

[36] CS str. 71, št. 62/2.

[37] Rahner, K.: Schriften zur Theologie I, str. 53; primerjaj o tem celoten članek z naslovom »Zur Frage der Dogmenentwicklung« (Vprašanje razvoja dogme).

[38] DS 3041.

[39] Steiner, Š.: Osebnostno pojmovanje »skrivnosti hudobije« v današnji teologiji, v: Znamenje 1, 1977 (VII).

zanemarja stika s svojim časom, da bo moglo ljudem, ki so izobraženi v raznih strokah, olajšati boljše in obsežnejše poznanje vere. To vzajemno sodelovanje bo silno koristilo izobrazbi tistih, ki jim je zaupana sveta služba. Tako bodo mogli nauk Cerkve o Bogu, o človeku in o svetu na bolj prilagojen način razlagati našim sodobnikom, ti pa bodo njihovo besedo toliko rajši sprejemali.«[40]

Iz povedanega vidimo, da je to, kar je hotel Hermes, doseglo svojo potrditev na drugem vatikanskem koncilu. Ta pravi v svoji knjigi, da so mu bila vprašanja kot Bog, razodetje in večno življenje zelo pomembna in vredna njegovega prizadevanja, čeprav bi »prizadevanje za rešitev teh vprašanj trajalo celo življenje«, kajti bila so mu »več vredna kot življenje.«

Ker ni našel odgovora na ta vprašanja v teoloških knjigah svojega časa, je iskal rešitev pri takratnih mislecih in potem začel sam svoje teološke raziskave z njihovo metodo.[41]

Hermes je torej začel raziskovati, pri tem pa so ga gnala vprašanja, ki jih je stavila filozofija njegovega časa. Če danes gledamo na njegov poskus, potem velja tudi zanj beseda, ki jo je rekel Jezus: »Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umre, ostane samo; če pa umre, obrodi obilo sadu«.[42] Kakor je bilo začetno življenje krščanstva spočeto v trpljenju, tako velja tudi za vsakega Kristusovega učenca, da na svojem telesu dopolni, »kar nedostaja bridkostim Kristusovim, za njegovo telo, ki je Cerkev.«[43]

3. Osnovna Hermesova vprašanja

Kakšna je pot Hermesove misli, ki je v takratnem svetu napravila táko miselno revolucijo, da ima še danes mesto v vsakem filozofskem oziroma teološkem slovarju ali leksikonu,[44] čeprav je bilo v zadnjem času napisanih le nekaj razprav o Hermesovih filozofsko-teoloških pogledih?[45]

V podanem zgodovinskem okviru bomo skušali orisati glavne misli Hermesove filozofije. Izmed teh so najbolj izvirne in zanimive ravno njegove filozofske osnove, ki jih je pa zgradil ob Kantovi in Ficktejevi filozofiji.[46] Podane so v že omenjeni Hermesovi knjigi »Uvod v krščansko-katoliško

---

[40] CS str. 72, št. 62/7.
[41] Phil. E., str. V (Vorrede).
[42] Jan 12, 24.
[43] Kol 1, 24.
[44] LThK (Lexikon für Theologie und Kirche), zv. V (Schlund); RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart), zv. III (Maron); A History of Philosophy, zv. VI (Compleston) itd.
[45] V tem stoletju jih je le nekaj: Kopp, Cl.: Philosophie von Hermes, Köln 1912; Eschweiler, K.: Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926; Thimm, K.: Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus, Mannheim 1939; Schlund, R.: Der methodische Zweifel (diss masch.), Freiburg in Br. 1947; Malter, R.: Reflexion und Glaube, Saarbrücken 1966.
[46] Phil. E., str. VII sl., 151 sl., 162 sl., tudi Kleutgen I, str. 477.

teologijo, Filozofski uvod«. Drugi del obsega »Pozitivni uvod«, ki proučuje spoznavne principe krščansko-katoliške teologije: sveto pismo, cerkveno učiteljstvo in izročilo. Prvi filozofski del obsega predvsem spoznavajoči princip, in ta je človeški razum.

Hermesa vodi vprašanje, ali je mogoče, da razum sploh spoznava (resnico), in kako je to mogoče?

Zato si zastavlja vprašanja:

1. Ali ima človek prepričanje o resnici — kako to prepričanje nastane — in ali je uporabno za dokaz krščanstva?
2. Je Bog in kakšen je?
3. Je mogoče sprejeti nadnaravno razodetje in pod kakšnimi pogoji ga je treba sprejeti kot resničnega?[47]

Ta tri vprašanja so predmet njegovega raziskovanja. Pri tem so zanj veliko bolj pomembna metodološka in s tem vprašanje, kako postaviti filozofski temelj, s katerim je mogoče začeti. Ta problem je sprožil največ nasprotovanj in polemik, ki so se gibale okoli tega, ali je Hermes postavil realni ali metodični dvom.[48]

4. Kako priti do prepričanja o resnici?

Hermesov filozofski dvom je kritičen, ker izhaja iz študija Kantove in Fichterjeve filozofije. Kot smo že omenili, je novodobno mišljenje okarakterizirano predvsem s posebno poudarjenostjo subjekta. Subjekt ni mišljen sam na sebi (prim. op. 21), ampak je, kot pravi Thimm, transcendenten, presega sam sebe in takó doseže tudi to, kar je izven njega.[49]

To vprašanje filozofi različno rešujejo, in sicer od Descartesa, kjer ima subjekt prirojene ideje, do Kanta, kjer so te ideje šele praktično spoznavne, čeprav imajo v teoretični filozofiji neko vrednost. Pri vseh teh mislecih pa je poudarek na subjektu. Subjekt si mora sam kritično zgraditi svoja lastna tla . Izhodišče filozofske misli je torej kritični subjekt, to je tisti subjekt, ki sam sebe sprašuje po predpostavkah in pogojih lastnega miselnega obstojanja.[50]

Vprašanje resnice je takó vprašanje, kako je mogoče utemeljiti subjekt z njegovimi predstavami, in sicer je tisti, ki utemeljuje, zopet subjekt sam. Z drugimi besedami: subjekt postavlja sam sebe za izhod svoje misli in se pri tem vprašuje, s kakšno pravico to dela oziroma je to mogoče.

V sholastični filozofiji je šlo za »soglasje med umom in predmetom, ne umom kot takim, temveč soglasje med umsko predstavo in tistim pred-

---

[47] Phil. E., str. 77.
[48] Posebno delo R. Schlunda (op. 45).
[49] Thimm (op. 45), str. 28. Thimm se pri tem sklicuje na Diltheya in Troeltscha.
[50] Coreth, str. 65; Vorländer II, str. 118; Kant posebno KrV B 26, B 132 sl. (§ 16).

metom[51] in za razvidnost tega spoznanja kot njegov kriterij. V transcendentalni filozofiji so se stvari spremenile.

Razvidnost kot kriterij tega soglasja je marsikje postala sporna, ker se je pokazalo, da je kakšna stvar veljala za absolutno resnico, kasneje pa so znanstveniki prišli do spoznanja, da je drugačna. Obakrat so gradili na razvidnosti. Te spremembe je prinesel predvsem razvoj prirodnih znanosti ter matematike in geometrije. Novodobna slika sveta, ki se je pojavila že v 15. stoletju, je bila v začetku sicer naivna in zasanjana, vendar je vedno bolj obvladovala znanstvene kroge. Višek je dosegla s scientisti 19. stoletja v Franciji, nato je postala bolj kritična tudi sama do sebe. Kljub temu pa najdemo ostanke te naivne znanstvene miselnosti še danes.[52]

Eno je gotovo: novo utemeljena znanstvena dognanja so evidenco kot kriterij resnice zamajala.[53] Sistematiki sholastične metode, ki so se soočili s Kantom, zaradi tega predlagajo, naj bi izhajali iz »intencionalnih aktov človekove zavesti«.[54] Izhodišče je tukaj subjekt s svojimi spoznavnimi zmožnostmi, in ta že predpostavlja soglasje med umom in predmetom. To je ravno tisto, kar imenujejo transcendentalni filozofi »samopostavitev mišljenja.[55] Kot spoznavni subjekt spoznavam imam predstave in jih mislim. Kadar koli sem torej misleč, sem že vzpostavil relacijo med seboj in spoznavnim predmetom. Nujno je, da to relacijo utemeljim še s strani subjekta kot nosilca te relacije in s tem subjekta kot mislečega. Gre torej za miselno strukturo subjekta nasploh. Če je ta utemeljena, potem je tudi vsako posamezno spoznanje gotovo.

Pri Kantu je ta struktura zajeta v tako imenovanem transcendentalnem »jaz mislim«, kjer je združeno vse, kar lahko mislim in čutno dojamem; Kant to imenuje »prvotno sintezo«. To je tista zmožnost (obenem je to »najčistejša« predstava), ki mi pove, da sem misleč in imam obenem predstave (o predmetih, ki so mi dani s čutno zaznavo[56]). Kant ji pravi tudi »spontanost uma« in ta tvori predmete spoznanja.

Kleutgen razlaga razliko med dosedanjo Aristotelovo in Tomaževo spoznavno teorijo in novodobno, ki izhaja iz Kanta, s pojmoma analitičen in sintetičen. Sholastična metoda je po Kleutgenu analitična, ker gre iz danosti soglasja med razumom in stvarnostjo (predmetom). Novodobna »modrost« izhaja po Kleutgenu sicer ravno tako iz uma, ki je zmožen spoznavanja, vendar mora to soglasje šele ustvariti, in sicer po sintetičnem postopku.[57] Kleutgen misli Kanta, njegove naslednike in privržence (med njimi Hermesa).

---

[51] Janžekovič I, str. 39, ta navaja Kovačiča: Kritika, str. 18.

[52] Mumford, L.: Mythos der Maschine, Frankfurt na Maini 1977 (iz angleščine), str. 377, kjer opisuje vzpon in padec te naivne znanstvene miselnosti.

[53] Muck, O.: Apriori, Evidenz. Erfahrung, v: Gott in der Welt, str. 87.

[54] Prav tam kot 53).

[55] Wagner, H.: Philosophie und Reflexion, str. 224 sl.

[56] KrV B 132.

[57] Kleutgen I, str. 596 sl.

Ta trditev je toliko utemeljena, kolikor Kant poudarja, da je metafizika mogoča samo na podlagi sintetičnih sodb. Spoznavni subjekt zaznava in te zaznave združi (sintetizira) s svojimi miselnimi kategorijami (s svojo miselno strukturo) in takó nastane spoznanje.[58] Pri tem ne gre za posamezna spoznanja, ampak za apriorna, za tista spoznanja torej, ki imajo splošno veljavo in so strukturno konstitutivna. Ni pomembno ali sem spoznal to ali ono drevo, ampak to, da svoj pojem drevesa združim s predstavo o drevesu in takó dobim spoznanje o njem. Splošnost, ne posameznost, univerzalnost in absolutna veljava spoznanja je cilj transcendentalne filozofije. Po Kantu ima to veljavo tisto spoznanje, ki nastane po sintezi čutne zaznave z mojim pojmom. Ta pa ni mogoča, če v meni kot mislečem (jaz mislim) ni že apriorne, že vnaprej dane sinteze, v kateri so že vse te predstave.

Iz povedanega sledi, da spoznanje ni mogoče tam, kjer si zanj ne morem ustvariti nobenih čutnih predstav. Teh nimajo tako imenovane transcendentalne ideje: sveta, jaza in Boga. Lahko zaznavam sebe, enako svet in kar je v njem, vendar ne zaznam sebe kot celote, niti sveta in predmetov v njem, kot so sami na sebi. Še manj seveda Boga. Vse lahko zaznam samo po čutnih predstavah, stvari same na sebi so mi pa tuje. Kant pri tem seveda ne zanika obstoja sveta zunaj nas, obenem pa ni mogoče, da bi ga spoznali.[59] Veliko so razpravljali okoli tega problema in iz tega je nastal nemški idealizem. Tudi za Hermesa pomeni ta problem glavno Kantovo kritiko. Janžekovič, ki se prišteva med sholastike, je glede tega zelo blizu Kantu, ker prihaja do podobne ugotovitve.[60]

Rešitev, do katere je za Kantom prišel Fichte, je v glavnem v tem, da je ta zavrgel problem stvari na sebi, skok pa, ki ga napravi subjekt, ko hoče priti do spoznanja predmeta, je premostil s subjektom. Subjekt nosi v sebi ves svet. Njegova moralna kakovost je tista sila, je vera, ki premaga svet naravnih zakonitosti in odpre subjektu svobodo, da doseže popolno spoznanje in pride do absolutne identitete. To je Fichtejeva moralna veda, ki mu je edini in absolutno veljavni kriterij resničnosti.[61]

Hermes gre prek Kanta in Fichteja. Pri prvem prevzame razdelitev na čutne predstave in pojmovne kategorije, ki mu tvori spoznanje iz razvidnosti. To mu ne zadostuje, ker ni mogoče nobene stvari popolnoma uvideti. Pri drugem najde širše spoznanje, in to je vera. Šele ta predstavlja zanj dokončno prepričanje o stvarnosti.[62]

---

[58] KrV B 129 sl.

[59] KrV B 663, 664; tudi Windelband II, str. 122 sl.

[60] Janžekovič I, str. 52.

[61] Fichte, J. G.: Bestimmung des Menschen, v zbranih delih pri Meinerju (Medicus) III. del, str. 317 sl., 343 sl. in 359 sl.; Widelband II, str. 160, 161; Coreth, Identität und Diferenz, v: Gott in der Welt, str. 164.

[62] Phil. E., str. 192 sl. (prepričanje o resnici) in str. 257 sl. (vera kot prepričanje o stvarnosti).

Z istim argumentom (da ni mogoče spoznanje iz razvidnosti) kritizira Hermes Kanta in sholastike. Po njegovem je filozofija obojih grajena na razvidnosti. Taka filozofija pa je samo videz, ne pa resničnost. Človeku je nemogoče uvideti, sicer bi moral priti do stvari same, saj je bil že Kant prepričan, da to ni mogoče. Priti do stvari je za človekovo spoznavno zmožnost iluzija in zato ta način spoznanja nezadosten.[63] Kakšna je utemeljitev resnice oziroma kateri je njen kriterij, ki mu ga daje Hermes na osnovi Kanta in Fichteja?

5. *Transcendentalne osnove resničnosti*

Že omenjeni avtorji transcendentalne metode[64] se vprašujejo po izhodišču metafizike. Vprašujejo se po tem, na kaj naj zgradijo oziroma oprejo metafiziko. Problem je že toliko star, kot metafizika. Aristotel omenja, da so že stari misleci spraševali po počelu in vzrokih vsega.[65] Tudi on sam sprašuje po znanosti, ki se ukvarja z bitji kot bitji,[66] po znanosti, ki raziskuje zadnje temelje in vzroke[67] in po znanosti, katere temelj je Samobivajoči in Negibni.[68] Enako združi Tomaž Akvinski vse tri elemente in jih ima za osnovo metafizike.[69]

Pri teh mislecih že nastaja problem, ki spremlja metafiziko do današnjih dni. To je odnos med teologijo in ontologijo, kasneje problem znanosti med teologijo in filozofijo, danes odnos znanosti in filozofije sploh.

Problem izhodišča filozofske misli je postal toliko nov, ker je ta dobil za središče in določitelja te misli subjekt, kar je premaknilo poudarke v strukturi filozofskega spoznanja in spoznanja nasploh. Ta poudarek je izražen z besedo transcendentalen.[71]

Pri različnih avtorjih ima ta pojem različne poudarke, vendar so pri vseh več ali manj enaki:

Spoznavanje oziroma akt spoznanja je določen-(o) z osebkovo strukturo spoznanja. V sholastiki je veljal poudarek relaciji (soglasju) med osebkom (umom) in predmetom. Sedaj je to soglasje nesporno prevzeto oziroma spre-

---

[63] Phil. E., str. 130 sl.
[64] Maréchal in njegova šola.
[65] Aristotel, Metafizika, knjiga A (983 a—988 b).
[66] Metafizika, knjiga G (gama — 1/1003 a 21).
[67] Metafizika, knjiga A 2/982 b/.
[68] Metafizika, knjiga E (eta — 1 1026 a).
[69] T. Akvinski, Prooemium h Komentarju Metafizike.
[70] Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, str. 88—96.
[71] Treba je razlikovati transcendentalno od transcendentnega. Transcendentalno pomeni na splošno miselni pogoj, osnova vsega (ostalega). Transcendentno pomeni nekaj, kar prehaja oziroma presega nekaj drugega; recimo: kakor Bog presega človeka. Oba pojma sta sicer v miselni zvezi, vendar pomenita v terminologiji transcendentalne metode dvoje različnih stvari.

jeto, vprašanje se pa zastavlja po strukturi, po zgradbi in utemeljitvi te spoznavne zmožnosti na sploh.

Ne gre toliko za predmete, ki jih spoznavam, ampak za način in veljavo moje spoznavne zmožnosti sploh. V njej so stvari potem tako rekoč položene ali, kot pravi Kant,[72] transcendentalno določene. Ni to samo neka logično-formalna zgradba, ampak tudi vsebinska, čeprav ne konkretna, kot je to primer pri vsakem posamičnem empiričnem spoznanju.

Za primerjavo lahko vzamemo terminologijo, ki jo je uveljavil Rahner, in sicer na podlagi študija Heideggerja. Rahner loči eksistenčno in eksistencialno. Eksistenčno pomeni pri Rahnerju, kot že pri Heideggerju, nekaj posamičnega. Sholastično bi lahko rekli nekaj kontingentnega (prigodnega). Eksistencialno pa določa nekaj »bistvenega«, nekaj, kar nosi celotno eksistenco (seveda imajo v primeru s sholastiko ti pojmi pri Heideggerju drugačne poudarke, zato primerjava le deloma drži). Tako je eksistencial osnovna določitev bitja in pri tem je v Heideggerjevi filozofiji poudarek na samoumevanju bitja, kot njegove določbe.[73] Ta določba pa je povezana s celotno bitjo in tvori tisto, v čemer je bitje eksistencialno vkoreninjeno.

Na Heideggerjevem primeru vidimo, da gre pri transcendentalni filozofiji za izhodišča, ki so najbolj elementarna in splošno veljavna, kar velja tudi za vso dosedanjo filozofijo. Pri transcendentalni filozofiji pa gre še posebej za to, da se postavi za izhodišče filozofije (oziroma metafizike) tisto, to pa vsebuje najmanj predpostavk.

Že Kant je gradil na čutnih zaznavah in razumskih pojmih, ki so osnova spoznanja. Ker je spoznanje omejil samo na to, kar je čutno zaznavno, je njegova teorija rodila različne reakcije: Fichte je za absolutni izhod postavil subjekt, Schellingu je bilo absolutno zrenje objekta. Hegel pa je v svojem prizadevanju, da bi premagal te enostranske predpostavke, postavil za absolutno dialektično nasprotje.[74]

Avtorji transcendentalne metode večinoma začenjajo pri Kantu. Ob kritiki njegovih enostranskih postavljajo svoje filozofske misli. Prvi tak mislec je Maréchal.

Že naslov njegove knjige »Le point de depart de la metaphysique« govori o izhodišču njegove metode, ki naj bo najbolj opravičljiv oziroma utemeljen izhod metafizike. Takole utemeljuje:

Metafizika se začne s spoznanjem. Pri tem se zaveda, da spoznava. Torej spoznavajoči ne spoznava samo predmete, pač pa se zaveda, da je spoznavajoč in pri tem spoznavanju »zadene« bit, torej dejansko spozna in doseže tisto, kar spoznava. Maréchal utemeljuje to takole: Četudi bi hotel ovreči, da sem dosegel oziroma spoznal bit, je ta dvom oziroma to zanikanje

---

[72] KrV B 600—609.
[73] Prim. njegovo Sein und Zeit, Tübingen 1974 (14. izdaja), str. 12.
[74] Coreth, E.: Identität und Differenz, v: Gott in der Welt, str. 158 sl., posebno 168.
[75] Muck, str. 1 sl.

biti potrditev, da bit je in jo s svojim spoznavnim aparatom zmoremo doseči. Če tega ne bi mogel, potem bi tudi sodbo, ki postavi ta dvom, stavil pod vprašaj.[75] Razlika med metodo, ki jo uporablja Maréchal in jo je za njim dodelal in uporabljal Isaye, G.[76] in reductio ad absurdum, ki jo uporabljajo sholastiki, je v tem, da retorzira (kakor Maréchal imenuje to metodo) ne ostane samo pri zanikanju dvoma, ampak tudi razloži, zakaj je ta dvom neupravičen in zakaj je nujno sprejetje biti kot spoznane.[77]

Pri tej metodi torej ne gre toliko za vzpostavitev soglasja med umom in predmetom (spoznanja), ampak predvsem za to, da se določi spoznavni akt (dej), torej tista dejavnost, ki se opravlja pri spoznavanju, in sicer, ko se nanjo obrnem oziroma jo reflektiram.

Ko sholastik reflektira, mu gre za to, da natančno določi, kakšno je soglasje med umom in predmetom oziroma kako je zgrajeno spoznanje, v katerem se zgodi to soglasje. Stopnja abstrakcije natančno določi, kakšen odnos vlada med predmetom in razumom v posameznem spoznanju.[78]

Transcendentalni filozofi se vprašujejo po mestu spoznanja v naši zavesti (sholastiki tega seveda ne spregledajo, vendar jim je najbolj pomemben predmet spoznanja). Pri Kantu ob tem nastane vprašanje, kako je s predmetom, ki omogoča spoznanje. Ta predmet sicer zaznavam, vendar le prek čutov, predmet pa ostane zunaj mene in ga ne morem doseči.[79]

Meréchal gre isto pot kot Kant, vendar pravi, da pri spoznanju oziroma pri spoznavnem aktu ne gre za sam predmet niti zgolj za samo predstavo o predmetu (kar očita Kantu). S tem da določim svojo spoznavno dejavnost (sicer na posameznem aktu spoznavanja, vendar ta ni najvažnejši), določim spoznavni predmet v precizivnem smislu.[80] Maréchal misli s tem fenomenalni predmet, to je tisti predmet, ki zastopa noumenalnega. Fenomenalni predmet je zaznavni, noumenalni pa je osnova za zaznavni predmet (Maréchal ga imenuje ontološki predmet, Kant pa predmet sam na sebi). In ker Maréchal meni, da je Kant ta ontološki predmet zanemaril in »spoznal« samo zaznavni predmet, je treba precizivno določiti našo zavest, ki je ravno zaradi njega naravnana na absolutno (na vse, kar je). Maréchal določi natančneje to naravnanost (dinamično usmerjenost) in izhaja iz njene definicije. Določitev spoznave dejavnosti kot take mu je izhodišče filozofije. To določitev imenuje Hoenen[81] operativno definicijo. To je ravno v tem, da je spoznavna dejavnost postavljena in definirana kot začetek in obenem temelj spoznanja. Ta obsega (vsaj pri Maréchalu) subjektivno zavest, njen akt, ki je usmerjen na precizivni predmet, pri tem pa seveda naravnan na

---

[76] Muck, str. 115 sl., enako 77 sl.

[77] Muck, str. 77.

[78] Kleutgen I, str. 31 sl.; Janžekovič I, str. 22.

[79] KrV B 306 sl.; KpV A 11 sl.

[81] Muck, str. 79.

vse, kar obstaja oziroma kar je lahko sploh precizivni predmet subjektove zavesti, ki je tako usmerjena na absolutno. V primeri z retorzivno metodo je operativna bolj natančna, ker že v začetku opredeli začetne elemente. Retorzija je transcendentalna metoda, kateri je izhodišče absolutna naravnanost spoznanja na bit. Obenem je s tem utemeljena absolutna veljavnost spoznanja, ker naša zavest ni mogoča, če dopusti dvom o spoznanju, ki je že dvom o njej. Dvom sam je pri tem potrditev, da spoznavam, da sem spoznavajoč. Za obe zvrsti transcendentalnega spoznavanja je pomembno poudarjanje njegove praktične strani. Ta je eksplicitno izražena z dejavnostjo, z operativno metodo, z naravnanostjo našega spoznanja na absolutno. Vse to je dediščina Kantove, predvsem pa Fichtejeve, transcendentalne filozofije. Posebno pri drugem je poudarek na praktični noti spoznavnega akta (dejanja), ki tvori pri njem osnovo spoznanja, skratka, konstitucijo filozofske misli. S tem je Fichte začetnik filozofske problematike, ki obvlada še današnji čas. Današnji filozofski problemi se sučejo prav okrog tega, kako utemeljiti in osmisliti človekovo prakso (ki se začne pri misli), tako da bo učinkovita (se pravi, da bo dosegla »stvarne zahteve«), obenem tudi stvariteljska (da bo odsev človekove svobode). Pomembno vlogo pri tem igra, kot je spoznal že Fichte, zasidranost »praktične misli« v samem začetku, v filozofskem izhodišču.[82]

Ta misel je odločilno vplivala tudi na Hermesa. Ta je ni samo prevzel, ampak jo je tudi po svoje utemeljil.

6. Kakšna je Hermesova transcendentalna resnica?

6.1. Izhodišče transcendentalnega spoznanja

Ker Hermes ni našel kriterija za resnico pri spoznanju, kateremu je ta kriterij resnice razvidnost, in ker tudi v Kantovi spoznavni teoriji ni tega našel, je ubral Fichtejevo pot. Skušal jo je, kot pravi, le teoretično bolj utemeljiti. Vera, ki sloni samo na moralnem občutku (kakor je razumel Fichteja), je nemogoč nastavek znanstveno utemeljenega spoznanja.[83]

Za Hermesa obstaja spoznanje samo tam, kjer je prepričanje o stvarnosti. To temelji na trdnih temeljih in ravno zaradi tega je to zanj prepričanje (Fürwirklichhalten), ki ga imenuje tudi odločenost glede stvarnosti (Entschiedenheit über die Wirklichkeit).[84]

Kakšni so ti trdni temelji?

Hermes izhaja iz človekove zavesti, torej iz subjekta: ko spoznavam, se reflektivno sprašujem, kako je z veljavnostjo mojega spoznanja. Pri tem ugotovim: kot spoznavajoč moram biti gotov, da je spoznanje, ki ga imam,

---

[82] Vorländer III/1, str. 50 sl.
[83] Phil. E., str., 262, 263 in 416.
[84] Phil. E., str. 183.

doseglo svoj namen, da sem nekaj spoznal, sicer se ne bi mogel spraševati, ali sploh kaj spoznavam ali nič. Brž ko pridem do spoznanja, da sem spoznavajoč, vem tudi za to, da nekaj je, kajti to spoznavanje je tisto nekaj in z njim jaz kot njegov subjekt.[85] Vendar gre Hermes še naprej. Ko se zavedam tega, da sem spoznavajoč, in sem gotov, da je to spoznanje utemeljeno, potem je vsako spoznanje, še preden ga reflektiram, gotovo. Ni mogoče namreč, da bi bilo nekaj gotovo šele potem, ko to reflektiram, če že prej ni imelo te gotovosti.[86] Njegov argument je posreden: če ne bi imel gotovosti, ki jo imam v reflektivnem spoznanju že pri vsakem spoznavanju, potem tudi reflektivno spoznanje ne more priti do te gotovosti.

Zato Hermesa ne moremo primerjati z Descartesom, ki je postavil na začetku absolutni dvom in prišel potem do zavesti svojega jaza.[87] Čeprav zastavlja kritično vprašanje na naše spoznanje, je že vnaprej prepričan, da je to vprašanje rešljivo in zato naše spoznanje gotovo. Težko bi to imenovali metodični dvom,[88] kajti ko zastavlja vprašanje, mu je jasno, da ga je mogoče pozitivno rešiti.

To dejstvo, ali kot ga Hermes imenuje, »stvar« naše zavesti, je takó neizpodbitno, da je le tako mogoče spoznavanje in delovanje. Zanj pomenita obe dejavnosti, imenovali bi ju lahko teoretična in praktična komponenta spoznavanja, odločilno vlogo. Njegova »Entschiedenheit« vsebuje oboje: da je osebek odločen (da je delujoč) obenem pa, da more doseči sebe kot mislečega.

Prepričanje o stvarnosti pomeni torej zanj imeti v sebi moč, s katero se je mogoče orientirati v stvarnosti.[89] Ta miselna orientacijska sposobnost je ravno v tem, da se osebek zaveda, da je misleč in o svojem miselnem aktu za to tudi ve. Ker je vedoč, potem tudi ve, da je to dejstvo nemogoče ovreči, sicer tudi tega ne bi vedel. Brž ko pa kaj vem oziroma bolje: spoznavam, potem sem prepričan o stvarnosti. To je prvoten akt našega spoznavanja, ki ni samo formalen, ampak sem z njim že nekaj spoznal, čeprav je to spoznanje posebno pri Hermesu zelo formalno.

Tak način oziroma tako pot do utemeljitve spoznavanja, ki je ravno pot v izhodišče vse spoznavne dejavnosti, so kasneje imenovali avtorji transcendentalne metode transcendentalno retorzijo. Kot oni, je tudi Hermes prišel do nje na podlagi Kantove kritike. Kakšna je po njem spoznavna struktura naše zavesti?

---

[85] Phil. E., str. 188, 190.

[86] Phil. E., str. 190.

[87] Descartes, R.: Meditacija, Ljubljana 1973 (SM), I/1, 8; II/3.

[88] Metodični dvom je kot fikcija sploh sporen. Nekaj, kar je gotovo, ni mogoče kar fingirati, sicer je to samo prazno razpravljanje. Drugačno vlogo ima hipoteza v znanstvenih teorijah, ki pa je samo hipoteza, dokler se ne da verificirati oziroma ostane hipoteza, dokler se da falzificirati. Spet drugačno vlogo so imeli metodični dvomi v sholastični filozofiji. Prim. o tem članek Hossenfelderja: Skepsis, v: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, str. 1359 sl.

[89] Phil. E., str. 194.

6.2. Zavest kot osnovna celica transcendentalnega spoznanja

Po Hermesu obstaja zavest (kot subjektivna celota, ki lahko integrira tudi objektivnosti in je tako usmerjena v absolutno) iz treh delov (treh virov): čutnosti, pojmovnih kategorij (razuma) in uma (umnosti).[90]

Prvi dve regiji oziroma dejavnosti človekove zavesti je Hermes povzel po Kantu. Pri njem sta čutnost in razum s svojimi kategorijami edina vira spoznanja. Čutne zaznave omogočajo stik s svetom zunaj nas, razumske kategorije pa so kakor predali in kot celota podobne zgradbi, ki omogoča (jo), da nastane iz čutnih zaznav in pojmovnih kategorij sintetično spoznanje. Tudi pri Hermesu ne gre za posamično, ampak za splošno spoznanje. Tega ne smemo razumeti tako, da so pojmi pri Kantu in Hermesu samo nekaj formalnega, kar se napolni potem z vsebino naših predstav. Oboje je enako potrebno in odločilno, da lahko nastane spoznanje.

Hermes to spoznanje imenuje spoznanje iz razvidnosti ali razumsko.[91] Čeprav je pri njem ta struktura človekove zavesti, ki tvori spoznanje, prevzeta po Kantu, ji on daje drugačno vrednost. Pri prvem je to edini vir spoznanja.[92] Pri Hermesu pa je razumsko spoznanje oziroma spoznanje, ki nastane iz sinteze čutnosti in pojmovnih kategorij našega razuma ali še drugače: spoznanje iz razvidnosti, nepopolno. Iz tega izvira njegova kritika Kanta, ki je gradil samo na tej vrsti spoznanja.[93]

Popolno veljavnost dobi pri njem spoznanje šele z umskim aktom, kajti le um (Vernunft) ima zmožnost prepričanja o stvarnosti, in tu je vsak spoznavni akt dokončno utemeljen. Um je pri njem že per definitionen »zmožnost utemeljitve« ali tudi »zmožnost idej«.[94] Takó razlikuje Hermes um (ratio, Vernunft) od razuma (intellectus, Verstand). Šele um postane pri njem osnova mišljenja, ne pa spoznavanja kot pri Kantu.

Ker je torej um zmožnost, ki spoznanje dokončno utemelji, je spoznanje šele z njim mogoče. Razum in čutnost šele pripravljata material, ki z umsko odločnostjo oziroma z umskim aktom spoznanja dobi spoznavno veljavnost in gotovost. To gotovost lahko daje um zato, ker ima v sebi zmožnost utemeljitve oziroma, kot pravi Hermes, je »zmožnost temelja, osnove« sploh. Kajti kar razum misli, temu mora um nujno postaviti razlog in temelj, sicer to spoznanje nima nobene veljave in visi v zraku. Ko um s svojo refleksijo ugotovi, da je mišljenje razuma zasnovano v stvarnosti, po-

---

[90] Phil. E., str. 88 sl., str. 98, posebno str. 152 sl.: Pri tem ta pravzaprav ne podaja natančne analize človekove spoznavne zmožnosti oziroma njene strukturiranosti v človekovi zavesti, vendar jo je mogoče na osnovi njegovih tekstov o teh vprašanjih rekonstruirati.

[91] Phil. E., str. 99 sl.

[92] KrV B 132 sl.

[93] Phil. E., str. 101 sl.

[94] Phil. E., str. 153.

tem je to spoznanje tudi gotovo.[95] Zato se ta zmožnost uma imenuje prepričanje, gotovost o resnici (»Fürwahrhalten«).

Človekova zavest kot temelj resnice je šele takrat popolna, kadar vsebuje vse te tri prvine. Pri tem Hermes prvi (čutnosti) ne posveča posebne pozornosti, pač pa jo v zvezi s spoznanjem iz razvidnosti kar predpostavlja. Podobno strukturo spoznanja in s tem človekove zavesti, je postavil mnogo kasneje znani mislec, ki tudi izhaja iz Maréchalove smeri, Lonergan.[96] Ta razlikuje tri ravni spoznanja in šele zadnja (reflexion) daje spoznanju pravo spoznavno vrednost.

Seveda ne smemo pri teh Hermesovih virih oziroma delih zavesti gledati tri oddeljena področja, ki vsako za sebe gradi spoznanje. To je celota, ki nastane šele z vključitvijo vseh treh prvin človekove zavesti. Za Hermesa je odločilna ravno umska zmožnost, saj daje zadnji pečat vsakemu našemu spoznanju, misli in celo predstavi. Pravo in resnično spoznanje je pa samo tisto, ki je grajeno po nujnih razumskih kategorijah, torej spoznanje, ki nastane po refleksiji našega razuma. Ko ta ugotovi, da je spoznanje grajeno iz nujnih kategorij, je sposobno, da mu um da zadnji pečat gotovosti in ga postavi v resničnost.

Hermesovo strukturo spoznanja smemo imenovati transcendentalno. K temu izsledku nas vodita dva razloga:

1. primerjava z raziskavami avtorjev transcendentalne metode,
2. njegova odvisnost od Kanta in Fichteja.

Njene prvine so naslednje:

Spoznanje ima svoje temelje v človekovi zavesti. Hermes se sprašuje, ali je po tem mogoče objektivno spoznanje, če je vsako spoznanje zasidrano v subjektu, vendar ugotavlja, da je za človeka mogoča največja objektivna gotovost subjektovega spoznanja.[97] To je podobna ugotovitev, kot jo navaja Janžekovič, čeprav ji daje drugačno interpretacijo, katera ima za osnovo razvidnost.[98]

Človekova zavest vsebuje tri prvine, od katerih sta pomembni predvsem razum kot zmožnost mišljenja, spoznavanja (ta dva izraza rabi Hermes sinonimno, enako njegovi nasledniki) in um kot zmožnost spoznanja. Um ima ravno zaradi svojega bistva v sebi moč, da daje vsakemu spoznanju zadnjo gotovost.

Kako je to mogoče?

Ugotovili smo, da ima um sposobnost utemeljitve. Ta zmožnost je izražena s principom temeljnosti, iz katerega izhaja tudi princip vzročnosti,

---

[95] Phil. E., str. 158 sl.
[96] Prim. njegovo delo »Insight«, pri Mucku str. 239 sl.
[97] Phil. E., str. 186.
[98] Janžekovič I, str. 52, 53.

vendar je za Hermesa osnovni temeljnostni princip.[99] Ta umski princip pove, da mora imeti vsaka stvar svoj temelj, svojo osnovo.

Če torej razum po svojih pojmovnih kategorijah s pomočjo čutnih zaznav tvori spoznanje in se reflektivno vprašuje po njegovi gotovosti, ugotovi, da je glede na razumske pojme pravilno »sestavljeno«. Potem gre na delo naš um. Ta je po tem »prisiljen« takemu spoznanju postaviti temelj, in sicer na način, na kakršen je razum to spoznanje zgradil. Takó na primer razum kakšno stvar spozna kot substanco, kot realno bit, na kar mora um to stvar tudi realno utemeljiti tako, da ji da ravno to realno bit, ker je določen oziroma prepričan, da mora stvar imeti svoj temelj v biti, to je, da stvar je.

Pomembna je predvsem ta utemeljitev spoznanja. Umu ni razvidnost tisti razlog gotovosti tega spoznanja, pač pa prepričanje (Entschiedenheit), da je stvar nemogoče ovreči, ker sicer ovržemo zavest kot osnovo vsega spoznanja. Zato imenuje Hermes to osnovno spoznanje, ki je prvotni akt človekove zavesti in jo spremlja v vsej njeni spoznavni dejavnosti, po Fichteju »prepričanost o stvarnosti« (Entschiedenheit über die Wirklichkeit). Karkoli namreč spoznavam, vse spremlja ta osnovni akt (dej) naše zavesti in tako um kot temeljna zmožnost vedno znova spremlja spoznanje, da ne »izpade« iz biti, ampak se vedno giblje v njej. Tako je zagarantirana gotovost naših spoznanj in odprta pot metafiziki.[100]

Ta akt, ki ga sicer spoznavno kasneje registriramo, je pa ontološko primaren, kajti z njim se sploh vsako spoznanje začne, mora biti v nas že pred vsakim reflektiranjem, in ta je osnova za vsako refleksijo in vsako spoznanje sploh.[101] Tu je Hermes blizu Kantovemu »jaz mislim«, tudi temu je namreč le ta osnova vsega spoznanja.[102]

S to utemeljitvijo je mogoča metafizika kot znanost in odprta ji je pot, da z gotovostjo razišče vsa svoja področja, predvsem najvažnejša, kot so: Bog, svet in jaz, pri tem pa gre pot raziskave od jaza k Bogu.

To področje bi bilo lahko drugi del naše raziskave. Ta bo sledila kasneje; sedaj pa se bomo ustavili še ob odnosu razuma do vere. Preden gremo na to temo, je treba k prejšnjim strukturnim osnovam dodati še praktičen del odločenosti našega uma, ki ima pomembno vlogo v odnosu razum — razodetje. Praktična odločenost našega uma je potrebna tam, kjer teoretična ne zadostuje. Teoretično prepričanje o resnici (Fürwahrhalten) izhaja iz teoretičnega dela našega uma, in kot smo že videli, tudi to vsebuje praktično komponento, ki je v odločenosti teoretičnega akta našega uma.

Po Hermesu pa obstajajo spoznanja, za katera um teoretično sicer nima potrebne gotovosti, vendar to lahko dobi iz njegove praktične strani. Če

---

[99] Phil. E., str. 159 sl., posebno 172 sl.
[100] Phil. E., str. 192 sl.
[101] Phil. E., str. 184 sl.
[102] KrV B 132.

mi na primer kdo nekaj svetuje, in čeprav tega ne morem teoretično preveriti, ali je gotovo ali ne, je dovolj, če se uverim, da je to nujno za moje praktično delovanje. Gotovost, ki jo imam ob takem spoznanju, je za Hermesa sprejetje resnice (Fürwahrnehmen).[103] Hermes utemeljuje to prepričanje tako, da ga postavi za osnovo človekovega praktičnega delovanja. Kajti kjer je subjekt v nevarnosti, da zaradi negotovosti teoretičnega spoznanja ne sprejme kakšne nujne moralne oziroma praktične obveznosti, je nujno, da jo sprejme zaradi njene pomembnosti za subjektovo moralno delovanje.[104] Največja taka obveznost oziroma dolžnost je: »Skušaj popolno predstaviti in ohraniti v sebi in drugih človeško dostojanstvo.«[105] Te vrste prepričanje, ki temelji na praktičnem umu, je pomembno predvsem za sprejetje razodetja.[106]

7. Razum in razodetje (kratka osvetlitev problema s transcendentalno postavko Hermesovega mišljenja)

Hermesu so očitali predvsem to, da je postavil razum nad razodetje[107] in tako po eni strani zaprl pot razodetju (kajti, če razum sam vse spozna, potem razodetje ni potrebno), obenem pa zaprl pot svobodni privolitvi oziroma sprejetju razodetja, ker naj bi trdil, da mora razum uvideti sprejetje razodete vere, to pa bi potem oviralo človeka, da jo svobodno sprejme.

Ne glede na zgodovinske okvire teh obsodb, je potrebno pogledati, kako je Hermes razlagal razodetje in njegov odnos do razuma oziroma kakšno vlogo ima zanj razum pri sprejetju razodetja.

Že pri filozofskem dokazu Boga, ki ga Hermes izpelje iz svoje transcendentalne sistematike, ta jasno pove, da Boga in njegovih lastnosti ni mogoče natančno spoznati, ampak da je človek tu vezan na analogno spoznanje, in sicer je to le medla (slaba) podoba tega, kar Bog dejansko je.[108] Pri tem poudarja, da je človeku mogoče Boga le posredno oziroma negativno dokazati. Isto velja tudi za božje razodetje.[109]

Dokazati je treba torej, da božje razodetje ne nasprotuje razumskemu spoznanju Boga. Izhodišče za to trditev je dal že koncil, ko je dejal, da je Boga mogoče spoznati z naravno lučjo našega razuma.[110]

---

[103] Phil. E., str. 200 sl.
[104] Phil. E., str. 233.
[105] Phil. E., str. 218.
[106] Phil. E., str. 522; enako Positive Einleitung (druga knjiga Hermesove Einleitung in die christkatholische Theologie), str. 11/12.
[107] DS 2738, 3035, 3036.
[108] Phil. E., str. 492 in 516.
[109] Phil. E., str. 509.
[110] Rimlj 1.20; DS 3026.

Tako tudi Hermes najprej poskuša dokazati, da nadnaravno razodetje ne nasprotuje našemu umu, torej teoretični um nima nič proti temu, da sprejme nadnaravno razodetje.[111] Seveda to ne zadostuje, da bi naš um razodetje tudi dejansko moral sprejeti. Šele praktični um lahko pride na pomoč zaradi lažjega spoznanja svojih moralnih dolžnosti. Že teoretični um lahko uvidi, da je razodetje veliko bolj gotovo kot kateri koli človeški nauk. Praktični um pa je dolžan, da zaradi lažje izpolnitve svoje moralne dolžnosti razodetje kot gotovo tudi sprejme.[112]

Iz tega je razvidno, da je Hermes tu precej odvisen od Kanta in Fichteja, katerima pomeni razodetje samo podaljšek razumskega spoznanja in se mora umu dejansko popolnoma podvreči.[113]

Ne moremo pa seveda trditi, da je Hermes razodetje zavrgel, kajti kot smo videli, mu pripisuje podobno vlogo v življenju kristjana, kot je to kasneje določil prvi vatikanski koncil.[114]

Hermes pravi, da je razodetje ne samo sprejemljivo, ampak celo moralno nujno za človekovo življenje. V smislu njegovih filozofskih predpostavk pomeni razodetje transcendentalno osnovo za moralno delovanje subjekta. Subjekt kot nosilec oziroma sprejemalec razodetja lahko razodetje sprejme le pod pogojem, da ustreza njegovemu moralnemu čutu (ta je pri Hermesu osnovna moralna naravnanost človeka). Ker je razodetje božjega izvora, za Hermesa ni nobenega dvoma, da ima to lastnost.[115]

Če poleg tega poznamo še Hermesovo osebno versko prepričanje, njegovo zvestobo Cerkvi, njegovo delavnost in zagnanost za vse, kar se tiče vere in kar vodi k Bogu, potem lahko po pravici trdimo, da je pri presoji njegovih spisov preveč vplivala črka, premalo pa duh, ki ga je vodil pri njegovem delu in pisanju ter veje tudi iz njegovih del.[116]

Seveda je Hermesovo pojmovanje razodetja in razuma večkrat vodilo k prepričanju, da je ta, podobno kot Kant, zavrgel vsako razodetje, čeprav tega celo za Kanta ni mogoče z gotovostjo trditi. Vedeti pa moramo, da je vse Hermesovo prizadevanje veljalo ravno utemeljitvi resnice, in sicer tudi razodete. Moral je izbrati pot, ki so jo nakazali misleci njegovega časa, ne da bi bil zavrgel krščansko tradicijo, temveč da bi ji dal novih moči, s katerimi bo zmogla kljubovati tudi novodobnim miselnim sistemom.

---

[111] Phil. E., str. 528.

[112] Phil. E., 550 sl.

[113] WW XI: Der Streit der Fakultäten, Erster Abscnitt, A 46 (postavitev vprašanja), A 49 sl. (rešitev vprašanja).

[114] DS 3027.

[115] Phil. E., 596 sl.

[116] Hülshoff, C. A. von: Hermes, v: Zeitschrift für Philosophie und katolische Theologie, Köln 1832, str. 1—29; Rosenbaum: Blätter zur Orientierung in den Sachen des Hermesianismus, I. Zv., Trier 1938; Denzinger, H.: Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis, Zv. I, str. IV.

Povzetek: Janez Juhant, Pomen Hermesove transcendentalne misli za razvoj krščanske filozofije

V Hermesovem miselnem poskusu se nakazujejo transcendentalne lastnosti in zato že predstavlja ta poskus soočenje novoveške misli s sholastiko.

Kritični subjekt si more in si mora sam postaviti svoje miselne osnove, da lahko metafiziki utre pot. Um je sposoben »misliti vsaki misli, ki jo ima razum, njen temelj« in s tem vsako bitje utemeljuje v biti. To je transcendentalna »odločenost o stvarnosti«. Njeno mesto je dano in utemeljeno s kritično zavestjo umnega subjekta.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Die Bedeutung des transzendentalen Denkens von Georg Hermes für die Entwicklung der christlichen Philosophie

In meiner Doktorarbeit »Glaube als Entschiedenheit über die Wirklichkeit — transzendental — philosophische Bedingungen des Denkens von Georg Hermes« habe ich auf den Zusammenhang des Hermesischen Versuches mit Kant, Fichte und mit den Autoren der transzendentalen Methode hingewiesen. Daraus zeigt sich, dass das Denken von Hermes die transzendentalen Eigenschaften aufweist und eine Konfrontation des neuzeitlichen Denkens mit der Scholastik bedeutet.

Das kritische Subjekt kann und muss sich seine denkerischen Grundlagen selbst aufstellen, um der Methaphysik den Weg zu ebnen. Die Vernunft hat die Fähigkeit, »jedem Gedanken des Verstandes einen Grund zu denken« und damit begründet sie jedes Seiende im Sein. Das ist die transzendentale »Entschiedenheit über die Wirklichkeit«, deren Ort in dem kritischen Bewustsein des vernünftigen Subjekts angesetzt und begründet ist.

Résumé: Janez Juhant, La signification de la pensée transcendentale de Georges Hermès pour le développment de la philosophie chrétienne

Dans l'effort de pensée de Georges Hermès apparaissent les propriétés transcendentales, c'est pourquoi on peut y voir la confrontation de la pensée moderne d'avec la scolastique.

Le sujet critique peut et doit poser lui-même les bases de sa pensée s'il veut déblayer le chemin de la métaphysique. La raison est capable de «penser pour toute pensée de l'entendement, son fondement», avec quoi elle fonde son étant dans l'être. C'est la «détermination de la réalité». Sa place est donnée et fondée avec la conscience critique du sujet raisonnable.

Poslušnost Kristusu zahteva edinost

Evropsko ekumensko srečanje CCEE/CEC
Chantilly, 10.—13. 4. 1978
Nagovor kardinala Georgea Humea

Zbrali smo se kot kristjani. Skupaj smo v Kristusovem imenu. Zato je on sredi med nami. Dan nam je njegov Duh, ki nas spodbuja, vodi in krepi — »kateri koli ... se dado voditi božjemu duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8, 14). Očetova volja, ki jo iščemo, je, da se prizadevamo za edinost. V tem prizadevanju bomo naleteli na težave in ovire, toda delo, ki ga je Bog sam začel v nas, bo narejeno kakor in kadar on hoče. Naša naloga je, da delamo potrpežljivo in vestno; edinost sama bo božji dar.

Pri našem skupnem delu se moramo zavedati, da nismo v prvi vrsti specialisti, ki naj vodijo pogovor o doktrinalnih vprašanjih; prav tako nismo cerkveni birokrati, ki bi imeli nekakšno politično vlogo, da sprte krščanske denominacije privedemo do nelahkega verskega premirja. Naša skrb je pastoralna; mi smo namreč najprej odgovorni za to, da bi bilo moškim in ženskam v naši sodobni družbi dobro. Ljudje imajo danes — kot nekdaj — pravico slišati veselo evangeljsko sporočilo in spoznati, da je Jezus Kristus pomemben za njihovo življenje, za njihova razmerja in odgovornosti v družbi.

Prepričan sem, da današnji človek išče nekaj, kar bi dalo smisel njegovemu življenju. Takó v osebnem življenju posameznikov kot v družbi, ki v njej žive, je veliko stvari, ki zahtevajo dokončno in zadovoljivo razlago, in samo dokončni in objektivni cilji lahko dajo smisel vsakdanjemu trudu za preživljanje. Človek je ustvarjen za Boga.

Drugi vatikanski zbor je naglasil, da je »od Boga stvarnika ... z razumom in svobodno voljo obdarjeni človek postavljen v družbo; a zlasti je kot sin poklican k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči« (CS 21). Ali ni res, da Evropa preživlja dobo, ko dvomi sama nad seboj, ko ima občutek, da je izgubila smisel, in ko nima več nobenega pred seboj? V svetu, ki ne pozna Boga, moški in ženske ne najdejo več ustrezne razlage za svoje življenje in tudi ne sreče ter miru, ki za njima hrepeni človeški duh. Obsojeni so na frustracijo in brezciljnost, če ne morejo uresničiti tistega, kar je Bog hotel, ko jih je ustvaril. Dosti jih je, ki jih ne zanimajo naše ekumenske debate in razpravljanja; zdi se jim, da je

razpravljanje o nauku za njihovo življenje brez pomena in Cerkev kot ustanova zanje le malo pomeni. Pa vendar moramo oznanjati evangelij, spet moramo odkriti svoj misijonarski poklic in dati ljudem upanja.

Cerkvam se danes ponuja velika priložnost; toda odkriti moramo nove možnosti za oznanjevanje evangelija in za to, da se približamo ljudem. Naša needinost pomeni oviro. Potrebe naše sodobne družbe zahtevajo, da poskrbimo za edinost. Za nas bo koristno, če premišljujemo o pozivu, ki ga na nas naslavlja drugi vatikanski zbor, naj sprejmemo idejo o reformi tudi na področju cerkvenih struktur in formulacij nauka: »Kristus kliče Cerkev na poti njenega romanja k tistemu stalnemu prenavljanju, katerega je kot človeška in zemeljska ustanova vedno potrebna. Če se to v nekaterih stvareh zaradi okoliščin in časovnih razmer bodisi glede nravnosti bodisi glede načina podajanja nauka — kar je treba skrbno razlikovati od samega zaklada vere — ni dovolj skrbno vršilo, naj se te stvari o pravem času in na pravi način obnove« (E 6).

Ob premišljevanju razodetja o presv. Trojici — kolikor človeški duh to sploh zmore — naj bi našli razumevanje za tisto »različnost v edinosti« in »edinost v različnosti«, ki mislim, da sta prototip zedinjene Cerkve in vsega ekumenskega prizadevanja. Skrivnost troedinega Boga je skrivnost božjega življenja in ljubezni v skupnosti oseb v eni sami naravi. Ta skrivnost je prototip in model za skrivnost Cerkve. Premisliti moramo najprej, kaj nam skrivnost božjega življenja pove o naravi in edinosti Cerkve. Nadalje moramo premisliti, kaj nam lahko pove skrivnost božje ljubezni o poslanstvu Cerkve v svetu. Pred dvajsetimi leti je Roger Hasseveldt v svoji knjigi »The Church — a divine Mystery« naglasil, da sta edinost in vesoljnost Cerkve dva vidika ene in iste stvarnosti. Vesoljnost bi lahko opredelili kot »različnost v edinosti«, medtem ko edinost razumemo kot »edinost v različnosti«. Edinost ni enoličnost in vesoljnost ni razdrobljenost. Ker je Bog občestvo oseb v edinosti enega samega življenja, sta za njegovo delo značilna občestvo in edinost. Bog nas poziva, naj se udeležujemo njegovega življenja, pa ne kot osamljeni posamezniki, temveč kot družina, kot občestvo, kot Cerkev. Cerkev je kot podoba presv. Trojice občestvo oseb, vendar v Kristusovi edinosti. Zato je Kristus za vzor vidne edinosti Cerkve vzel edinost med Očetom in Sinom: »Naj bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi . . .« (Jan 17, 21). Vse podobe in simboli, ki jih sveto pismo uporablja za Cerkev, vsebujejo dvojni vidik »edinstva« in »vesoljnosti«. Cerkev je ena vinska trta, ena stavba, en tempelj, ena nevesta, eno kraljestvo, eno telo, ena čreda, eno božje ljudstvo.

Edinost med kristjani ni le nekaj zaželenega; sodi k sami naravi Cerkve in pomanjkanje edinosti slabi Cerkev pri njenem poslanstvu. »Če je Cerkev ena, je v moči božjega življenja, ki se v njej pretaka« — piše dr. J. N. D. Kelly — ko povzema ekleziologijo prvih krščanskih pisateljev. »Ko jo je Bog poklical v bivanje, nikakor ni le nekak človeški aglomerat, kot ni bilo

nekdanje božje ljudstvo Izrael. Dejansko je Kristusovo telo in sestavlja tako tesno duhovno edinstvo z njim, kot je tesno njegovo edinstvo z Očetom, tako da kristjane lahko imenujemo njegove ‚ude' . . . sveto občestvo je, ki v njem božji Duh živi in deluje . . .« (J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines, 3rd edition, London, 1965, str. 190—191). Enost je vidna ali bi morala biti vidna. Zgrešeno bi bilo, če bi hoteli razlikovati med »duhovnim« in »vidnim« v Cerkvi, če bi s tem hoteli oboje ločiti: »na vidno družbo in duhovno občestvo . . . ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine. Zato jo po globoko segajoči analogiji primerjamo skrivnosti učlovečene božje Besede« (C 8). Pa tudi v nasprotno zmotno skrajnost ne smemo zaiti ter »duhovno« in »vidno« tako enačiti, da kanoniziramo v ustanovi Cerkve tiste sestavine, ki so pogojene od zunanjih dejavnikov ali od njih odvisne, ali celó človeške pomanjkljivosti, ki tako lahko zamegle duhovni vidik Kristusovega skrivnostnega telesa.

Cerkev je hkrati »ena« in »vidna«, ker je Duh v njej, ki povezuje vse kristjane v eno telo z »enim Gospodom, eno vero in enim krstom« (prim. Ef 4.4). Krst je po izjavi vatikanskega zbora (E 22) »le začetek in izhodišče, kajti krst ves teži za dosego polnosti življenja«.

Nujna vez med »enim krstom« in »eno Cerkvijo« je, se mi zdi, »ena vera«. Krst bi moral voditi k popolni izpovedi vere, zakaj ta edinost v veri je osnovni pogoj za edinost Cerkve. Kristus je prosil, da bi bili eno »kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 21). Kako naj svet veruje, če je med tistimi, ki poučujejo, preveč različnosti ali preveč negotovosti?

Ne zagovarjam popolne in monolitne enoličnosti krščanskega življenja v vsakem pogledu in v različnih načinih, ki se v njih ta vera izraža. Zato si je treba biti na jasnem ne le glede edinosti v veri, temveč tudi glede vrednosti razlik znotraj božje Cerkve.

Prvo vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, je: kakšen pluralizem v nauku je moč spraviti v sklad z razodeto resnico? V zvezi s tem so pomembne besede papeža Janeza ob začetku vatikanskega zbora:

»Vsebina starega nauka verskega zaklada je eno, način, kako jo podamo, je drugo« (Janez XXIII. 11. okt. 1962).

Vsaka formulacija vere neizogibno predpostavlja teologijo. Za govorjenje je potrebna uporaba jezika in pri izražanju vere mora priti do veljave filozofski sistem ali teološki pristop. V vsaki Cerkvi je cela vrsta različnih »teologij«, ki pa se, tako se zdi, med seboj prej dopolnjujejo, kot pa da bi si nasprotovale. Nobena formulacija, ki uporablja človeške pojme in jezik, ne more nikoli ustrezno in v polnosti izražati resnice o Bogu, kot nam je razodeta v Jezusu Kristusu. Možen je pluralizem v nauku, v veri ni mogoč.

Vsi priznavamo, da nam je mnogo resnic skupnih in se nismo v njih nikoli razhajali. Na tem soglasju moramo graditi in imeti pred očmi, kako bi v ljubezni in v polnem spoštovanju enotnosti v veri dosegli soglasje v tistih stvareh, ki se v njih še ne strinjamo. Morda bi se dalo predlagati korak naprej v našem dialogu. Danes govorimo o »hierarhiji resnic«. Nekatere resnice se tičejo vsebine osrednjega razodetja, to je Jezusa Kristusa; druge se ne tičejo te vsebine. Tajiti Kristusovo božanstvo bi npr. pomenilo tajiti temeljno dogmo; postaviti telesno vnebovzetje preblažene Device Marije pod vprašaj — to bi lahko imeli za manj temeljno. Če pravimo za kakšno resnico, da je »manj temeljna«, ni isto, kot če pravimo, da je manj resnična. Takó je za popolno občestvo v veri Kristusovo božanstvo temeljna resnica, glede katere mora vladati popolno soglasje; ali lahko soglasje o telesnem vnebovzetju za zdaj pustimo ob strani, kot bi nekateri hoteli, da bi se pojavilo šele, ko bi bilo uresničeno popolno občestvo?

Ali ni možno, da se to zgodi — pa ne v duhu indeferentizma, temveč v svetem prepričanju, da lahko samo znotraj take koinonije upamo na nadaljnjo rast v edinosti vere? To zamisel je kot predmet razpravljanja podal škof Butler v spisu, ki ga je pripravil za rk. ekumensko komisijo Anglije in Walesa pred nekaj leti. Podal je stvar »kot predmet debate in ne kot delovni program . . . da bi morali dejansko pretehtati tradicionalno pojmovanje, da občestvo zahteva najprej soglasje v nauku, ter nasprotno pojmovanje: da bi do soglasja v nauku prišlo potem, ko bi bilo občestvo že vzpostavljeno« (B. C. Butler, Theology and Life in Community, One in Christ 1974/n. 3, str. 224—227). Ali ima potem kakšen pomen razlikovati med temeljnimi resnicami, ki se moramo v njih strinjati, preden lahko stopimo v koinonijo, in manj temeljnimi zadevami, ki bodo najbolje (ali pa sploh le tako) razrešene znotraj zdravilne milosti koinonije same?

Rimski katoličan bi rad opozoril, ko gre za vprašanja nauka, na tele besede vatikanskega zbora:

»Oblast verodostojno razlagati pisano ali izročeno božjo besedo je zaupana samo živemu učiteljstvu Cerkve, ki uveljavlja svojo avtoriteto v imenu Jezusa Kristusa. To učiteljstvo pa ni nad božjo besedo, ampak ji služi ker uči le, kar je izročeno, kolikor to po božjem naročilu in ob podpori Svetega Duha pobožno posluša, svetó čuva in zvestó razlaga ter črpa iz tega enega zaklada vere vse, kar predlaga, da je treba verovati kot od Boga razodeto« (BR 10).

Imamo pa še drugi in »eksistencialni« smisel, ki v njem lahko govorimo o hierarhiji resnic. Krščansko razodetje je neizčrpno bogato. Ko pa nekatere Cerkve in skupnosti (kot tudi posamezniki) po njem žive, skoraj nujno postavljajo svoj glavni naglas eni na eno sestavino resnice, drugi na drugo — ne da bi s tem hoteli tajiti mnogo drugih vidikov božje resnice ali se ne zanimati zanje. Taka izbira poudarka, zlasti če je posvečena z dolgo tradicijo, lahko zahteva zelo različne sloge krščanskega življenja in cerkvenega

reda. Saj so nam znotraj naših lastnih Cerkva dovolj znane take razlike. Ali naj ugotovimo in z večjo pripravljenostjo sprejmemo (in zato na tej konferenci tudi obravnavamo) naravo takih razlik v življenjskem naglasu med našimi Cerkvami? V bolj polemični preteklosti je obramba naših lastnih naglasov morda vodila k ugotovitam, ki se je zanje zdelo, da izključujejo tiste sestavine krščanske resnice, ki so bile drugim drage in svete. Ali naj se, če hočemo razdeljenost odpraviti, ne seznanjamo mnogo bolj z naglasi v nauku, ki so posameznim lastni, ter z našimi različnimi eksistencialnimi hierarhijami resnice?

Drugo vprašanje se tiče »ene Cerkve« in različnosti v njej. Razpravljanja o naravi Cerkve so mnoge privedla k novemu razmišljanju o razmerju med krajevno in vesoljno Cerkvijo. Prepričan sem, da nam bo nadaljnje raziskovanje tega vprašanja najbrž pokazalo pot naprej k polnosti edinosti. Razlika je v pristopu: nekateri mislijo najprej na vesoljno Cerkev in potem vržejo pogled na krajevno Cerkev kot njeno posamezno uresničenje; drugi po izročilu začno svoje razmišljanje pri krajevni Cerkvi, ki je zbrana v določenem kraju, in šele po njej in prek nje usmerijo pogled na vesoljno Cerkev. Ne bi rekel, da ta dva pristopa nujno izključujeta drug drugega. Toda priznati moramo tudi, da se pojavlja razlika v jeziku: v episkopalnih Cerkvah izraz »krajevna (ali posebna) Cerkev« pomeni najprej škofijo, zbrano okoli svojega škofa; v drugih izročilih se izraz »krajevna Cerkev« nanaša na posamezno skupnost na določenem kraju. Kljub temu bi rekel, da bi se vsi strinjali z besedami papeža Pavla VI.:

»Vendar je ta vesoljna Cerkev dejansko utelešena v posameznih delnih Cerkvah; te s svoje strani obstoje iz tega ali onega konkretnega dela človeštva, govore določen jezik in žive iz svoje kulturne dediščine, iz določenega pogleda na svet in iz neke zgodovinske preteklosti (O evangelizaciji 62).

Tu imamo potem različno možnost za resnično različnost — različnost v edinosti, ki je zaobsežena v zboru Cerkva. Rimskokatoliška Cerkev je sebe vedno bolj prikazovala kot občestvo Cerkva. Tako npr. glede na vzhodne katoliške Cerkve drugi vatikanski zbor pravi:

» . . . razne Cerkve, ki so jih apostoli in njih nasledniki ustanovili na raznih krajih, (so se) sčasoma zrasle skupaj v več organsko povezanih skupnosti. Te imajo svojo ureditev, svoje bogoslužne navade, svojo bogoslovno in duhovno dediščino, ne da bi s tem kršile edinost vere in enotno božjo ureditev vesoljne Cerkve . . . Ta v složnosti delujoča raznoličnost krajevnih Cerkva še svetleje prikazuje vesoljnost nedeljene Cerkve« (»Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat«) (C 23).

Ena nedeljena Cerkev — to je namen. Ko skušamo to uresničiti, ni vprašanje, kakšne vrste različnost je sprejemljiva, temveč kakšne vrste pluralizem je zaželen. V naslednjih desetih letih mora biti za vse različne

Cerkve in cerkvene skupnosti »agenda« najprej edinost in polnost vere znotraj raznovrstnih različnih in sprejemljivih razlik v formulaciji, in drugič razmerje različnih krščanskih skupnosti v edinosti ene same Cerkve. To in nič manj kot to ustreza našemu sedanjemu stanju.

Dejal sem, da je nujna vez med enim krstom in eno Cerkvijo ena vera. Rad bi omenil, da v pojmu zbornosti in zborne skupnosti lahko najdemo tisto nujno vez med pravo različnostjo in resnično edinostjo. Mgr Charles C. Moeller je leta 1976 v svojem poročilu na splošnem zasedanju Tajništva za edinost, katerega tajnik je, omenil, da je pojem zborne skupnosti, kot ga je izdelala Komisija za vero in disciplino in je bil sprejet na zborovanju v Nairobiju, »eden najpomembnejših doprinosov k iskanju edinosti« (SPCU Inf. Service 1977/1, n. 33, str. 8).

Pojem zbornosti ni pojem mučne ali celo vsiljene povezave nasprotij. to je pravi izraz za resnično koinonijo. Zakaj v zbornosti ne smemo videti kakšne začasne strukture, kakšnega trhlega odra, ki naj na njem iščemo opore pri našem ekumenskem prizadevanju, da bi dosegli edinost, ki je še ni. To ni pretveza, ki naj vodi k edinosti — to je (na vsaki ravni) pristen izraz pravega edinstva, ki je neločljiv od namena, ki se zanj borimo. Nairobi to emfatično naglaša. »Resnično zborno tovarištvo zahteva edinost Cerkve« (poročilo 11. sekcije, Kaj zahteva edinost, § 5). Zakaj (ponavljam: na vseh ravneh) samo zedinjena Cerkev se lahko zares zbere na zboru.

Tukaj Anglež upravičeno izraža svoj pomislek. Anglež uporablja eno besedo council, da označi dve francoski: »concile« in »conseil« (za druge jezike prim. SPCU, Ekumensko delovanje 1975, opomba 39): Naš cilj mora biti »concile« in ne sme biti »conseils«, ki zanje vsi priznavajo, da so predkonciliarne strukture, ki same niso edinost, h kateri smo poklicani, pa naj še tako dobro rabijo stvari edinosti. Anglež bi rekel: »Naš namen je »Council of the Church«, ne pa »Council of Churches«. Zato je tajništvo za edinost zapisalo: Zbornost, ki je značilna za katoliško Cerkev . . ., sloni na polnem in vsebinskem občestvu krajevnih Cerkva med seboj in z rimsko Cerkvijo, ki predseduje vsemu zboru ljubezni« (prav tam, IV A c).

Z zbornostjo bi rad povezal vesoljnost (katoliškost). V veroizpovedih izpovedujemo vero v eno Cerkev, ki je katoliška. Katoliška Cerkev sama priznava, da je njena katoliškost oslabljena zaradi trajanja krščanske razdeljenosti (prim. E 4, predzadnji odstavek). Cerkev, ki je resnično katoliška, ki je odprta za bogato različnost izročil in kultur in ki se pred ničemer dobrim, svetim in pristno krščanskim ne zapira, lahko najbolje izraža svoj katoliški zbor edinosti.

V pravkar navedenem odstavku ste verjetno opazili, da katoliški pojem zbornosti obsega »občestvo krajevnih Cerkvá med seboj in z rimsko Cerkvijo.« Papež Pavel je kmalu, ko je postal papež, dejal, da ga zelo boli spoznanje, ker je njegova služba sprave že sama za mnogo drugih kristjanov ovira (prim. okrožnico Ecclesiam suam 1964, 3). Lani je pri splošni avdi-

enci v tednu molitve za edinost rekel: »Mi nikakor ne gledamo na Petrov sedež kako drugače kot na posebno obliko službe za edinost Cerkve« (19. 1. 1977).

Po katoliškem pojmovanju je »rimska Cerkev, ki vsa služi edinosti« (SPCU, Ekumensko sodelovanje 11) bistveno srce občestva krajevnih Cerkvá, ki sestavljajo katoliško Cerkev. Papež Pavel je razvil te misli v apostolski spodbudi »O evangelizaciji« (1975, zlasti 64 in 65).

Značilno je, da je ARCIC pri tem, ko so dosegli soglasje glede avtoritete v Cerkvi, prišla tudi do zaključne ugotovitve o vlogi primata v vesoljni Cerkvi, ko je preučevala ravnotežje v njej med prvenstvom in zbornostjo kot komplementarnima sestavinama za episkopé. Člani obeh Cerkva so soglasno zapisali: »Če naj se izpolni božja volja, naj vse krščansko občestvo živi v edinosti ljubezni in resnice, je na vesoljni ravni treba uresničiti ta splošni obrazec komplementarnih prvenstvenih in zbornih vidikov pri episkopé, ki rabi koinoniji Cerkva« (Beneška ugotovitev, § 23).

Trenutno je to ugotovitev komisije, take, ki predstavlja dve episkopalni Cerkvi. Pri lanskem posvetovanju CEC v Sofiji je bila pozornost obrnjena na predhodno vprašanje — na razmerje med škofovstvom in zbornostjo (prim. Sofijsko poročilo, 11. delovna skupina, § 7). Tudi to moramo preiskati — ne nazadnje zato, ker gledamo katoličani na papeža kot na škofa, ki sredi zbora svojih bratov škofov opravlja zares škofovsko (vere episcopalis) službo, in na tistega, ki stoji v nujnem središču zbornega občestva med krajevnimi Cerkvami.

Zbornost, ki smo o njej govorili, nas spominja, da je edinost Cerkva, ki je spet nekak odmev božje edinosti, edinost oseb. Pri vsem svojem govorjenju o vidnih strukturah ne smemo nikoli pozabiti, da je Cerkev poslana k ljudem. Zato moramo zdaj pogledati, kaj nam skrivnost božje ljubezni pove o poslanstvu Cerkve današnjemu človeku.

Stvarstvo je izliv božje ljubezni. Človek je vrhunec stvarstva. Ustvarjen je »po božji podobi in sličnosti«. To pomeni — v svojem najglobljem smislu — da vsak človek, ker je podoba, v svoji enkratnosti izraža ali kaže neko božjo potezo, nekaj, česar noben drug ne more izraziti ali kazati. Toda ko je Bog ustvaril človeka, je imel v mislih Kristusa. Tertulijan je zapisal: »Kakršno koli obliko ali izraz je že (Stvarnik) dal ilu zemlje — v njegovih mislih je bil Kristus, ki je imel nekoč postati človek« (De carnis resurrectione 6, P. L. 2, 282). In vatikanski koncil je izjavil: »V resnici samo v skrivnosti učlovečene besede res v jasni luči zaživi skrivnost človeka« (CS 22). Kristus je v vsaki krščeni osebi na poseben način; v nekrščenih bi Kristus hotel biti.

Zmagoslavje božje ljubezni je v tem, da se je ljubezen v osebi Jezusa Kristusa učlovečila. Ta ljubezen prinaša spravo in ozdravljenje. Zaradi greha je to skrivnost odrešenja. Božja ljubezen naj bi dosegla vse ljudi in jim bila dana: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošljem« (Jan 20, 21); in dana je nova zapoved: »Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil,

se tudi vi med seboj ljubite« (Jan 13, 34). Poslanstvo Cerkve je poslanstvo ljubezni — skrbeti za tiste, ki so v duhovni ali materialni stiski ter govoriti in delati, kjer sta ogrožena človeško dostojanstvo in svoboda.

»Veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakor koli trpečih — to je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost Kristusovih učencev; in ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih. Tudi njegovo občestvo je sestavljeno iz ljudi, ki jih, zedinjene v Kristusu, vodi Sveti Duh na njihovem romanju nasproti Očetovemu kraljestvu in so prejeli nalogo, da vsem prinašajo oznanilo odrešenja. Zato se Cerkev čuti resnično in notranje povezano z vsem človeškim rodom in njegovo zgodovino« (CS 1).

Vzorec božje ljubezni v Kristusu je postal vzorec naše krščanske ljubezni; ljubezen, ki jo daje kristjan, ni le odsev ljubezni Kristusa, temveč jo na neki način prenaša. Cerkve iščejo popolnega edinstva med seboj; toda preden ga dosežejo, so lahko že zdaj eno v svojem poslanstvu ljubezni v svetu, ki mu služijo, ko sodelujejo pri nasičevanju lačnih, napajanju žejnih in oblačenju nagih. Če po svetu kršijo človečanske pravice in odrekajo človeku dostojanstvo in svobodo, lahko spregovore s preroškim glasom in bi to tudi morale storiti. Vsaka oseba ima pravico do vsega, kar je potrebno za človeka vredno življenje, npr. »živež, obleka, stanovanje, pravica do svobodne izbire življenjskega stanu in ustanovitve družine, pravica do vzgoje, do dela, do dobrega imena, do spoštovanja, do primerne obveščenosti; dalje pravica, da ravna takó, kakor mu narekuje njegova pravilno oblikovana vest, pravica do zaščite zasebnega življenja in do pravične svobode tudi v verskih rečeh« (CS 26). Morda bomo pri tem našem srečanju lahko bolj natančno določili zadeve, ki zahtevajo preroško pričevanje Cerkve.

To so torej moja razmišljanja o teoloških vidikih našega predmeta. Edinost Cerkve je utemeljena na edinosti Boga v presv. Trojici. Ker ima Cerkev božjo skrivnost za svoj vzor in vir, je sama sveta skrivnost in ne samo človeška ustanova. Sv. Ciprijan je opisal Cerkev kot »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Sv. Duha« (De orat. dom. 23; C 4). Zato vse naše govorjenje o pluralizmu in edinosti, o zbornosti in vesoljnosti ni samo razpravljanje o strukturah in ustanovah. Poskus je, kako bi se odločno spogledali z Resnico in Skrivnostjo Boga, »qui est ipse unio« (Ignatius Ad Trall. 11).

Kratice

CCEE = Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae
CEC = Conference of European Churches
SPCU = Secretariatus pro Christianorum Unitate
ARCIC = Anglican-Roman Catholic International Commission

Generalni minister kapucinskega reda P. Bernardin iz Arezza na Slovenskem leta 1696

P. Bernardin iz Arezza je kot generalni minister vodil kapucinski red v letih 1691—1698. Večji del svojega generalata je prebil na poti; obiskal je skoraj vse province. Najprej je bil v Španiji in Franciji, nato pa od 7. novembra 1694 do 5. marca 1696 v »Flandriji in Nemčiji«. Tu je po vrsti prehodil naslednje redovne province: severno francosko (Lille), flandrijsko-belgijsko, valonsko, kölnsko, rensko, švicarsko, prednjeavstrijsko, severno tirolsko, bavarsko, dunajsko, češko-moravsko in štajersko. Spremljali so ga njegov osebni svetovalec, šest tajnikov za različna jezikovna področja in trije bratje laiki.

Za slovensko in nemško jezikovno področje je bil z njim na poti kot tajnik p. Anton in Kranja, brez dvoma eden najbolj znanih kapucinov nekdanje štajerske province. Dvakrat so ga izvolili za provinciala (1701—1704 in 1707—1709), vmes je bil prvi predstojnik samostana v Škofji Loki, potem pa dvakrat po tri leta generalni definitor (1709 in 1712). Papež Klemen XI. ga je leta 1709 postavil za apostolskega komisarja in generalnega vizitatorja franko-bavarske province. P. Anton je ob tem velikem delu bil izvrsten pridigar, saj je svoje govore zelo vestno pisal. V rokopisu je zapustil lepo urejene pridige v slovenskem in nemškem jeziku. Umrl je v Ljubljani 25. oktobra 1727.[1]

Eden od generalovih italijanskih spremljevalcev, p. Filip iz Firenc, je celotno pot dokaj natančno opisal. Njegov zajeten rokopis — obsega več kot 660 strani — z naslovom »Viaggio di Fiandra e di Germania« hrani kapucinski samostan v Firencah. Pred leti ga je objavil p. Mariano d'Alatri iz zgodovinskega inštituta kapucinskega reda v Rimu.[2]

Prvi namen tega rokopisa je sicer bil prikazati generalovo vizitacijsko pot, vendar se pisatelj nikakor ni omejil na zapisovanje suhih podatkov, ampak je v vsej pestrosti orisal posamezne kraje, ljudi, navade, dogodke.

[1] Prim. Kocjan O., Origo et vicissitudines Almae Ord. Cap. Provinciae Styriae, Gorica 1908, 35.

[2] Philippus a Firenze, Itinera ministri generalis Bernardini ab Arezzo (1961—1968) per Flandriam et Germaniam, ed. Marianus ab Alatri, Romae 1970.

Oko razgledanega moža je marsikaj opazilo. Za vsak dan posebej je opisal prehojeno pot, njeno okolico, gore, reke, plovbo po rekah ali prehod čeznje. Mesta si je očitno dobro ogledoval in se pozanimal še za natančnejše podatke o njih. V svojem spisu mnogokrat poda kratko zgodovino posameznih mest — vanjo seveda vplete v smislu tedanjega pojmovanja marsikatero legendo — prikaže položaj mesta, prebivalstvo, gospodarstvo, trgovino, umetnost, šole, muzeje in še kaj. Včasih opiše oblike hiš, stanovanj, ljudske običaje, pesmi in glasbo ob raznih praznovanjih, gostije, celo okras in nakit žena. Piše tudi o škofih, prijaznih župnikih in drugih škofijskih duhovnikih, ki so p. generala in spremljevalce z veseljem sprejeli v svojih domovih. Poudarja pobožnost ljudstva; povsod je veliko cerkva, duhovnikov in redovnikov, ljudje radi romajo k Marijinim svetiščem, radi prejemajo zakramente, poslušajo pridige in radi pojejo, posebno v velikonočnem času. Ob prihodu p. generala se v mestu redno zbere velika množica, tudi iz daljne okolice, da bi prejela njegov blagoslov. Za slovensko področje je gotovo še posebej zanimiv pisateljev zapis o rabi slovenskega jezika.

Štajerska kapucinska provinca — obsegala je nekaj avstrijskih, slovenske in hrvaške samostane — je takrat imela 27 redovnih hiš, ki so bile razdeljene na graško in ljubljansko kustodijo. Štela je 534 redovnikov, imela je dva noviciatska samostana in štiri študijske hiše. P. Bernardin iz Arezza se je na kanonični vizitaciji v tej provinci zadržal več kot tri mesece, od 29. novembra 1695 do 4. marca 1696. Vmes je prisostvoval generalnima kongregacijama v Gradcu in Ljubljani ter nazadnje kapitlju v Gorici.

Filip iz Firenc je opisal naše kraje le nekaj let po izidu Valvasorjeve Slave vojvodine Kranjske. Zanimivo je oba spisa primerjati in obenem prisluhniti tujcu, kako on vidi in doživlja našo deželo in njeno prebivalstvo.

... Dne 23. januarja 1696 smo prehodili 12 milj ceste do Maribora; kadar dežuje, je zelo slaba, in na táko smo naleteli tri milje pred mestom — razmehčal jo je sneg, ki se je prav naglo topil v soncu, nenavadno močnem za ta letni čas. Maribor je majhno mesto, v katerem ni drugih redovnikov razen minoritov in našega samostana,[3] ki stoji takoj za mestnim obzidjem; tu je bil gvardijan p. Gerhard iz Gradca. V Mariboru in okolici, že od mostu pri Lipnici naprej, ljudje govore slovensko, le nekateri meščani govore tudi nemško. Prav neverjetno je, koliko ljudi se je zbralo iz bližnjih in daljnjih krajev, celo s hrvaške strani, da bi prejeli blagoslov. Prenekateri so s seboj privedli žene in otroke. Tako so se ljudje povsod zbirali. Obenem so se srečali s svojimi prijatelji, ki so jih natančno obvestili, kdaj p. general odhaja in kam je namenjen.

---

[3] Temeljni kamen za samostan je položil 23. aprila 1613 ljubljanski škof Tomaž Hren. Krajevni ordinarij Martin Brenner se zaradi bolehnosti te slovesnosti ni mogel udeležiti. Prim. Benedik M., Die Kapuziner in Slowenien, Roma 1973, 97.

Dne 24. smo se po 6 miljah prehojene poti ustavili za kratek zajtrk v palači gospe grofice Wagensperg, ki je z nami prišla v Gradec. Potem smo prehodili še 8 milj in zvečer dobili prenočišče v trgu Bistrica, v hiši grofa Wilenstaim. V tem trgu so patri minoriti.[4]

Dne 25. smo po 12 miljah poti prispeli v kartuzijo Žiče (Zaitz),[5] ki leži v hribovitem in gozdnatem svetu. Je prva kartuzija, postavljena na tleh cesarstva. Ustanovil jo je štajerski mejni grof Otokar leta 1165. Nekega dne je bil ta gospod na lovu ravno na kraju, kjer je zdaj cerkev; psi so preplašili zajca in ga sledili, žival je hitro zbežala, gospod pa, ki jo je videl, je začel vpiti »Zaitz, Zaitz«, kot se v slovenskem jeziku imenuje ta žival. Ko je pozneje počival pod drevesom na istem kraju, se mu je prikazal sv. Janez Krstnik, belo oblečen kot kartuzijan, in mu naročil, naj sezida samostan za redovnike, ki nosijo tako obleko. Grof je vsepovsod iskal take redovnike, ker jih dotlej še ni bilo v cesarstvu, in ko je ugotovil, da je obleka, ki jo je videl, kartuzijanska, je na tem kraju postavil čudovito in zelo veliko kartuzijo za številne menihe, z bogatimi dohodki, ki danes dosežejo 80 tisoč forintov letno. Celotna ta pripoved je naslikana na zidu pred vhodom v samostan; zraven je kratek latinski napis v stari gotski pisavi: »Anno Domini MCLXV fundata est ab Ottocaro marchione Stiriae haec cartusia, prima Germaniae.« (Leta Gospodovega 1165 je štajerski grof Otokar ustanovil to kartuzijo, prvo v cesarstvu.) Samostan ima posebne prostore za odlične goste; v teh so ti vzorni patri z vso ljubeznijo nastanili tudi nas. Prior je prelat in nosi naslov »ilustrissimus« ter »reverendissimus«, toda nismo imeli sreče, da bi se mu bili poklonili, ker je po svojih poslih bil že več dni odsoten.

Zjutraj 26. smo šli iz kartuzije. Vodnik, ki so nam ga dali patri, je hotel nekoliko skrajšati pot, zato nas je dobro uro vodil po takih strminah in groznih prepadih, da nas je bilo strah pogledati okoli sebe in so bila v nevarnosti naša življenja. Prehodili smo okoli 12 milj in tako prispeli do grofovskega mesta Celja. Med mestom in našim samostanom teče reka Savinja, nekoliko niže že plovna; izliva se v Savo. Naš samostan[6] ima lepo lego na pobočju hriba, do koder vodi okoli 90 stopnic. Kraj je zelo primeren za vzgojo novincev. Gvardijan je v tem samostanu bil p. Kajetan iz Konjic. V mestu so tudi minoriti. V starih časih je bilo mesto precej večje, toda porušil ga je Atila; kasneje so mesto obnovili in ga obdali z obzidjem, kot se vidi še danes. Mestu daje posebno slikovitost grad na strmem kamnitem hribu, ki pa je v precej slabem stanju. Po Celju so poimenovane slovite toplice, čeprav oddaljene več ur v kraju Tepliza, kamor prihajajo

---

[4] Minoriti so imeli svoj samostan v Slovenski Bistrici od leta 1629 do 1786. Prim. Kovačič F., Zgodovina Lavatinske škofije, Maribor 1928, 281.

[5] Žička kartuzija je bila 1389 do 1415 sedež vrhovnega priorja kartuzijanskega reda. Samostan je ukinil Jožef II. 1782. Prim. Kovačič F., n. d. 123, 327.

[6] Samostan je bil ustanovljen leta 1609. Prim. Benedik M., n. d. 92.

mnogi ljudje ne le iz cesarstva, ampak tudi iz Italije in od drugod. Zunaj mesta je cerkev sv. Maksimilijana škofa in mučenca; nekaj korakov od nje je na kraju, kjer je bil svetnik obglavljen, videti čudežni izvir, na katerega opozarja napis: »Fons decolationis s. Massimiliani«.

Dne 27. ni bilo nič posebnega. Iz Celja smo hodili 10 milj in zvečer počivali v hiši gospoda grofa Schrattenpach; nalašč za to priložnost je semkaj prišla tudi slepa grofica in z veliko vero pristopila k p. generalu, da jo je pokrižal po očeh.

Dne 28. smo prehodili 12 milj ceste med hribi, ves čas navzgor in navzdol, dokler nismo prispeli do hiše gospoda barona Apfaltrer, ki nam je skupaj z gospo baronico izkazal tisoč ljubeznivosti. Oba sta bila zelo žalostna, ker je njun edini sin, ki sta ga poslala na študij v kolegij v Parmi, po enem letu bivanja v tem mestu stopil v kapucinski red v lombardski provinci in bil trenutno v noviciatu v samostanu Carpi. Očeta in mater je zelo potolažil prihod p. generala v njuno hišo. Do tu smo hodili po Štajerski; zdaj smo že znotraj mejá Kranjske, kjer prav tako govore slovensko.

Dne 29. nas je 14 milj poti, stalno po hribih navzgor in navzdol, močno utrudilo; prispeli smo do samostana sester sv. Klare v Mekinjah, kjer so nas nune pričakale z velikim veseljem. Samostan je zelo stara ustanova grofov Gallenberg. Opatinja ostane v svoji službi celo življenje. Blizu je majhno mesto Kamnik.

Končno smo predzadnji dan januarja prispeli v Ljubljano, potem ko smo prehodili še 15 milj po ravni in dobri cesti. Poldrugo uro pred mestom smo se prepeljali čez Savo. Čoln je bil pravzaprav le izdolbeno drevo, dolg in ozek, ki bi se kaj lahko prevrnil; morali smo biti pri miru in paziti na ravnotežje. Sava je zelo bistra reka in izvira na Kranjskem blizu meje s Koroško, teče mimo Kranja, Krškega, Zagreba in drugih krajev, dokler se ne izlije v Donavo v Beogradu na Ogrskem. Drava, ki smo je prešli pri Mariboru, izvira v Alpah blizu mesta Innichen v salzburški nadškofiji proti tirolski meji. Od tod teče po Koroški in Štajerski na Ogrsko, kjer sprejme vode Mure in mnogih drugih manjših rek in se nazadnje izlije v Donavo. V Savi in Dravi je obilno rib, posebno postrvi in lipne zelo cenijo v cesarstvu. Ves čas poti smo imeli lepo vreme, za kar smo hvaležni gospodu Bogu. Če bi zima bila taka, kot je sicer druga leta, bi bile ceste skoraj neprehodne. Povsod so nas čudovito sprejeli in nam obilno postregli, kot je tu navada. Večkrat smo prosili posamezne gospode, da nas ne bi silili k nazdravljanju, ki je kar prepogosto; nekateri so to kar težko sprejeli.

O Ljubljani

Ljubljano, ki so ji nekdaj rekli Emona, je po mnenju nekaterih ustanovil Jazon z Argonavti 1222 let pred Kristusovim prihodom. Leži ob sloviti reki Neuport; kot pravi grška pripoved, so argonavti prišli po Savi navzgor, po

Neuportu in potem čez hribe na ramah prenesli svojo ladjo. Danes se ta reka imenuje Ljubljanica, kot mesto, ki ga deli v dva dela. Na eni strani je precej strm hrib z gradom, ki je rezidenca kapetana upravnika trdnjave. Reko samo je zaradi njenih posebnosti treba še enkrat omeniti; izvira okoli štiri milje daleč in je takoj v začetku plovna, samo eno miljo od mesta pa se že izliva v Savo. Lahko bi se reklo, da se rodi velika, in umre, ne da bi se postarala. Mesto ima majhen obseg, skupaj s tremi trgi pa je dokaj veliko; lega mesta ni čisto ravna, ceste so dobre, prav tako poslopja. Vse skupaj zajema več kot 40 tisoč prebivalcev, med katerimi je nemalo plemstva. Ljudje govore slovensko in nemško; kmetje in ostali preprosti ljudje govore samo slovensko, plemstvo in izobraženi uporabljajo oba jezika. Da bi ustregli vsem, so vse nedelje in praznike v mestnih cerkvah pridige v obeh jezerih; prva pridiga je v slovenskem jeziku zjutraj ob primerni uri za ljudstvo, druga, v nemščini, je kasneje. Tako je tudi v naši cerkvi. Ljudje z veliko pobožnostjo sodelujejo pri maši in drugih opravilih; kadar se povzdigne Najsvetejše, je slišati mnoge nerazločne glasove skupaj z obilnimi stoki in vzdihi.

Ljubljana uživa čast škofijskega mesta od papeža Pija II., ki je ustanovil škofijo po posredovanju cesarja Friderika III. Škofa imenuje cesar in potrdi apostolski sedež; le-temu je škof tudi neposredno podrejen. Škof je cesarski knez. V Ljubljani ima samo duhovno oblast (svetna pripada cesarju), v nekaterih krajih, ki spadajo k škofiji, pa izvršuje obe oblasti, ima »jus gladii«, kar je precej splošno razširjeno med škofi v cesarstvu. V tem času je vredno sedel na škofovskem sedežu v Ljubljani monsinjor Krištof Sigismund grof Herberstein,[7] ki se je prvi želel srečati s p. generalom na dan po našem prihodu. Da bi mu potem mogli vrniti obisk, je šest vojakov s helebardami moralo spremljati p. generala; na ulicah se je namreč zbrala taka množica ljudi, da so bile popolnoma neprehodne. Sprejel ga je na vrhu stopnic ter ga po avdijenci pospremil še po stopnicah. Potem bi bilo treba obiskati deželnega glavarja, ki je bil sin nam zelo vdanega kneza Eggenberga iz Gradca. Ker je bil odsoten, smo šli h knezu Auerspergu, ki mu gre naslov »visokost«, potem h gospodu grofu Gallenbergu, deželnemu namestniku, in nazadnje še k vicedomu grofu Ursiniju. Povsod nas je spremljalo omenjenih šest stražarjev. Posameznih redovnih hiš nismo obiskali; tu so samostani obutih in bosonogih avguštincev, observantov in jezuitov ter samostan klaris. Naš samostan[8] stoji na koncu trga. Gvardijan je tukaj bil p. Angelik iz Trsta, prvi definitor, ki je kot provincial bil navzoč na zadnjem generalnem kapitlju. Tukaj se je zbrala in zasedala druga provin-

[7] Sigmund Krištof grof Herberstein ljubljanski škof 1683—1701.

[8] Samostan, ustanovljen 1607, je stal na današnjem Trgu osvoboditve. Ukinil ga je v Napoleonovem času guverner Ilirske province general Marmont 1809. Prim. Kocjan O., n. d. 68.

cijska kongregacija. Prav v tem času je v naši cerkvi eden od naših patrov sprejel nekega protestanta, ki se je odpovedal svoji zmoti; sam mu je podelil tudi prvo obhajilo. Treba pa je reči, da ne v Ljubljani ne v drugih dednih deželah njegovega cesarskega veličanstva protestanti nimajo svojega bogočastja, ampak se tu najdejo samo posamezniki, ki pridejo od drugod kot obrtniki ali v službo katoličanom; te je kaj lahko pridobiti za sveto vero.

Zemlja okoli Ljubljane je precej plodna; široka ravnina sega vse do omenjenega samostana v Mekinjah, z obeh strani jo obdajajo prijazni griči. Leta 1664 je meščanom grozilo, da bodo ob svoje mirno življenje; turška sila je spet pretila tej deželi. Zatekli so se na pomoč k veliki nebeški kraljici Mariji ter v obliki oltarja postavili v mestu kip žalostne Matere božje s kronografskim napisom:

o pIa, o DVLCIs VIrgo MarIa.

na podnožju je zapisano:

Matri DeI
senatVs LabaCensIs posVIt.

V sredini je izražena prošnja meščanov k najsvetejši Devici za pomoč proti Turkom:

Mater DoLorosa

Voto pLorantIs popVLI aspIrato benIgna.

Ob sobotah prihajajo pred ta kip mnogi ljudje iz bližnje okolice in pobožno pojejo lavretanske litanije.

Pot od Ljubljane do Gorice

Ko se je končala kongregacija, smo se 8. februarja napotili iz Ljubljane proti Gorici, kjer je bilo določeno, da bo zasedal provincijski kapitelj. Nismo šli vsi skupaj po isti poti. P. general se je s tremi spremljevalci napotil proti Idriji, kjer je cesarski rudnik živega srebra, da bi tam podelil svoj blagoslov; za to so ga naprosili upravniki, ki vodijo rudnik. Trije generalovi spremljevalci so mi kasneje pripovedovali, da ta pot zaradi zime, snega, ledu, gozdov, mučnih vzponov in strmih spustov sploh ne bi mogla biti še slabša in nevarnejša. Bili pa so vendarle zadovoljni, da so videli, kako iz najbolj skritih globin zemlje pridobivajo živo srebro, kako ga v ognju ločijo od kamenja in zemlje; ponekod so žile te rude tako močne, da se živo srebro samo steka v nastavljene posode, kot da bi bila voda. Omeniti je treba tudi zanimivost, da v istem rudniku proizvajajo cinober barvo odlične kakovosti, kot sem lahko sam videl iz koščkov, ki so jih dali p. generalu. Več ne bom govoril o teh krajih, ker sam nisem bil tam, pač pa bom opisal našo pot, ki je prvi dan — peljali smo se po vodi — bila posebej ugodna.

Vkrcali smo se v dva čolna, bolje rečeno, v dve skupaj povezani izdolbeni drevesni debli. Ta precej dolga barka se je s pomočjo vesel počasi pomikala proti toku Ljubljanice; res je, da je rečni tok komaj zaznaven. Tako smo naredili, sicer nekoliko s težavo, štiri milje poti do kartuzije Bistra, kjer so nas patri ljubeznivo in prijazno sprejeli. V bližini kartuzije je neki tako bogat izvir, da je voda že takoj na začetku plovna. Malo naprej se izliva v Ljubljanico, ki ima svoj izvir eno miljo nad kartuzijo.

Dne 9. smo se napotili po obronkih gorá, in ko smo kakih osem milj gazili po snegu, smo prispeli do hiše gospoda kneza Eggenberga iz Gradca, ki je že prej semkaj poslal oskrbnika, da bi pripravil bivališče za nas. Kraj se imenuje Logatec.

Dne 10. smo nadaljevali pot po gorskem hrbtu in se po osmih miljah ustavili za zajtrk v poštni gostilni, ker drugega prebivališča tamkaj ni. Kasneje smo prehodili še šest ali sedem milj ter dospeli v kraj, ki se imenuje Podkraj (?, Prardt), v hišo gospoda Krištofa Tlahenfelda, carinika, ki nam je izkazal tisoč uslužnosti; to nam je res prav prišlo, ker zunaj njegove hiše ni mogoče dobiti prenočišča.

Dne 11. smo spet zagledali Italijo, ki smo jo zapustili pred štirimi leti, ko smo odpotovali iz Genove v smeri Alicante. Zdaj pa, komaj dve uri smo hodili, in že ni bilo več snega, kot da se je spremenilo podnebje in letni čas. Kakih šest milj smo ves čas šli s hriba navzdol; ob vznožju gora teče potok, ob katerem se končajo meje Kranjske in se začenja Furlanija, italijanska pokrajina, čeprav se tudi tu govori slovensko. Ob omenjenem potoku je trg z imenom Ajdovščina. Od tu smo šli dobri dve milji po ravnem in se nato vzpeli na grič v mesto Vipavski križ. Ta kraj pravzaprav ne zasluži, da bi se mu reklo mesto; je majhen, saj nima niti sto hiš. Mesto je obdano z obzidjem in ima lepo lego na vrhu hribčka, od koder je vse naokrog lep razgled. Videti je lepo obdelane vinograde, dalje hribe in gore. Danes smo spet ugledali tudi oljke, ki jih vse od Provence nismo več videli. Naš samostan[9] je v mestu, vodi ga gvardijan p. Dominik iz Reke. V mestu ni drugih redovnikov, tudi ne kakih zanimivosti, razen palače gospoda grofa Atthems, gospodarja mesta, ki pa je bil odsoten. Doma je bila grofica, ki nam je poslala rib in drugih stvari. Vipavski križ nosi ime po rečici, ki teče nedaleč od tu po ravnini; tam je tudi trg, ki se prav tako imenuje Vipava.

Dne 12. smo po kamniti cesti prehodili osem ali devet milj navzgor in navzdol, čeprav nikjer ni bilo strmo. Pri nekem duhovniku smo se malo okrepčali ter nato nadaljevali pot proti Gorici. Šest milj smo hodili po neki dolini, kjer je cesta bila zelo blatna. Gospod Bog nas je res varoval vso pot; komaj smo dospeli do Gorice, je začelo deževati. Če bi se bilo to zgodilo že prej, bi jo bili kaj slabo odnesli.

---

[9] Kapucini so prišli v Vipavski križ leta 1637. Benedik M., n. d. 103.

Gorica, kjer je zasedal kapitelj Štajerske province

Naslednji dan, 13. februarja, je prispel v Gorico p. general s tremi spremljevalci, ki so bili precej utrujeni od naporne poti. Pustimo jih, naj se spočijejo, saj so potrebni, medtem pa povejmo kaj o Gorici. To grofovsko mesto je pomemben del Furlanije-Julijske krajine, celo glavno mesto tistega dela, ki spada pod cesarja (ostali del Furlanije spada pod Benetke); dežela je precej velika, obsega ravnino, gričevje in hribe. Na ravnini so plodna žitna polja, gričevje obrodi cenjena vina, v hribih so gozdovi, divjačina in rudnine. Zaradi primernega podnebja in plodne zemlje so tu naselja številna in tudi gradov je dosti, od katerih so mnogi gospostva, ki izvajajo cesarsko oblast.

Glavno mesto Gorica, ki daje ime tudi celi deželi, leži ob vznožju sadonosnega griča, in se, moderno povečana, razprostira kake četrt milje oddaljena od reke Soče. Je zelo znana in na glasu zaradi svoje lege, primerne za trgovino; leži namreč na sredi med cesarstvom in beneško državo. Njeni grofje so močni, pogosto jo obiskujejo trgovci, plemstvo je slavno, v mestu živi mnogo slavnih rodovin, vse pa prekaša s svojo ljubkostjo in sijajem grad in mestna trdnjava, starinska stavba, ki stoji močna in obdana z nasipi na prej omenjenem griču, zadostno opremljena s topništvom. Tu je sedež vrhovnega kapetana, ki je kot pri nas gubernator; v tem času je to službo opravljal grof Auersperg, ki je tudi obiskal p. generala. Ni manjkalo niti obiskov drugih visokih osebnosti. V Gorici ni kakšnih posebno znanih palač, razen palače grofa della Torre, katerega brat je malo prej umrl kot cesarski ambasador v Benetkah. Gorica je kot grofija nekdaj imela svoje lastne grofe, ki so imeli enak grb kot zadnji koroški knezi in tirolski grofje. Danes živi prevzvišeni grof goriški kot pravi nadvojvoda Avstrije, Leopold prvi, rimski cesar.

V Gorici se govori in pridiga slovensko in italijansko, toda drugi je tu naravni jezik. Cenijo, da živi v mestu okoli osem tisoč prebivalcev, tu sta dva nunska samostana (klarise in uršulinke) ter več moških redovnih hiš: minoriti, frančiškani, jezuiti, usmiljeni bratje in bosonogi karmeličani, ki so prišli edini obiskat p. generala. Ti stanujejo zunaj mesta na griču, imajo lepo moderno cerkev, v kateri časte čudežno podobo naše Gospe. Naš samostan je nedaleč zunaj mesta, gvardijan je tukaj bil p. Janez Krstnik iz Svetega Križa;[10] tu je zasedala kongregacija pred kapitljem.

Dne 18. februarja je z Dunaja prispel v Gorico prevzvišeni gospod kardinal Tanara iz Bologne. Medtem ko je opravljal službo nuncija na cesarskem dvoru, ga je 12. decembra lani Njegova svetost papež Inocenc XII. povišal v kardinala in zdaj je šel v Rim, da bi sprejel klobuk. Vsa goriška

[10] Pridigar Janez Svetokriški je bil predstojnik goriškega samostana od 29. maja 1693 do 24. februarja 1696. Prav tega leta je v Ljubljani izšel tretji zvezek njigovih pridig. Prim. Benedik M., n. d. 293 sl.

gospoda ga je prijazno vabila k sebi, vsak mu je hotel dati na voljo svojo hišo, toda on je izkazal to čast gospodu arhidiakonu; zvečer je prišel k njemu in bil deležen res sijajnega sprejema. Tam je eminenci izkazal svoje spoštovanje tudi p. general.

Dne 23. februarja, dan pred našim kapitljem, je gospod arhidiakon v svoji velikodušnosti priredil za celotno našo redovno skupnost kosilo, po večernicah pa se je zvrstila takale procesija: najprej je šla neka laiška bratovščina z razvito zastavo, sledili so jim naši bratje, za njimi kler, ki je ponavljaje pel Pange lingua, gospod nadduhovnik je pod baldahinom nosil Najsvetejše. Procesija je šla iz naše cerkve in se po obhodu po mestu tja spet vrnila. Zelo velika zbrana množica ljudi je prejela blagoslov, nato pa počastila še izpostavljeno Najsvetejše. Pobožnost se je končala s pridigo v italijanskem jeziku, ki jo je imel eden od patrov kapitularjev. Dne 24. se je začel kapitelj, na katerem so izvolili za provinciala p. Angelika iz Trsta, svojo službo pa je končal p. Hieronim iz Gradiške. Definitorji so postali p. Samuel iz Salzburga, Gerhard iz Gradca, Gabrijel iz Mureka in Bernardin od sv. Danijela. Dne 26., na nedeljo šestdesetnico, je bila spet procesija kot prvič, toda tokrat so vsi šli v glavno cerkev, kjer je ob sijajni udeležbi pridigal p. konzultor v zadovoljstvo vseh. Potem so spet dvignili Najsvetejše in ga na enak način prenesli v našo cerkev. Na koncu moram omeniti, da bo septembra minilo sto let, odkar se je kapucinski red naselil v tem kraju; obenem bo tudi 75 let, odkar je v Gorici zasedal kapitelj v navzočnosti takratnega generala p. Klemena da Noto.

M. Benedik

Nekaj opomb k slovenskemu religioznemu izrazoslovju

Dobro se zavedam, da je izrazoslovje samo na sebi za oznanjevanje evangelija — in to je bistvena dolžnost vse Cerkve, samo na temelju spolnjevanja tega poslanstva bo Cerkvi tudi vse drugo navrženo — nekaj postranskega. Saj je celo »teološka govorica«, ki je seveda precej več kakor pa le stvar izrazoslovja, navsezadnje drugotnega pomena v primerjavi z evangeljskim življenjem tistih, ki jim je naročeno, naj bodo priče vstalega Kristusa (in s tem odrešenja) v vseh časih in povsod. Razen če vzamemo »teološko govorico« v tem pomenu, da vključimo v to »govorico« tudi govorico življenja — v tem primeru bi šlo za »evangelizacijo« v najširšem pomenu, tisto evangelizacijo, ki ji posredno mora rabiti tudi vsa znanstvena teologija. Vsekakor pa je tudi izrazoslovje nekaj, česar teologija in oznanjevanje ne smeta prezirati. Zato ni brez vsakega pomena, če se trudimo tudi za urejenost in primernost ter »lepoto« (v smislu »splendor veri = žarenje ali sijanje, odkrivanje resničnega) izrazoslovja tudi v teologiji in oznanjevanju. Navedel bom nekatere stvari, ne da bi hotel trditi, da se mojim mislim v ničemer ne da ugovarjati.

1. Zakaj naj bi »nezmotljivost« nadomestili z »nezmotnost«?

V knjigi »Vera Cerkve«, ki je izšla pri Mohorjevi družbi (in kjer so v slovenščino prevedeni pomembnejši teksti iz dokumentov cerkvenega učiteljstva in razvrščene po zgledu Neuner-Roosa v nemščini in G. Dumeigea v francoščini), uporabljam *»nezmotnost«* Cerkve, papeža itd., ne pa *»nezmotljivost«*, kakor je bilo doslej v katekizmih, veroučnih knjigah in drugod. Namesto *»nezmotljiv«* je v »Veri Cerkve« *»nezmoten«*. Zakaj tako?

Za to sem se odločil šele polagoma. Tekst sem imel pripravljen že več let prej, vsaj v večini; tedaj sem uporabljal še »nezmotljivost« in »nezmotljiv«. V prireditvi besedila za tisk pa sem to popravil v »nezmotnost, in »nezmoten«. Slovenist, ki je tekst lektoriral, je na začetnih straneh popravljal »nezmotnost« v »nezmotljivost«. Ko pa sem mu navedel razloge, ki

govorijo v prid »nezmotnosti«, mi je rekel, naj znova vse popravim tako, da bo povsod stalo »nezmotnost« in »nezmoten«. To sem storil, čeprav je na dveh ali treh mestih še ostala »nezmotljivost«, najprej celo v »Uvodni besedi«, ki jo je napisal škof dr. V. Grmič.

Odločilen razlog za »nezmotnost« zoper »nezmotljivost« je bilo tole: »Nezmotljivost« vsebuje misel, da je tisti, ki mu »nezmotljivost« pripada, tak, da se sploh ne more motiti. Če pa rečem »nezmotnost« je ugotovljeno, da se nositelj »nozmotnosti« samo dejansko ne moti, čeprav bi se mogel zelo motiti. Če bi kdo temu utemeljevanju ugovarjal, bi mu mogli reči vsaj to: Čisto jasno je, da je v izrazu »nezmotljivost« poudarek, ki ga v »nezmotnosti« ni. Če pomislimo npr. na podobno razlikovanje med »negrešljivostjo«, ki gotovo pomeni nemogočnost greha, in »brezgrešnostjo« ali »negrešnostjo«, ki pomeni le dejansko odsotnost greha v nositelju »negrešnosti«, je še laže videti, da hočemo z »nezmotnostjo« reči le to, da se nositelj te »nezmotnosti« dejansko ne moti (seveda le na področju, za katerega gre, in ob podrobneje določenih okoliščinah), ker je deležen posebnega božjega varstva.

Seveda so poučeni katoličani tudi doslej pri govorjenju o papeževi »nezmotljivosti« (navadno niso rekli »nezmotnosti«) vedeli, da bi se mogel papež motiti tudi tedaj, ko govori »ex cathedra« (to je, kadar opravlja vrhovno učiteljsko oblast in razglasi kak nauk o veri in nravnosti kot obvezen za vso Cerkev), če bi mu ne bilo dano posebno božje varstvo, obljubljeno sv. Petru in njegovim naslednikom, dano zaradi Cerkve, ne zaradi sáme papeževe osebe. A zakaj ne bi v slovenščini uporabljali izraz, ki prav gotovo vsaj manj zavaja v napačno misel in daje manj povoda za spotikanje nad versko resnico o Cerkvi kot nositeljici Kristusove »preroške službe« (prim. 2 Vat. C 12,1) in o njenih »organih« za uspešno uresničevanje te službe (prim. C 25,3). Saj je pač potrebno, da se v oznanjevanju — zato pa naprej že v teologiji — izogibljemo vseh nepotrebnih vzrokov za pohujševanje, da bo tem svetleje zažarelo »pohujšanje križa«, katerega nimamo pravice odstraniti (prim. 1 Kor 1 in 2).

Tukaj naj bo omenjeno tole: Dogajalo se je, da so pravoslavni v svoji »polemični teologiji« (ki vsaj delno ustreza naši »apologetiki«) papeževo »nezmotljivost« razlagali tako, kakor da katoličani pripisujejo papežu celo negrešljivost, zlasti pa takšno »nezmotljivost«, ki bi jo papež imel nekako samostojno, neodvisno od vsakokratnega božjega varstva pri izrekanju »nezmotnih« izjav in neodvisno tudi od uporabe človeških sredstev (ki jih je papež v resnici po katoliškem nauku tudi dolžan uporabiti). Če pa bomo govorili o papeževi »nezmotnosti« namesto o »nezmotljivosti«, bo že beseda sama, brez posebne razlage (ki je seveda potrebna), kazala v pravilnejšo umevanjsko smer kakor pa »nezmotljivost«. Latinščina ima samo izraz »infallibilitas« in »infallibilis«, podobno nemščina »Unfehlbarkeit« in »unbehlbar«. Slovenščina pa ima tu dva izraza, kakor lahko razberemo iz

Pleteršnikovega slovensko-nemškega slovarja iz l. 1894/5 in iz Slovenskega pravopisa iz l. 1962.

V slovenskem prevodu odlokov 2. vatikanskega koncila je uporabljen samo izraz »nezmotljivost« in »nezmotljiv«. Tudi sam sem pri prevajanju teh odlokov in tudi še pri prevajanju nekaterih poznejših dokumentov cerkvenega učiteljstva uporabljal samo izraze »nezmotljivost« in »nezmotljiv«. »Nezmotnost« in »nezmoten« sem namesto »nezmotljivost« in »nezmotljiv« začel dosledno uporabljati šele tedaj, ko sem dokončno pripravil za tisk »Vero Cerkve«. Tedaj mi je postalo jasno, da je bolj primerno in bolj prav, če uporabljamo pri govorjenju o verski resnici, za katero tukaj gre, tak izraz, ki gotovo manj zavaja v napačne misli, kadar hočemo povedati, da je Cerkev (skupaj s svojimi posebnimi »organi«) pri svojem evangelizacijskem poslanstvu deležna posebnega božjega varstva, ki ji kljub vsem človeškim slabostim in oviram znotraj in zunaj omogoča vztrajanje v Kristusovi odrešenjski resnici.

Iz zadnjega časa nam je dobro znana diskusija okoli knjige H. Künga »Unfehlbar?« Teologija se je vsaj že za 1. vatikanskega koncila, ko je bila razglašena verska resnica o papeževi »nezmotljivosti«, dobro zavedala, da bi bilo mogoče isto versko resnico izraziti bolj jasno, bolj adekvatno, a pač samo z uporabo več izrazov skupaj, ne pa s tako kratkim izrazom, kakor je to »infallibilitas«, »infallibilis«. Ob Küngovi knjigi so prišla stara vprašanja spet na dan, čeprav postavljena v povezavo z vprašanji in vidiki, ki nekdaj še niso prihajali v zavest. Seveda pa vsebina nauka 1. vatikanskega koncila, kolikor res izraža versko resnico, ostane nedotaknjena. »Treba je reči, da so dogmatični obrazci cerkvenega učiteljstva razodeto versko resnico že od začetka primerno podajali in jo bodo, če ostanejo isti, vedno primerno podajali tistim, ki bodo obrazce pravilno razlagali. Iz tega pa ne sledi, da je bil vsak izmed teh obrazcev za ta namen enako primeren ali da bo ostal takšen. Zaradi tega si teologi prizadevajo, da bi natančno očrtali namen učenja, ki ga dogmatični obrazci vsebujejo« (Izjava kongr. za verski nauk glede katoliškega nauka o Cerkvi zoper nekatere današnje zmote, gl. »Vera Cerkve« št. 469 č).

Kakor je bilo že rečeno, so slovenski katekizmi in verouki imeli doslej ne »nezmotnost«, »nezmoten«, marveč »nezmotljivost«, »nezmotljiv«. Tudi A. Ušeničnik, ki je imel zelo dober čut za slovenski jezik, ravno tako. Pri prof. dr. Fr. Grivcu, ki je veliko pisal ravno o Cerkvi, pa je drugače. On uporablja največkrat izraz »nezmotnost« in »nezmoten«, posebno še v poznejših spisih. Dosleden pa tudi Fr. Grivec ni. Meni se zdi, da je prav zares *stvarno* in (vsaj delno tudi v našem izročilu) *jezikovno* utemeljeno, če se odslej dosledno držimo izrazov »nezmotnost« in »nezmoten«, kadar govorimo o stvareh, za katere tukaj gre.

»Nezmotljivost« pripada samo Bogu, Cerkvi pa »nezmotnost«. Izraziteg razlikovanja pomena teh dveh izrazov sicer za zdaj v naših ušesih

večinoma še ni. Če pa bomo dosledni (in to ne zaradi »ukazov« ali vsaj »priporočil« kogarkoli, marveč le zaradi stvari same!), bomo kmalu začutili jasno razliko. To bo lahko precej koristilo tudi našemu oznanjevanju, ker bodo poslušavci že ob samem izrazu opozorjeni, da je sleherna »nezmotnost« v Cerkvi vsak trenutek povsem odvisna od božjega daru. Spomnjeni bodo na to, da »smisel za pravilno smer« (tako označuje H. U. von Balthasar Cerkvi podarjeno »nezmotnost«) prihaja Cerkvi samo »od zgoraj«, seveda ob uporabi človekovih sposobnosti in sredstev »od spodaj«. Vedno je to od Boga »obljubljena nezmotnost«, vsakokrat uresničena le s pomočjo Svetega Duha, nikoli ne brez njega. Le s to pomočjo more cerkvena instanca »kazati objektivno zajamčeno pravilno pot«, medtem ko biblični tekst sam zase, pa tudi veroizpovedni obrazci 16. stoletja kaj takega ne morejo. (Balthasar, Klarstellungen, 1971, 85; isti, Der antirömische Affekt, 1974, 107; prim. tudi A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. Main 1971, zlasti str. 78.)

2. *»Laiški, ne »laični« apostolat . . .*

Slovenščina že dalj časa dobro razlikuje med *»laiškim« apostolatom,* ki je tako imenovan v primeri s tistim apostolatom, ki ga izvršuje kler, in *»laično« šolo,* ki hoče nasprotovati pravzaprav ravno tistemu, kar naj bi imel laiški apostolat za svoj cilj. Vendar se še vedno dogaja, da nekateri govorijo o *»laičnem apostolatu* v istem pomenu, kakor je to mišljeno z »laiškim apostolatom«, o kakršnem govori npr. eden izmed odlokov 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Da ne bomo delali zmede, se je potrebno res dosledno držati že zdavnaj uvedenega razlikovanja med »laiški« in »laičen«. Saj to dvoje dovolj jasno razlikuje tudi Slovenski pravopis in zdaj tudi Slovar slovenskega knjižnega jezika (II, Ljubljana 1975).

Da nam razlika med obema oblikama enega samega pridevnika postane jasnejša, nam more pomagati tudi razlikovanje med *»stoiški«* in *»stoičen«*. Ne vem, če bi komu prišlo na misel, da bi govoril o »stoiškem ravnanju«; govoril bo marveč o »stoičnem« ravnanju, medtem ko bo — če je pri izražanju skrben — govoril o »stoiški« filozofiji, ne o »stoični«. — Podobno se uveljavlja razlikovanje med *»človečnostjo«,* ki pomeni isto kakor humanost, in *»človeškostjo«* kot oznako za lastnost, ki pripada človeku tudi v primeru, da je »nečlovečen«, nehuman. Uporaba tukaj sicer ni še povsem ustaljena, a bi bilo pametno in koristno (in pač tudi v slovenščini sami utemeljeno), da bi bili tudi v tem razlikovanju skrbni. Tako bi mogli v verskem izrazoslovju govoriti o Kristusovi človeškosti, kadar je govor o Kristusovi »človeški naravi« (ne o Kristusovi »človečnosti«, kakor sem doslej večkrat tudi sam zapisal).

Morda lahko navedemo kot vzporedje k razlikovanju »laiškega« od »laičnega« in podobno tudi 1. in 2. *kroniško* knjigo iz sv. pisma. Pač nihče

ne bo rekel, da je enako pametno govoriti o *»kroničnih«* knjigah, saj bi pri tem drugem izrazu človek mislil, da gre tukaj za »kronične« (nikakor ne »kroniške«) bolezni.

Naj omenim še eno, čeprav ni v nikakršni tesni zvezi s pravkar navedenim: uvajanje izrazov *»božanske kreposti«* namesto *»božjih kreposti«*. Doslej so vsi naši katekizmi, naše pridige in teološke razprave ter duhovne knjige govorile o »božjih«, nikoli ne o »božanskih« krepostih. Če bi naj sedaj prešli na »božanske« kreposti, bi morali imeti res utemeljene razloge. Toda ni jih mogoče najti. Nasprotno! Če rečem »božanske« kreposti, bom hitro pomislil na izraz, ki nam je vsem več ali manj navzoč: »Božansko je lepo!« »Božansko« pomeni isto kakor zares izredno, čudovito. Tako bi pri izrazu »božanske kreposti« skoraj nehote mislili samo na njihovo lepoto, morda tudi osrečujočost. Vendar pa pri »božjih krepostih« ni mišljena ravno lepota, naj bi bila tudi duhovna, nadnaravna; mišljena je marveč neposredna naravnanost teh kreposti na Boga; in hkrati je mišljena njihova podarjenost od Boga.

3. Ob sklepu tega skromnega zapisa naj omenim zapis Franceta Novšaka »Rekviem za živo besedo«, ki je izšel v delu 8. VI. 1978, str. 32. Zapis opozarja na malomarni odnos nas Slovencev do svojega jezika. S tem noče zagovarjati pretiranega purizma, ki lahko privede do tega, da postane malomarnost še večja. Pač pa na zelo neodgovorno in škodljivo »jezikovno ravnodušnost, površnost ali neznanje, ali vse hkrati . . . Vodenitev slovenskega jezikovnega zaklada in njegovo nadomeščanje z ugankarskim gradivom papirnatega in pisarniškega jezikovnega arzenala«. »Številčna velikost in razširjenost jezika je pravzaprav nebistvena. Tožiti o majhnosti jezika je le izraz premajhnega poznavanja jezikovnega fenomena. To je, kot da bi hoteli plezati samo na več kot 3000 metrov visoke gore ali da morajo biti v neki deželi samo velike reke in nobenih rečic in potokov . . . Slovenski jezik prav tako obsega lasten kulturni krog z bogato dediščino, ustvarjalno sedanjostjo in — odvisno od nas — obetavno prihodnostjo.«

Gotovo mora biti naša prva skrb posvečena »iskanju božjega kraljestva«. A prav ta skrb nas sili, da tudi ne zanemarjamo vrednot, ki so sicer relativne, a so prav v tej relativnosti v pozitivnem odnosu do božjega kraljestva. In takšna vrednota je še prav posebno govorica, človeška govorica, ki je poklicana, da postane posoda božje besede in celo Besede — in to je za nas slovenščina.

A. Strlè

Neponarejeni Pierre Teilhard de Chardin

Henri de Lubac je gotovo najboljši poznavalec P. Teilharda de Chardina. Bil je Teilhardov oseben prijatelj že od 1922 naprej (Teilhard je bil tedaj star 40 let, H. de Lubac 15 let mlajši) in z njim v dopisovanju več let, če že ne v neposrednih stikih s Teilhardom in s tistimi, ki so bili povezani s Teilhardovim življenjem in delom. H. de Lubacu so izročili tudi celotno zapuščino Teilhardovih še ne objavljenih spisov in obilno korespondenco. Po Teilhardovi smrti je de Lubac izdal o njem že vsaj 7 knjig, prvo l. 1962 z naslovom »La penséee religieuse du P. Teilhard de Chardin«, ki je posebno pomembna. Bistveno pa vse to dopolnjuje knjiga, ki jo je H. de Lubac izdal lansko leto pod naslovom »Posmrtni Teilhard. Razmišljanja in spomini«.[1] Knjiga je neprimerno pomembnejša, kakor pa če bi bila samo apologija v prid Teilhardu de Chardinu. Saj v njej stopajo pred nas najbolj pereča vprašanja današnje teologije in verskega življenja, ki naj mu teologija služi.

Poleg predgovora ima delo deset enot: 1. Po Teilhardovi smrti; 2. Nekateri kontrasti; 3. O točki Omega; 4. Neki teilhardizem; 5. Napredek in svoboda; 6. Pred sodnim stolom inkvizicije; 7. Nekoliko spremstva; 8. Konkretna univerzalnost; 9. Papeži in teologi; 10. Teilhard na 2. vatikanskem koncilu. Iz zelo zanimive vsebine naj povzamem le nekaj od tistega, kar se nanaša na Teilhardovo pojmovanje Cerkve, Kristusa in Boga.

1. Razmerje do Cerkve

Če preberemo samó naslov 6. oddelka »Pred sodnim stolom inkvizicije« (91—107), bomo mislili na to, da je »institucionalna cerkev« preganjala Teilharda de Chardina. V resnici pa so ti »inkvizitorji« predvsem razni teologi in drugi avtorji, ki so se spravili nad spise Teilharda de Chardina in

[1] Henri de Lubac, Teilhard Posthume. Réflexions et souvenirs, Fayard, Paris 1977, 157 str. — Kot dopolnilo sem uporabil deloma tudi Wolfgang Klein, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhards de Chardin, Schöningh, München-Paderborn-Wien 1975, 328.

mu naprtili célo vrsto najhujših zmot, tudi prav takšnih, ki jih je Teilhard hotel ravno pobijati in preprečevati; in ne le zmot, temveč tudi zlobnih namenov, zahrbtnosti in zablod. Zasledili so pri njem gnosticizem, senzualizem, epikureizem, nietzscheizem, angelizem, supranaturalizem; pa tudi ateistični humanizem, ali vsaj panteistični evolucionizem in zmedeno »ideosofijo«. Celó nekatere zelo resne avtorje, kakor npr. J. Maritaina, Ch. Journeta in D. von Hildebranda, je zaneslo do zelo negativnih sodb o Teilhardu. Vendar je npr. Maritain vsaj omilil svoje sodbe, ki si jih je ustvaril večinoma iz druge ali tretje roke. Priznal je Teilhardu »potrpežljivo pogumnost spričo ne zelo plemenitih ovir, ki so mu jih postavljali na njegovi poti, njegovo strastnost za resnico, njegovo popolno darovanje samega sebe poslanstvu, ki ga je imel za preroško, čisto iskrenost, ki žari od enega konca do drugega v njegovem delu«. Končno je videl v njem »kristjana, čigar vera nikdar ni omahovala, redovnika zgledne zvestobe« (115).

V ozračju brezobzirnega nasprotovanja nekaterih teologov je seveda naravno, da je imel trenja in težave z redovnimi predstojniki in z rimsko kurijo. V oddelku »Papeži in teologi« (133—144) izraža H. de Lubac prepričanje, da je bil v Teilhardovi »drami« iz l. 1925, pa tudi še pozneje, prvi dejavnik »duhovna ožina nekaterih teologov« (133); ta dejavnik je bil navsezadnje odločilen za nemajhne bridkosti, ki jih je moral Teilhard prestajati. L. 1950 je Teilhard avgusta pisal svojemu prijatelju o »integrističnih teologih, ki nam v tem trenutku nagajajo . . . Ne pustijo nam, da bi v polnosti častili Boga in ga ljubili; hoteli bi ovirati Boga, ko naj bi postal še večji v naših očeh« (135). H. de Lubac pripominja, da sicer to ni bil namen teh teologov, in smemo misliti, da jih T. ni pravilno razumel. A gotovo je bil T. mnogokrat bliže sv. Pavlu in velikemu konkretnemu izročilu Cerkve kakor pa oni. — Danes radi razlikujejo in neumestno postavljajo v nasprotje »vednost« (savoir) in »oblast« (pouvoir); in pripisujejo prvo »teologom«, drugo pa »učiteljstvu« Cerkve. A ni bilo tako redko, da je ta »oblast« igrala nasproti »vednosti« osvobajajočo in »preroško« vlogo, medtem ko se je »vednost« celo v svojih zablodah nagibala k temu, da bi se zaprla sama vase. Prav v našem stoletju nam more zgodovina postreči z več kakor enim zgledom za to — in ravno Teilhardov primer je takšen. Saj je to tudi nekako razumljivo. Profesorji, umeščeni na svoje katedre, začno sestavljati nekakšno »telo«. Zavedajo se svojega znanja in postanejo kaj hitro ljubosumni na svoje posebne pravice; tedaj postane zanje prav težko, da bi bili obenem »preroki«, tudi če bi to hoteli biti (kakor se je vedno dogajalo in se dogaja tudi danes), bodisi kot posamezniki bodisi kot skupnost. Kaj lahko se zgodi, da postanejo nekakšna kasta in da se navzamejo izrazitega nagnjenja k temu, da bi ne upoštevali ali da bi celo uničevali mislece zunaj svojih vrst, mislece, ki ne govorijo ravno njihovega jezika ali ga govorijo le nerodno, a bi mogli poživiti teološko znanost s pritokom novega soka (140).

T. je zelo dobro razumel, da vloga cerkvenega učiteljstva ne more biti vloga iniciative, pa tudi ne neposrednega vzpodbujanja, marveč vloga razločevanja, nadzorstva, zato pa kdaj tudi »uzde«, v nekaterih primerih celo vloga »izločevalca«. V pogovoru z Br. Solagesom o vprašanju dogem je T. nekoč vzkliknil: »Blagor nam, ki imamo avtoriteto Cerkve! Če bi bili prepuščeni sami sebi — do kam bi si upali iti valovom naproti?« (138). (Seveda je T. dobro vedel, da dogma ni »neka trditev, ki jo slepo sprejemamo«, marveč resnica, katere razodetost in osrečujočo resničnost dojamemo z »razsvetljenimi očmi srca«: Ef 1,18).

H. de Lubac ugotavlja silno nasprotje med lažno »naprednimi« naziranji današnjega dvomljivega in varljivega »pokoncilstva« in Teilhardom de Chardinom. Danes mnogokje vlada neomejeno kritikastrstvo (le da do sebe ni čisto nič kritično!) in dostikrat zgolj analitična, naravnost razkrajalna miselnost, ki se s tem zapre že najpreprostejšim in tudi najglobljim resnicam (25). Nekateri bi hoteli pridržati teologiji zgolj »kritično funkcijo«. Obenem nastopa religiozni individualizem, ki meji na duhovno anarhijo; pa tudi izrazit antiintelektualizem (26). Čisto drugače je pri T., ki je bil zelo zavzet za objektivnost in tudi za poglede na celoto. Analizo je sicer tudi resno upošteval; a vedno je imel čut za sintezo, za »Polnost«, strast za enoto (26).

Pri T. ni nikakršnega sorodstva s tisto množico današnjih oporekovalcev, ki postaja ustaljena in do kraja netolerantna (35). O T. pravi H. de Lubac dobesedno: »Niti najmanjšega hujskaštva ni bilo pri njem, vedno je znal navdihovati z največjim spoštovanjem do katoliške Cerkve in do njene zakonite avtoritete tudi tiste, ki so bili kar najdalje od tega, da bi izpovedovali njeno vero. Bistro je videl določene pomanjkljivosti katoliškega sveta, izobražencev in predstojnikov svoje dobe. Včasih se je utegnil tudi motiti ali se pokazati enostranskega v diagnozi in v predlaganih zdravilih. Mogel je zasebno pokazati to ali ono nepotrpežljivost. Toda, kakor je dejal v pismu svojemu prijatelju duhovniku Gaudefroyu l. 1936: ‚kadar kdo res ljubi tisto, kar kritizira, more kritizirati brez nevarnosti.' Tisti njegovi ‚papirji' pa, ki jih je mogoče označiti kot najbolj spotakljive, so bili naslovljeni na njegovega redovnega provinciala in na Rim sam, ko se je T. mogel izražati res z zaupanjem. Kolikokrat je z različnimi besedami, a vedno nedvoumno izrazil svoje prepričanje, da ‚je osvobajajoči duh Cerkve neločljivo vezan na njeno organizirano telo' (tako Monchaninu)! Kar je razlagal drugim, to je govoril tudi sam sebi: ‚Bolj je pomembno rešiti krščanski organizem, kakor pa moj osebni in neposredni uspeh'. Tako si je zapisal v dnevnik, ko je l. 1925 bil v veliki preizkušnji in je moral zapustiti Inštitut v Parizu ter iti na Vzhod« (36).

»In vedno si je prizadeval pomagati tistim, ki so bili okoli njega, s tisto močjo, ki je prihajala iz njegovega lastnega prepričanja in izkustva, da bi tudi oni razumeli: kristjan mora tisti globoki mir, ki edini nagiblje

človeka k pravičnemu, rodovitnemu ravnanju, kateremu je zagotovljena prihodnost, iskati ‚v absolutni zvestobi do Cerkve'; kajti samo Cerkev nam onkraj tisočerih vrtincev kratkotrajnih mnenj zagotavlja ohranitev trdne vere v Kristusa [‚consistance du Christ'] — kakšno novo aktualnost dobiva danes ta opomba! — saj se brez Cerkve — po kratki medigri lepih sanj — kmalu izgubimo v svetu, ‚kjer ljubezen ugasne'; Cerkev je končno tista, ki kljub trenjem ‚prinaša s svojim tokom več resnice kakor kdor koli od nas v svoji malenkostni individualnosti'. Cerkev je ‚osiščni tok življenja' [‚le courant axial de la Vie']; Cerkev je ‚središčna os konvergence, točka srečanja med vesoljstvom in točko Omega'. ‚Absolutno sem prepričan', tako je T. tudi pisal, ‚da je v empiričnem in kompleksnem ravnanju Cerkve neskončno več resnice kakor v vseh naših poenostavljajočih filozofijah. Praksa svetnikov, tudi če nam gre težko v glavo, je ... konkretna resnica. Cerkev torej mora navsezadnje oblikovati naše poskuse sistematiziranja in jih bo vedno presegala'« (36—37).

»Institucionalni« Cerkvi se T. nikdar ni posmehoval; kajti poznal je samo »institucionalno« Cerkev, o njej pa je vedel, da je njena notranja vsebina Kristus. Pa ne, kakor da bi bil slep za realno življenje te Cerkve; saj je v svojem dolgotrajnem življenju mogel mnogo videti prav v izrazito cerkvenih krogih. In vendar je l. 1955 (v »Christique«) skoraj s slovesnostjo izpovedal pred ljudmi svoje pričevanje o tej konkretni »institucionalni« in »hierarhični« Cerkvi: »Naj kdo razlaga, kakor hoče; neutajljivo je, da najbolj žareče skupno ognjišče ljubezni, kar jih je kdaj nastopilo na zemlji, gori hic et nunc [tu in zdaj] v srcu božje Cerkve« (37).

»T. je dobro vedel, da Cerkev, ta vekoviti organizem, ne bi bil brez Kristusa nič; zato pa je hotel iz vsega svojega dela, ‚kakor bi bil dejal Péguy, napraviti veliki preddvor, ki bi, menim, mnoge sodobnike privabil, da stopijo v Cerkev' (1948) ... Bolj kakor njegove tudi najbolj zanesljive ali pa najbolj avanturistične teorije bomo morali vedno ohranjati od Teilharda de Chardina to« (37).

In H. de Lubac nekoliko naprej spet poudarja: »Tisti, ki se tudi še danes ustavlja ob tem, da obdolžuje Teilharda kot začetnika ali vsaj kot enega od glavnih pobudnikov zla, zaradi katerega danes trpi božja Cerkev, kažejo s tem — to moremo mirno reči — da prav nič ne razumejo svojega časa. Tisti, ki predpostavljajo, kakor da bi bil Teilhard naklonjen bodisi ponovni oživitvi liberalnega protestantizma bodisi vznikom anarhije in zlasti nastajanju majhnih protirimskih krogov, o katerih človek ne ve, ali jih je treba imenovati antiklerikalne ali pa rajši preveč klerikalne, kažejo s tem — to lahko rečemo z isto mirno gotovostjo — da nismo razumeli Teilhardove misli, in še več: da je ne poznajo. Teilhard ne opusti nobene prilike, da ne bi zatrjeval, kako neomajno se drži ‚dogmatičnega realizma'. Vedno se tudi hoče držati ‚rimske osi', kakor sam pravi, v zvestobi ‚hierarhični Cerkvi' (Teilhard dobro ve, da druge sploh ni). Medtem ko danes ne manjka med

klerom takih, katerih ustnice, tako se zdi, niti same besede ‚katoliški' ne morejo prenesti, pa nasprotno Teilhard izjavlja o sebi, da mu je ‚biti katoličan edina možnost, kako biti v polnosti in do kraja kristjan' (1944). In pristavlja: ‚Samo prek žive in organizirane osi rimskega katolištva' more krščanstvo upati na to, da bo ‚religija jutrišnjega dne'. In nikakor ni paradoks, ko tako rad sam sebe označuje kot ‚hiperkatoličana'. Z isto pravico je mogel o sebi reči, da je protimodernist« (50).

2. *»Kozmični« ali »univerzalni« Kristus*

Celo J. Maritain (ki pa je Teilharda poznal skoraj le iz druge ali tretje roke, komaj kaj iz Teilharodovih spisov samih) je dejal, da je Teilhardovo govorjenje o »kozmičnem« ali »univerzalnem« Kristusu »gnosticizem«. In poudaril je, da v kozmičnega Kristusa ne veruje prav noben znanstvenik. Nič ni opazil, da tudi Teilharda do govorjenja o »kozmičnem« Kristusu ni privedla naravoslovna znanost, marveč vera (seveda ne slepa!). V luči te vere pa je hotel osvetliti vse tisto, kar nam pove o vesoljstvu moderna znanost, ki jo določa evolucionistični pogled na svet. S tem je T. neredkim naravoslovcem omogočil dostop do krščanske vere. (75). »Kozmični Kristus« ni pri T. prav noben drug kakor Kristus evangelija in Cerkve. Nikakor ni to nekaj »mističnega«, gnostičnega ali psevdoznanstvenega, in ne preobračanje krščanstva v njegovo nasprotje, kakor je sumil Maritain, kaj šele premnogi drugi. (123—124). Ideja o »kozmičnem Kristusu« je Pavlova, v marsičem razložena in razvita že pri vzhodnih cerkvenih očetih, pozneje pa v teologiji in oznanjevanju zanemarjena. T. sam večkrat poudarja, da hoče pripomoči do veljave nekaterim pozabljenimi dejam, ki so utemeljene zlasti pri sv. Pavlu; prav zato marsikdaj naglaša samo en vidik, ne da bi hotel tajiti druge; in izraža se, kakor sam priznava, nepopolno. Izhodišče pa mu je pri tem priznanje temeljnega dejstva, ki je učlovečenje božjega Sina; šele iz tega dejstva potem sledijo trditve, ki se nanašajo na Kristusovo vlogo pri stvarstvu, na kar naj opozarja izraz »kozmični Kristus«. (95—99).

Že leta 1924 je T. izjavil, da »ne more brati sv. Pavla, ne da bi zadaj za njegovimi besedami jasno videl, kako stopa na dan vesoljno in kozmično gospostvo učlovečene božje Besede« (Science et Christ). Hotel je znova postaviti v središče krščanske zavesti o kozmosu starokrščansko misel: globoko povezanost med stvarjenjem in učlovečenjem, med razvojem stvarstva in odrešenjsko zgodovino. Po Teilhardovem mnenju kristologija le tedaj ne bo ovenela, če bo ljudem našega časa odprla nova obzorja, v luči katerih se bo pokazalo, kako naj umevamo in molimo njega ter služimo njemu, po katerem in za katerega je bilo ustvarjeno vse in ima v njem svoj obstoj (prim. Kol 1, 15—20), tj. svojo najglobljo smiselnost, svojo bivanjsko trdnost, in svoj poslednji cilj. Ob tem »kozmičnem Kristusu« se nam pokaže,

da »končna človekova uspelost na zemlji ni le verjetnost, marveč gotovost. Kajti Kristus je že vstal in v njem je virtualno vstalo tudi vesoljstvo« (Avenir de l'homme).

Ko bo doseženo končno stanje človeštva in vesoljstva, bo dovršen »totalni Kristus«, ki bo povezal vase vse, kar bo rezultat »dolgotrajne evolucije«. Seveda pa človekova osebnost pri tem ne bo uničena, ampak privedena do svoje polnosti (118—120; 122). Kot vrh in odgovorni oblikovalec evolucije človek tudi »neposredno« s svojim delom prispeva k dovršitvi »totalnega Kristusa«. Šele ko bo univerzalna evolucija dosegla svoj cilj, »bo totalni Kristus dovršen in bo postal oprijemljiv.« — Kot »Alfa in Omega« stoji Kristus — »koekstenziven z neizmernostjo trajanja in prostora« — tako na začetku kakor tudi na koncu stvarstva. V njem se je vse začelo in on tudi vse privlači nase kot na poslednji cilj. Ker je bil Kristus že pred svetom in presega svet kot »njegov cilj in dovršitev v smeri naprej«, zato vedno ostane »ohranjena njegova prvotna transcendentnost. Hkrati pa obdrži svoj »imanentni značaj«, ker se je s svojim učlovečenjem včlenil v svet in je s tem napravil »povezavo med teologijo in kristologijo vidno«. S tem pa sta odstranjeni tudi pereči težavi glede »božje neizrekljivosti in absolutne »samovoljnosti stvarstva«.

T. govori namesto o kozmičnem tudi o »univerzalnem Kristusu«, pri čemer ima v mislih Kristusovo povezavo z vesoljstvom; to je Kristus »amictus Nundo«, opasan ali »oblečen« s svetom (gl. slov. prev. Božje okolje, str. 34), katerega je Kristus s svojim učlovečenjem v korenini prenovil z vsemi njegovimi močmi, kar bo pa svojo dovršitev doseglo šele ob koncu časov.

V poznejšem času je T. uporabljal rajši izraz »univerzalni Kristus« zato, ker je v njem konkretno vsebovana vesoljnost stvarstva: Kristus je »universale concretum«. Kritiki niso opazili, da je to misel sv. Tomaža in je vsebinsko zajeta iz sv. Pavla in sv. Janeza (126). In sicer to ni Kristus, ki bi se »razpuščal« v vesoljstvu; mišljeno je marveč Kristusovo gospostvo nad vesoljstvom. Ob Kristusovem prešinjajočem in zedinjujočem delovanju (pri čemer naj svobodno sodeluje tudi človeštvo) se vesoljstvo »kristificira«, tj. bolj in bolj prihaja pod vpliv tistega božjega kraljestva, ki je prišlo v stvarstvo s Kristusovim učlovečenjem in se bo dovršilo tedaj, ko bo »Bog vse v vsem« (128—131).

Velik nesporazum je bil glede Teilhardove misli o »Kristusu kot središču konvergence celotnega vesoljstva«. Ko je T. govoril o evoluciji nasproti »sur-humanité«, so neredki to razlagali, kakor da je po Teilhardovih mislih sicer Kristus tisti, ki je privedel s svojim vplivanjem razvoj človeštva do določene stopnje; a zdaj bo človeštvo samo sebe razvijalo nasproti še višjemu cilju — kakor da »super-humanitas«, o kateri govori včasih T., pomeni navsezadnje isto kakor Nietzschejev nadčlovek; in kakor da more človeštvo z nekega praga izvršiti sámo svoje odrešenje, ne da bi se opiralo na Kristusa.

V resnici je to misel T. v neštetih tekstih izrečno zavrnil. Tako npr. pravi: »Čim bolj bomo napredovali, tem bolj bomo morali adorirati«. In prav nič ni zamenjaval narave in nadnaravnega. »Ko se je pokazal Kristus na Marijinih rokah, je dvignil svet,« je bila njegova pogostna trditev (116). Zmotno je tudi, če kdo trdi, da T. ni imel smisla za pomembnost Kristusovega trpljenja. Nasprotno! T. dobro ve: »Jezus se je, gospodujoč nad vsemi zemeljskimi potmi, hotel dvigati v obliki križa, simbola, v katerem bi vsak človek prepoznal svojo lastno resnično podobo. Hoteli bi ... upati, da sta bolečina in hudobija samo prehodna pogoja življenja, ki ju bosta znanost in kultura nekega dne izločila. A bodimo bolj realni in imejmo pogum pogledati eksistenci v obraz ...« Vera nam pove mnogo več: »Tudi in predvsem na Kalvariji je Kristus središče stekanja in pomiritve vseh zemeljskih bolečin. V času svojega trpljenja je Jezus čutil, kako je na njegovo dušo, osamljeno in strto, pritiskalo breme vseh človeških bolečin; v čudoviti, neizrekljivi sintezi je vse prižel k sebi ... In ko je dopustil, da so te bolečine prodrle v področje njegove zavesti, jih je preoblikoval ...« (121—122).

T. se je tudi zavedal, da se »resnična evolucija sveta«, tista namreč, ki je ni mogoče ugotoviti v zunanjem materialnem ali socialnem napredku, odigrava v notranji skrivnosti duš, posebej še v njihovem trpljenju. (Izraz »duša« zelo pogosto nastopa v Teilhardovem slovarju, medtem ko jo danes premnogi kleriki strogo izločajo iz svojega govorjenja.) Veliko je T. premišljeval o »nedosegljivi skrivnosti Jezusovega smrtnega boja«, o »neprimerljivi moči njegove smrti na križu ...« »Kristus je bil pokoren do smrti na križu. Očividno je to točni in globoki smisel križa; pokorščina, podrejenost smrti — in sprejeti vse, vključno smrt: to je bistvo krščanstva.« »Stvarstvo se po kristjanovem gledanju dovršuje v Jezusovem trpljenju« (123).

3. »Bitka za osebnostnega Boga«

Mnogokrat nastopa tudi obdolžitev, da je T. s svojim evolucionističnim naukom zašel v panteizem, kar je navsezadnje isto kakor ateizem. A nič ni bolj nasprotnega resnici. T. je ravno hotel pripomoči do vere premnogim današnjim ljudem, ki mislijo, da krščanstvo prav zato ni sprejemljivo, ker ga baje ni mogoče spraviti v sklad s podatki naravoslovja, ki zagovarja evolucijo. T. je pokazal, da evolucija niti malo ne nadomesti Boga in ga ne izpodrine, marveč se ob njej Bog izkazuje še mnogo veličastnejši. In edinole ob Kristusu spoznamo smiselnost evolucije vesoljstva.

T. je hotel današnjim ljudem pripomoči k razumevanju tiste vere, ki je ravno vera katoliške Cerkve, vere v osebnega Boga bibličnega in evangeljskega razodetja. Nasproti takó običajni ideji o neosebnostnem, »difuznem Absolutu« T. stalno poudarja prav vero v Boga-Osebo kot značilnost krščanstva. Idejo o neosebnem »absolutu« (ali »Asolutu«) je T. imel za

najbolj temeljno, najbolj katastrofalno izmed vseh zmot (124). In bolelo ga je, ko je videl, kako takšna ideja o neosebnostnem »Absolutnem«, kakor da je to »Bog«, začenja dobivati tla tudi na Zahodu in vedno bolj obvladuje znanstvene kroge, ki so se izvlekli iz starega materializma, pa tudi mnoge »sisteme človeške organizacije, ki se razširjajo pred našimi očmi«. Ugotovil je (l. 1931): »Osebnostnost Boga je verjetno ... najbolj nasprotujoča in, kakor je videti, najbolj antipatična današnji znanstveni misli.« In H. de Lubac pripominja: »Zaradi tega se je T. tako neuklonljivo boril za to, da bi nas osvobodil ‚antipersonalističnega kompleksa', ki nas, kakor je dejal (1936), ‚paralizira'. — V tej intelektualni borbi ga je navdihovala najprej apostolska želja, da bi pomagal svojim kolegom v raziskovanju. A kakor vedno se je tudi tukaj njegovo področje gledanja in boja razširilo. Ko so prišli temni dnevi 1940, je pisal svojemu redovnemu generalu in mu razkril željo, da bi se rad do kraja angažiral v tem, kar je imenoval *‚bitko za osebnostnega Boga'*. S pogledom, ki je prodiral navadno onkraj tisočerih zgodovinskih naključnosti, je razločil najgloblji vzrok svetovnega poloma v dejstvu, da so ljudje obupali nad osebnostjo Boga. Med njegovimi intimnimi pogovori se je dogajalo, da je spontano zaklical v žaru svojega prepričanja: *‚Bog je Oseba! Bog je Oseba! Bog, ki bi ne bil Oseba, bi ne bil Bog!'* Mnogi filozofi — je dejal — mislijo očistiti in sublimirati idejo o Bogu, a so ‚predaleč pritirali strah pred antropomorfizmom' ter padli nazaj v brezosebnostnost. Videl je omogočenje poti do nekega miroljubnega zedinjenja med narodi le pod pogojem, da se človek ‚končno zave, da, obenem z vesoljstvom, konvergira [se zliva] ne le v nekaj, marveč v Nekoga'« (124—125).

L. 1950 je T. zapisal: »Nikdar nisem izkušal v nobenem trenutku svojega življenja niti najmanjše težave, da se obrnem na Boga kot na Nekoga« (ne kot na nekaj, kot na brezosebno »absolutno«). Da bi ne nastala glede Boga imanentistična razlaga (čeprav je vedel, da je Bog ravno v svoji transcendentnosti hkrati imanenten svojemu stvarstvu), je T. rajši pogosto uporabljal besedo »Présence« (Navzočnost), »Omniprésence« (Vsepričujočnost), ki zveni personalistično in omogoča odvrniti sleherno zmedo. Ali pa govori o »la sainte Présence« (sveta Pričujočnost).

Neutrudljivo je T. ponavljal: Bog je »osebnostna Ljubezen«, je »Ognjišče ljubeče energije«, in podobno. Dejal je (1940): »Ljubezen umre ob stiku z nečim neosebnostnim in anonimnim«. »Vesoljstvo bi bilo neskončni nekaj, kjer bi bili izgubljeni, če ne bi konvergiralo nasproti Osebi.« »To, kar je kolektivno, je bistveno takšno, da tega ni mogoče ljubiti ... Zdrava pamet ima prav. Nemogoče je darovati se anonimnemu številu. Če pa nasprotno tisto, kar je pred nami, dobi obraz in srce, če se, ako smemo tako reči, personificira — seveda ne tako, da bi postala Oseba, marveč s priznanjem zedinjujočega vpliva Ognjišča sleherne osebnostne energije — tedaj se vse spremeni.« »Napaka modernih socialnih naukov je ta, da pred

ambicije človeškega napora postavlja neosebnostno človeštvo.« Samo Bog je »ognjišče personalizacije« in ne »območje razkroja«. S tem, da krščanstvo zoper vse nasprotne tokove ohranja vero v transcendentnega in osebnega Boga nedotaknjeno, se »edinole ono v današnjem svetu izkazuje za sposobno, da v vitalnem dejanju sintetizira Celoto in Osebo«. In T. se je v največjem obsegu svojega dela od prvega do zadnjega dne trudil za to, da bi ta resnica — o Bogu kot osebi ali nad-osebi — prišla do veljave (125—127).

Kakšen nesporazum, ko so nekateri celo iz Teilhardovih nenavadno pogostnih velikih začetnic, npr. za Svet, Materijo, Evolucijo itd., hoteli izvajati panteizem, materializem in podobno! T. je tako pisal pod vplivom anglofonskega sveta, v območju katerega je živel (106). Niti malo ni T. mislil na to, da bi hotel iz »materije napraviti novo božanstvo« ali ta bi oznanjal »odrešitveno evolucijo« in uvajal »integralni konfuzionizem«, kakor je pisal npr. N. Hugelé. T. je neprestano napadal ravno takšno naziranje in videl v njem veliko znanstveno zmoto. L. 1928 npr. piše: »Odsotnost slehernega eksperimentalnega začetka, kakršnega bistveno zahtevata transformizem in vsa zgodovina, ne vključuje v ničemer eksistence vesolja, ki bi imelo božje pridevke ... Niti daleč ne gre za teženje po odkritju novega Boga; znanost marveč teži za tem, da bi nam odkrila materijo, ki je podnožje Boga« (61).

Niti daleč tudi ni mislil na to, da bo človek potem, ko se bo v zveličanju dokončno zedinil — skupaj z drugimi ljudmi — s Kristusom, izgubil svojo osebnost in se zlil v brezosebnostno enoto z njim. Nobena stvar ga ni odbijala bolj kakor ideja o končni »identifikaciji«. V tej ideji je videl tisto, kar je včasih — morda nekoliko preveč sumarično — imenoval »orientalski misticizem«: »iskanje skupnega dna«, »indiferencirane cone«, ki bi bila navzoča pod »pluralnostjo površja«. Nikoli ni spremenil svojega nasprotja do misticizma »razkroja«, »zlitja«, »absorbcije«, potonitve v »nezavestnost«. Nasproti temu je neutrudljivo postavljal nauk o »vesoljnem vrhuncu zbiranja«, o »enoti na temelju ultradiferenciacije«.

Teilhardov nazor je bil *personalizem* in za tega se je bojeval. A ne tisti personalizem, ki je izšel iz nejasnega univerzitetnega spiritualizma 19. stoletja (in ki je bil začinjeni in kanonizirani individualizem), ampak tisti, ki je izšel iz evangelija in iz sv. Pavla. »Da bi bili eno«, »Bog vse v vsem« (brez uničenja osebnosti ravno nasprotno!) — te svetopisemske besede je T. jemal resno (62—63).

Skrivnost človeka je ob vsaki priliki in najrazličneje na najvišji način osvetljeval s skrivnostjo sv. Trojice. Sv. Trojica je »zedinjenje, ki vzpostavlja različnost« (»union qui diversifie«); vsaka zedinjenost tu napravlja razlikovanje; zedinjenje na pravi način pooseblja (1937). *Resnično zedinjenje ne staplja, marveč diferencira in personalizira*« (1950). »Ljubezen je samo konkreten izraz tega metafizičnega načela« (1937) (64). »Neka oseba se

more kot oseba dati le, kolikor ostane enota, ki se zaveda sama sebe, tj. kot različna. Še več, ta daritev same sebe ima za rezultat neposredno okrepitev tega, kar ima oseba najbolj nepriobčljivega, to se pravi: supra-personalizira jo« (1936). Človek naj v zedinjenju s troedinim Bogom — in prek njega s soljudmi — »doseže najvišjo osebo [Personnel], ki v najvišji meri personalizira« (67).

H. de Lubac navaja tudi A. Frossarda, ki pripoveduje, kako je iz ust nekega »cerkvenega misleca« slišal pred mnogimi poslušalci zatrjevati: »Danes ni več resnega teologa, ki bi branil idejo o osebnem Bogu.« In de Lubac pristavlja, da bi Teilhard de Chardin z vso močjo zavrnil takšno trditev. Radostno bi pozdravil klic konvertita Mauricea Clavela: *»Bog je živi Bog! [Dieu est Vivant] Bog je oseba! In jaz sem na to pozabil!«* (132).

V svojem »Uvodu v krščanstvo« (iz l. 1944) je T. kot povzetek navedel »trojno vero«, ki je »temelj krščanskega mišljenja in življenja«: »1. Vera v (poosebljajočo) Osebnost Boga, ki je žarišče sveta. — 2. Vera v božanstvo zgodovinskega Kristusa (ne le preroka in popolnega človeka, marveč takega, ki je predmet ljubezni in adoracije). — 3. Vera v realnost debla Cerkve [phylum Eglise], v kateri in okoli katere Kristus dalje razvija v svetu svojo totalno osebnost« (132).

* * *

V tem zadnjem navedku je na kratko — čeprav v nasprotni vrsti — povzeto tisto, kar smo navedli iz zelo bogate H. de Lubacove knjige P. Teilhardu de Chardinu. Mimo te knjige odslej ne bo mogel iti nihče, kdor si bo hotel o tem vélikem, a tolikerim nesporazumom izpostavljenem možu ustvariti neponarejeno podobo, zlasti tudi resnično podobo o njegovem razmerju do Cerkve in do vsega tistega, kar Cerkev veruje in iz česar živi.

Ker se še vedno dogaja, da nekateri hudo ponarejajo tudi poslednje zemeljske dneve tega izrednega misleca in kristjana, je dobro navesti tudi tisto, kar je dostavil svoji oceni H. de Lubacove knjige A. Richard: »Končal sem to recenzijo, ko sem prejel pričevanje o smrti P. Teilharda na veliko noč 1955 v New Yorku. Prejšnji dan, na veliko soboto, je bil pri spovedi. V velikonočnem jutru je zgodaj kot vsak dan maševal. Nato se je napotil v stolnico sv. Patrika, da bi asistiral pri slovesni maši. Popoldne mu je v nekaj trenutkih nenadna in silna kriza njegove srčne bolezni pretrgala življenje. Ganljivo pričevanje, ki na ravni ponižne in goreče krščanske pobožnosti razkriva kontinuiteto med mladim redovnikom iz časa prve svetovne vojne in tistim redovnikom, katerega je štirideset let pozneje Bog poklical k sebi« (L'Homme nouveau, 15. I. 1978, 20).

A. Strlè

Ludovik Grignion de Montfort in 2. vatikanski koncil ter abstrakcije

Tudi mnogim starejšim slovenskim kristjanom je Ludovik Grignion de Montfort poznan po svojem najbolj cenjenem delu, ki je izšlo v okrajšanem slovenskem prevodu l. 1912 in nato še 1917 pod naslovom »Marija, Kraljica src«.[1] Skoraj hkrati (1912 in 1918) pa je prav tako dvakrat izšlo »Kratko navodilo za pravo pobožnost do Matere božje, kraljice src po nauku bl. Ludovika Grinjona Montfortskega« izpod peresa dr. A. Zdešarja. L. 1947 je bil Ludovik Gr. de Montfort razglašen za svetnika. S takšno razglasitvijo seveda Cerkev nima namena, da bi odobrila prav vsako trditev, ki jo je svetnik kdaj izrekel ali zapisal; saj tega Cerkev ne dela niti pri tistih, ki jih razglasi za cerkvene učitelje. Zato se bo v marsikom (ki spise sv. Ludovika de Montforta nekoliko pozna, pa mu morda čisto nič niso bili všeč — saj tudi ni potrebno, da bi vsak vernik hodil ravno po poti te ali one *posebne* duhovnosti, čeprav jo Cerkev odobrava) prebudil dvom, ali je upravičeno spravljati v zvezo tega moža z njegovimi marijanskimi spisi in 2. vatikanski koncil, ko vendar ta koncil naroča »teologom in oznanjevalcem božje besede, naj se ... skrbno ogibljejo vsakega napačnega pretiravanja«, ko govorijo o Mariji (C 67). Kaj je treba o tem soditi in kako ravnati, če hočemo iskreno spolniti koncilska naročila?

1. Svetnik je umrl 28. IV. 1716, v triinštiridesetem letu. Na Francoskem in tudi drugod po svetu so tisto leto po sklepu 2. vatikanskega cerkvenega zbora z velikim poudarkom obhajali 250-letnico njegove smrti. Predvsem je bil p. Grignion de Montfort v svojem času velik misijonar v več obširnih škofijah v Vendée in okoli Nantesa. Njegov vpliv se pozna še danes. Hotel je s čim bolj preprosto evangelijsko besedo in z evangelijsko-apostolskim življenjem prinesti zdravilo zoper tedanjo strašno posvetnost, razširjeno med plemstvom, meščanstvom in deloma tudi klerom. Obenem je bilo treba odpomoči neverjetni verski nevednosti. Svojemu prijatelju in spovedniku kanoniku Blainu je sv. Ludovik razložil svoje načrte: Nasproti kratkovidni

[1] V francoščini »Traité de la vraie dévotion«; a ta naslov so dali šele izdajatelji, leta 18843, ne Grignion de Montfort.

posvetni »modrosti« si je izbral življenje po evangeliju, po *resnični modrosti,* s katero človek doseže resnično srečo in polnost človečnosti, *»totalni humanizem«*. Tista modrost je Sin božji, nad katerim ima Oče veselje in je studenec vsega dobrega. »Jezus Kristus, večna Modrost, je vse tisto, po čimer morete in morate hrepeneti.«[2] Človeku, ki se je odvrnil od te Modrosti z grehom, se ta Modrost še naprej razodeva na tisočere načine, prav do tega, da izbere učlovečenje in smrt na križu, ker ljubi ljudi in hoče doseči njihovo odrešenje. »Modrost je za človeka in človek je za Modrost; to je za človeka neskončen zaklad.«[3] Križ, znamenje zmage Modrosti, je pot, ki jo Modrost odpira človeku, če hoče uresničiti v polnosti svoje življenje. »Križ je Modrost in Modrost je križ« (A. S. E., 180).

Križ je sovražnik modrosti sveta, modrosti mesa; zato jo tako maloštevilni prepoznajo. To je dar Jezusa Kristusa, ki »hoče, da bi bil križ znamenje, značilnost in orožje vseh njegovih izvoljencev«. »Nedvoumno ime kristjana« je biti prijatelj križa. Ker je treba trpeti ali kot svetnik ali kot zavrženec, zato je bolje odločiti se za Jezusa Kristusa. — Seveda se v nas zoper takšno govorjenje dviga srdit pomislek: »Glej, dolorizem! Križ zaradi križa, trpljenje zaradi trpljenja! Saj to je abnormalno!« Ta ugovor bi bil povsem na mestu, če bi to govorjenje sv. Ludovika gledali abstraktno, brez upoštevanja Ludovikovega življenja in tudi njegovih ostalih trditev, iz katerih je jasno, da tudi pri njem trpljenje in križ nikakor ni cilj, marveč sredstvo in pot.

2. Če bi Grignion de Montfort ne bil temu govorjenju o križu pridruževal še nečesa drugega, tj. globoko predanost Mariji, materi učlovečene božje Modrosti, bi bil seveda mogel najti »milost« v očeh tedanjih janzenistov (ki verskih resnic o Mariji v bistvu niso zavračali, še več, ki so glede resnic samih celo dali več čisto sprejemljivih »avis salutaries«, koristnih in zveličavnih nasvetov, le da so se, žal, v svojem nagnjenju k intelektualističnim abstrakcijam zgražali nad vsako kaj bolj razvneto pobožnostjo do Matere božje). Tako pa so svetnika sovražili in preganjali. Sv. Ludovik je v iskanje in pridobivanje Modrosti — pač na temelju »karizme« (prim. C 12,2) — vključeval izredno predanost Mariji. Pri tem pa je večkrat zelo jasno povedal: Pobožnost da Marije ni sama sebi namen, marveč je največje in najčudovitejše sredstvo za pridobitev božje Modrosti, ki je prišla na svet po Mariji. »Bog ne menjava svojih misli in svojega ravnanja« (P. p., 15).

To je — pravi sv. Ludovik — kar najpomembnejša resnica. Če je Kristus za vsakogar Marijin dar (globlje gledano seveda božji dar), potem iz tega sledi, da bo dar toliko popolnejši, kolikor tesnejše bo zedinjenje s Kristusovo Materjo: »Po presveti Devici Mariji je prišel Jezus Kristus na

---

[2] Tako pravi sv. Ludvik v svojem drugem spisu, »L'amour de la Sagesse éternelle« (okr. A. S. E.), 9. Pri rokah imam izdajo iz leta 1957.

[3] A. S. E., 64.

svet in po njej hoče tudi vladati na svetu« (P. p., 1); »Jezus Kristus je vedno in povsod Marijin sad in sin« (P. p., 44).

Vendar pa hoče Grignion že v začetku 1. poglavja svojega najbolj znanega dela (ki pa so ga našli šele l. 1842, naslednje leto pa objavili, nato prevedli v več kakor 20 jezikov v nad 300 izdajah) Grignion de Montfort odstraniti sleherni nesporazum, kakor da Marijo povzdigujejo na raven Kristusa, na raven Boga; zato pravi: »Z vso Cerkvijo priznavam, da je Marija, ki je samo stvar, v primerjavi z neskončnim božjim veličastvom manj kakor prah, ali bolje, da ni nič; kajti le On je, ki je. Zato vsemogočni Gospod, ki je vedno neodvisen in sam sebi zadostuje, prav nič ni potreboval in ne potrebuje presvete Device za izvršitev svojih namenov in razodetje svoje slave« (P. p., 15).

Za naš današnji okus je spotakljiva predvsem Ludovikova misel o »esclavage d'amour«, o *»suženjstvu ljubezni,«* ko naj bi se kristjan, če se čuti k temu poklicanega, Mariji daroval še globlje kakor sin, tako namreč, da bi hotel z vsem, kar je in kar ima, popolnoma zaviseti od Marije. Če bi vzeli to Grignionovo misel spet abstraktno, oziraje se le na besedo in pojem »esclavage«, nič pa ne na konkretno vsebino, za kakršno gre tukaj v luči vere, potem bi prav zares morali z vso ogorčenostjo odklanjati to Grignionovo navodilo.

V resnici je bila ta misel tedaj v tako imenovani francoski duhovni šoli zelo domača in je o njej govoril npr. tudi véliki govornik Bossuet in pripomnil: Ko se človek tako izroči Bogu, *se osvobodi* greha in svojih strasti — resnična svoboda obstoji v »popolni odvisnosti od Boga« (2. gov. na svečnico, 1, sredi). Pravzaprav gre tukaj za največjo močno človekovo svobodnost.[4] In tako je tudi v Grignionovi pobožnosti: človek naj bi se daroval popolnoma Mariji, da bi mu bila *pot do največje možne svobodnosti* že na tem svetu. Tako torej prav nič ni potrebno, da bi danes »montfortovci« uporabljali izraz »suženj«, »suženjstvo«; saj gre, če vzamemo stvar konkretno, v resnici za popolno nasprotje od tega. Popolna predanost (dévotion je bolj to kakor pa »pobožnost«!) Mariji je pot do *popolne predanosti Kristusu, »kateremu služiti se pravi kraljevati«* (C 36,1).

»Čim bolj se torej kdo posveti Mariji, tem bolj se tudi posveti Jezusu Kristusu. Zakaj popolnoma se posvetiti Jezusu Kristusu, se pravi prav toliko kakor vsega in popolnoma se posvetiti presveti Devici. To pa ravno dosežemo, če opravljamo njej v čast pobožnost, ki jo mislim razložiti. Lahko tudi pravimo, da taka popolna posvetitev Materi božji ni nič drugega kakor obnovitev krstne obljube« (P. p. 120). »Če je sv. Devico sam gospod uporabil, da je prišel k nam, jo smemo pač tudi mi, da pridemo k njemu« (P. p., 75). — Marija je sredstvo, pot, posredovalka, srednica (a v bistveno drugačnem smislu kakor Kristus) — to so izrazi, ki so kot vodilni motiv v tej

[4] Nav. L. Le Crom, Esclavage (Dans la spiritualité chrétienne), v Catholicisme hier-aujourd'hui-demain IV (1956) 421-424, tu 422.

Grignionovi knjigi (prim. št. 1, 44, 155, 265).[5] »Če se zavzemamo za pravo predanost do presvete Device, se to zgodi le, da utrdimo pravo predanost do Kristusa. Če bi vodila predanost do Marije proč od Kristusa, bi jo morali zavreči kot hudičevo prevaro. Pa se nam tega ni bati, nasprotno, ta predanost... je zato potrebna, da popolneje najdemo Kristusa, ga nežneje ljubimo in mu zvesteje služimo« (P. p., 62).

Sv. Ludovik postavlja Marijo v tisti red odrešenja, kakršnega je Bog od vekomaj svobodno zamislil in se uresničuje v odrešenjski zgodovini. In ugotoviti je treba, da je najbrž prav v tem največja zasluga sv. Ludovika de Montforta, kar zadeva katoliško teologijo: da je napravil teologom domačo idejo, po kateri Marija zavzema ključno mesto v izvajanju odrešenjskega božjega načrta v zgodovini.[6] S tem pa je po svoje pripravil 8. poglavje dogmatične konstitucije o Cerkvi, kakršno je (po precej dolgotrajnih debatah ravno glede tega poglavja) izglasoval 2. vatikanski cerkveni zbor. To ni neutemeljena domneva; o tem se moremo prepričati, če si ogledamo dela najbolj znanih današnjih mariologov, ki se tako pogosto sklicujejo na Grigniona de Montforta: Terrien, Lépicier, Campana, Nicolas, Dillenschneider, Roschini, Balić, Philips, Laurentin in drugi. Znano je, da je G. Philips glavni redaktor omenjenega 8. pogl. dogmatične konstitucije. Tudi mariološki in marijanski kongresi zelo pogosto navajajo Grigniona Montfortskega.

Grignionovo »marijanstvo« pravzaprav niti od daleč ni tako ozko, kakor si navadno mislimo. Ta duhovnost je zakoreninjena v globinah, ki so mnogo večje, kakor bi se zdelo na prvi pogled. Montfortanska duhovnost je namreč marijanska zato, ker ima Marija — po nauku sv. Ludovika Grigniona in izrazito tudi po nauku 2. vatikanskega koncila — prav posebno mesto v odrešenjskem božjem načrtu, v dejstvu, da se je po tem božjem načrtu po Mariji približala človeštvu večna božja Modrost, ki je po Mariji stopila v tkivo človeške zgodovine, da ji prinese odrešenje. Montfortanska duhovnost s svojim marijanstvom poziva ljudi, naj nikoli ne razvrednotijo — kakor so nekateri mislili in trdili — »celotne človekove poklicanosti na zemlji«, marveč naj znova najdejo polnost in celotno razsežnost te poklicanosti. Po Mariji naj bi ljudje trdneje in v večji polnosti hodili po poti tiste *modrosti*, ki jo je odprl in jo vedno znova odpira Jezus, učlovečena božja Modrost (prim. 1 Kor 23—31; 2,12—16; 3,18—22). To misel je 2. vatikanski koncil povzel v 7. čl. odloka o laiškem apostolatu, kjer med drugim poudarja, da Kristusova milost ne jemlje »časnemu redu njegove samostojnosti..., marveč ga v njegovi moči in lastni vrednosti še spopolni in ga hkrati dvigne na raven celotne človekove poklicanosti na zemlji« (»adaequat integrae vocationi hominis super terram«: LA 7,1). Človek naj se reši sužnosti časnim rečem in tlake strastem (CS 17 in 45). V Kristusovi luči in s podporo

---

[5] Glej Le Crom, n. m., 423.

[6] J. Tranvouez, Louis-Marie Grignion de Montfort (Saint), v: Catholicisme hier-aujourd'hui-demain VI (1975) 1128—1133, tu 1132.

njegove milosti. Kajti »v resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka« (CS 22,1). Ko beremo te in podobne tekste 2. vatikanskega cerkvenega zbora, imamo vtis, da beremo spise sv. Ludovika Montfortskega. In »naš čas bolj kakor pretekla stoletja potrebuje takšne modrosti, da bodo vsa človekova odkritja postala bolj človeška. V nevarnosti je namreč prihodnost sveta, če se ne bodo prebudili modri ljudje« (CS 15,3).[7]

Tudi tukaj Grignionu ni šlo za gole ideje in abstrakcije. To dokazuje njegov junaški boj za izboljšanje ravnanja z bolniki v tistih bolnišnicah, kamor so ga poslali takoj po njegovem duhovniškem posvečenju, in za ustanavljanje brezplačnih šol za najrevnejšo mladino. V ta namen je ustanovil redovno družbo »hčerá Modrosti«; in takega duha je vcepljal tudi »duhovnikom misijonarjem Marijine družbe«, kar je tudi njegova ustanova, razširjena danes na vseh celinah. Vsi člani teh družb, teh »apostolov poslednjih časov« (»poslednjih« v smislu »eshatološke poklicanosti Cerkve«, o kakršni govori 2. vat. k. v 7. pogl. dogm. konstitucije o Cerkvi), naj bi si pridobili »modrosti« oziroma se dali (na temelju predanosti Mariji še globlje) prepojiti od »Modrosti-Kristusa v dejavnostih«.[8] Iz tiste duhovnosti črpajo tudi »bratje sv. Gabriela«, ki se tudi prištevajo k montfortancem.

3. Če gledamo v takšni široki perspektivi in se ne obesimo na ta ali oni stavek iz Grignionovih spisov, ločeno od celote, nam bo bolj razumljivo tudi to, da je sv. Ludvik de Montfort *vplival in vpliva* daleč onkraj področij, ki so ga zajele njegove ustanove. »Razprava o pravi predanosti Mariji« ima svoje mesto med najboljšimi deli krščanske duhovnosti in njen nauk ima mnogo učencev. Številne redovne družine in svetni instituti jo priporočajo in spodbujajo k montfortanski posvetitvi. Marijina legija, ki ima svetovno razširjenost, jo priznava za temelj svojega apostolata. »Foyers de Charité« dobivajo večinoma tukaj svoj navdih. Mnogi člani belgijske, francoske in še katere druge katoliške akcije zajemajo tukaj svojo duhovno moč. Montfortanske revije kljub nekakšni krizi marijanske pobožnosti, ki je danes ponekod zajela Cerkev, dosegajo veliko naklado.[9] O navedeni de Montfortovi »Razpravi« je dober poznavalec nabožnega slovstva Giuseppe de Luca zapisal: »To je himna in meditacija hkrati, razprava in obenem požar, nekaj vsakdanje praktičnega in hkrati vzor, ki ga v celoti nikoli ne dosežemo: skratka, eno od tistih deset ali dvanajst največjih del v dveh tisočletjih krščanskega izročila.«[10]

Navzlic svoji večkrat zelo čustveni govorici, lastni romanskim narodom, bi Grignion de Montfort z veseljem podpisal besede 2. vatikanskega koncila: »Verniki naj pomnijo, da prava pobožnost ne obstaja v neplodnem

[7] Tranvouez, pr. t., 1132.
[8] O tem govori Grignion de Montfort zlasti v »Prière embrasée«, 12.
[9] Gl. Tranvouez, pr. t.
[10] Gl. Osserv. Rom., 17. 10. 1964, 5.

in kratkotrajnem čustvu ali v kakšni prazni lahkovernosti, temveč izvira iz prave vere, katera nas vodi k priznavanju vzvišenosti božje Porodnice in nas spodbuja k otroški ljubezni do naše Matere ter k posnemanju njenih kreposti« (C 67). »Marija je stopila v zgodovino odrešenja najgloblje in v sebi nekako povzema in odseva največje verske skrivnosti. Zato oznanjevanje o njej in njej izkazovano češčenje vabi vernike k njenemu Sinu, k njegovi daritvi in k ljubezni do Očeta. Cerkev pa pri delu za Kristusovo slavo postaja bolj in bolj podobna svoji vzvišeni Vzornici, s tem da stalno napreduje v veri, upanju in ljubezni ter v vsem išče in izpolnjuje božjo voljo. Zato se Cerkev po pravici tudi pri svojem apostolskem delovanju ozira na njo, ki je rodila Kristusa, ki je bil prav zato spočet od Svetega Duha in rojen iz Device, da bi se po Cerkvi tudi v srcih vernikov rodil in rastel« (C 65).

Seveda tudi sv. Ludvik Grignion de Montfort ne pozablja, da ima sveto pismo prednost pred vsemi drugimi knjigami in mora vsaka krščanska duhovnost, tudi montfortanska to upoštevati. (prim. 2 vat BR 21). Vendar pa bi bil preozek »biblicizem«, kakršnemu so podlegali janzenistično ali enostransko intelektualistično usmerjeni kristjani (ne izvzemši teologe, duhovnike in škofe, kakor nam kaže npr. tudi življenje b. sl. škofa Friderika Baraga!), če bi se bali vsakega močnejšega poudarka marijanskega češčenja, kakor hitro se zdi, da je prestopilo meje gole črke svetega pisma. Zgodovina nam dokazuje: Če tisti, ki so poklicani, da tako ali drugače usmerjajo versko oziroma duhovno življenje v Cerkvi (tukaj ima neko kritično-očiščujočo nalogo nekoliko tudi teologija), postanejo tukaj — v odnosu do marijanskega češčenja — preozki, lahko povzročijo ravno nasprotno, kakor pa bi hoteli. Najbrž je treba v tej luči gledati danes tudi na žalostne pojave okoli San Damijana, Eisenberga in podobno. Taka ozkost spet izvira iz prevelike zagledanosti v ideje in abstrakcije. (Sam sem se moral v dušnopastirski praksi znebiti te ozkosti in zagledanosti v abstrakcije!).

Za *teologijo* in za *dušno pastirstvo* (oz. apostolatsko delovanje) je koristno večkrat pomisliti na to, kar je dejal P. Teilhard de Chardin: »V Mariji nam postanejo vse verske resnice domače, konkretne, realne.«[11] V Marijini luči moremo na skrivnost Cerkve in njenega delovanja kot dejavnega ponavzočevanja Kristusove odrešenjske skrivnosti gledati vse globlje in topleje. Škof A. Ancel, čigar beseda je veljala na 2. vatikanskem cerkvenem zboru za zelo tehtno, tudi opozarja, da prežetost z marijansko (seveda biblično utemeljeno) miselnostjo kristjanu pomaga k razumevanju apostolsko-sredniške službe; k notranji svobodnosti; k tesnejšemu zedinjenju s Kristusom; k popolnejši poslušnosti Svetemu Duhu; k razumevanju trpljenja; k bratski ljubezni in apostolski gorečnosti; k čistejši usmerjenosti k Bogu.[12]

---

[11] P. Teilhard de Chardin, Genèse d'une pensée. Lettres (1914—19), 322: »En Marie tout le dogme nous devient familier, concret, réel«.

[12] A. Ancel, La vraie dévotion à la Sainte Vierge. Quelques réflexions sur le Traité de S. L. -M. Grignion de Montfort, Prado Ed. Libr., Lyon (brez letnice).

Prav na tej črti pripominja Hans Urs von Balthasar: »Brez mariologije je krščanstvo v nevarnosti, da neopazno postane nečloveško. Cerkev postane funkcionalistična, brezdušna, sušičava poslovalnica brez točke mirovanja, zaradi samega načrtovanja odtujena sebi. In ker v takšnem moško-moškem svetu le vedno nove ideologije zamenjavajo druga drugo, postane vse polemično, kritično, jedko, brez humorja in končno dolgočasno; in ljudje v množicah beže s take Cerkve.

Ob križu je Sin odredil, da njegova Mati spada v Cerkev apostolov; tam je njeno mesto. Skrito napolnjuje njeno deviško materinstvo celoten prostor, mu podeljuje tisto, kar sveti, greje, ščiti. Njen plašč napravlja Cerkev za varstveni plašč. Nobene posebne kretnje z njene strani ni treba, da bi nas nagnila, naj gledamo na Sina in ne nanjo. Njena prežetost z duhom ‚Gospodove dekle' razodeva Kristusa. Tako more tudi apostolom in njegovim naslednikom kazati, kako je mogoče uresničevati docela učinkovito navzočnost in docela nase pozabljajoče služenje. Kajti Cerkev je bila v Mariji že navzoča, preden so bili možje postavljeni v službo kot voditelji.«[13]

Da bi »pokoncilska« Cerkev z »uradne« (pač bolje s službene) strani ne upoštevala Marije, kakor je primerno njenemu resničnemu mestu, tega seveda ni mogoče reči ne z vidika koncilskih tekstov samih ne z vidika pokoncilskih liturgičnih knjig in vsega drugega, na kar opozarja dragoceni dokument papeža Pavla VI. »Cultus marialis.«[14] Gotovo hoče biti tudi prenovljena liturgija, kakor v vseh časih, »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10). A ne odklanja »pobožnosti krščanskega ljudstva«, ravno nasprotno (prim. B 13). Kaj šele da bi odklanjala takšno pobožnost, za kakršno gre sv. Ludoviku Grignionu de Montfortu, ki hoče v skladu s svojo karizmo v kristjanih prebuditi nove moči pri njihovem prizadevanju za spolnitev »celotne človekove poklicanosti na zemlji« v sebi in drugih.

S tem ni rečeno, da mora vsak v Cerkvi izbrati zase ravno montfortansko duhovnost, kolikor vsebuje nekaj posebnega, različnega od splošne duhovnosti, kakršno neposredno uči evangelij. Tudi ni rečeno, da ne potrebuje nobena trditev sv. Ludovika de Montforta popravkov, saj bi jih v današnjih okoliščinah sam rad sprejel. To velja zlasti tudi za izraz »suženjstvo«, pa naj bi bilo to tudi s pristavkom: »suženjstvo ljubezni«. Ta izraz vsebuje za naše občutje nujno polno takšnih negativnosti, ki jih misel in stvarnost, za kakršno pri sv. Ludviku gre, radikalno odstranja. Svetnik hoče, da bi po njegovem navodilu kristjan živel v odvisnosti od Marije (ki prav ničesar ne pridrži sebi) in tako zase in za druge temeljiteje dosegal kraljevsko svobodo (prim. Jak 2, 12) Kristusovih učencev in božjih otrok. To bi bilo treba upoštevati tudi pri novi slovenski izdaji (in novem prevodu) te

---

[13] H. U. von Balthasar, Klarstellungen, Freiburg i. Br. 1971, 72.

[14] Papež Pavel VI., Apostolska spodbuda o Marijinem češčenju, slovenski prevod, Ljubljana 1974.

Montfortove »Razprave«, ki bi bila zelo zaželena.[15] Saj je celo veliki in zelo kritični Henri Bremond dejal: »Ludovik Grignion je neprekosljiv mojster v vprašanjih marijanske pobožnosti.«

Pričujoči zapis je hotel opozoriti na to, da je montfortanska duhovnost danes v svojem jedru še prav tako živa, kakor je bila nekdaj, če ne še veliko bolj. Dala je očiten pečat celo tekstom 2. vatikanskega koncila. Le da ne smemo na to duhovnost gledati abstraktno, kar že v splošnem prinaša mnogokrat veliko škode, posebno še v teologiji in v krščansko-cerkvenem življenju.

A. Strlè

---

[15] Dr. A. Back, Der umkämfte Sklavenbegriff in der Marienlehre Ludwig Grignions, v: Mutter der Kirche (Montfortaner Patres) 23 (1972) 108—111, 136—137; Dr. R. Graber, Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung, v: Bote von Fatima 1974, 46—48.

Ocene

Velimir Valjan, Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vatikanskog koncila, Zagreb 1977 — Krščanska sadašnjost, 138 str.

1. Sredi tega stoletja so se v katoliški moralni teologiji začele živahne razprave o pomenu določene situacije ali določenih življenjskih danosti na moralno delovanje, ki še trajajo. Z njimi bi teologi radi spopolnili zelo esencialističen tradicionalen moralen nauk z eksistencialnim. Spoznanja eksistencialistične in personalistične filozofije, antropologije in drugih humanističnih ved, močno pa tudi biblična spoznanja (npr. nauk, da Bog kliče vsakega človeka »po imenu«, da je treba presojati »znamenja časa«, da so darovi Sv. Duha »različni«, »talenti« manjši ali večji) so jim govorila, da tradicionalni nauk moralke o okolnostih, ki je želel določiti vplivnost življenjskih danosti na moralno delovanje, ni zadosten. Namen spopolnitve je predvsem, da bi kristjani božji klic k življenju s Kristusom celotneje dojeli po specifičnostih lastne osebe in po pestrosti ter menjavah življenja okoli sebe.

Drugi vatikanski koncil močno upošteva pomen dejanske situacije za moralno življenje posameznika in družbe, npr. z naukom o poklicanosti k svetosti v različnih stanovih, o svobodi, o sodelovanju z vsemi ljudmi dobre volje, o dostojanstvu človekove osebe. Njegov nauk kar izziva k teološki razpravi o tem, kakšna je vloga situacije v moralnem življenju, kakšen je odnos med splošnimi moralnimi normami in kazalci določene situacije itd.

Delo Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vatikanskog koncila se torej ukvarja s pomembnim predmetom.

2. V uvodu razprave, ki jo je V. Valjan predložil za pridobitev doktorata iz teologije na Teološki fakulteti v Ljubljani, je najprej predstavljen razvoj nauka v protestantski in katoliški teologiji o odnosu med moralno normo in situacijo, nato pa podano uradno stališče katoliške Cerkve do tega nauka.

Prvo poglavje prvega dela razlaga pojem moralne situacije v katoliški teologiji, drugo poglavje pa govori o tem pojmu v nauku 2. vatikanskega koncila.

V drugem delu avtor najprej ugotavlja, kaj koncil misli o t. im. moralnem zakonu situacije, v drugem poglavju predstavlja gledanje koncila na odnos med moralnim zakonom situacije in splošnimi normami, v tretjem poglavju pa nas seznanja s koncilskim pojmovanjem odnosa med moralnim zakonom situacije in vestjo.

Zadnji del obravnava v prvem poglavju splošen nauk koncila o obveznosti moralnega zakona situacije, v drugem pa koncilski nauk o situativnih obveznostih na nekaterih področjih nravnega delovanja, npr. na družinskem in redovniškem.

V sklepu disertacije pisec sintetizira koncilski nauk o moralnem zakonu situacije ter pokaže na njegove osrednje kazalce. Le-ti bi bili: dinamično pojmovanje človeške osebe, priznavanje zakonitosti v razvoju človeka, življenja in sveta, dejstvo, da je koncilu poglavitna kategorija moralnega življenja poklicanost in ne splošne moralne norme, zahteva po osebnem odločanju v individualnem življenju in po osebni odgovornosti za današnji svet. S svojim naukom je koncil potrdil in v bistvu sprejel nauk katoliške moralne

teologije o moralnem zakonu situacije, kakor so ga izdelali današnji njegovi najboljši predstavniki, npr. K. Rahner, B. Häring, J. Fuchs. Svoje delo Valjan končuje z optimistično napovedjo, da bo s koncilskim naukom o moralnem zakonu situacije postala moralna teologija »nauka o življenju, osobnom i punom sadržaja« ter prenehala biti »abstraktna i zaokružena u šablonske norme« (str. 125).

Avtorju se je posrečilo uresničiti namen, ki si ga je postavil na začetku: »pokazati da po nauci Drugog vatikanskog koncila ne postoji nikakva protivnost izmedju osobe koja je neponovljiva i koju Bog ‚osobno' zove, njezinog djelovanja u pojedinačnim situacijama i, s druge strane, općevažećih normi koje vrijede za sve i posvuda« (18).

3. Delo se odlikuje po jasnem izražanju. Osnovna razdelitev je logična, to pa ni vedno pri obravnavanju posameznih elementov, npr. ko je obravnavanje etično-religioznega pomena situacije pred bibličnim pomenom situacije (28—33). Marsikatera trditev se po nepotrebnem ponavlja, npr. tista o »jedincatnosti« situacije (28, 29, 45 itd.), posebno pa dociranje o tem, kakšna naj bo moralna teologija (56, 60 itd.). Tudi govorjenje o rečeh, ki ne spadajo strogo k predmetu, ni izjema, npr. obravnavanje, ‚kairos'-a (40 sl.), nauka sv. Tomaža o naravnem zakonu (65).

Koncil ne govori tematično o pojmih, kot so, situacija, moralni zakon situacije, situativna obveznost, božji klic po situaciji itd. Kaj koncil o teh predmetih misli, bi bilo treba tudi ugotoviti z analizo njegovih tekstov, s primerjavo med seboj, po kontekstu, po upoštevanju sorodnih pojmov itd., skratka, s spekulacijo. Le-te pa Valjanovo delo ne jemlje preveč resno. Koncilsko misel podaja predvsem s citati iz koncilskih dokumentov.

Pa tudi koncilskih tekstov avtor ne upošteva dovolj; pri oblikovanju svoje teme ne uporablja npr. naslednjih pomembnih tekstov: C 33 in CS 41, 2, ki govorita o naravnih in nadnaravnih talentih človeka; CS 25, ki zelo izraža koncilsko misel o razvoju in o situaciji človeške osebe; CS 29—31, ki marsikaj pove o koncilskem pojmovanju situacije; C 47 in R 5, ki pojasnjujeta koncilsko gledanje na moralni zakon situacije; CS 3 in DV 19—22, ki govorita o situativni obveznosti; L 7, ki zgovorno priča, da koncil osvaja prizadevanja moralnih teologov glede božjega klica po situaciji. Spregleda celo koncilsko poimenovanje moralnega zakona situacije, ki se imenuje »cuiusque peculiaris vocatio« (Š 15, 3).

Napačna je trditev, da sv. oficij »ostro osudjuje i zabranjuje onu vrstu situacijske etike, prema kojoj sud savjesti nije aplikacija objektivnog generalnog zakona na neki pojedinačni slučaj« (17). Sv. oficij govori o objektivnem moralnem redu in ne o objektivnem splošnem moralnem zakonu. Sporno je mnenje, da »poziv« po situaciji »stvara u našoj duši sukob, neku kontradikciju« (24). Netočno je zatrjevanje, da »koncil podvlači, da je temeljna kategorija moralnog zakona poziv, a ne zakon« (123).

Na koncu posameznih poglavij pogrešam koncizne formulacije koncilske misli o obravnavanem predmetu.

Avtor zelo dobro pozna in ustrezno uporablja skoraj vso pomembnejšo svetovno literaturo v zvezi s svojo temo. Manjka pa med literaturo pomembno delo A. Günthörja »Entscheidung gegen das Gesetz« (Freiburg im B. 1969), ki nakazuje koncilski nauk o moralni situaciji.

Škoda, da ni pisec tako aktualne in pomembne teme temeljiteje obdelal.

Štefan Steiner

Franz Böckle: Fundamentalmoral. Kösel Verlag München 1977. 340 str.

Zadnja leta je vprašanje glede utemeljitve nravnih norm in njihove obveznosti eno osrednjih problemov moralne teologije. To velja za razpravljanje moralnih teologov med seboj kakor tudi za njihov pogovor na vzven, posebno z moderno filozofijo, antropologijo, sociologijo in psihologijo. Knjiga, ki jo je napisal znani švicarski moralni teolog Franz Böckle, od leta 1963 profesor moralne teologije na univerzi v Bonnu v Nemčiji, je sinteza do-

mala vseh vidikov in prispevkov. Z izredno razvitim čutom za sodobna vprašanja in ob uporabi številnih monografij se je avtorju posrečilo podati dobro sliko današnjega položaja osnovne moralke. Knjiga ni v prvi vrsti kak priročnik splošne moralke, ampak predvsem strokovna znanstvena razprava o osrednjih problemih fundamentalne moralne teologije. Zato jo bodo bolj veseli znanstveniki in strokovnjaki kakor pa študenti teologije in dušni pastirji. Zaradi tu in tam precej težkega jezika in večkrat nepotrebnih tehničnih izrazov, ki niso vsakomur popolnoma razumljivi, knjiga ni lahko branje. Posamezna poglavja tudi niso povsem enotna. Najboljši so prehodni uvodi v poedine dele in njihovi povzetki, ki so splošno razumljivi.

Böckle označuje svoje delo kot »teološko utemeljeno realistično razumsko etiko« (str. 304). S tem so povedane glavne značilnosti knjige. Gre najprej za uvidevno splošno utemeljitev nravnih norm in dolžnosti na osnovi človeka in njegove osebnosti in družbene narave. S tem naj pride do veljave vse to, kar ljudi na etičnem področju združuje. V tem smislu zastopa Böckle »etično avtonomijo«, ki pa ni absolutna, ampak ima svoj zadnji temelj v Bogu. Avtor zavrača očitek, da bi bila krščanska etika heteronomna, kakor da bi bile človeku naložene nravne norme tako rekoč od zunaj. Utemeljene so v njegovi osebnosti in družbeni naravi sami. Zato je možno soglasje z vsemi etičnimi zasnutki, ki resno jemljejo človeka. Zavrača pa tudi napačno pojmovanje etične avtonomije in svobode, ki se ne ozira na to, da je človeka ustvaril Bog in je zato njemu odgovoren.

V prvem delu knjige govori Böckle o človeku, ki se zaveda svoje nravne zadolženosti in zmožnosti odgovora v svobodni odločitvi. Obširno obravnava vprašanje nravne avtonomije in dobro opredeli pojem »teonomne avtonomije« nasproti raznim filozofskim zasnutkom, ki odklanjajo Boga kot absolutni temelj nravnega reda (Kant, Fichte, Hegel, Marx, sodobna filozofija govorice). V svoji svobodi pa je človek zmožen, da se upre nravnim zahtevam. Böckle temeljito analizira problem greha in krivde. Prinaša zanimive zglede iz sodobne krivde. Tudi psihologi in filozofi (Ricoeur) pridejo do besede. Teološko prikazovanje greha v stari in novi zavezi ter v teologiji ne prinaša bistveno novih spoznanj. Dobro pa povzema poudarke sodobne teologije o osebnostni in družbeni naravi greha. Zmago nad grehom in krivdo je omogočil Kristus, saj je človeka osvobodil za novo svobodo. Poglavje o krščanski svobodi je sicer sorazmerno kratko, a zelo zgoščeno.

V drugem delu, ki je najbolj pomemben, govori avtor o nravnih normah in njihovi utemeljitvi. Začenja s staro zavezo in upošteva novejše eksegetične ugotovitve o razvoju etične zavesti v teku stare zaveze. (Kot zanimivost naj omenim, da str. 167 v opombi navaja tudi razpravo prof. V. Korošca Zakonik mesta Ešmunne v Lipit-Ištarjevem zakoniku, ki ga je izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani l. 1953.) Pri novozavezni etiki poudarja Jezusovo zahtevo, da človek v veri sprejme božjo odrešenjsko ponudbo in se zave svoje nravne obveznosti nasproti bližnjemu. Posebno poglavje je posvečeno razmerju med postavo in novo pravičnostjo, ki jo oznanja Jezus. Zelo zanimiv in poučen je prikaz razvoja nove nravnosti v prvi Cerkvi.

Böckle poudarja, da ga v bliblični etiki ne zanima toliko njena izvirna posebnost, pač pa bolj tisti skupni elementi, ki so sprejemljivi in obvezni za vse ljudi (str. 234). Zato obširno govori o utemeljitvi nravnih norm v naravnem moralnem zakonu, v izkustvu in v razumskem spoznanju. Dobro povzame obširno znanstveno razpravljanje zadnjih let o naravi, naravnem etičnem zakonu in naravnem pravu. Zelo poudarja nove vidike, ki jih je treba upoštevati za pravilno razumevanje naravnega zakona. Posebno pridejo do veljave antropološka spoznanja, med njimi tudi pomen izkustva v nravnem življenju. Ta poudarek je sorazmerno nov in so ga moralni teologi doslej premalo upoštevali.

Bistveno dopolnilo spoznanja in utemeljevanja nravnih norm pa daje vera. S tem poglavjem posega Böckle v razpravljanje zadnjih let o posebnosti krščanske moralke. Poudarja in zagovarja svoje sta-

lišče, ki ga je obširno pojasnil že v drugih svojih delih, da namreč posebnost ne obstaja toliko v vsebini, ampak predvsem v utemeljitvi, osnovni usmeritvi, smislu in cilju nravnega življenja in v načinu njegovega uresničevanja. Za avtorja je vprašanje komunikabilitete, razumljivosti in uvidevnosti specifično krščanske etike važnejše kot pa vprašanje njene izključne posebnosti. Tezo je mogoče pravilno razumeti, čeprav kristjan ne more nikdar prezreti specifične narave krščanskega življenja kot hoje za Kristusom.

Ob koncu drugega dela poseže avtor v debato o teleološki in deontološki utemeljitvi nravnih dolžnosti, kolikor to zadeva človekovo razmerje do ustvarjenih vrednot in dobrin. Doslej je prevladovala deontološka utemeljitev nravnih dolžnosti, ki poudarja splošno obveznost nravnih norm samih v sebi in ne priznava nobenih izjem, upošteva le subjektivno zmotno vest in olajševalne okoliščine. Teleološka utemeljitev pa presoja nravnost dejanj iz njihovih posledic in dopušča izjeme ob tehtanju posledic za celotnostno uresničenje dobrega. Böckle se nagiblje k teleološkem utemeljevanju, čeprav priznava, da vprašanje teološko še ni dognano in razčiščeno.

V kratkem zadnjem poglavju obravnava avtor vlogo Cerkve pri spoznanju in utemeljitvi nravnih norm. Ta vloga je velikega pomena, ne samo avtoriteta cerkvenega učiteljstva, ampak tudi izkustvo cerkvenega občestva.

V splošno moralno teologijo nujno sodi tudi nauk o vesti in njeni vlogi v nravnem življenju. O tem v knjigi ni govora. Böckle se zaveda te pomanjkljivosti in se v uvodu tudi opravičuje, da o tem ne govori. Za knjigo kot celoto je škoda, da je to poglavje odpadlo.

Knjiga je zelo zahtevna in le ob temeljitem študiju odkrije vse svoje bogastvo. Potrebno pa je tudi samostojno razmišljanje. Böckle namreč noče načela splošne moralne teologije preprosto »učiti«, ampak odkriva raznovrstno problematiko, njen razvoj, osvetli vprašanja od vseh strani in pokaže različne smeri predvsem za pogovor navzven. Kljub temu knjiga ne nudi le izredno dobro informacijo, ampak je tudi zanesljiv in teološko-znanstveno dobro dokumentiran vodnik v iskanju vedno bolj jasne, verodostojne in trdne krščanske moralne teologije.

Lojze Šuštar

Franz Furger — Kurt Koch: Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaften aus der Sicht christlicher Ethik. Herausgegeben von der Schweizerischen National-Kommission Justitia et Pax. Bern 1978. 440 str.

Nacionalna komisija švicarske škofovske konference Justitia et Pax je v svoji knjižni zbirki izdala v 3. zvezku obširno in temeljito razpravo, ki je posvečena izredno aktualnemu vprašanju, ali sme človek razpolagati s svojim ali tujim življenjem. Da dejansko razpolaga s svojim — samomor — in še bolj s tujim od prvih začetkov v materinem telesu — splav — pa do hudo bolnih — evtanazija — in vmes v najrazličnejših oblikah samovoljnega uničevanja življenja posamič — uboji — in kolektivno — vojska in poboji celih rodov — je žalostno dejstvo. Napredek znanosti in medicine nudi človeku tudi vedno več možnosti, da posega v potek življenja, da ga načrtuje, spreminja in nanj v njegovi telesni, duševni in celotnostno človeški obliki vpliva, v dobro ali slabo. Vprašanje pa je, ali to tudi sme. Etično prepričanje, da človek ni absolutni gospodar življenja, vedno bolj razpada. Širi se mnenje, da človek z življenjem sme razpolagati po svoji volji, ker to pač zmore. Državni kazenski predpisi sicer načelno še vedno povsod ščitijo človeško življenje in grozijo s kaznijo za zločine nad življenjem. Vedno bolj liberalna kazenska zakonodaja in še bolj praksa o splavu in v zadnjem času tudi o evtanaziji pa kaže, kako v javnem življenju etična načela izgubljajo svojo veljavo. Na drugih področjih, kot terorizem in kolektivni umori, po postajajo ponekod državni kazenski predpisi vedno manj učinkoviti. Mnogi se vprašujejo, ali javna oblast danes sploh še more z uspehom

zaščititi življenje posameznika ali celih skupin, če vedno bolj plahni etična zavest o vrednosti in nedotakljivosti človeškega življenja.

Kako naj krščanska etika in moralna teologija reagirata na te pojave? Cerkveni nauk, da je Bog edini gospodar življenja in da človek ne sme z njim samovoljno razpolagati, da še vedno velja 5. božja zapoved in da danes dobiva nove razsežnosti, mnogih ne prepriča več. Kdor trdi, da ne veruje v Boga in ne prizna njegovih zapovedi, odklanja tradicionalno teološko utemeljitev, da človek zato ne sme razpolagati z življenjem, ker je Bog edini gospodar. Če sicer iz humanističnih ali socialnih razlogov tudi neverni še odklanja umor in uboj nedolžnega človeka, ga včasih pa skoraj ni mogoče prepričati, da sta tudi splav in evtanazija etično zlo in zato nedovoljena. Krščanska etika, ki hoče verodostojno in prepričljivo ostati v pogovoru z današnjo družbo, mora v marsičem na nov način, na novi osnovi in z novimi argumenti govoriti o spoštovanju, varstvu in nedotakljivosti človeškega življenja. Prav to skušata prikazati in razložiti oba avtorja pričujoče knjige, Franz Furger, profesor moralne teologije na teološki fakulteti v Luzernu v Švici, in njegov asistent Kurt Koch.

Prvi del nudi trezno poročilo o današnjem družbenem vrednotenju in ogrožanju življenja. Za današnjo družbo je značilno, da gleda na življenje sekularistično in razpravljanje o življenju porazdeli na različne znanosti ter dopušča velik pluralizem v njegovem presojanju. Podrobneje je prikazano stališče današnje družbe do starega in onemoglega, bolnega in umirajočega človeka, do novih medicinskih možnosti, podaljšati življenje za vsako ceno, do omejevanja rojstev zaradi strahu pred preobljudenostjo zemlje, do samomora, do kolektivnega ogrožanja življenja z atomskim orožjem, pa tudi s terorjem, ugrabitvijo talcev in mučenjem, in stališče do splava ter do genetične manipulacije. Zaključek tega naravnost pretresljivega poročila se glasi: Človeško življenje je v današnji družbi na novo postalo veliko odprto vprašanje.

V drugem delu prinaša knjiga tradicionalno moralnoteološko vrednotenje človeškega življenja. Najprej poročata avtorja o nauku, ki zastopa popolno nedotakljivost življenja. Človek nikakor ne sme z njim kakor koli razpolagati. Nato je govor o novih strujah v krščanski etiki, ki zastopajo načelo, da v določenih mejah človek sme razpolagati z življenjem. Avtorja primerjata med seboj tradicionalno deontološko in novejšo teleološko utemeljitev moralnih norm. Dve poglavji sta posvečeni antropološki in fundamentalnoetični problematiki glede vrednotenja človeškega življenja. Stališče današnje krščanske etike povzame knjiga z besedo »avtonomna morala v krščanskem kontekstu« in opozarja na teleološko argumentacijo, na prednost induktivne metode in na pomen prave sredine med zgolj situacijsko in zgolj legalistično etiko.

Na tej podlagi obravnava knjiga bolj obširno etične kriterije za presojanje evtanazije in splava. V temeljitem razpravljanju skušata avtorja upoštevati vse vidike, ki pridejo pri presojanju in odločanju v teh dveh primerih v poštev. Kriteriji za pravilno etično odločitev niso neposredno uporabna navodila kaj storiti, ampak pripomočki za samostojno odločanje v vesti. Tako odločanje zahteva veliko nravno zrelost in tenkočutnost, temeljito poznanje vseh dejavnikov in medsebojnega pogovora ter razumevanja za različna stališča in spoštovanje pred drugačnim mnenjem. Kdor je na tem področju navajen na jasna, določena in enoumna navodila in recepte, tega ta poglavja ne bodo povsem zadovoljila. Ker avtorja svoje mnenje povzemata v teze — deset o evtanaziji in osem o splavu — nudita trdno podlago za pogovor, kritiko in poglobitev moralne teologije na tem področju.

Kakšno nalogo ima krščanska etika in kakšno poslanstvo Cerkev, če gledamo v prihodnost? O tem govori zadnji del knjige. Cerkev je braniteljica in zagovornica življenja. Vztrajno se zavzema za varstvo življenja in mu hoče služiti. Kako naj Cerkev to danes stori, kakšno strategijo naj razvija, kako naj svoj nauk utemeljuje in kako naj ostane v stiku in pogovoru z današnjo pluralistično družbo, na

ta vprašanja dajejo zadnja tri poglavja dobre odgovore, ki so lahko v veliko pomoč ne samo moralni teologiji, ampak tudi oznanjevanju.

Včasih se je zdelo, da je 5. božja zapoved ena najbolj jasnih, prepričljivih in za vse sprejemljivih in njen prestopek pri vseh velja za zločin in greh. Kdor pa se ob branju knjig zave vseh razsežnosti in zapletenosti, ki so danes povezane s to zapovedjo, hitro uvidi, da v našem času ni več tako. Knjiga je najbrž ena najbolj obširnih in temeljitih monografij o vprašanju, ali in kako sme človek razpolagati s svojim ali tujim življenjem, ne kratko malo kot učbenik, ampak kot vsestranska informacija in osveščanje, ki zahteva samostojnega razmišljanja in kritičnega presojanja. V tem smislu pa ni zanimiva samo za moralnega teologa in duhovnika, ampak prav tako za zdravnika, sociologa in pravnika in sploh za vsakega, ki mu je pri srcu človek in njegovo življenje.

Lojze Šuštar

Attilio Giacobbi, La Chiesa in S. Agostino 1. Mistero di communione, Città Nuova Editrice, Pontificia Università Lateranense, Roma 1978, 357 str.

Avtor knjige je profesor za zgodovino prava na lateranski univerzi v Rimu (rojen 1937). V uvodu omenja, da je to šele 1. del celotne raziskave o vprašanju, kaj sv. Avguštin misli o Cerkvi. Če bi ne bil ta del pravzaprav le dogmatično-teološki temelj za juridična vprašanja, ki bodo prišla na vrsto v dveh nadaljnjih delih, bi mene ta razprava ne zanimala. Dejansko pa je tukaj avtor prikazal enega izmed središčnih pojmov v Avguštinovem gledanju na Cerkev, še več, ključno idejo v pojmovanju Cerkve; vendar takšno idejo, ki vedno znova razbije vsako zaprto ideologijo, ako bi si jo kdo hotel splesti glede na Cerkev in njene odnose do sveta. Ta pojem je »*communio catholica*«. Sv. Avguštin ob tem pojmu misli v *prvi vrsti na notranje občestvo življenja s Kristusom;* iz tega življenjskega občestva s Kristusom, iz te žive povezave z vstalim Gospodom in z njegovim Duhom priteka vsa veljava in moč občestva med udi tistega bratstva, kakršnega sestavlja Cerkev; v živem občestvu s Kristusom ima svoje temelje tudi vsa socialna zgradba, vsa zunanja organiziranost Cerkve bodisi v krajevnih občestvih, v katerih je ponavzočena Cerkev (seveda pa ne smejo biti ta krajevna občestva sektaško zaprta vase), bodisi v vsej Cerkvi.

O Avguštinovi ekleziologiji je bilo napisanih že zelo veliko knjig in razprav. Giacobbi je vse to upošteval. Opazil pa je, da drugi avtorji niso globlje preučili številnih pisem in tudi ne vseh razprav, v katerih sv. Avguštin rešuje težavno vprašanje donatistov, ki so več ali manj hoteli biti »čista« Cerkev in so se samozavestno obračali zoper tisto, ki se je že od nekdaj nazivala »katoliška« in je kljub vsemu vztrajno ohranjala zveze s Petrovim naslednikom v Rimu, naj so donatisti ravno temu še tako ostro nasprotovali. Iz preučevanja teh Avguštinovih del in vsega ostalega, kar bi jih moglo osvetliti, se je bolj in bolj razkrivalo: Avguštin ni bil le globok teolog in filozof, genialen mistik in sijajen govornik, ampak prav tako ali še bolj goreč dušni pastir in izkušen jurist, ne sicer teoretik kanonskega prava, a škof, ki se je izkazoval za »jurista« v izvrševanju svojih dolžnosti, pa tudi v uporabljanju svojih pravic in avtoritete, ki se je prav zaradi učinkovitega in blagoslovljenega služenja cerkvenemu občestvu in svetu, ki ga je obdajal, resnično uveljavljala. Seveda pa je bilo vse to daleč, daleč od »juridizma«, ki ravno pozablja na najglobljе bistvo Cerkve, ki je »communio catholica« in kot taka zares »božje ljudstvo« (ne »ljudstvo« le v sociološkem, več ali manj »političnem« smislu), »Kristusovo telo«, »tempelj Svetega Duha« oz. »božje svetišče«, pa tudi »Kristusova nevesta« in s tem »naša mati« (štiri imena ali podobe, s katerimi Avguštin najpogosteje označuje Cerkev).

Iz Avguštinovih spisov stopa pred nas življenje Cerkve v Afriki (in drugod) kot zelo mnogolično in razgibano. Govor je tudi o pravicah in dolžnostih v razmerju med avtoriteto in udi občestva, ki je tudi pravno urejeno; vendar je to življenje prej

in še mnogo bolj (kakor pa uveljavljanje pravic in dolžnosti) življenje s Kristusom in ljubezen v Duhu, občestvo vere in milosti ter molitve, občestvo »svetih« oz. k svetosti poklicanih. Cerkev je *najprej in predvsem Kristusovo telo* (Pavlova misel, dopolnjena z joanejsko mislijo o trti in mladikah!), *razširjeno po vsej zemlji; eno po novem življenju v Kristusu in eno po »catholica communio«*. Vendar pa Cerkev ni le združenje v bratski ljubezni, edinost v tem, da si udje medsebojno hočejo dobro in se z vso močjo trudijo za slogo; tudi ne samo v tem, da so edini v veri in v obhajanju liturgije. Cerkev je marveč *tudi neka »pravna enota«* (unità giuridica, prim. str. 276). Seveda ne »pravna« za gospodovanje nad drugimi, marveč za služenje, za resničen blagor udov Cerkve (in brez »slepe pokorščine«, saj vsaka prava pokorščina v Cerkvi raste iz vere, ki ni slepa, kajti Bog sam v veri daje človekovemu srcu »razsvetljene oči«, prim. Ef 1, 18).

Avguštin pravi: »Convivium Domini unitas est Corporis Christi non solum in sacramento altaris, sed etiam in vinculo pacis« (Ep. 185, 24: CSEL 57, 23). *Notranja vsebina* Cerkve, kjer gre za živo povezanost s poveličanim Kristusom in s Svetim Duhom (»in sacramento altaris«), naj svoj *zunanji izraz* in obenem svojo *zunanjo oporo* dobiva v zunanji urejenosti (seveda ne v »diktatorski«, ampak »in vinculo pacis«). »Communio catholica« se torej konkretizira »v vezi miru«, ki hoče pomeniti točne pravne strukture z normami in sankcijami, osvetljenimi v odnosih med različnimi krajevnimi cerkvami, med udi med seboj in s škofom ter med škofi, da bi se ohranjalo in vedno znova vzpostavljajo občestvo, in sicer tudi v odnosu do civilne družbe.

Ko Avguštin razpravlja o »communio catholica«, prikazuje tisto, kar imenujemo »sacramentum ecclesiae«, skrivnost Cerkve; in tu vidi *tesen odnos med vidnim znamenjem in nevidno realnostjo,* med institucijo in karizmo, kakor danes radi govorimo. V protidonatističnih spisih Avguštin izraz »communio« uporablja skupaj s »pax, unitas, societas«; vse te izraze pa kvalificira s »catholica« ali pa z opisom, ki izraža isto vsebino. Iz posameznih delnih vidikov rad prehaja na celotno realnost Kristusovega telesa, v katerem Duh ude (Cerkve) oživlja z ljubeznijo. Pri tem pač neposredno misli na objektivno skupnost zveličavnih sredstev, med katerimi je tudi pravna uredba; vendar na vse to gleda vedno v najtesnejšem odnosu do mistične »communio«, do občestva življenja in svetosti v notranji povezavi s Kristusom. Prelomiti z zunanjim občestvom pomeni pregrešiti se zoper notranjo življenjsko zvezo s Kristusom; a tudi nasprotno: pretrgati notranjo nevidno zvezo s Kristusom pomeni raniti vidno občestvo Cerkve. (Prim. str. 273).

Edinost ali enota Cerkve pomeni za Avguština najprej to, da je *Cerkev ena v Kristusu,* ena po tistem življenju, ki ga daje v delež posameznikom in celoti Kristusov Duh (= Unica). Dalje pa je edina in *ena v svojem družbenem življenju* celotnega (katoliškega) občestva po vsem svetu, občestva, ki vse združuje z vezjo miru (= Uníta). Ta dva vidika sta skrivnosti Cerkve bistvena, čeprav je prvi vidik odličnejši. Njun medsebojni odnos je podoben odnosu med »res« in »signum« v zakramentih, kjer je en vidik pogoj drugemu, kjer se vidika medsebojno zahtevata in dopolnjujeta (zunanje znamenje krsta, notranja milost!). Cerkev je samo ena; in biti mora zedinjena ne le glede enega samega notranjega življenja, ki ga daje en sam Kristusov Duh, marveč edina tudi glede »zunanjega miru med brati« prav zato, da bi se po njej posredovalo eno samo notranje Kristusovo življenje božjim posinovljencem. *Zunanje znamenje zedinjene Cerkve kaže na notranjo realnost samega življenja;* in ne le kaže, marveč je tudi sredstvo za to realnost, z druge strani pa prejema od te realnosti moč in smisel. Izraz *»communio«* nam kliče v zavest vso notranjo razsežnost osebnostnega zedinjenja z Bogom in tudi soicalno občestvo bratov; *»catholica«* pa kaže na celotno zunanjo zgodovinsko in geografsko razsežnost te božje in hkrati človeške realnosti, saj obstaja samo ena resnična Cerkev, določena za vse in odprta grešnikom, dobro poznana po vsem svetu: če je ta resnična, potem je tu Kristus, tu Sveti Duh oživlja, tu ljubezen preobraža,

tu se uresničuje božje kraljestvo in nebeški Jeruzalem se gradi. Ena Cerkev pomeni tudi sveto, katoliško in apostolsko (275).

Edinost Cerkve ne pomeni samo socialno in pravno enoto, enotno organizacijo v skladu z zunanjim videzom sveta; najprej in predvsem pomeni to mistično in življenjsko združenje s Kristusom, kajti Cerkev je edino Kristusovo telo, edino božje ljudstvo, resnična mati živih, sveta Jagnjetova nevesta, živo svetišče Svetega Duha, edini studenec svetosti in ljubezni. »Communio catholica« ni le znamenje, ki razodeva mistično edinost oziroma enoto, ni samo potreben pogoj za to, da kdo more imeti dar Duha in Kristusovo ljubezen; to je marveč tudi *tvorni in vzorni vzrok tega občestva v Kristusu,* podobno kakor je pri krstu notranje prerojenje učinek vode in Duha. Med mističnim in socialnim občestvom v Cerkvi, med (zunanjo) »vezjo miru« in vezjo ljubezni (kakršno povzroča Sveti Duh), obstaja zakramentalni odnos. Samó takó moremo razumeti, zakaj si Avguštin toliko prizadeva, da bi bila znova vzpostavljena tudi pravna edinost z donatisti, katere Avguštin imenuje »sacrilegi«, ker kršijo zakramentalno znamenje Cerkve (275—277).

V vidni, pravno organizirani družbi Cerkve vidi Avguštin Kristusovo telo, telo njega, ki se je tako rekoč učlovečil v afriški in sredozemski družbi Avguštinovega časa. To »katoliško občestvo« seveda ni bilo še tako močno strukturiran in kompleksen organizem, kakor je Cerkev danes (in več je bilo zlasti povezave med krajevnimi občestvi, več uresničevanja »načela subsidiarnosti«, čeprav ga po besedi niso poznali). Vendar pa je obstajalo učinkovito znamenje notranje, preproste edinosti in enote tistega nebeškega kraljestva, ki ga je hotel Oče zgraditi v vstalem Kristusu ob delovanju Svetega Duha (278).

Ali pa ni ravno sv. Avguštin postavil načelo: »Ljubi in delaj, kar hočeš«? Kako je mogoče pri njem govoriti o tem, da je gledal na Cerkev tudi pod »pravnim vidikom«? Ta pomislek se nam danes kaj rad vrine z vso močjo v glavo in srce. Pri besedi »pravo« danes v Cerkvi marsikdo takoj misli na »juridizem«, ki je brez dvoma večkrat zelo škodoval in škoduje bistvenim namenom Cerkve. Vendar bo trezen kristjan znal dobro razlikovati med »pravom« in »juridizmom«, ki je zloraba prava ali vsaj njegova pretirana in napačna uporaba. Pomislil bo na pridigo na gori, kjer Jezus pravi, da ni prišel razvezovat, marveč dopolnit postavo in preroke (Mt 5, 17); pa tudi na sv. Pavla, ki sicer oznanja svobodo od postave, kar pa nikakor ne pomeni, da nam ni treba spolnjevati nikakršne postave ali da je sploh ne potrebujemo, če naj sploh spoznamo, kaj zahteva od nas ljubezen, ki se zares dviga nad sleherno postavo. Drži, božje razodetje v Kristusu, »poslednje razodetje ljubezni, nam resnično odkriva relativnost slehernega zakona, ne le človeškega, ampak tudi božjega. Toda kdor pravi relativnost, ne pravi nekoristnost, še manj neveljavnost. V človeških zakonih torej, če so upravičeni, to se pravi odprti za božje načrte, skladni s tem, kar nam je božja narava sama dala, sprejemljivi torej za božji načrt glede našega dvignjenja k deležnosti pri božji naravi, Cerkev prepoznava ‚avtoriteto', ki prihaja od Boga... In Cerkev sama nalaga zakone, ki urejajo njene pastoralne dejavnosti, pa tudi njeno oznanjevanje in bogoslužje. Seveda pa vedno priznava, da so ti zakoni začasni, da jih je mogoče spopolniti... Le da ta spremenljivost zakonov ne sme biti prepuščena samovolji voditeljev ali razbrzdanosti množic.« (L. Bouyer, L'Eglise de Dieu, Paris 1970, 595—598).

Giacobbi trdi, da se je pri študiju modernih vprašanj o Cerkvi in potem v delih sv. Avguština prepričal, da je mogoče Avguština tudi še danes uvrstiti kot veljavnega sogovornika, ne pa le kot pričo izročila, v današnje debate o naravi Cerkve in njene edinosti oziroma edinitosti. Avguštinove spise je začel preučevati z mnogimi predsodki: češ da je Avguštin z neoplatonskimi in zakrinkano-manihejskimi idejami popačil biblično antropologijo in soteriologijo; da je odločilno prispeval k helenizaciji krščanskega nauka, ki da je zaradi tega izgubil bogastvo, kakršno je temu nauku prihajalo iz semitskega gledanja na človeka, na zgodovino

in na Boga. Giacobbi sam je hotel vse te očitke zoper Avguština še podkrepiti. Glede nauka o Cerkvi so nekateri trdili, da je Avguštin ločil (ne le razlikoval!) duhovno Cerkev od socialne (vidne) in dal tako povod mnogim v zgodovini, da so zagovarjali nasprotje med vidno in nevidno Cerkvijo, med Cerkvijo ljubezni in prava, med karizmo in institucijo. In še več podobnega. Te in sorodne trditve pogosto en avtor podaja drugemu kakor žogo; in tako nastajajo splošne sodbe, ki jih sprejemajo vsi, ne da bi jih dokazali. To so površne sodbe, ki jih danes več ali manj v splošnem popravljajo pri novih raziskavah o nauku cerkvenih očetov in v raziskavah, ki se nanašajo na njihova dela (11—14).

Giacobbi je ob preučevanju še malo ali nič upoštevanih virov bolj in bolj ugotavljal, v kako mnogih ozirih je treba spremeniti navedene negativne sodbe o sv. Avguštinu. Gotovo je misel sv. Avguština mnogostranska in se je razvijala. Saj je znano, da je v poznejših letih sam sebe v več stvareh izrečno popravil. Res je tudi, da le indirektno pozna hebrejski svet, zaradi česar razlaga sv. pismo z veliko svobodnostjo. Ponekod opazimo pri Avguštinu takšno razlikovanje med dušo in telesom, da je tu vsebovana tendenca k razvrednotenju telesa. Vendar pa v sv. pismu in izročilu vidi preveč jasno dejstvo, da Jezus odrešuje vsega človeka in da v krščanstvu ni mogoče priznati dualizma med dušo in telesom, če količkaj pomislimo na versko resnico o vstajenju, kar je v krščanstvu nekaj povsem središčnega. (Prim. 86—93). V nauku o Cerkvi naglaša pomen vidnega občestva Cerkve tako, da se včasih zdi, kakor da minimalizira in skrčuje učinkovito delovanje Svetega Duha onkraj in zunaj »communio catholica«. Vidnega občestva Cerkve pa od njenih nevidnih (gotovo odločilnejših) prvin ne loči, pač pa jih razlikuje, podobno kakor moramo v Kristusu razlikovati njegovo človeško in božjo naravo, ne pa ju ločevati. — V splošnem se Avguštin še danes izkazuje za »neprimerljivega učitelja, h kateremu se je vedno znova treba vračati«, dasi tudi ne bi bilo prav, da bi zapirali oči »pred nekaterimi vrzelmi in dvoumnostmi njegovega nauka, bodisi zato, ker je ta nauk bogat, bodisi ker je ostal nedovršen, bodisi ker so ga delno zlorabljali v polemikah« teologi različnih časov. Mnogokrat pa ravno ob preučevanju Avguštinovih del teolog opazi, »da je dobil oživljajoči stik z najbolj avtentičnimi in najčistejšimi viri krščanstva, tj. sv. pisma in katoliškega izročila« (274).

Knjiga je napisana jasno in pregledno. Ob koncu so natančna kazala, ki napravljajo delo uporabno za nadaljnji študij Avguštinovega nauka o Cerkvi.

Anton Strlè

Settimio Maroncelli: I Religiosi e la Chiesa locale. Dottrina del Vaticano II Bologna 1975, EFB, Col. Antoniana n. 1, 24 X 17, str. 194.

Odnos med hierarhičnim in karizmatičnim delom, h kateremu spadajo tudi redovniki, je stalna sestavina cerkvenega občestva. Tudi zadnji koncil se je na več mestih v svojih dokumentih dotaknil tega vprašanja.

Najprej je v odlokih Lumen gentium in Perfectae caritatis podal vso ekleziološko razsežnost redovnega življenja. Ni se ustavil pri že ustaljenem pojmovanju, da je samostansko življenje samo osebno posvečevanje v pokori in službi Bogu, ampak je teološko poglobil njegov pomen za vse cerkveno življenje. Avtor je zato orisal koncilski nauk o redovnih zaobljubah v celoti kakor tudi posamezno, nato pa tudi o pomenu redovništva za vso Cerkev.

Koncil je na novo odkril lokalno Cerkev, na katero smo v latinski Cerkvi skoraj pozabili, medtem ko je bila v vzhodnih Cerkvah vedno navzoča. Avtor razlaga zadeven nauk koncila pod teološkim in pravno-pastoralnim vidikom ter zavrača napačen abstraktizem. Posebej se pomudi tudi pri razmerju lokalne in vesoljne Cerkve.

Kot rezultanta dveh sledi tretje poglavje, kjer podaja koncilski nauk o po-

ložaju redovnikov v lokalni Cerkvi. Pri tem zadene avtor tudi na problem eksempcije. Mnogi so upali, da bo koncil eksempcijo sploh odpravil ali vsaj bistveno omejil, toda v resnici jo je potrdil, globlje utemeljil in celo razširil, kot sledi iz reskripta Cum admotae.

Pri svojem dokazovanju avtor uporablja ne samo koncilske, ampak tudi pokoncilske dokumente, papeške govore in okrožnice ter nauk cerkvenih očetov. V pomoč so mu tudi najnovejše odločbe in obsežna moderna literatura po številnih revijah. Zato pomeni knjiga nekako sintezo o tem vprašanju in lahko rabi kot dober informator na relaciji lokalna Cerkev — redovniki.

Vinko Bevk

Poročila

Ustanovitev inštituta za zgodovino Cerkve na teološki fakulteti v Ljubljani

V slovenskem zgodovinopisju že ves čas pogrešamo sistematično proučevanje zgodovine Cerkve med Slovenci. Res je sicer, da praktično do najnovejše dobe cerkvene zgodovine ne moremo ločiti od narodnostne in da je na tem področju že mnogo povedanega. Vendar je glavni poudarek vedno na proučevanju samobitnosti slovenskega človeka od naselitve posameznih »slovenskih« plemen, do oblikovanja njegove narodnostne zavesti, ki je le počasi in boječe zorela v državotvorno zavest v novejši dobi. Jasno, da ni bilo vedno mogoče upoštevati vseh dejavnikov, ki so odločilno vplivali na oblikovanje te slovenske narodnostne zavesti in njen neizprosen boj za obstanek sredi kulturno, organizacijsko in številno daleč premočnimi sosedi. Čeprav je eden izredno važnih — da ne rečem eden najvažnejših dejavnikov — tega prebujanja bilo prav delovanje Cerkve na Slovenskem, je njeno delovanje pravzaprav še najmanj raziskano. Gre za žalosten dokaz našega premajhnega čuta za zgodovino in narodnega ponosa na tisto, kar *smo* Slovenci ustvarili v preteklosti. Tako nimamo, da omenim samo en primer, še vedno zadovoljivih življenjepisov posameznih ljubljanskih škofov, čeprav so med njimi osebnosti, ki so s svojim delovanjem odločilno posegli v kulturno in politično usodo naše takratne domovine, kot npr. Textor, Tavčar, Hren, Karel Herberstein in drugi. Pri tem nas ne opravičuje izgovor češ, da slovenski človek nikdar ni imel posebnega smisla za zgodovino. Morda se res ne moremo pohvaliti z dragocenimi potopisi, zanimivimi kronikami, pomembnimi zapisi in podobno kot drugi narodi. V morju narodov in narodnosti, v katerega nas je postavila usoda zgodovine v preteklosti, tudi nismo ustvarili tipično naše samostojne kulture. Ne glede na to pa hranijo arhivi doma in v svetu bogatejšo dokumentacijo o našem deležu v »svetovni zgodovini«, kot morda slutimo in ta delež tudi ni bil vedno tako majhen, kot bi kdo utegnil misliti.

Nič čudnega torej, če se je vedno znova javljala težnja za sistematičnim proučevanjem virov slovenske zgodovine bodisi doma ali na tujem, ki je rodila tudi že nekaj konkretnih sadov (Kovačičevo zgodovino mariborske škofije, zgodovino fara ljubljanske škofije in celo vrsto študij zlasti v novejši dobi).

Čim bolj pa je zorela misel za takšnim organiziranim, sistematičnim in načrtnim zbiranjem in proučevanjem gradiva za zgodovino Cerkve na Slovenskem, tem bolj je bilo jasno, da jo je možno ustvariti le v okviru teološke fakultete v Ljubljani. Organizacijsko delo je bilo septembra 1977 poverjeno dr. Francetu Dolinarju. Pripravljalni odbor, v katerem so bili prof. dr. Metod Benedik, prof. France Kralj, g. Anton Ožinger, prof. dr. Franc Perko in prof. dr. Roman Tominec se je po posvetovanju z vsemi slovenskimi škofi in rektorjem slovenskega zavoda v Rimu msgr. Maksimilijanom Jezernikom (njemu gre prva pobuda za ustanovitev posebnega inštituta) odločil za ustanovitev inštituta teološke fakultete v Ljubljani za zgodovino Cerkve.

Ker gre za notranjo stvar fakultete, naj bi novoustanovljeni inštitut sicer postal

cerkveno pravna oseba v okviru teološke fakultete v Ljubljani (člen 4.), vendar naj bi deloval v skladu z statutom teološke fakultete v Ljubljani (člen 5). Šesti člen pravilnika kratko, vendar dovolj jasno opiše namen bodočega inštituta, in sicer:
— »da raziskuje in objavlja vire za zgodovino Cerkve s posebnim poudarkom na slovenski zgodovini Cerkve
— da sistematično preučuje gradivo, ki zadeva zgodovino Cerkve in vseh njenih dejavnosti med Slovenci doma, v zamejstvu, izseljeništvu, zdomstvu in misijonih;
— da čim bolj osvetli slovensko zgodovino Cerkve in pospešuje študij le te. Ta svoj namen naj bi dosegal:
— »s prirejanjem sestankov in posvetovanj;
— z ustanavljanjem delovnih skupin;
— z objavljanjem in izdajanjem strokovnih del;
— z sodelovanjem z drugimi podobnimi ustanovami doma in v tujini, posebno s slovensko bogoslovno akademijo v Rimu;[1]
— s pobudami, naročili, moralnimi in finančnimi podporami.« (Člen 7)

Dogovorjeno je bilo, da bi vso važnejšo dokumentacijo pomembno za zgodovino Cerkve na Slovenskem objavljali v občasnih publikacijah pod naslovom »Acta ecclesiastica Sloveniae« [AES] — (člen 23).

K sodelovanju bi želeli pritegniti vse predavatelje pri stolici za zgodovino Cerkve na teološki fakulteti v Ljubljani, vse tri škofijske arhivarje (Ljubljana, Maribor, Koper) in seveda vse strokovno usposobljene znanstvenike, ki se zanimajo za delo inštituta in so pripravljeni sodelovati pri uresničevanju namenov inštituta (Člen 8 a in b).

Redni svet teološke fakultete se je z zamislijo strinjal in ko smo dobili še zagotovilo slovenskih škofov, da bodo uresničevanje namenov inštituta po svojih močeh tudi finančno podprli, je *na redni seji 20. aprila 1978 ustanovil inštitut teološke fakultete za zgodovino Cerkve [IZC]* ter sprejel njegov pravilnik. Ustanovitev inštituta je *25. aprila 1978 potrdil veliki kancler* teološke fakultete ljubljanski nadškof dr. Jožef Pogačnik.

Predstojništvo inštituta je bilo izvoljeno na ustanovnem občnem zboru 18. maja 1978, in sicer je bil za predstojnika izvoljen dr. France Dolinar, za namestnika predstojnika g. Anton Ožinger in za tajnika, ki opravlja obenem tudi blagajniške posle prof. dr. Metod Benedik.

Kot prvo nalogo smo si zastavili bibliografsko obdelavo že obstoječih študij in publikacij. Da bi delo steklo kar se da enotno in načrtno, smo se odločili za osem delovnih skupin, ki so z ozirom na temo bolj ali manj razvejane v posamezne podskupine (1. viri in literatura, 2. pokristjanjevanje Slovencev, 3. škofije, 4. redovniki, 5. slovenski zamejci; narodnostne skupine na ozemlju današnje Slovenije, 6. slovenski izseljenci in zdomci, 7. misijoni, 8. umetnostnozgodovinski dokumenti). V pripravi je kratek priročnik z navodili za enotno obdelavo bibliografskega gradiva.

Gre torej za pomembno akcijo, s katero bi radi zapolnili vrzel v slovenskem zgodovinopisju in na podlagi virov sistematično kar najbolj osvetlili zgodovino Cerkve na Slovenskem. Takšno delo pa je seveda možno opraviti le ekipno. Za vsako pobudo, pripombo, predlog in seveda sodelovanje bomo zelo hvaležni. Pošljite jih na naslov: Teološka fakulteta v Ljubljani: Inštitut za zgodovino Cerkve, Poljanska 4, YU — 61000 Ljubljana.

F. M. Dolinar

---

[1] Slovenski duhovniki in profesorji na papeških znanstvenih ustanovah v Rimu so 10. maja 1978 ustanovili slovensko bogoslovno akademijo (SBA) z namenom, pospeševati bogoslovne znanstvene razprave in njihovo objavljanje, zbiranje in raziskovanje dokumentov v rimskih arhivih o slovenski Cerkvi, zbirati gmotna sredstva za objavljanje omenjenih razprav in dokumentov v »Acta eccclesiastica sloveniae«. Da bi uskladili delo pri zbiranju in objavljanju zgodovinskega gradiva, smo se z ustanovnimi člani SBA povezali še pred njeno formalno ustanovitvijo.

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

Albin Škrinjar 229 **Bog in človek pri sv. Janezu**
Gott und der Mensch nach dem hl. Johannes
Dieu et l'homme d'après saint Jean

Jakob Aleksič 242 **Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom**
Die Heilige Schrift — ein Bericht über den Dialog zwischen Mensch und Gott
L'Ecriture Sainte, block-notes du dialogue entre Dieu et l'homme

France Rozman 255 **Življenjska moč evangelija**
Lebenskraft des Evangeliums
La force vitale de l'Evangile

Tone Stres 270 **Socializem in nravnost. Etična teorija dr. Vojana Rusa**
Sozialismus und Sittlichkeit
Socialisme et moralité

France M. Dolinar 295 **Župnijski arhivi**
Die Pfarrarchive
Les archives paroissiales

Janez Juhant 310 **Pomen Hermesove transcendentalne misli za razvoj krščanske filozofije**
Die Bedeutung des traszendentalen Denkens von Georg Hermes für die Entwicklung der christlichen Philosophie
La signification de la pnsée transcendentale de Georges Hermès pour le développement de la philosophie chrétienne

Dokumenti (Documenta) 333 **Poslušnost Kristusu zahteva edinost (Kardinal George Hume)**

Pregledi (Miscellanea) 341 **Generalni minister kapucinskega reda p. Bernardin iz Arezza na Slovenskem leta 1696 (M. Benedik)**
350 **Nekaj opomb k slovenskemu religioznemu izrazoslovju (A. Strlè)**
355 **Neponarejeni Pierre Teilhard de Chardin (A. Strlè)**
365 **Ludovik Grignion de Montfort in 2. vatikanski koncil ter abstrakcije (A. Strlè)**

Ocene (Recensiones) 373 **Velimir Valjan, Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vatikanskog koncila (Štefan Steiner)**
374 **Franz Böckle, Fundamentalmoral (Lojze Šuštar)**
376 **Franz Furger — Kurt Koch, Verfügbares Leben? (Lojze Šuštar)**
378 **Attilio Giacobbi, La Chiesa in S. Agostino (A. Strlè)**
381 **Settimio Maroncelli, I Religiosi e la Chiesa locale (Vinko Bevk)**

Poročila (Notitiae) 383 **Ustanovitev inštituta za zgodovino Cerkve na teološki fakulteti v Ljubljani (F. M. Dolinar)**

yu issn 0006-5722



LETO 38

BOGOSLOVNI VESTNIK

ŠT. 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1978

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4 **1978** **leto 38**

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 6100 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

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

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

Letna naročnina 280 din, posamezna številka 70 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100 -620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.



Stat crux dum volvitur orbis

Leto 1978 je bilo za katoliško Cerkev leto velikih dogodkov. Njihovo prenavljajočo silo in odrešenjsko rodovitnost bo pokazala šele prihodnost.

Dne 6. avgusta, na praznik Gospodovega spremenjenja, je v večernih urah nehalo utripati srce Pavla VI., ki je vodil katoliško Cerkev skozi petnajst let. Krhka, bela podoba z grenkim nasmehom in zamolklim glasom, toda s presenetljivo močjo v očeh, zrcalo njegovega neupogljivega duha. Pavel VI., se je zavzemal za vse velike zadeve človeštva, za mir na svetu, za razvoj in enakopravnost med narodi, za zbližanje med kristjani in globlje razumevanje med različnimi religioznimi izročili človeštva. Znotraj katoliške Cerkve je bil tenkovesten in vztrajen reformator, ki je dosledno uresničeval temeljne uvide drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ne glede na nasprotovanja z leve in desne. Njegovo umetniško srce se morda najlepše izraža v oporoki, pisani deset let pred smrtjo, kjer med drugim takole izraža svoj bivanjski občutek: »Pogled upiram sedaj v skrivnost smrti in v to, kar pride potem. Na smrt gledam v Kristusovi luči, ki jo edina osvetljuje. Zatorej gledam nanjo s ponižnim in mirnim zaupanjem. V trenutku popolnega in dokončnega slovesa od tega življenja čutim dolžnost, da poveličujem dar, srečo, lepoto in usodo tega bežnega bivanja. Koliko darov, koliko lepih in žlahtnih stvari, koliko upov sem bil deležen na tem svetu. Sedaj, ko se dan že nagiba in se končuje to časno in zemeljsko prizorišče — tako sijajno in dramatično — kako se ti ne bi zahvalil, Gospod, da si mi po narav-

nem življenju podaril še večje, življenje vere in milosti; edino vanj se zateka moje bitje, ki ne bo umrlo.«

Že ob koncu prvega dneva konklava je bil 26. avgusta nepričakovano izvoljen za papeža beneški patriarh Albino Luciani, ki je nameraval hoditi po poti svojih predhodnikov Janeza in Pavla, kar je naznačil s svojim imenom. Evangeljsko pričevanje Janeza Pavla I. ni trajalo dolgo. Vendar je bilo v njem toliko ponižnosti in preprostosti, toliko dobrote in miru, da je v triintridesetih dneh vodenja vendar vtisnil Cerkvi svoj pečat. V zadnji splošni avdienci, ko je med drugim govoril o krščanskem veselju, je dejal tudi tole: »Pravo alelujo bomo zapeli v nebesih. To bo aleluja dopolnjene ljubezni. Zdajšnja aleluja pa je aleluja neutešene ljubezni, se pravi, aleluja upanja.«

Tri tedne po smrti Janeza Pavla I. se je 17. oktobra pojavil na loži bazilike svetega Petra nov človek — Janez Pavel II., po rodu Poljak, prvi neitalijanski papež po 450 letih. Ko je v toplem oktobrskem večeru pozdravil množico na trgu svetega Petra, smo takoj začutili presenetljivo moč, ki je v njem. In ko smo v nedeljo 22. oktobra, ko je uradno prevzel vodstvo Cerkve, slišali njegov govor, smo bili gotovi: v njem je Cerkev našla svojega voditelja in poglavarja. Kakšna odmevnost v besedah, izgovorjenih z glasom, kjer je toliko slovanske miline in možatosti hkrati: »Ne bojte se! Odprite, odprite na stežaj vrata Kristusu, njegovi odrešilni moči. Odprite državne meje, gospodarske in politične sisteme, obširna področja kulture, civilizacije in razvoja.« V tem mladem papežu se je Cerkev našla. V njem se je izpolnila preroška zahteva, ki jo je nekaj dni pred konklavom izrekel neki škof: Po travmi, ki jo je doživela Cerkev po nepričakovani smrti Janeza Pavla I., mora najti papeža, ki bo »mlad, močan, junaški«. Našla ga je v krakovskem kardinalu Wojtylu.

Ob vseh vzburljivih dogodkih od avgusta do oktobra smo verni čutili moč Duha, ki je navzoč v Cerkvi. Kdo bi si drznil upati, da bodo priletni kardinali v prvem konklavu sposobni toliko enotnosti in v drugem toliko ustvarjalne domišljije? Vem, triumfalizem je na slabem glasu, vendar kako ne biti veseli

in ponosni (k temu ponosu nas je še pred nekaj dnevi pozval papež), nad vsem tem, kar se dogaja v Cerkvi, ob tem valu notranje gotovosti, mladostne trdnosti in zaupanja v svoje sporočilo, ki je na mah zavel čeznjo! Da, Bog je z nami in nas potrjuje v zavesti naše zgodovinske bistvenosti.

Svet se vrti po svoje. Zgodovina hodi svoja pota med rojevanjem, zorenjem in umiranjem civilizacij, političnih in gospodarskih sistemov. Med njimi in nad njimi pa stoji Cerkev kot znamenje sočutne ljubezni in neprelomljive zvestobe Boga do človeka. Stat crux, dum volvitur orbis.

F. R.

Razprave

Alojz Šuštar

Pomen diakonije v pastorali

Pastoralni tečaj, ki ga že veliko let prireja avstrijski pastoralni inštitut na Dunaju, je bil po božiču leta 1977 posvečen diakoniji v župniji. Časnikar Reinhold Lehmann iz Frankfurta v Nemčiji je orisal položaj človeka v današnji družbi. Švicarska zdravnica in psihoterapevtka Maria Bührer je govorila o obremenitvi in pričakovanju današnjega človeka. Prof. P. dr. Raphael Schulte z Dunaja je podal teološko podlago za diakonijo pod naslovom »Krščanska diakonija — človekoljuben in verodostojen evangelij«. Prof. dr. Rudolf Pesch iz Frankfurta je na osnovi 2 Kor 5,14—21 prikazal službo sprave kot bistveni sestavni del diakonije. Voditelj avstrijske Caritas dr. Leopold Ungar, Dunaj, je imel predavanje o karitativnem delu kot diakoniji v župniji, škofiji in Cerkvi. Poročila o praktičnem karitativnem delu v župnijah in pogovor v delovnih skupinah so imela namen, da udeleženci — bilo jih je okrog 450 predvsem iz Avstrije, pa tudi iz Nemčije, Poljske, Jugoslavije, Madžarske in Švice — izmenjajo svoje skušnje glede karitativnega in socialnega delovanja v Cerkvi. Zadnji referat o diakoniji v obnovljeni pastorali, ki ga je imel podpisani, je bil načelnega in programatičnega značaja. Tu ga prinašamo v nekoliko spremenjeni obliki[1]

Uvod

V kratkem članku v spomin jezuita Alfreda Delpa, ki so ga nacionalni socialisti obsodili na smrt in usmrtili v februarju 1945 v Berlinu, je bilo pred kratkim poudarjeno, da se mora Cerkev povrniti v diakonijo[2]. Ta

[1] Predavanja dunajskega pastoralnega tečaja so izšla v posebni knjigi: Diakonie der Gemeinde. Tagungsbericht der Oesterreichischen Pastoraltagung vom 28.—30. Dezember 1977 in Wien-Lainz, hrsg. im Auftrag des Oesterreichischen Pastoralinstituts von J. Wiener und H. Erharter. Wien 1978. Zadnje predavanje je bilo nekoliko skrajšano že objavljeno v časopisu Diakonia: A. Šuštar, Diakonie in einer erneuerten Pastoral. Diakonia 9 (1978) 77—91.

[2] R. Bleistein. Rückkehr in die Diakonie. Stimmen der Zeit, November 1977, str. 721—722.

zahteva ni bila postavljena šele na drugem vatikanskem cerkvenem zboru. P. Delp je v ječi ob koncu leta 1944 zapisal o pomenu diakonije v poslanstvu Cerkve: »Pred očmi imam Cerkev, ki se pridruži človeku v vseh njegovih položajih ... Cerkev mora iti za človekom in ga spremljati tudi v njegovo skrajno izgubljenost in obremenjenost ter skrbeti za človečen življenjski prostor in za človeka vreden življenjski red, biti s človekom v pristnem pogovoru in ne ostati pri samogovorih in zabavljanju«[3].

Po drugi svetovni vojni je postajala zavest, da diakonija bistveno spada v pastoralo, vedno bolj splošna in živa. Vzrok za to je bilo že dejansko socialno stanje v povojnih letih, ko so ljudje tako zelo potrebovali pomoči, pa tudi pastoralno — teološko razpravljanje o dušnopastirski službi in Cerkvi. Drugi vatikanski cerkveni zbor je prepričanje, da ima diakonija osrednjo vlogo v poslanstvu Cerkve, poglobil predvsem na dva načina. Na eni strani je označil vse poslanstvo Cerkve kot diakonijo, kot služenje človeku in družbi, čeprav besedo »diakonija« izrecno uporablja samo enkrat (C 24). Na drugi strani pa je poudaril, da velja skrb Cerkve celotnemu človeku v njegovi duhovni, telesni in družbeni razsežnosti. Vendar nujne notranje povezanosti med poslanstvom Cerkve, pastoralo in diakonijo še ne vidijo vsi. Dušni pastirji in pastoralni delavci ter župnijska občestva se je še vse premalo jasno zavedajo, je ne jemljejo dovolj resno in se premalo prizadevajo za njeno uresničitev. Zato ostaja diakonija in njeno mesto v pastorali v marsikakem pogledu še bolj zahteva in naloga kakor pa že uresničeno dejstvo. Za pastoralo obstaja zahteva in naloga, da se vedno bolj ponavlja in pri tem vključi diakonijo oziroma da sama vse bolj postane diakonija, služenje. A tudi diakonija potrebuje prenove, teološke, duhovne in pastoralne poglobitve, če naj ne ostane samo organizirana karitativna dejavnost in zunanja socialna pomoč. Le prenovljena diakonija bo imela svoje pravo mesto v prenovljeni pastorali prenovljenih župnijskih občestev in Cerkve.

Znamenja časa

Znamenja časa, ki označujejo in hkrati pospešujejo razvoj poglobljene zavesti, da diakonija bistveno spada v pastoralo, so predvsem tale:

1. Drugi vatikanski cerkveni zbor smo že kratko omenili. S svojim novim gledanjem na Cerkev in z oznako njenega poslanstva kot služenje, z novo opredelitvijo razmerja Cerkve do sveta in do družbe, posebno v pastoralni konstituciji o Cerkvi v današnjem svetu, pa tudi s svojim celotnostnim pojmovanjem človeka, je koncil ustvaril trdne osnove za prenovo pastoralnega dela in diakonije kot njegovem bistvenem sestavnem delu.

[3] Prav tam, str. 721.

2. Na drugem mestu so za dežele srednje Evrope pomembne sinode. Pastoralna sinoda v Nemški demokratični republiki je sprejela poseben dokument o diakoniji v župnijah[4]. Škofijske sinode v Švici so prav tako izdale poseben dokument o socialnih nalogah Cerkve[5]. V knjigi skupne avstrijske sinode[6] ni posebnega dokumenta o diakoniji. Tudi v abecednem seznamu ni najti besede »diakonija« ali »karitas«. Vendar je na več mestih o tem govor, predvsem v poglavju o Cerkvi v današnji družbi[7]. Nekoliko drugačen je položaj skupne sinode škofij v Zvezni republiki Nemčiji. V uradni izdaji sinodnih dokumentov[8] manjka poseben dokument o diakoniji. Iz abecednega seznama tem pa je razvidno, da je o različnih oblikah karitativnega in socialnega delovanja na več mestih govor. Drugi del uradne izdaje[9] pa prinaša obširen in zelo dober dokument o potrebah današnjega časa in službi Cerkve[10]. Končno naj omenimo še cerkveni shod v Italiji, ki je bil od 30. okt. do 4. nov. 1976. v Rimu in je diakoniji posvetil veliko pozornost.[11]

3. Kot znamenje časa je treba razumeti tudi različne, v zadnjih letih vedno večje in pomembnejše ustanove in akcije na področju diakonije, socialne in karitativne pomoči. Naj omenimo npr. ustanove Adveniat, Misereor in Caritas v Zvezni nemški republiki, postni dar (Fastenopfer) katoličanov v Švici in njihovo Caritas ter podobne ustanove in akcije v Avstriji. Ta znamenja časa imajo toliko večjo vrednost, ker ne gre samo za finančne nabirke v zelo velikem obsegu, ampak tudi za duhovno poglobitev zavesti soodgovornosti za bližnjega.

4. Dalje je treba omeniti 10. svetovni kongres mednarodne Caritas (Caritas internationalis), ki je bil v maju 1975 v Rimu. Njegova tema je bila »obnova narodnih karitativnih ustanov v obnovi pastorale v Cerkvi«. Uvodno predavanje za evropsko Caritas je bilo izrecno posvečeno zvezi med karitativno dejavnostjo in pastoralo. Posebno je bilo poudarjeno mesto diakonije o celotnem dušnem pastirstvu in medsebojna naravnanost pastoracije in karitativne dejavnosti druga na drugo.[12]

---

[4] Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR: Diakonie der Gemeinde. Leipzig 1975.

[5] Synode 72, Heft 8, Soziale Aufgaben der Kirche. Chur 1975.

[6] Oesterreichischer Synodaler Vorgang Dokumente Wien 1974.

[7] Prav tam, str. 53—57.

[8] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ofizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976.

[9] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ofizielle Gesamtausgabe II. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Fachkommissionen. Freiburg i. Br. 1977.

[10] Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche, prav tam, str. 99—157. Prim. tudi R. Völkl, Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden. Freiburg i. Br. 1977.

[11] Prim. Evangelizzazione e promozione umana. Atti del Convegno ecclesiale. Roma 1977. Le Caritas per la promozione umana. Orientamenti operativi per le Caritas emergenti dal Convegno Evangelizzazione e promozione umana. Roma 1977.

[12] Prim. A. Šuštar, Caritas und Pastoral der Kirche. Luzern 1975.

5. V začetku oktobra leta 1977 je bila na otoku Malti 7. regionalna konferenca evropskih karitativnih zvez. Obravnavala je vprašanje škofijske karitas v današnjem socialnem in verskem življenju in sodelovanje prostovoljnih pomočnikov. Teološki referat je imel prof. René Coste iz Toulousa v Franciji o vlogi in nalogi škofijske karitas v Cerkvi in družbi. Upravičeno je pričakovati, da bo imela konferenca in njena obdelava v posameznih deželah velik vpliv na prenovo diakonije in pastorale.

6. Morda nekoliko manj znano in opaženo, a zaradi svoje teološke vsebine nič manj pomembno je bilo mednarodno srečanje o diakonatu v prenovi Cerkve in družbe, ki ga je v začetku septembra 1977 v Pianezzi pri Torinu organiziral mednarodni center za diakonat. V prvi vrsti so sicer obravnavali vprašanje stalnega diakonata v Cerkvi. Tudi udeleženci so bili predvsem stalni diakoni iz različnih dežel. V pastoralno teoloških predavanjih (J. van Cauwelaert, Diakonat in razvoj občestvenega duha, C. Bridel, Občestveni duh in diakonija v Apd 2,42 in 4,32; A. Altona, Diakonat in opcija za uboge), v delovnih skupinah in v konkretnih zahtevah pa so jasno poudarili pomen prenovljene diakonije v prenovljeni pastorali[13].

7. Kot zadnje znamenje časa naj omenimo številne pastoralnoteološke, socialno- in karitativnoznanstvene publikacije zadnjih let. Kdor prebira Handbuch der Pastoraltheologie ali različne revije za pastoralno teologijo, diakonijo in karitas, se lahko prepriča, kako važno mesto zavzema danes diakonija v pastorali. Če tisti, ki imajo v Cerkvi odgovorna mesta, v svojih pastoralnih zasnutkih, načrtih in programih tega še ne upoštevajo dovolj, če tudi dušni pastirji in župnijska občestva te spremembe praktično ne čutijo dovolj, to ni noben protidokaz in ne neugodno znamenje časa. Življenjski proces prenovljene diakonije v prenovljeni pastorali je danes že tako močan, da ga ni mogoče več ustaviti. Ravno ta močan življenjski proces je tudi sam upanja polno znamenje časa. Treba ga je le v njegovi zahtevnosti pravilno razumeti in upoštevati.

I. MEDSEBOJNA RAZMEJITEV IN MEDSEBOJNA NARAVNANOST PASTORALE IN DIAKONIJE

Ne gre tu za znanstveno definicijo pastorale in diakonije, ampak le za nekatere poudarke, ki jih je treba upoštevati pri medsebojni razmejitvi in naravnanosti pastorale in diakonije. Pomembni so predvsem tile vidiki:

1. Pastorala ni kratko in malo skrb za »duše« in za njihovo večno zveličanje, ampak skrb za celotnega človeka. Seveda spada k skrbi za celotnega človeka bistveno tudi skrb za njegovo versko življenje in za uresničevanje

[13] Prim. Il diaconato segno di speranza. Atti del Convegno Internazionale sul Diaconato. Pianezza (Torino) 2—4 settembre 1977. Torino 1978.

odrešenjskega načrta, ki ga človeku v Jezusu Kristusu po Cerkvi nudi in daje Bog, za osvobojenje od krivde, za spravo z Bogom, za novo življenje in oblikovanje življenja po božji volji z vsemi pripomočki, ki jih vernemu človeku nudijo oznanjevanje, liturgija in zakramenti. Krščansko življenje pa je najprej človečno življenje. Zato ima pastorala nalogo, da se zavzame za čimvečji razvoj človeka kot osebe v družbi. S tem se pastorala nikakor ne skrči samo na horizontalno razsežnost človečnosti, ampak resno jemlje kot temelj človečno življenje, brez katerega je krščansko življenje nemogoče.

2. Če pastoralo razumemo v tem celotnostnem smislu, je diakonija, služenje človeku, posebno trpečemu in ubogemu, po Kristusovem zgledu njen bistveni sestavni del. Cerkev kot božje ljudstvo je občestvo vere, božjega češčenja in ljubezni. Če se občestvo vere in božjega češčenja ne izkaže v dejavni ljubezni, če oznanjevanje in liturgija ne najdeta svoje dopolnitve v diakoniji in ne obrodita v njej svojih sadov, ne moremo govoriti o pristni Kristusovi Cerkvi.

3. Diakonija lahko pomeni troje. Splošno pomeni služenje, ki je vedno hkrati služenje Bogu in ljudem. Zato ni pravega služenja Bogu brez služenja ljudem. To služenje je najprej služba resnici v ljubezni. Zato je vsa pastorala, tudi oznanjevanje in liturgija, služenje, diakonija. Drugi vatikanski cerkveni zbor je ta značaj poslanstva Cerkve in delovanja poudaril z vso jasnostjo in odločnostjo.

Poleg tega splošnega pomena označuje beseda diakonija v ožjem smislu karitativno dejavnost vseh vrst, kakor jo je Cerkev v svoji zgodovini vedno poudarjala in izvrševala. Ne smemo pa prezreti, da karitativna dejavnost ne obsega le organiziranega delovanja in telesnih del usmiljenja. Osnovnega pomena je ljubezen v srcu in notranje razpoloženje do bližnjega. Nič manj pomembna kot telesna so duhovna dela usmiljenja.

Pogosto prištevajo k diakoniji tudi socialno pomoč in življenjsko posvetovanje vseh vrst, kot jih danes večinoma prevzame in organizira država. Takšno pomoč je mogoče zagotoviti s socialnimi zakoni in javnimi finančnimi prispevki. Karitativne in socialne dejavnosti ni mogoče natančno razmejiti. Socialna zakonodaja naj sicer skuša doseči, da bi bilo potrebno čim manj karitativne pomoči v ožjem smislu. Vendar tudi v socialno najbolj urejeni državi zasebna in skupna karitativna pomoč nikdar ne bo postala popolnoma odveč. Diakonije, kolikor obsega socialno pomoč na osnovi državne zakonodaje in organizacije, tu ne bomo upoštevali. Kjer Cerkev sama organizira socialno pomoč, se to navadno zgodi v okviru karitativne dejavnosti.

Že iz dejstva torej, da pastorale in diakonije v njunih različnih oblikah ni mogoče natančno razmejiti, se pokaže njuna notranja naravnanost druga na drugo.

II. DANAŠNJA ZAVEST O RAZMERJU PASTORALE IN DIAKONIJE

Preden bo podrobneje govor o vključitvi prenovljene diakonije v prenovljeno pastoralo, se kratko ustavimo ob vprašanju, ali je zavest o notranji povezanosti pastorale in diakonije že splošno razširjena v Cerkvi. Omenili smo sicer nekatera ugodna znamenja časov, da diakonija nujno spada v pastoralo. Ali pa ni morda med obema kljub temu marsikje še nekak notranji prepad in nekaka odtujenost?

1. Ne da se tajiti, da v pastorali marsikje oznanjevanje in liturgija veljata vse preveč kot edino pomembni nalogi. Diakonija se jim zdi bolj nekak lep dodatek, ki pa ga je mogoče prepustiti nekaterim idealistom in specialistom. V oznanjevanju in liturgiji pridejo praktične posledice za diakonijo, za različne oblike služenja človeku, kakor to zahteva evangelij, vse premalo do veljave. Tudi kjer se poudarjata diakonija in karitas, dejanja velikokrat ne ustrezajo besedam. Lepe besede za trpeče in uboge ali skromna simbolična dejanja zanje so še daleč od pravega služenja v dejanju in resnici in od pristne delitve v ljubezni. Karitativna pomoč velja pogosto le trenutnim materialnim potrebam, za njihove vzroke pa je premalo zanimanja. Duhovne oblike človeške stiske kot osamljenost, obupanost, izguba socialnega položaja in izključitev iz družbe ostanejo skoraj neopažene. Pastorala se v oznanjevanju in liturgiji premalo briga za 99 izgubljenih, ki potrebujejo predvsem diakonije v obliki človeške dobrote in krščanske ljubezni, in se preveč ustavi pri enem, ki mu oznanjevanje in liturgija dozdevno zadoščata.

2. Mnogi pojmujejo diakonijo vse preveč kot priložnostno in osamljeno izpolnitev neke dolžnosti in premalo kot bistveni sestavni del krščanskega življenja. Zato so mnenja, da morejo svojo dolžnost izpolniti, če dajo tu in tam nekaj vbogajme ali kje nekaj malega pomagajo. Radi bi se s sorazmerno skromno miloščino ali majhnim delom tako rekoč odkupili, da bi imeli spet svoj mir v zavesti, da so izpolnili svojo dolžnost. Služenje bližnjemu v ljubezni po Kristusovem zgledu kot stalna življenjska oblika se jim zdi nemogoča zahteva.

3. Zanimivo je, katera merila in kateri vrstni red velja v ocenjevanju krščanskih dolžnosti in kreposti. Kriterije za tako imenovanega »dobrega« kristjana in za živo župnijsko občestvo iščejo vse kje drugje kakor pa v diakoniji in dejanski krščanski ljubezni. Kdor hodi v nedeljo k maši, kdor hodi redno k zakramentom, kdor sodeluje v župniji in se udeležuje cerkvenih prireditev, velja za dobrega kristjana. Redkokdaj pa velja kot kriterij pripravljenost za nesebično služenje in pomoč trpečim in ubogim.

4. Čut za sorazmernost in razsežnost v diakoniji in dejavni ljubezni do bližnjega je v primeri s skrbjo za samega sebe malo razvit, pa naj gre za denar, za uporabo časa ali pa za uporabo svojih zmožnosti. Kristusovo besedo, da ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi sam drugim stregel, nekateri, morda bolj podzavestno, postavljajo na glavo. Kristusove zapovedi

ljubiti bližnjega kot sam sebe veliko kristjanov v njeni daljnosežnosti sploh ne dojame, kaj šele, da bi jo izpolnili. Živijo bolj po načelu, da je bolje jemati kakor pa dajati.

5. Tu in tam nastaja v Cerkvi vtis, da se v načrtovanju in dejavnosti z večjo vnemo zavzemajo za institucije, zgradbe in spomenike kakor pa za žive ljudi. Bolj se trudijo za ohranitev in utrditev svojega položaja in družbenih struktur kakor pa za človekov razvoj. Več jim velja pravni red kakor pa reševanje ogroženih ljudi. Samoobramba ima prednost pred pomočjo drugim. Zdi se, da druge, baje nujnejše naloge, spodrivajo diakonijo, ki izhaja iz resnične človeške solidarnosti in prave krščanske ljubezni, ki velja vsakemu človeku, naj bo blizu ali daleč, naj bo v telesni, duševni, socialni ali verski stiski.

Seveda je mogoče kot protiutež nasproti tem kritičnim ugotovitvam poudarjati, da je bilo v Cerkvi v zgodovini in danes vedno veliko nesebičnega služenja in dejavne ljubezni do bližnjega. Številne velike osebnosti, ustanove in dejavnosti, izjave in dokumenti, knjige in spisi pričajo o tem. Prav je, da tega ne prezremo. Popolnoma napačno bi bilo trditi, da je Cerkev diakonijo v svoji pastorali kratko in malo pozabila in zanemarila. Toda pri vsem tem nastaneta dve vprašanji:

1. Ali je diakonija načelno in praktično že dovolj vključena v pastoralo?
2. Ali imajo župnijska občestva, s svojimi dušnimi pastirji na čelu, pa tudi cerkveno vodstvo, za diakonijo že dovolj razvit čut?

Če sta ti dve vprašanji upravičeni, je prenovljena diakonija v prenovljeni pastorali prenovljene Cerkve še vedno nujna zahteva in velika naloga.

III. NOVO IZHODIŠČE ZA MEDSEBOJNO NARAVNANOST DIAKONIJE IN PASTORALE

Če pazljivo opazujemo znamenja časov, je mogoče na drugi strani ugotoviti tudi razna dejstva, ki nudijo za notranjo povezavo diakonije in pastorale in za prenovo pastorale v smislu boljše integracije diakonije vanjo izredno ugodno izhodišče. Naj omenimo le nekatera, ne da bi bilo naštevanje izčrpno in ne da bi s tem trdili, da je stanje povsod enako ugodno.

1. Smemo trditi, da se čut za sočloveka kot brata, posebno pri mladih, vedno bolj razvija in ostri. Zaradi različnih nevarnosti, ki jim je človek danes izpostavljen, zaradi izkustva, kako zelo je človek v svojem osebnem dostojanstvu ogrožen, pa tudi zaradi dejstva, da kljub vsemu materialnemu blagostanju duhovna in življenjska stiska za mnoge postaja vedno hujša, zanimanje za človeka vedno bolj raste. Vse bolj stopa v ospredje želja po nravnih temeljih in vrednotah, ki so za resnično človeško življenje neobhodno potrebne. Brez dvoma ima ta želja svoj izvor tudi v skrbi za lastni obstoj in prihodnost. Ljudje pa se vedno bolj zavedajo, da so vsi med seboj povezani in da imajo skupno usodo. Nihče ne more sam zase načrto-

vati in zavarovati svoje prihodnosti. Zato ima v zavesti sodobnega človeka solidarnost vedno večji pomen. Solidarnost in bratstvo, posebno tudi z ubogimi, trpečimi, zatiranimi in preganjanimi, ne glede na socialne, nacionalne in konfesionalne razlike postajata vedno bolj jasni zahtevi krščanskega življenja. Za vedno več kristjanov je ena prvih zahtev pri uresničevanju evangelija ravno pospeševanje človeškega razvoja, osvobajanja in vsestranskega blagostanja, boj proti nepravičnosti, zatiranju, uboštvu in stiski, upor proti družbenim in gospodarskim privilegijem določenih skupin in proti izrabljanju slabotnih in brezpravnih. Na škofovski sinodi v l. 1974 v Rimu so številni udeleženci, posebno iz manj razvitih dežel, poudarjali to nalogo.

2. Zelo ugodno priložnost za buditev in poglobitev solidarne zavesti daje danes veliko boljša informacija in dokumentacija o potrebah ljudi. Ker ljudje bolje vedo, kako gre drugim, se ne morejo kratko in malo zapreti v svoj mali osebni svet. Naj jim bo to po volji ali ne, vedno znova jih družbena občila, televizija, radio in časopisi soočajo s socialnim položajem v bližnjem in daljnem svetu. Kjer taka poročila ne služijo le za ideološko propagando, ampak osvetlijo in razlože splošno človeško stanje, dobro utemeljijo potrebnost obsežne medsebojne pomoči. Jasno pokažejo, kako zelo so ljudje drug od drugega odvisni in kako brez moči je poedinec in majhna skupina, ki hoče izboljšati človeško stanje.

3. Potrebo solidarnosti in medsebojne pomoči ter diakonije v najširšem pomenu besede danes ne poudarjajo le kristjani. Ravno nasprotno. Ljudje, ki krščanstvo odklanjajo in oblikujejo svoj življenjski nazor iz marksizma in komunizma, včasih dolžnost, zavzeti se za sočloveka, še bolj poudarjajo kot mnogi kristjani. Prvotno krščansko idejo bratstva jemljejo v zakup kot svoj program. S tem izzivajo kristjane, da resneje vzamejo bratsko povezanost med ljudmi, in to na globlji podlagi in pod drugačnim zornim kotom kot neverni. S tem imajo kristjani priložnost, da verodostojnost krščanskega oznanila dokažejo ravno v služenju in pomoči sočloveku.

4. Razumljivo je zato, da v Cerkvi in krščanskih občestvih v novi obliki stopa v ospredje vprašanje, katera merila in kriteriji veljajo za krščansko življenje. Prej je bilo omenjeno, da ljubezen do bližnjega večkrat v tem pogledu ne prihaja prav do veljave. Danes pa se širi in poglablja prepričanje, da brez pristne skupnosti in resničnega občestva med ljudmi sploh ni Cerkve in krščanstva. Dejavna in nesebična ljubezen postaja najpomembnejši kriterij za krščansko življenje. Spoznanje, da brez soodgovornosti za sočloveka ni krščanskega občestva, dobiva vedno trdnejšo teoretično podlago in vedno bolj živo življenjsko obliko. Krščanska etika ne more in ne sme biti le etika osebne odgovornosti vsakega sam zase, ampak mora biti bistveno etika soodgovornosti za druge in skupaj z drugimi. Drugi vatikanski cerkveni zbor je to ponovno poudaril.

5. Že prej je bilo omenjeno, da je drugi vatikanski cerkveni zbor poslanstvo Cerkve in cerkvene oblasti predočil predvsem kot služenje. Zadr-

žanje zastopnikov cerkvene hierarhije in dušnih pastirjev na mnogih krajih kaže, kako se je že uveljavila ta miselnost in v čem se kaže razlika od nekdanjih oblik. To prihaja do veljave tudi v uvajanju novih cerkvenih služb, za katere je služenje posebno značilno. V prvi vrsti je treba omeniti poživitev stalnega diakonata, čeprav njegovo pojmovanje ni še povsem razčiščeno. Nastaja pa tudi več drugih novih cerkvenih služb, npr. razne oblike posvetovanja in socialne in karitativne pomoči, ki jih organizira Cerkev. V vedno več škofijah in župnijah take ustanove niso prepuščene kratko in malo zasebni iniciativi posameznikov, ampak so vključene v uradno pastoralo Cerkve. Posebni cerkveni diakonalni in karitativni centri imajo nalogo, da pospešujejo in koordinirajo karitativno dejavnost in skrbijo za njeno praktično uresničevanje. Na tak način so zahteve, ki so jih v raznih deželah postavile škofijske sinode, vsaj deloma že izpolnjene.

6. Ugodno izhodišče za obnovo diakonije v obnovljeni pastorali je končno prizadevanje za prenovo dosedanjih karitativnih organizacij. Te organizacije, ki so imele včasih večinoma obliko društev, želijo vedno bolj svojo dejavnost vključiti v življenje Cerkve in cerkvenega občestva in ne ostati nekako na robu. Zato tudi nočejo več organizirati in izvajati le posameznih karitativnih akcij, ampak želijo hkrati vplivati na zavest vernikov in duhovno in teološko poglobiti in utemeljiti diakonijo in karitativno dejavnost. Prizadevanja uradnih organizacij evropske Caritas v posameznih deželah razodevajo pripravljenost preveriti in spremeniti svoje strukture in tako prispevati k prenovi diakonije v prenovi pastorale. Organizirana cerkvena Caritas želi vedno bolj nesebično pomagati, kjer koli se pokaže potreba, in sodelovati z vsemi, da bi bila skupna pomoč čim uspešnejša. Skrb za svojo ustanovo in organizacijo, za svojo dejavnost, ki jo je mogoče statistično ugotoviti in na zunaj pokazati, stopa bolj in bolj v ozadje, da pride do veljave nesebično služenje. Seveda kljub temu cerkvena Caritas noče in ne sme zatajiti svojega prizadevanja za specifično krščanski prispevek, bodisi v njegovi utemeljitvi ali cilju, bodisi v obliki in vsebini pomoči.

7. Če povzamemo vsa ta dejstva, je mogoče ugotoviti, da je sprememba mišljenja, ki se kaže pri mnogih in na številnih krajih, resnično ugodno izhodišče za obnovo diakonije in s tem pastorale. Naša naloga je, da to spremembo mišljenja v Cerkvi, pri odgovornem vodstvu, pri dušnih pastirjih ter med vernimi ljudmi čim bolj odkrijemo, oblikujemo, pospešujemo in poglabljamo. Če gre tu in tam sprememba mišljenja le počasi naprej in zadeva na ovire in težave, to ne sme vzeti poguma tistim, ki znajo brati in razlagati znamenje časa.

IV. MEDSEBOJNI VPLIV PASTORALE IN DIAKONIJE — VKLJUČITEV DIAKONIJE V PASTORALO

Če resno vzamemo evangelij in poslanstvo Cerkve, kot jo hoče Kristus, in upoštevamo znamenje časa, moramo reči: ni pastorale brez diakonije kot

bistvenega sestavnega dela. Ni prave krščanske diakonije, ki bi ne bila vključena v celotno pastoralo. Celotna pastorala mora biti diakonija in se hkrati izkazati v posebnih oblikah diakonije. Vsaka diakonija mora prevzeti naloge celotne pastorale in jih uveljaviti. Pastorala in diakonija se med seboj prešinjata in oplajata, ne da bi prva povsem prešla v drugo. Prenova pastorale ni brez diakonije in prenovljena diakonija ima svoje mesto v prenovljeni pastorali. Obe pa morata živeti v prenovljenem cerkvenem občestvu in v prenovljeni Cerkvi. Kaj to konkretno pomeni? Katere naloge izhajajo iz tega?

1. Med tremi nalogami Cerkve, oznanjevanje, liturgija in diakonija, ali martyria, leiturgia in diakonia, obstaja notranja enotnost. Oznanjevanje in liturgija naj za diakonijo pripravljata temelje, dajeta nagibe in kažeta smisel in naj skrbita za njeno poživitev. To naj se ne dogaja le v teoretičnih razlagah, ampak v praktični uresničitvi v župniji. Če oznanjevanje v pridigi in katehezi, v izobraževanju odraslih in v vplivanju na javno mnenje ne prispeva k dejavni ljubezni iz resnice, k služenju človeku, predvsem ubogemu in trpečemu, ne dosega svojega cilja. Če liturgija, zlasti evharistično bogoslužje, nima svojega učinka v dejavni ljubezni v življenju župnije, izpade ena njenih bistvenih razsežnosti. Res je, da nima vsak enakih darov in enakih nalog. Tudi razmere zahtevajo različne poudarke. Načelno pa diakonalna razsežnost oznanjevanja in liturgije ne sme nikdar manjkati. Samo takó sta oznanjevanje in liturgija za današnjega človeka, predvsem tudi nevernega, verodostojni.

Čim bolj postaja diakonija na temelju oznanjevanja in liturgije notranja nujnost, tem bolj bo tudi sama postala oznanjevanje in bo pričala o liturgiji in k njej vabila. Krščansko občestvo in Cerkev se gradi s službo besede in v liturgiji, kot to poudarja drugi vatikanski cerkveni zbor. Konkretno pa za graditev Cerkve služba človeku v nesebični dejavni ljubezni ni nič manj pomembna.

2. Diakonije ne smemo ločiti in izolirati od oznanjevanja in liturgije. Krščanska diakonija je vedno več kot samo socialna ali človečanska pomoč ali organizirana karitativna dejavnost. Iz božje besede in iz obhajanja liturgije črpa svojo specifično duhovnost in svoj specifični krščanski etos. Ta posebnost ne prihaja do veljave toliko v vsebini diakonalne službe, saj tudi kristjan dejansko ne more nuditi človeku drugačne materialne pomoči kot nekristjan. Krščanska diakonija pa da služenju drug smisel in drugačno odrešenjsko razsežnost. Ker se cerkvena diakonija ne briga samo za materialne, ampak tudi za duhovne in verske potrebe, nudi človeku vedno bistveno več kot le socialno pomoč. Vendar materialna socialna in karitativna pomoč ne sme biti sredstvo za dosego verskega cilja ali propaganda za versko vplivanje na človeka. Ne bi bilo prav, če bi kdo s karitativno pomočjo hotel človeka pridobiti za vero in za Cerkev ali za udeležbo pri liturgiji. Krščanska diakonija naj namreč iz svoje notranje enotnosti z oznanjevanjem in liturgijo razvija svojo posebno dinamiko in prepričevalnost. Tako bodo ljudje postali

pozorni na zadnji vir, iz katerega izvira diakonija oz. iz katerega črpajo tisti, ki nesebično služijo človeku.

Zato se tudi tisti, ki se udejstvujejo v diakoniji, ne smejo oddaljiti od oznanjevanja in liturgije. Najprej naj v sebi doživijo in izkusijo notranjo enotnost vseh treh nalog Cerkve. Zaradi tega pa tudi uradna pastorala Cerkve v oznanjevanju in liturgiji ne sme zanemarjati diakonalnih in karitativnih delavcev in jih prepuščati samim sebi. Nasprotno, posveti naj jim vso svojo pozornost in jim nudi celo posebne priložnosti v oznanjevanju in liturgiji, da poglobijo svojo specifično službo v Cerkvi.

3. Službe v Cerkvi so različne, zato tudi razdeljene na različne osebe. Vendar zaradi tega oznanjevanja liturgije in diakonije ni dovoljeno izigravati drugo proti drugi ali poudarjati, pretiravati, izolirati ali celo ideologizirati eno na račun druge. Res je sicer, da tisti, ki skrbi predvsem za oznanjevanje ali liturgijo, ne more v istem obsegu prevzeti službe diakonije, in obratno. Zaradi notranje naravnanosti treh nalog pa morajo njihovi nositelji oz. zastopniki biti notranje in zunanje povezani. Za oznanjevalce in liturge ne obstaja navadno nobena težava, že zato ne, ker večinoma ista oseba opravlja obe nalogi. Apostolska dela pa poročajo, da so bili apostoli ravno zaradi skrbi za božjo besedo, zaradi molitve in oznanjevanja nauka prisiljeni postaviti diakone, da bi »oskrbovali mize« (Apd 6,1—6). Tudi danes se lahko zgodi, da diakonija ni možna v popolni povezanosti z oznanjevanjem in liturgijo ali se tisti, ki so prevzeli diakonijo, ne čutijo dovolj povezane z oznanjevanjem in liturgijo. Tako more nastati vtis, da je diakonija samo nekak dodatek k oznanjevanju in liturgiji in da je karitativna dejavnost naloga za nekaj idealistov ali vprašanje organizacije za nekaj specialistov. Tako pojmovanje pa popači diakonijo v pastorali. Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo v njeni različnosti služb iz istega Duha je mogoče graditi samo tedaj, če so oznanjevalci, tj. učitelji resnice, liturgi, tj. tisti, ki se posvečajo bogočastju in molitvi, in delavci v diakoniji, tj. tisti, ki služijo neposredno človeku, enakovredni, čeprav različni delavci v Cerkvi in služijo vsi Bogu in človeku hkrati. Kdor oznanja nauk, ga mora oznanjati tako, da vodi k udejstvovanju ljubezni v službi človeku. Kdor obhaja liturgijo, mora to delati iz resnice, da slavi Boga v duhu in resnici. K temu pa spada tudi ljubezen do človeka, ker brez nje bogočastje Bogu ne ugaja in ga ne sprejme. Kdor se udejstvuje v diakoniji, mora to opravljati v službi resnice, v čaščenju Boga in v službi človeka. Služba Bogu in služba človeku se ne dasta ločiti, ker se ljubezen do Boga in do bližnjega ne da ločiti.

4. Zaradi notranje enotnosti oznanjevanja, liturgije in diakonije in nujnega sodelovanja treh služb in njihovih nositeljev v Cerkvi so te tri naloge v pastorali druga za drugo preiskusni kamen in merilo za njihovo pristnost. Ob oznanjevanju je treba preverjati pristnost liturgije in diakonije, ob liturgiji pristnost oznanjevanja in diakonije, pa tudi ob diakoniji pristnost oznanjevanja in liturgije. Zaradi znanega načela lex credendi lex orandi veči-

na prizna medsebojno odvisnost preverjanja oznanjevanja in liturgije. Teoretično velja to tudi za diakonijo kot preizkusni kamen za oznanjevanje in liturgijo, vsaj kar zadeva njen vpliv na življenje. Kristus sam je vendar dejal, da bodo njegove učence spoznali po medsebojni ljubezni (Jan 13,35). Praktično pa ne vidijo in ne priznajo vsi, da bi bila oznanjevanje in liturgija kako odvisna od diakonije in da bi bila ta tudi merilo za prvi dve. Prenovljena pastorala pa naj bi bolj resno jemala diakonijo kot preizkusni kamen in merilo za oznanjevanje in literaturo, in to zaradi Kristusove besede, ne le zaradi verodostojnosti in prepričljivosti oznanjevanja in liturgije pri sodobnem človeku.

5. Oznanjevanje, liturgija in diakonija imajo potemtakem v pastorali druga pri drugi in druga za drugo vlogo integriranja, stimulacije in kritike. Oznaka te trojne funkcije je znana iz sodobnega razpravljanja o posebnosti krščanske morale[14]. Kar je tam rečeno o specifično krščanski etiki v nravnem življenju v svetu, je mogoče obrniti v analognem smislu tudi na oznanjevanje, liturgijo in diakonijo v njihovem medsebojnem razmerju. Druga do druge imajo nalogo integriranja, se pravi, naj stalno opominjajo druga drugo, da nobena ne more biti brez drugih dveh. Med vsemi tremi obstaja notranja enotnost, ker imajo vse tri isti zadnji vir, isti zadnji cilj in isti smiselni horizont, čeprav vsaka na svoj način. Le če oznanjevanje, liturgija in diakonija izpolnjujejo najprej druga nasproti drugi nalogo integriranja, bo mogoče diakonijo tudi na pravi način integrirati v celotno pastoralo.

Oznanjevanje, liturgija in diakonija imajo funkcijo, da se druga pri drugi med seboj stimulirajo, dajejo druga drugi pobude, druga drugo izzivajo, dinamizirajo in si pomagajo k ustvarjalnemu razvoju in k vedno večji učinkovitosti. Na tak način dobi celotna pastorala novo dinamiko in notranjo prenovljavno moč. Najbrž ima diakonija nasproti oznanjevanju in liturgiji v posebnem smislu nalogo stimulacije. Vendar bi tudi diakonija brez stalnih pobud iz oznanjevanja in liturgije kaj hitro postala navadna humanitarna pomoč.

Končno imajo oznanjevanje, liturgija in diakonija druga za drugo nalogo kritike, ne toliko, kar zadeva resnico samo, pač pa, kar zadeva način njenega posredovanja in uresničevanja. Prvo merilo in prva kritika za vse tri je božja beseda in Kristusova volja. Oznanjevanje kot posredovanje božje resnice pa mora liturgiji in diakoniji vedno znova postavljati vprašanje, ali stojita v resnici, ji služita in jo izpričujeta. Liturgija postavlja obema drugima vprašanje, kako sta naravnani na smiselno središče in v božjo slavo. A tudi diakonija postavlja obema drugima vprašanje, kako služita in pomagata človeku. Kritična funkcija ne pomeni v negativnem smislu odklanjanja, ampak pomoč za vedno boljšo službo Bogu in človeku v resnici in ljubezni. Čim verodostojnejše oznanjevanje, liturgija in diakonija izvršujejo svojo funkcijo kritike, tem bolj prispevajo k prenovi celotne pastorale.

---

[14] Prim. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971, str. 189—197.

6. Kraj, kjer naj se uresničuje notranja enotnost in medsebojno vključevanje oznanjevanja, liturgije in diakonije, je cerkveno občestvo, predvsem v župniji. Ni dovolj, da le cerkveni dokumenti, teološki traktati in pastoralni programi poudarjajo notranjo enotnost. Šele če se cerkveno občestvo v župniji zaveda, da ni krščanskega življenja brez oznanjevanja, liturgije in diakonije, brez službe resnici, Bogu in človeku, in če ta zavest prihaja do veljave v življenju, obstaja Cerkev. Da brez oznanjevanja in liturgije ni Cerkve, je jasno in splošno sprejeto že od nekdaj. Danes pa se vedno bolj zavedamo, da tudi brez diakonije ni Cerkve. Da, tu in tam se pojavlja nagnjenje, ki diakonijo poudarja preveč enostransko na račun oznanjevanja in liturgije. Padec iz ene skrajnosti v drugo nikdar ni prava rešitev. Ta obstaja v resnični sintezi, ki je služenje v resnici in ljubezni.

7. Pri presojanju, kakšno vlogo ima diakonija v življenju cerkvenega občestva, velja omeniti tri vidike.

a) Najprej je treba vse storiti, da se ne bodo samo posamezniki zavedali svoje dolžnosti sodelovati v diakoniji, ampak tudi občestvo kot celota. Vsi posamezniki in občestvo kot tako so odgovorni za diakonijo in se morajo na tem področju udejstvovati. S tem seveda ni rečeno, da ni potrebno, da nekateri v župniji prevzamejo posebne naloge v diakoniji, a za njimi naj bi stalo vse cerkveno občestvo.

b) V cerkvenem občestvu naj vlada pravo ravnovesje med spontanostjo, načrtovanjem, organizacijo in koordinacijo. Ker je diakonija najprej dar Duha in zadeva srca in mišljenja, Duha ne smemo dušiti ali ovirati v njegovem delovanju, posebnih karizem ne omejevati in iniciativ ne prezirati. Toda v župniji je potreben tudi red in sodelovanje po načelih solidarnosti in subsidiarnosti. Zato imajo posebne ustanove in uradi, strukture in organizacije v župniji svojo posebno in nenadomestljivo vlogo.

c) Cerkveno občestvo naj se zaveda, da ne gre samo za diakonijo nasproti poedincem in za služenje posameznemu človeku, ampak tudi za služenje občestvu. To služenje obstaja najprej v tem, da se občestvo spreminja in prenavlja in se zave svoje odgovornosti za diakonijo. To pa zahteva pogosto tudi spremembo in prenovo struktur, ustanov in pravne ureditve. Res je, da ima sprememba in prenova miselnosti in ljudi prednost. Ker pa življenje v skupnosti zavisi tudi od struktur, predpisov, ureditev in ustanov, mora diakonija v župniji tudi tem posvetiti svojo pozornost. In to ne velja samo za notranje cerkvene strukture, ureditve in ustanove, ampak tudi za družbene. V zavesti svoje odgovornosti naj se kristjani zanimajo tudi zanje in naj bodo pripravljeni za sodelovanje.

V. NEKATERE PRAKTIČNE NALOGE

Ob koncu naj bo še kratko govor o nekaterih nalogah, ki izhajajo iz doslej povedanega. Kjer so te naloge že izpolnjene, je mogoče govoriti o

prenovljeni pastorali. Kjer pa tega še ni, ostanejo naloge nujne zahteve, mimo katerih ne smemo iti. O nalogah bo govor pod vidikom odgovornih nositeljev diakonije, in sicer o cerkveni hierarhiji, o pastoralnih teologih, o dušnih pastirjih, o karitativnih delavcih in o cerkvenem občestvu.

1. Najprej je potrebno, da se predstavniki hierarhije in cerkvenega vodstva zavedajo svoje naloge v diakoniji. Če namreč ti ne vidijo, kakšen pomen ima diakonija v Cerkvi, bo težko prišlo do vključitve diakonije v pastoralo.

Predstavniki hierarhije, škofje, generalni vikarji in škofijski ordinariati ter škofijski referenti za pastoralo imajo predvsem dvojno nalogo. Prvič naj vključijo diakonijo v uradno pastoralno načrtovanje in strategijo. Če prihajajo pobude in predlogi od spodaj, naj jih sprejmejo, si jih osvojijo in dajo diakoniji v svojih uradnih dokumentih, pastirskih pismih in odločbah njeno pravo mesto. K temu spada tudi ustanovitev in finančna oskrba uradnih škofijskih, krajevnih in župnijskih delovnih mest, centrov in ustanov, zanimanje za njihovo delovanje, spodbujanje in vsakovrstna pomoč. Karitativni delavci ne smejo imeti vtisa, da jih cerkveno vodstvo ravno še prenaša, drugače pa so čisto samim sebi prepuščeni. Le če jim bo cerkveno vodstvo dajalo vso podporo, bo diakonija postala osrednja in življenjsko važna funkcija v Cerkvi in bo vključena v celotno pastoralo. Skrb hierarhije za diakonijo naj se pokaže tudi v tem, da bo za to nalogo izbranih in danih na razpolago dovolj sposobnih oseb, ki dobijo primerno izobrazbo in stalno pomoč, kolikor je to v danih razmerah le mogoče.

Druga naloga zastopnikov cerkvene hierarhije pa je, da to omenimo le z eno besedo, da sami dajo dober zgled. Le če zastopniki hierarhije pojmujejo svojo nalogo kot resnično služenje, kot pristno diakonijo in to pokažejo tudi v obliki svoje uradne službe in v svojem osebnem načinu življenja, je njihova zahteva in pospeševanje diakonije verodostojno.

2. Zelo pomembno nalogo imajo pastoralni teologi v sodelovanju z zastopniki drugih teoloških znanosti. Izdelajo naj vedno bolj trdno teološko podlago za diakonijo in za razne diakonalne in karitativne službe. Pri tem naj upoštevajo evangelij in poslanstvo Cerkve, a prav tako potrebe ljudi. Uvidevna in prepričljiva teološka utemeljitev karitativne dejavnosti in različnih cerkvenih služb je velikega pomena. Ravno pastoralni teologi naj prevzemajo nalogo integriranja, stimulacije in kritike v razmerju med oznanjevanjem, liturgijo in diakonijo. Na tak način bodo veliko prispevali, da sodelavci v diakoniji najdejo pravo pojmovanje svoje službe in svojo identiteto.

Poleg tega pa imajo pastoralni teologi tudi nalogo, da izdelajo modele za delovanje na področju diakonije in za različne cerkvene službe. Vendar je to nalogo treba izpolnjevati v ozkem stiku s prakso in v sodelovanju s karitativnimi delavci in stalnimi diakoni, pa tudi z zastopniki karitativnih, sociooloških in antropoloških znanosti.

3. Ali bo diakonija v župniji vključena v pastoralo, je odvisno na poseben način od dušnih pastirjev, zlasti od župnikov. Njihove konkretne naloge so predvsem tele:

a) usmerjati oznanjevanje in liturgijo v diakonijo in jo tako utemeljevati, pospeševati in ji dajati pravi smisel;

b) buditi in razgibati župnijo, da v diakoniji vidi bistveni del krščanskega življenja;

c) sistematično vključevati diakonijo v pastoralni načrt in v cerkveno življenje župnije;

č) ustvarjati jasne poudarke in modele za diakonijo v pastorali in v življenju župnije med cerkvenim letom (postni čas, advent) in ob posebnih potrebah in stiskah v župniji in okolici;

d) podpirati karitativne akcije in ob njih oblikovati javno mnenje v župniji;

e) človeško in duhovno skrbeti za karitativne delavce in jim nuditi pastoralno oskrbo;

f) pridobivati nove sodelavce, tudi prostovoljne, za diakonijo in karitativno dejavnost, posebno med mladimi;

g) koordinirati delo na področju diakonije, predvsem z ozirom na tiste, ki so pomoči najbolj potrebni.

4. Sodelavci v diakoniji imajo nalogo, da se vključijo v celotno pastoralo in v župnijo. Čeprav je za delo v diakoniji potrebna določena samostojnost in neodvisnost, je sodelovanje v celotni pastorali velikega pomena. Diakonija v župniji ne sme imeti le obliko kakšnega društva ali delavskega sindikata, ki ima pred očmi predvsem svoje posebno mesto in svoje posebne zahteve. Tu in tam lahko nastane napetost med diakonijo in drugimi oblikami pastorale. Toda za pravo integracijo diakonije v pastoralo je dober sporazum z dušnimi pastirji neobhodno potreben.

Tisti, ki delajo v diakoniji, se ne smejo tako zelo posvetiti izključno tej dejavnosti, da bi zanemarili oznanjevanje in liturgijo in bi zanje postali le obrobna in postranska stvar. Če razumejo svoje delo v krščanskem duhu, bodo ravno sami iz oznanjevanja in liturgije hoteli črpati moč in iz nje živeti. Ravno diakonija naj jih vodi k odprtosti za oznanjevanje in liturgijo. Duhovnost, ki jo diakonija črpa iz oznanjevanja in liturgije, bo karitativnim delavcem dajala sposobnost za nesebično služenje brez vsakega ozira na osebno uveljavljanje, konkurenco in uspeh, s katerim bi hoteli dokazati svojo moč. Njihova glavna skrb bo, da se dela dobro in da se pomaga ljudem, in ne toliko, da ravno oni sami to delajo in nihče drug.

5. Župnijsko občestvo v diakoniji ne sme biti le pasiven izvrševalec tega, kar je bilo sklenjeno zgoraj. V prejšnjih časih je res tu in tam prevladoval vtis, da so pri oznanjevanju udje občestva le pasivni poslušalci, v liturgiji nemi gledalci in v diakoniji ubogljivi izvrševalci, če so dobili določene naloge. Danes na vseh področjih poudarjamo aktivno vlogo cerkvenega ob-

čestva. Kjer se občestvo noče omejiti samo na priložnostne denarne zbirke ali posebne akcije, ima zlasti tele naloge:

a) Občestvo se mora vedno bolj zavedati, da diakonija ni prepuščena le uradnim dušnim pastirjem in poklicnim karitativnim delavcem. Poglobitev te zavesti zavisi od splošne zavesti soodgovornoti in izkustva skupnosti v župniji. Če se ne posreči na enkrat ali v kratkem času spremeniti javnega mnenja v župniji, imajo male skupine tem večji pomen. Njim je treba dati dovolj prostora in svobode in jih podpirati v njihovi dejavnosti.

b) V župniji je treba vse storiti, da čimbolj izgine individualistično in sebično mišljenje in brezbrižnost nasproti bližnjemu ter se prepreči umik le v svoj majhen osebni življenjski krog. K temu veliko pripomore dobra informacija o potrebah in stiskah in o položaju posameznih ljudi in skupin, ki potrebujejo pomoči. Ne sme se zgoditi, da bi bili ljudje, ki so v kakršni koli stiski, kratko in malo prepuščeni sami sebi in ostali osamljeni. Župnijski sveti in razne skupine morejo v tem oziru nuditi veliko pomoč.

c) Pomoč župnije se ne sme izčrpati le v denarnih prispevkih, kakor da bi bilo na tak način že mogoče izpolniti dolžnost ljubezni do bližnjega. Pokazati se mora v osebni pripravljenosti, prostovoljno pomagati, žrtvovati nekaj svojega časa in osebnih zmožnosti in sposobnosti. To je večkrat bolj potrebno kot pa denarna pomoč.

č) Kdor ima v župniji kakršno koli javno vlogo, naj si prizadeva za to, da bo diakonija v javnem mnenju dobila svoje pravo mesto. Primerna sredstva za to so župnijski listi, izobraževalni tečaji, predavanja in posebne prireditve. Če diakonija v javnem mnenju pride do veljave, bo to imelo posledice tudi na vzgojo in na splošno življenjsko obliko v župniji.

d) Življenjska oblika ali življenjski slog je močno odvisen od javnega mnenja in to je treba prav posebej poudariti. Danes vedno več govoré o tem. Vedno glasneje zahtevajo, da je treba življenjsko obliko v marsičem spremeniti, ker táko potrošniško življenje ne more iti tako naprej. Sprememba življenjske oblike ne sme izvirati le iz skrbi za svojo lastno prihodnost, ampak tudi iz soodgovornosti za druge.

e) Od nove življenjske oblike bo tudi odvisno, kakšen sloves si hoče župnija pridobiti in kakšne spomenike si hoče postaviti. Včasih je bil ponos župnije v tem, da je bila bogata in močna, dobro organizirana in v javnosti vplivna. Mogočne stavbe in draga obnovitvena dela so bila bolj pomembna kot pa živi ljudje, ki bi jim bilo treba pomagati. Spomeniki iz kamna sicer preživijo stoletja, ljudje pa, ki so doživeli dobroto in pomoč, bodo nastopili kot priče v večnosti, kot to poudarja Kristus v svojem govoru o poslednji sodbi (Mt 25, 31—46). Prenovljeno župnijsko občestvo se bo tega zavedalo.

Ob koncu še tole vprašanje: Ali je prenovljena diakonija pogoj za prenovo pastorale in župnijskega občestva? Ali pa je prenovljena pastorala pogoj za prenovo diakonije? Ali pa je končno prenova župnije, dušnih pastirjev in občestva pogoj za prenovo diakonije in pastorale? Medsebojna od-

visnost diakonije, pastorale in župnije pri prenovi je očitna. Odločilno je nekje začeti oziroma začeti na več krajih. Brez človeškega prizadevanja ne gre. Nosilni temelj in oživljajoča moč je končno vera in božje delovanje in zaupanje Sv. Duha, ki dela vse novo in prenavlja obličje zemlje, tudi obličje krščanskega občestva in Cerkve.

Povzetek: Alojz Šuštar, Pomen diakonije v pastorali

V članku je poudarjena diakonija kot bistveni sestavni del pastorale in medsebojna naravnanost oznanjevanja, liturgije in diakonije druga na drugo. Do veljave ne pridejo toliko teološki vidiki, ampak predvsem pastoralni, kakor jih narekuje današnji položaj v Cerkvi in spremembe v zavesti kristjanov. V zadnjem delu so nakazane nekatere praktične naloge za poživitev diakonije v župniji in krajevni Cerkvi.

Zusammenfassung: Alojz Šuštar: Bedeutung der Diakonie in der Pastoral

Der Beitrag bringt in leichter Ueberarbeitung das Referat, das an der Oesterreichischen Pastoraltagung in Wien Ende Dezember 1977 gehalten wurde. Die Diakonie wird als wesentlicher Bestandteil der Pastoral dargelegt. Verkündigung, Liturgie und Diakonie sind innerlich aufeinander hingeordnet und befruchten sich gegenseitig. Im letzten Teil wird auf einige praktische Aufgaben bei der Integration der Diakonie in die Gesamtpastoral hingewiesen.

Résumé: Alojz Šuštar, La signification de la diaconie dans la pastorale

L'article présente la diaconie comme un élément intégral de la pastorale ainsi que la convergeance mutuelle du kérygme, de la liturgie et de la diaconie. L'auteur ne s'attarde pas aux aspects théologiques de la diaconie, mais mets en relief surtout ses aspects pastoraux, comme l'exige la situation actuelle de l'Eglise et les changements de la conscience chrétienne. A la fin il signale quelques tâches pratiques pour la réactivation de la diaconie dans la paroisse et dans l'Eglise locale.

Anton Nadrah

Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit?

Za nas katoličane je bilo Marijino vedno devištvo nekaj tako samo po sebi razumljivega, da je bil naziv Devica sinonim za Marijino ime. Danes tudi nekateri katoličani, ki to tudi naprej hočejo ostati, ne priznavajo več Marijinega devištva ali pa o njem dvomijo. Izraz »rojen iz Marije Device« v apostolski veri (DS 30; SVC 911)* razlagajo simbolično ali puščajo možnost takšne razlage. Holandski katekizem npr. piše:

»Hkrati z Jezusovim človeškim poreklom kažejo evangeliji tudi njegov izvir iz Boga.

O velikih možeh iz stare zaveze pogosto beremo, kako so bili rojeni kot sad molitve. Po željnem hrepenenju, molitvi in po božji obljubi je zakonska združitev dveh ljudi, ki najprej nista dobila otrok, naposled dala sad ... V teh poročilih je posebej poudarjeno, kar živi v vsakem rojstvu: da je vsak nov (hkrati spet enkraten) človek navsezadnje spočet samo od Boga. Naša običajna jezikovna raba izvrstno izraža to stanje, ko pravi, da starši otroka bolj ‚dobijo', kot da so ga ‚spočeli'.

Med vsemi otroki, ki jih je Bog obljubil v Izraelu, je Jezus vrhunec. Ko je prišel na svet, je bil tisti, za katerega je bilo célo ljudstvo prosilo vso zgodovino in mu je bil tudi obljubljen, bolj kot kateri koli drug otrok, saj je bil najgloblje hrepenenje vsega človeštva. Rojen je bil povsem iz milosti, povsem iz obljube: ‚spočet od Svetega Duha'. Božji dar človeštvu!

To izražata evangelista Matej in Luka, ko pravita, da Jezus ni bil rojen po volji moža. Naznanjata, da se to rojstvo neskončno loči od rojstva vsakega drugega človeškega otroka in se ne da primerjati s tistim, kar zmorejo ljudje sami od sebe. To je globoki pomen člena v veri ‚rojen iz Device'.«[1]

Skupina holandskih katoličanov je novembra 1966, kmalu po izidu katekizma, prosila papeža Pavla VI., naj prepreči propad vere na Holandskem. Med sedmimi problematičnimi točkami novega katekizma omenjajo na

---

* DS — Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum; kratica je, vsaj v romanskih deželah, že precej splošno sprejeta. SVC — Strle, Vera Cerkve, Celje 1977.

[1] Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, slov. prevod, Maribor 1971, 94.

prvem mestu Marijino devištvo. Ta točka je prišla na vrsto pri vseh poznejših obravnavah. Tudi papež Pavel VI., ki je naslovil posebno pismo na kardinala Alfrinka, med tremi stvarmi, za katere želi, da se v katekizmu natančneje določijo, omenja na prvem mestu Jezusovo deviško spočetje.[2]

Odklanjanje Marijinega deviškega spočetja se seveda še bolj kaže pri protestantih, vendar lepo število njihovih teologov zagovarja Marijino deviško spočetje, pač najbolj vneto Karl Barth.[3]

1. Nasprotovanje resnici

Danes tudi nekateri katoličani zastavljajo vprašanje: Ali ni potrebno dosedanje pojmovanje Marijinega deviškega spočetja prečistiti, demitizirati? Izraz v apostolski veri »rojen iz Marije Device« pomeni, da Sin prihaja od Boga, da je Bog. Da bi to resnico o Kristusovem božanstvu bolj poudarili, so jo izrazili z mitom o materialnem, biološkem deviškem spočetju. Šlo naj bi torej samo za mitološko obleko resnice o učlovečenju božjega Sina, za pesniški izraz resnice o božjem izviru Odrešenika. Danes je treba to oblačilo odstraniti, da se bo učlovečenje pokazalo v bolj človeški luči. Marijino spočetje Jezusa se je po pojmovanju teh katoličanov (ne le teologov, temveč tudi dušnih pastirjev in drugih vernikov) izvršilo po naravnih zakonitostih sodelovanja moža in žene, torej ne deviško.

Tudi besedilo pri Mateju in Luku, ki govori o Marijinem deviškem spočetju Jezusa, bi bilo treba obravnavati kot mit in ga zato demitizirati. To zagovarjajo še posebej tisti, ki bi radi iz evangelijev kot nezgodovinsko in neresnično odstranili vse čudežno.[4]

Zagovorniki demitizacije resnice o Marijinem deviškem spočetju Jezusa pravijo, da je dosedanje pojmovanje telesnega, biološkega Marijinega devištva povezano z mišljenjem, ki ga danes ni zavrgel le moderni svet, temveč tudi katoličani: namreč neko podcenjevanje zakona in zakonskega dejanja samega. Današnja doba je zelo naglasila vrednost zakona in zakonskega dejanja, zato je treba spremeniti tudi naziranje o Marijinem deviškem spočetju Kristusa. Pri spočetju Jezusa ob sodelovanju moža in žene bi bil mnogo bolj povzdignjen in posvečen zakon in družina.

Potrebno bi bilo, pravijo, demitizirati ne samo svetopisemsko besedilo pri Mateju in Luku, temveč tudi vse veroizpovedi ter izjave koncilov in pa-

---

[2] Prim. Ch. Ehlinger, Razprava o nekaterih mestih v Holandskem katekizmu, Dodatek knjigi »Krščansko oznanilo«, 530 sl., 539—541.

[3] K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon — Zürich 1960, 215; tudi: A. Köberle, K. L. Schmidt, E. Stauffer, G. Delling.

[4] Na takšno mišljenje je precej vplival R. Bultmann, ki pravi, da je Marijino devištvo mit helenističnega izvira. Tako v delih Kerygma und Mythos I, Hamburg 1951, 21, 41; Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [4]1958, 331 sl.; Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1948, 51, 130, 176.

pežev. Tradicionalna dogma tako ne bo zgubila svoje vrednosti, marveč bo šele s tem dobila svojo pravo duhovno vrednost. Tradicionalno pojmovanje deviškega spočetja nasprotuje pristnemu Kristusovemu učlovečenju in njegovemu najglobljemu smislu. Če bi bil Kristus spočet kakor vsi drugi ljudje, bi nam bil mnogo bližji. Takšno pojmovanje, pravijo, je za sodobnega kristjana mnogo bolj sprejemljivo od dosedanjega.

Tajivci Marijinega deviškega spočetja Jezusa navajajo, razen omenjenih, v glavnem še tri razloge, na katere se sklicujejo:

a) *Naravoslovni razlog.* Pri više razvitih živih bitjih je partenogeneza (nespolna, deviška oploditev) nemogoča. Krščanska vera govori o čudežnem dogodku, spočetju brez sodelovanja moža, ki ga naravoslovno ni mogoče dokazati. Nekateri, predvsem protestantski teologi, so celo učili, da je le tisto resnično, kar je v skladu z naravnim redom. Naravni red je namreč božji red. Naravni zakon je zato božji zakon. Čudežna dogajanja motijo ta naravni red, božji red, zato je vera v takšna dejanja proti pobožnosti.

b) *Razlog verstvenih zgodovinarjev.* Ti pravijo, da je bila misel o čudežnem spočetju v starih časih v okolju svetopisemskih dežel precej domača, zlasti v egiptovskih in helenističnih krogih. Tako imenovani »božji sinovi« so bili spočeti po spolnem združenju božanstva s človeško ženo. Sveto pismo je pogansko idejo o čudežnem spočetju sprejelo in jo prikrojilo za svoj namen. Že stara zaveza poroča o božjem posegu pri spočetju velikih mož (Izak, Jakob, Samson, Samuel), podobno nova zaveza, ko govori o rojstvu Janeza Krstnika. Primerjava teh zgodb z angelovim oznanjenjem kaže vzporednost in odvisnost. Luka hoče povedati: Že pri Janezovem rojstvu je šlo za božji poseg; za neprimerno višji poseg pa je šlo pri Jezusu. Toda to je mitološki način govorjenja, zato ga ne smemo razumeti dobesedno, biološko.

c) *Eksegetični razlog.* Tako pomembno dejstvo, kakor je deviško spočetje božjega Sina, izrečno in jasno obravnavata le dve mesti v sv. pismu (Mt 1,18—25; Lk 1,26—38). Pavel in Marko, katerih spisi so starejši, ničesar ne poročata o Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Tudi Jan 1,13 ni popolnoma prepričljiv. Besedilo v Jeruzalemski bibliji sicer govori za Marijino deviško spočetje Jezusa,[5] ker uporablja ednino, a ta oblika je tekstnokritično sporna. V opombi k tej vrstici je v Jeruzalemski bibliji sicer rečeno, da gre prav gotovo za namig na Jezusovo deviško rojstvo. A opomba je brez vrednosti, če je sámo besedilo tekstnokritično sporno.

Pri Mateju in Luku, ki poznata Marijino deviško spočetje, imamo tudi izraze, ki kažejo na neko drugo izročilo, ki tega dejstva ni poznalo. Jožef in Marija sta omenjena kot Jezusovi starši. V Nazaretu so se spraševali o Jezusu: »Ali ni to tesarjev sin?« (Mt 13,55). Pri Luku se celo v zgodbi

[5] »Ta (Logos), ki ni bil rojen iz krvi, ne iz volje mesa, ne iz volje moškega, temveč iz Boga« — tako Evangeliji in Apostolska dela, Celovec 1977. Edninsko obliko izpričujejo zgodnji krščanski spisi (Justin, Irenej), ne pa najstarejši svetopisemski rokopis.

otroštva Jožef in Marija štirikrat omenjata skupaj kot starši (Lk 2,27.41.43. 48). Ali je Luka, ko je to pisal, oziroma uvrščal v svoj evangelij, pozabil na prvo poglavje, kjer govori o Marijinem deviškem spočetju Jezusa?

Janeza ne moti, da v njegovem evangeliju Filip reče Natanaelu: »Njega, o katerem so v postavi pisali Mojzes in preroki, smo našli: Jezusa, Jožefovega sina, iz Nazareta« (1,45). Judje so se pri Janezu spraševali: »Ali ni to Jezus, Jožefov sin, čigar očeta in mater mi poznamo?« (6,42).

Luka sicer v svojem rodovniku pravi: »Jezus je bil pri tridesetih letih, ko je nastopil; bil je, kakor so mislili, sin Jožefov, ki mu je bil oče Heli, temu Matat . . .« (3,23 sl.). Nekateri eksegeti pravijo, da je izraz »kakor so mislili« dostavljen zaradi usklajevanja z Lk 1,35. Pri Mateju (13,55) in Luku (3,23; 4,22) se kaže prepričanje ljudi, da je Jezus naravni Jožefov sin.

Gre torej, tako pravijo, za dve tradiciji, od katerih je tista, ki zagovarja deviško spočetje, nenavadno izolirana. To povzroča nezaupanje in dvom do nauka o Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Poleg tega je poročilo pri Mateju in Luku o Jezusovem otroštvu nastalo pozneje in je že zaradi tega sumljivo, ali je res zgodovinsko zanesljivo. Tudi nenavadnost poročil in obilica čudežnih posegov govori za nepristnost in za posebno literarno vrsto, ki ne posreduje resničnih dogodkov.

2. *Presoja ugovorov*

a) Glede *naravoslovnega* razloga proti deviškemu spočetju pravi Wolfgang Beinert, da sicer res drži, da partenogeneza v okviru naravnih zakonitosti pri više razvitih bitij ne nastopa. Toda trditev o deviškem spočetju ne spada na naravoslovno področje. Zato je ne moremo dokazovati s sredstvi kemije, biologije in fizike (a tudi zanikati ne). Priznati bo mogel deviško spočetje le tisti, ki prizna, da je svet stvarstvo osebnega Boga, ki je absoluten gospodar nad njim. Vse stvarstvo je stalno od njega odvisno in je zato za posege Boga stalno odprto. Pri teh posegih Bog zakonitosti, ki jo je v naravo položil, ne odpravi, temveč, da tako rečemo, pošilja le nove surovine, ki jih narava sprejme in asimilira. V naravi npr. velja načelo: Če je A, sledi B. Pri božjem posegu je namesto A A_2, narava sama pa po svojih zakonitostih odgovori z B_2. Če priznamo možnost čudežnega posega Stvarnika v naravo, ni z naravoslovne strani možen noben upravičen ugovor.[6]

K. H. Schelkle pravi, da je do nedavnega bila teologija (očitno protestantska) popolnoma pod vplivom naravoslovnega stavka: Obstajajo le dejstva,

[6] Prim. W. Beinert, Heute von Maria reden?, Freiburg im Br. 1973, 90 sl.; J. Brinktrine, Die Lehre von der Mutter des Erlösers, Paderborn 1959, 60, pravi: »Treba je pripomniti, da, medtem ko gre po Tomažu pri deviškem spočetju za čudež quoad substantiam, gre po spoznanju današnje biologije le za čudež quoad subiectum: partenogeneza je namreč pri nekaterih organizmih v naravi dejstvo« — nav. Sr. M. Lucia, Maria, Mutter Christi — Mutter der Kirche, Linz 1974, 157, op. 25.

ki imajo svoj vzrok v naravi. Po takšnem pojmovanju so vse svetopisemske pripovedi o čudežih nezgodovinske.

Danes se celo naravoslovna znanost sprašuje, ali je svet s svojimi zakoni harmoničen in urejen svet. Neurejeno stvarstvo celo zdihuje po odrešenju. Svetopisemski čudež zato ni porušenje harmonije sveta, ampak začetek in ozdravitev sveta, osvoboditev, preoblikovanje, novo stvarjenje. Čudež je uresničenje tega novega stvarstva. Ni čaranje, temveč eshatološko usmerjeno dogajanje, začetek dokončnega odrešenja, polnosti božjega kraljestva. Ker se je s Kristusovim učlovečenjem že začel ta novi, poslednji, eshatološki čas, so čudeži zelo smiselni.[7]

b) Glede razloga *verstvenih zgodovinarjev* je treba reči: Pri judovstvu in poganstvu gre vedno za *čudežno* spočetje, nikoli za *deviško* spočetje. Poročilo pri Mateju in Luku nima zato, kar zadeva način spočetja, nič skupnega z judovskimi in poganskimi poročili.

Joseph Ratzinger pravi, da se nebiblične pripovedi te vrste »po svojem besedišču in po svojih ponazoritvenih oblikah globoko razlikujejo od poročila o Jezusovem rojstvu. Osrednje nasprotje je v tem, da se v poganskih tekstih skoraj vedno pojavlja božanstvo kot oplajajoča in porajajoča moč, torej pod bolj ali manj spolnim vidikom in na podlagi tega v fizičnem pomenu kot ‚oče' detetu-odrešeniku.«[8]

Ekseget Heinz Schürmann tudi ugotavlja, ko eksegezira vrstico »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila« (Lk 1,35 a), da so predstave poganskih mitov popolnoma različne od svetopisemskega pojmovanja. Neke oddaljene analogije za deviško spočetje je mogoče najti v judovskem in krščanskem okolju takratnega časa. Že svetopisemska podoba o obsenčenju kaže na božje delovanje. Kakor je Gospodovo veličastvo v oblaku prekrilo shodni šotor (Ex 40,35), tako je božja moč delovala v Mariji. Kakor je božja moč obsenčila Marijo, tako je učence pri Jezusovem spremenjenju obsenčil oblak (Lk 9,34).[9]

c) Tudi če je resnica o Marijinem deviškem spočetju izpričana le *pri Mateju in Luku,* je to več kot dovolj. Kakor vemo iz razvoja verskih resnic o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju, je Cerkev prišla do jasnega spoznanja in izrečne vere v ti dve resnici, kljub temu da sta v sv. pismu razodeti le vključno. Cerkev bi mogla priti po delovanju Svetega Duha do izrečne vere glede Marijinega deviškega spočetja tudi na podlagi enega samega svetopisemskega mesta, kjer bi bila resnica le vključno razodeta. A v resnici gre za izrečno razodeto resnico, in sicer ne le na enem mestu.

Res Luka sam govori o »starših« (2,27.41.43.48), o Jožefu pa kot o »očetu« (2,33.49). Vendar se mu oboje zdi združljivo z učenjem o Marijinem

[7] Prim. K. H. Schelkle, Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt, Düsseldorf ³1967, 52 sl.

[8] J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, prev. iz nemščine, Celje 1975, 202.

[9] Prim. H. Schürmann, Das Lukasevangelium I, Freiburg im Br. 1969, 52, 53, 61 sl.

deviškem spočetju, sicer bi besedilo tako prikrojil, da ne bi bilo »nesoglasij«. Besedi »starši« in »oče« imata več pomenov, ne samo biološkega. Posvojeni otrok še danes svojim posvojiteljem reče »starši«, »oče« in »mati«. Jezusovi »bratje« in »sestre« so njegovi bratranci in sestrične ali le bližnji sorodniki.[10]

Razumljivo, da so imeli prebivalci Nazareta in mnogi Jezusovi sodobniki Jezusa za Jožefovega sina (prim. Lk 4,22; Mt 13,55; Jan 1,45; 6,42). Luka, Matej in Janez niso imeli nobenih pomislekov, ko so nam to sporočili. Sicer pa se vidi, da Matej pazi, da ne bi dajal vtisa, da je Jezus Jožefov naravni sin (pri 2,11.13.20 sl.). Oba rodovnika (Lk 3,23; Mt 1,16) kažeta, da Jezus ni bil Jožefov telesni sin.[11]

Vredno je omeniti misel, ki jo nakazuje ekseget Staudinger, ko obravnava vprašanje pri Marku: »Ali ni to tesar, sin Marije?« (Mr 6,3). Imenovanje očeta ali matere stoji namesto rodbinskega imena. Mati se omenja, če je otrok nezakonski in oče ni poznan. Že Marko, ki je med evangelisti najstarejši, ima z navedenim vprašanjem izraženo misel, da Jezus nima zemeljskega očeta, zato evangelist omenja le njegovo mater. Ker bi kdo mogel vprašanje: »Ali ni to tesar, sin Marije?« razumeti, kakor da je Jezus nezakonski otrok, sta poznejša evangelista Matej in Luka to formulacijo opustila. Misel o Marijinem deviškem spočetju Jezusa torej ne izvira le iz evangelijev Jezusovega otroštva, temveč iz starejšega vira.[12]

Sv. Jožefu seveda pripada naziv »oče« glede na Jezusa, kajti pred judovsko postavo je veljal za njegovega očeta in je nad njim izvrševal vse očetovske pravice in dolžnosti, le pri njegovem spočetju ni sodeloval.

Če bi bilo učenje o Marijinem deviškem spočetju Jezusa le novozavezna legenda, bi nastopilo vprašanje, kje ima ta »legenda« svoj izvir. Ali v judovstvu? Judje niso pričakovali, da bo njihov Mesija deviško spočet. To, kar prinašata Matej in Luka, je za judovsko miselnost nekaj popolnoma novega. Judje v času Jezusovega rojstva nikjer niso Iz 7,14 razlagali mesijansko ali v smislu deviškega spočetja. Iz judovske vere in duha resnice o deviškem spočetju ni mogoče razložiti.

Ali bi vera v Marijino deviško spočetje Jezusa mogla nastati na poganskih tleh? Res je v poganskih mitologijah veliko pripovedi o spolnem združenju božanstev s človeškimi ženami in o božjih sinovih, ki izvirajo iz takih združitev. Videli smo že, da je novozavezno pojmovanje Marijinega deviškega spočetja Jezusa popolnoma drugačno, prav nič v zvezi s spolnostjo. Kristjani so poganske mite zametali, zato ni verjetno, da bi od njih kaj bistvenega sprejemali.

Razen tega sta Mt 1—2 in Lk 1—2 tako izrazito palestinsko-judovsko obarvana, da sprejem resnice o deviškem spočetju iz poganskega okolja že zaradi tega ni niti najmanj verjeten. Prvi pripovedovalec ni Grk temveč Jud.

---

[10] Prim. J. Blinzler, Die Brüder und Schwestern Jesu, Stuttgart 1967; nav. H. Schürmann, n. d., 61.

[11] Prim. H. Schürmann, n. d., 61.

In sicer pripoveduje nekaj popolnoma novega, nekaj, kar je proti vsem judovskim pričakovanjem, kar je izrazito novozavezna posebnost in ima v stari zavezi le medle »sence«. Matej in Luka sta prepričana, da se izpolnjuje, kar je bilo po Izaiju (7,14) napovedano (seveda na še zelo nejasen način). Božja beseda pa ustvarja *zgodovino,* ne mitologije. Zgodovino ustvarja s tem, da se v zgodovini izpolnjuje. Začetek deviškega spočetja je treba iskati v božji besedi in božji volji, ne v mitu. *Ne gre za mitologijo, temveč za odrešenjsko zgodovino.* Gre za novost, ki ima svoj izvir v Bogu.[13]

Sicer pa poglejmo podrobneje kar sv. pismo.

3. Pričevanje sv. pisma

a) Literarna vrsta Mt 1—2 in Lk 1—2

Mt 1,18—25 in Lk 1,26—38 spadata k pripovedim Jezusove mladosti, ki so napisane v posebni literarni vrsti. Francè Rozman se je z mnogimi drugimi eksegeti in teologi odločil za *midraš:* »Poročila o Jezusovi mladosti res niso zgodovina v modernem pomenu besede, kar pa ne pomeni, da v njih ni nič zgodovinsko zanesljivega. Evangelista nista pisala zgodovine zaradi zgodovine, ampak jima je bila zgodovina izhodišče za versko sporočilo, zato jih še najbolj primerno imenujemo midraš ... Judje so vedno zavzeto proučevali sv. pismo in iz njega živeli. Bili so prepričani, da se skriva v njem, zato ker je božja beseda, globlji pomen, kot ga je mogoče razbrati samo iz besedila. Z vztrajnim proučevanjem in premišljevanjem ga je mogoče najti in naobrniti na praktično življenje v sedanjosti. Zaradi takó razširjenega naobračanja svetopisemskega pomena na sedanjost je midraš nekakšno aktualiziranje sv. pisma ... Evangeljske pripovedi imajo za osnovo resničen zgodovinski dogodek, čeprav ga evangelist pripoveduje kot amplifikacijo določenega starozaveznega dogodka ... Samo zato, ker je Jezusovo otroštvo opisano v literarni obliki midraša, ni mogoče reči, da v njem ni zgodovinske resnice ... Midraš je literarni izraz poglobljenega proučevanja sv. pisma. Temu proučevanju pa ni šlo za potvarjanje, razvrednotenje ali celo izničenje sv. pisma, ampak je gradilo, bogatilo in vzgajalo.«[14]

Poznani ekseget Heinz Schürmann z mnogimi drugimi eksegati izključuje, da bi šlo za legende ali pripovedke. Pravi, da pravzaprav tudi za midraš ne gre, ker nimamo opraviti z razlago, ki sv. pismo aktualizira, temveč za razlaganje dogodkov v zvezi z Jezusovim otroštvom, čeprav v luči sv. pisma stare zaveze. Ne gre za midraš, ki bi sv. pismo stare zaveze aktualiziral in pokazal, da se danes uresničuje. Tu ne gre za komentar in za eksegezo.

---

[12] Prim. H. Staudinger, Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, Gladbeck-Stuttgart ²1971, 51; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 150.

[13] Prim. K. H. Schelkle, n. d., 52 sl.; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 151—161.

[14] F. Rozman, Zveličavne resnice Jezusove mladosti, v: BV 37 (1977) 496 sl.

Pravzaprav ne gre za nobeno poznano literarno vrsto. Kakor je evangelij posebna literarna vrsta, ki so jo v prvi Cerkvi ustvarili, kakor so posebna nova vrsta apostolska pisma, tako so tudi pripovedi pri Mateju in Luku o Jezusovi mladosti, ki so posebna oblika izpovedovanja vere v Kristusa, posebna, *na novo ustvarjena literarna vrsta.* Na podlagi izročil izpoveduje in razlaga vero v Jezusov božji izvir. Pri tem uporablja starozavezne predpodobe in apokaliptična izrazna sredstva. Gre torej bolj za izpovedovalno (homologetično) kakor za oznanjevalno (kerigmatično) opisovanje dogodkov.[15]

Tudi X. Léon-Dufour zavrača midraš in pravi, da v pripovedih o Jezusovi mladosti ne gre neposredno za sveto pismo, temveč za pretekli dogodek (Jezusovo mladost). V evangeliju ni posedanjeno starozavezno sv. pismo, ampak novozavezni dogodek sam (Jezusova mladost).[16]

Kljub temu da ni enotnega pogleda glede vprašanja literarne vrste, eksegeti precej splošno zagovarjajo zgodovinsko resničnost bistvenih dogodkov iz Jezusove mladosti, med njimi tudi deviško spočetje. Kakršna koli je literarna oblika pripovedi, v vsakem primeru nam Matej in Luka jasno povesta, da je Marija Jezusa deviško spočela. Nihče ne more pametno zanikati, da sta Luka in Matej verovala v pravo deviško spočetje. In to je za nas dovolj. Ni mogoče dvomiti, da gre za telesno devištvo (čeprav, seveda, ne samo za telesno). Kdor bi zanikal deviško spočetje, bi s tem zavrgel del svetopisemskega sporočila. Tu ne gre za pesniški izraz Jezusovega božjega sinovstva.

Obe pripovedi sta zelo stvarni in nista plod človeške fantazije. Matej in Luka nista prišla na zamisel o deviškem spočetju na podlagi Iz 7,14. Matej res izrečno omenja to mesto in tudi Luka ga pozna in upošteva. Vendar je prerokba pri Izaiju zelo nejasna, skrivnostna. Šele Matej in Luka sta jasna in nam pomagata razumeti Iz 7,14. Matej in Luka imata veliko več, kakor je pri Iz 7,14, ki nič ne govori o Svetem Duhu. Izaija govori o znamenju, ki ga bodo ljudje spoznali. V novi zavezi za skrivnost dolgo časa vesta le Marija in Jožef. Če bi hotela Matej in Luka Izaijevo prerokbo le na široko razložiti, bi poudarila, kako je znamenje vsem postalo očitno.

Poznani mariolog R. Laurentin tudi poudarja, da hočeta evangelista poročati o resničnih dogodkih. Deviško spočetje spada pri obeh evangelistih k osrednjim dejanstvom. Kdor pravi, da sta evangelista hotela z omembo deviškega spočetja simbolično izraziti božje sinovstvo, je v nasprotju z Matejevim evangelijem. Matej namreč v svojem evangeliju otroštva ne govori izrečno o božjem sinovstvu. Njegov namen je prav nasproten. Pokazati hoče, da je Jezus Davidov sin. Prav deviško spočetje mu pri tem dokazovanju

---

[15] H. Schürmann, n. d., 21—24.

[16] X. Léon-Dufour, Les évangiles et l'histoire de Jésus, Paris 1963, 345; nav. J. Galot, La conception virginale du Christ, v: Gr 49 (1968) 651, op. 39.

dela težave. V nasprotju z Lukom in hebrejskim besedilom Iz 7,14 daje ime sinu Jožef in ne Marija. V Davidovo rodovino je Jezus vključen po Jožefu.[17]

Nekateri iščejo izvir pripovedi o deviškem spočetju v velikonočni veri učencev, ki je hotela poudariti Jezusovo božje sinovstvo. Deviško spočetje naj bi bilo kot nekaj izmišljenega le znamenje za Jezusovo transcendentno sinovstvo. Res je velikonočna vera zbudila zanimanje za Jezusov izvir in je podelila možnost za pravilno vrednotenje smisla deviškega spočetja. A v luči velikonočne vere si deviškega spočetja nikakor niso izmislili. Velikonočna vera hoče naglasiti novost vstajenja glede na vse prejšnje.[18] Oglejmo si obe mesti bolj podrobno.

b) Pripoved pri Luku (1,26—38)

»V šestem mesecu pa je bil angel Gabrijel od Boga poslan ... k *devici,* zaročeni možu, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in *devici* je bilo ime Marija« (1,26 sl.).

France Rozman pripominja k tem besedam: Prvo, kar sv. pismo pove o Mariji, je njeno devištvo. Luka je ne označi najprej z osebnim imenom Marija, ampak devica. Marijo predstavi svetu kot devico. Pri tem ... je zanimivo, da Luka v istem stavku dvakrat rabi besedo devica. Če se v stavku ponovi osebek, potem ga, tako v grščini kot v slovenščini, drugič izrazimo z zaimkom. Zato bi se bil Luka slovnično bolj pravilno izrazil, če bi zapisal: ‚Angel je pristopil k devici in *njej* je bilo ime Marija.' Ker tega ni storil, je še bolj krepko naglasil, da je bila Marija ob Jezusovem spočetju devica.«[19]

»Angel ji je rekel: ‚Ne boj se, Marija, zakaj milost si našla pri Bogu. Glej, spočela boš in rodila sina, ki mu daj ime Jezus. Ta bo velik in Sin Najvišjega.' ... Marija pa je rekla angelu: ‚Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?' Angel ji je odgovoril: ‚Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila; in zato bo tudi Sveto, ki bo rojeno, Sin boji' ...« (1,30—35).

Kdor besede »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?« (1,34) razume v smislu Marijine obljube ali vsaj sklepa vednega devištva, kakor so večinoma učili od sv. Gregorja Niškega in sv. Avguština dalje, za tistega celoten kontekst zelo jasno uči Marijino deviško spočetje Jezusa. Vzemimo drugo možnost, da vprašanje ne govori za Marijin sklep ali obljubo devištva, kakor danes misli vedno več eksegetov in teologov. Upoštevajmo še tretjo možnost, ki jo z nekaterimi drugimi eksegeti zagovarja Heinz Schürmann: Vprašanje ni Marijino, temveč evangelistovo. Z njim hoče pri bralcu zbuditi

---

[17] Prim. R. Laurentin, Maria nella storia della salvezza, prevod iz francoščine, Torino 1972, 101. Ko avtor zagovarja zgodovinsko resničnost bistvenih dogodkov, pravi, da bi angeli, zvezda in sanje mogli biti le podoba in izrazno sredstvo za nadnaravne stvarnosti.

[18] Prim. J. Galot, n. d., 650—654.

[19] F. Rozman, n. d., 513.

pozornost za naslednjo vrstico: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila; in zato bo tudi Sveto, ki bo rojeno, Sin božji« (1,35).[20] Če upoštevamo drugo in tretjo možnost, iz omenjenega vprašanja ne moremo nič sklepati glede Marijine obljube ali sklepa devištva še pred angelovim oznanjenjem.

Najprej naj bo pojasnjeno, da po mišljenju eksegetov Sveti Duh v besedilu ni tretja božja oseba, temveč božji Duh. Gre namreč za paralelizem, vzporednost izrazov: Sveti Duh in moč Najvišjega. V paralelizmu se subjekt ne sme menjati; drugi člen (»moč Najvišjega te bo obsenčila«) ponovi z drugačnimi izrazi misel prvega (»Sveti Duh bo prišel nadte«). »Moč Najvišjega« je božja moč, Jahvetova moč, Jahve sam, zato gre tudi v prvem členu za božjega (Jahvetovega) Duha, ne za tretjo božjo osebo; to tudi zato, ker je »Duh« (pneuma) brez člena. To je tisti stvariteljski Duh, ki je ob stvarjenju plaval nad vodami (prim. Gen 2,1).[21]

Zaradi tega seveda ne bomo zanikali, da je pri učlovečenju sodeloval poleg Očeta tudi Sveti Duh, saj gre po gledanju teologije pri vseh božjih delih navzven za delovanje vse sv. Trojice. Posebej in ne brez podlage v sv. pismu, učlovečenje pripisujemo Svetemu Duhu, ki je vez ljubezni. Učlovečenje je namreč še posebej delo božje ljubezni.

Marijino deviško spočetje Jezusa je tudi v primeru, da Marija vprašanja »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?, ni izrekla, ali da ga drugače razlagamo, popolnoma jasno izraženo. Iz celotne perikope se vidi, da hoče Luka poleg drugega prav to naglasiti. Tudi v angelovih besedah: »Glej, spočela boš in rodila sina, ki mu daj ime Jezus« (1,31), kjer naj da Marija ime svojemu sinu, vidi Schürmann kot možno nakazano napoved Marijinega deviškega spočetja. Zlasti če upoštevamo Iz 7,14, na katerega se besede nanašajo. V zvezi z Iz 7,14 Luka popolnoma jasno uči Marijino deviško spočetje Jezusa po delovanju božjega Duha v besedah: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila« (1,35). Luka hoče na svoj način naglasiti isto, kar je Matej izrazil z besedami: »Ko je bila njegova mati Marija zaročena z Jožefom, je bila, preden sta prišla skupaj, noseča od Svetega Duha« Mt 1,18).[22]

France Rozman takole pravi: »Luka s tem razločno pove, da Jezusovo spočetje ni sad Jožefa in Marije, ampak posledica neposrednega posega božjega stvariteljskega duha v Marijine rodilne zmožnosti.«[23]

c) Matejeva pripoved (1,18—25)

Medtem ko je pri Luku v ospredju Marija, je pri Mateju v ospredju sv. Jožef. Jožefov odnos do Jezusa Matej najprej pove *z rodovnikom*. Ko na-

---

[20] Prim. H. Schürmann, n. d., 49—52.
[21] Prim. F. Rozman, n. d., 517 sl.; H. Schürmann, n. d., 52.
[22] H. Schürmann, n. d., 42, 47, 50, 52.
[23] F. Rozman, n. d., 518.

števa Jezusove prednike, pravi za vsakega, da je imel sina ... Le pri Jožefu je rečeno: »Jakob pa je imel sina Jožefa, moža *Marije, iz katere je bil rojen Jezus,* ki je Kristus« (1,16). Jožef torej ni do Jezusa v takem razmerju, kakor je Abraham do Izaka, torej ni Jezusov naravni oče.

Iz nadaljnje pripovedi zvemo, da je Jožef opazil spremembo na svoji zaročenki in je bil zelo vznemirjen. Iz notranje stiske ga je rešil Gospodov angel: »Jožef, Davidov sin, ne boj se vzeti k sebi Marijo, svojo ženo; kar je namreč spočela, je od Svetega Duha. Rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus, zakaj on bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (1,20 sl.). S tem je izrečno izključeno, da bi Marija postala mati po Jožefu in da bi s tem nehala biti devica. Marijino deviško spočetje Jezusa evangelist še posebej naglaša: »Vse to pa se je zgodilo, da se je spolnilo, kar je bil Gospod napovedal po preroku, ki pravi: ‚Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki se bo imenoval Emanuel, kar pomeni: Bog z nami'« (1,22 sl.). Matej torej Iz 7,14 pojmuje kot napoved Marijinega deviškega spočetja in rojstva Jezusa.

Luka bolj konkretno opisuje prihod božjega Duha nad Marijo: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila.« Matej je bolj zadržan in ugotovi samo Marijino deviško spočetje: »Kar je namreč spočela, je od Sveta Duha« (1,20). »Marija je spočela po edinstvenem delovanju Svetega Duha. Pri tem pa je pomembno to, da Matej vselej, kadar omenja Svetega Duha, dejansko misli na delovanje Boga samega. Zato tudi v Matejevem izrazju pomeni Sveti Duh božji (Jahvetov) Duh. Marija je spočela po delovanju samega Boga.«[24]

Matej na koncu izrečno pravi, da Marija ni spočela v sodelovanju z Jožefom: »Ko se je Jožef zbudil iz spanja, je storil, kakor mu je naročil Gospodov angel, ter je svojo ženo vzel k sebi. In je ni spoznal, dokler ni rodila sina, in dal mu je ime Jezus« (1,24—25).

Da Jožef ni Jezusov naravni oče, bi mogli razbrati tudi iz angelovih besed: »Rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus« (Mt 1,21). Stavek bi se v skladu z drugimi podobnimi mesti moral glasiti: »Rodila *ti* bo sina ...« Tako je angel povedal Zahariju: »Tvoja žena Elizabeta *ti* bo rodila sina« (Lk 1,13). Z zaimkom »ti« je povedano, da je Zaharija Janezov naravni oče, zato ga je Elizabeta res rodila njemu. Pri angelovih besedah Jožefu je »ti« namenoma izpuščen, ker Jožef ni Jezusov naravni oče, zato ga Marija ni rodila njemu.

V prvem in drugem poglavju Matej Jožefa dosledno imenuje samo »moža Marije« in nikoli »Jezusov oče«, medtem ko Marijo vedno imenuje »njegova mati« (1,11.13.14.20.21). »Če bi bil Jožef Jezusov naravni oče, bi Matej to brez pridržka povedal, kakor je povedal, da je Marija njegova mati. Jezus je bil torej spočet deviško.«[25]

---

[24] F. Rozman, n. d., 520 sl.
[25] F. Rozman, n. d., 522.

č) Pričevanje stare zaveze

Stara zaveza sama zase seveda ne nudi jasnega dokaza za Marijino deviško spočetje Jezusa. Vsaj tisti, ki so živeli v stari zavezi, niso na podlagi sv. pisma stare zaveze prišli do jasnega spoznanja o Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Starozavezna mesta je treba obravnavati v luči nove zaveze. Pri tem moramo upoštevati, da so starozavezne in novozavezne svetopisemske knjige celota in delo istega Svetega Duha kot glavnega avtorja. Ker je vsa stara zaveza priprava na Kristusa, je v nekem podrejenem smislu tudi priprava na Marijo, ker je njegova mati. Sicer pa je deviško spočetje najprej povedek o Kristusu, šele nato o Mariji. Iz teh razlogov je možno, da je bilo deviško spočetje nakazano že v stari zavezi. To je hotel Sveti Duh kot glavni avtor sv. pisma, čeprav morda svetopisemski avtorji niso prišli do tega spoznanja.

Kjerkoli stara zaveza omenja Mesijev izvir, nikjer ne govori o kakem neposrednem zemeljskem očetu. Omenja le njegovo mater: »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in *njenim zarodom*« (Gen 3,15). »Zato vam bo Vsemogočni sam dal znamenje: ‚Glej, *devica bo spočela* in rodila sina, ki ga bo imenovala Emanuel'« (Iz 7,14). »A ti, Betlehem-Efrata, majhen si med Judovimi tisočnijami, iz tebe mi izide on, ki naj vlada v Izraelu . . . Zato jih izroči v oblast drugih do časa, ko *porodnica porodi*« (Mih 5,1—2).

Največjo težo ima Iz 7,14 zlasti če upoštevamo Mateja, ki, kakor smo videli, to mesto nanaša na Marijino deviško spočetje Jezusa. Hebrejska beseda 'almah niti ne naglaša niti ne izključuje devištva, grška beseda parthénos v prevodu septuaginte pa pomeni devico. Pri Mateju ni šlo za to, da bi imel pred sabo najprej starozavezne napovedi o Jezusu in bi nato iskal, kje se je pri Jezusu kaj izpolnilo. Bilo je obratno. Pred sabo je imel najprej novozavezna dejstva, verjetno v že napisani predlogi, nato je iskal primerno mesto v stari zavezi.[26]

Vsekakor je v zvezi z Iz 9,5 in 11,1 jasno, da ima napovedani otrok pri Iz 7,14 mesijanske značilnosti: »Zakaj dete nam je rojeno, sin nam je dan, oblast je na njegovih ramah. Imenuje se: čudoviti svetovalec, močni Bog, Oče na veke, knez miru« (9,5). »Mladika požene iz Jesejeve korenike, poganjek vzcvete iz njegove korenine« (11,1).

Prevajalci septuaginte so verjetno že imeli v mislih devico in čudežno deviško spočetje in rojstvo. Vsekakor je to misel hotel povedati Sveti Duh kot glavni avtor sv. pisma. Tudi dejstvo, da bo devica imenovala sina Emanuel, kaže, da sin nima zemeljskega očeta, kajti ime otroku navadno daje oče.[27] Vendar je značilno, da Judje mesta niso mesijansko razlagali. Rabini so

---

[26] Prim. W. Marxen, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh [3]1964, 131.

[27] Tako misli M. Schmaus, Katholische Dogmatik V, München [2]1961, 121. Dokaz ni popolnoma prepričljiv, ker včasih daje v sv. pismu ime otroku mati.

učili, da gre le za Ahazovega sina Ezekija, 'almah pa je kraljica, torej mlada žena. Tako so razlagali rabini še v 2. stoletju po Kr.[28]

Tudi če ne priznamo, da so prevajalci septuaginte mislili na deviško spočetje bodočega Mesija, moramo priznati, da je krščanska skupnost v grškem besedilu Iz 7,14 spoznala starozavezno pričo za Marijino deviško spočetje in rojstvo Jezusa. Z Jezusovim deviškim spočetjem in rojstvom se je prerokba uresničila.[29]

d) Sv. pismo je dovolj jasno

Heinz Schürmann dokazuje, da je bila resnica o deviškem spočetju kristjanom poznana že pred poročilom o tem pri Mateju in Luku. Matej in Luka že poznata ugovore proti temu dejstvu: v svojem poročilu odgovarjata tudi na te ugovore. Vsekakor je nastala vera v cerkveni skupnosti neodvisno od Matejevega in Lukovega poročila, torej iz nekega drugega starejšega vira. Marija je popolno nasprotje Zahariju, ki je dvomil (Lk 1,18). Ona kot ponižna Gospodova dekla sprejme brez pomisleka božjo voljo (1, 38). Elizabeta jo blagruje zaradi njene močne vere: »Blagor ji, ki je verovala; zakaj spolnilo se bo, kar ji je povedal Gospod!« (1,45). Ona ne zahteva znamenja kakor Zaharija, a angel vseeno daje znamenje, ki velja bolj dvomljivim bravcem kakor Mariji: Če je po čudežnem božjem delovanju nerodovitna in priletna Elizabeta spočela, je to znamenje, da more po božjem delovanju tudi v Mariji priti do deviškega spočetja: »Zakaj pri Bogu ni nič nemogoče« (1,37). Tisti, ki dvomijo v Marijino deviško spočetje Jezusa, torej nimajo prav, ker ne verujejo v božjo vsemogočnost. Luka torej zavrača skeptične vernike, ki se sprašujejo: »Kako je to mogoče?« Tudi pri Mateju se vidi, da hoče zavrniti naravno razlago.[30]

Dejstvo deviškega spočetja sta mogla svetu posredovati le Marija in Jožef. Razumljivo, da ta dva tega nista obešala na veliki zvon in je to dejstvo zato dolgo časa ostalo širši javnosti prikrito. Upoštevati je treba, da je prva Cerkev oznanjala najprej vstalega Kristusa, v povezanosti z njim pa tudi prvi del velikonočne skrivnosti, Kristusovo trpljenje in smrt. Že kmalu so se začeli zanimati za Jezusovo javno delovanje. Zanimanje za Jezusov človeški izvir je nastopilo precej pozneje. Ker je za Marijino deviško spočetje dolgo časa vedel le ozek krog ljudi, je razumljivo, da je minilo precej časa, preden so to resnico sprejeli vsi kristjani. Matej in Luka, ki se med seboj zelo razlikujeta, kažeta, da je šlo za dve različni tradiciji, ki sta že bili navzoči v dveh različnih skupinah kristjanov. Primerjava obeh evangelijev kaže, da glede zgodb otroštva Matej in Luka nista drug drugega poznala. Vendar kljub temu pripovedi obeh v bistvenih stvareh soglašata. Oba poročata: Marija je zaročena z Jožefom, ki je Davidov potomec; Jezus je spočet od Sve-

[28] Prim. Justin, Dial. c. Tryph. 43, 67, 68, 71, 77.
[29] Prim. K. H. Schelkle, n. d., 46 ss; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 146—149.
[30] Prim. H. Schürmann, n. d., 55—61.

tega Duha in rojen iz device; rojstvo se je izvršilo, ko sta bila Jožef in Marija že na skupnem stanovanju, v Betlehemu; Jožef ni naravni Jezusov oče. Vsa ta dejstva morajo izvirati iz skupnega vira; od Marije in Jožefa. Deviško spočetje je torej zgodovinsko izpričano in je po zakonih zgodovinske kritike zanesljivo.[31]

Moramo upoštevati, da javno razodetje ni bilo končano že kar z Jezusovim vnebohodom, zlasti pa je bil potreben določen čas, da je razodetje postalo znano. Schürmann misli, da niti sv. Pavel ni tedaj, ko je nastalo pismo Rimljanom in pismo Galačanom, vedel za Marijo deviško spočetje Jezusa, sicer bi bil najbrž drugače zapisal Rimlj 1,3 (»po telesu rojenem iz semena Davidovega«) in Gal 4,4 (»rojenega iz žene«).[32]

Mislim, da Schürmannovo sklepanje ni prepričljivo. Pavel je mogel zvedeti o Jezusovem človeškem izviru od Luka. Če kdo česa ne zapiše, še ne pomeni, da tistega ne ve. Pavel o deviškem spočetju ni pisal, ker se mu ni zdelo potrebno. Ni pa s tem rečeno, da o tem ni nikoli govoril.[33]

Glede Gal 4,4 je treba upoštevati, kar pravi Mihael Schmaus. Ko Pavel pove, da je božji Sin rojen iz žene, pusti odprto, za kakšne vrste rojstva gre.«[34]

Pismo Galačanom ima pač najstarejše novozavezno poročilo o Mariji. Nekateri teologi skupaj z R. Laurentinom mislijo, da je z izrazom »rojen iz žene« Pavel naznačil Jezusovo deviško spočetje in rojstvo in da to mesto kaže nazaj na protoevangelij, kjer je Odrešenik obljubljen kot zarod žene.[35] Da je to Pavlova misel, ni prepričljivo, čeprav ni izključeno, pač pa je možno, da je to misel hotel nakazati Sveti Duh kot glavni avtor sv. pisma.

4. Ali gre za versko resnico (de fide)?

Že na začetku 2. stoletja se pojavi t. im. pravilo vere (regula fidei), h kateremu spada tudi deviško spočetje. Sv. *Ignacij Antiohijski* piše Smirnčanom: »Zapazil sem, da trdno verujete v našega Gospoda, . . . ki se je resnično rodil od device, bil krščen od Janeza, . . . bil pod Poncijem Pilatom in tetrarhom Herodom resnično pribit za nas v mesu« (1,1—2). Kontekst kaže, da hoče Ignacij proti doketom naglasiti med drugimi osnovnimi resnicami tudi rojstvo od device.

V pismu Efežanom pravi: »Naš Gospod Jezus Kristus je bil po božji naredbi spočet od Marije, sicer iz Davidovega rodu, toda od Svetega Duha«

---

[31] Prim. K. H. Schelkle, n. d., 52 sl.; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 158.
[32] Prim. H. Schürmann, n. d., 61.
[33] Podobno misli ekseget K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas, 28; nav.: G. Söll, Handbuch der Dogmengeschichte III/4, Freiburg im Br. 1978, 10, op. 6.
[34] M. Schmaus, Katholische Dogmatik V, 121 sl.
[35] Prim. R. Laurentin, Court traité de théologie mariale, Paris [4]1959, 16 sl.

(18,2). »In knezu tega svetega je bilo prikrito devištvo Marije in njen porod kakor tudi Gospodova smrt, tri glasno govoreče skrivnosti, ki so se izvršile v božjem molku« (19,1).

Verski obrazci pri sv. *Justinu* večkrat govore, da je Kristusa spočela devica.[36] Sv. *Irenej* priča za splošno razširjeno vero glede Marijinega deviškega spočetja po vsej Cerkvi, ki jo je le-ta sprejela od apostolov in njihovih učencev.[37]

Tertulijan naglaša, da je pravilo vere eno, nespremenljivo: verovati je treba v enega vsemogočnega Boga, stvarnika sveta, in v njegovega Sina Jezusa Kristusa, ki je bil rojen iz Device Marije, križan pod Poncijem Pilatom.[38]

Pri *Origenu* imamo formulo: »rojen iz device in od Svetega Duha«[39], ki je zelo blizu obliki v raznih veroizpovedih.

Veroizpovedi, ki so nastale nekoliko za pravilom vere, v glavnem vse omenjajo Marijino deviško spočetje. Oblika apostolske vere iz 3. stol. ima že besede: »rojen od Svetega Duha iz Marije device« (DS 10). Današnja oblika apostolske vere ima besede: spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije Device«. Nicejsko-carigrajska veroizpoved: »In se je utelesil po Svetem Duhu iz Marije Device in postal človek.« Epifanijeva veroizpoved (ok. 374) ima besede: »Popolnoma je bil rojen iz Marije, vedno device, po Svetem Duhu; postal je človek, . . . ne da bi prišel iz moževega semena . . .« (DS 44; SVC 912). Veroizpoved je usmerjena tudi proti tistim, ki so tajili Marijino vedno devištvo.

Po nauku 2. vatikanskega koncila Marija »na vzvišen in edinstven način predstavlja vzor device in matere. Ne da bi spoznala moža, je v veri in pokorščini po obsenčenju s Svetim Duhom rodila na zemlji samega Sina nebeškega Očeta« (C 63; prim. C 46; 55). V veroizpovedi Pavla VI. (20. junija 1968) je rečeno: »Učlovečil se je po Svetem Duhu iz Marije Device in je postal človek« (SVC 944). »Verujemo, da je blažena Marija, ki je ostala vedno devica, postala mati učlovečene Besede« (SVC 947).

Zato ima prav Karl Rahner, ki pravi: »Cerkev je torej vedno učila in prištevala k svoji veri ter izpovedovala proti zmotam: Marija je svojega Sina brez sodelovanja zemeljskega očeta spočela.«[40]

Vsekakor že te priče kažejo, da spada deviško spočetje k veri Cerkve. Mišljeno je tudi in predvsem telesno devištvo, ker je v zvezi z Jezusovim telesnim rojstvom. Izraza »rojen iz Marije Device« ne moremo razumeti le v moralnem smislu. Vsekakor gre za versko resnico. P. Schoonenberg skuša

---

[36] Justin, Apol. I, 31; I, 46; Dial. 63, 1; 85, 2; 100.
[37] Prim. Irenej, Her. 1, 10, 1.
[38] Tertulijan, De virg. vel., 1, 3.
[39] Origen, De principiis I, Praef. 4.
[40] K. Rahner, Maria, Mutter des Herrn, Freiburg im Br. [5]1965, 62; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 139.

opravičiti zadržanost Holandskega katekizma glede Marijinega devištva in dokazuje, da ne gre za dogmo.[41] Vendar napačno misli, da je dogma le tisti nauk, ki je bil razglašen podobno kakor resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju ali vnebovzetju. Tako seveda cerkveno učiteljstvo ni razglasilo Marijinega deviškega spočetja Jezusa. Schoonenberg — navajam Ratzingerja — pride do ugotovitve, »da v stvareh, ki zadevajo Jezusovo rojstvo iz device v nasprotju z obema prejšnjima povedkoma (o brezmadežnem spočetju in vnebovzetju) ni nikakršnega trdnega cerkvenega nauka. V resnici je s takšno trditvijo zgodovina dogem postavljena na glavo . . . Dejansko je dogma kot posamezen povedek, ki ga papež razglasi »ex cathedra«, zadnja in najnižja oblika nastajanja dogem. Prvotna oblika, v kateri Cerkev obvezno izreka svojo vero, je symbolum, veroizpoved; po svojem smislu popolnoma nedvomno izpovedovanje vere, da se je Jezus rodil deviško, spada že od začetka trdno v vse veroizpovedi in je tako sestavni del cerkvene pradogme. Tako je popolnoma brezpredmetno raziskovati vprašanje o obveznosti 1. lateranskega koncila ali bule Pavla IV. iz leta 1555, kakor to dela Schoonenberg; poskus, da bi morda tudi symbole zožil zgolj na ‚duhovno' razlago, bi pomenil zamegljevanje dogemske zgodovine.«[42]

Jean Galot naglaša, da je v formulaciji prvotne vere Marijino devištvo vedno tesno povezano s skrivnostjo učlovečenja. Zahodne veroizpovedi hočejo tudi z Marijinim deviškim spočetjem naglasiti Kristusovo božanstvo. Deviško spočetje je del skrivnosti učlovečenja, kakor se je konkretno uresničilo. Zato trditev, da je božji Sin rojen iz device Marije, spada k središčnemu predmetu vere. Zato teologija te resnice ne sme zanemariti ali jo drugače razložiti, da bi zgubila tradicionalni pomen, kakor ga ima v veroizpovedih. Če bi trdili, da je bil Kristus spočet kakor vsak drug otrok, čeprav po posebni božji milosti, ne bi šlo le za novo interpretacijo, ampak za zanikanje tega, kar so v Cerkvi vedno verovali.[43]

5. *Ali gre za slovesno opredeljeno versko resnico (de fide definita)?*

Gre za vprašanje, ali je resnica o deviškem spočetju le reden nauk cerkvenega učiteljstva ali pa jo je cerkveno učiteljstvo tudi izredno opredelilo, npr. na vesoljskih cerkvenih zborih.

Dogmatiki glede tega vprašanja niso edini. Michael Schmaus pravi, da je Marijino deviško spočetje Jezusa sicer »de fide«, ni pa »de fide definita«. Pripominja pa, da »bi bilo zmotno in usodno iz tega sklepati, da ni nikakega

[41] Prim. P. Schoonenberg, De nieuwe Katechismus und die Dogmen; nemški prevod v: Dokumentation des Holländischen Katechismus, Freiburg 1967, XIV—XXXIX; nav. J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, 206, op. 115.

[42] J. Ratzinger, n. d., 206, op. 115; vse štiri napake v slov. prevodu so popravljene.

[43] J. Galot, n. d., 640—643.

zanesljivega in obveznega nauka o tem ... Ne bi bili pravični smislu cerkvenega oznanjevanja vere, če bi hoteli sprejeti le verske definicije v strogem smislu kot resnične, o vsej drugi vsebini pa bi dvomili, ali jo odklanjali, ali sodili o njej kot o golem provizoriju. Takšno razlikovanje bi bilo neumestno precenjevanje formalnih definicij in usodno podcenjevanje tega, kar ni formalno definirano.«[44]

Tudi Wolfgang Beinert pravi, da »stavek o Marijinem devištvu (deviškem spočetju Jezusa) ni nikoli kak koncil formalno in slovesno definiral. Venđar so ga v Cerkvi učili s takó veliko samoumevnostjo, da je treba v njem gledati razodeti stavek, na katerega moramo odgovoriti z vero.«[45]

Da ne gre za slovesno opredeljeno versko resnico, misli tudi R. Laurentin, ko pravi: »Če nimamo nobene slovesne dogmatične opredelitve, je to zato, ker nobenemu kristjanu ni prišlo na misel, da bi zanikal stvarnost deviškega spočetja. Ta člen ‚Creda' je analogen mnogim drugim: Kristusovi smrti, njegovemu pokopu in vstajenju«[46]

Večina teologov, med njimi tudi Jean Galot, pa misli, da je resnica o Marijinem deviškem spočetju Jezusa de fide definita. Tu se bom deloma naslonil na Galota, ki je vprašanje posebej obravnaval.[47]

Veroizpoved kalcedonskega koncila (451), ki je bila v vseh svojih delih skrbno sestavljena, je verjetno v celoti nezmotna definicija. Za nas so pomembne besede: »Pred veki je bil rojen iz Očeta po božanstvu, v poslednjih dneh pa je bil isti za nas in zaradi našega zveličanja rojen iz device Marije, božje matere, po človečnosti« (DS 301; SVC 178).

Vesoljni cerkveni zbor v Vienni (1312) pravi, da je edinorojeni božji Sin sprejel v enoto svoje hipostaze in osebe telo »v deviškem bivališču« (in virginali thalamo) (DS 900). Četrti lateranski koncil (1215) uči, da je bil božji Sin »spočet iz Marije, vedno device, s sodelovanjem Svetega Duha« (DS 801; SVC 919).

Od papeških dokumentov je pomembno Leonovo dogmatično pismo carigrajskemu patriarhu Flavianu (449), ki ga je kalcedonski koncil enodušno sprejel in odobril kot vodilo vere. Glede Marijinega devištva je rečeno: »Ta večni Edinorojenec večnega Očeta je bil rojen od Svetega Duha in device Marije ... Bil je spočet od Svetega Duha v telesu device in matere, ki ga je rodila brez okrnitve devištva, kakor ga je brez okrnitve devištva spočela ... Rodovitnost je devici sicer dal Sveti Duh, a privzeto je bilo resnično telo iz telesa (matere)« (DS 291; 292; SVC 173).

---

[44] M. Schmaus, Der Glaube der Kirche 2, München 1970, 676 sl.; prim. K. Rahner, Lehramt, v: SM III, 177—193.

[45] W. Beinert, n. d., 98.

[46] R. Laurentin, Maria nella storia della salvezza, 101.

[47] J. Galot, n. d., 644—650; razen Galota mislijo, da gre za resnico, ki je de fide definita npr. tudi novejši avtorji mariologi M. J. Nicolas, Marie Mère du Sauveur, Paris 1967, 77; Sr. M. Lucia, n. d., 166; D. Bertetto, La Madona oggi, Roma 1975, 97 sl.

Pomemben je tudi pokrajinski cerkveni zbor v Lateranu pod papežem Martinom I. (649). Res ne gre za vesoljni koncil, a podrobna študija je pokazala, da je papež hotel naložiti kanone tega zbora kot za vse vernike obvezen nauk, zato se zdi, da gre v kanonih za resnične verske definicije. Papež je namreč skupaj s koncilom naslovil na vse kristjane okrožnico, kjer je poleg zahteve po sprejemu z vero tudi dodan anathema za heretike. Papež postavlja podobno zahtevo v pismih raznim škofom.[48]

Papež Pavel IV. je v konstituciji Cum quorundam (1555) obsodil mnenje, »da Jezus Kristus po mesu ni bil spočet v telesu blažene vedno deviške matere Marije od Svetega Duha, temveč kakor ostali ljudje, iz Jožefovega semena ... ali da ta preblažena devica Marija ni resnično božja mati, da ni ostala vedno v neokrnjenem devištvu, namreč pred rojstvom, v rojstvu in za vedno po rojstvu« (DS 1880; SVC 473).

Gotovo ni resnica o Marijinem deviškem spočetju tako de fide definita kakor resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju. Saj je bilo Marijino devištvo nekaj samo po sebi umevnega mnogo pred sprejemom naziva bogorodica za Marijo. Marijino deviško spočetje Kristusa niso v Cerkvi skoraj nikoli oporekali, če izvzamemo Cerinta, Celza in embionite v 1. in 2. stoletju ter liberalne protestante, danes pa tudi nekatere katoličane. Vsekakor gre za versko resnico, ki jo je imela Cerkev v bolj mirni posesti kakor marsikatero drugo resnico.[49]

Vprašanje, ali je resnica o deviškem spočetju de fide ali de fide definita, niti ni tako pomembno. Saj gre v vsakem primeru za versko resnico, ki ji je treba pritrditi z vero. Poleg tega je tudi težko z gotovostjo dognati, ali gre za eno ali za drugo. Zato je razumljivo različno stališče teologov. To stališče je pogojeno tudi po tem, kako kdo pojmuje izraze »de fide« in »de fide definita«.

6. Stara resnica ob srečanju z novimi časi

R. Laurentin ugotavlja, da je bil srednji vek s svojimi značilnostmi in poudarki naklonjen resnici o deviškem spočetju, danes pa se uveljavljajo prav nasprotni poudarki, ki zato resnici o deviškem spočetju niso naklonjeni.

V srednjem veku so zelo naglašali in povsod iskali čudeže, današnji človek pa za čudeže nima dosti smisla. Čudežni poseg je zanj motenje naravnih zakonitosti. Poleg tega je po njegovem mišljenju v nasprotju z božjo trans-

---

[48] Prim. študijo P. M. Hurley, Born incorruptibly: The Third Canon of the Lateran Council (A. D. 649), v: The Heythrop Journal 2(1961)217—223; nav. J. Galot, n. d., 646—648. Gre za kan. 2; DS 502; SVC 194; kan. 3; DS 503; SVC 195; kan. 4; DS 504; SVC 196. Izraz »brez semena« v 3. kanonu zelo močno naglaša deviško spočetje. Imata ga že Justin in Irenej (ob sklicevanju na Jan 1, 13, v ednini). S tem izrazom sta zavračala ebionite, ki so trdili, da je bil Jezus spočet kakor vsak drug otrok.

[49] Prim. J. Galot, n. d., 649 sl.

cendenco. Gotovo ne smemo Boga kot prvi vzrok postavljati na mesto drugotnih vzrokov. Bog ni kot slab urar, ki bi moral vedno popravljati svoja nihala, da bi delovala.

V srednjem veku so zelo naglašali Kristusove in Marijine privilegije. Danes pri obeh bolj naglašajo zemeljsko stvarnost, npr. izničenje pri Kristusu in njegovo uboštvo. Sodobnemu človeku se zdi, da Kristusovi in Marijini privilegiji zmanjšujejo pristnost in pomen Kristusovega učlovečenja.

Srednji vek je zelo naglašal devištvo, podcenjeval pa spolnost. Naš čas je odkril vrednost in pomen spolnosti, ob tem pa marsikdaj podcenjuje devištvo in gleda nanj negativno.

Filozofske struje so pogosto prezirale telesnost in materialnost na račun duhovnosti. To je v nasprotju s sv. pismom in zlasti z učlovečenjem. Bog je postal popoln človek, z dušo in telesom, da bi človeka v celoti odrešil. Današnji človek pa gre ponekod prav v drugo skrajnost, kakor so šle različne prejšnje filozofske struje.

Demitizacija je danes postala moda in nekakšna vrtoglavica. Prehaja v široke vrste kristjanov, ne da bi jo znali prav izvajati, kolikor je res upravičena. R. Laurentin pravi, da nobena operacija ni tako delikatna, tako zahtevna kakor ta. Improvizirana demitizacija zmede vero.[50]

Vse to in še marsikaj vpliva, da sodobni človek ni več naklonjen resnici o Marijinem deviškem spočetju Jezusa, kakor je bil srednjeveški človek in človek polpretekle dobe. Laurentin pravilno ugotavlja, da bi bilo treba poleg razlogov, ki so vplivali na sredjeveškega človeka, kritično pretresti tudi moderno mitologijo, med katero spada tudi demitizacija.[51]

Včasih so preveč gledali le na čudežnost deviškega spočetja, premalo pa na znamenje, ki ga prinaša s seboj deviško spočetje. Temeljno vprašanje je vprašanje smisla deviškega spočetja. Današnji človek, ki je dovzeten za vprašanja smisla lastnega življenja in smisla vsega stvarstva. bo laže sprejel z vero resnico o deviškem spočetju, če bo uvidel njen smisel. Gre za pomen, ki ga ima deviško spočetje v skrivnosti učlovečenja in odrešenja ter v našem življenju.

7. *Smisel verske resnice o Marijinem deviškem spočetju Jezusa*

Marijino deviško spočetje Jezusa za učlovečenje ni bilo nujno potrebno. Božji Sin bi se bil mogel učlovečiti tudi v tem primeru, da bi pri nastanku njegove človeške narave sodelovala oče in mati. Prav tako bi bil mogel imeti več rodnih bratov in sester. Ker pa je Bog odločil za Kristusa, da bo deviško

---

[50] Prim. R. Laurentin, Maria nella storia della salvezza, 102 sl.
[51] Prim R. Laurentin, n. d., 103.

spočet, je moral za to imeti posebne razloge. Vse, kar Bog dela, dela utemeljeno, pametno.

a) Razlogi, ki jih moramo odkloniti

1. Odkloniti moramo naziranje, da Jezus zato ni mogel imeti zemeljskega očeta, ker bi bil ta *tekmec nebeškemu Očetu.* Bog je nespolno in nadspolno bitje. Upoštevati moramo božjo transcendentnost.[52] Vsa snov kakor tudi roditvena zmožnost prihaja popolnoma v celoti od Marije. Transcendentno božje delovanje je v Marijini rodni celici sprožilo začetek Jezusovega bivanja v Marijinem telesu.[53]

Joseph Ratzinger pravi: »Jezusovo spočetje je nova ustvaritev, ne rojstvo od Boga. Bog s tem ne postane nekakšen Jezusov biološki oče . . . Jezusovo božje sinovstvo ravno ne pomeni, da je Jezus pol Bog pol človek, ampak je bilo za vero vedno nekaj temeljnega to, da je Jezus *popolnoma* Bog in *popolnoma* človek.«[54]

Jezus Kristus kot človek torej ni rojen iz Očeta. Bog Oče ali Sveti Duh ali sv. Trojica ni oče Kristusa kot človeka. Veroizpoved 11. provincialnega koncila v Toledu (675) pravi: »Ne smemo pa verovati, da je Sveti Duh Sinov oče, ker je Marija spočela ob obsenčenju s tem Svetim Duhom. Ne sme se zdeti, da trdimo, kakor da ima Sin dva očeta; kajti gotovo je povsem zgrešeno reči kaj takega« (DS 533; SVC 209).

Sv. Tomaž Akvinski pravi, da vsako živo bitje rodi ali da roditi sebi podobno bitje. Sveti Duh pa ni dal nič od svojega bitja, temveč je kot vsemogočni stvarnik iz nič ustvaril Kristusovo dušo in osnoval podlago, da se je moglo Kristusovo telo razviti do rojstva. Kristus kot človek je stvar, Sveti Duh pa je stvarnik. Zato ni Sveti Duh Kristusov oče.[55]

2. Odkloniti moramo tudi naziranje, da bi bilo *nevredno božjega Sina,* če bi pri nastanku njegove človeške narave sodeloval tudi oče. Bog je ustanovitelj zakona, ker je človeka ustvaril kot moža in ženo in ju naravnal drugega na drugega. Podcenjevali bi torej božjo ustanovo zakona, če bi mislili, da bi bilo za božjega Sina neprimerno, da bi bil spočet kakor drugi otroci.

3. Tudi ne drži razlog, ki so ga navajali nekateri cerkveni očetje. Po njihovem nazoru je moral biti Jezus deviško spočet zato, da ne bi postal *deležen izvirnega greha.* Toda človek se ne rodi v izvirnem grehu zato, ker pri njegovem spočetju sodelujeta oče in mati. Izvirni greh se ne podeduje.[56]

---

[52] Prim. M. Schmaus, Der Kirche 2, 670 sl.
[53] Prim. M. J. Nicolas, n. d., 78.
[54] J. Ratzinger, n. d., 202 sl.; prim. tudi K. H. Schelkle, n. d., 52 sl.; nav. Sr. M. Lucia, n.d., 157.
[55] Prim. 3 q. 32 a. 3.
[56] Prim. M. Schmaus. Der Glaube der Kirche 2, 671; W. Beinert, n. d., 101 sl.

b) Razlogi za Marijino deviško spočetje Jezusa

1. Deviško spočetje Kristusa je *znamenje njegovega božjega sinovstva.* Učlovečenje je po nauku sv. pisma in izročila tesno in neločljivo povezano z Marijinim devištvom. Videli smo že, da bi Bog lahko tudi drugače odredil, a dejanski red je takšen. Kristusovo božje sinovstvo se kaže v njegovi človeški naravi. To se ne bi, če bi Jezus imel zemeljskega očeta. Božji Sin je tako že s svojim zemeljskim začetkom razodel svoje božje sinovstvo. Če bi imel Jezus tudi zemeljskega očeta, bi bil to oče Jezusa kot človeka, Jezus kot Bog pa bi imel za očeta nebeškega Očeta. Tako bi bilo nekoliko zatemnjeno edino Kristusovo božje sinovstvo, ki mu pripada tudi kot človeku (saj je le božja oseba).

2. Deviško spočetje Kristusa je *znamenje večnega deviškega rojstva Besede iz Očeta.* Obenem je znamenje *našega duhovnega deviškega rojstva iz vode in duha* (Jan 3,5). Cerkveni očetje večkrat primerjajo naše krstno prerojenje Kristusovemu deviškemu spočetju v Mariji po delovanju Svetega Duha.[57]

Danes večkrat govorimo o treh Kristusovih rojstvih: o večnem rojstvu, časovnem rojstvu v Betlehemu, o mističnem rojstvu v srcu vernikov in v življenju Cerkve, ki je Kristusovo telo. Tako se izraža tudi cerkveno učiteljstvo. Toda cerkveni očetje govore o enem samem rojstvu, ki je označeno, razširjeno in posredovano v skrivnostnem telesu in ki posreduje božje sinovstvo vsem ljudem. Vsako od »treh« rojstev je nadaljevanje prejšnjega rojstva in znamenje poznejšega. Deviško spočetje je zato *razodevanje skrivnosti Boga* v tem, kar je v njem najbolj skritega.[58]

3. Deviško spočetje kaže na *edinstvenost tako spočetega in rojenega Odrešenika.* Nikogar ni v človeški zgodovini, ki bi mu bil enak, kakor ni nikogar, ki bi bil tako kot on spočet na deviški način. Res se je z učlovečenjem potopil v človeško zgodovino, toda on zgodovino tudi presega. V njem so nadzgodovinske moči, ki ne izvirajo iz očeta in matere, ki niso sad zemlje in človeštva, marveč nebes.

4. Skrivnost Kristusovega spočetja brez sodelovanja moža spada v *skrivnost evangeljskega uboštva,* ki ga je Kristus različno sam živel in oznanjal. Odpovedal se je sredstvom moči tega sveta. Umikal se je množici, ki ga je hotela postaviti za kralja (Jan 6,15). Zavrnil je skušnjavca, ki ga je hotel zapeljati na pot iskanja lastne slave in moči. Odpovedal se je moči denarja in učencem naročil: »Ne jemljite si ne zlata ne srebra ne bakra v svoje pasove!« (Mt 10,9). Na začetku svojega javnega delovanja se je 40 dni postil. Živel je v celibatu. Ta skrivnost uboštva se je pokazala že na začetku Jezusovega zemeljskega življenja ob spočetju.

---

[57] Prim. D. Bertetto, n. d., 102.
[58] Prim. R. Laurentin, Maria nella storia della salvezza, 106.

Poznani protestantski teolog Karl Barth je to misel razvil takole: Pri vsakem naravnem rojstvu se človek zaveda svoje stvariteljske moči. Pri spočetju ob sodelovanju moža in žene se kaže kozmična moč človeškega erosa. To ne more biti primerno znamenje božje agape, ki ne išče svojega interesa. Volja po moči in gospodovanju, ki se kaže pri človeku posebej v seksualnem dejanju, ne izraža veličastnosti božjega usmiljenja. Zato ni združenje Jožefa in Marije, temveč Marijino devištvo znamenje, ki razodeva skrivnost božiča.[59]

Na že omenjenem mestu pravi K. Barth, da v človeški zgodovini, ki je zgodovina moških, Kristus ni hotel biti rojen iz moške moči in ponosa, ampak iz ponižane in zaničevane žene. Ni hotel priti na svet po posredovanju moškega, ki se je imel za gospodarja življenja, temveč po ženi, ki so jo imeli le za pasivno sprejemavko življenja.

Laurentin pravi, da je deviško spočetje znamenje, da se Bog odloča za uboštvo in ponižnost. Marija je spadala v skupino ubogih. Vse njeno življenje od jasli do Kalvarije je bilo zaznamovano z uboštvom. V njej je bila rodovitna vera in agape, ne eros oziroma seks. Ona, ki ni poznala moža, je dala življenje Bogu samemu.[60]

5. Karl Rahner utemeljuje globlji smisel Marijinega devištva takole: »Njeno devištvo in spočetje Gospoda brez sodelovanja očeta označujeta eno in isto. Tega ne označujeta le v besedah, temveč v oprijemljivosti človeškega življenja: *Bog je Bog svobodne milosti,* Bog, ki ga z vsem našim prizadevanjem ni mogoče pritegniti; moremo ga le prejeti kot neizrekljivo svobodno darujočo milost. To je moralo živeti v Mariji ne le v prepričanju njenega srca, ampak se je *vtisnilo v vse njeno bistvo do njene telesnosti;* njena telesna bit je morala vse to odražati in predstavljati. Zato je devica po duhu in po telesu, popolnoma na razpolago Bogu.«[61]

6. Z Jezusovim prihodom na svet se je za svet začela nova doba, doba odrešenja. Deviško spočetje je *znamenje, da odrešenje prihaja popolnoma od zgoraj,* od Boga, ne od tega sveta. Človek se ne more sam odrešiti. Odrešenje ni sad moške podjetnosti.

7. Z Jezusovim prihodom je v razvoj sveta prišlo nekaj popolnoma novega. Začela se je *doba novih ljudi in novega stvarstva.* Prvi novi človek je Kristus sam, nato vsak, ki se vanj vključi. Kristus je novi Adam, novi začetnik, zato je primerno, da to novost izraža deviško spočetje. Res bo novi človek dosegel svojo polno dovršitev šele ob poveličanju, toda začetek je že tu. Deviško spočetje to novost v znamenju predstavlja.

8. Iz Jezusovega nauka sledi, da v prihodnjem veku *zakona v sedanji obliki ne bo več.* Deviško spočetje že vnaprej napoveduje to stanje absolutne

[59] Prim. K. Barth, Dogmatique I, La doctrine de la parole 2/1, Paris 1950, 180; nav. R. Laurentin, Maria nella storia della salvezza, 111 sl.

[60] Prim. R. Laurentin, n. d., 112 sl.

[61] K. Rahner, n. d., 69; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 188.

prihodnosti. Jezus namreč pravi: »Ob vstajenju se namreč ne bodo ženili in ne možile, ampak bodo kakor angeli v nebesih« (Mt 22,30).

Deviško spočetje ima torej važen odrešenjski pomen. Je odrešenjsko znamenje, da je v Kristusu resnično Bog prišel k ljudem. A to more biti samo zato, ker je *najprej resnični dogodek*. Kot znamenje pa ga moremo razumeti le z vero.[62]

Sklep

Pri resnici o deviškem spočetju, ki je najprej kristološka in šele nato mariološka resnica, nikakor ne gre samo za vprašanje Kristusovega spočetja. Gre za resnico, ki je tesno povezana z dvema osnovnima resnicama naše vere, s Kristusovim učlovečenjem in njegovim odrešenjem. Posredno pa je povezana tudi z drugimi resnicami. Zanikanje te resnice kaj rado vodi v zanikanje tudi drugih resnic, npr. Kristusove preeksistence, njegovega božanstva, sv. Trojice, Kristusovega in našega vstajenja. Da je tako, dokazujejo liberalni protestanti, modernisti ter teologi božje smrti.

Stalna skušnjava človeka je razpetost med *ali—ali*. Zelo težko se mu posreči sinteza *in—in*. Današnji čas, ki je odkril vrednote zakona in spolnosti in sploh telesnosti ter materialnosti, ne bi smel s tem zanikati vrednot devištva in celibata. Oboje ima svojo polno domovinsko pravico v Cerkvi. Ne gre za alternativo: ali eno *ali* drugo, temveč za sintezo: eno *in* drugo.

Prav zaradi panseksualizma, ki grozi zmaličiti sodobnega človeka, ima devištvo danes še poseben pomen. V tej luči bo treba gledati tudi na Marijino devištvo. Marijino devištvo in kristjanovo devištvo ter njegov celibat je odrešenjsko in eshatološko znamenje. Če je res, da mora vsaka doba verske resnice nekako na novo odkriti in jih osmisliti, velja to tudi za deviško spočetje. Le tako bo ta resnica tudi za današnjega človeka odrešilna. Kakšno resnico osmisliti, pomeni tudi videti njeno zvezo s središčnimi resnicami naše vere, prav tako pa tudi zvezo z vsakdanjim krščanskim življenjem, ki je vedno najprej milost, kakor je tudi deviško spočetje milost in odlično znamenje prvenstva milosti.

Povzetek: Anton Nadrah, Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit?

V času po 2. vatikanskem koncilu nekateri katoličani versko resnico o Marijinem deviškem spočetju Jezusa razlagajo le simbolično. Razprava se sooča z ugovori zoper tradicionalno razlago in z nekaterimi novimi poudarki v teologiji in v verskem življenju današnjih kristjanov. Na podlagi virov dokazuje, da je deviško spočetje Kristusa brez sodelovanja moškega verska resnica. Zgolj simbolična razlaga bi znatno osiromašila krščansko vero. Versko resnico hoče razprava čimbolj osmisliti. V deviškem spočetju hoče videti predvsem odrešenjsko znamenje.

[62] Prim. M. Schmaus, Der Glaube der Kirche 2, 671.

Zusammenfassung: Anton Nadrah, jungfräuliche Empfängnis Jesu — Wahrheit oder Mythos?

Nach dem II. Vatikanischen Konzil gibt es Katholiken, die der Wahrheit von der jungfräulichen Empfängnis nur einen symbolischen Sinnwert anerkennen. Im Aufsatz werden die Einwände gegen die traditionelle Erklärung behandelt und einige neue Akzente in der heutigen Theologie und im heutigen religiösen Leben angeführt. Aufgrund der Quellen wird bewiesen, dass die jungfräuliche Empfängnis ohne Mannes Mitwirkung Glaubenswahrheit ist. Eine nur symbolische Erklärung dieser Wahrheit verarmt nur den christlichen Glauben. In der Abhandlung wird der Sinn dieser Glaubenswahrheit stark hervorgehoben. In der jungfräulichen Empfängnis sieht der Verfasser vor allem ein Erlösungszeichen.

Résumé: Anton Nadrah, La conception virginale de Jésus — mythe ou réalité?

Après Vatican II quelques auteurs catholiques ont voulu donner une signification purement symbolique au dogme de la conception virginale de Jésus dans le sein de Marie. L'article analyse les objections contre l'interprétation traditionnelle et signale les orientations nouvelles dans la Théologie et dans la vie chrétienne d'aujourd'hui. Sur la base des sources sûres il démontre que la conception virginale de Jésus sans le concours de l'homme est vérité de foi. Il essaye d'approfondir le sens de cette vérité en y voyant un signe de salut.

Jože Krašovec

Antitetični stil v knjigi psalmov (II. del)

Psalm 37

Ta psalm je v oblikovnem in v vsebinskem pogledu posebnost v knjigi psalmov. Zato je toliko bolj vidna sorodnost med njim in med večjim delom Knjige pregovorov. Tudi v pričujočem psalmu prevladujejo namreč sentence, vendar so med seboj tematično in strukturalno bolj povezane.

Osnovna oblikovna vez sentenc je abecedni akrostih. Razen v redkih izjemah (7. 20. 28) se začne vsak drugi verz z novo črko abecede, ki tako najbrž služi kot oblikovni znak nove kitice. Psalm se torej sestoji iz 22 kitic. Vsaka kitica tvori logično enoto, navadno po en izrek.[1] Kakor je v abecednih pesnitvah navadno, se v psalmu ponavljajo isti ali vsaj podobni motivi. Vendar razlog tega ponavljanja ne kaže iskati le v akrostihnem načelu, ki sam po sebi zelo omejuje svobodo v iskanju tem, motivov in izrazov, ampak morda še bolj v osnovnem pesnikovem namenu, ki tudi določa izrazito modrostno naravo psalma. Psalmist se predstavlja kot dolgoletni modrostni učitelj (prim. v. 25) v didaktični funkciji. Kakor je razvidno iz njegovih besed, ima pred seboj nekoga iz kategorije »pravičnih«, ki se zelo vznemirja, ker uspevajo hudobni (prim. zlasti v. 7). S tem nepotrpežljivi »pravični« hote ali nehote izraža dvom o veljavnosti temeljne izraelske teologije o dveh potih, o poti hudobnih, ki vodi v pogubo, in o uspešni poti pravičnih. Motiv zavisti nad uspehi hudobnih in pereče vprašanje božje pravičnosti pride v stari zavezi večkrat v izrecni obliki v ospredje (prim. Ps 73,3; Jer 12,1 sl.; Mal 2,17 sl.; Preg 3,31; 23,27; 24,1.19; Job 21,7 sl.; Prid 8,14; Sir 11,21 sl.).

Modrostni učitelj govori podobno kakor Jobovi trije prijatelji. Poslušalcu priporoča potrpežljivost (1—2. 7—8), ga spodbuja k zaupanju v Boga (3-6. 34) in tako brani pred njim tradicionalni povračilni nauk. Zato je razumljivo,

---

* Pričujoča razprava je drugi del študije o antitetičnem stilu v Knjigi psalmov. Prvi del je objavljen v BV 37 (1977) 423—448.

[1] Prim. H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen ^{5}1968, 155.

da predvsem ta njegov osnovni namen pogojuje tematično enoto psalma, ki kar z 12 antitetičnimi paralelizmi brani povračilno načelo. Modrostni učitelj hoče govoriti sicer iz lastnega izkustva, a s tem le podkrepi veljavnost tradicionalnih antitetičnih sentenc o različni usodi hudobnih in pravičnih spričo božjega posega v življenje ljudi. Po drugi strani pa s standardnimi antitetičnimi paralelizmi utemeljuje svoje spodbude. Tako že s prvim primerom antitetičnega paralelizma utemeljuje svojo uvodno kritiko nepotrpežljivosti in spodbudo zaupanja v Boga, ki bo prej ali slej posegel v dobro »pravičnih«. Takole pravi v 9. verzu:

Kajti hudobni bodo iztrebljeni,
kateri pa v Gospoda upajo, bodo deželo posedli.

Obseg antitetičnih paralelizmov je različen. Najbolj navadni so antitetični distihi (9. 17. 21. 22). Toda v tem psalmu prevladujejo antiteze v smislu nasprotja med dvema distihoma (10—11. 12—13. 14—15. 28. 32—33. 37—38). Vsi ti primeri sestavljajo miselne enote v okviru posameznih kitic. Obstaja pa še primer antiteze med dvema kiticama, in sicer 18—19 proti 20.

Antitetične sentence res lahko dajejo vtis, da psalmist poenostavlja življenjsko resničnost, ki pogosto poteka popolnoma drugače. Vendar ta vtis izgubi svojo upravičenost, če upoštevamo temeljno teološko ozadje hebrejskih antitetičnih sentenc. Te sentence so logični sklep hebrejskega pojmovanja Boga v odnosu do človeka: Bog je lahko naklonjen le tistim, ki so v pravem pomenu besede njegovi, zato »krivičnim, brezbožnim« prej ali slej da okusiti neuspeh, propad, smrt. Seveda božja merila glede pripadnosti ljudi med »pravične« ali »krivične«, kakor tudi glede plačila ali kazni, se ne morejo vedno kriti s človeškimi merili. Psalmist temu spoznanju zajamči primeren prostor vsaj s tem, da ne določi dokončno niti časa niti tega, kakšno bo božje povračilo. Zato priporoča predvsem potrpežljivost, ki izhaja iz upanja. Trenutno stanje pravičnih in krivičnih, ki morda nasprotuje povračilnemu načelu, še ni dokončno. Treba je torej čakati na končni izid enih in drugih. To prepričanje je nazorno izraženo v zadnjem antitetičnem paralelizmu (37—38), ki je torej ključnega pomena za razumevanje psalma:

Pazi na poštenega in glej na pravičnega,
kajti miroljuben mož ima bodočnost *('hryt)*.
Toda grešniki bodo vsi uničeni,
bodočnost *('hryt)* brezbožnih bo odsekana proč.

Osnovni pomen besede *'hryt* — »konec, izid, prihodnost« sam na sebi dopušča določene razlike v razlaganju »prihodnosti« za pravične in krivične.

Zato je toliko bolj treba upoštevati celotni psalm in njegove paralele. Ker psalmist govori iz tostranske perspektive, tudi za pričujočo besedo pride v poštev najprej tostranski smisel »prihodnosti«. Vendar nič ne nasprotuje domnevi, da psalmist tukaj govori o »koncu, prihodnosti« v najbolj radikalnem smislu in misli torej na različno usodo pravičnih in krivičnih po smrti.[2] Trdno osnovo za to domnevo daje predvsem 73. psalm, kjer isti pojem *'hryt, 'hr* označuje zadnji »konec« hudobnih (17) in pravičnih (24). Ta vidik pričujočemu psalmistu torej vsaj ne more biti tuj, če že ni v ospredju. Absolutna zahteva božje pravičnosti hočeš nočeš prekorači meje imanence, kakor hitro ta ne more več dati zadovoljivih razlag.[3]

Psalm 49

Pesnik tega psalma v vsej aktualnosti obravnava osnovni problem teodiceje: trpljenje ubogih pravičnih in uspevanje bogatih krivičnih. V verzih 6—7 jasno kaže, da pripada kategoriji »ubogih«, ki so največkrat žrtev grabežljivih »bogatih«. Ti namreč ves svoj obstoj stavijo na svoj osebni sijaj in na svoje bogastvo (7. 12. 14. 19).

Psalmist kot modrostni učitelj spregovori vsem vrstam ljudi, bogatim in ubogim. Naznanja svoj večno veljavni »pregovor« — *mašal* (5), ki poln dialektičnosti in ironičnosti poteka po naslednji osnovni zgradbi: v verzih 2—5 je uvodni vzklik vsem stanovom ljudi in napoved modrostnega govora; v 6—7 prikaz psalmistovega položaja v odnosu do samozavestnih bogatinov; v 8—16 načelni modrostni prikaz dejanske usode bogatih in pravičnih ubogih; v 17— 21 sklepna spodbuda vsem, ki so priča navideznega in kratkotrajnega sijaja bogatih. Psalmist v psalmu uporablja različne časovne periode in osebe. V verzih 2—7 se najprej z imperativom obrača na vse, potem govori kot posameznik v 1. osebi ednine. V 8—15 pripoveduje v nedoločeni

---

[2] Glej M. Dahood, *Psalms* I, The Anchor Bible 16, Garden City. New York 1966, 232. Prim. tudi Preg 23, 18; 24, 14b in k temu M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology,* Scripta Pontificii Instituti Biblici 113, Roma 1963, 48sl. Glej tudi prevod H. Gunkela, *Die Psalmen,* 155:

Wahre ‚die Frömmigkeit und pflege die Geradheit',
denn das Ende ‚des Geraden' ist Heil;
doch die Frevler werden allzumal vertilgt,
das Ende der Gottlosen ist Verderben.

[3] H. J. Kraus, *Psalmen,* Biblischer Kommentar. Altes Testament, XV, Neukirchen-Vluyn ³1966, 291, med drugim takole označi »cilj« psalma: »In Zentrum des Ps 37 liegt nicht die ‚Gerechtigkeit' oder ‚die Vergeltung', sondern das Zeugnis vom lebendigen Eingreifen Jahwes in das Leben der Menschen. Das ist ein wesentlicher Unterschied. Die ‚Erfahrung' des Ps 37 ist Zeugnis, Bezeugung . . .«. S tem kritizira H. Gunkela, ki pravi, da 37. psalm posreduje »vero v povračilo«. H. J. Kraus ima gotovo prav, v kolikor izhaja iz načela o božjem poseganju v življenje ljudi. Toda ne more imeti prav, če pri tem zanika vsako upravičenost govorjenja o »povračilu«, ki je vendar neposredna posledica božjega poseganja v življenje ljudi. Božji posegi so za »pravične« odrešenje, za »krivične« poguba. Kompleksna biblična terminologija torej ne more dopuščati nobenega ekskluzivizma.

3. osebi ednine ali množine. V osrednjem 16. verzu kot posameznik v 1. osebi ednine v indikativu spregovori o svoji prihodnosti. V 17. verzu se z imperativom obrača na 2. osebo ednine. In končno v verzih 18—21 zopet podobno kakor v verzih 8—15 nedoločeno v 3. osebi ednine v indikativu govori o končni usodi bogatih. Prav to prepletanje govorjenja v različnih osebah, ki je združeno z različnimi časi in načini, daje psalmu, ki bi sicer zaradi modrostne narave lahko deloval monotono, razgibanost in življenjsko neposrednost.

Psalmist o sebi govori malo (6—7. 16). Skoraj v vsem psalmu obravnava bogate, pri katerih po eni strani opaža navezanost na bogastvo in zaupanje v njihovo lastno moč, po drugi strani pa že predvideva njihovo bedno usodo ob smrti. Takrat so podobni živini, ker jim njihova materialna zaslepljenost ne dopušča dostopa k višjemu upanju, ki je le v Bogu. Ironična antiteza med njihovim sijajem v življenju in med bedo ob smrti daje osnovo za radikalno antitezo med ubogim psalmistom in med bogatimi »tega sveta«. Zato je vsako eksplicitno govorjenje o bogatih obenem implicitno obravnavanje ubogih, ki pridejo v vsej jasnosti do veljave šele v 16. verzu. Medtem ko bodo bogati, ki zaupajo le vase in v svoje bogastvo, končali v podzemlju (8—15), bodo pravični ubogi dosegli svojo veličino šele pri Bogu ob koncu svojega življenja. 16. verz je torej v miselnem antitetičnem razmerju z vsemi predhodnimi verzi 8—15 in naslednjimi 18—21, vendar neposredno formalno le s tekstnokritično zelo zagonetnim 15. verzom. 15. in 16. verz sestavljata torej antitetični paralelizem, ki je ključnega pomena ne le v okviru tega psalma, ampak celo v okviru celotne stare zaveze:

Kakor ovce jih denejo v podzemlje,
smrt bo gospodovala nad njimi.
Pogreznili se bodo naravnost v grob,
njihova podoba izgine,
podzemlje bo njihovo bivališče.
Toda mene bo Bog rešil iz oblasti podzemlja,
da, vzel me bo k sebi.

S tem antitetičnim paralelizmom pride do veljave popolna preokrenitev lestvice vrednot: človek, ki zaupa le vase, v življenju lahko sicer odlično uspeva, a njegova končna usoda je dokončna smrt. Pravični, ki je pred Bogom ubog, pa v življenju doživlja stisko, toda ob koncu svojega življenja toliko bolj najde svojo pravo identiteto, svoje bogastvo — pri Bogu.

Uvodni vzklik vsem »nizkim in visokim, bogatim in ubogim«[3], ki je sam po sebi odličen primer merizma ali izražanja celote z deli, navadno z nasprotnimi poli,[4] se torej ob tej radikalni antitezi pokaže v antitetični funkciji:

---

[4] Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen,* Biblica et Orientalia 33, Rome 1977, 56. 75. 133.

za bogate velja psalmistov *mašal* — »izrek« kot svarilo, za uboge kot spodbuda in tolažba,[5] kolikor gre tu seveda predvsem za »bogate« v smislu zaverovanosti v svoj lastni sijaj in za »uboge« v smislu uboštva pred Bogom.

V tem psalmu je torej prodrla jasna vera v posmrtno življenje. Šele po smrti bo dokončno rešen problem teodiceje. Šele s pogledom na radikalno različno usodo »bogatih« in »ubogih« po smrti lahko »ubogi« ohranijo upanje. Seveda tega pogleda na končno usodo zlasti v stari zavezi ne smemo presojati ločeno od življenja. Za starozaveznega pravičnega je značilna predvsem zavest sreče ob tostranski življenjski skupnosti pri Bogu. Večina starozaveznih radikalnih vernikov je že s samo zavestjo tostranske skupnosti z Bogom učinkovito premagovala tudi najtežje življenjske probleme. Ali pa niso morda ob tem vsaj slutili nadaljevanje osrečujoče življenjske skupnosti z Bogom tudi po smrti? Pričujoči psalmist nam daje osnovo za takšno domnevo.[6]

Bog bo psalmista »vzel« (glagol *lqh)* k sebi. Glagol *lqh* je tu podobno kakor v Gen 5,24 v odnosu do Henoha, v 2 Kr 2,3 sl. v odnosu do Elija in v Ps 73,24 v odnosu do pravičnega psalmista *terminus technicus* psalmistovega poveličanja pri Bogu po smrti.[7] Osnove za takšno razlago tega glagola najdemo poleg v navedenih paralelah tudi v psalmu. Pesnik večkrat izrecno poudarja, da »bogati« ne more odkupiti svojega življenja, se pravi mora umreti (8—15. 18—21). V smrti je vsa njegova tragika, ker je tako zaverovan v sam sebe, da pač ne vidi možnosti življenja po smrti. Če bi bila tudi usoda »ubogih« pravičnih po smrti ista, ti v življenju, ki je tolikokrat polno stiske in bede, ne bi imeli nobenega upanja. 11. verz le na videz nasprotuje različnosti usode hudobnih bogatih in pravičnih ubogih po smrti. V tem verzu govori psalmist iz bogatinove perspektive pod vidikom tostranskega življenja, ki se pri vseh, tako pri modrih kakor pri neumnih, konča s smrtjo. S tem hoče le poudariti, da je tostranski bogatinov sijaj zelo relativen in minljiv. V antitezi 15—16 pa psalmist govori iz perspektive psalmistove vere v onostransko povračilo, ki je bistveno različno v odnosu do pravičnih in krivičnih.

---

[5] Prim. H. J. Kraus, *Psalmen,* 365: »Der Reiche soll gewarnt, der Arme soll getröstet werden«.

[6] Gl. G. von Rad *Theologie des Alten Testaments I,* München [5]1966, 419.

[7] Prim. G. von Rad, n. d. 418 sl.; M. Dahood, *Psalms* I, 301; H. J. Kraus, *Psalmen,* 367 sl. Glej tudi R. Martin-Achard, *De la mort à le résurrection,* Neuchâtel 1956, 56 sl.; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament,* Bern 1940, 15; P. Volz, Psalm 49, v: ZAW, N. F. 14 (1973) 248sl. G. von Rad, n. d., 419, opomba 50, glede nasprotnega naziranja, ki ga zastopa npr. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments,* Zollikon 1947, 158 sl., zelo utemeljeno argumentira: »Die Annahme, Ps 49 rede nur von einer Bewahrung vor einem bösen Tod, lässt die ganze Antithese des Psalms zusammenbrechen, denn der mehrfache Hinweis, dass die Reichen ja doch im Tode bleiben, wäre keine Auskunft mehr auf diese Frage des Beters, wenn ihn das gleiche Los erwarten würde«. Glej tudi J. K. Kuntz, The Retribution Motif in Psalmic Wisdom, v: ZAW 89 (1977) 231 sl.

49. psalm jasno kaže, da šele radikalna eshatologija omogoča preokret običajnih človekovih meril in vrednot. Nova zaveza nam pa v tem pogledu posreduje še bolj jasen primer v zgodbi o bogatinu in ubogem Lazarju (Lk 16,19—31), saj je prav tako značilna po antitetičnem stilu. V zgodbi so navzoči celo trije klasični primeri antitetičnega paralelizma. Prvi je v verzih 19—21: »Bil je bogatin, ki se je oblačil v škrlat in tančico ter se dan na dan sijajno gostil. In bil je neki siromak, po imenu Lazar, ki je poln turov ležal pri njegovih vratih . . .«. Drugi antitetični paralelizem je v verzih 22—23: »Je pa siromak umrl in angeli so ga nesli v Abrahamovo naročje. Umrl je tudi bogatin in je bil pokopan«. V tretjem primeru antitetičnega paralelizma je podana Abrahamova utemeljitev sedanjega stanja: »Sin, spomni se, da si v svojem življenju prejel dobro in prav tako Lazar hudo; zdaj se tukaj veseli, ti pa trpiš«.

Psalm 55

Psalm spada v literarno vrsto individualnih žalostink in je na videz v različnih pogledih neenoten in neharmoničen. V njem pogrešamo logično miselno zaporedje. Pesnik poljudno v sicer edninski pripovedi prehaja v množino. Ta strukturalna neenotnost je mnoge razlagalce vodila v prepričanje, da je psalm sestavljen iz dveh ali več nekdaj samostojnih pesniških enot. H. Gunkel in za njim H. J. Kraus npr. govorita o sestavu nekdaj dveh različnih psalmov. Prvi psalm bi naj bil v verzih 2—19 b. 23, drugi v verzih 19 c—22. 24. Razlog za to domnevo vidita predvsem v različnosti situacije. Prvi psalm bi naj izražal psalmistovo stisko v izraelskem mestu (glej v. 10), drugi zunaj Izraela v arabskem področju.[8] Težave, s katerimi se srečujeta H. Gunkel in H. J. Kraus, M. Dahood odstrani in tako psalm harmonizira s filološkimi posegi, med drugim zlasti z domnevo preteklega pomena za nekatere imperfektove glagolske oblike.[9]

Ker nobeden od teh in podobnih poskusov ne vodi do zadovoljive harmonizacije psalma, velja toliko bolj upoštevati spoznanje A. Weiserja, da pri razlaganju psalma zgolj literarnokritični kriteriji ne morejo zadostovati. Pesniški jezik, ki je predvsem izraz pesnikovega čustva, ima svoje zakonitosti in svoje pravice.[10] Pesnik res lahko izraža sicer vedno isto osnovno

---

[8] Glej H. Gunkel, *Die Psalmen,* 237 sl.; H. J. Kraus, *Psalmen,* 204 sl.

[9] Glej *Psalms* II, 28 sl.

[10] Glej *Die Psalmen,* Das Alte Testament Deutsch 14/15, Göttingen ^{7}1966, 283: »Übersetzung und Auslegung dieses Klagepsalms wird erschwert durch textliche und inhaltliche Schwierigkeiten, die einer klaren Erfassung der äusseren Lage seines Verfassers im Wege stehen und nur hypothetische Annahmen zulassen. Auch verschiedentlich versuchte Aufteilungen des Klagelieds in zwei ursprünglich selbständige Psalmen helfen nicht weiter. Den sprunghaften Wechsel der Gedanken und Stimmungen und

misel tudi ob formalni neenotnosti, ob kopičenju različnih motivov in literarnih zvrsti. Pri tem mu ni potrebno upoštevati čisto realen »Sitz im Leben« situacije. Zato je treba mnogo bolj, kakor to delata H. Gunkel in H. J. Kraus, upoštevati tipično naravo pesnitve in nadindividualnost opisane situacije, s tem v zvezi pa simbolični pomen določenih pojmov, motivov in situacij. To toliko bolj, ker je psalm sestavljen za liturgično uporabo.

Enota psalma je torej bolj čustveno-teološka kakor strukturalna. Zaradi tega pri razlaganju psalma ne moremo ravnati strogo analitično, ampak bolj diagonalno. Za izhodišče rabi dejstvo, da je psalmist v skrajni stiski zaradi zlobnega preganjanja sovražnikov. Stiska doseže svoj zadnji možni vrh ob spoznanju, da je med psalmistovimi sovražniki celo njegov nekdanji prijatelj, s katerim se je v vsej prisrčnosti sestajal v templju, ki je najsvetejša vez duhovnega občestva. To razočaranje se je utelesilo v plastičnem antitetičnem paralelizmu v verzih 13—15:

Kajti ni me sramotil nasprotnik,
to bi prenesel;
ni se moj sovražnik povzdignil zoper mene,
pred njim bi se skril.
To si ti, človek, ki mi je enak,
moj prijatelj in moj zaupnik,
ki sva skupaj prisrčno občevala,
v slovesnem zboru hodila k božji hiši.

Če bi ta antitetični paralelizem razlagali ločeno od celote psalma, bi prišli do sklepa, da psalmistovo stisko povzroča le njegov izneverjeni prijatelj. Isto velja za drugo antitezo v verzu 22, ki spada v isto vrsto:

Kot iz masla so njegova usta,
njegovo srce pa je bojaželjno;
mehkejši kot olje so njegovi govori,
vendar so goli meči.

Vendar pesnik nekajkrat spregovori o preganjalcih v množini (prim. 4 b. 10 a. 16. 19—20. 24). Zato je prepletanje množine in ednine v opisu sovražnikov očitno treba razumeti kot stil, določanje števila preganjalcev pa ne more voditi do nobenih zadovoljivih rezultatov.

Psalmist stoji v stiski pred alternativo, da išče zatočišče v skrivališčih (7—9, prim. Jer 9,1 sl.), ali pa se z vsem zaupanjem zateče k Bogu. Ker se

---

den sich daraus ergebenden Mangel einer ruhigen Gedankenführung wird man nicht durch literarkritische Eingriffe beseitigen dürfen, sondern aus der persönlichen Lage des Psalmisten erklären müssen. Er ist eine weiche Natur, stark umgetrieben von Gefühlen und Leidenschaften, die die Anfeindungen gewalttätiger Gegner und vor allem die Treulosigkeit eines Freundes in ihm wachrufen«.

psalmist, popolnoma v skladu s starozavezno teologijo, s tožbo in prošnjo zateče k Bogu, jasno poudarja, da je prava rešitev le pri Bogu.[11] V tem se kaže temeljna miselna antiteza psalma, ki pa ne najde ustrezne literarne oblike. Ta antiteza lahko temelji le na spoznanju, da psalmist spada med »pravične«,[12] medtem ko so njegovi preganjalci iz kategorije *rš'ym* — »hudobnih, brezbožnih« (glej 4. verz). Bog se lahko zavzema le za pravične. To temeljno spoznanje narekuje deprekacijo za uničenje sovražnikov, kajti le tako bo psalmist lahko rešen njihove hudobije. To je najbolj jasno izraženo v sklepnem antitetičnem paralelizmu (24):

In ti, Gospod, jih boš pahnil v najglobljo jamo,
krvoločni in zvijačni ljudje ne dožive polovice svojih dni.
Jaz pa zaupam vate, Gospod.

Ista misel je v deprekativni obliki izražena v antitetičnem paralelizmu v verzih 16—20:

Smrt naj jih zaloti,
živi naj gredo v podzemlje,
kajti hudobija vlada v njihovih bivališčih in srcih.
(Toda) jaz bom klical k Bogu
in Gospod me bo rešil . . .

Psalm 58

Psalm s preroško silovitostjo obravnava pereč problem krivice, ki so ji izpostavljeni »človeški sinovi« — *bny 'dm* (2 b; prim. tudi 12 a), oziroma »pravični« — *sdyqym* (11 a. 12 a). Krivice jim povzročajo »hudobni, krivični« — *rš'ym* (4 a), ki so izprijeni že od rojstva in je njihov strup podoben kačjemu (4—6).

Ta temeljna idejna antiteza med »krivičnimi« in »pravičnimi« pa gotovo ne bi delovala tako dramatično, če se ne bi ob njej odločalo vprašanje, kdo je najvišji razsodnik v zadevah pravičnosti med ljudmi. V uvodnih dveh verzih (2—3) je podana formalno najbolj jasna antiteza:

Ali res delite pravico, »voditelji« (»bogovi«),
ali sodite pravično človeške sinove *(bny 'dm)?*
Nasprotno *('p),* že v srcu počenjate hudobije,
vaše roke delijo krivice v deželi.

---

[11] Glej H. J. Kraus, *Psalmen,* 406: »Sicherheit ist nicht an entlegenen, unerreichbaren Orten zu finden, sondern nur bei Jahwe«.

[12] Glej uporabo pojma *sdyq* v Heilsorakel 23. verza.

V 2 a pesnik po vsem sodeč izraz *'ēlim* uporablja kot oznako za kanaanske bogove, za demonske sile, ki so vsekakor višje, kakor je človek, ali pa kot oznako za običajne človeške voditelje.[13] Tem pesnik pripisuje odgovornost za krivice med ljudmi. Te oblasti ne le ne sodijo pravično, ampak same počenjajo zlo. Zato je toliko bolj razumljiv grozovit opis »krivičnih« — *rš'ym,* ki so njihova podaljšana roka.

Nevzdržno stanje, ki zadeva pravične, vodi psalmista do spoznanja, da se le pravi Bog lahko radikalno zavzema za pravičnost med ljudmi. Zato »bogovom« — *'ēlim* postavlja v nasprotje Boga — *'lhym* v najbolj pravem pomenu besede (7 a. 12 b), ki bi naj popolnoma uničil krivične sile (7—10). Dejanje radikalne božje sodbe nad krivičnimi bo v pravičnih izzvalo ustrezno reakcijo (11—12). Pravični se bodo »veselili« in »prali noge v krivičnikovi krvi«. Vendar to ne more biti njihov prvenstveni namen. Vse je podrejeno osrečujočemu spoznanju, ki je izraženo v sklepnem verzu:

> In ljudje poreko: Zares, je plačilo *(pry)* za pravičnega,
> zares, je Bog, ki sodi na zemlji.

Božja sodba nad krivičnimi je dokaz učinkovite božje eksistence, ki izključuje vse druge nadčloveške sile in je nujno naklonjena le pravičnim. Če Bog uničuje krivične, obenem nagrajuje pravične. 11. in 12. verz torej nista le posledica, ampak tudi diametralno nasprotje predhodne deprekacije za uničenje krivičnih (7—10). Medtem ko bodo krivični uničeni, bodo pravični prejeli »plačilo« — *pry.* Sicer ni določeno, kakšno bo plačilo, a glede na običajno starozavezno gledanje ne more biti nič drugega kakor diamentralno nasprotje usode krivičnih, se pravi »življenje«, o katerem je govor v Preg 11,30: »Plačilo *(pry)* pravičnega je drevo življenja«.

Psalm 59

Psalm je sestavljen po običajni osnovni zgradbi individualnih žalostink ali prošnjih psalmov. Pesnik z vso čustveno zavzetostjo izraža prošnjo za rešitev pred sovražniki, ki ga stiskajo do skrajne možne meje, čeprav velja za »pravičnega« (prim. v. 4 b—5). Zato je razumljivo, da se v psalmu ves čas prepletata predvsem apel za božji sodni poseg (2—3. 6. 12. 14) in opis

---

[13] Medtem ko je v septuaginti in v vulgati problematična beseda *'lm* izpuščena, jo večina sodobnih razlagalcev razume kot defektivno pisavo za *'lym* v pomenu »bogovi, angeli, demonske sile« (prim. Ps 29,1; 89,7). H. Gunkel, *Die Psalmen,* 250, zatrjuje: »Die Lesung ist durch das Gegenstück *'lhym* Ps 82,2, gesichert«. Glej tudi W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch,* Berlin-Göttingen-Heidelberg [17]1962, 37 k *'l* pl.: »Auch Ps 58,2 ist wohl *'ēlim* (Götter oder Schutzengel der Völker) zu lesen«. Prim. dalje H. J. Kraus, *Psalmen,* 415 sl. M. Dahood, *Psalms* II, 57, sicer tudi priznava defektivno pisavo za *'ēlim,* a po njegovem mnenju beseda ne označuje »bogove«, ampak v dobesednem pomenu »rams«, v prenesenem pa »leaders, lieutenants«.

sovražnikove hudobije (4 a. 7—8. 13. 15—16) oziroma lastne pravičnosti (4 b—5). Osnova tega prepletanja je neomajno psalmistovo zaupanje v božjo naklonjenost *(hsd)* do njega (11. 17. 18).

Po jezikovni in stilistični plati sodeč spada pesnitev kot celota med težje psalme. Po drugi strani pa v njem zasledimo zelo standardne hebrejske teološke pojme, kot so *hsd* — »dobrota, milost« (11. 17. 18), *pš'* — »prestopek, zlo«, *ht'* — »greh« (4), *'wn* — »zabloda, zlo«[14] (5) in tipični hebrejski antitetični slog, ki je v psalmu osrednjega pomena. Do veljave prihajata dva antitetična paralelizma. Prvi je v verzih 7—9, drugi v verzih 14—18. Pri tem velja poudariti najprej, da sta verza 7 in 15 popolnoma identična in simbolizirata psalmistove in božje nasprotnike.

V prvi antitezi je izraženo nasprotje med skrajno predrznostjo »sovražnikov« in med Bogom, ki se jim »smeje«:

Zvečer se vračajo,
kot psi lajajo in se klatijo po mestu.
Glej, kako bruhajo iz svojih ust,
na njihovih ustnicah so meči:
»Kdo bo slišal« (pravijo).[15]
Toda ti, Gospod, se jim boš smejal,
zasmehoval boš vse narode.

Motiv o ironičnem smehu Boga zaradi predrznosti hudobnih je bil pri Hebrejcih najbrž precej udomačen (prim. Ps 2,1—4; 10,13—14; 94,7—11). Pesnik pričujočega psalma s tem motivom že kaže, kjer je temelj njegovega upanja v sicer nevzdržnih okoliščinah. Prepričan je, da bo Bog temeljito posegel v dogajanje, ki je v navzkrižju z božjim redom, in bo psalmista rešil s tem, da bo ugonobil hudodelce. To spoznanje mu narekuje (preroški) hvalospev božje dobrote (17—18), ki ga izraža kot antitezo usode hudobnih (14). V verzih 14—18 je torej drugi pomemben antitetični paralelizem:

Pokončaj jih v srdu,
pokončaj jih, da izginejo.
Naj spoznajo, da Bog gospoduje
nad Jakobom tja do konca zemlje.
Zvečer se vračajo,
kot psi lajajo in se klatijo po mestu.
Podijo se za hrano;
če se ne nasitijo, renčijo.

---

[14] Glej L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments,* Tübingen 1936, 158—160.

[15] Nekateri razlagalci zameglijo to antitezo s tem, ko črtajo predrzno zatrjevanje hudobnih.

Toda jaz bom pel o tvoji moči,
zjutraj se bom radoval nad tvojo dobroto.
Bil si mi namreč obramba,
moje zavetje na dan stiske.
Moja moč, tebi bom igral,
kajti ti, o Bog, si moja obramba,
moj dobrotni Bog.

Zelo verjetno je, da imata pojma *(1) 'rb* — »večer, zvečer« (15) in *(1) bqr* — »jutro, zjutraj« (17) posebno antitetično funkcijo: psalmistovi sovražniki sicer zvečer iščejo, da bi ga ugonobili, toda psalmist zaradi božje dobrote kljub temu preživi noč in se zjutraj veseli rešitve.

Adverzativni »Jaz pa *(w'ny)* bom pel o tvoji moči . . .« (17) je primer značilnega hebrejskega antitetičnega stila. S podobnimi adverzativnimi stavki, ki so očitno formularne narave, tudi pesniki mnogih drugih psalmov kot žrtve »hudobnih, sovražnikov« sestavljajo antitetične paralelizme, ko izražajo svoje zaupanje v božjo pomoč in obljubo, da bodo slavili Boga[16]. Z adverzativnim *(w)'ny* — »jaz pa . . .« izražajo zaupanje ali prepričanje v svojo rešitev in uporabljajo zelo podobno obliko antitetičnega paralelizma. Prav zaradi te shematične podobnosti ti primeri ne zahtevajo posebne obravnave.

Isto velja za večino primerov antitetičnega paralelizma, v katerih pesniki bodisi z adverzativnim *(w)'th* — »Ti pa . . .« (o Bogu),[17] bodisi z adverzativnim *(w)hw'* — »On pa . . .« (o Bogu)[18] izražajo nasprotje med Bogom in med raznimi njemu sovražnimi silami.

Psalm 68

Ta psalm povzroča razlagalcem morda med vsemi psalmi največ težav. V njem je namreč mnogo starokanaanskih mitoloških motivov in jezikovnih arhaizmov. Tematika ni enotna. Motivi iz narave in iz zgodovine brez nekega logičnega reda prehajajo eden v drugega in dajejo videz, da je psalm sestavljen iz različnih manjših pesniških enot, ki pripadajo različnim časovnim obdobjem: 2—4; 5—7; 12—15; 16—17; 18—19; 20—21; 22—24; 25—28; 29—30; 31—32; 33—36. Sicer vsestransko arhaičen psalm ima nekaj tematičnih in jezikovnih značilnosti, ki jasno govorijo za pozno obdobje izraelskega religioznega življenja (prim. v. 29—32).

Spričo tega nas ne presenečajo sodobni poskusi pri razlagi tega psalma, potekajo pa v smeri dveh nasprotujočih si teženj. Eni poudarjajo predvsem

---

[16] Ps 7,17—18; 17,13—15; 26,9—12; 52,7—11; 69,11—14. 28—31; 71,13—16; 75,9—11; 109,4; 119,69—70. 78. 87; 141,10. Prim. tudi Ps 5,5—8; 31,7.15; 118,75. 113.141.163. Ti psalmi so prošnji ali psalmi zaupanja.

[17] Glej Ps 86,14—15; 92,8—9; 102,12—13. 27—28; 109,28; 119,150—151. Prim. tudi Ps 3,3—4; 86,14—15.

[18] Glej Ps 78,36—39; 103,15—18. Prim. tudi Ps 33,10—11; 96,5; 103,15—17.

mnoštvo različnih elementov in psalm »atomizirajo«[19], drugi sicer resno upoštevajo različnost v elementih, a jih pri tem zanima predvsem enota psalma glede na osnovno tematiko in teološko redakcijo[20]. Ker do zdaj še nimamo sistematične študije o antitezah v hebrejski bibliji, seveda tudi v literaturi o tem psalmu zaman iščemo pozornosti vrednega upoštevanja antitetičnih osnov, ki pa sestavljajo teološko in formalno jedro psalma. Zanimivost psalma je namreč že v tem, da se začne z antitetičnim paralelizmom:

Bog se vzdigne, njegovi sovražniki *('yb)* se razkrope;
tisti, ki ga sovražijo *(śn')*, beže izpred njegovega obličja.
Kakor se razprši dim, se razpršijo,
kakor se stopi vosek pred ognjem,
tako preminejo grešniki *(rš'ym)* pred Bogom.
Pravični *(sdyqym)* pa se veselijo,
vriskajo pred Bogom
in se radujejo v veselju (2—4).

Uvodni verzi redno nakazujejo osnovno temo pesnitve, zato tudi v tem primeru ne more biti drugače. Pri razlaganju tega antitetičnega paralelizma je treba najprej upoštevati, da je psalm v bistvu hvalospev o Gospodovih slavnih delih v naravi in v zgodovini. Ta dela veljajo predvsem izraelskemu izvoljenemu ljudstvu. Zato ni v ospredju toliko slikanje Jahvejeve moči nad naravo kakor v kanaanskih religijah, temveč predvsem njegovi odločilni posegi v izraelsko zgodovino: izhod iz Egipta, potovanje skozi sinajsko puščavo in razodetje na Sinaju (5—9. 19), blagoslov v obljubljeni deželi (10—11. 14) in morda zmaga nad kanaanskim vojskovodjem Sisaro (13—15. 22—24; prim. Sod 4—5). Spričo tega je psalm zelo podoben Deborinemu hvalospevu v Sod 5, ki je prav tako sestavljen po antitetičnem načelu.

V psalmu navedena Jahvejeva dela veljajo »pravičnim«, so torej *ipso facto* obsodba vseh »brezbožnih, hudobnih, krivičnih«. Toda zdaj se ponuja

---

[19] W. F. Albright, A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII), v: HUCA 23 (1950—51) 1—39, vidi v psalmu 30 različnih pesniških enot in se pri tem premalo sprašuje po temeljni zunanji in notranji enoti psalma. V to smer nagiba tudi H. Schmidt, ki na 127. strani svojega komentarja *Die Psalmen,* Handbuch zum Alten Testament 15, Tübingen 1934, zatrjuje: »Die besondere, oft betonte Schwierigkeit bei der Erklärung dieses Psalms liegt in der Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Abschnitte. Jeder Versuch, sie miteinander in Verbindung zu bringen oder etwa gar eine Gedankenfolge in ihnen zu erkennen, ist umsonst. Das hat seinen Grund darin, dass es sich hier um lauter selbständige kleine Lieder, um eine Sammlung von Texten handelt, die nicht durch ihren Gegenstand verbunden sind, sondern durch die Gelegenheit, für die sie zusammengestellt sind, bei der sie gesungen werden sollen«. Na naslednji strani pravi, da je psalm »eigentlich ein ganzes kleines Textbuch für das Fest der Thronfahrt«. Nikjer pa se ne sprašuje, zakaj je lahko iz tako različnih enot vendarle nastal en, teološko enoten psalm.

[20] Prim. H. J. Kraus, *Psalmen,* 468 sl., ki gotovo pravilno vidi teološko in tematično enoto psalma v bogoslužni aktualizaciji temeljnih preteklih Jahvejevih posegov v izraelsko zgodovino.

vprašanje, kdo v psalmu velja za »sovražnika« *('yb)*, »brezbožnega« *(rš')* in za »pravičnega« *(sdyq)*. Je pojem »pravični« oznaka za vse Izraelce kot narodno in religiozno skupnost in pojem »sovražnik, brezbožni« oznaka za Izraelove vojne sovražnike, ki zato veljajo obenem za »brezbožne«?

Zdi se, da ta vidik prevladuje, kajti v psalmu pesnik po eni strani aktualizira pretekle božje zmage nad izraelskimi vojnimi sovražniki (12—15), po drugi strani pa izraža prepričanje ali željo za prihodnje premagovanje tovrstnih sovražnikov (22—24. 31). Vendar predvsem 7. verz kaže, da razlikovanje med »pravičnimi« in »brezbožnimi« poteka tudi znotraj izraelskega naroda. Ta verz je drugi pomemben antitetični paralelizem:

Bog pripravlja dom zapuščenim,
pelje ujetnike v srečo.
Toda *('k)* uporniki ostanejo v suhi deželi.

Vse kaže, da so v »upornikih« mišljeni izraelski resnični uporniki med potovanjem po sinajski puščavi (prim. Num 14,21—23. 30—35; Ps 95,8—11). Ta primer diferenciacije na osnovi najbolj temeljnih teoloških osnov že sam izpričuje, da je diferenciacija v uvodnem antitetičnem paralelizmu kakor sicer v večini antitetičnih paralelizmov v bistvu načelna in univerzalna. Zasnovana je na načelnem vprašanju popolne predanosti oziroma upora edinemu pravemu Bogu — Jahveju. To je razvidno tudi iz vzklika v 33. in v 35. verzu, naj vsa kraljestva zemlje slavijo Gospoda in priznajo njegovo moč. Če dobijo pri Izraelcih njihovi vojni sovražniki tolikokrat oznako »brezbožni«, se to zgodi predvsem zato, ker Izraelci v njih vidijo hkrati sovražnike njihovega Boga. Zato so toliko bolj pomembni teksti, v katerih preroki Izraelove sovražnike prikazujejo kot orodje v božjih rokah za kaznovanje Izraelovega odpada od Boga (prim. Iz 5,26—30; 10,6).

Ker je bistvo »pravičnih« v celostni predanosti Jahveju, ki bi naj dosegla svoj vrh v kultu, psalmist lahko velja predvsem kot klicar vseh pravičnih h kultnemu hvalospevu velikih Jahvejevih del (prim. 26—28). Aktualizacija pretekle zgodovine poteka ob svetišču, najbrž na Jahvejevi gori Taboru (prim. v. 17. 19), ki mora kasneje podobno kakor toliko drugih starokanaanskih in staroizraelskih svetih gora in svetišč odstopiti svoje mesto templju v Jeruzalemu (30).

Psalm 73

Izredna tematična podobnost z Jobovo knjigo razodeva izrazito modrostno naravo psalma. Psalmist podobno kakor avtor Jobove knjige obravnava problem teodiceje. Muči ga namreč osnovno vprašanje, zakaj se hudobnim v življenju godi boljše kakor njemu, ki velja za pravičnega. Pesnik problema

ne obravnava filozofsko-abstraktno in na splošno, temveč izhaja iz svojega najbolj osebnega izkustva.

Izkustvo nasprotujoče se življenjske usode hudobnih in njega kot pravičnega podobno kakor pri Jobu pogojuje antitetično zgradbo celotnega psalma. Med posameznimi deli psalma obstaja tako izrazito tematično in formalno antitetično razmerje, da je členjenje psalma v posamezne enote prav zaradi tega zelo preprosto. Z uvodnim verzom: »Kako dober je Bog pravičnim, njim, ki so čistega srca!« pesnik nakaže osrednjo misel psalma. Toda že 2. verz z adverzativnim »toda jaz« — *w'ny* izraža nasprotje temu uvodnemu verzu in obenem rabi za uvod v prvi del psalma (2—12), kjer psalmist negoduje nad sedanjo srečo hudobnih. Da bi bilo nasprotje med vsebino uvodnega verza in med prvim delom še bolj očitno, v drugem delu (13—16) psalmist toži nad svojim trpljenjem, ki ga vodi v dvom, ali je koristno biti zvest Bogu. Očitna je antiteza med uvodnim *'k twb* — »kako dober« in med *'k ryq* — »kako zastonj (sem torej varoval svoje srce čisto)« v 13. verzu.

Še bolj je vidna vsebinska antiteza med prvim in drugim delom po eni strani ter med tretjim (17—22) in četrtim delom (23—26) po drugi strani. V prvem delu je govor o sedanji sreči hudobnih, v drugem o sedanji psalmistovi osebni stiski. Toda v 17. verzu nastane popoln preokret, ki najbolj pogojuje dramatično napetost psalma: pesnik v svetišču doživi vizijo o »končni« usodi hudobnih, ki bo popolnoma nasprotna njegovemu osebnemu »končnemu« stanju. Zato v tretjem delu že govori o popolnem uničenju hudobnih, temu opisu pa v četrtem delu postavlja v nasprotje zagotovilo o svoji končni sreči pri Bogu. Spričo tega antiteza ne obstaja le med prvim in drugim delom po eni strani ter med tretjim in četrtim delom po drugi strani, temveč tudi med prvim in tretjim ter med drugim in četrtim delom psalma: v najostrejšem nasprotju sta si sedanja in prihodnja usoda hudobnih in psalmistova sedanja stiska ter njegov odrešujoči končni izid. Osnovna strukturalna antiteza je torej trojna: psalm izraža nasprotje med ugotavljanjem božje dobrote v korist pravičnim in med psalmistovim dvomom spričo trpljenja; drugič, nasprotje med sedanjo srečo hudobnih in med sedanjo psalmistovo stisko; tretjič, nasprotje med sedanjo in končno usodo obeh. Sklepni del (27—28) sintetično podaja nasprotje med usodo hudobnih in med usodo pravičnega psalmista. Učinkovito oblikovno sredstvo za izražanje osnovnih antitetičnih razmerij je predvsem večkratna uporaba členice *'k* (1. 13. 18) in zaimka »jaz« — *'ny* skupaj z adverzativnim *waw* (2. 22. 23. 28).

Znotraj posameznih antitetičnih blokov obstajajo še nekatere manjše antitetične enote, ki kažejo na namenski antitetični stil pričujočega psalma. V 11. verzu je npr. podano predrzno vprašanje hudobnih:

. . . Kako *('ykh)* neki Bog ve,
je mar vednost pri Najvišjem?

19. verz pa prinaša oznanilo o božjem povračilu, ki se prav tako začne z vzklikom *'yk:*

Kako *('yk)* bodo v hipu padli,
konec jih bo, končali bodo z grozo!

Antitezo sestavljata dalje 5. in 14. verz. 5. verz govori o hudobnih:

Ne poznajo težav smrtnikov,
ne zadenejo jih nadloge *(ng')* kakor druge ljudi.

14. verz pa podaja psalmistovo stisko:

Saj vsak dan trpim nadloge *(ng')*,
vsako jutro se moram pokoriti.

V reševanju osnovnih življenjskih antinomij, ki zadevajo problem teodiceje, išče psalmist rešitve v drugi smeri kakor Job. Ne gre mu namreč za sedanji preokret nevzdržnega stanja, temveč za končni izid nasprotujočih si taborov. Zato v osrednjem 17. verzu najdemo besedo *'hryt,* ki tu mnogo bolj očitno kakor v Ps 37,37—38 označuje končni izid dogodkov, torej eshatološko božjo razsodbo. V svetišču je psalmistu dana vizija o »koncu« hudobnih; to bolj natančno opiše v naslednjih verzih (18—20), da tako toliko bolj učinkuje adverzativni *w'ny* — »a jaz . . .« v začetku četrtega dela (23) in omemba psalmistovega konca v 24. verzu:

S svojim nasvetom me boš vodil,
sprejel *(lqh)* me boš končno *('hr)* v slavo *(kbwd).*

Ni dvoma, da glagol *lqh* podobno kakor v Gen 5,24; 2 Kr 2,3 sl. in v Ps 49,16 označuje psalmistovo »vnebovzetje«. S tem psalmist samo podkrepi misel predhodnega verza, kjer poudarja, da bo »vedno« — *tmyd* združen z Bogom[21].

---

[21] H. J. Kraus, *Psalmen,* 510, k temu v opombi navaja razlago iz Kalvinovega komentarja (In librum Psalmorum Commentarius): »*kabod/gloria* (meo iudicio) ad aeternam vitam restringi non debet, sicuti faciunt quidam; sed totum felicitatis nostrae cursum complectitur, a principio quod nunc cernitur in terra, usque ad finem quem speramus in coelo«. Kraus tudi sam pravilno poudarja, da 24. verz ne izraža predvsem vere v posmrtno življenje, temveč predvsem zavest popolnega združenja z Bogom, združitve, ki sega tudi preko groba: »Hier kann man mit Fug und Recht von einer eschatologischen Gottestaat sprechen, denn alle Grenzen der alttestamentlichen Ordnung des Glaubens und Lebens werden gesprengt«.

Pomen glagola *lqh* v smislu »vnebovzetja« potrjuje tudi verz (25):

Koga imam v nebesih razen tebe?
Razen tebe me ničesar ne veseli na zemlji.

Verz je pomemben primer merizma: psalmist z nasprotnima pojmoma »nebo« // »zemlja« označuje kozmično celoto. Poudariti hoče, da nima *nikjer* druge zaslombe kakor v Bogu, ki je njegova zadnja in edina resničnost. Nerazdružna skupnost z Bogom traja tudi po smrti. Pričujoči verz torej izraža popolno psalmistovo predanost Bogu in s tem podaja diametralno nasprotje 9. verza, ki govori o blasfemičnem vedenju hudobnih:

S svojimi usti napadajo nebesa,
njihov jezik obletava zemljo.

Tudi ta verz je lep primer merizma: hudobni se s svojo ošabnostjo dvigajo nad *vse* božje stvarstvo in najbrž celo nad samega Boga.

Spoznanje o diametralno nasprotni končni usodi hudobnih in pravičnega psalmista pogojuje povzetek, antitetični paralelizem v sklepnih dveh verzih psalma (27—28):

Zares glej, kateri se oddaljijo *(rhq)* od tebe, se pogube,
ti uničiš vse, ki se ti izneverijo *(znh).*
Toda jaz — moja sreča je v božji bližini *(qrb),*
na Gospoda Boga stavim svoje zaupanje *(mhsh),*
oznanjal bom vsa tvoja dela.

Antiteza ni le splošno-miselne narave, ampak jo sestavljajo diametralno nasprotni pojmi *rhq — qrb:* »oddaljiti se« — »približati se«; *znh — mhsh:* »izneveriti se, prešuštvovati« — »zaupanje, zatočišče«.

V Knjigi psalmov pa tudi drugod v stari zavezi večina antitetičnih paralelizmov načelno izraža diametralno nasprotje med usodo brezbožnih in pravičnih. Tu pa psalmist tezi o propadu hudobnih postavlja v nasprotje svoje osebno izkustvo dobrobiti, ki izvira iz božje bližine. Psalmist torej tudi v sklepnem delu noče podajati splošnih modrostnih spoznanj, ampak izhaja iz osebnega doživljanja božje bližine in torej posreduje svoje najbolj osebno izkustvo.

Psalm 82

Kratek, a vsebinsko in oblikovno izredno bogat psalm podaja do skrajnosti priostreno nasprotje med Bogom Jahvejem in med drugimi, najbolj verjetno kanaanskimi bogovi. Vzrok te temeljne antiteze so neurejene social-

ne razmere med ljudmi. Psalmist podobno kakor avtor 58. psalma izhaja iz načela, da je pravi Bog le tisti, ki učinkovito uresničuje pravičnost na zemlji. Ker tuji bogovi tega ne delajo, jih lahko Jahve kot edini pravi Bog z vso silovitostjo pahne iz njihovega božanskega položaja. Ta sodba nad »bogovi« narekuje izrazito preroško naravo psalma.

Dramatičnost pesnitve je nakazana že v uvodnem verzu. Jahve vstane sredi »zbora bogov« in jih sodi. Ker je motiv o »zboru bogov« pogost v vsej stari orientalski literaturi in ga srečamo posebno pogosto v sirsko-palestinskem jezikovnem krogu, je upravičen sklep večine razlagalcev, da je tu mišljeno resnično zborovanje bogov in torej pojma *'l* in *'lhym* v 1. in 6. verzu ne označujeta takšnih človeških krivičnih voditeljev in sodnikov[22]. To velja poudariti toliko bolj, ker tudi sicer v stari zavezi srečamo ta dva pojma za označevanje »bogov«, oziroma »angelov«: *'lhym* v Ps 8,6; *'lym* (s korekturo) v Ps 58,2; *bny 'lym* v Ps 29,1; 89,7; *bny h'lhym* v Job 1,6 sl.

Jahve, ki ga prav tako označuje pojem *'lhym* (la. 8 a) se z očitajočim vprašanjem obrača na »bogove« in jim zabičuje, naj se zavzemajo za socialno najbolj ogrožene, ki jih označujejo pojmi kakor »slabotni«, »sirote«, »ubogi« itd. (2—4). V drugem delu psalma (5—7) pesnik najprej z motivom o majanju temeljev zemlje prikazuje vso težo krivičnosti bogov (5), da čimbolj utemelji kratek, a radikalen sodni izrek (6—7), ki je svojevrsten primer antitetičnega paralelizma:

Mislil sem: »Bogovi ste,
vsi ste sinovi Najvišjega«.
Toda umrli boste kakor ljudje,
popadali boste kakor katerikoli izmed knezov.

Po »mišljenju« Boga Jahveja bi bili bogovi resnično bogovi in torej nesmrtni, če bi se zavzemali za pravičnost. Ker so se izneverili svoji temeljni nalogi, bodo vrženi s svojih božanskih položajev in bodo zapadli smrti kakor katerikoli človeški odličniki[23]. Ta antiteza je torej najbolj prepričljiv notranji dokaz, da »bogovi« označujejo resnično bogove in ne človeška bitja.[24] Sklep-

---

[22] Prim. H. Gunkel, *Die Psalmen,* 361 sl.; H. J. Kraus, *Psalmen,* 571; A. Gonzalez, Le Psaume LXXXII, v: VT 13 (1963) 293—309, zlasti str. 298; H. W. Jüngling, *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82,* Stuttgarter Bibelstudien 38, Stuttgart 1969, zlasti str. 11—37.

[23] Glej H. Gunkel, *Die Psalmen,* 361: »Endgültig aber scheitert die Erklärung auf menschliche Herrn an 7 b: ihr sollt fallen *wie einer der Fürsten;* danach werden sie irdischen Fürsten im Tode gleich werden, sind also selber solche nicht... Demnach muss es dabei bleiben, dass die ‚Götter' von Ps 82 eben nichts anderes als Götter sind«. Prim. dalje H. Schmidt, *Die Psalmen,* 156; A. Weiser, *Die Psalmen,* 379 sl.; M. Dahood, *Psalms* II, 269; J. Krašovec, *Der Merismus,* 55.

[24] Pojma *'dm* / *śrym* — »(navadni) človek, ljudje« / »knezi, odličniki« sama po sebi lahko predstavljata meristični par v pomenu »katerikoli izmed ljudi«. Tako M. Dahood, *Psalms* II, 270. Vendar besedilo »knezi« lahko razumemo tudi kot dopolnilo predhodne »navadni človek«. Pomen bi v tem primeru bil ta: Umrli boste kakor ljudje, in sicer kot človeški odličniki. Prim. J. Krašovec, *Der Merismus,* 55.

ni vzklik, naj Bog, ki ima v lasti vse narode, sodi zemljo, je dokončna proklamacija edinega pravega Boga — Jahveja.

Antiteza med 6. in 7. verzom je v miselnem pogledu edinstven primer v svetem pismu. Vendar pesnik v oblikovnem pogledu izdaja odvisnost od formularnega hebrejskega sloga. Po isti antitetični shemi *('ny) 'mrty — 'kn:* »Mislil sem — toda« je namreč v stari zavezi sestavljenih še pet antitetičnih paralelizmov, ki so različni tako glede vsebine kakor tudi glede na kontekst: Ps 31,23; Job 32,7; Iz 49,4; Jer 3,19—20; Sof 3,7; prim. tudi Ps 66,18—19; Jona 2,5—7. V Ps 31,23 pesnik podaja nasprotje med lastnim obupovanjem za časa stiske in med božjim posredovanjem:

V svojem nemiru sem mislil:
»Zavržen sem izpred tvojih oči«.
Toda ti si slišal glas moje prošnje,
ko sem klical k tebi.

V Job 32,7 mladi Elihu s to antitetično shemo izraža svojo nejevoljo nad neuspelimi poskusi Jobovih prijateljev, da bi Jobu dokazali krivdo:

Mislil sem: »Starost naj govori,
množina let naj naznani modrost«.
Toda le duh, ki je v človeku,
le dih Vsemogočnega jim daje razumnost.

V Iz 49,4 prerok v okviru drugega speva o Gospodovem služabniku s to shemo izraža nasprotje med dozdevnim popolnim neuspehom svojega poklica in med trdnostjo v Bogu, ki ga je poklical v preroško službo:

Jaz pa sem mislil: »Zaman sem se trudil,
za nič in brez koristi sem potratil svojo moč«.
Toda pri Gospodu je moja pravica,
pri mojem Bogu moje plačilo.

V Jer 3,19—20 se prerok posluži te antitetične sheme, ko hoče ljudstvo pridobiti za spreobrnjenje:

Jaz sem pa mislil:
»Kako bi te mogel imeti za sina
in ti dati ljubko deželo,
narodov prekrasno posest«.
Mislil sem: »‚Moj oče' bi me imenoval
in se ne bi več odvrnil od mene«.
Toda kakor nezvesta žena zapusti svojega soproga,
tako ste mi postali nezvesti, hiša Izraelova, govori Gospod.

Podobno govori Sof v. 3,7, v kontekstu napovedi kazni:

Mislil sem: »Morebiti se me bo zbal
in bo sprejel moj nauk;
morda ne bo izgubil iz vida,
s čim vse sem jih kaznoval«.
Toda hitro so obrnili na slabo
vsa svoja dejanja.

V Ps 66,18—19 pesnik s shemo *r'yty — 'kn* izraža prepričanje, da Bog usliši samo »pravične«:

Če bi bil snoval *(r'yty)* hudobijo v svojem srcu,
bi me Gospod ne bi uslišal.
Toda *('kn)* Bog me je uslišal,
ozrl se je na glas moje prošnje.

V Jona 2,5—7 pesnik namesto *'kn* uporablja adverzativni *waw* z glagolom *'lh (wt'l).*

Psalm 89

V tem psalmu so jasno vidni trije veliki deli. V prvem (2—19) je hvalospev Jahveju, ki je nad vsemi bogovi, ker obvladuje vesoljstvo in v zgodovini skazuje »milost in zvestobo«. Pesnik Jahvejeve kvalitete slavi z arhaičnimi simboli in motivi. V svojem opisu je precej splošen. Le v verzih 4—5 postane konkreten, ko spregovori o božji obljubi Davidu: »Zavezo sem sklenil s svojim izvoljencem, prisegel sem Davidu, svojemu služabniku: na veke utrdim tvoj zarod, za vse rodove utemeljim tvoj prestol«. Ta dva verza sta predvsem pomembna, ker nakazujeta témo celotnega psalma. V drugem delu (20—38) pesnik že izčrpno obravnava obljubo o Davidovi izvolitvi. Bog v obljubi jamči stalno varstvo nad Davidovo dinastijo in s tem uresničuje svojo »milost in zvestobo«, ki sta osrednja pojma celotnega psalma (glej verze 2. 3. 25. 34. 50; prim. tudi verze 6. 9. 15. 29). Ko zatrjevanje o božji zvestobi zavezi in obljubam Davidu doseže svoj višek, psalmist v tretjem delu (39—52) nenadoma preide v tožbo nad resničnostjo, ki je diametralno nasprotna predhodnim obljubam:

Ti pa *(w^e'attāh)* si ga odklonil in zavrgel,
Hudo si se razsrdil na svojega maziljenca . . .

Celotni tretji del psalma je v radikalnem antitetičnem odnosu do drugega, pa tudi do prvega dela. Bog je obljubljal trajno izvolitev, vedno zma-

goslavje nad sovražniki, toda kralj doživlja, da je zavržen, in ga zasmehujejo zmagoslavni sovražniki. Spričo tega M. Luther zelo dobro ugotavlja: »In psalmo 89 est maxime contrarietas«[25].

Neposredno diametralno nasprotje obstaja le med celotnim drugim in med celotnim tretjim delom. K poudarku tega nasprotja prispeva med drugim svojevrstna antiteza znotraj drugega dela. V antitetičnem razmerju so si verzi 31—33 in 34—35:

Če njegovi sinovi zapustijo mojo postavo
in ne bodo hodili po mojih poveljih,
če oskrunijo moje zakone
in se ne bodo držali mojih zapovedi,
bom s šibo kaznoval njihovo pregreho
in z udarci njihovo krivdo.

Toda svoje milosti mu ne bom odtegnil
in svoje zvestobe ne bom prelomil.
Ne bom oskrunil svoje zaveze
in izreka svojih ustnic ne bom spremenil.

Ta antitetično izražena obljuba se vsebinsko in deloma oblikovno tako ujema z obljubo iz Natanovega preroškega izreka kralju Davidu (glej 2 Sam 7,5—16), da morda smemo sklepati na isti realni vir obeh besedil. V 2 Sam 7,14—16 je rečeno:

Jaz mu bom oče, on mi bo sin. Ako se pregreši, ga bom kaznoval s svojo šibo in s človeškimi udarci.
Toda svoje milosti *(hsd)* mu ne bom odtegnil, kakor sem jo odtegnil Savlu, ki sem ga odstanil pred teboj. Tvoja hiša in tvoje kraljestvo bosta obstala pred teboj na veke. Tvoj prestol bo utrjen na veke.

Glede na to obljubo božje »milosti, dobrote« kljub morebitnim krivdam je toliko bolj učinkovita trenutna kraljeva stiska, ki je najbrž izgubil bitko. Psalmist spričo popolnega nasprotja med tradicijo o veličastnih božjih obljubah Davidovi dinastiji in med ponižanjem kralja doživlja določeno krizo vere. Vendar ta kriza ne povzroči odklona proč od Boga, temveč nasprotno. Ko pesnik slika kričečo antitezo med »obljubo« in izpolnitvijo«, noče Bogu očitati laž in nezvestobo, temveč ga hoče le pridobiti za pomoč v pričujoči stiski. To je razvidno iz hvalospeva v prvem delu in iz sklepne doksologije (53), ki je obenem sklep tretjega dela psalterija: »Hvaljen bodi Gospod na veke! Amen, amen!« Prav globoka psalmistova religioznost, njegovo popol-

[25] Glej WA 31,1; 575; cit. po H. J. Kraus, *Psalmen*, 615.

no zaupanje v Boga, je temeljna notranja povezava na videz tematično in čustveno neenotnega psalma. V formalnem pogledu pa je najbolj vidna vez celotnega psalma značilni par »milost« — »zvestoba, trdnost, zanesljivost« *(hsd — 'mwnh)*.

Glede na izrazito tostransko presojanje, kako je z uresničitvijo božjih obljub, psalmist v kraljevi trenutni zavrženosti prej ali slej vidi zatajitev božjih obljub. Toda Kristus s svojim križem ravno v tej točki izpričuje izpolnitev, ker križ razume kot potrebno sredstvo za dosego sinteze — vstajenja, ki je eshatološka resničnost. Tako šele Mesija iz Nazareta učinkovito spregovori o raznovrstnih skrivnostnih božjih potih, ki s svojim končnim učinkom vedno znova potrjujejo božjo »milost in zvestobo« (prim. tudi Iz 53).

Povzetek: Jože Krašovec, Antitetični stil v Knjigi psalmov (II. del)

V pričujoči razpravi obravnava avtor preostale psalme, ki so v miselnem in v strukturalnem pogledu antitetični. Modrostni psalmi 37, 49 in 73 vsak po svoje rešujejo problem teodiceje, s tem da nezadovoljivo nasprotje med usodo pravičnih in hudobnih na tem svetu presojajo v luči pravične eshatološke sodbe. V prošnjih psalmih 55 in 59 pesnika predvsem z izvirnimi antitetičnimi paralelizmi izražata tožbo nad krivičnimi preganjalci. Psalma 58 in 82 prikazujeta nasprotje med dolžnostmi in med dejanskim zadržanjem bogov glede skrbi za pravičnost med ljudmi, da lahko s preroško silovitostjo izrečeta Jahvejevo sodbo nad njimi. Arhaičen 69. psalm že z uvodnim antitetičnim paralelizmom prikazuje nasproten učinek božje epifanije za pravične in krivične. In končno 89. psalm slika nasprotje med veličastnimi obljubami v prid Davidove dinastije in med ponižanjem sedanjega izraelskega kralja pred sovražniki.

Zusammenfassung: Jože Krašovec, Antithetischer Stil im Buche der Psalmen (II. Teil)

In diesem Aufsatz behandelt der Verfasser die übrigen Psalmen, die in gedanklicher und in struktureller Hinsicht antithetisch sind. Die Weisheitspsalmen 37, 49 und 73 lösen jeder auf seine eigene Weise das Problem der Theodizee, indem sie den unbefriedigenden Gegensatz zwischen dem Lebensschicksal der Gerechten und der Ungerechten im Lichte des gerechten eschatologischen Gerichtes beurteilen. In den Klageliedern 55 und 59 bringen die Dichter vor allem durch die Verwendung origineller antithetischer Parallelismen die Klage gegen die ungerechten Verfolger zum Ausdruck. Die Psalmen 58 und 82 enthüllen den Gegensatz zwischen den Pflichten und dem Handeln der Götter hinsichtlich der Fürsorge für die Gerechtigkeit unter den Menschen, um mit der prophetischen Entschiedenheit das Gericht Jahwes gegen sie auszusprechen. Der archaische Ps 68 betont schon mit dem einführenden antithetischen Parallelismus die gegensätzliche Wirkung der Epiphanie Jahwes für die Gerechten und die Ungerechten. Schliesslich schildert der 89. Psalm den Gegensatz zwischen den herrlichen Verheissungen Jahwes zu Gunsten der Davidsdynastie und der Erniedrigung des zeitgenössischen Königs vor seinen Feinden.

Résumé: Jože Krašovec, Le style antithétique dans le livre des psaumes (IIe partie)

Dans la présente étude l'auteur analyse les autres psaumes à structure et contenu de pensée antithétiques dont il n'avait pas traité dans son premier article. Les psaumes

sapientiaux № 37, 49 et 73 résolvent, chacun à sa façon, le problème de la justice divine, que l'apparente injustice du sort actuel des justes et des méchants, trouve sa solution à la lumière du jugement eschatologique. Dans les psaumes de supplication № 55 et 59 les auteurs expriment, au moyen de parallelismes antithétiques originaux, leur plainte contre les persécuteurs injustes. Les psaumes 58 et 82 révèlent l'antinomie entre les devoirs et l'attitude réelle des dieux par rapport à la justice et à la protection des hommes, pour proférer, avec une vigueur prophétique, le jugement de Yahwé sur eux. Le très archaïque psaume 69 montre, avec le parallelisme antithétique initial, l'effet antinomique de l'épiphanie divine, pour les bons et les méchants. Finalement le psaume 89 étale l'antimonie entre les magnifiques promesses faites à la dynastie davidique et l'humiliation présente du Roi d'Israël.

Ivan Pojavnik

Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise

Brezbrežne skrivnosti Boga

K ozvezdjem veličastnega neba
slaboten ptič peruti je razpel,
odplul je čoln v morja daljave,
ko svit valove s sijem je odel.

V skrivnosti onstran vseh bregov
moj duh ljubeč je poletel,
strme v Boga nebeški zbori,
ker jezik jim je v hvali onemel.

Edini Bog, vseh vekov si vladar,
začetka, konca, v tebi ni meja,
najvišja moč, dobrote sonce,
slavi te molk ponižnega srca.[1]

Življenjepisci pripovedujejo o sv. Tomažu Akvinskem, da je na Monte Cassinu že petleten hrepeneče povpraševal menihe: »Kaj je Bog«? Vprašanje o Bogu je tudi danes nič manj žgoče. Saj je od tega odgovora, življenjskega odgovora na to vprašanje odvisen smisel človekovega bivanja, smisel vsega. Ali polnost življenja in sreče ali pa nihilizem in nesmiselnost vsega. Ali Bog — ali obup nad prihodnostjo, neminljivo prihodnostjo (večnostjo). Ali vse — ali nič! Biti — ne biti! Za to vprašanje gre, kadar gre za vprašanje o Bogu.

To vprašanje si je človek tako ali drugače zastavljal takoj, ko je bil zares človek, ko se je njegov duh usmeril v brezmejnost: Ali je ta brezmejnost brezmejnost niča, praznote, brezna nesmiselnosti? Ali pa brezmej-

---

* Razprava je v skrajšani obliki podana kot predavanje na akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu 31. 1. 1978. Članek prinaša prvi del razprave.

[1] Prim. Gregor Nacianški, De Patre: PG 37, 397—400.

nost Resnice, Dobrote in Lepote! Posebno živo se je v zgodovini krščanstva — razen danes — to vprašanje pojavilo zlasti v 4. stol. ob vprašanju, ali je Kristus (učlovečeni božji Logos) res pravi božji Sin in z Očetom in Svetim Duhom en Bog, ali je s Kristusom res Bog stopil v zgodovino ali pa je človek ostal za vedno prepuščen sam sebi. Arianizem je na to vprašanje odgovarjal negativno. Nicejski koncil je sicer l. 325 zavrnil ta nauk. Vendar je z novo močjo ta nauk nastopil zlasti v obliki anomejstva, ki ga je v drugi polovici 4. stol. izredno marljivo širil škof Evnomij. Ta je tajil Kristusovo božanstvo; njegova tajitev se je opirala na helenistično filozofijo in sploh na goli razum, ne pa na sv. pismo in izročilo; takó je prešel na povsem napačno pojmovanje Boga, takšno, da tak Bog sploh ni več Bog.

Tak Bog, ki ne presega našega razuma, sploh ni Bog! To je le gola formula. In smo na istem, v ateizmu. Tajitev Kristusa kot božjega Sina privede kaj lahko do tajitve Boga, saj pravi Jezus: »Nihče ne pride k Očetu, razen po meni« (Jan 14,6). V tej luči nam postane razumljiv boj treh velikih kapadocijskih cerkvenih očetov zoper Evnomijev racionalizem in njegove teološke zablode, namreč boj sv. Bazilija Velikega, sv. Gregorja iz Nacianca in sv. Gregorja iz Nise. Bazilij Veliki izreka zoper Evnomija pomenljive besede: »Če oko izide iz razsvetljenih prostorov, tedaj zaradi pomanjkanja svetlobe nujno preneha delovati. Tako tudi um, ki z domišljavostjo siloma stopi iz bitja, izgubi resnico kakor nekakšno luč, se zmede in zaradi poneumljanja preneha umevati. Oko brez svetlobe ne more uporabljati vida, prav tako duša, ki se je odtrgala od misli na Edinorojenega, ne more več umevati. Po odpadu od resnice namreč razum zajame nevidljivost in slepota. Kar je za oko čutna svetloba, to je za dušo božji Logos. Apostol Janez pravi: ‚Prava luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet' (Jan 1,9). Zato duša, ki ni razsvetljena, ni več sposobna dojemati«[2]. Gregor iz Nise pa zatrjuje: »Zgrešen nazor o Bogu je najgloblji padec duše«[3].

1. Evnomijev nauk o spoznatnosti Boga

Evnomij († 395) je bil sodobnik velikih Kapadočanov in njih zagrizen nasprotnik[4]. Svoje krivoverske nazore je Evnomij razložil v knjigi Apologija (okoli l. 361—362). Zoper ta spis je nastopil Bazilij z delom Zavrnitev apologije ali zoper Evnomija (l. 363—365). Nato je Evnomij več kot deset let sestavljal nov spis, in sicer Apologija apologije (izšla okoli l. 378). Bazilij je

---

[2] Bazilij Veliki, Adv. Eun. 2, 16: PG 29, 604 A—B.

[3] Inscript. ps. 2, 5: GN 5, 82, 19—20.

[4] Evnomij je bil najprej učenec in tajnik Aetija. Aetij († 366—370) diakon in škof (l. 361) je zaradi svojih nazorov prejel naslov 'ateist'. Napisal je delo Teologija ali umetnost sprevračanja besed (sofistovstva). Evnomij je z Aetijem vodil anomejce, najbolj skrajno strujo arijancev. Leta 360 je Evnomij postal škof v Ciziki v Miziji v Mali Aziji. Po Aetijevi smrti je Evnomij ostal glavni voditelj anomejcev.

1. jan. leta 379 umrl, zato sta njegov boj zoper Evnomija nadaljevala Gregor Nacianški (ta v raznih govorih zavrača Evnomija) in Gregor iz Nise, brat Bazilija Velikega. Gregor iz Nise je napisal obširno delo v treh knjigah z naslovom Zoper Evnomija, ki je morebiti eno najbolj temeljitih zavrnitev teološkega racionalizma.[5]

Evnomijeva zmota je slonela na določenih spoznavoslovnih predpostavkah. Bog je prva in najvišja podstat, njegovo bistvo določa nerojenost (agennesía) — Bog je nerojen (agénnetos). Božjo nerojenost Evnomij istoveti z nenastalostjo, Bog ni nastal, je nenastali (agénetos). O Bogu spoznamo, da je nerojen in s tem spoznanjem zaobjamemo bistvo Boga, kajti bistvo Boga je nerojenost. Druga od Boga nižja podstat je rojena ali nastala podstat, to je božji Sin. Božji Sin pa ustvari od sebe nižjo podstat, Svetega Duha, ki pa je višji od ostalega stvarstva. Glede spoznatnosti Boga Evnomij zagovarja *spoznavni totalitarizem* in se s pomočjo silogizmov — po svojem mnenju — neovirano sprehaja po božjem bistvu in po razodetju.

Nasprotno pa se glede spoznatnosti vidnega sveta Evnomij vdaja *agnosticizmu*. Mi namreč nismo sposobni spoznati stvari in jim dajati njihova naravna imena. Naši pojmi in imena, ki bi jih mi dajali stvarem, bi bili podobni naključnemu in kaotičnemu gibanju Epikurovih atomov. Pojmi in pojmovna razlikovanja so le domisleki ali domislice človeške duše. Toda Bog nam priskoči na pomoč. Prva Mojzesova knjiga poroča, da je Bog pri stvarjenju bitja poklical po imenu in potem naj bi ista imena razodel Adamu. Tako so se ljudje naučili govoriti. Zaradi Bazilijevih ugovorov je Evnomij kasneje nekoliko spremenil svojo jezikovno podmeno: Bog zaseje v našo dušo imena vseh stvari. S temi imeni potem popolnoma zaobsežemo bistvo vsake stvari. Tako Evnomij po ovinkih tudi tukaj glede vidnega sveta zagovarja spoznavni totalitarizem.

»Kakor ljudje, ki z zavezanimi očmi obtekajoč vrte mlinski kamen, navzlic mnogemu pretekavanju ostajajo na svojem mestu, tako se Evnomij vrti okoli vedno istih reči in od njih ne odstopi«.[6] S temi besedami označuje Gregor iz Nise Evnomijevo gramatično in retorično tehnologijo ter mehanično sofistično silogistiko, ki sta enako značilni tudi za Evnomijeve učence. Nepremična os, okoli katere se Evnomij stalno vrti in plete svoj teološki sistem, je od njega pobožanstveni in malikovani pojem božje nerojenosti. Ob neki Evnomijevi zablodi Gregor mimogrede takole očrtuje Evnomijevo teologijo: »Kakšno je to odvratno početje? Kakšna mimoumnost je to, če kdo prevrne strop na tla in tlak preobrne navzgor nad svojo glavo? To navadno počenjajo pijanci, pri tem kričijo in se napenjajo. Mislijo si: niti zemlja ni

[5] Na koncilu v Carigradu l. 381 je Gregor iz Nise bral sv. Hieronimu in Gregorju Nacianškemu odlomke iz svojih prvih dveh knjig Zoper Evnomija. Samo malo let kasneje je verjetno napisal še tretjo knjigo, v kateri je mimogrede tudi zavrnil Evnomijevo Veroizpoved, ki jo je le-ta l. 383 predložil cesarju Teodoziju.

[6] Eun. 1: GN 1, 199, 18—21.

več trdna, celo stene se odmikajo, vse se vrti v krogu in pojavne stvari sploh ne mirujejo«.[7]

Pri Evnomiju prevladuje obtekovalni, obvozni ali dvotekalni, to je diskurzivni razum, nad vero. Z dialektično premetenostjo Evnomij počasi zasukava pomen pojmov in besed in ustvarja meglo in zmedo glede verskih resnic. Gregor ugotavlja, da je Evnomijeva teologija resnično poizkus pravcate judaizacije in helenizacije krščanstva, še več, je epikurejski ateizem, ki se je oblekel v krščansko obleko.[8] Gregor izrečno uvršča evnomijance med gnostike. Evnomijanci se ravno tako kakor gnostiki ošabno posmehujejo preprostim kristjanom in mislijo, da so s svojim mikroskopsko kratkovidnim razumarstvom (logikè leptourgía) nadkrilili skrivnosti razodetja in daljnovidni, veleumni vid vere retorično in filozofsko neizobraženih ljudi.

2. *Spoznatnost Boga z razumom*

a) Analogno spoznanje Boga iz stvarstva

Naše uho ne potrebuje pouka pri poslušanju niti ne oko za gledanje in razločevanje barv, ker ima v svoji naravi vgrajeno razločevalno sodilo — ugotavlja Gregor iz Nise — in pravi: »Tudi spoznavalno zmožnost duše je Bog tako ustvaril, da se potem giblje naprej sama od sebe in gleda k stvarem. Da pa ne bi pri spoznavanju nastopila kakršnakoli zmeda, zato zaznamuje duša vsako izmed spoznanih stvari z glasovnimi znaki. To resnico potrjuje tudi veliki Mojzes, ki pravi, da je Adam dal živalim imena«.[9] Govorico in imena za stvari je torej izumil človek. Gregor zagovarja stvarno

---

[7] Eun. 1: GN 1, 169, 1—6. Prim. tudi Eun. 1: GN 1, 54, 20—24; Eun. 3: GN 2, 242, 17—25. Gregor primerja Evnomijevo teologijo dvojnemu teku. Pri dvojnem teku je tekmovalec v stadionu tekel do zgornjega konca steze, nato se je obrnil in tekel nazaj do štarta. Zaradi kroženja opisuje Evnomijev duh miselni dvojni tek (sinusova krivulja). Evnomijev um se vrsti (in valovi) bodisi v navzdolžni (neumni) smeri (prim. primerno o stropu-tlaku) bodisi v prečni, horizontalni (mimoumni, paralogični) smeri (prim. primero o mlinskem kamnu). Evnomijevi silogizmi so vijugasti, vse polno je pri njem dialektičnih preobratov (sprevračanj), briljantnih miselnih akrobacij, zapletenih sofizmov, dvoumnosti in protislovij. Dialektična lahkovrtljivost omogoča Evnomiju, da se izmuzne ravnočrtnim mislim nasprotnikov kakor jegulja. O krožnosti Evnomijeve teologije prim. Eun. 1: GN 1, 167. 170. 185. 189. 193. 200. 211. 217 (miselni vozli ali mreže); Eun. 2: GN 1, 242. 244; Eun. 3: GN 2, 54 (jegulja, ki se zarije v močvirje blatnih misli). 62. 74. 83. 90. 104 (klopotec za proizvajanje bavbav sofizmov). Evnomij se kot z gore odkrušeni kamen vali v prepad brezbožnosti in katastrofo (Eun. 3: GN 2, 63); Evnomijevi privrženci so vrteče se amfore (Eun. 3: GN 2, 77). Evnomijeva slovita dialektika vodi v mitologijo (Eun. 3: GN 2, 83) in v pletenje pajčevinastih mrež (prim. Iz 59, 5) (Ref. Eun. GN 2, 334). Discursus pomeni bis cursus — dvojni tek.

[8] Prim. Eun. 2: 1, 231. 296; Eun. 3: GN 2, 75—76. Evnomij nekritično sprejema Aristotela in ga potvarja (Eun. 3: GN 2, 220. 309); posnemati želi Platona (Eun. 3: GN 2, 227). Evnomijeva teorija o izvoru jezika izhaja v nekem smislu iz Platona (prim. F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münster 1896, 148 sl.). Evnomij spreminja preproste in ravnočrtne krščanske resnice v hieroglifske uganke (Eun. 3: 2, GN 2, 305).

[9] Eun. 2: GN 1, 343, 20—27.

vrednost naših pojmov in besed: »Vsako ime je razpoznaven znak in znamenje nekega bistva [ousía] in razuma. Vsaka beseda, če je seveda prava, je semantičen glas miselnih premikov. Vsako delovanje in gibanje zdrave pameti je usmerjeno k spoznavanju bitij toliko, kolikor pač zmore«.[10]

Pojme, oblikovane na osnovi čutnega izkustva, ljudje uporabljajo za izhodišče, da izumijo mnoge koristne vede: geometrijo, aritmetiko, logiko, fiziko, mehaniko, filozofijo o bitju ... Pojmi rabijo za sporazumevanje med ljudmi in za prenos duhovnih bogastev itd. Naše čutno spoznanje s pomočjo pojmov (kat'epínoian) je omejeno, nobene določene stvari ne spoznamo izčrpno, ne spoznamo njene zadnje smiselne bitne zgradbe ali zgradbe bistva (lógos ousías)[11]. Apostol Pavel pravi: »Če kdo meni, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor je treba spoznati« (1 Kor 8,2).

Na podlagi čutnega spoznanja oblikovani pojmi so osnova za analogno spoznanje Stvarnika iz stvarstva: »Iz velikosti in lepote stvari se s primerjanjem *[analogno]* spozna njih Stvarnik« (Modr 13,4). Gregor iz Nise omenja še Ps 18,1—5 in Rimlj 1,20, mesti, ki tudi govorita o spoznatnosti Boga iz stvarstva. Z analognim spoznanjem Boga iz stvarstva spoznamo obstoj Boga in nekatere njegove pridevke, ne spoznamo pa božjega bistva. K Bogu nas vodi čudoviti vesoljski red in harmonija, lepota narave, natančna smiselna zgradba posameznih bitij, skratka, mnoge poti: »Človeška duša, ki leži na prsti in je zasuta s tem zemeljskim življenjem zato, ker ne more jasno uvideti iskanega, se izteza k neizrekljivi naravi mnogovrstno in po mnogih vidikih; ne išče skritega Boga zgolj po eni spoznavni sledi«[12]. Različni ljudje so po različnih poteh iskali Izdelovalca sveta, zato so mu dali različna imena. Nekateri so zatrjevali, da je božanstvo Tisto, kar je nad obstoječimi bitji; drugi, da je Prvi vzrok; tretji, da je nenastalo Bitje itd. Ime Theós (Bog) so izumili ljudje in etimološko naj bi, po Gregorjevi razlagi, nastalo iz glagola theâsthai (gledati) — Bog namreč vse vidi in pregleduje.

Evnomij zameta nauk o analognem spoznanju Boga iz stvarstva in postavlja načelo: *iz božjih dejanj neposredno doumemo božje bistvo.* Naša imena o Bogu zadenejo Boga natančno v *središče,* v njegovo *bistvo,* seveda s pomočjo izraza nerojen. Niso pravi kristjani tisti, ki trdijo, da ne poznamo božjega bistva, in treba jim je očitati: »Vi častite, česar ne poznate, mi pa častimo, kar poznamo« (Jan 4,22). Tako Evnomij.

Gregor z mnogimi razlogi zavrača to Evnomijevo tezo. Drugačna je zgradba (lógos) božjega bistva (lahko bi rekli: drugačno je božje bistvo) in drugačen načrt (lógos) božjega stvarjenjskega delovanja. Nekdo npr. pozna zgradbo hiše, ki jo je postavil stavbenik. Kako naj sklepa iz te zgradbe, da je

---

[10] Eun. 2: GN 1, 398, 17—18; 393, 14—17.

[11] Prim. Eun. 2: GN 1, 247—248; 260. »Bistvo označuje bit samo toliko, kolikor je« (Eun. 1, GN 1, 214, 24—25). Gregor zameta Evnomijev spoznavni totalitarizem prav tako kakor njegov agnosticizem.

[12] Eun. 2: GN 1,365,3—8. O analognem spoznanju Boga iz stvarstva prim. tudi Eun. 2: GN 1,230.270.290—291.

stavbenik »animal risibile« (bitje, ki se smeje), ali pa, da ima stavbenik smisel za slovnico in dolge nohte? »Vidna ni izdelovalčeva narava, marveč samo tehnična znanost, ki jo je tehnik položil v izdelek. Ko torej opazujemo ureditev stvarstva, si ne izoblikujemo misli o bistvu Stvarnika, temveč o njegovi modrosti, s katero je vse modro naredil«[13].

Bog je nad vsemi imeni in vendar mu glede na njegova različna dela pridevamo različna imena. Razodetje nas zaradi novih božjih del seznanja z novo vrsto božjih ali teoloških imen. Najbolj značilno ime za Boga, ki pa tudi ne pove, kaj je božje bistvo, je po Gregorju ime, ki ga je Bog razodel Mojzesu: »Jaz sem, ki sem« (Ex 3,14, LXX: ho ón). Vendar tudi to ime ne razkrije skrivnosti božanstva, ki je v biti večno in neskončno ter prebiva v nedostopni svetlobi, noben človek ga ni videl in ga tudi videti ne more (1 Tim 6,16): »Kdor obljublja, da bo s katero koli besedo, z njenim imenskim pomenom podal nekakšno zaobjetje in razlago neskončne narave, je podoben človeku, ki namerava z dlanjo zajeti morje. To, kar je prgišče roke v primeri s celotnim oceanom, to je vsa moč besede v primeri z neizrekljivo in nezaobjemljivo naravo«.[14] Iz navedene podobe je razvidno, da *pridevki povedo nekaj o Bogu, o popolnosti božje narave, ne zaobjamejo (dojamejo) pa božjega bistva.* Treba je torej odklanjati agnosticizem pa tudi spoznavni totalitarizem glede našega spoznanja o Bogu.

Bog je enovit (preprost), zato, meni Evnomij, mu ne moremo dajati pridevkov z različnimi pomeni, saj bi s tem uničili njegovo enovitost in vpeljali v njegovo bistvo mnogoterost ter sestavljenost. Različni pridevki potemtakem povedo o Bogu prav isto. Zoper to Evnomijevo zmoto Gregor zagovarja potrebo po različnih božjih pridevkih. Vsekakor je božja narava popolnoma preprosta, enega lika (enovita) in brez sestavljenosti (sinteze). Preprostost božje narave je treba umevati v zvezi z božjo neskončnostjo in večnostjo: Bog ima hkrati od vekomaj vse popolnosti[15]. Božja enovita narava je torej neskončna Popolnost, neskončno bogastvo. Ker mi s svojim umom ne moremo naenkrat doumeti enovite božje narave, ampak spoznavamo različne razsežnosti tega bogastva iz mnogoterih božjih dejanj, zato sv. pismo in teologija upravičeno naštevata mnogotere božje pridevke in imena. Ti pridevki seveda ne razdelijo preprostega božjega bistva in ne vnesejo vanj mnogoterosti niti si med seboj ne nasprotujejo, čeprav vsebuje vsak pridevek kakšen poseben pomen. Kako naj bi nasprotoval pridevku ‚netelesen' (Bog) pridevek ‚pravičen' (Bog) ali ‚dober' (Bog) pridevku ‚neviden' (Bog)?

Evnomij nanaša razna imena v človeškem pomenu na Boga; pri tem se sklicuje na sv. pismo, češ da tako opisuje Boga. Seveda se Evnomij moti,

---

[13] Beat. 6: PG 44,1268 C—D. Prim. tudi Eun. 1: GN 1,149; Bazilij Veliki, Adv. Eun. 2,32: PG 29,648 A—D.

[14] Eun. 3: GN 2, 180, 7—12.

[15] Prim. Eun. 1: GN 1,96.195.198. »Bog, ki je zdaj, je vedno, ne postane slabši ali boljši po kakšnem dodatku niti ne sprejme česa od koga drugega in se ne spremeni, temveč je vedno istoveten sam s seboj« (Eun. 1: GN 1,196, 28—197,1).

ker zameta analogijo. Velika je namreč razdalja med človekom in Bogom. Prav zato se človeški izrazi, s katerimi opisujemo Boga (istoimenska imena) oddaljijo (odmaknejo) od navadnega človeškega pomena, vsebine (lógos), ko jih naobrnemo na božjo naravo — dobe pomen, ki ustreza, pripada Bogu in je njega vreden[16]. Oddaljevanje in odmaknitev od navadnega človeškega pomena pri umevanju istoimenskih izrazov poteka ravnočrtno (euthybólos) v smeri k vsepresežnemu Bogu. To pa pomeni, da so božji *pridevki enosmerna imena* in ne smemo njihovega pomena pri globljem umevanju ukriviti k drugemu pomenu ali ga celo zaobrniti v nasprotno smer[17].

Pridevki so *analogna imena.* Gregor razvija vse tri stopnje, ki so značilne za analogno spoznanje: trditev, zanikanje, vsepresežnost (affirmatio, negatio, eminentia). Sv. pismo opisuje Boga antropomorfno in »podaja nauk s shojenimi navadnimi človeškimi izrazi, da bi nam bil ta nauk lahko pregleden [eusýnoptos], določa pa resničnosti, ki so nad sleherno označitvijo. Mi se po vsakem reku o Bogu analogno dvigamo k nekemu vzvišenemu umevanju«[18]. Na splošno velja pravilo: »To, kar se izreče o vsepresežni naravi, njena veličina hkrati povzdigne«[19].

V evangeliju omenjeni pridevki, ki se nanašajo na Kristusa, imajo dva pomena: nižji pomen meri na človeka Jezusa, višji ali božji pomen pa na njegovo božanstvo. Kristus je božji Sin in sin človekov in tako se isto ime ‚sin' prideva bodisi njegovi človeški bodisi njegovi božji naravi. To je največje orožje resnice oziroma najmočnejši dokaz za veljavnost analogije[20].

Posameznega človeka opišemo z njegovimi značilnostmi ali z njegovimi lastnostmi, toda s tem ne pojasnimo njegove individualnosti (človečnosti). V analogni meri to velja za Boga: pridevki so razpoznavni znaki za spoznavanje Boga, a ne povedo, kaj Bog je, ne razkrijejo njegovega bistva. V delu zoper Evnomija našteva Gregor sedem vrst božjih imen. Teh sedem vrst se navsezadnje skrči na tri vrste:

1. neodvisna (absolutna) ali trdilna imena (dober, preprost, večen . . .);

2. odnostnostna (relacionalna) imena (Oče in Sin v sv. Trojici);

---

[16] Prim. Eun. 1: GN 204—205. Jezus npr. primerja Boga hišnemu gospodarju (Mt 13, 27. 52). Hiša, ki jo upravlja Bog (ves svet), je drugačna od hiš ljudi, drugačne so njene posode itd.

[17] Prim. Eun. 2: GN 1, 314—315. 319; Eun. 3: GN 2, 87. 169 sl. Le pijani ljudje zamešajo (zblodijo) pravi pomen besed. Nespametno je npr. imenovati ono bitje konj, to pa človek, ako sta obe bitji človek. Takó se Evnomij moti, ko imenuje Očeta Boga in Sina Boga, a prvi je neustvarjeni Bog, drugi pa ustvarjeni Bog. Ne človeška narava (človeškost) ne božja narava (božanskost) ne preneseta izkrivitve pomena svojega imena. Gregor brani veljavo metafizičnega načela o neprotislovnosti (istovetnosti) (Eun. 3: GN 2, 231—232). Vprašanje zase sta tropologija in alegorija, ki ju Gregor tudi dopušča.

[18] Eun. 3: GN 2, 197, 15—19. Prim. tudi Eun. 2: GN 1, 294.

[19] Cat. 1: PG 45, 13 B. Gregor posebej zavrača Evnomijevo antropomorfno predstavo o rojstvu Sina in pri tem vključno razvija vse tri stopnje analogije (Eun. 1: GN 1, 206 sl.; Eun. 3: GN 2, 53 sl. 198 sl.).

[20] Prim. Eun. 3: GN 2, 19; 35.

3. nikalna imena (nesmrten, neuničljiv . . .). Nekatera nikalna imena so odmikalna imena: povedo nam, da je Bog odmaknjen od vseh značilnosti materije (Bog je netrpljiv, neviden, netelesen, neminljiv . . .). Nikalna imena ne povedo, kaj Bog je, temveč kaj Bog ni. Če rečem, da je človek nečetveronožec, neptič, neriba, nisem s tem še povedal, kaj človek je. Med nikalna imena spada tudi pridevek ‚nerojen' (neustvarjen), ki pove, kaj Bog ni in ne, kaj Bog je. Vzemimo npr. drevo: vprašujemo se, ali je to drevo samoraslo ali zasajeno. Če zvemo o njem, da je nezasajeno, potem sklepamo, da je samoraslo drevo, a s tem še ne vemo, če je platana, trta itd. Podobno nam izraz ‚nerojen' pove, da je Bog nenastalo, samobitno bitje, nepovzročeno bitje, ne pove pa, kaj je njegovo bistvo.

Vsakemu pridevku pripada trdilnica *je,* drugače bi se zrušilo vse naše mišljenje in govorjenje o Bogu. Pravimo: Bog je nesmrten, Bog je dober, Bog je sodnik itd. Pridevki nesmrten, dober, sodnik so o božjem Bitju, a niso Bitje samo, kajti druga je narava ali sestava (lógos) biti same in druga je narava biti na neki način (pos eînai). Kdor torej obljublja, da bo podal razlago o Bitju, koliko je (kathò ésti), tega ne bo zmogel: povedal bo pač nekaj pridevkov, a bistvo (ousía) Bitja bo zamolčal[21]. Bazilij Veliki uči, da je božje bistvo isto kakor božja bit; kdor bi torej hotel razložiti, kaj je božje bistvo, bi moral razložiti, kaj je božja bit, samobitna bit. Tega seveda nihče ne zmore.

b) Razum pred večnim Bogom

V dogmatičnem sporu z Evnomijem je bil Gregor iz Nise prisiljen jasneje opredeliti razliko med božjo večnostjo, vekom in časom stvarstva[22]. Gregor dokazuje Evnomiju, da Sin ni mlajši (poznejši) od Očeta, saj je apostol Janez zapisal navdihnjene besede: »V začetku je bila Beseda« (Jan 1,1). Sin je rojen iz Očeta, je vedno bil v Očetu (Začetku) in z Očetom, ker je z njim sovečen. Toda evnomijanci postavljajo tale ugovor: ako Sin ni mlajši od Očeta, potem je stvarstvo sovečno z Bogom (synaídios toì Theoí), kajti Sin spada kot rojeno (= nastalo) bitje k stvarstvu, le po redu nastanka je pred njim[23]. Sv. učitelj takole odgovarja evnomijancem: »Če trdimo, da je svet

---

[21] Prim. Eun. 3: GN 2, 180—182.

[22] Izraz vek (aión) je razsežen pojem (diastematikón ti nóema) in označuje pri Gregorju bodisi celotno stvarstvo (Eccl. 8: GN 5, 440, 3—6) bodisi nadvesoljski del sveta bodisi čas vidnega sveta. »Po splošni rabi je sleherni razmik (diástema) podlaga bodisi časa bodisi veka. To, kar je pri časnih stvareh čas, je pri nadvesoljskih resničnostih narava veka« (Bazilij Veliki, Adv. Eun. 2, 13: PG 29, 596 B; navaja D. L. Balás, Eternity and time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium, v: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Gregor von Nyssa und Philosophie, Leiden 1976, 153, op. 142). Za čas (chrónos) privzema Gregor Aristotelovo definicijo, da je mera gibanja (Eccl. 6: GN 5, 376—377) in razlikuje med zemeljskim krožnim časom in nadvesoljskim časom (čas v nadčasovnem ali nepravem pomenu). Tudi v nadvesolju vlada neki potek, zaporedje, torej neke vrste čas.

[23] Prim. Eun. 1: GN 1, 132 sl.; Eun. 3: GN 2, 62 sl. S kladivom iz železa se oblikuje še neoblikovano železo, tako naj bi tudi Sin bil iste narave s stvarstvom, le po redu nastanka je pred njim.

večen, potem je povsem nujno treba priznati: svet ni nedeležen božje narave, ako se po stvarjenju ujema z Edinorojenim«[24].

»Ta, ki je začel biti, ni brez začetka«[25]. *Bog je večen;* ta trditev pomeni: *Bog je brez začetka in konca.* Stvarstvo se je začelo, torej ni večno. Če bi stvarstvo bilo od vekomaj, bi po svoji večnosti bilo enako božjemu Sinu, ki je vekomaj (se nikoli ni začel in je vedno). Bilo bi torej udeleženo pri božji naravi, ker bi imelo v lasti eno izmed njenih lastnosti. Stvarstvo bi po zakonih logičnega sklepanja moralo celo imeti ostale božje lastnosti: »Ako je stvarstvu pripadajoča lastnost imeti začetek, potem je seveda neustvarjeni naravi tuja lastnost stvarstva. Kdor predpostavlja obstoj Sina, po podobnosti s stvarstvom, ta bo potem z vso nujnostjo pridal Sinovi sestavi [lógos] tudi ostalo zapovrstje lastnosti stvarstva. Če se namreč pri Sinu prizna začetek, potem je nemogoče ne priznavati pri njem tudi ostalega zapovrstja. Kakor če kdo nekoga prizna za človeka, potem je s tem priznanjem vključno priznal vse lastnosti človekove narave, tudi da je razumna žival in ostalo, kar spada k človeku. V skladu s tem razlogom — če bi pri božjem bistvu spoznali eno izmed lastnosti stvarstva — bi morali neminljivi naravi pridati ostali seznam stvarstvu pripadajočih lastnosti. *Začetek siloma in nujno zahteva za seboj zaporedje.* Tako je namreč umevani začetek začetek njih, ki so za njim; zato velja: če so oni, potem je tudi začetek, če pa se odstranijo vezni členi, potem ne ostane niti predhodni začetek«[26].

Naš sv. učitelj gleda na božjo večnost v zvezi z božjo neskončnostjo. Bog, ki »vsestransko vedno enako biva, presega z neskončnim življenjem končno mejo in pojem začetka; vsak njegov pridevek vključuje večnost[27]. Nobeno ustvarjeno bitje se ne more meriti po velikosti z neskončnim Bogom, prav tako je tudi večnost izključno božja lastnost: »Človeku, ki preudarno opazuje naravo bitij, je jasno, da ne obstaja nič somernega [tò parametro-

---

[24] Eun. 3: GN 2,63 15—18. Arijanci so trdili, da božjega Sina ni bilo, preden se je rodil (nastal). Preoblikovana arijanska teza se je glasila: »Bog je vedno stvarnik in si ni kasneje pridobil ustvarjalne sposobnosti. Ker je Bog stvarnik, zato so večne tudi stvari in ni o njih dovoljeno reči: ‚Ni jih bilo, preden so nastale'« (Atanazij Veliki, Arian. 1,29: PG 26, 72 A). Biti stvar in imeti začetka (biti večen), je po Atanaziju nemogoče, protislovno. Zato Atanazij takole odgovarja arijancem: »Bog bi mogel vedno ustvarjati, toda nastale stvari ne bi mogle biti večne: so namreč iz nič in ni jih bilo, preden so nastale. Če jih ni bilo, kako so mogle sobivati z Bogom, ki vedno je« (Arian. 1, 29: PG 26, 72 C)?

[25] Eun. 1: GN 1, 132, 11—12. Evnomijanci skušajo v Očetovo in Sinovo sovečnost vpeljati razsežnostno misel ‚prej-pozneje' (Oče je pred Sinom, Sin je od njega poznejši). S tem pa omejijo Sinovo neskončno večnost na določen razmik in ravno tako omejijo tudi Očetovo večnost (Eun. 1: GN 1, 128 sl.). Sin prejema od vekomaj osebni obstoj od Očeta in v sv. Trojici je le Oče brez začetka. Sin pa je v vsem ostalem z Očetom iste božje narave, zato lahko rečemo, da je vzvišen nad vsak začetek, ki je značilen za stvarstvo. Sinovo rojstvo iz Očeta je skrivnost, ki presega naš razum in evnomijanci se motijo, ko temu rojstvu pridevajo značilnosti stvarstva (‚prej, pozneje'). Sin je kot odsvit večne luči (Modr 7,26) sovečen z Očetom, prav tako je z njim sovečen Sveti Duh (prim. o vsem tem Eun. 1: GN 1, 162. 138—139. 132—133; Eun. 3: GN 2, 198).

[26] Eun. 3: GN 2, 210, 17—211, 7.

[27] Eun. 1: GN 1, 192, 6—8.

úmenon] z božjim blaženim življenjem. Ono ni v času, ampak iz njega je čas. Stvarstvo napreduje od nekega povsem priznanega začetka, s potovanjem po časovnih razmikih [diástema] k svojemu cilju. Pri njem po besedah Salomona opazimo začetek, konec in sredino (Modr 7,18); s časovnimi deli je označeno stvarstvu pripadajoče zaporedje. Presežno in blaženo življenje Boga nima nobenega razmika za sopotnika, zato ne najde ničesar, kar bi ga izmerilo in zaobseglo. Vsa ostala bitja pa so opisana z lastnimi merami«.[28]

Sv. Tomaž Akvinski uči, da ni razumskih razlogov, s katerimi bi mogli dokazati, da svet ni večen. To vemo le iz vere (prim. S. th. 1 q. 46. a. 2). Tomaž privzema to mnenje od Aristotela in Platona in se v tem pogledu razhaja z Gregorjem iz Nise, Avguštinom, Boecijem in Bonaventuro. Tomaž navaja Platonovo tezo o (možni) večnosti sveta: »Če bi noga od vekomaj [ex aeternitate] vedno bila v pesku, bi bil vedno njen odtis in bi nihče ne dvomil, da jo je naredil pešec. Takó je tudi svet vedno bil, ker je vedno bil njegov izdelovalec [in vendar je narejen]«[29]. Toda zgrešenost Platonove dokazne teze je v tem: Platon si predstavlja božjo večnost kot sočasno (somerno) času in narobe — čas imaginarno podaljšuje, projicira (absolutizira!) do enakosti z božjo večnostjo. Platon ima torej časovno predstavo o večnosti. Po Platonu (in Aristotelu) bi bili čas in božja večnost dve sovrstni in somerni resničnosti (noga-odtis v pesku). Ker pa je dejansko božja večnost vsa hkrati, potem bi po navedeni podobi (večni) čas sveta moral biti ves hkrati. To pa je v nasprotju z dejstvom, da je čas »mera gibanja glede na prej in pozneje« (Aristotel). V Platonovem dokazu je napačen logični krog (circulus vitiosus): Platon bi šele moral dokazati, da sta božja večnost in čas dve enaki resničnosti, a izbere tako podobo, ki že dokazuje, da sta omenjeni resničnosti po trajanju enaki (to Platon predpostavlja!). Kakor npr. če bi nekdo dokazoval, da sta Bog in svet dve enako veliki resničnosti ter bi navedel dokaz: mizar je naredil palico prav tako dolgo, kakor je on sam; ker sta mizar in palica enako dolga, zato sta Bog in svet, ki ga je izdelal, enako velika.

Z razumom kmalu uvidimo, da nista možni dve neskončni bitji, komaj pa uvidimo, da nista možni dve večni bitji (problem je isti, le bitni vidik je drugačen). Gregor iz Nise v boju zoper Evnomija zastopa stališče, da je svet od vekomaj (mundus ab aeterno) nekaj nemogočega. Ako je svet ustvarjen, potem se je začel. Ako bi bil svet ustvarjen od vekomaj, potem bi bil ustvarjen brez začetka. S tem pa bi se svet s svojo ‚ustvarjenostjo' izenačil z ‚nenastalostjo' božjega Sina. Evnomijanci pojmujejo Sinovo rojenost iz Očeta kot neki začetek (nastanek) in s tem Sina ponižajo na raven stvarstva. Po Gregorju pa Sinovo neskončno življenje nima začetka in imeti stvarstvo za sovečno Sinu ga pomeni poviševati na božjo raven. Čas stvarstva vključuje začetek, sredino in konec, a Bog sam je pred veki in vsakim časovnim

[28] Eun. 1: GN 1, 134, 27—135, 11.
[29] Tomaž Akvinski, S. th. 1 q. 46 a. 2 ad 1.

zaporedjem. Začetek pri stvarstvu nujno zahteva za seboj zaporedje in členi tega zaporedja nujno zahtevajo prvi člen zaporedja. Božja večnost in čas sta dve med seboj nesorazmerni, bistveno različni resničnosti: večnost je vsa skupaj in neskončna, čas pa teče po zaporedju, določenem od Boga, od začetka naprej. Za čas so značilni razmiki, to je razsežni, končni odseki, predeli (intervali), ki jih dojamemo z ustreznimi razsežnimi (končnimi) mislimi. Božje večnosti pa nikakor ne moremo zaobjeti.

Človek je umrljivo bitje in živi le malo časa na planetu Zemlji. S svojimi lastnimi močmi ne more iziti iz krožnega časa sveta. Dojemalni obseg (radij) njegovega razuma je omejen na prostorja in čase (veke) vidnega vesoljstva, na stvarstvo, ki je v njih: »Pri slehernem stegovanju nad prostorja in čase [nad veke] se um samo toliko dvigne, da uvidi nezaobsežnost [adiexíteton] iskanega [Boga]. Zato se zdi, da je neka *mera in meja v delovanju človeških misli vek in to, kar je znotraj veka.* Tisto pa, kar ga presega, je nezaznatno in nedostopno mislim, ker je čisto brez vsega, s čimer bi to mogel človek zaznati. Kjer ni več ne lika ne kraja ne velikosti ne časovne mere ne kake druge zaznatne reči, bo tudi dojemalna moč uma, ko hoče nekaj zagrabiti, *nujno strmoglavila nazaj v veke* in k stvarem v njih, k svojemu sorodstvu in vrstništvu, in bo vsestransko zdrsnila vstran od neoprijemljive narave«[30].

Človeški razum se s čutnim spoznavanjem z veliko spoznavalno zagnanostjo poganja na vse strani, toda navzlic vsem naporom ne more iziti iz meja vidnega vesolja, iz časa sveta, v katerega je zaprt. Božja večnost ostane zanj nedosegljiva resničnost. To ponazarja Gregor z lepo podobo iz geometrije: »Ako iz sedanjega trenutka, kakor iz središča kroga, iztezamo in obračamo vsenaokrog svoje umevanje v smeri k neskončnemu božjemu življenju, tedaj nas nezaobsegljivost [akatalepsía] enako obide v krogu. Vsestransko doumevamo, da je božje življenje vse skupaj [synechê] in nerazsežno ter nobenega konca ne moremo spoznati v nobenem delu. Za prerokom ponavljamo, kar smo slišali o božji večnosti: ‚Bog je kralj pred veki [proaiónios] in vlada na veke in še naprej' (Ps 73,12; 28,10). Zato določamo, da je božje življenje vzvišeno nad vsak začetek in presega sleherni konec«[31].

To, kar človeški razum lahko dojame o božji večnosti, je zmeraj nekaj končnega in časovnega. Zaradi zakrivljenosti (omejenosti) končne biti obide

---

[30] Eun. 1: GN 1, 135, 23—136, 7.

[31] Eun. 1: GN 1, 218, 11—22. Bog je prvi in poslednji (Iz 44, 6). S tem prerok pove, da je božje večno življenje brez začetka in brez konca (Eun. 3: GN 2, 188). Bog ne pozna preteklosti ne prihodnosti. Bog gleda vsa bitja (pretekla, sedanja, prihodnja) vedno enako navzoča v svoji sedanjosti (Eun. 2: GN 1, 360—361. 136). Evnomijanci v skladu z zemeljskimi merili razumevajo pojem božje večnosti. Pomikajo se naprej z zemljotipnimi in zemljolaznimi mislimi, a se nikakor ne dvignejo v višavo v doumevanju večnosti s poletom duha: »Ker so evnomijanci hoteli (božjo brezzačetnost in brezkončnost) presojati z nizkotnimi mislimi, zato niso v umevanju o Bogu poleteli v višavo — podobno kakor ptice, ki so izgubile peruti« (Eun. 1: GN 1, 219, 21—24).

človekov razum pri svojem spoznavnem premikanju k božji neskončni večnosti božja večnost v krogu. To je: razum se pri vsakem koncu svojega spoznanja spet znajde na začetku poti (obtekovalni ali obkroževalni razum!), ker božje večnosti ni zaobjel. S tem pa je krog zaprt. Za razum v njegovi dejavnosti je torej značilno logično zaporedje: začetek → konec = začetek → konec = začetek itd. Seveda so ti krogi lahko širši in širši, vendar je razum v ontološki nezmožnosti, da bi s svojo lastno dojemalno močjo premostil neskončni prepad med vekom in večnostjo. »Vse stvarstvo, ki je nastalo po neki določeni zaporedni vrsti, je sorazmerno z veki. Če pa se kdo z razumom napoti po zaporedju nastalih stvari k njih Začetku [Počelu], bo omejil svoje iskanje na stvarstvo v vekih. Podstat pa je nad veki ločena od vsake razsežne misli in uteče vsakemu časovnemu zaporedju; nikakor ne napreduje po nekem redu od nobenega takega začetka do nikakršnega konca — ali pa preneha. Pred korakajočim nad veke in vse v njih nastale stvari, se pojavi [prophaneîsa] božja narava v zrenju pred mislimi kakor nekakšen *neizmeren ocean*. Njemu, ki v onstranstvo [eis tà epékeina] izteza dojemalno domišljijo, ne kaže pri sebi nikakršnega spoznatnega znamenja o začetku. Takó se iskalec njega, ki je starejši od vekov, poganjajoč se k Začetku bitij, z mislijo ne bo mogel v ničemer ustaviti, ker Iskani vedno ostaja spredaj in *razum nikakor ne obstane z radovedno zagnanostjo*«[32].

Bolj ko rastejo spoznavna zaporedja, bolj si razum pridobiva spoznanje o svojih mejah, ki jih ne more prekoračiti. Bog, po katerem hrepeni, pa ostaja onstran vseh meja: »Božanstvo je po svoji naravi neotipljivo in nedoumljivo [akatanóetos] in višje od slehernega miselnega dojetja. Radovedno dejavni in raziskujoči človeški razum, z mislimi, kakršnimi pač more, hrepeni [eporégetai] in se dotika nepribližljive in vzvišene narave. Toliko bistroviden ni, da bi razvidno videl nevidnega Boga, vendar ni docela odrezan od približevanja tako, da ne bi o iskanem Bogu mogel dojeti nobenega približka [eikasía]. Z miselnim otipavanjem je seveda dognal nekaj približnega o iskanem Bogu, toda nekako je tudi doumel, da ga ne more uvideti. Pridobil si je kakor nekakšno razvidno spoznanje [gnôsis]: iskani Bog je nad vsakim spoznanjem [hypèr pâsan gnôsin]. [Iz približne slike] je doumel, kaj je o božji naravi neprikladno misliti in kaj prikladno; ni pa mogel uvideti, kakšna je ona sama, čeravno veljajo o njej te reči«[33].

V navedenih odlomkih Gregor jasno slika transcendentalno teženje človeškega razuma po neskončnem in večnem Bogu. To teženje je za človeški razum nekaj paradoksalnega. Razum z analizo odkriva vedno starejše (večje) dele veka, toda v tem brezkončnem pojmovnem limitnem procesu (processus in infinitum) nikakor ne doseže neskončne limite božje večnosti (neskončnosti). Pravzaprav se pokaže dvoje:

---

[32] Eun. 1: GN 1, 134, 8—26.

[33] Eun. 2: GN 1 265, 26—266, 10. Izraz ‚eikasía' pomeni: približna slika, primera, primerjava, prispodoba, približek.

1. razum ne doseže božje večnosti (neskončnosti);

2. razumski čutni spoznavoslovni proces poteka znotraj veka in ga ne preseže. Njegovo logično časovno spoznavno zaporedje je brezkončno (brezkončno število možnih členov, dejev spoznanja), a rezultat je končen, ker so ti členi končni[34].

Paradoksalno stanje človekovega razuma, ki hrepeni po neskončnem Bogu in ga vendar kot ustvarjeno bitje nikakor ne more doseči s svojo naravno močjo, je Gregor slikovito opisal v 7. govoru o Pridigarju. Navajam daljši odstavek iz tega govora, ker jasno kaže, kako naš cerkveni oče že v 4. stol. dobro pozna problematiko o človekovem hrepenenju po Bogu in o mejah, ki so temu hrepenenju začrtane s končnostjo človekove narave: »Vsako ustvarjeno bitje vztraja v mejah svoje narave in do tedaj obstaja, dokler ostane v svojih mejah. Če bi izšlo iz sebe, bi izšlo tudi iz biti. Telesno čutilo vztraja pri svojem naravnem delovanju in ne more preiti k delovanju sosednega čutila. Oko ne more delovati kot uho, uho ne okuša, tip ne govori in jezik ne deluje kot vid ali sluh. *Vsako čutilo je omejeno na naravno delovanje, tako tudi nobeno ustvarjeno bitje ne more iziti iz sebe z dojemalnim gledanjem,* ampak vedno ostaja v sebi, in *karkoli vidi, sebe vidi,* čeprav meni, da vidi nekaj nad seboj: iz svojega naravnega načina gledanja ne more iziti — npr. če se silno trudi, da bi prešlo razsežen razmik v zrenju bitij, ga vendar ne preide. *Pri vsakem pridobljenem umevanju vsekakor soumeva sodojeti razmik v obstoju umevnega [Boga]. Razmik [diástema] pa ni nič drugega kot stvarstvo.* Dobrina, o kateri smo poučeni, da jo moramo iskati in varovati ter smo prejeli nasvet, naj se z njo povežemo in zedinimo, je nad našim doumetjem, kar je nad stvarstvom. Kako neki naj bi naš razum, ki vedno znova preteka razsežne razmike, dojel nerazsežno naravo? Napreduje skozi čas in vedno z analizo odkrije nekaj starejšega od že najdenega. Vse, kar je spoznal, je pretekel z veliko zagnanostjo, ne najde pa nobene naprave, s katero bi pretekel obzorje veka, da bi stopil iz sebe in se povzpel nad vek bitij, ki ga je opazoval.

Godi se mu kakor človeku, ki stoji na visoki gorski konici. Pod konico naj bo gladka, odsekana in na vseh straneh priostrena pečina, ki se navpično

---

[34] Čutno stvarstvo »je nad merami človeškega spoznanja« (Eun. 2: GN 1, 250, 4—5). To pomeni, da človeški razum s čutnim spoznanjem nikoli ne doseže meja vesolja, pač pa se jim samo približuje po določenem limitnem procesu. Razumski pojmovni limitni proces ostaja znotraj limit vidnega vesolja in torej ne doseže začetka (konca) vesolja. Čeprav ta začetek gotovo obstaja, ga ne more točno določiti, ker ne ve, po katerem zaporedju (zaporedjih) se vesolje odvija v prostoru in času. Presoja približno (ne dokončno!) končne člene tega zaporedja. Čeprav je število teh členov brezkončno, je vendar njihova vsota končna, ker so členi končni. Nekomu npr., ki približno napreduje po daljicah njemu neznanega brezkončnega zaporedja 3, 3333 itd., ostane neznano, da ima to zaporedje prvi člen 10: 3 ali 10/3. Filozofi, ki so analizirali brezkončno časovno zaporedje, so prezrli, da je to zaporedje s končno vsoto in končnim prvim členom. S tem je rešena antinomija o časovnosti sveta (brezkončno zaporedje, brezkončno število vmesnih členov), vendar je vsota tega zaporedja končna, obstoji torej končen prvi člen.

izteza navzdol v brezmejno daljavo, navzgor pa moli konico v višavo; konica seveda s svojim pobočjem pada v neizmerno globočino. Če bi človek na konici poskušal, da bi se dotaknil brega v globini, bi pri tem zaman iskal opore za nogo ali roko. Takó se dogaja tudi duši, ki je prešla to, kar je mogoče prehoditi z razsežnimi umevanji, ko išče naravo, ki je pred veki in je nerazsežna. Ne najde ničesar več, kar bi lahko s svojim obtekom zasegla, ne prostora ne časa ne mere ne česarkoli temu podobnega, kar je dostopno našemu razumu, temveč vsestransko drsi vstran od nezaobjemljivih resničnosti, čuti omotico in nemoč ter se spet obrne k sorodni stvarnosti. Samo toliko spozna z ljubeznijo o Presežnem, da se prepriča, kako je nekaj drugega od narave spoznanih stvari. Ko je beseda o resničnostih, ki so nad razumom, tedaj je čas molčanja in ohranjevanja nerazložljivega čudeža božje neizrekljive mogočnosti v svetišču vesti. Pri govorih o Bogu, pri raziskavah božjega bistva je čas molčanja. Ko pa gre za dobra božja dejanja, ki se dotikajo ravni našega znanja, tedaj je čas oznanjevanja Gospodovih mogočnih del in čudežev, čas razlaganja teh del«[35].

c) Razum pred neskončnim Bogom

Posebno je za Gregorja iz Nise značilno dokazovanje nedoumljivosti Boga na osnovi božje neskončnosti. Spoznavni in pojmovni radij človeškega uma, pa tudi spoznavni radij angelskega duha, ima meje, je končen. Zato ne človek ne angel ne moreta zaobjeti Boga, ki je neskončen. Grški filozofi niso Bogu priznavali neskončnosti, ker jim je pojem neskončnosti pomenil nekaj nedoločenega, nekaj nepopolnega. Klemen Aleksandrijski pa je dal pojmu neskončnosti pozitiven pomen in ga naobrnil na Boga. Gregor iz Nise dokazuje neskončnost Boga na podlagi sv. pisma pa tudi z razumskimi razlogi. Bog sam v sebi izključuje sleherno mejo in omejitev v biti in v dobrem, je brezmejen, neizmeren ali neskončen: »Začetek in konec sta imeni razsežnih koncev. Kjer pa ni razsežnosti, tam ni niti konca. A božja narava je nerazsežna; ker je nerazsežna, nima konca; brezkončno pa je in se imenuje neskončno«[36].

Božja neskončnost narekuje človekovemu razumu, naj mirno spozna in prizna svoje mere in meje pri spoznavanju Boga in božjega razodetja; skratka, naj »ne misli več [hyperphroneîn], kakor se sme misliti« (Rimlj 12, 3). Narekuje mu navsezadnje ponižno mišljenje, nazor ponižnost (tapeinophrosýne). Zato naj se Evnomij nikar ne posmehuje preproščini vernikov, s katero sprejemajo preproste verske dogme. Ti verniki priznavajo omejenost svojega razumskega dojemanja, toliko bolj pa častijo veličastnega Boga z vsem srcem. Kdor se s svojim razumom ne pokorava Bogu in njegovemu raz-

[35] Eccl. 7: GN 5, 411,14—414, 12; 415, 17—21.

[36] Eun. 3: GN 2, 226, 26—227, 2. Bitje brez meja (brezmejno) bitje je neskončno bitje (Eun. 1: GN 1, 77. 129). Prim. tudi B. Mondin, Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi, Brescia ²1975, 99 sl.

odetju pravzaprav ne priznava, da je Bog neskončen: »On, o katerem verujemo, da je nad vsem, je docela nad razumom. Kdor si z razumom prizadeva doumeti neskončno, pravzaprav ne priznava, da je neskončno nad vsem, saj nastopi proti njemu s svojim razumom; meni, da je neskončno nekaj takšnega in tolikšnega, kolikor je zmogel razum [o njem] izjaviti. Ne ve naslednjega: bogoskladno umevanje o resničnem Bitju se ohranja v prepričanju, da je božanstvo nad spoznanjem [gnôsis]«[37].

Brezkončni veki, neštete nadvesoljske množice angelov, lepote vesolja, ozvezdja, morje in zemlja so priče za neskončno božjo moč. Če bi popolnoma opisali vsako bitje, tedaj »bi ves svet ne obsegel knjig, ki bi jih bilo treba napisati« (Jan 21, 25). Z določenimi merami omejeni svet ne zaobseže neskončne božje Modrosti. Stvarnik je neskončnokrat večji od stvarstva. Človek je v primeri z njim vsepresežno majhen, kakor nedeljiva geometrična točka ali Epikurov atom, »kot nič« (Ps 38, 6) in vendar ne popolnoma nič. Zato je naša moč, življenje in beseda v primeri z božjo Besedo kakor nič. Tudi naš razum torej je kot nič v primeri z božjim Razumom. »Če nas kdo vprašuje po kakšni razlagi, opisu in eksegezi božjega bistva, ne bomo tajili, da ne poznamo takšne modrosti. Samo toliko bomo izpovedali, da ni mogoče z nekim pojmovnim izrazom zaobjeti njega, ki je *po naravi neskončen*. Prerokba namreč vpije in jasno naznanja: božja veličina nima meje, njenega veličastva, slave in svetosti ni konca (Ps 144, 3—5). Ako božjim pridevkom pripada značaj neskončnosti, je tem bolj [a fortiori] Bog sam neskončen po svojem bistvu in ga v nobenem delu ni mogoče zaobseči z nobeno definicijo. Čeravno razlaga z besedami in izrazi nekako dojame predmet, ne more pa dojeti neskončnega. Zato ne bo nihče upravičeno obtoževal naše nevednosti, če si ne drznemo iti zoper resničnost, proti katerim se ne sme nastopiti. S katerim imenom naj zaobjamem Nezaobjemljivega? S kakšnim glasom naj razglasim Neizgovorljivega? Ker je božanstvo odličnejše in višje od imenskega označevanja, zato smo se naučili z molkom častiti resničnosti, ki so nad besedo in razumom«[38].

Precejšnja višinska razlika vlada med živalmi, ki lazijo po kotlinah, globelih, soteskah, in se skrivajo po duplinah, ter med pticami, ki letajo nad oblaki. Toda v primeri z nebesno sfero zvezd stalnic, ki je obe vrsti živali nikakor ne moreta doseči, postane razlika med njima neizmerno majhna. »Takó se tudi dojemalna moč angelov, če jo primerjamo z našo, zdi, da jo res veliko presega. Ne ovira je namreč nobena čutnost, zato stremi s čisto in nezastrto spoznavalno zmožnostjo k vzvišenim resničnostim. Vendar morebiti ni neupravičena trditev, da njihova sposobnost za doumevanje Boga ni daleč od naše majhnosti, ako njih dojemalnost raziščemo v primerjavi z veličino resničnega Bitja. Z veliko vmesno razdaljo, pravzaprav z nepre-

---

[37] Eccl. 7: GN 5, 411, 8—14.

[38] Eun. 3: GN 2, 38, 17—39, 6. Prim. tudi Eun. 1—2: GN 1, 260—262. 294—295. 312.

hodno razdaljo [adiexíteton], je neustvarjena narava ločena od ustvarjene podstati. Ta je omejena, ona nima meje; ta je po všečnosti Stvarnikove Modrosti zaprta v lastne mere, oni pa je mera neskončnost«[39].

Neskončni Bog presežno zaobjema vsa omejena, končna bitja. »V njem živimo in se gibljemo in smo« (Apd 17, 28). Ne človeški ne angelski razum ne more spoznati božjega bistva in božjih skrivnosti. Zato je Bog tudi za angele nedoumljiv. Analiza transcendentalnega spoznavalnega zagona razuma je pokazala, da razum zaman poizkuša premostiti razdaljo med vekom in božjo večnostjo, razdaljo med končnim in neskončnim Bitjem. Kolikor namreč napreduje v smeri proti neskončnemu Bogu, prav toliko se mu tudi odmakne obzorje neskončnega Boga in tako ostaja vedno enaka razdalja med končnim in neskončnim (paradoks!). To pa pomeni, da se Bogu ni mogoče približati, ker je nepribližljiv (aprospélastos). Navedeni paradoks se rešuje s spoznanjem o krožnosti gibanja končnega bitja: to zaradi zakrivljenosti svoje končne biti ne izide iz zakrivljene (omejene) končne bivanjske sfere.

Laznina po kotlinah je omejena na svoj zemljolazni življenjski prostor in ptice na ozračje. Naj se npr. polž, z vsemi svojimi zmožnostmi, še tako ravno giblje naprej proti zvezdam na obzorju, vendar zaradi ukrivljenosti zemljinega površja (zemlja je okrogla!) ne bo izšel iz zemeljskega prostora in se seveda ne bo povzpel do zvezd. Podobno je tudi s človekom: čeravno bi z diskurzivnim razumskim spoznanjem obtekel končno vesoljsko sfero, bi se zato, ker je *vsak prostorsko-časovni razmik zaradi končnosti zakrivljen — in drugače se razum ne more premikati kakor s pretekom (diskurzom) končnih spoznavnih razmakov — spet vrnil nazaj na svoje izhodišče* (končna sfera je zaprta s svojimi mejami). Tukaj torej pridemo do meje našega analognega spoznanja Boga iz stvarstva z diskurzivnim ali obtekovalnim razumom. Čeprav razum spozna obstoj in pridevke Boga na podlagi stvarstva, čeprav človek z *obvoznim razumom* raziskuje brezbrežne skrivnosti razodetja, vendar ne bo zaradi tega že izšel iz zakrivljene sfere končnosti in časovnosti. *Razumska evklidsko-silogistična »geometrija« ima svoje meje.* Ker operira z razsežnostnimi (diskurzivnimi) mislimi, zato ne izpelje človeka ven iz razsežnega časovnega duhovnega prostora, ki je zaradi svoje končnosti in časovnosti zakrivljen. Gregor priznava mejo za naše razumsko analogno spoznanje Boga: iz tega, da božje velikosti ni mogoče zaobjeti z mislimi, sklepamo po analogiji na njegovo velikost, ki je brez primere, ki je ni mogoče primerjati. To pa je zadnja beseda analogije[40].

---

[39] Eun. 2: GN 1, 246, 7—18. Prim. tudi Eun. 1: GN 1, 222.

[40] Prim. Eun. 3: GN 2, 40. Evnomij se postavlja nad Boga in misli, da vlada neka nujnost nad božjo naravo. Nujnost silogizmov mu veleva natančno določiti Sinovo rojstvo iz Očeta (Eun. 1—2: GN 1, 101. 250—251). Gregor: nobena analogija ne zadostuje popolnoma za opis rojstva Sina in Očeta (Eun. 3: GN 2, 191). Bog je nepribližljiv, prim. Eun. 2: GN 1, 265—266; Eun. 3: GN 2, 40.

Majhni otroci občudujejo sočni žarek, ki pada skozi okence v sobo. Nato ga, zaradi nevednosti, skušajo z otroško igrivostjo in kričanjem zgrabiti z roko. Ko pa razprejo dlan, z začudenjem ugotovijo, da je žarek utekel prijemu njihovih prstov. Tako tudi otročje razpoloženi evnomijanci »vidijo božjo moč sijočo dušam po načrtih Previdnosti in čudovitih stvari v stvarstvu, kakor nekakšen žarek in toploto, izhajajočo iz sonca. Toda ne občudujejo daru in ne častijo njega, ki se po teh resničnostih umeva, temveč prestopajo dojemljivost duše, grabijo s prijemi sofizmov Nedotakljivega in mislijo, da s silogizmi obvladajo to, kar mislijo. ‚Ne razumejo, kar govorijo, in ne, kar trdijo'« (1 Tim 1, 7)[41].

Apostol Pavel, učitelj skrivnosti, ki so nad človeškim spoznanjem, pravi Rimljanom, da božjih sodb ni mogoče odkriti, in da so božja pota neizsledna (Rimlj 11, 33). Če so že božja pota nepristopna človeškim mislim in nedosegljiva ter neotipljiva s človeškim spoznanjem, koliko bolj je božanstvo samo v sebi zavito v neprodirno skrivnost! Edino Bogu lastno ime je ime, ki je nad vsemi imeni (Flp 2, 9). »To, da Bog presega sleherno premikanje razuma in je zunaj imenovalnega obsega, je ljudem dokaz za njegovo neizrazno veličastnost[42].

Evnomij se ne da ugnati in sklepa nekako takole: Bog se nam je razodel, spregovoril nam je v človeškem jeziku in nam tako razkril svoje bistvo. Gregor prizna, da Bog z raznimi teofanijami prihaja med nas. Končno se je z učlovečenjem ponižal na našo raven. Z razodetjem Bog tako rekoč jeclja z jecljajočimi otročiči, govori z nami antropomorfen jezik, a kljub temu ostane nepojmljivi, presežni, nespremenljivi in skriti Bog. Tudi mi v svojem odnosu do Kristusa ne smemo prezreti *neskončne razdalje,* ki vlada med Stvarnikom in stvarjo: on je naš Stvarnik, mi pa delo njegovih rok. »Ne smemo imeti za gluhonemega nekoga, ki s kretnjami nekaj dopoveduje gluhonememu človeku, kakor pač ta more dojeti. Takó si tudi ne smemo zamišljati pri Bogu človeškega govora, čeprav ga je v svoji odrešenjski ojkonomiji uporabil za stik z ljudmi«[43].

S temi besedami se Gregor obrača zoper Evnomija, ki ne sprejema razodetja z vero v presežnega Boga, temveč kroji Boga po meri človeka in skrči veličastno presežnost razodetih resnic na raven svojega posnovljenega razuma. Evnomij je podoben slepcu, ki steguje roko proti zvezdam in se jih skuša dotakniti s prsti, a pozablja, da stoji na zemlji (prim. Prid 5, 1): »Kolikor so zvezde oddaljene od dotika prstov, toliko in celo mnogokrat več je sleherni um presegajoča narava vzvišena nad zemeljske misli. Zato, ko

---

[41] Eun. 2: GN 1, 250, 19—25; 251, 9—10.

[42] Eun. 2: GN 1, 397, 28—31. Lahko rečemo: Bog nima imena, ali pa da je božje ime neimenljivo (akatonómaston) ime. Božje ime je čudovito (Sodn 13, 18): »Iz tega se učimo: eno ime označuje božjo naravo, ime, ki dušam vzbuja nedopovedljivo čudenje« (Eun. 3: GN 2, 187, 9—11). O neizslednih božjih potih, prim. Eun. 3: GN 2, 39 sl.; Beat. 6: PG 44, 1268 B—C.

[43] Eun. 2: GN 1, 349, 17—20.

smo se poučili, koliko je božja narava različna [od človeških misli], ostanimo mirno v svojih mejah. Varneje in obenem bolj pobožno je verovati, da veličastvo Boga presega to, kar o njem umevamo, kot pa z nekaj podmenami opisati njegovo slavo in meniti, da ni ničesar več nad opisanim«[44]. Evnomij si domišlja, da z iztezanjem svojih kratkovidnih misli in s prijemi silogizmov izmeri brezbrežne skrivnosti razodetja in skrivnosti nepojmljivega Boga. Niti ne opazi, da meri pravzaprav vedno le svoje lastne misli (izteg svoje roke), Ne ve torej, kaj časti, saj obožuje svoje misli in spoznanja.

Naj Evnomij še tako steguje roko, naj še tako zavzeto z nepremagljivimi miselnimi prijemi dela hišice iz peska, nikakor ne bo zaradi tega zapustil površja zemlje. Ako upoštevamo še Gregorjev nauk o georotaciji človeškega duha (duha, ki je zaprt v vrtenje sveta), potem uvidimo, da je Evnomij s svojo krivo vero postal suženj duhovne geosfere, ki je pod nebesi. V tem območju vlada blodenje, samoprevara in ničevost[45]. *Nobena človeška gnoza bodisi še tako dognana filozofska gnoza bodisi še tako pretanjena racionalistična teološka gnoza ne more človeškega duha iztrgati iz splošnega težnostnega polja vrteče se duhovne geosfere.* Z gnozo si duh samo utrjuje svoj egocentrični položaj v tej sferi in tako sam sebe vedno bolj obtežuje. »Kdor si množi znanje, si množi bolečino« (Prid 1, 18).

č) Razum pred neustvarjeno naravo

Nadaljnji razlog, zakaj iz stvarstva ne moremo spoznati notranje sestave Boga, njegovega bistva, je tale: med Stvarnikom in stvarjo vlada *bistvena razlika.* Ta predstavlja neprestopno mejo za naše analogno spoznanje Boga iz stvarstva. Gregor pravi: »Božje bistvo je različno od ustvarjene narave in nikakor ni z njo pomešano s spoznatnimi lastnostmi. Zato je popolnoma nujno, da nobene od obeh ne spoznavamo po podobnostih niti ne iščemo istih spoznatnih znakov pri njima, ki sta si odmaknjeni po zgradbi narave«.[46] Neustvarjena in ustvarjena narava si celo po svojih značilnostih stojita diametralno nasproti: prva je neskončna, druga končna; prva je večna, druga časovna; prva je nerazsežna, druga razsežna itd. Če bi neustvarjena narava vsebovala le eno izmed lastnosti stvarstva, bi ne bila več enovrstna, temveč dvovrstna, heterogena narava. Prvo počelo bi se s tem razdelilo v dve počeli, ki bi si bili stalno med seboj v nasprotju. Če to sprejmemo, potem vpeljemo

---

[44] Eun. 2: GN 1, 254, 23—30.

[45] Prim. Eccl. 3: GN 5, 314 sl.

[46] Eun. 3: GN 2, 209, 21—26. Evnomij imenuje Boga najvišjo podstat in meni s pojmom ‚nerojenosti' nekako krajevno opisati Boga. V tem je Evnomij podoben Samarijanom, ki so zašli v krajevne predstave o Bogu. V tem je Evnomij tisti, ki ne ve, kaj časti, in ne pravoverni kristjani (Eun. 3: GN 2, 41). Bog ni ne v času ne v kraju, zato se moramo varovati človeških predstav, ko uporabljamo krajevna imena: »Božji naravi so tuje vse svojstvenosti stvarstva, pod njo ostanejo časovni odseki, 'starejši', pravim, in ‚mlajši', in krajevni pojmi tako, da niti izraza ‚višji' ni mogoče zanj uporabljati v pravem pomenu« (Eun. 1: GN 1, 137, 13—17).

v Cerkev maniheistični nauk o dveh počelih in se ne moremo več izogniti zablodi dualizma.

Evnomij meni, da za njegov razum ni ničesar nedoumljivega. Zato je razumljivo, da Gregor jasno podčrtuje mejo našega razumskega analognega spoznanja Boga: »Zgradba ustvarjenega ni ista kakor zgradba neustvarjenega. S tem odpade možnost primerjave in skupnosti stvari s Stvarnikom«[47]. Neustvarjena narava po svojem bistvu ni podobna ustvarjeni naravi in ustvarjena narava po svoji zgradbi ni podobna božjemu bistvu. Nevesta je v Visoki pesmi iskala Boga, toda ga ni našla (Vp, 5, 6). Iskala ga je po vseh njegovih sledovih v stvarstvu, poizkušala se mu je približati na razne načine, toda Bog je v osebnih globinah svoje neustvarjene narave ostal zanjo zagrnjen v nepristopno skrivnost. »Kako naj bi ga nevesta seveda našla, če ga ne nakaže nobeno izmed spoznanih reči: ne lik ne barva ne opis ne kvantiteta ne kraj ne oblika ne približek ne podobnost in *ne analogija*. Zato on, ki je zunaj vsakega dojemalnega pristopa, popolnoma uteče prijemom iskalcev«[48].

Gregor iz Nise, kot smo to videli zgoraj, priznava vrednost analognega spoznanja Boga in stvarstva (z njim spoznamo obstoj Boga in nekatere pridevke), priznava torej neko razmerje (podobnost) med stvarjo in Stvarnikom. Po drugi strani pa ugotavlja neanalogijo (nerazmerje, nepodobnost) med zgradbo božjega bistva in zgradbo stvari, kajti Bog je popolnoma različen od stvarstva. Neanalogija (nerazmerje) je torej meja analogije (razmerja), meja, ki jo človeški razum mora spoznati in priznati, da ne zaide v domišljavo mišljenje in blodenje, ko skuša prestopiti končnost svoje narave. Lepo pravi četrti vesoljni lateranski cerkveni zbor (l. 1215): »Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da bi ne bilo treba navesti še večjo nepodobnost«[49].

---

[49] A. Strle, Vera Cerkve, Celje 1977, št. 280.

[47] Eun. 1: GN 1, 137, 8—10. Prim. tudi Eun. 3: GN 2, 63. O maniheizmu prim. Eun. 1: GN 1, 172. Evnomij hoče na božje bistvo naobrniti analogijo in predpisovati Bogu, kako naj deluje. Gregor odgovarja: »Kdo naj Bogu predpisuje zakone analogije, relacije in načinov« (Eun. 2: GN 1, 324, 25—26)? Če pravimo: Bog je dober, in: človek je dober, potem moramo vedeti, da eno je zgradba (lógos) deležnosti ustvarjenega bitja pri božji dobrosti in drugo zgradba (lógos) božjega bistva (Eun. 3: GN 2, 308—309). To velja seveda tudi za ostale božje pridevke.

[48] Cant, 12: GN 6, 357, 10—15. Bog je po svoji naravi popolnoma različen od stvarstva (Eun. 3: GN 2, 210).

Povzetek: Ivan Pojavnik, Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise

Z analognim spoznanjem spoznamo iz stvarstva obstoj Boga in nekatere njegove pridevke, ne spoznamo pa njegovega bistva. Človeški duh, ki išče večnega in neskončnega Boga, se s svojim presežnostnim zagonom nikjer ne ustavlja v spoznavnem razumskem procesu. Z obvoznim (diskurzivnim) spoznanjem Boga in razodetja se duh ne dvigne nad končno območje veka (aión), zato ne filozofska ne racionalistično- teološka gnoza ne iztrgata človeka iz splošnega težnostnega polja duhovne georotacijske sfere. Razumska evklidsko-silogistična »geometrija« ima svoje meje. Meja analogije je neanalogija.

Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa

Mit Hilfe der Analogie erkennen wir aus der Schöpfung die Existenz Gottes und einige seine Attributen, wir erkennen aber nicht das Wesen Gottes. Der menschliche Geist, auf der Suche des ewigen und unendlichen Gottes, hält in dem rationalen Erkenntnisprozess nirgends mit seiner transzendentalen Bewegung auf. Mit der diskursiven rationalen Erkenntnis Gottes und der Offenbarung steigt der Geist nicht den endlichen Bareich des Aeons (aión) über, deswegen vermag keine philosophische und rationalistisch-theologische Gnosis den Menschen aus dem allgemeinen Gravitationsfeld der geistigen Georotationssphäre auszureissen. Die rationelle euklidisch-syllogistische »Geometrie« hat ihre Grenzen. Die Grenze der Analogie stellt die nicht Analogie dar.

Résumé: Ivan Pojavnik, La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse

À partir de la création la connaissance analogique decouvre l'existence de Dieu et quelques ses attributs, mais ne decouvre pas l'essence de Dieu. L'elan transcendental de l'esprit humain qui cherche Dieu éternel et infini ne se ferme pas à aucune frontière dans le procès cogniscitif rationnel. La connaissance discursive de Dieu et de la révélation n'élève pas l'esprit au-delà du milieu fini du siècle (aión), c'est pourquoi aucune gnose philosophique et théologique rationaliste n'arrache pas l'homme au champs de la gravitation universelle de la sphère spirituelle géorotative. La »géométrie« rationnele syllogistique euclidienne a des limites. La limite de l'analogie c'est la non-analogie.

Šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona (MTK)

Uvod

Obačun mednarodne teološke komisije (MTK) za drugo petletje (15. 8. 1974—14. 8. 1978) začenja dobivati obrise. Ekleziološki in dogmatični problemi zavzemajo tako zaradi nujnosti kot zaradi specializacije večine članov lepo mesto. L. 1975 so bili prof. Urs von Balthasar, p. Semmelroth in prof. Lehmann glavni nosilci globokega razmišljanja o razmerju med cerkvenim učiteljstvom in teologi. Oktobra 1978 so člani MTK posvetili svojo pozornost današnjim kristološkim problemom.

Za to petletje bi bila državno tajništvo in kongregacija za nauk vere vendar rada okrepila število profesorjev moralke, da bi pospešila študij vprašanj, ki se nanašajo na krščansko prakso in življenje. Na zasedanju decembra 1974 so se zato člani posvetili študiju moralnih metod in kriterijev moralnega dejanja[1]. L. 1976 je bila »teologija osvoboditve« predmet kritične in sintetične študije. Decembra 1977 je bilo zasedanje posvečeno »nauku o krščanskem zakonu«.

Oktobra 1977 je dekan teološke fakultete v Heytroop College (londonska univerza) p. Mahoney DJ sprožil misel na to raziskovanje in je prepričal večino svojih kolegov: »Ta zadnja leta je bilo mnogo preučevanj posvečenih neposredno praktičnim vprašanjem zakonskega življenja kristjanov — tako je ugotavljal. A zdaj je postavljen pod vprašaj prav okvir spolnega življenja: zakon kot stalna življenjska in ljubezenska skupnost. To vprašanje je treba poglobiti.« To misel je sprejel nj. em. kard. Šeper, predsednik MTK, ki je po posvetovanju s člani sestavil ad hoc posebno podkomisijo. Vanjo so prišli profesorji R. Ahern CP; C. Caffarra; Ph. Delhaye (predsednik); W. Ernst; K. Lehmann; J. Mahoney DJ (vodja razprav); J. Medina; O. Sem-

[1] »In forma generica« je MTK na tej seji decembra 1974 potrdila »Devet tez o krščanski etiki« g. Ursa von Balthasarja in »Pomembnost novozaveznih nravnih norm za krščansko življenje« prof. Schürmanna. — Gl. slov. prevod: Devet tez o krščanski etiki v BV 35 (1975) 330—341. Pomembnost novozaveznih nravnih norm za krščansko življenje v BV 36 (1976) 83—91.

melroth. Podkomisija je skrbno razvrstila številne dokumente in prevzela odgovornost za téme, ki naj jih obravnavajo »poročila« in ki naj bodo povzeta v teze. Kmalu bo mogoče objaviti majhen zvezek, ki bo obsegal večino teh del: o zakonu kot ustanovi in današnjem oporekanju proti njemu (dr. Ernst), o zakramentalnosti zakona in njegovem razmerju do življenja po veri (dr. Lehmann), o zakonu kot delu Boga Stvarnika in kot zakramentu (prof. Caffarra), o nerazvezljivosti izvršenega zakramentalnega zakona (prof. Hamel). Ta pogled na zakon s stališča nauka bo pa s stališča prakse dopolnila študija o pastorali ponovno poročenih ločencev, ki bo izdelana v zvezi s papeškim odborom za družino.

Če ima MTK za primerno, da tako razvrsti svoje debate in javnosti večkrat poda zaključke, do katerih je prišla in za katere na znanstvenem področju prevzema odgovornost »in forma specifica«, pa vendar daje mesto tudi drugim delom in zaključkom drugačne vrste. Ta druga dela ostanejo pričevanje tega ali onega člana MTK; komisija jih preuči bolj na kratko, večkrat samo zato, ker ne spadajo v predvideni sistemski okvir. Po starem rimskem izrazoslovju takšno splošno odobrenje, ki ga delu da skupina, ostane »in forma generica«; to se pravi: odobritev velja bistvenim idejam besedila, ne pa vsaki podrobnosti in vsaki besedi, pa naj bo odobrenje večkrat še tako toplo. Tisti, ki so seznanjeni s sestanki profesorjev, dobro vedo, da na njih velja kot vodilo nekaj, kar je nekdo imenoval »pravilo čim večje budnosti«. Da neko besedilo (tekst) dobi odobrenje kot besedilo skupine (»in forma specifica«) je treba preučiti vsako besedo in glasovanja spremljajo precej številni spreminjevalni predlogi (modi). Tako se morda doseže večja točnost, besedilo pa pri tem izgubi del spontanosti in moči. Pride do skrčenj in besedilo dobi obliko najnižjega skupnega imenovalca.

Te vrste objava »in forma generica je bila uporabljena že na zasedanju o morali l. 1977, zlasti za deli g. Ursa von Balthasarja in profesorja Schürmanna, kot smo že zgoraj omenili (pripomba 1). Danes MTK uporablja isti postopek pri redakciji in objavi šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona, ki jih je sestavil p. Martelet DJ. Avtor jih je predložil na zasedanju decembra 1977 kot dopolnilo k predavanju prof. Lehmanna. Člani MTK so jih z veliko večino odobrili in želeli, da se po reviziji objavijo; dali so jim, kot sem zgoraj omenil, splošno odobrenje. Teh šestnajst tez ne bom razlagal: njihov pomen je jasen in ne predstavljajo nobenega takega »vozla« — še manj pa »križa« — kot se razlagalci včasih z njimi srečujejo. So pa tudi zelo zgoščene in zato zahtevajo zrelega premisleka in ponovnega branja. Omenim naj samo, da so člani MTK izrazili p. Marteletu svojo hvaležnost, da je pri razpravi o krščanskem zakonu uporabil metodo vrnitve h kristološkim virom, kot jo je uporabil že pri razpravi o posmrtnem življenju[2]

[2] G. Martelet, L'au-delà retrouvé, Christologie des fins dernières, Paris, Desclée, 1975.

ali o razodetju[3]. Tu ne gre za nekakšno modo ali spretnost v podajanju, temveč za poglobitev nauka, ki je Cerkvi v teh težavnih časih potrebna. Tako pridemo do pozitivne oblike odgovora na vprašanje tolikerih naših sodobnikov: »Kristjan, a čemu?« S tem postaja bogatejše tudi razumevanje Kristusove skrivnosti na eni strani ter umevanje krščanske prakse in življenja na drugi. Morda tudi eksegeza in ekumenizem, če mislimo na nedavno izraženo trditev biblicista iz Neuchatela: » . . . V prvem evangeliju gresta vzporedno postava in kristologija . . .«. Naj bo kakor koli, za člane MTK so bile tukaj objavljene teze eden od pristopov k razumevanju tako zgoščenega naročila sv. Pavla (1 Kor 7,39): »Prosta je, da se omoži, s komer hoče, da se le v Gospodu«.

Ph. Delhaye, gen. tajnik MTK

TEZE

Zakramentalnost zakona in skrivnost Cerkve

1. Zakramentalnost krščanskega zakona se lepo pokaže posebno tedaj, če ga ne ločimo od skrivnosti Cerkve same. »Cerkev (kot) nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«, kot pravi zadnji cerkveni zbor (C 1), temelji na neuničljivem razmerju, ki ga zavzema do nje Kristus, ki jo napravlja za svoje telo. Identiteta Cerkve ni torej odvisna samo od človeških sil, temveč od Kristusove ljubezni, ki jo apostolsko oznanjevanje nenehno razglaša in katere se po Duhu, ki nam je bil dan, smemo oklepati. Kot priča te ljubezni, iz katere živi, je torej Cerkev Kristusov zakrament v svetu, ker je vidno telo in občestvo, ki pomeni Kristusovo navzočnost v zgodovini ljudi. Cerkev kot tisti zakrament, katerega veličino naglaša Pavel (Ef 5,32), je seveda neločljiva od skrivnosti učlovečenja, ker je skrivnost Kristusovega telesa; neločljiva je tudi od odrešenjskega reda zaveze, ker sloni na osebni obljubi, ki ji jo je dal vstali Kristus, da bo ostal z njo »vse dni do konca sveta« (Mt 28,20). Cerkev — zakrament pa ima zvezo še z eno skrivnostjo, ki jo lahko imenujemo zakonsko: Kristus je povezan z njo v moči ljubezni, ki Cerkev po enem samem Duhu in enem samem telesu napravlja za Kristusovo nevesto.

Združenje med Kristusom in Cerkvijo

2. Poročno združenje med Kristusom in Cerkvijo ne uničuje tistega, kar zakonska zveza moža in žene s svojim občestvom in zvestobo na svoj način napoveduje, obsega in uresničuje, temveč prav nasprotno spreminja v resničnost. Kristus namreč na križu daje samega sebe v popolno daritev, ki

[3] G. Martelet, Le mystère du Christ à travers celui de la Révélation, Die Verbum, v Bulletin de l'association pour le développement des bibliothèques religieuses, numéro spécial 118, mars 1978, A 1—12.

jo žele zakonci uresničiti v telesu, ne da bi to seveda mogli kdaj popolnoma doseči. On v razmerju do Cerkve, ki jo ljubi kot svoje telo, uresničuje tisto, kar bi morali delati možje za svoje žene, kot pravi sv. Pavel. Jezusovo vstajanje v moči Duha s svoje strani spričuje, da žrtev, ki jo je sprejel nase na križu, prav v tistem telesu, v katerem je bila izvršena, prinaša svoje sadove in da Cerkev, ki jo ljubi tako, da zanjo umre, lahko uvaja svet v tisto popolno občestvo med Bogom in ljudmi, ki ga je kot nevesta Jezusa Kristusa sama deležna.

Simbolizem zakona v svetem pismu

3. Stara zaveza torej upravičeno uporablja simbolizem zakona, ko hoče prikazati nedopovedljivo ljubezen, ki jo Bog čuti do svojega ljudstva in ki jo po njem hoče razodeti vsemu človeštvu. Zlasti pri preroku Ozeju nastopa Bog kot ženin, čigar brezmejna nežnost in zvestoba bosta končno pridobila Izraela, ki je v začetku nezvest nedoumljivi ljubezni, ki je je deležen. Stara zaveza nam tako odpira oči, da brez boječnosti razumevamo novo; v njej je namreč Jezus večkrat označen kot ženin v najpopolnejšem pomenu besede. Tako ga imenuje Janez Krstnik pri Jan 3,29; Jezus se sam tako imenuje pri Mt 9,15; tudi Pavel mu daje dvakrat tako označbo: v Kor 11,2 in Ef 5; isto vidimo v Raz 22,17.20, da ne omenjamo izrecnih namigov na ta naziv, ki jih imamo v eshatoloških prilikah o kraljestvu pri Mt 22,1—10 in 25,1—12.

Jezus — ženin v najpopolnejšem pomenu besede

4. Čeprav kristologija navadno ne govori o tem nazivu, mora dobiti v naših očeh ves svoj smisel. Kakor je Kristus pot, resnica, življenje, luč, vrata, pastir, jagnje, trta, človek v odličnem pomenu besede, ker po Očetovi volji »med vsemi zavzema prvo mesto«, je Jezus prav tako resnično in upravičeno ženin v najpopolnejšem pomenu besede, se pravi »Učenik in Gospod«, ko gre za to, da ljubimo še koga drugega poleg njega kot svoje lastno telo. Z nazivom »ženin« in s skrivnostjo, ki nanjo naziv spominja, mora kristologija zakona začeti. Kot na nobenem drugem tako tudi na tem področju »drugega temelja nihče ne more položiti razen tega, ki je položen, in ta je Jezus Kristus« (1 Kor 3,11). Vendar dejstva, da je Kristus sicer ženin v najpopolnejšem pomenu besede, ne smemo ločiti od drugega dejstva: da je »drugi« (1 Kor 15,47) in »poslednji« Adam (1 Kor 15,45).

Adam, podoba tistega, ki mora priti

5. Kdo je Adam iz Geneze, ki ga ni mogoče ločiti od Eve in ki se nanj Jezus sam sklicuje pri Mt 19, ko govori o vprašanju razporoke, lahko popolnoma ugotovimo le, če vidimo v njem »podobo prihodnjega« (Rimlj 5,14).

Kolikor je osebnost Adama začetni simbol vsega človeštva, ni torej neka utesnjena in vase zaprta osebnost. Kot Evina tako je tudi Adamova osebnost nekaj tipološkega. Na Adama je treba gledati v razmerju do tistega, ki od njega tako on sam kot tudi mi prejemamo svoj zadnji smisel: Adama ni brez Kristusa, pa tudi Kristusa ni brez Adama, se pravi, brez celotnega človeštva — in tudi ne brez vsega človeškega — katerega nastop Geneza pozdravlja kot nekaj, kar je Bog hotel na prav poseben način. Zato tista naravnanost na zakon, ki postavlja Adama v njegovo človeško resničnost, pripada tudi Kristusu; prav on to naravnanost dovede do polnosti, ko jo obnovi. Zaradi pomanjkanja ljubezni, pred katerim se je moral Mojzes sam ukloniti, je bila skvarjena; v Kristusu pa spet najde svojo pravo podobo, ki ji gre. Z Jezusom se namreč pojavi na svetu ženin v polnem pomenu besede, ki lahko kot »drugi« in »poslednji« Adam reši in obnovi zakonsko zvezo, kot jo je Bog v korist »prvega« vedno hotel.

Jezus — obnovitelj prvotne resničnosti zakonske zveze

6. Jezus vidi v predpisu Mojzesove postave o ločitvi zakoncev zgodovinski pojav, ki je posledica »trdote srca«; tako si upa nastopiti kot vrhovni obnovitelj resničnosti zakonske zveze. Ker ima neomejeno ljubezen in ker s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem ostvarja edinstveno zvezo z vsem človeštvom, odkriva Jezus Kristus resnični pomen besede v Genezi: »Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči« (Mt 19,6). Po njegovem se za naprej mož in žena lahko tako ljubita, kot Bog od vekomaj hoče, da se ljubita; zakaj v Jezusu se javlja prav izvir ljubezni, ki je temelj božjega kraljestva. Tako Kristus zakonce vsega sveta spet vodi k prvotni čistosti obljubljene ljubezni; Kristus odpravlja predpis, ki je razodeval mišljenje, da je treba privoliti v človeško revščino, ker ni mogoče odstraniti njenega vzroka. V Jezusovih očeh prvotna zakonska zveza spet postane tisto, kar je v božjih očeh vedno bila: preroška zveza, na podlagi katere Bog razodeva zakonsko ljubezen, ki po njej človeštvo hrepeni, ki je zanjo ustvarjeno in ki jo lahko doseže samo v Njem, ki po božje uči ljudi, kaj se pravi ljubiti. Trajno zvesta ljubezen, zakonska zveza, ki jo »trdota naših src« spreminja v nemogoče stanje, dobi tako v Jezusu veljavo resničnosti, ki ji jo le on kot poslednji Adam in kot ženin v polnem pomenu besede lahko znova daje.

Zakramentalnost zakona — v veri razvidna

7. Zakramentalnost krščanskega zakona postane tako za vero razvidna. Ker so krščenci viden del Kristusovega telesa, ki je Cerkev, pritegne Kristus njihovo zakonsko ljubezen v svojo notranjo usmerjenost in ji priobčuje tisto človeško resničnost, ki bi je brez njega ta ljubezen ne imela. To izvršuje v Duhu, s tisto močjo, ki jo ima kot drugi in poslednji Adam, da lahko pritegne k sebi in dovede do uspešnosti zakonsko zvezo prvega Adama. To

dela tudi z vidnostjo Cerkve, ki v njej zakonska ljubezen, posvečena Gospodu, postane zakrament. Zakonci vpričo Cerkve same izpovedo, da sklepajo zakonsko zvezo, in pričakujejo od Kristusa moči, da bodo mogli uresničiti tisto obliko ljubezni, ki je brez njega v nevarnosti. Tako Kristus svojo kot ženinu Cerkve lastno skrivnost izžareva in lahko izžareva na zakonce, ki so mu posvečeni. Njihova zakonska ljubezen se tako poglobi in obvaruje spačenosti, ker kot na svoj izvor vedno gleda na Kristusa, ki zakonce vedno podpira in jim daje trdnost. Izredna podelitev Duha kot zakramentu lastna milost povzroča, da ljubezen teh zakoncev postane podoba Kristusove ljubezni do Cerkve. Vendar to stalno podeljevanje Duha krščanskih zakoncev nikoli ne oprošča skrbi za človeške pogoje zvestobe; zakaj skrivnost drugega Adama v nikomer ne odpravlja in ne izriva resničnosti prvega.

Civilni zakon

8. Posledica tega je, da ni vstopa v krščanski zakon že s tem, da ga neko čisto »naravno« pravo, ki se nanaša na zakon, prizna, pa naj bo religiozna vrednost, ki jo priznamo temu zakonu ali ki jo dejansko ima, kakršna koli. Nobeno naravno pravo namreč ne more že samo po sebi opredeliti vsebine krščanskega zakona. Če bi v primeru zakona to predpostavljali, bi spačili pomen zakramenta, katerega namen je posvetiti ljubezen krščanskih zakoncev Kristusu, da bi on v njih razvijal preoblikujoče učinke svoje lastne skrivnosti. Svetne oblasti vidijo v civilnem zakonu dejanje, ki zadostuje, da se z družbenega stališča gledano ustanovi zakonska skupnost. Cerkev sicer ne zanika vsake vrednosti takega zakona za nekrščene; vendar ugotavlja, da krščenim samim nikoli ne more zadostovati. Njim ustreza samo zakon, ki je zakrament; ta pa od strani zaročencev, ki mislijo skleniti zakon, predpostavlja pripravljenost Kristusu posvetiti ljubezen, katere človeška vrednost je končno odvisna od ljubezni, ki jo ima sam Kristus do nas in ki nam jo priobčuje. Iz tega sledi, da je treba identiteto zakramenta in »pogodbe«, o kateri je apostolsko učiteljstvo zavestno in izrecno zavzelo odgovorno stališče v 19. stoletju, razumeti tako, da zares upošteva Kristusovo skrivnost in življenje kristjanov.

Pogodba in zakrament

9. Dejanje zakonske zveze, ki se večkrat imenuje pogodba in ki v primeru krščanskih zaročencev dobi dejansko vrednost zakramenta, ne postane to že kar kot pravni učinek krsta. Dejstvo, da je zakonska obljuba kristjane in kristjana pravi zakrament, izhaja iz nujne krščanske identitete; to zavestno spet sprejmeta na ravni ljubezni, ki si jo v Kristusu obljubita. Njuna

zakonska pogodba, s katero se darujeta drug drugemu, ju posvečuje tudi Tistemu, ki je ženin v polnem pomenu besede in ki ju bo naučil, da si bosta postala popolna zakonska tovariša. Kristusova osebna skrivnost torej od znotraj prežari naravo človeškega dogovora ali »pogodbe«. Ta postane zakrament le tedaj, če prihodnja zakonca svobodno pritrdita temu, da hočeta živeti zakonsko življenje v naslonitvi na Kristusa, ki sta vanj s krstom včlenjena. Njuna svobodna vključitev v Kristusovo skrivnost je za naravo zakramenta tako bistvena, da se hoče Cerkev sama po duhovnikovi službi prepričati, ali je prevzem te naloge pristen. Človeška zakonska zveza ne postane torej zakrament zaradi nekakšne pravne uredbe, ki bi imela učinek brez ozira na to, ali sta na prejeti krst svobodno pristala. Ta zakonska zveza postane zakrament zato, ker ima javno krščanski značaj, ki učinkuje na samo bistvo vzajemnega dogovora in ki nam razen tega pomaga točneje opredeliti, v kakšnem smislu so si zaročenci sami delilci tega zakramenta.

Zaročenci — delilci zakramenta v Cerkvi in po njej

10. Ker je zakrament zakona svobodna posvetitev porajajoče se zakonske ljubezni Kristusu, so seveda zaročenci delilci zakramenta, ki se jih najbolj tiče. Vendar niso delilci zakramenta v moči nekakšne »absolutne oblasti«, pri katere izvajanju bi Cerkev strogo vzeto ne imela nič opraviti. Zaročenca sta delilca zakramenta kot živa uda Kristusovega telesa, ki si v njem izmenjata svojo prisego, ne da bi njuna sicer nenadomestljiva odločitev iz zakramenta kdaj naredila zgolj nekaj takega, kar izhaja iz njune ljubezni. Zakrament je kot tak ves zakoreninjen v skrivnosti Cerkve; v to skrivnost vstopata zaročenca s svojo zakonsko ljubeznijo na čisto poseben način. Nobena dvojica si torej ne podeli zakramenta zakona, ne da bi temu pritrdila Cerkev sama; tudi ne v drugačni obliki, kot to določa Cerkev zaradi tega, ker ta oblika najbolje izraža tisto skrivnost, ki vanjo zakrament zakonce uvaja. Zato je stvar Cerkve, da presodi, ali razpoloženje prihodnjih zakoncev resnično ustreza krstu, ki so ga že prejeli; njena stvar je nadalje, da jih po potrebi odvrača od dejanja, ki bi bilo glede na Kristusa, čigar priča je, neresno. Pri vzajemni privolitvi, ki je odločilna za nastanek zakramenta, je Cerkev vedno znamenje in jamstvo za dar Svetega Duha, ki ga zakonci prejmejo, ko kot kristjani prevzamejo odgovornost drug za drugega. Krščeni zakonci niso torej nikoli delilci zakramenta svojega zakona brez Cerkve in še manj nad njo; delilci tega zakramenta so v Cerkvi in po njej, a nikoli ne tako, da bi na drugotno raven porinili njo, Kristusovo nevesto, korenino svoje ljubezni. Pravilna teologija o delilcu zakramenta zakona ni samo zelo pomembna za duhovno resničnost zakoncev; ta teologija je vrh tega zelo važna tudi v naših ekumenskih odnosih do pravoslavnih; tega nikakor ne smemo prezreti.

Neločljivost zakona

11. V tej miselni zvezi se v živi luči pokaže tudi neločljivost zakona. Ker je Kristus edini ženin svoje Cerkve, zato krščanski zakon ne more postati in ostati pristna podoba Kristusove ljubezni do Cerkve, če tudi sam ne pozna tiste zvestobe, ki je značilna za Kristusa kot ženina Cerkve. Naj bodo bridkosti in psihološke težave, ki tako nastanejo, kakršne koli, je po vsem tem prav gotovo nemogoče na eni strani zakonsko ljubezen posvetiti Kristusu, da bi postala znamenje ali zakrament njegove lastne skrivnosti, hkrati pa enemu obeh zakoncev ali obema obenem dopuščati razporoko, če drži, da je bil prvi zakon res veljaven, kar včasih ni tako razvidno. Toda če razporoka — to je dejansko njen smisel — razglasi zakonito zvezo za neobstoječo in s tem dopusti skleniti drugo, kako naj potem trdimo, da bi Kristus lahko ta drugi »zakon« sprejel kot resnično podobo svojega osebnega razmerja do Cerkve? Čeprav lahko tak »zakon« pod nekaterimi vidiki zahteva zase neko obzirnost, zlasti če gre za krivično zapuščenega zakonca, vendar nova sklenitev zakona ločencev ne more biti zakrament in povzroča objektivno nesposobnost za sprejem evharistije.

Razporoka in evharistija

12. Ne da bi tajili olajševalne okoliščine in včasih celo pomen ponovne civilne poroke po razporoki, je jasno, da pristop ponovno poročenih ločencev k evharistiji ni združljiv s skrivnostjo, katere služabnica in priča je Cerkev. Če bi Cerkev pripuščala znova poročene ločence k evharistiji, bi take poročence puščala v prepričanju, da so na ravni znamenj lahko v občestvu s Kristusom, čigar zaročniške skrivnosti na ravni resničnosti ne priznavajo.

Za Cerkev bi nadalje to pomenilo, da sama javno soglaša s krščenimi tedaj, ko stopajo v očitno objektivno nasprotje z življenjem, mislijo in bitjo Gospoda kot ženina Cerkve ali ko v tem vztrajajo. Če bi Cerkev mogla podeliti zakrament edinosti tistim, ki so v nečem, kar je za Kristusovo skrivnost bistvenega, s Kristusom prelomili, ne bi bila več Kristusovo znamenje in priča, marveč protiznamenje in protipriča. Vendar pa to odklanjanje nikakor ne daje pravice do kakršnega koli poniževalnega ravnanja, ki bi s svoje strani spet nasprotovalo Kristusovemu usmiljenju do nas grešnikov.

Zakaj Cerkev ne more razvezati »sklenjenega in izvršenega zakona«

13. Ta kristološki pogled na krščanski zakon nam pomaga tudi razumeti, zakaj si Cerkev ne pripisuje nobene pravice, da bi razvezala zakon »ratum et consummatum«, se pravi zakon, ki je bil zakramentalno sklenjen v Cerkvi in sta ga oba zakonca v svojih telesih sama potrdila. Kajti občestvo

v vsem življenju, ki se — človeško govorjeno — v njem poročenost izraža, na svoj način kliče v spomin realizem učlovečenja, po katerem je Sin človekov le še eno s človeštvom v telesu. Ko se drug drugemu brez pridržka izročita, zakonca pokažeta, da sta dejansko prišla v zakonsko življenje, kjer ljubezen postane kar najpopolnejša delitev samega sebe z drugim. Tako stopita v takšno človeško stanje, na katerega nepreklicnost je opozoril Kristus in iz katerega je napravil podobo, ki razodeva njegovo lastno skrivnost. Nad tako zakonsko zvezo nima torej Cerkev nobene moči: prešla je pod oblast Njega, čigar skrivnost mora Cerkev oznanjati, ne pa je devati v nič.

Pavlov privilegij

14. Tisto, čemur pravimo »Pavlov privilegij«, v ničemer ne nasprotuje temu, kar smo pravkar rekli. V smislu tistega, kar Pavel razlaga v 1 Kor 7,12—17, si Cerkev priznava pravico, da razveljavi človeški zakon, ki je zanj jasno, da ga krščanskemu drugu ni mogoče krščansko živeti, ker temu nasprotuje nekrščeni zakonec. V tem primeru »privilegij«, če res obstaja, pomeni pomoč za življenje v Kristusu; to pa je v očeh Cerkve upravičeno pomembnejše kot pa zakonsko življenje, ki pri taki zakonski dvojici ni moglo in ne more biti dejansko posvečeno Kristusu.

Krščanskega zakona ni mogoče ločiti od Kristusove skrivnosti

15. Naj gre torej za njegove svetopisemske, dogmatične, moralne, človeške ali cerkvenopravne vidike, nikoli krščanskega zakona ne smemo gledati ločeno... od Kristusove skrivnosti. Zato zakramenta zakona, ki je zanj Cerkev priča, ki zanj vzgaja in ga dopušča prejemati, nikoli ni mogoče zares živeti drugače kot ob vedno novem spreobrnjenju zakoncev h Kristusovi osebi sami. To vedno novo spreobrnjenje h Kristusu je torej notranji del narave zakramenta in je v življenju zakoncev naravnost odločilno za smisel in pomembnost tega zakramenta.

Gledanje, ki nevernim ni popolnoma nedostopno

16. Vendar to kristološko gledanje samo po sebi ni popolnoma nedostopno nevernim. Ne le da ima svojo notranjo smiselnost, ki kaže na Kristusa kot na edini temelj tega, kar verujemo: razodeva marveč tudi veličino človeškega življenja v dvoje, veličino, ki lahko nekaj pomeni celo za vest, ki je Kristusovi skrivnosti tuja. Nadalje je gledanje na človeka kot takega prav gotovo mogoče vključiti v Kristusovo skrivnost zaradi prvega Adama, ki od njega nikoli ne moremo ločiti drugega in zadnjega. Če bi to glede zakona

v polnosti pokazali, bi to razmišljanje odprli še naproti drugim obzorjem, ki se vanja tukaj ne spuščamo. Hoteli smo opozoriti predvsem na to, kako je Kristus resnični temelj krščanskega zakona kot zakramenta, temelj, ki kristjani sami zanj dostikrat ne vedo.

G. Martelet DJ
(Doc. cath. n. 1744 (1978) 571—575)

---

[4] J. Zumstein, La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu, Editions Universitaires, Fribourg, 1978, str. 344, op.

Iz nauka o krščanskem zakonu

(Teze Mednarodne teološke komisije)

Uvod

Nauk 2. vatikanskega zbora o zakonu in družini je sicer raztresen v več dokumentih, kot npr. v C, CS in LA; vendar je dal pobudo za teološko in pastoralno prenovo na tem področju; to se je zgodilo seveda v smislu raziskav, ki so te dokumente že pripravljale.

Z druge strani pa je koncilski nauk kmalu postal predmet oporekanja »pokoncila« (»metakoncila), in sicer v imenu sekularizacije, ostre kritike zoper ljudsko vernost, ki da je preveč »zakramentalistična«, nasprotovanja ustanovam nasploh in vedno številnejših porok ločencev. Pomembno vlogo na tem področju so odigrale tudi nekatere znanosti o človeku, »ki so ponosne na svojo novo slavo«.

Tako so člani MTK uvideli, da morajo tej zadevi nujno posvetiti konstruktivno in hkrati kritično razmišljanje.

Že l. 1975 so se z odobrenjem svojega predsednika kardinala Šeperja odločili vstaviti v svoj študijski program nekaj doktrinalnih vprašanj, ki se tičejo krščanskega zakona. Posebna podkomisija se je takoj lotila dela in je pripravila material za zasedanje decembra 1977.

Snov so razdelili na pet velikih tem; te so pripravili z delovnimi dokumenti, »referati« in »dokumenti« . . .

Na koncu vsake teh študij je podkomisija v latinščini dostavila nekaj stavkov oz. tez, ki jih je seveda dala na glasovanje vseh članov MTK. Spreminjevalnih predlogov, se razume, je bilo vedno več in predložene so bile nove formulacije. MTK zdaj objavlja te teze — razdeljene v pet poglavij, da ostane zvesta njih nastanku — v njihovi končni obliki. Te teze so člani MTK izglasovali z absolutno večino. To pomeni, da jih ta večina odobrava ne samo po njihovi temeljni zamisli, temveč tudi v njihovih izrazih ter v njihovi sedaj podani obliki.

Ph. Delhaye
gen. tajnik MTK
predsednik pokomisije
za doktrinalna vprašanja o krščanskem zakonu

TEZE

I. USTANOVA

1.1, Zakon z božjega in človeškega vidika

Zakonska zveza temelji na predhodno danih stalnih strukturah (lastnostih), po katerih se razlikujeta moški in ženska. »Vzpostavita« ju kot ustanovo s svojim hotenjem zakonca, čeprav je v svoji konkretni obliki podvržena zgodovinskim in kulturnim spremembam ter osebnim posebnostim. V tem smislu je zakon ustanova, ki jo je Bog Stvarnik sam namenil tako za medsebojno pomoč, ki si naj jo dajeta zakonca v ljubezni in zvestobi, kakor tudi za vzgojo, ki naj bo v družinski skupnosti zagotovljena otrokom, ki so izšli iz zakonske zveze.

1.2. Zakon »v Kristusu«

Nova zaveza jasno kaže, da je Jezus potrdil to ustanovo, ki je bila »od začetka«, in jo je ozdravil njenih kasnejših slabosti (Mr 10,2—9,10—12). Tako ji je vrnil njeno polno dostojanstvo in njene začetne zahteve. Jezus je posvetil ta življenjski stan (CS 48,2) s tem, da ga je vključil v skrivnost ljubezni, ki združuje Odrešenika z njegovo Cerkvijo. Zato je bilo pastoralno vodstvo in urejanje krščanskega zakona izročeno Cerkvi sami (prim. 1 Kor 7,10 in sl.).

1.3. Apostoli

Novozavezna pisma zahtevajo za zakon od vseh spoštovanje (Hebr 13,4) in ga v odgovor na nekatere napade prikazujejo kot dobro delo Boga stvarnika (1 Tim 4,1—5). Zakonu vernih kristjanov pridevajo veliko dostojanstvo zaradi tega, ker je vključen v skrivnost zaveze in ljubezni med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5,22—33; prim. CS 48,2). V skladu s tem hočejo, naj se zakon sklepa »v Gospodu« (1 Kor 7,39) in naj zakonca živita svoje življenje v skladu z dostojanstvom, ki ga imata kot »nova stvar« (2 Kor 5,17) »v Kristusu« (Ef 5,21—33). Pisma svarijo vernika pred poganskimi navadami na tem področju (1 Kor 6,12—20; prim. 6,9—10). Cerkve apostolske dobe se sklicujejo na »pravo, ki izhaja iz vere« (Glaubensrecht) in hočejo zagotoviti njegovo stalnost; v tem smislu podajajo nravne smernice (Kol 3,18.19; Tit 2,3—5; 1 Petr 3,1—7) in pravne uredbe, ki naj služijo temu, da bi zakonci v različnih človeških položajih in razmerah živeli »iz vere«.

1.4. Prva stoletja

Prva stoletja cerkvene zgodovine so kristjani sklepali svoje zakone »kakor drugi ljudje« (Pismo Diognetu 5,6): pod vodstvom družinskega očeta, samo z domačimi obredi in dejanji, npr. s tem, da sta si prihodnja zakonca podala roki. Vendar niso izgubili izpred oči »izrednih in res nenavadnih postav svoje duhovne republike« (Pismo Diognetu 5,4). Iz svoje domače liturgije so odstranili sleherni poganski religiozni vidik. Posebno pomembnost so pripisovali roditvi in vzgoji otrok (pr. t. 5,6); sprejemali so škofovsko nadzorstvo nad zakonom (Ignacij Ant., Pismo Polikarpu 5,2). Kar se zakona tiče, so razodevali posebno podrejenost Bogu in zavest, da je vse to povezano z vero (Klemen Aleks., Stromata 4,20). Včasih so pri sklenitvi poroke bili deležni tudi obhajanja evharistične daritve in posebnega blagoslova (Tertulijan, Ad uxorem 2,9).

1.5. Vzhodna izročila

V vzhodnih Cerkvah so se dušni pastirji že zelo zgodaj dejavno udeleževali obhajanja poroke namesto družinskih očetov ali pa skupaj z njimi. Ta sprememba ni posledica kakega nezakonitega prilaščanja. Do nje je marveč prišlo na prošnjo družin in z odobritvijo civilnih oblasti. Zaradi tega razvoja so bili obredi, ki so se prvotno odvijali v družinskem krogu, polagoma vključeni prav v bogoslužne obrede. Prav tako se je izoblikovala misel, da delilci zakonske skrivnosti (»mysterium«) niso samo verniki temveč tudi pastir Cerkve.

1.6. Zahodna izročila

V zahodnih Cerkvah je prišlo do srečanja med krščanskim gledanjem na zakon in rimskim pravom. Nastalo je vprašanje: »Kaj je s pravnega stališča tista prvina, ki vzpostavlja zakon?« Rešeno je bilo z odgovorom: edina sestavna prvina zakona je privolitev zakoncev. Zato so do časa tridentinskega zbora skrivno sklenjeni zakoni veljali za veljavne. Vendar je Cerkev že dolgo časa želela, da bi bilo posebno mesto prihranjeno za liturgične obrede, za duhovnikov blagoslov in za njegovo navzočnost kot priče Cerkve. Z odlokom »Tametsi« je navzočnost župnika in drugih prič postala redna kanonična oblika, nujno potrebna za veljavnost zakona.

1.7. Mlade Cerkve

Želeti je, da bi se pod nadzorstvom pristojne cerkvene oblasti med nedavno evangeliziranimi ljudstvi uvedle za krščanski zakon nove liturgične

in pravne določbe. To je tudi želja 2. vatikanskega zbora in novega obrednika za obhajanje poroke. Tako bo usklajena stvarnost krščanskega zakona s pristnimi vrednotami, ki so skrite v navadah teh ljudstev.

Taka različnost določb zaradi mnoštva kultur je združljiva z bistveno edinostjo. Ne presega meja upravičene pluralnosti.

Krščanski in cerkvenostni značaj zedinjenja in medsebojnega darovanja zakoncev je namreč mogoče izraziti različno, kajpada ob vplivanju njunega krsta in ob navzočnosti prič, med katerimi ima »pristojni duhovnik« prav posebno vlogo.

1.8. Kanonične prilagoditve

Reforma kanonskega prava mora upoštevati celoten pogled na zakon, na njegove osebne in hkrati družbene (socialne) razsežnosti. Cerkev se mora namreč zavedati, da so pravne določbe namenjene podpiranju in pospeševanju čim bolj zares človeških vrednot zakona. Vendar ne smemo misliti, da bi se te ureditve mogle nanašati na celotno stvarnost zakona v vsem obsegu.

1.9. Osebnostni pogled na ustanovo

»Počelo, nosivec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja« (CS 25). Kot »globoka skupnost življenja in ljubezni« (prim. CS 48) je zakon tisti kraj in tisto sredstvo, ki lahko pospešuje blagor oseb v skladu z njihovo poklicanostjo. Zato na zakon nikoli ne smemo gledati kot na nekakšno žrtvovanje oseb v prid skupni blaginji, ki je njim nekaj zunanjega. Sicer pa je skupna blaginja »vsota vseh tistih razmer družbenega življenja, ki tako skupnostim kot posameznim članom omogočajo, da v večji meri in laže dosegajo svojo popolnost« (CS 26).

1.10. Struktura, ne pa superstruktura

Zakon je sicer podrejen ekonomski stvarnosti tako ob svojem začetku kakor ves čas obstajanja. Vendar pa to ni nadzgradba (superstruktura) zasebnega lastništva dobrin in proizvajalnih sredstev. Konkretne oblike zakona in družine so seveda lahko odvisne od ekonomskih razmer. Toda dokončno zedinjenje moža z eno ženo v zakonsko zvezo ustreza človeški naravi in zahtevam, ki jih je vanjo položil Stvarnik. To je tisti globoki vzrok, zakaj zakon ne samo da ne ovira osebnega zorenja zakoncev, temveč ga močno pospešuje.

Prva skupina tez ni izrecno polemična in tudi nima namena to biti. Vendar pa se je nujno soočila z ugovori, ki jih danes ponavljajo zoper zakon kot ustanovo. Kakšni so ti očitki? Najrazličnejši so. Nekateri pravijo, da moški in ženska lahko naredita iz svoje zveze, kar hočeta, ne glede na kakršno koli naprej določeno strukturo; ali pa, da so določbe in obredi za vstop v zakon ali pa »vzorci za življenje« odveč, kakor hitro »je tukaj ljubezen«. Spet drugi trdijo, da zakon žrtvuje blagor posameznih oseb blagru neke opresivne (zatiralske) in zunanje družbe, če že ne kratko malo bolj ali manj prikritim ekonomskim zahtevam. Drugi končno očitajo Cerkvi, da si je neupravičeno prilastila oblast nad zakonom, ki je spadal v državno ali družinsko področje; sedaj — tako trdijo — se mora tudi vdati velikemu toku sekularizacije. Ali ne slišimo dostikrat trditev, da se po Pismu Diognetu »kristjani poročajo kot drugi ljudje«, ali pa da je cerkvena avtoriteta šele v 11. stoletju vrnila svojo oblast nad zakonom in vsilila svoje poročne obrede?

Kakšne odgovore podaja MTK na te težave? Ni bilo lahko delo, ko je bilo treba delovni tekst »referata« prof. Ernsta[1] in nato še dokumente, ki so ga dopolnjevali,[2] skrčiti in napraviti iz tega deset trditev. Polni smisel bo jasen samo tistim, ki bodo brali njegov komentar in njegovo končno razpravo. Tu lahko navedemo kvečjemu nekaj miselnih in raziskovalnih smeri. Na dvoje bistvenih področij jih lahko razdelimo: oseba, zakonska dvojica pred Bogom Stvarnikom in Odrešenikom na eni strani, na drugi strani točno označena vloga, ki jo ima Cerkev, ki je odgovorna varuhinja verskega gledanja na to področje.

Odgovor predkoncilske teologije bi bil ta, da bi postavila v ospredje podlago za naravno pravo, ki se mu pozneje pridruži zakrament vere kot nujnost pravne pogodbe in da bi se sklicevala na »natura pura« kot na nekaj od zunaj dodanega. MTK se je odločila, da sicer ne bo zanemarila ničesar, kar bi bilo veljavnega v takih razlagah, vendar pa se bo soočila s temi vprašanji pod vidikom odrešenjske zgodovine in osebnostne (personalistične filozofije).

---

[1] Skrbno moramo razlikovati tri besedila, ki jih je z vnemo in znanjem pripravil prof. Ernst. Tu je najprej obsežen delovni pripomoček iz marca 1977. Izdan je bil v Cahiers du livre, 42 rue des Platanes, 37170 Chambray-les-Tours pod naslovom: »Zakon kot ustanova in nje današnje oporekanje«. Drugo besedilo »Ustanova in zakon« je bilo pred MTK podano kot »poročilo« za začetek debat v decembru 1977. To precej krajše delo predstavlja prvo, v raziskavi današnjih težav pa gre dalj. V tretjem spisu končno prof. Ernst podaja obširen komentar k desetim tezam te prve skupine.

[2] Za to raziskavo so bile s stališča zgodovine ustanov posebno dragocene tri študije: A. G. Martimort. Prispevek liturgične zgodovine k teologiji zakona (v Esprit et Vie 1978, 129—137); H. Schürmann, Novozavezne marginalije k vprašanju institucionalnosti, nerazveznosti in zakramentalnosti zakona (v Studia moralia oktobra 1978); V. Milago, Tradicionalni afriški in krščanski zakon (v kratkem izide v Revue de théologie africaine teološke fakultete v Kinšaši).

Antropologija, psihologija in sociologija (teze 1,1; 1,9; 1,10) nas pouče o smislu zakona, ki je utemeljen na različnosti spolov (teza 1,1); ta omogoča medsebojni odnos posebne vrste, ki prinaša s seboj posebno bogastvo (teza 1,10). A za verujočega dobiva zakon svoj smisel predvsem na temelju delovanja Boga Stvarnika in Odrešenika. Ne gre za to, da bi prezrli razlikovanje med naravo in milostjo;[3] pač pa sta v odrešenjski zgodovini na poseben način med seboj povezana zakon, ki ga je hotel Bog Stvarnik za »ustvarjeno naravo«, in zakon, ki ga je s svojo milostjo prenovil Odrešenik za »odrešeno naravo«. Zato Matej (19,5) in Pavel (Ef 5,31) opozarjata, da je Gospod hotel s svojo milostjo zakon spet privesti v tisto stanje, v kakršnem je bil »v začetku« (tezi 1,1; 1,2). Jahve je ustvaril človeško bitje po svoji podobi, ustvaril je moža in ženo in jima obema ob veselju, izvirajočem iz medsebojnega dopolnjevanja, dal zmago nad osamljenostjo; dal jima je tudi tako rekoč božjo sposobnost, da posredujeta, da dajeta življenje (teza 1,1).

Apostolski spisi (teza 1,3) so dobro dojeli ves pomen darovanja in poklicanosti, ki je v tem obsežen. Vse je v bistvu povedano v besedah sv. Pavla, ko razglaša, da se krščanski zakon sklepa »v Gospodu« (1 Kor 7,39), kot se to sklada z vero in milostjo, ki je začetnica »nove stvari« (2 Kor 5,17). Spolno združenje med zakoncema, ki sta se zedinila »v Kristusu«, je na zunaj (materialno) isto kot pri nečistovanju in prešuštvovanju poganov (1 Kor 6,12—20; 6,9—10); toda razlikuje se od onega po svoji človeški in božji realnosti. To združenje se lahko vključi v ljubezen Kristusa in Cerkve (Ef 5,22—23); ta človeška zveza dobiva svoje mesto v zavezi med Bogom in njegovim ljudstvom. V medsebojnem odnosu zakonec ni več predmet temveč osebek (subjekt), oseba (teza 1,9). Smisel zakona ni v tem, da enega partnerjev zasužnji; zakon ni proizvod gospodarske družbe (teza 1,10). Dokončno zedinjenje med enim možem in eno ženo (teza 1,10) je odgovor božje milosti na pozive, vabila, ki jih je Stvarnik sam položil v notranjost človeških oseb na vseh ravneh njihovega bitja, da bi jim pomagal graditi in presegati samega sebe z močjo božje milosti (teza 1,10).

Če gre potem za moralne in kanonične smernice, ki jih daje Cerkev, če Cerkev posega v sklepanje in obhajanje zakona, potem tega ne dela samo zaradi svoje oblasti ali zato, da ustreže željam družin ali celo države (teza 1,5), marveč predvsem zato, da naobrne in točneje določi zahteve, ki jih ima »nova stvar« v Kristusu in veri. To dobiva polno osvetlitev tudi iz pogleda v zgodovino[4] ali iz medsebojne primerjave izročil Zahoda in Vzhoda ter tretjega sveta glede obhajanja poroke in glede temu ustrezajočih smernic.

---

[3] P. H. de Lubac, ki že 30 let posebej preučuje vprašanje narava-milost, je pred kratkim objavil sintezo in zaključek: »Majhna kateheza o naravi in milosti (v Communio — fr., n. 2,4; julij 1977, 11—23). Tu zlasti pokaže, da to razlikovanje nikakor ni zastarelo, temveč da je za krščanstvo bistveno.

[4] Tu opozorimo le na bibliografijo v časovno zadnji teološki enciklopediji: »Dizionario Teologico Interdisciplinare II, 517 sl.

Prav nič nenavaden sad te primerjave je bilo spoznanje, katere so bistvene prvine vstopa kristjanov v zakonski stan, ki je zanj značilna dvojna pripadnost: pripadnost Kristusu in Cerkvi (teza 1,7; prim. 1,2). Zavestna in svobodna izročitev samega sebe in medsebojni prevzem obveznosti enega moža in ene žene se z ene strani izvrši pod vplivom njunega krsta (1,7; prim. 1,2) in je izraz njunega »kraljevega duhovstva« (C 34). Z druge strani pa mora to samo po sebi tako osebno in intimno dejanje imeti za priče predstavnike božjega ljudstva, med katerimi zavzema dušni pastir prav gotovo posebno odlično mesto iz razlogov, ki se po izročilih razlikujejo.

Toda ta ugotovitev ni bila prvi namen te trditve. Raziskovanja MTK so se hotela v prvi vrsti soočiti z očitkom, da si kler neupravičeno prisvaja oblast (teza 1,5), in dognati, zakaj so dušni pastirji zavzemali vedno pomembnejše mesto pri tem začetnem dejanju zakona. Ni šlo za to, da bi tu podali povzetek zgodovine poročne liturgije. Tudi ne za prenaglo trditev, da je poročna liturgija imela že v prvih stoletjih nujno »klerikalni« značaj, še manj za to, da bi odkrili nekakšno začetno »kanonsko pravo« glede zakona. Spet pa ni bilo mogoče molče iti mimo zelo razločnega sovpadanja z ene strani skrbi dušnih pastirjev za to, da bi odstranili poganski značaj družinskih poročnih slovesnosti in naglasili zahteve vere ob vstopu v zakon in za življenje v njem; z druge strani pa želje družin, da bi za pričo te življenjske spremembe dobile cerkveno občestvo in prosile duhovnika za blagoslov ter s tem medosebnostno človeško daritev zedinile s tisto daritvijo, s katero se Kristus daje Cerkvi v sveti ehvaristiji. Da je prišlo do teh pastoralnih posegov (teza 1,5 in 1,6) in da se lahko še vrše (teza 1,7), in to na mnogo načinov, ki pa se v bistvu skladajo, v tem ni nič čudnega. To razodeva, da Cerkev lahko »salva sacramenti substantia« (ob neokrnjenem bistvu zakramenta) poskrbi za sintezo nespremenljive stvarnosti krščanskega zakramenta s pristnimi izročili različnih kultur in zgodovinskih trenutkov; na tem sloni upanje, da bo pri nedavno spreobrnjenih ljudstvih prišlo do prilagoditev (teza 1,7). Tu je seveda obsežena tudi možnost kanoničnih reform: MTK je povedala svoje mišljenje o tistih, ki se pripravljajo (teza 1,8), a bolj resignirano kakor pa navdušeno.

2. ZAKRAMENTALNOST

2.1. Realni simbol in zakramentalno znamenje

Jezus Kristus je na preroški način znova pokazal na resničnost zakona, kakršno je od začetka človeškega rodu nameraval Bog (Prim. 1 Mojz 1,27; Mr 10,6 in Mt 19,4; 1 Mojz 2,24; Mr 10,7—8 in Mt 19,5). S svojo smrtjo in vstajenjem je to stvarnost obnovil. Zato je treba krščanski zakon živeti »v Gospodu« (1 Kor 7,39); tak zakon določajo prvine Kristusovega odrešenjskega dela.

Že v stari zavezi je zakonska zveza podoba zaveze med Bogom in izraelskim ljudstvom (prim. Oz 2; Jer 3,6—13; Ez 16 in 23; Iz 54). V novozavezni dobi krščanski zakon dobi višje dostojanstvo; saj predočuje skrivnost, ki združuje Jezusa Kristusa in Cerkev (prim. Ef 5, 21—23). Teološka razlaga to analogijo globlje osvetljuje: Gospodova neskončna ljubezen ter darovanje samega sebe prav do krvi in obenem nepreklicna zvestoba, s katero se nevesta Cerkev oklepa Kristusa — to dvoje v svoji enoti postane vzor in zgled za krščanski zakon. Ta podobnost je odnos pristne deležnosti pri ljubezenski zavezi med Kristusom in Cerkvijo. Krščanski zakon kot resničen simbol in zakramentalno znamenje s svoje strani konkretno ponavzočuje Cerkev Jezusa Kristusa v svetu in se zlasti pod vidikom družine upravičeno imenuje »domača Cerkev« (C 11).

2.2. Zakrament v strogem pomenu

Tako je krščanski zakon upodobljen po skrivnosti zedinjenja med Jezusom Kristusom in Cerkvijo. To, da je krščanski zakon privzet v odrešenjski red, že lahko imenujemo zakrament« v najširšem pomenu besede. Vendar je še veliko več: konkretna (oprijemljiva) zgostitev in resnično posedanje (actualizatio realis) tega prvenstvenega zakramenta je. Krščanski zakon je torej sam v sebi resnično in svojsko (verum et proprium) odrešenjsko znamenje, ki podeljuje milost Jezusa Kristusa. Zato ga katoliška Cerkev prišteva med sedmere zakramente (prim. DZS 1327, 1801).

Med nerazvezljivostjo zakona in njegovo zakramentalnostjo je posebno razmerje, se pravi, vzajemen konstitutiven odnos. Nerazvezljivost nam pomaga, da laže dojamemo zakramentalnost krščanskega zakona; zakramentalnost pa z nasprotne strani s teološkega stališča pomeni zadnji, čeprav ne edini temelj za nerazvezljivost zakona.

2.3. Krst, dejanska vera, namen, zakramentalni zakon

Kot drugi zakramenti tako tudi zakrament zakona podeljuje milost. Navsezadnje priteka ta milost iz dela, ki ga je izvršil Jezus Kristus in ne samo iz vere prejemnikov zakramenta. A to ne pomeni, da se pri zakramentu zakona daje milost neodvisno od vere ali brez vsake vere. To se pravi, da se po klasičnih načelih za plodno učinkovanje zakramenta vera predpostavlja kot »causa dispositiva« (pripravljalni vzrok).

Dejstvo, da imamo danes »krščene nevernike«, postavlja nov teološki problem in resno pastoralno dilemo, zlasti če se zdi, da je pomanjkanje ali celo odklanjanje vere očitno. Zahtevani namen — narediti to, kar delata Kristus in Cerkev — je najmanjši nujni pogoj, da zakonsko privoljenje postane na ravni zakramenta zares »actus humanus« (zavestno človeško deja-

nje). Ne smemo pa zamenjavati vprašanja namena s problemom osebne vere tistih, ki sklepajo zakon, četudi ju ni mogoče popolnoma ločiti. Konec koncev se pravi namen porodi in dobiva svojo hrano iz žive vere. Kjer torej ni najti nobenega sledu vere kot take (v pomenu, kakršnega ima beseda »vernost«, tj. pripravljenost na vero) ter nobene želje po milosti in odrešenju ter zveličanju, se postavlja vprašanje, ali je na ravni dejstev podan splošni in resnično zakramentalni namen, o kakršnem smo govorili, ali ne; od tega je pa odvisen odgovor na vprašanje, ali je zakon veljavno sklenjen ali ne. Osebna vera tistih, ki sklepajo zakon, sama po sebi, kot smo videli, ne sestavlja zakramentalnosti zakona, pač pa odsotnost sleherne osebne vernosti ogroža veljavnost zakramenta.

To dejstvo nas postavlja pred nova vprašanja, na katera do sedaj še ni bilo zadovoljivih odgovorov; v zadevi krščanskega zakona so s tem dejstvom naložene nove, večje pastoralne odgovornosti. »Dušni pastirji naj ... predvsem spodbujajo in utrjujejo vero zaročencev; zakrament sv. zakona namreč vero predpostavlja in jo zahteva« (Sveti zakon, Predhodna navodila 7).

2.4. Dinamična členovitost

V Cerkvi je krst družbeni temelj in zakrament vere, ki po njem verujoči ljudje postanejo udje Kristusovega telesa. Tudi s tega stališča obsega dejstvo, da imamo »krščene nevernike«, zelo pomembne probleme. Potrebe pastoralnega reda ne bodo dobile resnične rešitve v spremembah, ki uničijo središčno jedro nauka o zakramentih in o zakramentu zakona; prava rešitev je marveč v radikalni obnovi in prenovi krstne duhovnosti. Treba je spet priti do celovitega pogleda, ki bi zajel krst v bistveni enoti in dinamični členovitosti vseh njegovih prvin in razsežnosti. In te prvine so: vera, priprava na zakrament, obred, izpoved vere, včlenjenje v Kristusa in Cerkev, nravne posledice, dejavno udeleževanje življenja Cerkve. Treba je jasno prikazovati notranjo zvezo med krstom, vero in Cerkvijo. Samo za to ceno se pokaže, da je zakon med krščenimi resnično zakrament *»že sam po sebi,«* se pravi, ne po nekakšnem »avtomatizmu«, temveč po svoji notranji naravi.

Komentar

Sam smisel ustanove zakona je utemeljen v njegovi zakramentalni naravi (druga skupina tez); v njem je obsežena tudi razlika glede pristojnosti in glede identitete prizadetih družb (tretja skupina tez). Delo, ki je sicer tako naklonjeno brisanju razlik med katolištvom in reformacijo,[5] mora tu vendar

[5] J. Feiner in L. Vischer, Nouveau livre de la foi, la foi commune des chrétiens, fr. izd., Paris 1976, 564.

priznati posebno kontroverzno točko. Po katoliškem gledanju je ustanova zakona utemeljena na zakramentalni vključitvi zakonske ljubezni v velikonočno skrivnost in zaradi tega igra Cerkev, zvesta svojemu Gospodu, pri tej ustanovi prvenstveno vlogo. Protestantski nauk pa nasprotno tega ne dopušča in gleda na zakon po znanih Lutrovih besedah kot na »svetno zadevo«. Cerkev se z njim ukvarja le v zvezi z oznanjevanjem božje besede; ni se ji pa zanj treba brigati kaj bolj kot npr. za poklic kristjanov.[6]

Ekumenska zbližanja kot tudi današnja zakramentalna kriza in z druge strani novo dejstvo »krščenih nevernikov« — vse to je nagnilo člane MTK, da so, v tem primeru pod vodstvom prof. K. Lehmanna[7] premislili nekaj problemov. Kaj hočemo reči, kadar pravimo: krščanski zakon je zakrament? Kakšno vlogo ima vera pri vsakem zakramentalnem dejanju? Kako je s tem, posebej ko gre za zakon, zlasti pri tistih, ki pridejo prosit za verski obred, ne da bi sami imeli osebno vero?

Spregovorimo najprej o zakonu kot zakramentu (teza 2,1; 2,2). Cele knjižnice so napisane o pomenu in razvoju besede zakrament. Članom MTK to ni bilo neznano. Dobro so se zavedali, da je pod vplivom aristotelizma izraz dobil strožji pomen, ki je bil osredotočen na dve misli: na misel o znamenju in na misel o tvornem vzroku.[8] Od tedaj je z naukom o sedmerih zakramentih, kamor spada tudi zakon, omogočeno boljše razlikovanje med učinkovitimi znamenji Kristusa samega in njegove milosti ter celo vrsto posvečenih reči in simboličnih znamenj, ki se poslej imenujejo »zakramentali«. Bili bi pa v zmoti, če bi mislili, da gre za neko novost; zakaj sedem zakramentov (skupaj z zakonom) imamo prav tako v vzhodnih Cerkvah, celo pri kalcedonskih, ki so ušle »Aristotelovemu vdoru«. Obrazci so sicer pred 12. stol. manj jasni; vendar že opredelitev sv. Izidorja Seviljskega († 636), ki je dolgo veljala za klasično, združuje misel »znamenja« in »moči«, še preden so sholastiki 12. stol. to drugo besedo zamenjali s »causa«, da bi bili zvesti Aristotelovim kategorijam.[9] Pod tem vidikom tvornega in ... po sebi učinkovitega vzrokovanja[10] je opredelil zakramentalnost zakona

---

[6] N. d. 565.

[7] Popolni naslov »referata« prof. Lehmana je: Zakramentalnost krščanskega zakona — Zveza med Kristom in zakonom.

[8] To zelo določno aristotelsko kategorijo tvorne vzročnosti so začeli uporabljati med l. 1140 in 1150. Prej so raje govorili o »virtus«, niso pa še imeli točno določenega izrazoslovja. Peter Lombard († 1159) daje v svojih »Sentencah« (učbenik, ki so ga razlagali prav do 16. stol.) 4, 1,4,2 naslednjo definicijo: Zakrament v pravem pomenu je na tak način znamenje božje milosti in lik nevidne milosti, da nosi njeno podobo in je njen vzrok. Zakramenti niso bili torej postavljeni samo zato, da bi milost pomenili, temveč tudi zato, da bi posvečevali.«

[9] Sv. Izidor iz Seville, Etymologiae 6,19,40—42: PL 82,225): Zakramenti se imenujejo zato »quia tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus et a sacris sacramenta dicuntur,,, unde et grece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habet dispositionem.«

[10] To misel o »virtus sacramenti« najdemo pri toliko cerkvenih očetih! Sv. Ciril

tridentinski koncil (s. 24, k. 1: DzS 1327, 1801), kot opozarjata in razlagata tezi 2,1 in 2,2.

Izraz zakrament pa lahko vzamemo tudi v njegovem svetopisemskem izviru in njegovi patristični razsežnosti kot mysterion (tezi 2,1 in 2,2). Ali ne prikazuje C 1 v tem pomenu tudi Cerkev sámo kot »zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«? Pod tem vidikom je manj naglašena vzročnost, po kateri s posebnim obredom prehaja moč ene osebe na drugo, bolj pa je poudarjena povezava človeške resničnosti z božjo resničnostjo. Kakšen je ta mysterion? Kol 1,26 in toliko drugih besedil pove, da gre v bistvu za učlovečenje prvorojenega Sina, ki je tudi sam Stvarnik, glava telesa Cerkve, prvorojenec vstalih od mrtvih, ki hoče vse ljudi pridružiti sebi in jih tako pobožanstviti (Kol 1). Ta dejavnost se uresničuje najprej s krstom, ki ga Rimlj 6 prikazuje kot priličenje Kristusovemu mysterion. Kristus je umrl, bil pokopan in je vstal. Vse to je storil za nas, se pravi v našo korist in namesto nas. Naša vera nas navaja, da to obredno dejanje ponavljamo in vstopamo v krstni studenec, se damo v njem pokopati in iz njega tudi pridemo. In ker ne gre samo za nekakšen simbol, temveč za občestvo, zato naša obredna smrt in vstajenje dobita svojo resničnost v pobožanstvenju, v tem, da grehu umremo in začnemo živeti Bogu.

Besedilo v Ef 5 postavlja krščanski zakon v okvir velikonočnega mysterion. Gotovo sta zaradi tega Kristusova smrt in vstajenje za ljudi (Rimlj 4,25) tukaj prikazana z drugačno biblično kategorijo: s kategorijo zaročniške Gospodove ljubezni do njegovega ljudstva. Gre pa vendar za isti mysterion odrešilne ljubezni Kristusa in Cerkve (Ef 5,32). V ta velikonočni mysterion in pod ta zaročniški vidik je vcepljena zakonska ljubezen kristjana in kristjane. Ta zveza je res polna darov in nravnih zahtev, vendar pomeni predvsem vrnitev k tisti ljubezni, ki je po volji Boga Stvarnika obnovljena (Ef 5,31) in z milostjo dvignjena, kakor zelo izrazito pravi CS 48: »Prava zakonska ljubezen je povzeta v božjo ljubezen, usmerjata ter bogatita pa jo odrešeniška Kristusova moč ter zveličavno delovanje Cerkve; to dvoje naj bi zakonce učinkovito vodilo k Bogu in jim dajalo pomoč in oporo pri vzvišeni nalogi očeta in matere.« C 11, ki tudi govori o »deležnosti«, tako zelo enači mysterion ljubezni Kristusa-Cerkve, da uporabi patristični izraz »domača Cerkev«, da z njim označi družino — kot je omenjeno v tezi 2,1.

Če je krščanski zakon zakrament v dvojnem smislu, namreč v smislu »učinkovitega znamenja« Kristusove milosti in specifičnega vključevanja v odrešenjski mysterion, potem takoj nastopi vprašanje, kako bi mogel skleniti

---

Jeruzalemski pravi, da moč Svetega Duha očisti dušo neodvisno od vrednosti delilca, medtem ko voda umiva telo (Cat. 3,4). Sv. Avguštin naglaša dejstvo, da je sveto znamenje objektivno sredstvo milosti, neodvisno od vrednosti delilca (proti donatistom) in včasih celo od osebne privolitve prejemnika (krst otrok, proti pelagijancem) (Ep. 98,9; in Joh. 26,11; En. in Ps. 77,2! In Ep. Joh. 6,10).

tak zakon nekdo, ki nima krščanske vere. MTK je hotela obravnavati to vprašanje predvsem zato, ker kot nov pojav vzbuja pozornost pri vseh[11] (teza 2,3), pa tudi zato, ker ob problemu lahko določimo, kako je z razmerjem med vero in zakramentom; to razmerje je namreč 2. vatikanski cerkveni zbor obravnaval v novi ali točneje v obnovljeni perspektivi.

Stvari ne popačimo, temveč poenostavimo, če ob branju svetega pisma v nepretrgani zvezi z izročilom rečemo: cerkveno učiteljstvo je vedno vztrajalo pri tem, da misterijska in zakramentalna znamenja prejemajo svoje učinke iz Kristusovega delovanja, ki se nenehno nadaljuje po Kristusovih služabnikih, da pa morajo z druge strani ponujene milosti tisti, ki so jim namenjene, prejemati z vero. To se zahteva kot prvi pogoj za to, da je zakrament učinkovit, še bolj seveda za to, da je plodonosen. Če prejemnikova vera ne more biti osebna vera, kot je to v primeru krsta otrok, tedaj jo nadomesti vsaj vera Cerkve, botrov in staršev, preden jo ti otroci s temeljno odločitvijo sami osebno sprejmejo, ko pridejo k pameti ali ko v posebnem obredu vero izpovedo, za kar so obstajale v zgodovini zelo različne oblike.

Nima smisla tajiti: če je bil v katoliški teologiji 16. stol. in na tridentinskem koncilu (s. 7, k. 5—7: DzS 1605—1608) pomen osebne pripravljenosti na vero nekoliko zabrisan, se je to zgodilo v odporu proti naukom reformacije. Po teh naukih neodvisno od osebne vere kristjana ni nobenega delovanja Kristusa ali Cerkve v zakramentih. Cerkvena zakramentalna dejanja bi bila le hrana ali znamenja za vero ljudi, ne pa delovanje Boga po Cerkvi.

2. vatikanski cerkveni zbor je hotel mimo še vedno trajajočih polemik in celo nasprotij bolj mirno podati pričevanje za izročeno vero Cerkve; zato pravi (B 59), da zakramenti podeljujejo milost (s tem je dano priznanje nauku o »ex opere operato«), da pa obenem predpostavljajo vero, jo tudi hranijo, krepe in izražajo.

To je s svoje strani hotela izraziti MTK (teza 2,3). Pri krščanskem zakonu se — po končni analizi — milost podeli v moči Kristusovega dela. Z druge strani pa vera krščanskega moža in žene, ki se hočeta poročiti »v Gospodu«, ni nekaj zgolj dodatnega, poljubnega; milost se ne daje zunaj vere in brez vsake vere (teza 2,3).

Teza 2,4 je hotela celo razviti misel o normalni dinamičnosti nastanka in razvoja vsakega krščanskega življenja, ki se začenja z vero. To je naredila v duhu Petrovih in Pavlovih govorov v Apd in po shemi, ki je pri očetih in v srednjem veku sicer doživela dosti slovstvenih sprememb, ki pa je izražena še v 6. pogl. 6 seje tridentinskega cerkvenega zbora DzS 1526), ki je hotel z njo osvetliti témo o veri kot korenini opravičenja. Človek sliši oznanjati božjo besedo in veruje v Jezusa kot svojega Odrešenika. Pripravi se na krst

[11] Ko npr. Hugo s S. Victore obravnava vprašanje o »zakonu nevernikov« (De sacramentis 2,11,13), niti za trenutek ne pomisli na druge kot na nevernike, Jude in pogane. Nam pa ta beseda »nevernik«, ko govorimo o zakonu, pomeni mnogo bolj krščene, ki nimajo vere ali je nimajo več.

in zato izpove svojo vero. Tako se včleni v Kristusa, sprejme nravne pogoje za opravičenje in zavzame dejavno mesto v Cerkvi. Ko se poroči, stori to seveda v luči svoje vere in svoje pripadnosti Kristusa, ki ga prosi, naj njegovo zakonsko ljubezen dvigne do moči in brezpogojnosti odrešilne »agape«.

Toda kaj se zgodi, če je ta dinamizem spravljen v nered ali ga je konec? Kandidati za zakon so sicer prejeli krst, ki je zakrament vere. Toda te vere niso živeli ali so jo zavrgli. Po dolgem razpravljanju, katerega nekak povzetek imamo tukaj, se je MTK zdelo, da se postavlja dvojno vprašanje. Prvemu vprašanju gre za dejstva: kdaj in kako lahko zvemo, da imata fant in dekle, ki hočeta skleniti verski zakon, res vero ali da sta jo izgubila? Drugo vprašanje se tiče bolj nauka: ali lahko rečemo, kakor je bilo rečeno v nekaterih publikacijah: »če ni vere, ni poroke«, ali pa nasprotno priznamo vlogo nekakšnemu »avtomatizmu«: »bila sta krščena, torej je zakramentalni zakon edino možen«?

Prvo vprašanje je bilo v nekaterih okoljih rešeno različno; toda odgovor nanj ni bil brez tistega čudnega antizakramentalizma, ki se je pojavil v nekaterih katoliških metakoncilskih krogih. Ali se lahko tako enostavno in mirne duše izreče sodba o obstajanju ali neobstajanju vere pri sogovornikih? Kdo je za kaj takega res pooblaščen? Ali ni bolj modro, pa tudi bolj krščansko, če si pomagamo z nameni in nagibi? Tu pa pridemo do spoznanja, da največ primerov lahko uvrstimo v dvoje velikih izbir: Nekateri kandidati za krščanski zakon — pa naj zveni to še tako čudno — prosijo zanj samo iz posvetnih razlogov: zaradi zunanje slovesnosti ali iz ozirov na domače. Globoko v njih srcih je kljub krstu v času otroštva popolna brezbrižnost ali celo sovražnost do Kristusa in Cerkve. Ta zavrtost (blokiranost) vere zavre tudi namen: prav gotovo nimajo volje stopiti v zakramentalno skrivnost in sprejeti obveznost »po obredu naše matere Cerkve«. Poštenost nas lahko nagne le k temu, da odklonimo tak obred, ki bi bil, po vsem sodeč, komedija; mora nas tudi nagniti, da zavržemo vsako parazakramentalno parodijo. Zaradi pomanjkanja namena in vere bi bila taka poroka neveljavna. V drugih primerih, ki jih je več, kot je določeni elitizem trenutno predpostavljal, pa je zaročence gotovo mogoče vzgojiti. Njihova vera in njihovo versko znanje je res malo vidno; a vendar je pri njih neki klic po božjem, po neki višji razsežnosti zakona. To preprosto razpoloženje za verovanje se da s pomočjo dušnih pastirjev in krščanskih družin razviti, okrepiti in razsvetliti. Zakaj ne bi uporabili priložnosti za katehumenat, ki bo veri prinesel jasnost in hrano ter odkril dinamiko osebnega namena in jo okrepil?

Takšna je srednja pot, ki jo je MTK izbrala kot odgovor na drugo vprašanje. Ne dejstvo, da je bil prej nekdo krščen, ne pomanjkanje vere ne rešita teh primerov na ravni načela z nekakšnim avtomatizmom ali pa nasprotno z odklanjanjem zakramentalne realnosti. Ključ problema je v namenu, namreč namenu narediti to, kar dela Cerkev, ko nudi trajen zakrament, ki ima za posledico nerazvezljivost, zvestobo in rodovitnost. Da se more skleniti

veljaven zakramentalni zakon, sta potrebna krst in izrecna vera, ki oba skupaj dajeta hrano namenu: vcepiti človeško zakonsko ljubezen v Kristusovo velikonočno ljubezen. Če pa kdo izrecno odklanja vero, čeprav je bil kot otrok krščen, tedaj to pomeni, da nima namena storiti to, kar dela božja Cerkev; zato ne more sklepati zakramentalno veljavnega zakona. Ali so ti mladi ljudje zaradi tega izključeni od vsakega zakona? To bo med drugim predmet preučevanja v tretji skupini tez.

3. STVARJENJE IN ODREŠENJE

3.1. Zakon je hotel Bog

Vse stvari so bile ustvarjene v Kristusu, po njem in zanj. Že s tem, da je zakon postavil Bog stvarnik, postane podoba skrivnostnega zedinjenja Ženina Kristusa in Neveste Cerkve. Na neki način je naravnan na to skrivnost. Prav ta zakon je, kadar ga skleneta dve krščeni osebi, dvignjen k dostojanstvu zakramenta v pravem pomenu besede. To se pravi: ta zakon je znamenje zaročniške ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in je hkrati deležen te ljubezni.

3.2. Neločljivost tega, kar je storil Kristus

Ko gre za dve krščeni osebi, je zakon kot ustanova, ki jo je hotel Bog stvarnik, neločljiva od zakona-zakramenta. Zakramentalnost zakona krščenih ni zakonu nekaj povrhu dodanega (accidentalis), tako da bi mogla obstajati ali pa ne. Zaobsežena je v njegovem bistvu tako, da je ni mogoče od nje ločiti.

3.3. Vsak zakon krščenih mora biti zakramentalen

Posledica pravkar povedanega je, da za krščene dejansko ne more biti drugačnega zakonskega stanu kakor le tisti, ki ga je hotel Kristus. V tem zakramentu se krščanska žena in moški drug drugega darujeta in se medsebojno sprejmeta kot zakonca z osebnim in svobodnim privoljenjem in sta s tem v korenini osvobojena »trdosrčnosti«, ki je o njej govoril Jezus (prim. Mt 19,8). Postane jima dejansko mogoče, da živita v dokončni ljubezni, kajti zakrament ju je resnično in dejansko (vere et realiter) pritegnil v skrivnost zaročniškega zedinjenja Kristusa in Cerkve. Zato pa prav Cerkev nikakor ne more priznati, da sta dve krščeni osebi v zakonskem stanu, kakršen je skladen z njunim dostojanstvom in z njunim novim načinom bivanja »novih stvari v Kristusu«, če ju ne zedinja zakrament zakona.

3.4. »Zakoniti« zakon nekristjanov

Moč in veličina Kristusove milosti se razteza na vse ljudi, celo onkraj meja Cerkve, ker je zveličavna božja volja vesoljna. Ta moč in veličina Kristusove ljubezni posega v vsako človeško ljubezen, potrjuje ustvarjeno naravo in tudi zakon, »kakršen je bil od začetka.« Moški in ženske, ki do njih še ni prišlo evangeljsko oznanilo, se poročajo s človeško zavezo »zakonitega« zakona (matrimonium legitimum). V njem so obsežene pristne dobrine in vrednote, ki mu dajejo obstojnost. Zavedati se pa moramo, da te vrednote, tudi če zakonca za to ne vesta, izhajajo od Boga stvarnika in so nekako začetno vpisane v zaročniško ljubezen, ki zedinja Kristusa in Cerkev.

3.5. Zveza kristjanov, ki se ne zavedajo zahtev svojega krsta

Protislovna bi bila torej trditev, da kristjani, krščeni v katoliški Cerkvi, resnično in stvarno lahko narede korak nazaj in se zadovolje z nezakramentalnim zakonskim stanom. To bi pomenilo, da se lahko zadovolje s »senco«, medtem ko jim Kristus nudi »stvarnost« svoje zaročniške ljubezni.

Ni pa seveda mogoče izključiti primerov, ko je nepremagljiva nevednost ali zmota popačila zavest nekaterih kristjanov. Tedaj lahko iskreno mislijo, da lahko sklenejo pravi zakon, čeprav izključijo zakrament.

V takem stanju niso sposobni skleniti veljavnega zakramentalnega zakona; saj zanikajo vero in nimajo namena narediti to, kar dela Cerkev. Z druge strani pa navzlic temu ostane v veljavi naravna pravica, da sklenejo zakon. V takih okoliščinah so sposobni, da se medsebojno izročijo in sprejmejo kot zakonci z namenom narediti nepreklicno zavezo. Ta medsebojna in nepreklicna izročitev ustvari med njimi psihološki odnos, ki se po svoji notranji strukturi razlikuje od zgolj prehodnega odnosa.

Vendar Cerkev takega odnosa nikakor ne more priznati za zakonsko skupnost, čeprav nezakramentalno, dasi je po zunanjem videzu zakon. Za Cerkev namreč med dvema krščenima ni naravnega zakona, ločenega od zakramenta, temveč le naravni zakon, povzdignjen k dostojanstvu zakramenta.

3.6. Postopni zakon

Ti premisleki kažejo, kako zmotno in nevarno je uvajati ali dopuščati nekatere praktične poskuse. Imamo jih tam, kjer pri isti zakonski dvojici zaporedno obhajajo več poročnih obredov različnih stopenj, čeprav načelno povezanih med seboj. Prav tako ne gre dopuščati, da bi duhovnik ali diakon kot tak asistiral pri nezakramentalni poroki, o kateri krščeni osebi mislita, da jo sklepata, ali da bi spremljal tak obred s svojimi molitvami.

3.7. Civilni zakon

V pluralistični družbi lahko državna oblast naloži zaročencema uradno formalnost, po kateri dejstvo, da sta zakonca, postane pred politično družbo javno znano. Prav tako lahko izda zakone, ki na določen in primeren način urejajo civilne učinke poroke ter družinske pravice in dolžnosti. Vendar je treba katoliške vernike na primeren način poučiti, da uradna formalnost, ki ji navadno pravimo civilni zakon, zanje ni pravi zakon. Od tega pravila ni izjeme razen v primerih, ko je dan spregled od redne cerkvenopravne oblike ali če zaradi dolge odsotnosti pooblaščene cerkvene priče civilni obred lahko velja za izredno cerkvenopravno obliko pri sklepanju zakramentalne poroke (prim. can. 1098). Pri nekristjanih in dostikrat tudi pri nekatoličanih pa ima lahko ta civilni obred konstitutivno veljavo bodisi za zakoniti, bodisi za zakramentalni zakon.

Komentar

Da se znajdemo v zelo zgoščenem nauku *tretje* skupine tez, ki so jih člani MTK preučili pod vodstvom prof. Caffarra, se moramo lotiti vprašanja z dveh bistvenih izhodišč. In to sta: 1. posebnost krščanskega zakona[12], 2. različne vrste zakona v skladu z mnogovrstnim odnosom ljudi do Kristusa stvarnika in odrešenika.

Včasih so trdili, da bi to vprašanje morali razlagati v okviru teologije o naravi in nadnaravnem. Danes bi marsikdo o tem dvomil; zdi se jim namreč, da 2. vatikanski cerkveni zbor ne pozna tega razlikovanja[13] ali da je po njegovem gledanju narava milost vsrkala vase[14]. Zdi se, da še vedno lahko uporabljamo ta obrazec, vsaj zato, da laže pokažemo točni pomen dveh vidikov zakona. Ko grški filozofi (Platon, Aristotel, stoiki) govore o physis, mislijo pri tem predvsem na vesoljstvo (kozmos), ki je podano pred delovanjem duha (pneuma) in ki je nedostopno spoznanju, previdnosti, stvariteljstvu bogov, demiurga, »prvega gibalca«. Te misli cerkveni očetje in sholastiki niso sprejeli; javlja se pa spet v averoizmu in v Grotiusovem naravnem pravu. Grotius bi rad podal moralo quasi Deus non daretur (kot da Boga ne bi bilo); pod tem vidikom sicer ne gredo vsi za njim, vendar pa politični teore-

[12] Prim. »Šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona« p. Marteleta.

[13] Prim. Ph. Delhay, »Note conjointe sur Nature et Grâce à Vatican II à propos de l'étude du professeur Caffarra« dans Esprit et vie, juillet 1978, 412—416.

[14] Kdo ni prav te mesece glede zakona slišal besede: zakon je svetna stvarnost, CS 36 pa razglaša avtonomijo zemeljskih stvarnosti? Če se potrudimo in preberemo to besedilo v celoti, bomo videli, da velja predvsem za naravoslovne stroke in politične ustanove, »moralne norme« pa dvakrat izrecno izključuje. Niti besedice ni tu o zakonu; o njem je marveč s krščanskega in od njega neločljivega osebnostnega (personalističnega) stališča govor v št. 47—52. Ali naj bi koncil na razdalji nekaj strani sam sebi nasprotoval?

tiki in filozofi razsvetljenstva (Aufklärung) iz svojih sistemov izključujejo vsaj Kristusa in govore samo o nekem najvišjem Bitju. Regalistični juristi starega režima (Ancien Régime) in pripadniki revolucije 1789 — ali ni čudno? — soglašajo v tem, da gledajo na zakon kot na zgolj svetno ustanovo, ki je odvisna izključno samo od države. Če katoličani hočejo imeti še neko dodatno ceremonijo, kakor gredo protestanti še v cerkev po blagoslov, se jim to končno lahko pusti, a zakon je bil že sklenjen. Še bolj čudna je pa zveza, ki jo tedaj dejansko sklepajo nekateri teologi, privrženci »čiste narave«, z regalisti. Res izjavljajo, da je ta »čista narava«[15], ki še ni usmerjena k milosti, samo podmena in nič drugega ne; vendar na tem področju kot na toliko drugih moralnih področjih kar hitro pozabijo na golo hipotetičnost čiste narave in jo spremene kar v temelj za svoje učenje. Krščanski zakon je potem predvsem pravna pogodba, civilna ustanova, ki da si jo je Cerkev neupravičeno prilastila. Zakrament ostane nekaj zunanjega in je, kakor so rekli, pozlačeni okvir slike, ki je obstajala že sama zase zunaj okvira. Možno bi ju torej bilo ločiti . . . Kot vidimo, ne gre za spor o pristojnosti, marveč za sam smisel krščanskega bivanja. Vrsta papežev, posebno pa obnovitelj tomizma Leon XIII., je zavrgla to ločitev (teza 3.2); s tem so ti papeži zavzeli stališče glede nauka in so se povrnili k stališčem cerkvenih očetov in sholastikov.

Tem se namreč podmena o natura pura ne zdi prav nič potrebna, če naj z razodetjem in zlasti s sv. Pavlom naglašajo zastonjskost pobožanstvenja. Narava in milost obstajata pač kot dve razsežnosti krščanskega bivanja. Vendar sta obe delo Boga stvarnika in odrešenika, neprestano povezani druga z drugo. Ni govora, da se ne bi zmenili za naravo — in torej za človeške ter civilne vidike zakona —; gre pa za to, da s sv. Avguštinom, z viktorinci, s sv. Albertom, sv. Tomažem, sv. Bonaventurom . . . in 2. vatikanskim cerkvenim zborom postavimo zakon v zgodovino odrešenja. Človeška narava se vedno nahaja v nekem trenutku odrešenjske zgodovine: ob stvarjenju, na začetku stvari (natura condita, teza 3.4), v stanju grešne narave, ki je omadeževana s trdosrčnostjo, vzrokom za razporoko (teza 3.3), v stanju odrešene narave, ki iz milosti prejema moč, da premaguje težave zakonskega življenja

---

[15] Po tej teoriji o »čisti naravi« bi Bog lahko ustvaril razumne in svobodne ljudi, ne da bi jih poklical k svojemu prijateljstvu, posinovljenju in pobožanstvenju. Ta delovna podmena ima v očeh njenih avtorjev to prednost, da bolje razloži absolutno zastonjskost božjega posinovljenja. Bog ne bi nasprotoval sam sebi, če v svoji ljubezni do človeka ne bi šel tako daleč, da ga pobožanstvi. Vrh tega se pripadniki te podmene tedaj, ko obravnavajo človeka v stanju »čiste narave«, vdajajo slepilu, kakor da imamo opraviti s takim človekom, kakršnega prikazujejo tisti filozofi in juristi, ki ne priznavajo nobenega mesta za izvirni greh in odrešenje, bistveni prvini odrešenjske zgodovine. Še slabše je, da postavljajo misel o »čisti naravi« najprej kot podmeno za delo, potem pa razpravljajo tako, kot da bi bila dejstvo in kot da ne bi bili vsi ljudje poklicani k nadnaravnemu pobožanstvenju. Zanje so pogani, dobri ali slabi divjaki, ki jih srečujemo v kolonijah, v stanju čiste narave in ne v stanju grešne narave ali narave, ki je poklicana k pobožanstvenju. Ostati je treba pri tem, da bi Bog lahko ne bil pobožanstvil človeka, pa da je to vendarle storil.

(teza 3.3) in postavlja zakonsko ljubezen na temelj tiste agape, ki izvira iz Kristusa. S tega stališča je torej — veliko bolj po ontološki nujnosti kot pa na osnovi postav — mogoče razumeti, da kristjani, ki se zavedajo svoje povezanosti s Kristusom, ne morejo nazaj na prejšnje stopnje odrešenjske zgodovine, da bi sklenili zakon, ki bi ne bil zakramentalen (teza 3.3), oziroma da bi iz zgolj človeške zaveze hoteli napraviti zakonito etapo na poti do vcepitve svoje ljubezni v Kristusovo agape.

Kaj pa je s kristjani, ki se zaradi nevednosti ali zmote čisto nič ne zavedajo te zahteve? Kaj je soditi o drugih »tipih« (vrstah) zakona? MTK se je čutila dolžno, da pove svoje stališče o teh stvareh zato, da bi uporabila metodo kontrastov in jasneje pokazala, da nikakor ne gre za kakršno koli omalovaževanje človeških vrednot zakona.[16]

Ustavimo se najprej pri primeru kristjanov, ki jim je nepremagljiva zmota ali nevednost izkrivila vest (teza 3.5). Ti imajo naravno pravico, da se poroče, niso pa sposobni (teza 2.3) to storiti na ravni svojega krsta, ker jim manjkata vera in namen. MTK je bila mišljenja, da ne more sprejeti mišljenja nekaterih pravnikov, ki tukaj govore o neki drugačni vrsti zakonitega zakona. Hotela je pa priznati realnost in obstojnost take zveze na psihološki ravni in jo je jasno razlikovala od navadne (prehodne) zveze.

Zakon nekrščenih je po izrazoslovju kanonistov »zakoniti« zakon; teza 3.4. priznava njegovo obstojnost, njegove vrednote in dobrine. Gre pa še dalj — kot že v tezi 3.1. — in vidi v njem neko podobo in naravnanost na zakon »v Gospodu«. Če bi MTK delala izhajajoč s stališča natura pura, bi ji lahko očitali, da si skuša nekaj prisvajati. Tu pa gre za logično doslednost dialektike, ki gre od dela stvarjenja do dela odrešenja. Kristus Odrešenik je človeški zakon pobožanstvil; a ne samo to: zmagal je tudi nad gospostvom greha in obnovil dostojanstvo zakona, ki ga je z Očetom in Svetim Duhom hotel kot eno izmed prvin svojega stvariteljskega dela.

Spregovoriti je bilo treba še o »civilnem zakonu«. Ni bilo mogoče pozabiti, da je bil in da je včasih še zdaj bojno orodje. Toda v sekularizirani in pluralistični družbi je včasih, ko gre za vse državljane, težko povezovati civilne učinke zakona samo na zakrament. MTK vsekakor nima kaj reči o konkordatih ali revizijah konkordatov. V tezi 3.7. je hotela priznati le to, da ima država pač pravico urejati civilno priznavanje zakonov in zato zahtevati nekatere formalnosti, ki so njej lastne.

Očitna je seveda nevarnost, da nekateri kristjani mislijo, da ta civilni obred nadomešča zakramentalno poroko. Skušnja dežel, ki je v njih še vedno več ali manj v veljavi konkordat Napoleon-Caprara, kaže, da je bilo pri ver-

---

[16] MTK se lepo zahvaljuje Mgr. Denisu, častnemu dekanu fakultete za kanonsko pravo v Parizu, za pomoč, ki jo je nudil v tej stvari. Svoje gledanje je razložil tudi v Etudes de droit et d'histoire. Mélanges H. Wagnon, Faculté internationale de droit canonique, Louvain-la Neuve 1976, 479—496.

nikih mogoče odstraniti to nevarnost[17]. Čudno je to, da ta nevarnost prihaja danes bolj s strani nekaterih klerikov, ki popuščajo modi antizakramentalizma. Kako bi bilo mogoče želeti, da bi se, razen v izjemnih primerih, ki jih našteva teza 3.7, zakrament zakona sklepal pod varuštvom laične, če ne celo ateistične državne oblasti?

4. NERAZVEZLJIVOST

4.1. Načelo

Izročilo prvotne Cerkve, ki je utemeljeno v nauku Kristusa in apostolov, uči nerazvezljivost zakona, in sicer tudi v primeru prešuštva. To načelo je treba sprejeti kljub nekaterim tekstom, katerih razlaga ni lahka, in kljub primerom popuščanja osebam, ki so se nahajale v zelo težkem položaju. Sicer pa ni lahko bolj točno oceniti, v kakšnem obsegu in kolikokrat je prišlo do takih dejstev.

4.2. Nauk Cerkve

Tridentinski koncil je izjavil, da se Cerkev ne moti, ko je učila in uči, da po evangeljskem in apostolskem nauku prešuštvo ne more pretrgati zakonske zveze (DzS 1807). Vendar je koncil izrekel izobčenje le nad tistimi, ki taje oblast Cerkve v tej zadevi. Razlog za to zadržanost so nekateri pomisleki, ki so se pojavili v zgodovini (mišljenje Ambroziastra, Catharinusa in Cajetana), z druge strani pa vidiki, ki so blizu ekumenizmu. Ni torej mogoče trditi, da je imel koncil namen nerazvezljivost zakona slovesno definirati kot versko resnico. Upoštevati je vendar treba besede, ki jih je izrekel Pij XI v »Casti connubii«, ko se klicuje na ta kanon: »Če se Cerkev ni motila in se ne moti, ko je učila in uči ta nauk, je torej popolnoma gotovo, da zakona ni mogoče razvezati, tudi zaradi prešuštva ne. Prav tako je jasno, da imajo drugi vzroki za razporoko, ki so veliko bolj šibki, kot bi si kdo mislil, še manj vrednosti in jih ni mogoče upoštevati« (prim. DzS 1807).

4.3. Notranja nerazvezljivost

Na notranjo nerazvezljivost zakona lahko gledamo z različnih vidikov in dobimo zanjo različne utemeljitve.

---

[17] Katoliški verski zakon uživa sociološko tak ugled, da poskušajo celo pogani (npr. nekrščeni Japonci) biti deležni nekaj tega, ko so na poročnem potovanju v inozemstvo. Prim. Msgr M. Coppenrath, škof v Papeete, »L'Eglise, témoin du mariage de non-chrétiens!« v L'Année canonique, t. 22, Paris 1978, 25—32.

Na vprašanje lahko gledamo s stališča zakoncev. Tedaj bomo rekli: globoko zakonsko zedinjenje, podaritev dveh oseb druge drugi, zakonska ljubezen sama in blagor otrok: vse to zahteva nerazvezljivo enoto teh dveh oseb. Odtod za zakonce izhaja moralna obveznost, da varujejo svojo zakonsko zvezo, jo ohranjajo in v njej napredujejo.

Na zakon pa je treba pogledati tudi z božjega stališča. Človeško dejanje, ki se z njim zakonca drug drugemu izročita in se medsebojno sprejmeta, ustvarja vez, ki je utemeljena v božji volji. Ta vez je zapisana že v samo stvariteljsko dejanje, ni odvisna od volje ljudi in zakonca nimata moči nad njo. Kot taka je torej ta vez notranje nerazvezljiva.

S kristološkega stališča ima nerazvezljivost krščanskega zakona še globlji poslednji temelj. Ta obstaja v tem, da je krščanski zakon podoba, zakrament in priča nerazvezljive zveze med Kristusom in Cerkvijo. To so poimenovali »dobrina zakramenta« (bonum sacramenti). V tem smislu postane nerazvezljivost dogodek milosti.

Tudi s socialnega stališča imamo utemeljitev za nerazvezljivost: zahteva jo ustanova sama po sebi. Osebno odločitev zakoncev sprejme, varuje in utrjuje družba, zlasti še cerkveno občestvo. Tu gre za blagor otrok in za skupni blagor. To je cerkveno-pravna razsežnost zakona.

Ti različni vidiki so med seboj najtesneje povezani. Zvestoba, ki so jo dolžni ohraniti zakonci, mora ščititi družba sama, prav posebno pa še tista družba, ki je Cerkev. Zahteva jo Bog stvarnik in prav tako Kristus, ki jo z delovanjem milosti omogoča.

4.4. Notranja nerazvezljivost in oblast Cerkve nad zakoni

Vzporedno s svojo prakso je Cerkev izdelala nauk, ki se nanaša na njej svojsko oblast na področju zakona. Tako je točno opredelila njen obseg in njene meje. Cerkev si ne pripisuje nobene pravice, da bi razvezala »trden« (zakramentalno sklenjen) in dovršen zakon (ratum et consummatum). Iz zelo tehtnih razlogov, v korist vere in v zveličanje duš pristojna cerkvena oblast druge zakone lahko razdruži, oziroma jih — po drugi razlagi — razglasi za po sebi razdružene.

Ta nauk je samo en poseben primer teorije o tem, kako se razvija krščanski nauk v Cerkvi. Danes jo katoliški teologi skoraj na splošno sprejemajo.

Ni pa izključeno, da Cerkev lahko še točneje opredeli pojma zakramentalnosti in izvršenosti. V tem primeru bi še bolje razložila smisel teh pojmov. Tako bi ves nauk, ki se tiče nerazvezljivosti zakona, lahko podali v še globlji in točnejši sintezi.

Komentar

Nerazvezljivost krščanskega zakona ima prav posebno zvezo z njegovo zakramentalnostjo (teza 2.2). Možna je z vključenjem človeške ljubezni v agape Kristusa — Cerkve (teze 3.1; 3.2; 3.3 itd.) ne glede na kakršno koli »trdosrčnost«. Čas je, da jo preštudiramo samo na sebi in da vidimo probleme, ki jih danes postavlja.

Ko od bliže analiziramo četrto skupino tez, ki so bile pripravljene pod vodstvom g. E. Hamela, vidimo, da gre za izročeni nauk Cerkve, ki ga je nedavno znova potrdil 2. vatikanski cerkveni zbor. Vendar je med CS iz l. 1965 in temi tezami iz l. 1977 vsa tista velika razlika, ki se javlja med »mirno posestjo« kakšnega nauka, kot smo včasih rekli, in novo nastalimi težavami, ki je treba nanje odgovoriti.

Besedilo iz l. 1965 sploh ne omenja »afere Zoghby«[18] ki je postavil pod vprašaj smisel trditev tridentinskega koncila v imenu omahovanj prvih cerkvenih stoletij in dvomov nekaterih teologov. Od takrat naprej je izšlo lepo število študij, knjig in člankov. Nekateri so mislili, da prinašajo nad vse prepričevalno gradivo v prid razdružitve nekaterih zakonskih vezi. Drugi niso sprejeli nikakršnega omahovanja razen enega ali dveh primerov. MTK ni mogla razreševati teh zgodovinskih vprašanj; bila je tako modra, da je priznala njihovo težavnost. Mogoče je bolje kot 2. vatikanski cerkveni zbor izrazila omahovanje očetov na tridentinskem cerkvenem zboru. Toda če ni mogoče govoriti o verski resnici v strogem pomenu besede, pa je tu prav gotovo treba videti »katoliški nauk«[19] v vsej moči, ki je lastna tej teološki oznaki. Pri tem se je treba opreti tako na učenje Pija XI. kot na tridentinski izraz, ki ugotavlja »zvestobo evangeljskemu in apostolskemu nauku« (teza 4.2).

---

[18] O tem glej razgledano in trezno študijo p. Wengera v »Vatican II, chronique de la quatrième session, 6. pogl, 200—246. Melkitski patriarški vikar za Egipt in Sudan je priporočal, da se razširi praksa »ojkonomije« z Rimom nezdruženih vzhodnih Cerkva: zapuščeni zakonec lahko sklene drugi zakon, ki ni zakrament, a ga cerkvena oblast priznava.

[19] Izraza veritates catholicae in doctrinae catholicae se uporabljata brez razlike, kot pravi J. Beumer v članku »Katholische Wahrheiten« v LTHK VI, 88. Razlago tega strokovnega izraza najdemo v DTC XIV/2, 26—81, sest. Vérité« A. Michela. Posebno jasno je gledanje L. Otta v Grundriss der kath. Dogmatik[6], Freiburg 1963, 9 sl., kjer beremo: »V skladu z namenom cerkvenega učitelja, da razodeto resnico nepokvarjeno ohranja in jo nezmotno oznanja (D 1800), so prvi in glavni predmet (obiectum primarium) nauka, ki ga oznanja Cerkev: neposredno razodete resnice in dejstva. Toda nezmotnost Cerkve glede nauka se razteza tudi na vse resnice in vsa dejstva, ki sledijo iz razodetega nauka kot sklep ali so predpostavka zanj (obiectum secundarium). Te resnice in ta dejstva, ki niso razodeta neposredno ali formalno, so v tako tesni zvezi z razodeto resnico, da bi prišel v nevarnost razodeti nauk, če bi jih odklanjali. Če je o njih cerkveno učiteljstvo izreklo dokončno sodbo, jih imenujemo katoliške resnice (veritates catholicae) ali cerkveni nauk (doctrinae ecclesiasticae), da jih razlikujemo od božjih resnic ali božjih naukov razodetja (veritates vel doctrinae divinae). Sprejeti jih je treba s pritrditvijo vere, ki se opira na avtoriteto nezmotnega cerkvenega učiteljstva (fides ecclesiastica).

Gibanje pokoncilskih idej je MTK prav tako nagnilo, da uporablja razliko med zunanjo in notranjo nerazvezljivostjo, ki je 2. vatikanski cerkveni zbor ne omenja. Prva je podana, kadar nastopi oblast, da kakšen zakon razglasi za ničnega ali pa v imenu svoje oblasti ugotovi, da je ta zveza nična (teza 4.4).

Pri splošnem pojavu »razvoja naukov« (teza 4.4) si Cerkev pripisuje v tem smislu nekatere pravice nad nezakramentalnimi zakoni poganov (teza 4.) na črti tako imenovanega »Pavlovega privilegija« in »privilegija vere«.[20] Ne priznava si pa nobene pravice nad zakramentalno sklenjenimi (trdnimi) in dovršenimi zakoni. Lažnemu pohujšanju, češ da gre tu za nedoslednost, se bomo izognili, če bomo videli, da gre na eni strani za človeško zavezo, na drugi strani pa za zavezo, ki je utemeljena v Kristusu. To pa seveda ne pomeni, da so nekateri koraki naprej nemogoči (teza 4,4.) npr. ko gre za idejo dovršenosti v zakramentalnih zakonih. Boljše poznanje, kako pride do zakonske vezi, vzbuja strah, da je teorija srednjeveških kanonistov o dovršitvi zakona z enim samim koitom, gledanim z materialne strani, v resnici nekam kratka. Toda drugačna teorija še ni izdelana; tisto pa, kar so včasih predlagali, teorija namreč o dovršitvi zakona v smislu dolgotrajnega psihološkega zorenja, nevarno spominja na »zakon na poskušnjo«.

Notranja nerazvezljivost zakona ne stoji več na ravni avtoritete, ki deluje od zunaj, temveč na ravni stvarnosti samih. Ugotavlja, da je vez, ki je v Kristusu nastala med moškim in žensko, ki sta se drug drugemu darovala in se sprejela, sama po sebi neuničljiva in nima nad seboj nobene oblasti. Quod Deus coniuxit, homo non separet! (Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči!) To tezo (4.3) je treba spet in spet brati in paziti na to, kako so naglašeni razlogi, ki s prepričevalnostjo in močjo utemeljujejo nerazveljivost krščanskega zakona. Daleč smo od vedrine in brezskrbnosti iz l. 1965, ko je bila teza sprejeta kot sama po sebi razumljiva. Tu v tezi 4.3 čutimo, kako skrbna vestnost brani cerkveni nauk proti kritikam od vseh strani. In vendar je ta nerazvezljivost logična posledica zahtev zakonske zveze, volje Boga stvarnika in odrešenjske ljubezni, pa tudi razlogov, ki so vzeti iz blagra družbe in otrok.

Namesto da povzemamo ta jasna in krepka besedila, skušajmo raje na koncu tega odstavka in kot nekakšen sklep po tezi 4.4 vskladiti vse te razloge v dinamično dialektiko. Želja po zakonski stalnosti in zvestoba je najprej v volji, čustvu in teženju dveh oseb, ki se druga drugi popolnoma darujeta, se pravi: darujeta vse tisto, kar sta in kar bosta. Oba zakonca si mislita, da lahko v dobrem in hudem računata drug na drugega; s tega stališča gradita poslej svoje življenje in svojo dejavnost tako, da sta kakor okrnjena, če jima drug zmanjka. Toda žal je ta lepi ideal ogrožen kot toliko drugih

[20] Dekan Rote Msgr Ch. Lefèbvre je MTK pri tem študiju dobrohotno pomagal in je v ta namen sestavil poseben zelo dragocen »dokument«, ki bo objavljen v reviji za kanonsko pravo.

človeških vrednot! Ogrožajo ga slabost, navajenost, sebičnost, napadalnost. Subjekt — drugi je v nevarnosti, da postane samo objekt, sredstvo sebičnega izživljanja ali celo trpeči predmet izrabljanja. Prav zato že pred periodami krize Kristusova milost začne zdraviti zakonsko ljubezen njenih napak in slabosti, spreminjati teženje v darovanje, dvigati eros na stopnjo agape, ki misli najprej na blagor bližnjega,[21] namesto da bi iskala svoj blagor. Ljubezen se dvigne s stopnje željnega teženja na stopnjo darovanja. Kristus daje svojim vernim svoje milosti s stalnim zakramentom. Po njem so zakonci ontološko, psihološko in moralno povezani s Kristusu lastno skrivnostjo ljubezni. Če zakonci pri svoji zvestobi in zanjo trpe, naj se spominjajo, da je šel Kristus po tej poti pred njimi. Če od njih veliko zahteva, je on sam dal mnogo več. Zapoved nerazvezljivosti nikoli ne bi mogla imeti smisla — tistega smisla, ki ga grešna narava v stari zavezi »zaradi trdosrčnosti« ni mogla dojeti — če ne bi bil Kristus prinesel milosti in luči. Tudi tukaj lahko ponovimo besede sv. Janeza (1,17): »Postava je bila dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu.« Ali besede Efežanom (4,32): »Bodite pa drug do drugega dobri in usmiljeni in odpuščajte drug drugemu, kakor je tudi Bog po Kristusu vam odpustil.«

5. ZNOVA POROČENI LOČENCI

5.1. Evangeljski radikalizem

V zvestobi do evangeljskega radikalizma Cerkev svojim vernikom ne more govoriti drugače kot apostol Pavel: »Zakonskim pa naročam, ne jaz, temveč Gospod, naj se žena od moža ne loči; če se pa že loči, naj ostane neomožena, ali pa naj se z možem spravi; tudi mož naj žene ne odpušča« (1 Kor 7,10—11). Iz tega sledi, da nove zaveze po razporoki pred civilno oblastjo niso v redu, ne zakonite.

5.2. Preroško pričevanje

Ta strogost ne izvira iz neke zgolj disciplinske postave ali iz nekakšnega legalizma. Utemeljena je marveč na sodbi, ki jo je o tej stvari izrekel Jezus (Mr 10,6 sl.). Tako umevano je to strogo pravilo preroško pričevanje za dokončno zvestobo ljubezni, ki povezuje Kristusa in Cerkev. Razodeva tudi, da je ljubezen zakoncev povzeta v Kristusovo ljubezen samo (Ef 5,23—32).

5.3. »Ne-zakramentalizacija«

Ker stanje »znova poročenih ločencev« ni združljivo z zapovedjo in skrivnostjo Gospodove velikonočne ljubezni, zato tudi ne morejo sprejeti zedinjenja s Kristusom v sveti evharistiji. K evharističnemu občestvu pridemo le

po pokori (metanoia), ki vključuje »stud nad storjenim grehom s sklepom v prihodnje več ne grešiti (DzS 1676). Vsi kristjani se morajo spominjati apostolovih besed: »Kdor koli bo nevredno jedel ta kruh ali pil Gospodov kelih, bo grešil nad Gospodovim telesom in njegovo krvjo. Naj torej vsak sebe presodi in tako je od tega kruha in pije iz keliha. Zakaj kdor nevredno je in pije, si sodbo je in pije, ker ne razločuje Gospodovega telesa« (1 Kor 11,27—29).

5.4. Pastorala znova poročenih ločencev

Takšen nezakonit položaj sicer onemogoča življenje v polnem občestvu s Cerkvijo. Vendar pa kristjani, ki so v njem, niso izključeni iz delovanja božje milosti in ne iz zveze s Cerkvijo. Ne smejo torej ostati brez oskrbe s strani dušnih pastirjev (prim. nagovor Pavla VI., 4. XI. 1977). Še vedno imajo veliko obveznosti, ki izhajajo iz krščanskega krsta. Skrbeti morajo zlasti za versko vzgojo svojih otrok. Tudi še vedno ostanejo odprta pota za krščansko življenje: tako javna kot zasebna molitev, pokora in razne apostolske dejavnosti. Ne smemo jih prezirati, temveč jim moramo pomagati kot vsem drugim kristjanom, ki se s pomočjo Kristusove milosti trudijo, da bi se osvobodili greha.

5.5. Boj zoper vzroke razporok

Ena vedno nujnejših potreb je pastoralno delovanje, ki skuša preprečiti naraščanje razporok in novih civilnih zvez razporočencev. Prihodnjim zakoncem je treba prav posebno pomagati, da se zavedo vseh svojih odgovornosti, ki jih imajo kot zakonci in starši. Važno je, da se jim vedno učinkoviteje prikaže pravi smisel zakramentalnega zakona kot zveze »v Gospodu« (1 Kor 7,39). Tako bodo kristjani bolje pripravljeni, da se bodo ravnali po Gospodovi zapovedi in pričevali za zvezo med Kristusom in Cerkvijo. To bo tudi v največji blagor zakoncem, otrokom in družbi sami.

Komentar

Če obravnavamo nerazvezljivost krščanskega zakona, se je treba nujno ustaviti pri perečem in zaskrbljujočem problemu katoličanov, ki so ločeni in znova poročeni. Z ene strani je raziskavo treba usmerjati ob dvojnem varstvu nauka in pastorale— ki ju nikoli ne smemo ločiti. Preiskovati je pa z druge strani treba tudi vpliv, ki ga na vero Cerkve in na zvestobo Kristusu nujno ima praktično ravnanje, ki ni v skladu z uveljavitvijo Kristusovega nauka in njegove volje, da bi rešil ljudi greha. Gospodovi zapovedi in njegovim zahtevam ni moč zadostiti samo načelno, češ: »Zakramentalno skle-

njenega in dovršenega zakona ni mogoče razdružiti«, potem pa kot nekaj normalnega in zakonitega odobriti drugi zakon. Če sprejmemo evharistično zakramentalizacijo znova poročenih ločencev, tedaj prekršimo apostolsko pravilo, da ni dovoljeno uživati Gospodovega telesa in piti njegove krvi, ne da bi se prej ločili od svojega stanja v objektivnem grehu, ne da bi imeli voljo — človeško in torej slabotno, vendar iskreno— da ne bomo v tem stanju vztrajali. To je treba povedati. Potem pa, kot smo videli v besedilu, MTK brez težave zapusti rigoristično pastoralo, ki sicer ni vedno posegla prav po izrecnem izobčenju, kot se je v nekaterih pokrajinah še nedavno godilo, pač pa je ločene in znova poročene katoličane praktično izključevala iz svoje skupnosti in jih prepuščala samim sebi . . . kot ovce brez pastirja. Ves čas svojih pripravljalnih del je MTK zelo upoštevala delo papeškega odbora za družino: »Pastoralni problemi glede ločenih in znova civilno poročenih katoličanov«. Sestavek je napisal s pomočjo p. Diarmuio Martina predsednik tega odbora Msgr Gagnon. V času med redakcijo tega dokumenta in zasedanjem MTK se je tudi sv. oče zavzel za pastoralo sprejemanja in ljubezni, kot poroča ta sestavek na koncu.

V duhu pravkar povedanega bomo laže razumeli smisel tez pete skupine, v prvi vrsti tiste, ki se nanašajo na ponovno civilno poroko ločencev kot na oviro za sprejem evharističnega obhajila. Članom MTK ni bilo neznano razpravljanje eksegetov — zlasti novejše razpravljanje — o besedah pri Mateju (19,9) »nisi fornicationis causa«. Prav zato so vzeli za bilično izhodišče (teza 5.2) Marka (10,6—12), ki je med najbolj jasnimi in ki opravičuje zadnje besede teze 5.1. Znano jim je bilo, kako so specialisti biblične moralke postavili problem: Ali je Gospodova prepoved razporoke postava, norma ali samo ideal in poziv. Oprli so se na sv. Pavla (1 Kor 7,10—11), ki v imenu svoje apostolske avtoritete in karizme zagotavlja, da gre za naročilo, zapoved (paraggelô). Teolog se tu kot apostol Pavel znajde, sicer na nižji stopnji, a prav tako neizogibno, kot priča, ki ne sme obiti Jezusovega radikalizma (teza 5.2). Gospod je izrekel svojo razsodbo (teza 5.2) in ni nam mogoče očitati nekakšnega legalizma ali želje, da bi ljudi stiskali ali zatirali. Gre za preroško znamenje, ki kaže, kako silna in vsezahtevna je Kristusova agape.

Ta stroga zahtevnost agape je Kristusa nagnila, da je dal svoje življenje. V to skrivnost vedno znova stopamo v obhajanju svete evharistije. Kako bi mogli biti tisti, ki ne gredo do kraja s Kristusom, deležni žrtvenega obeda pri večerji, ki jo Gospod obnavlja, in Kristusove daritve, s katero se verniki združujejo prek duhovnika, ki deluje in persona Christi. Prelom v zakonski ljubezni, ki je povzeta v agape, nujno vodi v prelom z zakramentom agape. Prav to kliče v spomin sv. Pavel (teza 5.3), sicer res za vse grešnike, vendar prav gotovo ne izključuje znova poročenih ločencev, ki jih je bilo toliko v grško-latinski družbi njegovega časa. Ali ne naroča — kot je pozneje delala

tudi vsa Cerkev — kristjanom, naj bo njihovo ravnanje na spolnem področju vse drugačno, kot je to pri poganih (teze 1.3.)?

A morda bo kdo kaj ugovarjal. Sv. Pavel, bi lahko kdo rekel, priporoča vernikom, naj v svoji vesti presodijo, če niso nevredni, da bi jedli Gospodovo telo. Govori o vesti, ne o Cerkvi. Toda ne smemo pozabiti, kako je pri sv. Pavlu: če o čem razsoja vest, uravnava to razsodbo Gospod sam. Vest je veljaven vodnik le, če je odmev božjega glasu. Apostol narodov to dostikrat pove; naj tu navedemo le neko drugo mesto iz istega pisma (1 Kor 4.4): »Nič sicer nimam na vesti, vendar s tem še nisem opravičen: Gospod je, ki me sodi.«

Pojavila bi se lahko neka druga težava. Zakaj bi izključevali — bi kdo rekel — od evharističnega obhajila tiste, ki narede velik greh na spolnem področju, ne pa tistih, ki store to na področju pravičnosti? Prav gotovo je skupna krščanska zavest vedno bolj občutljiva za grehe proti pravičnosti, solidarnosti in ljubezni. Tu vidimo resničen napredek. Toda ali naj zaradi tega kot zastarele tabuje zavržemo vse krščanske nravne zahteve glede družinskega in spolnega življenja? Ugovor vodi k večji strogosti do javnih grešnikov na področju pravičnosti, ne pa v laksizem v spolni morali. Paziti moramo seveda na dve dejstvi. Da je obtožba krivičnosti res utemeljena, ni tako lahko ugotoviti; v tem primeru je zelo nevarno, da se damo zapeljati svojim osebnim koristim. Z druge strani pa ima položaj znova poročenih ločencev na sebi nekaj tragičnega, ker so prišli v neko trajno stanje, iz katerega ni tako lahko priti. Ker ima za osnovo pravna dejanja, ga je lahko ugotoviti in je javno.

Stojimo torej pred objektivno nemožnostjo evharistične zakramentalizacije: prav zato pa je treba poskrbeti za nekakšno »predpastoralo«, »pastoralo praga«. Prezir, trde besede, napadi: vse to ni evangeljsko ne uspešno. Tu je mesto za novo pastoralo po smernicah Pavla VI. v njegovem nagovoru 6. 11. 1977 (teza 5.4). Sicer bi pa najbrž prišla v poštev na mnogih področjih. Dokler je ozračje krščansko, lahko na veliko večino vernikov gledamo, kot da njihovo nravno življenje ni izpod tiste najnižje povezave s Kristusom, ki se zahteva za evharistično življenje. Če je potrebno, se stvari urede z zakramentom pokore. V tem sekulariziranem svetu pa, ki povsod poraja táko gledanje na človeka in vesolje, da v njem za Boga ni več prostora, nihče ni Kristusov učenec, ne da bi to vedel in hotel. Ne gre za to, da bi popustili skušnjavi elitizma. Sicer pa, ali lahko govorimo o »eliti« v človeškem pomenu besede, ko je vendar vsaka krščanska krepost milost? Toda računati moramo s tem, da med tistimi, ki verujejo v Kristusa, milost obrodi različne sadove, kot nas uči prilika o sejavcu. To pa nam nalaga obveznost, da smo prizanesljivi do slabotnih, a da tudi pazimo in pomagamo, da postanejo njihova krščanska dejanja bolj zrela in zavestna (tezi 2.3 in 2.4). V tem smislu teza 5.5 zabičuje preventivno dejavnost. Ali ni razporok toliko zaradi tega, ker so poroke prenagljene in nepremišljene? Nekatere so sicer

lahko neveljavne, ker obveznosti niso bile zares sprejete ali pa je manjkalo zrelosti. V mnogo drugih primerih pa so se mladi svobodno in veljavno spustili v avanturo, ki se slabo konča. Zato je tu mesto za novo obliko družinskega apostolata: uspehi, ki jih je pokazal, dajejo upanje, da ne gre samo za pobožne želje.

Skrajen čas je, da končam s temi komentarji, ki so predolgi in ... prekratki. Objava napovedane knjige[22] bo brez dvoma dala boljšo priložnost za poglobljen študij. Za sedaj si pa člani MTK drznejo upati, da bodo pri bralcih naleteli na prav toliko dobre volje, skrbi za teološke metode in predanosti Kristusu, kot so jo hoteli pokazati sami, ko so pripravljali te teze.

Ph. Delhaye, (Doc. cath. n. 1747 (1978) 704—718)

---

[21] Božja ljubezen »ne išče svojega« (1 Kor 13,5). Spomnimo se lahko tudi scholastične definicije ljubezni: »delectari bono alterius« — veseliti se sreče drugega.

[22] MTK oz. njen tajnik Ph. Delhaye izraža upanje, da bo v kratkem izšla knjiga, ki bo obsegala poročila o tu obravnavanih predmetih ter komentarje, ki so jih napisali tisti, ki so s pomočjo vseh članov podkomisije pripravili te teze.

Ocene

A. Feuillet, L'Agonie de Getsémani. Enquête extégétique et théologique suivie d'une étude du »Mystère de Jésus« de Pascal, Gabalda, Paris 1977, 24 × 16, 346 str.

Knjigo je napisal odlični francoski biblicist, ki je obenem teolog s spekulativno močjo. Razdelil jo je na 5 poglavij. Najprej podaja splošne poglede na tri evangeljska poročila o Jezusovem smrtnem boju: besedilo, zgradbo in miselno zvezo teh pripovedi; rešuje glavno težavo, na katero naleti razlaga tega dogodka; končno razvija še eksegezo Iz 52, 13—53, 12, ki je ključ za globlje razumevanje getsemanske drame. To je *1. pogl.* Nato *2. pogl.* obravnava zgodovinska in slovstvena vprašanja, ki jih postavljajo pripovedi o Jezusovem smrtnem boju, pa tudi glavne novejše študije, posvečene tem vprašanjem. To poglavje vsebuje najbolj strogo tehnično eksegetično razpravljanje v tej knjigi. Naslednja 3 poglavja so nasprotno predvsem doktrinalna in napisana tako, da jih morejo brez večjih težav brati vsi kristjani in nahranjati iz tega svojo vero. *3. pogl.* je razlaga Markove pripovedi o agoniji; pa tudi Matejeve pripovedi, ki se ne razlikuje bistveno od Markove, čeprav ima tudi zanimive posebnosti. V tem poglavju se srečamo z mnogimi ugotovitvami in izsledki, ki jih drugje ne najdemo in ki nas uvedejo v presenetljive globine in duhovno bogastvo, vsebovano v pripovedih o Jezusovem smrtnem boju. *4. pogl.* se ustavi pri dopolnjujočih podatkih 3. in 4. evangelija (12, 20—33) in pisma Hebrejcem (5,7). *5. pogl.* podaja temeljni smisel dogodka na vrtu Getsemani. V jedru je to razlaga skrivnosti odrešenja, gledane najprej z ozirom na Jezusa, nato v odnosu do njegovih učencev in celo vsega človeštva. Jezusov smrtni boj je tu prikazan pod vidikom strahu pred smrtjo, dalje pod vidikom izkustva zapuščenosti od Boga in obenem pod vidikom mesijanske preizkušnje; končno je prikazan poseg moči zla in Kristusova zmaga nad njo. Prikazana je tudi notranja skladnost prizora na vrtu Getsemani ter pomen, ki ga ima pri tem navzočnost učencev.

Če včasih slišimo, da so današnja biblično-eksegetska dela neužitna in brez življenjskega pomena za kristjana ali za oznanjevalca, potem takšna trditev za Feuilletovo delo prav nič ne drži. Nasprotno! In sicer je vse to življenjsko bogastvo zasidrano v resnem znanstvenem obravnavanju. To enako ali še bolj velja za »Splošni sklep« (Conclusion générale, od str. 255—263), kjer se avtor ustavi posebno ob vprašanju ali je trpljenje, naravnost smrtno trpljenje prizadevalo Kristusa tudi kot božjega Sina in s tem dobivalo nekakšen odmev tudi v sami skrivnosti troedinega Boga. Feuillet odgovarja pritrdilno, obenem pa odklanja takšno razlago (npr. Moltmannovo), ki bi vnašala v Boga samega nered, kakršen je združen s človeškim trpljenjem in sploh s trpljenjem ustvarjenih bitij. Dobesedno pravi Feuillet k temu:

»Pokazali smo, kako je vse človeško trpljenje tako rekoč povzeto v trpljenje učlovečenega Boga. Z druge strani nas vse sv. pismo, začenši s staro zavezo, vodi k temu, da v trikrat svetem Bogu, ki je *ustvaril človeka po svoji podobi,* priznavamo nekaj takega, kar je ‚eminenter' podobno trpljenju svete duše spričo zla v vseh oblikah in zlasti spričo greha. V

resnici je namreč zelo gotovo, da Boga ljubezni in usmiljenja, kakršnega nam prikazuje sv. pismo, tistega Boga, ki je hkrati najvišja Dobrina, na noben način ne moremo zamenjavati s tistim Bogom, ki je brezbrižen za človekovo življenje, in kakršnega bi nam kaj lahko naslikala filozofija ter si ga včasih res predstavljamo takšnega. Božje usmiljenje, ki je neutrudljivo, kjer gre za grešno človeštvo — to je brez dvoma ena od resnic, ki z največjo močjo sledijo iz celote sv. pisma. Usmiljenje pa vključuje, da tisti, ki je usmiljen, čuti bedo drugega in da mu prav zaradi tega sočutja skuša prinesti pomoč. J. Maritain se ni bal zapisati (l. 1969): Absurdna ideja o Bogu, ki da je brezbrižen za našo bednost, je ‚na najbolj skritem dnu silne zmede, zaradi katere trpi današnji svet...' Mislim, da bi metafizična psihoanaliza modernega sveta odkrila tukaj zlo, ki razjeda podzavest tega modernega sveta... Če bi ljudje vedeli, da Bog ‚trpi' z nami, in sicer mnogo bolj kakor mi, bi se mnoge stvari od vsega zla, ki pustoši zemljo, brez dvoma spremenile in mnoge duše bi bile osvobojene'. Gotovo je, da ‚marmornati' Bog, nedostopen za preizkušnje ljudi, ne more biti Bog kristjanov. In če obstoji antropomorfizem v tem, da prenesemo v Boga to, kar je človeško, in v tem, da rečemo: Bog trpi, kakor trpimo mi, potem mora biti antropomorfizem tudi v primeru, ko kdo misli, kakor da Bog ostaja absolutno brezbrižen. In kako naj verujemo, da je Bog ljubezen, če ga na neki način človeška stiska ne prizadene? ‚Oče sam ni netrpljiv,' je izjavil že Origen; ‚če molimo, ima usmiljenje in sočutje — trpi trpljenje ljubezni' (Hom Ez. 6, 6). Seveda pa tukaj ne smemo uvajati v Boga in v samo njegovo trinitarično življenje trpljenja v strogem pomenu, namreč trpljenja, ki je nered« (259 sl.).

O istem še naprej pravi Feuillet: »Če ne moremo brez resnih pridržkov pritrditi prej navedenim študijam, je pa vsaj treba pohvaliti njihov prvi namen, ki je v tem, da bi poglobili neizčrpno skrivnost križanega Kristusa. Zlasti Moltmannu je treba priznati zaslugo, da je zelo izrazito osvetlil nekatere velike resnice, ki jih hočemo zdaj napraviti za svoje... Kristusov križ — tako pravi Moltmann — je najznačilnejša prvina krščanske vere. V Jezusovi smrti na križu se konkretizira celotna zgodovina odnosov božje ljubezni do človeštva in prav tako se v Jezusovi smrti konkretizirajo vsi prepadi človeške zgodovine z njenim trpljenjem in njenim brezkončnim nemirom. V našem sekulariziranem svetu, ki nima nikakršne osi, ki je izgubil čut za transcendentnost, čut za skrivnost in čut za greh in ki z razjedajočo ter neusmiljeno kritiko drobi v prah vse moralne in religiozne pojme — kar sestavlja strahotno nevarnost ateizma — se krščanska vera ne bo mogla prenoviti drugače, kakor da se postavi pod križ, pred križ, ki je ves gol, in da je pripravljena vstopiti v trpkost in strašno samoto velikega petka. Kristjani si morajo dati dopovedati, da bodo na tem svetu izkoreninjeni; kajti naj bo njihova želja po tem, da bi dialogizirali s svetom sama v sebi še tako zakonita, vendar ne morejo mimo tega, da bi ne ostali tuji zgolj človeški modrosti in politični moči, ki suvereno vladata okoli njih. Zgrešeno je, če bi mi kristjani mislili, da moramo priti do pristnega spoznanja Boga in človeka, ne da bi šli skozi spoznanje Jezusa Kristusa križanega. Sleherna ljubezen, ki ni dar samega sebe in ki ni, vsaj vključno, zaznamovana z znamenjem križa in s krvjo križa, je le karikatura ljubezni« (261).

Že nekoliko prej beremo: »H. Bergson ima prav, ko trdi, da so bili krščanski mistiki samo ‚izvirni, a nedovršeni posnemovalci tega, kar je bil v polnosti Kristus evangelijev'. Kako je to, da naša današnja družba, kjer mrgoli teoretikov in profesorjev krščanske religije, ostaja vedno tako daleč od Kristusa? Tisto, kar ji najbolj manjka, so brez dvoma pristni posnemovalci in priče edinega Odrešenika, ki bi napravljali Kristusa pod vsemi vidiki navzočega našemu svetu, ki je postal znova poganski. Tisto, po čemer se svetniki najbolj razlikujejo od povprečnih kristjanov, kakršni smo mi, je v tem, da so v svojem religioznem življenju srečali ne le lepe ideje, marveč *nekoga;* srečali so

Boga v osebi Jezusa Kristusa. Evangelije je Bog dal človeštvu ne zato, da bi prinesli abstraktne teorije, marveč zato, da bi ljudje spoznali, kdo je Bog in kaj so oni v ogledalu učlovečenega Boga, in da bi potem mogli živeti pod njegovim pogledom in v izžarevanju njegove ljubezni. Odločilen preobrat v Pascalovem življenju, preobrat, ki nam razloži njegov izredni spis ‚Mystère de Jésus', komentiran ob koncu te knjige, je njegovo srečanje z osebo Jezusa Kristusa.

Toda Kristus je učlovečeni božji Sin, ki je iz ljubezni dal svoje življenje za nas. Ni nas odrešil in ni dospel do slave vstajenja drugače kakor tako, da je šel po poti križa. Kako bi se mogli pristno srečati z njim, ne da bi stopili na isto pot? Kolikor je bilo svetnikov, so bili vsi ikone in odsevi, sicer res nepopolni odsevi, navzlic temu pa vendar odsevi umrlega in vstalega Kristusa. In bratska ljubezen, mnogokrat junaška, ki so jo izvrševali, je postavljena na podlago pozabljanja na sebe in darovanja samega sebe — za vzor in studenec pa ima ta ljubezen tisto, ki je napravila Kalvarijo« (256).

Ob koncu knjige je še precej obširen »Dostavek«: »Mystère de Jésus de Pascal« (265—307). Tu je navedenih 48 odstavkov iz Pascalovih »Pensées« skupaj z razlago. V 44. stavku pravi Pascal: »Zdi se mi, da Jezus ne pusti dotikati se njegovih ran po njegovem vstajenju: Noli me tangere. Treba se je združevati le z njegovim trpljenjem.« Navzlic tej trditvi se Pascal ni vdajal »dolorizmu«, ki bi ne upošteval dejstva, da je vendarle »križ le pot, ni pa cilj poti; saj je namen, ki ga zasleduje božji načrt ta, da bi ljudje bili pridruženi večnemu življenju in večni sreči sv. Trojice« (256 sl.).

Obširna kazala napravljajo dragoceno knjigo tudi praktično uporabno za študij ali tudi za meditacije o važnih bibličnih temah, pa tudi za oznanjevanje.

A. Strlè

Evangeliji in apostolska dela. Izdal in založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1977, 528 str.

V pičlih treh letih smo dobili Slovenci kar štiri izdaje sv. pisma. Najprej je izšlo ekumensko sv. pismo (Ljubljana 1974), lani pa je nadškofijski ordinariat v Ljubljani oskrbel dve izdaji nove zaveze. Prva vsebuje evangelije in apostolska dela, druga pa vso novo zavezo. Hkrati je tudi celovška Družba sv. Mohorja izdala Evangelije in apostolska dela, ki jih je po francoski jeruzalemski bibliji s sodelavci priredil prof. Janko Moder. Zahteve II. vatikanskega koncila, ki je postavil sv. pismo za izhodišče verske prenove, porajajo nove izdaje sv. pisma. Z njimi smo tudi mi ujeli korak s časom, vprašanje pa je, če mu ustrezajo in si med seboj ne nasprotujejo. Na to naj odgovori ocena posameznih knjig.

Evangeliji in apostolska dela ponatiskujejo svetopisemsko besedilo iz ekumenske izdaje sv. pisma (Ljubljana 1974), opombe in uvode v posamezne knjige pa po tako imenovanem družinskem sv. pismu, ki ga je od l. 1968 naprej izdajala Družba sv. Mohorja v Celovcu. Zanj je napisal opombe in uvode prof. dr. Ivan Rupnik. Izdaja, ki jo je oskrbel nadškofijski ordinariat, torej ni nova, ampak ponatis, tako svetopisemskega besedila kot opomb, zato se zdi, da je odveč pisati oceno knjige, ki je samo ponatis. Odveč morda tudi zato, ker je bila kritična zanesljivost evangeljskega besedila v slovenski ekumenski izdaji sv. pisma že ocenjena, prim. BV 1 (1977) 77—94 in ker opombe povečini niso nove. Pa vendar. Sv. pismo je božja knjiga. Vsakokratni izid (tudi ponatis) bi moral biti za verne dogodek. Bog nas po njem ponovno nagovarja, zato bi morali z Jeremijem reči: »Če so prišle tvoje besede, sem jih požiral; tvoja beseda mi je bila v radost in veselje srca« (Jer 15, 16). Zato mora biti prva skrb izdajateljev sv. pisma posvečena svetopisemskemu besedilu. Končno. Čemu sploh izdajamo sv. pismo, če ne zaradi besedila? Če ni to prvi namen izdajateljev, potem so izdaje sv. pisma samo ko-

mercializem, snobizem in rivalstvo. Že sv. Avguštin je postavil na prvo mesto skrb za besedilo in papež Pij XII. je v encikliki Divino afflante Spiritu (1943) naglasil, da je naloga izdajateljev svetih spisov predvsem v tem, »da jih očistijo napak, ki jih je povzročila slabost prepisovalcev in odstranijo dostavke in vrzeli, zamenjani besedni red in vsakovrstne druge pogreške, ki se navadno vrinejo v spise, ki več stoletij prehajajo iz rok v roke« (prim. EB 548).

Papež opozarja na napake, ki se kaj hitro vtihotapijo pri prepisovanju svetopisemskega besedila. Tudi v omenjeni izdaji so, čeprav je ponatis. Nekatere so take, da spreminjajo celo smisel navdihnjenega besedila.

V ekumenski izdaji se stavek: »Ali je mar vero vanj sprejel kdo izmed voditeljev ali izmed farizejev« (Jan 7, 48) pravilno glasi, v ponatisu pa je okrajšan: »Ali je mar vero vanj sprejel kdo izmed *voditeljev farizejev?*« Izvirnik in ekumensko sv. pismo jasno razlikujeta narodne voditelje (veliki duhovniki, ljudske starešine in pismouki) in farizeje. Seveda so bili med narodnimi voditelji tudi ljudje, ki so spadali k farizejski stranki, zlasti pismouki, nikakor pa niso bili voditelji farizejev odločujoča sila v deželi. Malo je verjetno, da bi bili prireditelji izdaje s tem hoteli zožiti Jezusovo konfrontacijo samo na farizeje, ampak je tak pomen nastal zaradi izpada besed »ali izmed« v navedenem stavku. Jezus tudi ni rekel Judom: »Ali ni zapisano v *naši* postavi ...« (Jan 10, 34), ampak »v *vaši* postavi«, kot se glasi v ekumenski izdaji in izvirniku! Besede »Stal pa je med njimi tudi Juda izdajalec« (Jan 18, 5 b) niso naslov naslednje pripovedne enote, ampak del svetopisemskega besedila, zato ne bi smele biti tiskane ločeno od besedila in rdeče, kot so tiskani naslovi.

Izdajo precej kazi nedoslednost v izražanju. Starša sleporojenega dosledno govorita v dvojini: »Ne veva ...«, na koncu pa naenkrat govor preide v množino: »Zato so njegovi starši rekli« (Jan 9, 20, 23). Apostola Tomaža imenuje enkrat Didim (Jan 11, 16), drugič pa ime prevaja in mu pravi Dvojček (Jan 20, 24; 21, 2).

Nedoslednost ekumenski izdaji (in seveda tudi izvirniku) je mestoma tolikšna, da prehaja celo v dvoumje. Ker so v stavku: »Potem je Jožef iz Arimateja, ki je bil Jezusov učenec, toda iz strahu pred Judi naskrivaj prosil Pilata, da bi snel Jezusovo telo« (Jan 19, 38), napačno postavljena ločila, je nujno dvoumen. Tako postavljena ločila navdihujejo misel, da je Jožef iz strahu pred Judi naskrivaj prosil za Jezusovo telo. Ker je bil Jezus politični obsojenec, je bil tako, kot vsi obsojenci, pri ljudeh osovražen. Sovraštvo se ni poleglo niti po smrti, ampak so jih vrgli v jamo razbojnikov. Jožef pa je dobro vedel, da je Jezus nedolžen, zato je šel naskrivaj k Pilatu, da ne bi zaradi Jezusa nakopal sovraštva tudi sebi. To je možno, vendar Janez ni hotel to povedati. Izvirnik, in za njim mariborska izdaja sv. pisma (Maribor 1958), postavljata vejico za besedo »naskrivaj«. S tem nastane vrinjeni stavek (parenteza), ki jasno pravi, da je bil Jožef iz Arimateje Jezusov somišljenik, »toda iz strahu pred Judi naskrivaj«. Tudi pri Mr 6, 49 povzroča pomanjkanje zaimka »ti« (ima ga izvirnik in mariborska izdaja sv. pisma NZ) dvoumje. Če zaimka ni, potem so tisti, ki so videli Jezusa hoditi po jezeru, lahko katerikoli, mišljeni pa so samo dvanajsteri.

Prireditelji ponatisa so se zanesli na ekumensko sv. pismo in ga v celoti ponatisnili. Natančno preverjanje pa je pokazalo, da je kar precej svetopisemskega besedila izpuščenega. Ponekod manjka polovico vrstice, največkrat pa kak stavčni člen. Pri Jan 7, 18 manjka ves prvi del stavka: »Kdor govori sam od sebe, išče lastne slave«, v 9, 45 manjka vmesni stavek: »Bila je namreč zakrita, da je niso razumeli« in v 17, 12 manjkajo zaključne besede: »V tvojem imenu, katere si mi dal, sem jih obvarovati«, Pri Lk 6, 23 manjka zadnji stavek: »Prav tako so namreč s preroki delali njih očetje«; krajši stavčni členi pa manjkajo pri Mr 5, 12; Lk 10, 34; 11, 13; Jan 10, 9, 11, 13! Zakaj so celi stavki izpadli v ekumenski izdaji, je težko reči. Lahko je to tiskarski

škrat ali premajhna vestnost korektorjev, toda v ponatisu svetopisemskega besedila se to ne bi smelo dogajati, posebno ne, če je na take pomanjkljivosti kritika že opozorila.

Če pomislimo, kako znanstveniki skrbno in potrpežljivo sestavljajo svetopisemsko besedilo iz slabo čitljivih drobcev qumranskih rokopisov, potem ne bi smelo biti v ponatisu dobro pripravljenega besedila toliko napak. Besedilo bi morali ponovno pregledati in vsaj izpustitve vnesti, tako pa je vsebinsko samo enkrat popravljeno (prim. Mt 21, 31). Stari prepisovalci sv. pisma in prireditelji tiskanih izdaj so delali v tistem, nekoč tako strogem duhu, da se ne sme nič dodati in nič odvzeti, ki je izražen tudi na koncu sv. pisma: »Če kdo kaj odvzame od besed te knjige, mu bo Bog odvzel njegov delež pri drevesu življenja« (prim. Raz 22, 19). Samo zavoljo takšne strogosti v preteklosti smemo upati, da imamo pred seboj tisto sv. pismo, ki so ga napisali svetopisemski pisatelji, čeprav se izvirnik ni ohranil.

Če mora biti svetopisemsko besedilo kar najbolj podobno izvirnemu, ga morajo opombe posodobiti. Dva tisoč in več let staro besedilo je nujno treba opremiti z opombami. O tem so si danes vsi edini. Drugoverci imajo kvečjemu pomisleke do naših teoloških opomb, ne odklanjajo pa zgodovinskih, etnografskih, arheoloških itd. Zato opombe ni lahko pisati. V nekem smislu celo teže kot komentar. Opombe so dejansko povzetek komentarjev. Biti morajo odsev najnovejših znanstvenih dognanj in hkrati dosledno upoštevati nauk Cerkve. Pisec ne sme vnašati svojih pogledov, ampak mora navajati samo dejstva. Najboljše opombe najdemo že v sv. pismu samem. Kaj pa so napisi psalmov drugega kot opombe, ki nas seznanjajo, v kakšnih okoliščinah je psalm nastal, kdaj je nastal in kdo ga je napisal. Tako morajo tudi sodobne opombe seči v ozadje svetopisemskega besedila in kratko ter stvarno pojasniti njegove posebnosti in okoliščine nastanka.

V Evangelijih in Apostolskih delih, ki jih je izdal nadškofijski ordinariat v Ljubljani, je veliko opomb. Vseh je 2359. Vendar ni toliko pomembno število opomb kot njih vrednost.

Veliko število opomb me je takoj presenetilo, natančno branje pa še bolj. Takoj, ko sem začel brati opombe v Matejevem evangeliju, mi je bila njih vsebina znana. Vzel sem v roke mariborsko izdajo sv. pisma nove zaveze (Maribor 1958), ki je izšla za stoletnico Wolfovega sv. pisma v štirih knjigah, in opombe primerjal med seboj. Ker nočem nikomur delati krivice, naj govorijo dejstva. V Matejevem evangeliju je 665 opomb. Od teh jih je 451 čisto dobesedno, s pomišljaji, oklepaji in citati vred prepisanih iz mariborske izdaje. 122 je vsebinsko istih, samo njih slog je spremenjen, le 86 pa takih, ki jih ni v mariborski izdaji. Ker se v sklepanju nisem maral prenagliti, sem natančno primerjal še opombe v Markovem, Lukovem in Janezovem evangeliju. Tudi tu se položaj ni bistveno spremenil. V Markovem evangeliju je 267 opomb, od teh so 104 dobesedno prepisane iz mariborske izdaje, 45 je slogovno spremenjenih, 131 pa samostojnih. V Lukovem evangeliju je 461 opomb: 177 je prepisanih, 62 slogovno spremenjenih, 222 pa novih. V Janezovem evangeliju je 512 opomb: 206 je prepisanih, 62 slogovno spremenjenih, 244 pa novih.

Takšno je poreklo opomb v evangelijih. Ker pa knjiga vsebuje tudi apostolska dela in ne smem nič predpostavljati, sem natančno primerjal še Rupnikove opombe v apostolskih delih z opombami mariborske izdaje. Tu je položaj precej drugačen. Več je novih opomb kot prepisanih ali jezikovno popravljenih, natančno, od 454 opomb je 116 prepisanih, 51 jezikovno popravljenih in 287 samostojnih.

Skupni rezultat je torej: od 2359 opomb v Evangelijih in apostolskih delih je 970 takih, ki jih ni v mariborski izdaji, vse druge pa so iz nje dobesedno prepisane ali vsaj jezikovno popravljene. Ob tem se sprašujem, s kakšno pravico je z rdečimi črkami zapisano na naslovni strani knjige: *Besedilo opomb in uvodov* v posamezne knjige je napisal prof. dr. Ivan Rupnik? Če so to storili prireditelji

izdaje, so pač storili krivico prof. Rupniku. Če pa je to storil prof. Rupnik, je storil veliko krivico pokojnemu prof. dr. Andreju Snoju, ki je te opombe napisal po svojih predavanjih (skriptih) za mariborsko izdajo sv. pisma. Znanstvene izsledke prof. Snoja smemo vsi uporabljati, ne smemo pa si jih prisvajati. Krivično je sebi pripisati to, kar je napisal drugi. Ko bi šlo samo za osamljene primere ali samo za povzetke Snojevih dognanj, bi se ob tem nihče ne spotikal. Saj se moramo vendar vsi učiti. Celo veliki Goethe je dejal: »Vsi moramo sprejemati in se učiti bodisi od teh, ki so bili pred nami, bodisi od teh, ki žive z nami. Celo največji genij ne bi prišel daleč, če bi moral biti v vsem odvisen zgolj od svoje lastne notranjosti«. Naslov bi se moral nujno glasiti drugače in nikomur ne bi nihče nič očital. Rupniku bi nezadržano dali priznanje, čeprav bi v naslovu povedal, da je pretežni del opomb povzel po mariborski izdaji, ker vemo, da je napisati opombe vsej novi zavezi življenjsko delo. Tako pa nujno zadeva nekoga huda nepoštenost. To božji besedi ni v čast!

In kakšni so Rupnikovi popravki Snojevih opomb? Za pretežni del opomb v evangelijih lahko rečem: »Učenec ni nad učiteljem« (Mt 10, 24). Navadno so to dostavki na začetku ali na koncu Snojeve opombe. Nekaj jih je naravnost teološko zgrešenih ali pa ne zadenejo prav dejanskih stanj. V opombi k Mt 26, 38 pravi Rupnik, da se je Jezus v vrtu Getsemani žalostil tudi zaradi grehov »zavoljo katerih je trpel zaman«. Če je Jezus s svojim trpljenjem človeštvo odrešil greha, potem ni zaman trpel. Prav tako Pilatova žena (prim. opombo k Mt 27, 19) ni posegla v sodni postopek zato, da bi branila Jezusa, ampak se je samo bala za svojega moža in mu svetovala, naj ne ima nič opraviti s tem pravičnim. S Herodom se ni poročila Saloma, kakor sledi iz opombe Mr 6, 22, ampak njena mati Herodiada. Ni res, da ima večina rokopisov različico: »Jezus se razjezi ... in ozdravi gobavca« (prim. Mr 1, 41), ampak ima večina rokopisov in starih prevodov (S A B C K L Ø vg syr copt got arm) različico: »Jezus se ga usmili ...«. Samo rokopis D in prevod itala imata prvo različico. Teofil nikakor ni dobesedno »premogočni« (prim. opombo k Lk 1, 3), ampak Bogoljub (theos-Bog, filein-ljubiti, to je človek, ki ljubi Boga oziroma ga Bog ljubi). Haire ni isto kot hebrejski šalom (prim. opombo k Lk 1, 28). Haire pravzaprav ni pozdrav, ampak klic k veselju: raduj se! veseli se! vriskaj! Angel je Marijo pozdravil drugače, kakor so se Judje pozdravljali med seboj. Njegov pozdrav pomeni isto prerokovo sporočilo strtemu judovskemu ljudstvu: »Vriskaj (haire), o sionska hči!« (Sof 3, 14), »Močno se raduj (haire), hči sionska, od veselja vriskaj, hči jeruzalemska! Glej, k tebi prihaja tvoj kralj: pravičen je in zmagoslaven« (Zah 9, 9). Janez Krstnik ni »največji med rojenimi od žena« (prim. Mt 11, 12). Otrok ni dobil »po obrezi ime«, ampak pri obrezi (prim. opombo k Lk 2, 21). Apostol Pavel ni bil tkalec (prim. opombo k Apd 18, 3), ampak izdelovalec šotorov, neke vrste sedlar! Pavel ni bil štirikrat na misijonskih potovanjih, ampak trikrat. V okviru Apostolskih del, na katera se sklicuje opomba k Apd 19, 29, so znana samo tri Pavlova misijonska potovanja.

V Rupnikovih dostavkih je precej tiskovnih napak: Besajda (Mt 14, 22) namesto Betsajda, Bara (Lk 1, 7) namesto Sara, Galanitida (Jan 6, 10) namesto Gavlanitida ... in besed, ki jih ekumensko sv. pismo opušča, npr. Rupnik pravi dosledno slepec (Mr 10, 47; Lk 18, 35), ekumensko sv. pismo pa slepi, »Ko je Jezus dospel v hišo, sta dva slepa stopila k njemu« (Mt 9, 28). Prireditelji bi morali besedilo bolj skrbno pregledati in ga prilagoditi našim razmeram. Opombe so namenjene Slovencem, ki žive v Avstriji, zato pravi Rupnik, da je grška srebrna mina vredna 550 do 650 avstr. šilingov, kar prireditelji slepo ponatisnejo, ne da bi jo prikrojili naši valuti ali vsaj dolarjem, ki so tudi navedeni v opombi.

Če uporablja namesto Snojevih tujk: evharistični govor (Mt 14, 19), eksegeti sv. pisma (Mt 26, 6) ... domače izraze: govor o sv. Rešnjem telesu, razlagavci sv. pisma ... in če spreminja (največkrat po

nepotrebnem) besedni red Snojevih opomb (Mt 27, 14; Jan 11, 24...) ali jih okrajšano povzema (Mt 26, 8), jih stvarno ne zboljšuje, dasi bi bilo treba nekatere res posodobiti. To bi najbrž storil profesor sam, če bi jih pisal danes, zlasti tiste, kjer usklajuje različne evangeljska poročila med seboj. Matej poroča, da je Jezus ozdravil dva obsedenca v Gadarski deželi (8,28 sl.) in dva slepa (9,27 sl.), Marko in Luka pa pravita, da samo enega. Ker se je starejša eksegeza ubadala predvsem z odpravljanjem nesoglasij med evangelisti in ni toliko iskala teoloških resnic v posameznih pripovedih, se to kaže tudi v precejšnem številu Snojevih opomb (prim. opombe k Mt 8, 5; 9, 18; Mr 5, 2...), vendar nobena od njih ni posodobljena. Nekatere pa so dejansko tako zastarele ali so v takem nasprotju z novejšo biblično znanostjo, da jih res ni mogoče več ponavljati. Med take sodi Snojeva opomba v Markovem evangeliju (8, 30), zakaj Jezus Petru ni obljubil prvenstva, medtem ko mu ga na vzporednem Matejevem poročilu (16, 18.19) obljublja. Peter je o tem molčal zato, ker je bil ponižen in je bil Marko pri pisanju evangelija odvisen od Petra, tega ni zapisal, pravi Snoj. Razlaga ni prepričljiva. Kako bi mogel Peter tako pomembno stvar zamolčati? Takšno pojasnjevanje je prav tako nevzdržno kot reči: Jezus ni Petru ničesar obljubil, ker Marko o tem nič ne poroča. Markov molk o Jezusovi obljubi Petru mora imeti globlji pomen. Kakšnega? To bi morala pojasniti opomba, če hoče biti knjiga boljša od mariborske izdaje.

Poglejmo zdaj še opombe, ki jih ni v mariborski izdaji, ampak jih je napisal prof. Rupnik.

V evangelijih so povečini zelo kratke. Navadno obsegajo samo en stavek. Nekatere od njih so čisto odveč, npr. »Jezus ozdravi mrtvoudnega, da s tem dokaže, da je Bog« (opomba k Mt 9, 5). To lahko trdimo za vsak Jezusov čudež, povrh pa je tudi stilistično nerodno oblikovana, ker je v enem stavku dvakrat da. Ali: »Grešil sem...«. Denar dam nazaj, vi pa Jezusa izpustite (opomba k Mt 27, 4). Ni verjetno, »da bi člani velikega zbora Jezusa mučili in zasmehovali« (prim. opombo k Mt 26, 67). Brezosebni stavek v množini: »Nato so mu v obraz pljuvali in ga bili s pestmi«, nakazuje tiho zamenjavo subjekta. Subjekt tega stavka niso več ugledni gospodje velikega zbora, ki so Jezusa zasliševali, ampak hlapci velikih duhovnikov, kar izrečno potrjuje Luka, ki pravi: »Možje, ki so imeli Jezusa zvezanega, so ga zasmehovali in bíli« (22, 63). Veliki zbor je pod Kajfovim vodstvom res ponoči obsodil Jezusa na smrt (prim. Mt 26, 57—66; Mr 14, 55—64), toda obsodbe, ki so bile izrečene ponoči, po judovskih zakonih niso bile veljavne, zato se je veliki zbor v jutranjih urah še enkrat sestal, da je dobila ponoči izrečena obsodba uradni značaj. Zato o jutranji seji poročajo vsi sinoptiki, najbolj natančno pa Luka (22, 66—71), ki je, skupaj z Janezom za potek sodnega postopka proti Jezusu, najbolj zanesljiv. Opomba k Mt 27, 1 torej ni pravilna, ker ne upošteva judovskih zgodovinskih okoliščin in pravnih odločil.

Seveda pa ni vse tako slabo. Med samostojnimi opombami je veliko dobrih (prim. op. k Mt 10, 28; 11, 30...), zlasti v Markovem in Janezovem evangeliju. Medtem ko je v mariborski izdaji opomb tod malo in se Snoj nenehno sklicuje na opombe v Matejevem evangeliju, Rupnik enakomerno in pogosto opremlja besedilo z opombami, pri katerih se vsebina niti pretirano ne ponavlja. Najboljše pa so opombe v Apostolskih delih, čeprav imam vtis, da jih je tudi tukaj pisal precej stihijsko. Do 9. poglavja prevladujejo samostojne, v 10. in 11. poglavju jih spet večinoma povzema iz mariborske izdaje, v naslednjih poglavjih pa so pretežno nove. Med samostojnimi opombami so najboljše krajevne. Avtorju se pozna, da je bil v Sveti deželi, zato natančno in živo opisuje svetopisemske kraje in jih povezuje z današnjimi. Krajevne opombe so še posebno pomembe za boljše razumevanje sv. pisma. Sv. pismo niso zgodbe, kot se nerodno izraža Rupnik, ampak »dogodki, ki so se zgodili med nami« (Lk 1, 1), zato velja dobro poznanje krajev za peti evangelij.

Krajevne opombe dopolnjujejo tudi idejne. Pavlovo hotenje in njegov nauk je veliko bolje razložen kot v mariborski

izdaji. Vsako poglavje ima uvodno opombo, v kateri pojasni njegovo vodilno misel in večkrat tudi literarni sestav. Rupnik je tod manj avtoritativen. Večkrat prizna, da je tu še veliko nedorečenega, zato navaja samo eno izmed mnenj bibličnih strokovnjakov, ne pa dokončni odgovor. Tovrstne opombe so precejšna obogatitev naše biblicistike in korak naprej od mariborske izdaje nove zaveze (Maribor '58). Škoda, da tudi v evangelijih ni postregel z novimi osvežitvami, tako pa ostaja knjiga na pol pota.

Knjigo bogatijo na koncu modernemu okusu dokaj prikupne slike iz Jezusovega življenja, dve topografski karti in dva zemljevida. Tudi zunanja oblika knjige je lepa, tisk je jasen in dovršen, le rdeči naslovi in podnaslovi dajejo knjigi preveč rubristični značaj. Ko bi njena vsebina dosledno dosegala zunanjo lepoto, bi jo lahko pohvalil.

Francè Rozman

Sveto pismo nove zaveze, Izdal in založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani. Ljubljana 1977, 880 str.

Izid vse nove zaveze, opremljene s številnimi opombami in povrh še v prikupni ročni izdaji bi moral biti dogodek za Cerkev na slovenskem. To se je zgodilo šele drugič po vojni (prvič je izšla vsa nova zaveza v eni knjigi l. 1958, za stoletnico Wolfovega sv. pisma), zato bi se je morali bolj razveseliti. V resnici pa smo njeno rojstvo komaj zabeležili, kakor da nam ne bi bilo več mar za božjo besedo. Knjiga se je nekam sramežljivo pojavila. Nihče je ni pričakoval (dobili smo pravkar ekumensko sv. pismo) in ne napovedal. Domači biblicisti pri njenem nastanku niso sodelovali in so zanjo zvedeli tik pred izidom. Ali je to nezaupanje do njih ali pa gotovost, da v dobi silnega napredka biblične znanosti lahko pripravi dobro izdajo sv. pisma kdorkoli, ne vem. Naj bo kakor koli. Knjiga je tu in jo moramo oceniti takšno, kakršna je.

Knjiga je pravzaprav nadaljevanje Evangelijev in Apostolskih del, ki jih je malo pred tem izdal nadškofijski ordinariat v Ljubljani. Njim so pridejane vse ostale novozavezne knjige, tako da je nastala samostojna izdaja nove zaveze v eni knjigi. Ker je knjiga nadaljevanje prve, velja tudi zanjo, da je »BESEDILO SVETOPISEMSKIH KNJIG vzeto iz ‚ekumenske' izdaje celotnega svetega pisma v eni knjigi, ki je izšla leta 1974 v Ljubljani. BESEDILO OPOMB IN UVODOV v posamezne knjige pa je napisal prof. dr. Ivan Rupnik za ‚družinsko' sveto pismo nove zaveze, ki je izšlo pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu 1968 in v naslednjih letih«. Knjiga je torej v celoti ponatis, zato najbrž ni zbujala posebne pozornosti ob izidu.

Knjiga je mehanična spojka dveh delov. Ako pa to ni, zakaj je potem U v o d v knjige nove zaveze ravno na sredi knjige (od strani 496 do 525)? Uvod bi moral biti na začetku knjige ali na koncu (Uvod v apostolska pisma in Razodetje je pravilno na začetku drugega dela knjige). Na začetku knjige je seznam novozaveznih knjig (6), ločeno od njega pa se stiska na sredi knjige (542) seznam starozaveznih knjig. Razbit seznam priča, da prireditelji niso imeli posluha za sveto pismo. Čemu navajamo v sv. pismu sezname svetopisemskih knjig? Ne najprej zato, da vemo, katere knjige spadajo v sv. pismo, to lahko razberemo iz kazala, ampak zato, ker so v svetopisemskih knjigah citati iz drugih svetopisemskih knjig. Ker pa v nobeni novozavezni knjigi ni citatov iz novozaveznih knjig, ampak so v novozaveznih knjigah, posebno v evangelijih, pogosto citati iz starozaveznih knjig, bi moral biti na začetku knjige prej seznam starozaveznih knjig kot novozaveznih, da bi bravec lahko sam poiskal ustrezen citat v njih. Povrh pa se seznam starozaveznih knjig ne ujema vedno s seznamom svetopisemskih knjig ekumenske izdaje, čeprav je v naslovu rečeno, da je njen ponatis; pri navajanju svetopisemskih knjig pa se moramo držati tiste izdaje, ki jo je Cerkev uradno odobrila, to pa je sedaj pri nas ekumensko sv. pismo, medtem ko ta ponatis uvaja nove okrajšave in s tem povzroča zmedo. Ekumensko sv. pismo je uvedlo za nekatere starozavezne

knjige okrajšave, ki so bliže hebrejskemu in grškemu izvirniku kakor tiste, ki jih poznamo iz vulgate oziroma od nje odvisne mariborske izdaje. Ekumensko sv. pismo označuje knjigo Sodnikov »Sod«, ta pa spet uvaja staro okrajšavo »Sodn«; prvo in drugo knjigo Kraljev označuje ekumensko sv. pismo 1 Kr, 2 Kr, ta pa 1 Kralj, 2 Kralj, v opombah pa se knjigi nekaj časa imenujeta prva in druga knjiga Kraljev, nekaj časa pa prva in druga Samuelova knjiga (1 Sam, 2 Sam); dejanski prvi dve knjigi Kraljev pa 3 Kralj in 4 Kralj (prim. opombo k Mt 1, 8). Kje naj v tej zmešnjavi oznak bravec najde ustrezno svetopisemsko mesto, če niti prireditelj em ni jasno, kaj navajajo? Pri psalmih se ekumensko sv. pismo ravna po hebrejskem štetju psalmov, kar je edino pravilno, ker so psalmi v njej neposredno prevedeni iz hebrejskega izvirnika, ta pa uvaja spet štetje po vulgati in tako povzroča nepoučenemu bravcu veliko preglavic, če hoče najti ustrezni citat v psalteriju. Kdor ve, da pomeni pri psalmih večja številka (ta je navadno v oklepaju) hebrejsko štetje, manjša pa vulgatino, se bo že znašel, če ne, bo pa moral prebrati dva ali tri psalme, da bo našel to, kar hoče. Če bi mi kdo očital, češ, kdo pa tako bere sv. pismo, mu odgovorim, da mnogi, žal pa res prej drugoverci kot katoličani! Sicer pa, če ne bi šlo za takšno harmonično branje sv. pisma, čemu bi se potem s tem sploh ubadali. To bi bil goli skripturizem ali učenjakarstvo, česar pa v »družinskem« sv. pismu ne bi smelo biti.

Pred drugim delom knjige je UVOD V APOSTOLSKA PISMA (529—542). Beseda »apostolsko pismo« je v biblicistiki nova. Uvodna znanost pozna Pavlova p i s m a, katoliške l i s t e in Razodetje. Reči temu »apostolska pisma« je precej negotovo. Izraz je presplošen. Ali so to pisma apostolov, torej pisma dvanajsterih? Vemo, da povečini to niso. Ali so to sploh pisma? Nekatera že, druga pa nikakor ne. V dobi, ko je proučevanje svetopisemskih literarnih vrst tako napredovalo, je takšno govorjenje prazno. Vemo, da svetopisemski pisatelji ne posredujejo razodetja samo z besedami in stavki, ampak tudi z zgradbo pripovedi oziroma z literarno vrsto svojih spisov. Razodeto resnico drugače izraža zgodovinska pripoved kot pesem, drugače prilika (parabola) kot alegorija, drugače pismo kot list. Komur je to vseeno, mu je pač vseeno, zato ni sposoben ločiti božjega od človeškega. Pavlova pisma so res pisma, in to po zunanji obliki in vsebini. Po zunanji obliki zato, ker je svoje spise zasnoval tako, kakor so bila zasnovana pisma v njegovem času. Pavel naslovljencem res pošilja pisma. Z njimi odgovarja na konkretne, čisto enkratne razmere v določenih cerkvah. Po vsebini so njegova pisma priložnostne poslanice, kar pa za katoliške liste ne moremo reči. Katoliški listi so po vsebini preveč splošni, da bi jim mogli reči pisma, po obliki pa so to še manj.

Kakor je oznaka teh knjig presplošna, tako je tudi njihova predstavitev preveč luknjičava. Za primer naj navedem Pavlova pisma iz ujetništva (Ef, Kol, Flm, Flp). Samo v teh se Pavel imenuje »ujetnik Jezusa Kristusa« (Flm 1, 9) in pravi, da jih je pisal »v vezeh« (prim. Kol 4, 3. 18). Pisec ta izraz razlaga alegorično, kakor da bi Pavel hotel reči, da je bil ujet v Jezusovo službo. Če bi Pavel to mislil, bi o sebi tako govoril tudi v drugih pismih, saj je bil vse življenje ujet v Jezusov evangelij. Izjavo je že treba razumeti dobesedno. Pavel je bil res zaprt, toda kdaj? Če moremo odgovoriti na to vprašanje, si lahko mislimo, kdaj so bila ta pisma napisana. To pa je zelo pomembno, saj vemo, kako racionalisti prav zato, ker ni znano, kdaj so nastale posamezne novozavezne knjige, radi trdijo, da niso pristne oziroma so nastale pozneje, kot navadno mislimo. Priznam, da na to vprašanje ni lahko odgovoriti. Razlaglavci si niso edini, za katero ujetništvo gre: za efeško (o tem iz sv. pisma nič ne vemo), cezarejsko (1.58—60), prvo rimsko (1.61—63) ali drugo rimsko (1.66/67)? Če pa že načne to vprašanje, potem ni modro pustiti bravce v negotovosti in reči: »Da je pismo (mišljeno je pismo Filipljanom) napisano v Rimu, je neverjetno, ni pa dovolj dokazov, da bi ne bilo napisano iz rimskega ujetništva, kot meni izročilo (v letih

62—63)«. Takšno razglabljanje bolj sodi v znanstvene razprave, če pa ga že načne v »družinskem« sv. pismu, ne sme ostati nedorečeno, že zato ne, ker imamo vsaj za ta primer tudi svetopisemske dokaze.

Ker je knjiga nadaljevanje Evangelijev in Apostolskih del, se vse, kar bom sedaj povedal, nanaša samo na drugi del (recenzijo o Evangelijih in Apostolskih delih glej zgoraj!). Zanj je značilno, da ima zelo veliko opomb. Vseh je 1116. Ker se opombe nanašajo na vrstice in je v eni opombi razloženih več reči, je opomb dejansko dvakrat toliko. S to izdajo smo dobili Slovenci najbolj bogato komentirano novozavezno besedilo v zadnjem času. Če pravim komentirano, ne pretiravam, saj prehajajo opombe proti koncu knjige (začne se s Pavlovimi pastoralnimi pismi) v pravi komentar (prim. opombo k Raz 20, 1—6). Ne nanašajo se več na posamezne vrstice, ampak na krajše miselne enote. Najprej opozarja na vodilno misel vsake enote ali poglavja, nato njeno sporočilo razčlenjuje v točke: a), b), c) in jih sproti pojasnjuje (prim. opombo k 2 Pet 2, 4—9). Pojasnila so dobro premišljena, jedrnata in znanstveno utemeljena. Opombe so veren odsev dognanj biblične znanosti. Mestoma se vidi, da je pisec preveč pod vtisom virov, saj svetopisemske knjige navaja z nemškimi okrajšavami, npr. Mk 8, 35, medtem ko sam dosledno označuje Markov evangelij z okrajšavo Mr (prim. opombo k Raz 20, 1—6).

Prav zato, ker so opombe preveč togo povzete po solidnih komentarjih svetopisemskih knjig, večkrat premalo pojasnujejo. Ponekod bi bilo potrebno dostaviti opombe opomb. Če pravi: »Sard« je temnordeč karneol, premalo pojasni, ker bravec »družinskega« sv. pisma ne ve, kaj je karneol. Nejasno besedo ne bi smel pojasnjevati z drugo nejasno besedo, ampak bi moral preprosto povedati: »Sard« je dragocen kamen rdečkaste barve.

Takih pomanjkljivih razlag je posebno veliko v Razodetju. Če drži, da so v sv. pismu »nekatere stvari težko umljive in jih nevedni in neutrjeni prevračajo« (prim. 2 Pet 3, 16), potem to dvakrat drži za Janezovo Skrivno razodetje ali Apokalipso. Zato ni dovolj bravca odpraviti s kratko opombo: »Sedem rogov: najvišja moč« (opomba k Raz 5, 6). Prav tako ne pove, kaj pomeni knjiga, ki jo je sedeči na prestolu imel v desnici (Raz 5, 1). V opombah jo enkrat imenuje »knjižni zvitek« (Raz 5, 1), drugič preprosto »knjiga« (Raz 5, 6). Če pravi, da je bila povezana s sedmimi trakovi in sedmimi pečati in je bila popisana na obeh straneh, ponovi samo svetopisemsko besedilo in ga ne razlaga. Knjiga pomeni usodo sveta, ki jo je sedeči na prestolu izročil Jagnjetu. In če se opomba glasi: »Ni jasno ali so sedmere plamenice Sv. Duh ali najvišji angeli« (prim. opombo k Raz 4, 4.5), bi bilo bolje molčati, kot bravca puščati v negotovosti.

Še večjo šibkost v pojasnjevanju čutim v pismu Rimljanom in Galačanom. Poznavalec sv. pisma opombe lahko dobro razume, kaj pa preprost človek, ki ni vajen teoloških izrazov. Pavel tod nenehno govori o opravičenju (iustificatio), posvečenju (sanctificatio) in vlogi postave v odrešenjski zgodovini. Kaj je opravičenje? V opombah nikjer ne najdem odgovora na to vprašanje oziroma morejo odgovori bravca prej zavesti kot pa pripeljati do globljega spoznanja resnice. Ali je opravičenje opravičilo, ki mi ga kdo prizna ali pravica, ki mi jo kdo prisodi? Kako je mogoče postati opravičen? Ko pravi: »Če Bog človeka opraviči, je opravičen« (prim. opombo k Rimlj 4, 7), pove toliko kot nič. Opravičenje je nekaj, kar se zgodi v človeški duši. To je zveličavna božja moč, ki naredi človeka deležnega mesijanskih obljub. Sad božjega delovanja v človeku je novo, nadnaravno življenje v njem. To nima prav nič opraviti s krepostjo pravičnosti, kakor pravi pisec: »Za Abrahama je bil prejem obreze le zunanje znamenje *pravičnosti*. Opravičen je bil žepred njo« (prim. opombo k Rimlj 4, 9). Opravičenja si ne moremo pridobiti s svojo pravičnostjo, ampak nas Bog sam opraviči. Človek nima prav nič takega, zaradi česar bi ga Bog moral opravičiti.

Ko pravi, »da Pavel gleda v postavi tisto, kar je množilo greh in nesreče« (prim. opombo k Rimlj 5,15), se more

bravec brez dodatne razlage hudo vznemiriti, posebno če ve, da je postavo dal Bog. Trditev v opombi ni napačna, saj Pavel sam pravi v pismu Galačanom: »Kolikor jih je namreč iz del postave, so pod prekletstvom« (3, 10), pač pa hudo pomanjkljiva. Bistvo opomb pa je, da pojasnijo tisto, kar je težko razumljivo, ne pa, da s svojimi besedami ponavljajo svetopisemsko besedilo. Zato je nujno potrebno dopolnilo, ki bi pojasnilo, kako je moglo to, kar je bilo od Boga, »množiti greh in nesreče«.

Postava je jasno določala, kaj človek sme in česa ne sme, ni mu pa dajala moči, da bi jo mogel spolnjevati. Človek ni mogel drugega kot kršiti postavo. To pa je prebujalo v njem zavest grešne krivde in prekletsva. Iz tega se ni mogel rešiti sam. Rešil nas je Jezus Kristus, ko nas je s svojo smrtjo »odkupil iz prekletstva postave« (Gal 3, 13). Kristus nam je s svojo smrtjo zaslužil milost, v moči katere moremo spolnjevati postavo. Tako postava sedaj ni več samo norma delovanja, ampak tudi počelo delovanja. Tak je bil zveličavni božji red. Bog je hotel v človeku, ko se je v njem zaradi postave prebudila zavest greha, zbuditi hrepenenje po Odrešeniku. V tem smislu je bila postava »vzgojiteljica za Kristusa« (Gal 3, 24).

Nejasnost opomb često pomnoži skrotovičen slog, npr: »Čeprav je bil govor o levu, uzre videc Jagnje s smrtno rano sicer, ki pa je živo« (prim. opombo k Raz 5, 6) ali: »Kakor luč božja pomeni usmiljenje, tako pomenijo bliski in grom od prestola, da božje veličanstvo povzroča tudi strah in trepet« (prim. opombo k Raz 4, 4.5) itd. Stavki so večkrat tudi stilistično napačni, npr. »Naše upanje je trdno, ker stoji na Bogu« (prim. opombo k Rimlj 8, 24) ali: »Pismo se konča s slavospevom na Boga« (prim. opombo k Rimlj 16, 25) itd.

Slog zelo kazijo nerodni izrazi, npr. posinovljenstvo (Rimlj 8, 28), nejeverni Judje (Rimlj 11, 16), izkvarjenost (Rimlj 1, 24), lažiapostol (2 Kor 11, 2), družabna oblika, družabni sistem v promenu družbena oblika, družbeni sistem (1 Pet 3, 7; 1 Tim 6, 1; Raz 13, 14) itd., da ne omenjam tiskovnih napak, ki jih tudi ni malo.

Končno moram zavrniti nekatere napačne trditve. Pisec trdi, »da izročilo ne ve veliko povedati o Pavlovem potovanju v Španijo« (prim. opombo k Rimlj 15, 22). V resnici pa je krščansko izročilo o Pavlovem potovanju v Španijo zelo bogato (o tem piše Klemen Rimski v pismu Korinčanom, Muratorijev fragment, apokrifni spis Acta Petri cum Simone, Epifanij, Krizostom in drugi), samo da ga imajo racionalistični kritiki za »romantično navdušenje za starinoslovje«. Prav tako ni res, da bi bil Jezus spremenil blagoslovljeni kelih (calix benedictionis) pri zadnji večerji v svojo Kri in takrat postavil evharistijo (prim. opombo k 1 Kor 10, 14). Blagoslovljeni kelih je spadal k samemu obredu velikonočne večerje, evangelisti pa razločno pravijo, da je Jezus postavil evharistijo, ko je bila večerja že pri kraju (prim. Mt 26, 26 in vzporedna poročila). Jezus ni hotel motiti poteka velikonočne večerje, ki je bila do potankosti določena, pa tudi čudno bi bilo, da bi bil spremenil obredni kelih v svojo Kri, ker je moral iz njega najprej nekaj odpiti hišni gospodar, nato ga je šele ponudil drugim. To bi pomenilo, da je Jezus vino, ki ga je spremenil v Rešnjo kri najprej sam odpil. Tudi prvo pismo Korinčanom Pavel ni pisal Sostenu, ki je bil predstojnik shodnice v Korintu (prim. opombo k 1 Kor 1, 1), ampak »cerkvi božji, ki je v Korintu«. Sosten je bil prej soodpošiljatelj pisma kot naslovljenec (prim. 1 Kor 1, 1).

Čeprav je kritika marsikaj ugotovila, ni nastala zato, da bi rušila. Knjiga ima kljub pomanjkljivostim svojo vrednost. Pohvalno je že to, da se je prof. Rupnik dela sploh lotil. Če bi bile vse opombe dobesedno prevedene, bi imela knjiga svojo vrednost, ker v pretežni večini niso slabe. V njih je veliko novega, poučnega in zanimivega. Pomanjkljivosti so bile povedane predvsem zato, da bi prebudile zanimanje za opombe in zato še bolj koristile. Kdor bo opombe opomb prav vrednotil, »mu bo tudi to pripomoglo k dobremu« (prim. Rimlj 8,28).

Francè Rozman

Evangeliji in apostolska dela. Priredil s sodelavci prof. Janko Moder. Izdala in založila Družba sv. Mohorja, Celovec 1977, 397 str.

In vendar se premika.

Tako bi lahko na kratko označil novi prevod Evangelijev in Apostolskih del znanega prevajalca iz svetovne književnosti, urednika knjižne zbirke Nobelovci in profesorja slovenščine na igralski Akademiji v Ljubljani Janka Modra. Prevod je res nov in ne samo popravljanje tega, kar so naredili pred petdesetimi leti profesorji Frančišek Jerè, Gregorij Pečjak in Andrej Snoj (Evangeliji in Apostolska dela, Ljubljana 1925), kar so vse naše poznejše izdaje, vključno z ekumensko. Narejen je po francoski jeruzalemski bibliji (La Sainte Bible, traduie en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem. Les édition du Cerf, Paris 1961). Ta je zaradi izredne kakovosti, morda še bolj zaradi opomb kot samega prevoda svetopisemskega besedila, v svetu hitro zaslovela. Opombe so prevedli tudi Nemci, Američani in delno tudi Hrvati (Biblja, izdala založba Stvarnost, Zagreb 1968). Ker pri nas ni kazalo, da bi kdo na novo prevedel sv. pismo nove zaveze, razvoj jezika in biblične znanosti pa je prevod izpred petdesetih let že davno prehitel, so naprosili prof. Janka Modra, naj prevede novo zavezo po francoski izdaji.

Časi pa so se medtem močno spremenili. Leta 1973 so Francozi dobili novo, še bolj izpopolnjeno izdajo jeruzalemske biblije. Za njo pa nekateri narodi še enotnejši prevod sv. pisma in bolje komentiran. Nemšo govoreči narodi so dobili tako imenovani enotni prevod (Einheitsübersetzung)' Italijani sodobni prevod La Bibbia (Milano 1974) itd. Pa tudi s temi niso povsod zadovoljni. Tako je nemška škofovska konferenca že naročila strokovnjakom, naj pripravijo nov prevod sv. pisma, ki bo bolj primeren za bogoslužje, kot je enotni prevod. Iz tega vidimo, kako zelo se razvija biblična znanost in kako tvegano je prisegati na moderne prevode, zato ni čudno, če je prof. Moder kar 15 let iskal in snoval, da bi dal od sebe najboljše.

Prevod je nastal doma, vendar po čudnem naključju ni izšel doma, temveč v zamejstvu. Izdala ga je Družba sv. Mohorja v Celovcu, odobril pa krški škofijski ordinariat v Celovcu, kot pomožno knjigo za katoliški verouk. Čeprav je knjiga izšla v zamejstvu in jo imajo pri nas kvečjem duhovniki, je vendarle vredna naše pozornosti. Prevod je končno slovenski in zato določen prispevek k slovenski biblicistiki.

In kam se je ta z njim premaknila? Usposobljenost prevajalca kaže na jezikovno smer. Moder je zapustil že nekam ustaljeno slovensko tradicijo prevajanja sv. pisma. Uvaja nove izraze in besedne zveze. Razbija toge in na izvirnik vse preveč suženjsko navezane oblike, ter uvaja nove, razumljive in udomačene izraze. Sv. pismo je namenjeno ljudem vseh časov. Ljudje pa ne govorijo vedno enako, kajti jezik se razvija, zato ga je Moder prevedel v jezik našega časa. V pripisu pravi, da sta mu bili pred očmi nenehno dve stvari: »Besedilo naj bo slogovno pristno, živo, življenjsko, preprosto in razumljivo, pri tem pa naj bo tudi literarno prožno, estetsko dognano in, kjer je koristno, naslonjeno na izročilo« (str. 396).

To je vse prav, saj Bog govori po sv. pismu tudi današnjemu človeku, vendar ne smemo pozabiti, da sv. pismo ni leposlovna knjiga, ampak božje razodetje. Pri njem ni najvažnejša pripoved ampak resnica, ki jo pripoved vsebuje. Pripovedi so samo nosilke (vehicula) razodetja, ker je Bog uporabljal človeško govorico, da se je razodel. Pri prevajanju leposlovja more biti prevajalec celo umetniško ustvarjalen, pri prevajanju sv. pisma pa je nujno vezan na razodeto resnico. Noben prevod ne sme nič »ustvariti«, ne dodati ne odvzeti. Če komu, veljajo Pavlove besede Timoteju: »Čuvaj, kar ti je izročeno!« (1 Tim 6, 20), potem veljajo najprej prevajalcem sv. pisma. Ti so nujno vklenjeni v razpon razodetih resnic. Gibati se morejo samo v njegovem krogu. Samo če ostajajo zvesti navdihnjenemu besedilu, pa ga hkrati prevajajo živo, življenjsko, preprosto in razumljivo, nastane za verne sprejemljiv prevod. Takega si tudi vsi

želimo. Vemo pa, kako hitro nas v tem zanese. Kako hitro je navdihnjena misel okrnjena. Zaradi živahnega, razumljivega in sodobnemu človeku prikupnega pripovedovanja lahko sv. pismo ni več sv. pismo. Četudi bi bil prevod jezikovno še tako dognan, razumljiv in umetniško dovršen, pa bi hromil navdihnjeni pomen, morda samo tu in tam, bi bil le »magnus passus, sed extra viam« (sv. Avguštin). Zato se vsak prevajalec sv. pisma nujno spoprijema z dvojim: kako ostati zvest navdihnjeni resnici in kako jo izraziti v sodobni govorici ali z drugo besedo, moral bi biti biblicist in pisatelj.

V Modrovem prevodu je toliko lepih in v lahkotnem slogu oblikovanih stavkov in pripovedi, posebno v Janezovem evangeliju (prim. 7, 1—13. 40—52; 9, 1—41; 16, 20—28 itd.), da moram nanje takoj opozoriti. Medtem ko so se starejši prevajalci domala prilepili na izvirno besedilo, mu Moder ostaja zvest, vendar ga prikupno posodablja. Za modre pravi, »da jim je bilo v spanju namignjeno, naj se ne vrnejo k Herodu, zato so se po drugi poti odpravili domov« (Mt 2, 12). Za satana pa: »Če je v sebi razprt, se ne bo obdržal, je po njem« (Mr 3, 26). »Žensko, zasačeno pri zakonolomu, so postavili vsem na oči« (Jan 8, 3) itd. Ko bi prevajal dosledno v tem stilu, bi imeli zares dovršen prevod Evangelijev in Apostolskih del. Ker pa je v tem oral ledino, ni čudno, če je omahoval. Sam pravi, »da je zavestno ohranil marsikakšen semitizem« (str. 396)). Vendar smo teh vajeni, zato nas toliko ne motijo. Motijo pa nas stvari, ki jih ni v sv. pismu oziroma to, kar se v prevodu glasi drugače, kot v jeruzalemski bibliji.

Živahno pripovedovanje prevajalca kaj rado zavede, da trdi stvari, ki jih n i v sv. pismu. V kakšnem spodbudnem nagovoru je to mogoče, pri prevajanju sv. pisma pa ne. Pojav imenujemo svetopisemska barvitost (colorit). Tako Jezus ni rekel: »Če te desno oko zapeljuje v greh, ga izkoplji in vrzi d a l e č stran« (Mt 5, 29, prim. tudi v. 30), ampak: »... ga izkoplji in vrzi stran (od sebe)«. Za ljudi v kafarnaumski shodnici pravi Moder, »da so s t r a š n o (JB: vivement) strmeli nad njegovim naukom« (Mr 1, 22) in »Nečisti duh je človeka s t r a š n o (JB: violement) stresel« (Mr 1, 26), sami pa, »da so radi s t r a š n o ime Boga (JB: Nom redoutable) nadomeščali z metaforo« (prim. opombo 3 k Mt 3, 2). V jeruzalemski bibliji so trije različni izrazi: vivement, violement in redoutable, katere pa Moder enako prevaja: strašno, čeprav »vivement« niti po pomenu niti z ozirom na okoliščine, v katerih ga uporablja jeruzalemska biblija, ni isto kot »violement« in »vivement« ne isto kot »redoutable«. »Redoutable« res pomeni »strašen«, in vendar za Boga ne moremo uporabiti te slovenske besede. Že predpona r e-doutable nas opozarja, da beseda »redoutable« za Boga ne pomeni »strašen«, ampak o d-maknjen spoštljiv, torej iz spoštovanja do Boga so božje ime nadomeščali z metaforo. Povrh pa je pristavek »strašno« svetopisemska barvitost, ki je ni v izvirniku. Je pa res v jeruzalemski bibliji, vendar je v drugih enako dobrih prevodih ni.

Še huje je, če prevod ne izraža prav dejanskega stanja ali osiromaši navdihnjeno resnico. Za gobavega pravi Moder, da je potem, ko ga je Jezus ozdravil, »začel na glas vpiti (JB: proclamer) in razglašati novico (JB: divulguer la nouvelle), da Jezus ni mogel več odkrito v mesto, temveč je ostajal zunaj, po samotnih krajih« (Mr 1, 45), toda »proclamer« ne pomeni vpiti, ampak razglašati, oznanjati (proklamirati). Smisel Markovega stavka (in jeruzalemske biblije) je: s tem, ko je ozdravljeni Jezusa (na vsa usta) razglašal, oznanjal, je širil novico o njem, da ni mogel več v mesto, ne pa, da je začel na vso moč vpiti. Marko prav tako ne pravi, »da je Janez Krstnik prišel v puščavo«, ampak »da je n a s t o p i l, se pojavil (JB: parut) v puščavi« (Mr 1, 4). Niti Marko niti Matej nič ne povesta o Janezovem prihodu v puščavo, pač pa Luka (prim. 1, 80), ampak samo ugotavljata, da je Janez Krstnik začel svoje poslanstvo v puščavi.

Razodeta resnica je gotovo osiromašena v prevodu Matejevega poročila o vrnitvi sv. Družine iz Egipta. »Tako«, pravi Matej, »se je spolnilo, kar so napovedovali preroki: Rekli so mu Naza-

rečan« (2, 23). Ob tako zapisanem imenu utegne vsak pomisliti, da so preroki napovedovali Jezusovo bivanje v Nazaretu, ker se je prebivalec Nazareta imenoval Nazarečan (prim. Jan 18, 7). Vendar preroki gotovo niso tega mislili, še manj pa, da bo Jezus nazirec. Kaj so dejansko napovedovali preroki, je težko reči. Smisel njihovih napovedi pravilno razumemo samo, če upoštevamo vse tiste prerokbe, v katerih Bog zagotavlja varstvo božjemu služabniku. Pravi božji služabnik pa je Jezus. Potem ko je Matej pokazal, kako ga je Bog rešil Herodove roke, je lahko zapisal, da so se uresničile napovedi prerokov, da bo Jezus božji varovanec, kar pomeni beseda Nazarejec. Če pa tod stoji ime Nazarečan, je prevod okrnjen za spoznanje, da je Jezus božji varovanec, ampak utegne vsak misliti, da se Jezus zato tako imenuje, ker je bil doma v Nazaretu.

Pred seboj imam še dolg seznam takih in podobnih spodrsljajev, ki jih v kratki recenziji ni mogoče obravnavati. Na splošno lahko rečem, da so bolj pogosti v pripovednih delih kakor v govornih. Seveda pa niso to edini spodrsljaji. Prevod zelo kazijo nekateri, skoraj trivialni izrazi, npr. »Potlej je (Jezus) začel z m e r j a t i mesta« (Mt 11, 20), »Duh je (Jezusa) p o g n a l v puščavo« (Mr 1, 12), Jezus je spet čisto sam z b e ž a l v hrib« (Jan 6, 15) itd. Ne vem, čemu je potrebno znova uvajati tujke, če so jih zadnji prevodi že opustili, npr. sinagoga, varianta, guverner, as, tetrah ... in znova uvesti preveč trdo zveneče besede kot: slepec, gobavec itd.

Prevod kazijo tudi nekatere nedoslednosti. Za Mateja pravi, da je sedel pri mitnici, ko ga je Jezus poklical za apostola, v nadaljnjem pripovedovanju pa mu pravi davčni zakupnik. Isti Izaijev citat navaja pri Mateju dinamično (Mt 13, 14. 15), pri Marku pa dobesedno (Mr 4, 12) itd.

Stavki so pogosto predolgi, saj obsegajo kar dve ali tri vrstice v evangeliju (prim. Mt 3, 8. 9; Mr 3, 7. 8). Prepogosto se začenjajo z veznikom in, včasih tudi notranji stavki, tako da je v istem stavku kar dvakrat ali trikrat veznik in (prim. Mt 5, 2; 13, 2; Mr 1, 5).

Pisava nekaterih imen teološko ni pravilna. Sv. Duh pišemo obakrat z veliko začetnico, ker gre za tretjo božjo osebo, kateri je svetost bitna lastnost.

Prevod je nedvomno velik premik naprej, vendar še zdaleč ne v celoti sprejemljiv. Morda ga še najbolj kazi to, da je ostal na sredi poti. Medtem ko so nekateri izrazi zelo življenjski, naravnost udarni, so drugi vse preveč umetne tvorbe in teološko težko ubranljivi. Ko prevod bogati živa govorica, ga hkrati motijo semitizmi. Prav ta neusklajenost pušča v bravcu vtis razklanosti. Prevod ni stilno enoten, zato bi ga brez določenih popravkov komaj upal brati pri bogoslužju. Ostane pa lahko odličen pripomoček za verouk in knjigo, ki naj poglobi razumevanje sv. pisma.

Francè Rozman

Norbert Höslinger, Probleme mit der Bibel? Klosterneubrug 1976, 64 str.

Drugi vatikanski koncil je postavil za izhodišče verske prenove sv. pismo. To pa je za večino še vedno knjiga zapečatena s sedmimi pečati. Čeprav povsod izhaja v veliki nakladi in v najrazličnejši obliki, ga ljudje na splošno malo beró in še manj po njem živijo. Najbrž še dolgo ne bo uresničena želja pobudnikov bibličnega gibanja, da bi imel vsak kristjan svoje sv. pismo in ga tudi bral. Koncil bi moral biti spodbuda za to, saj smisel verske prenove, ki se je z njim začela, niso novi liturgični predpisi ali nekakšna modernizacija verskega življenja, ampak nova duhovna drža ljudi. Nje pa ni mogoče doseči brez sv. pisma. Samo njegove besede so »duh in življenje« (Jan 6, 63).

Če naj zamisel koncila zaživi, je treba ljudem približati sv. pismo. S tem namenom je voditelj avstrijske katoliške biblične ustanove (Bibelwerk) in duhovni dedič pokojnega Pija Parscha, dr. Norbert W. Höslinger, začel izdajati poljudne knjižice (zbirka se imenuje Vrsta b), da bi prebudil zanimanje za sv. pismo in pomagal prebroditi težave pri branju več tisoč let stare knjige. Knjižice so napisane

tako aktualno, praktično uporabno in zanimivo, da jih moramo kratko predstaviti. Vsem, ki se trudijo, da bi ljudi zainteresirali za sv. pismo, bodo v veliko pomoč in duhovno obogatitev. Njihova prednost je nedvomno v tem, da zna tudi o najtežji biblični problematiki razpravljati preprosto in privlačno, mestoma kar humoristično, pa vseeno drobi najnovejša spoznanja biblične znanosti. Kaj pomaga učenost, če pa ljudje do nje ne morejo. Učenih bibličnih komentarjev imamo dovolj, pravi Höslinger, zato hoče s preprosto in razumljivo govorico najti pot do vsakega človeka. Z njimi sv. pismo zares posodablja in ga napravlja, da postaja učinkovit vir duhovne prenove posameznika in skupnosti.

V knjižici Problemi z biblijo? pojasnjuje najbolj osnovne stvari v zvezi s sv. pismom, ki jih mora vsak vedeti, če naj mu bo res duhovna hrana.

Höslinger pripoveduje zelo trezno. Smešno bi bilo pričakovati, da bo dalo sv. pismo odgovor na vsako vprašanje. Koliko stvari nas danes žuli, npr. eksplozija prebivalstva, prekinitev nosečnosti ... na katera sv. pismo ne daje odgovora. Tudi ni mogoče reči, da ima sv. pismo vedno prav. Sv. pismo opisuje naravoslovne pojave tako, kot so jih ljudje pojmovali pred 2000 leti in še več. Tudi njegovo družbenoslovje nam ne more biti vodilo. Pozitivna znanost je napravila velik korak naprej, toda sv. pismo je kljub temu še vedno aktualno, čeprav je njegov svet drugačen, kot je naš. Höslinger to prepričljivo dokazuje, ko opozarja na njegovo bistvo. Sv. pismo je verska knjiga. Nesmiselno je v njem iskati odgovor na vprašanja, ki jih mora reševati svetna znanost. Odgovarja le na temeljna življenjska vprašanja, ki so v bistvu vedno ista, pa čeprav se svet stalno spreminja in znanost napreduje. Človeštvo se vedno znova srečuje z istimi problemi: s sovraštvom in ljubeznijo, z revščino in obiljem, s srečo in trpljenjem. Kljub vsemu napredku nihče ne more zadovoljivo odgovoriti o smislu našega življenja, o smrti in posmrtnem življenju ... Osnovna dolžnost sv. pisma je narediti človeka boljšega. Z vsako besedo nas tako rekoč vodi k popolnosti, ki jo je mogoče doseči samo v Bogu. Človek ima višji namen, kot je zemeljsko življenje. Sv. pismo vedno znova razglaša svoje osnovno sporočilo, da Bog hoče zveličanje vseh ljudi. Höslinger posreduje to sporočilo v jeziku, razumljivem današnjemu človeku.

Medtem ko se oznanjevanje božjega sporočila prilagaja potrebam ljudi in se zato nenehno menja, ostajajo resnice vedno iste. S to trditvijo ga Höslinger že prestavlja v božje sfere. Današnji človek težko razume, zakaj je sv. pismo božja knjiga. Höslinger to preprosto razlaga. Ljudstvo je bilo živo prepričano, da ga vodi Bog, zato je tudi njegovo govorico navdihoval Bog. Tudi se je lahko zgodilo, da je kdo svoja izkustva z Bogom strnil v molitev. Morda jo je pozneje ponovil na verskem zboru in tako je postala last vseh. Božje sporočilo se je tako množilo, končno pa so ga tudi zapisali. Že davno znane resnice so povedali na novo. Najstarejše izročilo pripoveduje v obliki dramatičnih dogodkov, da je Bog Stvarnik vsega in je ljudem dal zapovedi zato, ker jim hoče dobro. Pozneje so se dogodki umaknili trezni besedi prerokov, ki v bistvu učijo isto. Bog se je človeku razodel, da bi človek postal deležen njegove sreče. Zgodovina spričuje, kako so se ljudje ob branju sv. pisma in poslušanju njegovega sporočila obračali k Bogu.

Zato Höslinger uvaja na koncu knjige bravca v praktično rabo sv. pisma. Poleg čisto določenih napotkov, kako je mogoče najti zaželeno mesto v sv. pismu, se najdlje pomudi pri branju sv. pisma. Brati ga je treba drugače, kot beremo druge knjige. Medtem ko knjige najraje beremo zdržno, da ne zgubimo vodilne misli, se moramo pri branju sv. pisma ustavljati pri zaključenih enotah ali poglavljih. Ob branju se je treba zamisliti. Branju mora nujno slediti premišljevanje v zbranosti in molku. Molk je izvrsten pripomoček pri usvajanju svetopisemskega sporočila. Samo pomislimo, kako pomembne so pavze pri reklami! Zato ne ravnamo prav, če pri bogoslužju niti za trenutek ne dopu-

stimo, da bi božia beseda v tihoti odmevala v ljudeh.

Prepričan sem, da se bodo vsakemu, ki bo skrbno prebral to knjižico, odpirala nova obzorja v sv. pismu.

Francè Rozman

Norbert Höslinger, Neue Kirche — alte Bibel, Klosterneubrug 1977, 64 str.

Knjižica razčlenjuje sedanji trenutek v Cerkvi. Spremembe, ki jih je uvedel II. vatikanski koncil, so naletele na različen odmev: enim se zdijo preveč radikalne in zato prej škodljive kot koristne; drugi pa menijo, da se prepočasi uveljavljajo in da zato Cerkev zgublja stik z množicami. Kdor koli se dejavno ukvarja z vero, se nenehno srečuje s »starim in novim«, »tradicionalističnim in progresističnim«, »preteklim in modernim«. Kako vrednotiti to vrenje in kaj dejansko želi koncil? Na to odgovarja Höslinger, ko razmišlja o vzrokih omalovaževanja in pretiravanja koncilskih teženj.

Na prvi hip se zdi, da je problematika samo v posredni zvezi s sv. pismom. Ker pa je namen koncilske prenove Cerkve ljudi prežeti z biblično duhovnostjo, je možno prej spregovoriti o vlogi sv. pisma pri prenovi Cerkve kot razčleniti njen sedanji položaj. Zato ima knjižica dva dela. V prvem razčlenjuje sedanji položaj Cerkve, v drugem pa dokazuje, kako je bila biblična duhovnost vedno tudi nagib za duhovno prenovo posameznika in skupnosti. Novo v Cerkvi mora izhajati iz višjih nagibov in ne iz skušnjave po zgolj zunanji modernizaciji. V koncilski prenovi gre za odrešenje odrešenih. Kristjani bodo šele potem zgradili novo Cerkev, ko se bodo sami notranje prenovili. Sv. pismo jim je v tej prenovi najboljši kažipot. Höslinger pripoveduje z besedami in zgledi, kakšen odnos zavzema prenavljajoča se Cerkev do knjige vseh knjig in kaj meni sv. pismo o sodobnem napredku in verskem izročilu.

Glavni vzrok nerazumevanja koncilskih teženj je v tem, ker ljudje v veri ne razlikujejo bistveno od prigodnega. Cerkev je 2000-letna ustanova. Na sebi ima pečat preteklosti, čeprav mora delovati v sedanjosti. Njene miselnosti se še vedno drži pečat poljedelske kulture, to se kaže tudi v njenem koledarju, saj je še vedno tak, da najbolj ustreza kmečkemu ritmu. Določen vtis je pustila država, s katero je bila nekoč tesno povezana. Glede vere je sama nekdaj ljudi vzgajala vse preveč k spolnjevanju postave. Vse to so njene značilnosti, ne pa njeno bistvo. Koncil jo hoče teh prigodnosti osvoboditi in njeno vero poglobiti. Vsak se mora za vero osebno odločiti. Vsi krščeni se morajo zavedati, da so živa Cerkev. Njej se je mogoče pridružiti po zrelem osebnem razmisleku. Zato zakramenti niso več ceremonije, ki so lepšale ključne etape človeškega življenja, ampak znamenja zrelega včlenjevanja v skupnost odrešenih in javna izpoved vere. Nastopajo mala občestva, poglablja se njih duhovnost in veča karitativna dejavnost. To je Cerkev prihodnosti. Čeprav je številno manjša, je veliko bolj dejavna, kot je bila takrat, ko je bila množična. To je tisto ‚novo', h kateremu teži koncil.

Ta prenova je sad osebnega srečanja z božjo besedo. Sv. pismo ljudi stalno kliče k notranji prenovi. Kakor se Bog po stvarjenju sveta ni umaknil v nadzvezdnato nebo, tako tudi njegova beseda v sv. pismu nikdar ne preneha biti »meč Duha« (Ef 6 ,17). Če se kristjan osebno sreča z njo, ne more več mirovati in ne biti nikoli povsem zadovoljen s seboj. Höslinger navaja več primerov, kako so ljudje, ki jih je spodbujala božja beseda, prenavljali in pomlajevali Cerkev. Celo krivoverci so s sv. pismom v roki uvajali svoje reforme. Samo iz njega teče živa voda, ki vse nareja novo (prim. Raz 21, 5).

Knjižica bo vsem, ki se zanimajo za sodobne probleme Cerkve, zelo koristila. Pomagala jim bo razlikovati med »starim in novim« in iskati tisto »novo«, ki človeka notranje tako okrepi, da Boga več ne izgubi.

Francè Rozman

Norbert Höslinger, Beten lernen aus der Bibel, Klosterneubrug 1978, 88 str.

Molitev je danes v krizi. Veliko jih sploh več ne moli, pa tudi verni molijo vedno manj. Drugi bi spet radi molili, pa več ne znajo ali še molijo, vendar vedo, da slabo. Vsem, ki imajo težave z molitvijo, bo Höslingerjeva knjižica Moliti se učimo iz biblije, dobrodošel pripomoček, da bodo spet zahrepeneli po molitvi in bodo tudi prav molili. Ob najlepši molitveni knjigi vseh časov, Psalteriju, nas uči notranje drže pri molitvi. Ne gre za razumevanje psalmov, ampak za to, da bi se ob njih navzeli bibličnega mišljenja in se pri molitvi tako pogovarjali z Bogom, kakor so se biblični ljudje. Zato bo knjižica najbolj koristila tistim, ki bi radi (bolje) molili in tistim, ki učijo moliti druge.

Vzrok slabe molitve ni vedno kriza vere, ampak napačno pojmovanje Boga. Predstavljamo si ga vse preveč po svoje in ne tako, kakor se je razodel. Zaradi našega napačnega pojmovanja Boga in odnosa do Boga je tudi naša molitev v krizi. Zato razgrinja v drugem delu knjižice temeljna spoznanja o Bogu, kakršna razberemo iz psalmistovih molitev.

Biblični človek se je najbolj zavedal božje veličine. Bog je velik. To je temeljno spoznanje vsega razodetja. Tako si ga zamišljajo tudi sodobni brezbožci, ko pravijo, »nekaj mora biti nad nami«. Od bibličnih ljudi se razlikujejo le v tem, da ga ne časte, medtem ko se mu biblični ljudje v duhu klanjajo in ga slave.

Velika ovira za molitev je ponos. Današnji človek je hudo ponosen, zato se težko komu klanja. Napredek je ljudi zaslepil. Ker večinoma žive udobno, so se odvadili prositi, zato tudi moliti. Ljudje so postali samozavestni. Mislijo, da bodo vse dosegli sami in tudi kar dosežejo, res pripisujejo samo sebi. Boga več ne potrebujejo in posledica tega je, da tudi več ne molijo.

Sv. pismo pa je življenjska knjiga. Človeka opisuje tako, kakršen v resnici je. Nič ga ne poveličuje in ne podcenjuje, ampak se človek sam čuti hudo nebogljen. Šele ko se začne pogovarjati z Bogom, začuti v sebi moč. Božja beseda je bila v njem vedno učinkovita. Sv. pismo ne spričuje le to, kako so ljudje v njej dobivali gotovost in moč, ampak tudi kako so se ob njej spreobračali in postajali novi ljudje.

Höslinger obravnava vse vrste molitev in omenja najrazličnejše ovire in težave, ki spremljajo molitev. Pomudi se tudi pri največjem problemu, neuslišani molitvi. Tudi zanjo najde zglede v sv. pismu.

Neuspeh človeka hitro zruši, psalmista pa neuslišana molitev ni. Tudi po neuslišani molitvi je našel v sebi mir. Morda je zdihoval, ker je Bog zavlačeval uslišanje, a obupal ni. Ob popolni osamljenosti ga je držalo pokonci prepričanje, da je nekdo, ki mu lahko pomaga. V skrajni zapuščenosti je to gotovo rešilno upanje. Kdor takega upanja več nima, ga stiska lahko zlomi. Biblični človek pa ni nikoli obupal. Upanje Vanj, ki je, ga je vedno držalo pokonci. In ko se je spomnil Njegovih nekdanjih posegov v zgodovino, se je upanje v njem tako okrepilo, da ga je pravzaprav rešilo. Upanje ga je navadilo čakati; čakanje pa je bistvena sestavina molitve, kajti uslišanje je vedno usmerjeno v prihodnost.

Sicer pa z molitvijo ne smemo pretiravati. Napačno je misliti, da je z molitvijo mogoče vse doseči ali pa je molitev največja sila, ki sploh obstaja. V takšnem mišljenju se skriva prepričanje, da je mogoče na Boga tako »pritisniti«, da bo deloval nam v dobro. Sv. pismo pa uči, da nas Bog ne usliši zato, ker bi imela molitev tako moč, temveč k temu ga nagibata le njegova dobrota in njegova moč. Človek se mora podrediti Bogu. Vsako molitev mora spremljati misel: »Zgôdi se tvoja volja« (Mt 26, 42). Samo taka molitev je izraz zaupanja v Boga in izpoved vere vanj. Prava molitev je vedno priznanje moči Vsemogočnega in priznanje svoje nemoči. Molivec se mora vedno zavedati svoje majhnosti pred Bogom in biti pripravljen, da ga posluša. To je temeljna duhovna drža bibličnega človeka.

Iz knjižice diha pristna biblična miselnost. Preveva jo tipična biblična duhovnost. Če pravi Jezus, da so božje besede »Duh in življenje« (Jan 6, 63), potem prav ob Höslingerjevi knjižici začutimo resničnost Jezusovih besedi. Höslingerjevo soočanje s psalmi je tako življenjsko, stvarno in doživeto, da razčiščuje in odstranja vse težave v zvezi z njimi in jih napravlja za učinkovito osebno molitev. Biblična molitev nas uči prav moliti; še več, zaradi uspešnega posodabljanja postaja naša osebna molitev. V nas prebuja duhovitost, ki je oblikovala bibličnega človeka. Ta pa je rodovitna za večno življenje, zato je uspešno posedanjanje božje besede res »duh in življenje«.

Francè Rozman

Angelo Vivian, I campi lessicali della »separazione« nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico, Quaderni di semitistica 4, Istituto di linguistica e di lingue orientali, Università di Firenze, 1978, 385 strani, tehnika kseroks.

A. Vivian je pričujoče delo napisal kot doktorsko disertacijo in jo je 8. 7. 1974 predložil na univerzi v Firencah. Razumljivo je torej, da se je tematsko moral precej omejiti. Obravnava le starohebrejske glagole, ki označujejo razne pomenske vidike »ločitve«. Toda metoda, po kateri A. Vivian izvaja svojo nalogo, ga privede v skoraj nepregledno obsežno področje stare hebrejščine in sodobne lingvistike. Zastavil si je namreč zahtevno nalogo, da starohebrejske glagole »ločitve« razišče po sodobni lingvistični teoriji semantičnih polj. Osnovno načelo te teorije je, da posamezne besedne enote dobijo svojo pomensko osvetlitev, če jih presojamo v odnosu do njihovih nasprotij ali antonimov: npr. »dan« v odnosu do antonima »noč«, »ločiti« v odnosu do antonimov »kopičiti, zbrati, združiti . . .« itd.

Če je avtor hotel izčrpati vse vidike »ločitve« v stari hebrejščini, je moral raziskati vsa besedila, v katerih so navzoči razni sinonimi besede »ločiti« in njihovi antonimi. Takšno raziskovanje lahko dobi večji ali manjši obseg: manjši, če upoštevamo le besedila iz istega obdobja (sočasni ali sinhronični presek); večji, če nam gre za pomenski razvoj besed v različnih zaporednih obdobjih (zgodovinski ali diahronični presek).

Že z naslova je razvidno, da je šlo A. Vivianu za diahronično študijo. Pojme »ločitve« raziskuje v treh zaporednih obdobjih stare hebrejščine: v obdobju biblične hebrejščine, v obdobju qumranskih besedil in v obdobju Mišne. Obdobje biblične hebrejščine je najobsežnejše, zato ga je bilo treba deliti v podobdobja.

Metodična zasnova disertacije bi sama po sebi morala obetati največ možnih sadov, ker upošteva najširši obseg stare hebrejske literature. Diahronični presek gre nujno sporedno s sinhroničnim: v zgodovinskem zaporedju je treba upoštevati vsa besedila posameznih dob in jih primerjati med seboj v okviru istega obdobja kakor tudi glede na različne druge dobe.

Vendar ta obsežnost hitro pokaže tudi šibke strani metode. Marsikaj se začne izmikati iz rok in preglednost se manjša sporedno z obsežnostjo področja. Tu pridejo na dan problemi, s katerimi se srečujejo leksikografi: uporabnik slovarjev si želi za vsako besedo kratko in jasno razlago. Toda vse pomembnejše besede imajo toliko pomenskih odtenkov tako glede na različne literarne vrste kakor glede na različne dobe, da domala vsaka pomembnejša beseda zahteva obsežnejšo študijo. Zaradi tega temeljiti strokovni slovarji hitro prerastejo v več obsežnih knjig, katerih preglednost se sporedno z obsežnostjo občutno manjša.

A. Vivian se je prav zaradi obsežnosti področja očitno srečeval z mnogimi težavami. To je razvidno že iz tega, da šele s četrtim pogl. začne obravnavati temo naslova. Pa še to poglavje je pravzaprav uvodni oris metode. V prvih treh poglavjih obravnava vsako od treh časovnih področij: v prvem poglavju obsežno biblično področje, v drugem qumransko literaturo, v tretjem besedila Mišne, se pravi hebrej-

sko literaturo, ki je nastala po sklepu starozaveznega kanona oziroma po uničenju Jeruzalema leta 70 po Kristusu. V teh poglavjih ga zanima marsikaj, predvsem različne literarne vrste, ki so navzoče v posameznih obdobjih, načelno vprašanje večjih ali manjših pomenskih premikov posameznih pojmov v različnih obdobjih, konservativnost jezika v nekaterih literarnih vrstah, nasplošno v poeziji, itd. S tem se je v prvih treh poglavjih dotaknil obsežne splošne problematike in skoraj nepregledne bibliografije, ne da bi zares imel priložnost, da ugotovi kaj izrazito novega. Isti problem se je pokazal v četrtem poglavju, ko obravnava osnovna metodološka vprašanja o semantičnih poljih.

Šele naslednjih pet poglavij strogo vzeto obravnava temo naslova. Poglavja 5—8 so analiza pojmov »ločitve« glede na posamezna obdobja, s tem da avtor obsežno biblično področje obravnava v dveh poglavjih (v petem in šestem), medtem ko v devetem poglavju podaja povzetek prejšnjih analiz z določenimi novimi poudarki v diahroničnem preseku. Kakor poglavja 5—8 je tudi sklepno deveto poglavje izrazito analitično-statistično.

Delo v celoti priča za velik napor, za natančnost in za upoštevanje obsežne bibliografije. Dalje spada med še sorazmerno redke poskuse, da bi staro hebrejščino presojali s sodobnimi lingvističnimi teorijami. Žal obsežnost problematike zamegli preglednost in uporabnost ugotovitev pričujoče študije. Analitično-statistični postopek pusti literarno-religiozna dela v neki ravnodušnosti, kajti takšna dela se navadno bolj veselijo celovitega strukturalnega pristopa s srcem in dušo. Toda »znanost« ima svoje razloge.

Jože Krašovec

Bazilije Veliki, Duh Sveti. Preveo, napisao uvod i bilješke M. Mandac. Izdala »Služba Božja«, Makarska 1978. Knjiga ima 150 str., cena 70 din. Naročila sprejema: Uredništvo »Službe Božje«, Žrtava fašizma 1, 58 300 Makarska.

Ta Bazilijev spis je prvič v celoti izšel v prevodu pri nas. Prevajalec se je zelo potrudil in nam je verno posredoval izvirnik. Napisal je temeljit uvod, v katerem osvetljuje dobo in okoliščine, v katerih je Bazilij Veliki deloval. Z uvodom, opombami in prevodom nam predstavi M. Mandac spis O Svetem Duhu na dostojni znanstveni ravni.

Bazilijev spis O Svetem Duhu spada med najznamenitejša dela vzhodne patristične literature. Bazilijev sodobnik in prijatelj sv. Gregor Nacianški izjavlja, da je avtor vzel ta spis iz skrinje Svetega Duha. S tem spisom iz l. 374—375 Bazilij nastopi zoper pnevmatomahe (borce zoper Duha), ki so tajili resnico o božanstvu Svetega Duha. Pnevmatomahi so zavedli v odpad veliko vzhodnih škofov, duhovnikov in vernikov ter sprožili v Cerkvi pravi vihar: »Skoraj že vso Cerkev je napolnilo divje kričanje oporekovalcev, potem nerazločno vpitje, izhajajoče iz neutišljivega ropota ljudi, ki resnico vere vijugajo s pretiravanji in primanjkljaji. Eni namreč prehajajo v judovstvo zaradi stapljanja božjih oseb, drugi pa v helenizem zaradi uvajanja nasprotij v božjo naravo. Za dosego sprave ni več dovolj posredovanje pisma, ki ga je navdihnil Bog, niti ne zadostujejo več apostolska izročila. Edino merilo prijateljstva sta samovoljno govorjenje in zadostna pretveza za sovraštvo je nesoglašanje z mnenji. Vsak je teolog, čeprav je njegova duša ožigosana s tisočerimi madeži. Takó delavci za novotarije zlahka pridobivajo somišljenike. Tisti, ki so se sami izvolili, in stremuhi po oblasti, so si razdelili vodstvena mesta Cerkva. Zaradi popolne zamegljenosti evangeljskih določb je nastopilo nepopisno prerivanje za prva mesta. Častihlepnost je privedla ljudstva do silne anarhije. Opomini voditeljev so zato postali docela nekoristni in neučinkoviti. Vsak posameznik meni zaradi zadimljujočega napuha nepoučljivosti, da mu ni treba poslušati nikogar, vladati marveč nad drugimi« (33, 77).

Sabelijanci preidejo nazaj v judovstvo, ker ne priznavajo razlike med božjimi osebami (hypóstasis) in božjim bistvom (ousía). Arijanske struje in pnevmatomahi zaidejo v grški politeizem s svojim uče-

njem, da je Sin bitno nižji od Očeta, Sveti Duh pa bitno nižji od Sina. Sklicujejo se na sv. pismo, toda ga ne razlagajo prav, ker ne upoštevajo izročila: »Skupni namen nasprotnikov in sovražnikov zdravega nauka je zamajati temelj vere v Kristusa, s tem da uničijo apostolsko izročilo z njegovo izravnavo z zemljo« (10, 25). Bazilij dokazuje dogmo o božanstvu Svetega Duha na podlagi sv. pisma in izročila. Sveti Duh »ne izhaja iz Boga z rojevanjem kakor Sin, temveč kakor dih [duh] božjih ust« (18, 46). Bazilij je tako kot prvi izmed cerkv. očetov postavil temelj za razlikovanje dvojnega izhajanja v Bogu: rojstvo podeli osebni obstoj Sinu, izhajanje »kot duh« pa Svetemu Duhu.

Našo pozornost pritegujejo strani, v katerih Bazilij opisuje delovanje Svetega Duha v Jezusovem življenju, v življenju Cerkve in vernikov. Jezus je vodil boj zoper hudobnega duha v Svetem Duhu in je rušil njegovo kraljestvo laži z močjo Duha. Cerkev je karizmatična ustanova, ker Sveti Duh podeljuje v njej različne službe in daje nosilcem teh služb moč za izpolnjevanje njihovega poslanstva. Preroštvo je dar Duha, vendar poleg pravih prerokov nastopajo v Cerkvi tudi krivi. Krivoverci so krivi preroki. Njih smrtonosne sofizme je mogoče spoznati le v luči Svetega Duha. Ponarejeni preroki, ugotavlja Bazilij v nekem pismu, so vedeževalci — kot pravi prerok Zaharija: »Vedeževalci vidijo slepila, pripovedujejo nične sanje« (Zah 10, 2). Vedeži sprožijo v Cerkvi notranje boje, povzročijo razhajanje vernikov in uničijo medsebojno ljubezen med kristjani. Preroška karizma je nekaj redkega. Le malo ljudi namreč očisti svoje duše hipnotičnih nazorov sveta in iz prenapetosti poblatenih dejavnosti. »Preroška karizma zasije v nekaterih neblatnih in neomadeževanih dušah. Umazano zrcalo ne more sprejemati likov podob. Tako tudi duša, ki so jo zavzele zemeljske prezaposlenosti in je otemnela zaradi strasti, izvirajočih iz mesenega naziranja (Rimlj 8, 6), ne more sprejemati razsvetljenja Duha« (Epist. 210, 6).

Svet ne more sprejeti Svetega Duha, Duha Resnice, ne vidi ga in ga ne pozna (Jan 14, 17). Svet označuje tukaj »mesene« ali poživaljene ljudi, katerih miselno bivanjsko območje je le znotrajvesoljsko področje, v katerega vedno bolj prodirajo. »Meseni človek, ki nima duha izurjenega v kontemplaciji, ampak z naziranjem mesa, (Rimlj 8, 6) ves z umom strmoglavlja kakor v močvirje, ne more pogledati kvišku k duhovni luči Resnice. Zato svet, to je v mesenih strasteh zasužnjeno življenje, ne sprejema milosti Duha, podobno kakor bolno oko ne sprejme sončnega žarka. Gospod daje svojim učencem, ki so si izčistili življenje po njegovih naukih, sposobnost za gledanje in zrenje Duha. Prerok Izaija pa pravi tole: ‚On, ki je utrdil zemljo in kar je v njej, dal dihanje ljudstvu na njej in Duha hodečim po njej' (Iz 42, 5). Tisti, ki poteptajo pozemeljskost in se povzpnejo nad njo, so vredni daru Duha« (22, 53).

Sveti Duh dviga mesenega človeka iz zapletenega in močvirnatega pragozda znotrajsvetnega življenja v nadvesoljsko ali nebeško bivanjsko sfero. Živalski človek se tako poduhovlja in postaja vse bolj nebeški človek: »‚Ako je torej kdo v Kristusu, je nova stvar' (2 Kor 5, 17). Prenova in torej spremenitev pozemeljskega in strastnega življenja v nebeško življenje se vrši po Svetem Duhu — kar zbuja v naših dušah vsepresežno strmenje« (19, 49). Prenova posameznika (in Cerkve) spada v red novega stvarjenja, noben človek navzlic vsemu svojemu cerebralnemu aparatu je ne more povzročiti. Zato je tako pomembno sprejemanje božje energije Duha, ki človeka harmonično in blago vzgaja v kontemplaciji. Kontemplacija stare zaveze je vežbališče za oči srca, ki se z zrenjem senc prihodnjih resničnosti (Hebr 10,1), postopoma s premišljevanjem predpodob izurijo za odkrivanje, v zrcalu in skrivnostno, skrivnih načrtov božje Modrosti v novi in večni zavezi.

Sveti Duh se kakor sonce podarja v delež prejemnikom in jih pobožanstvuje. Naše duše sprejemajo posvečevalno luč Svetega Duha po meri svoje čistosti in prozornosti: toliko, kolikor so se prečistile v ognju ljubezni Duha in so se tako izbrusile kakor nekakšne diamantne leče:

»Sveti Duh zasije v njih, ki so se očistili vseh madežev in jih po občestvu s seboj poduhovi. Če žarek obsije čista in prozorna telesa, postanejo ta sijajna in izsevajo nov sijaj. Tako tudi duše, nosilke Duha, razsvetljene z Duhom, postanejo same duhovne ter drugim izžarevajo milost. Od tod izhaja napovedovanje prihodnosti, umevanje skrivnosti, dojemanje skritih resničnosti, razdeljevanje karizem, zadrževanje v nebesih, rajanje z angeli, brezkončno veselje, vztrajanje v Bogu, upodabljanje po Bogu in vrh hrepenenja: postati bog« (9, 23).

Človek, ki ni deležen razsvetljevanja Duha, je maloumen (mikrológos), zaprt je v »mikroskopska« obzorja svojih razumskih spoznav. Ko je Sveti Duh očistil lečo človekovega duha, odstranil z nje »pokrov« (ločilno steno, lupino) sestavljen iz množice slojev okamenelih pozemeljskih misli, potem odpira človeku pogled v nadrazumska, makroskopska, »teleskopska«, nadvesoljska, večnostna obzorja in nazadnje k neskončni skrivnosti Boga. »Razsojevalni um nam je dan za spoznavanje resnice. Bog pa je praresnica. Prvenstvena naloga uma je spoznavati našega Boga, toliko spoznavati, kolikor more najmanjši dojemati neskončno velikega. Oči so namenjene zaznavi vidnih stvari, vendar zaradi tega še ne vidijo vseh vidnih stvari. Z enim pogledom ni mogoče pregledati nebesne poloble. Naše oči se soočajo z njo kot s pojavom, ki nas obdaja, v resnici pa nam je v njej mnogo, da ne rečem vse, neznano: narava zvezd, njih velikost, razdalje, gibanja, konjunkcije, odkloni in drugi nagibi, potem bistvo obloka, razdalja med vbočenostjo in izbočenostjo vrtečega se svoda. Kljub neznanim rečem ne pravimo, da je nebo nevidno, ampak vidno zaradi pičlih zapažanj. To velja tudi za naše spoznavanje Boga. Če so um poškodovali hudobni duhovi, potem malikuje ali pa zapade v kako drugo mimoumno obliko brezbožnosti. Če pa se preda pomoči Duha, umeva resnico in spoznava Boga. Spoznava ga, kot pravi apostol Pavel, delno, po tem življenju pa popolneje« (Epist. 233, 2).

Bazilij tako zelo poudarja potrebnost božjega delovanja pri našem spoznavanju Boga, da govori o teologiji kot o čudežu. Brez sprejemanja razsvetljevanja Svetega Duha bi naš študij teologije in spoznavanje Kristusa bilo podobno tipanju mravlje, ki je v globokem temnem rovu brezizhodnega rudnika. Branje, še več, premišljevanje Bazilijevega spisa O Svetem Duhu je primerno za naš čas, ko znova poudarjamo vlogo Svetega Duha v življenju Cerkve in v kristocentrični duhovnosti vsakega posameznika. »‚V tvoji luči gledamo luč' (PS 35,10), to je v razsvetljenju Duha gledamo ‚resnično luč, razsvetljujočo vsakega človeka, ki pride na svet' (Jan 1,9). Tako Duh razodeva v sebi slavo Edinorojenega in v sebi pravim častilcem predaja spoznanje [vednost] o Bogu. Pot spoznavanja Boga [teognozije] gre od enega Duha po enem Sinu do enega Očeta« (18, 47).

Ivan Pojavnik

Martin Kirigin OSB: La mano divina nell'iconografia cristiana. Città del Vaticano 1976, Pontificio istituto di archelogia cristiana. 246 str. + 9 slik na prilogah. (Studi di antichità cristiana XXXI)

Tudi Slovencem dobro znani hrvaški liturgični pisec in prevajalec, ki je nekaj časa študiral teologijo na naši fakulteti, je v zbirki papeškega instituta za krščansko arheologijo objavil delo, ki si ga po njegovi dobroti (poslal ga je ljubljanski teološki fakulteti) lahko vsaj bežno ogledamo, ne da bi v kratkem poročilu mogli izčrpati bogato vsebino.

V opombi 14 na str. 10 razloži historiat te svoje disertacije, ki jo je obranil 28. junija 1944 pri prof. p. E. Kirschbaumu. Medvojne in povojne razmere so onemogočale natis, zaradi mentorjeve spodbude in pomoči različnih prijateljev pa je delo mogel avtor dopolniti in je pred kratkim lahko izšlo v zbirki papeškega instituta. Zato je razumljivo, da je glavni del gradiva, navedenega v opombah, iz predvojne dobe, v natisu pa je na

potrebnih mestih dodana tudi novejša literatura. Kako veliko zanimanje za simboliko vlada v svetu, razodevajo številne študije, ki jih avtor navaja. Zato je mnenja, da z objavo posega tudi v zdaj aktualno teološko raziskovanje.

Študija je razdeljena na dva dela: pregled virov za simboliko božje roke in pomen božje roke v krščanskih ikonografskih kompozicijah.

V pregledu virov obravnava besedila, v katerih nastopa ta simbol in njegove uprizoritve zunaj in znotraj krščanstva.

V začetku prvega dela avtor navaja in komentira, kako opisujejo vlogo roke stari avtorji in biblija. Ker povsod pomeni predvsem moč in oblast, zato avtorji splošno uporabljajo roko kot simbol za nekaj močnega. Roka je v vseh kulturah podpirala besedo, izrečeno z usti (dokaz za to so podobe različnih dob), zato si npr. ob sklepanju pogodbe obe stranki sežeta v roko. Od klinopisnih časov dalje je znana roka, ki podpira molitev, najbolj »materialistično« je to izraženo v 2 Mojz 17, 11—12, ko dvignjeni Mojzesovi roki kličeta božji blagoslov nad vojake v boju. Zelo pogosto je že v stari dobi kretnja polaganja rok znamenje posredovanja drugemu tistega, kar ima kdo sam. Biblični jezik je v izvirniku poln teh podob, ki pa jih moderni prevodi večinoma nadomeščajo z manj slikovito govorico ali celo z abstrakcijami, čeprav so nekatere znane tudi še v našem času, npr. »prositi za roko« v pomenu zaroke ali poroke. P. Kirigin navaja ustrezen španski izraz, iz svoje ožje domovine pa »rukovati se« v istem pomenu.

Biblija z drugimi starimi kulturami vred pozna roko v pomenu celotnega človeka, npr. ko gre za spomenik rajnemu, prav tega pa moderni prevodi ne poznajo več. Tudi namesto roke v pomenu označevanja osebne lastnine, kot je bila nekoč narisana na steni hiše, so prevajalci poiskali kak drug izraz. Pregledal sem nekaj slovenskih prevodov za 2 Sam 18, 18: »Ko je Absalom še živel, si je dal postaviti spominski steber, ki je v Kraljevi dolini... Imenuje se Absalomov spomenik do današnjega dne« beremo v Ekumenski bibliji, le Japljev in Wolfov prevod pa imata dobesedno: »Absalomova roka«. Podobno v Iz 56, 5: »njim dam v svoji hiši in sredi svojih zidov prostor in ime, ki je boljše kot sinovi in hčere«, v skladu z originalom pa bi moralo biti: »sredi svojih zidov roko in ime«.

V drugem poglavju prvega dela avtor na kratko pregleda podatke iz literature različnih starih verstev o roki, ki predstavlja božjo moč.

V tretjem poglavju beremo o upodobitvah božje roke v verstvih pred nastopom krščanstva. Med temi so npr. podobe božanstev z več rokami. Avtor je ob pregledovanju slikovnega gradiva našel več podob poganskih božanstev, ki so motivno sorodna z bibličnim izražanjem, npr. s tem, kako je Bog iz zemlje »upodobil« človeka. Kaj takega bi verjetno naslikali tudi Izraelci, če jim to ne bi bilo izrecno prepovedano. Primer več upodobitev božje roke v judovskem okolju nam je šele iz 3. stoletja po Kristusu ohranjen v shodnici Dura-Europos ob Evfratu, ki slogovno sodi že v helenistično območje.

V četrtem poglavju pregleda avtor različne skupine slovstev, ki so vplivala na krščanske umetnike, da so upodabljali božjo moč ali Boga sploh v znamenju njegove roke. V prvem delu tega poglavja je avtor zbral vse pomene, ki jih ima božja roka v sv. pismu tako glede stvarjenja kot ohranjevanja stvarstva. Čeprav biblija tudi druge človeške organe uporablja, da z njimi izraža božje lastnosti, je vendar roka neprimerno večkrat uporabljena, po avtorjevem mnenju tudi zato, da bi sveti pisatelji tako preprečili nastanek ideje o nekakšnem pasivnem, mirujočem Bogu. Tudi v qumranskih rokopisih je p. Kirigin našel več mest, ki o božji roki govorijo v smislu, kakor smo navajeni iz biblije.

Pregled spisov cerkvenih očetov razodeva, da so se trudili za pravilno vzgojo svojih vernikov, ki bi lahko biblične podobe vzeli preveč po človeško, kar včasih zbuja vtis, da očetje niso bili naklonjeni upodobitvam bibličnih prizorov. Vendar je ta pregled slovstva pokazal, da so prav spisi očetov pomagali kristjanom k bolj-

šemu razumevanju tega, kar so videli upodobljeno na stenah cerkva in slišali prebrano pri bogoslužju. Očetje so v božji roki večkrat videli učlovečenega božjega Sina, v drugi roki ali v prstu na roki pa tretjo božjo osebo, Svetega Duha.

S kratkim izborom liturgičnih tekstov, v katerih pogosto nastopa božja roka, avtor opozori na liturgično uporabo simbola, ki je pogosto povezan z ikonografijo. Ob prevajanju latinskih liturgičnih tekstov v slovenščino smo se s tem vprašanjem večkrat srečavali, navadno je, podobno kot sem zgoraj opozoril glede bibličnih prevodov, v prevajalski komisiji prevladalo mnenje, da moramo namesto nazorne božje roke uporabiti kak drug, manj slikovit izraz.

Drugi del knjige je posvečen študiju božje roke v krščanski ikonografiji. To je p. Kirigin naredil v treh poglavjih, v katerih obravnava božjo roko kot simbol božje aktivnosti, nato piše o tem, kako božja roka »govori« o božjem delovanju, končno pa o tem, da božja roka lahko predstavlja Boga Očeta, pa tudi Sina in celo Svetega Duha, ali pa kar bolj splošno božjo navzočnost.

Najpogosteje nastopa božja roka kot znamenje božje stvariteljske moči ob ilustracijah prvega poglavja biblije in to v starih vzhodnih in zahodnih rokopisih (avtor navaja literaturo, kjer so ustrezne upodobitve objavljene), večkrat ob ilustracijah potovanja Izraelcev po puščavi, kjer Bog hrani svoje ljudstvo z mano, dalje v podobah rešitve Danijela iz levnjaka in scene Abrahama in Melkizedeka. Ena skupina te vrste prikazuje božjo roko, ki ljudi varuje in rešuje, kar je zlasti lahko v zvezi s podobami dogodkov ob rešitvi iz Egipta. Posebno znamenita in priljubljena je božja roka, ki vodi Abrahama ob Izakovi daritvi — simbol, kako Bog rešuje smrti. Ker so vse te odlomke sv. pisma brali pri bogoslužju, so jih hoteli videti upodobljene tudi v liturgičnih rokopisih in na stenah cerkva. Božja roka nastopa tudi v zvezi s poročnimi motivi, kjer ta roka nadeva nevesti poročni venec. Podobne so tudi slike, kjer je venec znamenje večne sreče.

V drugem poglavju je avtor zbral primere, ko so umetniki upodobili božjo roko kot izraz božje govorice: Bog kaznuje prve starše v raju, daje obljube očakom, uči voditelje izvoljenega ljudstva, navdihuje preroke in evangeliste. Zelo veliko gradiva je avtor našel v bibličnih rokopisih, kjer so miniaturisti ilustrirali posamezne odlomke stare in nove zaveze.

Tretje poglavje je posvečeno podobam, na katerih nastopa božja roka kot upodobitev posameznih božjih oseb Očeta, Sina, Svetega Duha. Roko Boga Očeta najdemo v prizorih iz Jezusovega otroštva, ob njegovem krstu, njegovem trpljenju in v prizorih Gospodovega poveličanja. Roka kot znamenje Kristusa je manj običajna, avtor jo je našel le v nekaterih upodobitvah Kristusovega prikazanja Savlu pred Damaskom. Sveti Duh v podobi roke je še redkejši, poznajo ga le nekatere scene Jezusovega krsta. Na koncu je avtor zbral še nekaj podob božje roke, ki jih razlaga kot znamenje božje navzočnosti, ne da bi mogel razločevati, za katero božjo osebo gre.

V kratkem četrtem poglavju je avtor svojim raziskavam dodal še ugotovitve, na kakšen način je božja roka upodobljena. To je predvsem roka, ki govori in blagoslavlja, nastopa pa v določenem okolju: v starejših upodobitvah se vidno razlikuje od barvanega ozadja, pozneje jo obkrožajo z nimbom, še pozneje se pojavi tudi križ, žarki in podobno.

V sklepnih besedah avtor znova poudari, da ni hotel sestaviti izčrpnega inventarja vseh bibličnih mest, v katerih nastopa božja roka, še manj pa seznam vseh njenih upodobitev. Méni pa, da je razvrstitev v posamezne skupine toliko izčrpna, da bi v eno ali drugo skupino mogli uvrstiti tudi nove najdbe.

Pregled ikonografskega gradiva je avtorja privedel do sklepa, da umetniki niso zgolj ilustrirali biblične tekste, ampak da so mnogokrat uporabili motiv božje roke tudi tam, kjer te besede v svetem besedilu ni. Že v zgodnji dobi krščanske umetnosti so torej umetniki zelo svobodno ravnali s sv. pismom.

Vplivi na krščansko umetnost so bili tako grški kot judovski, po Konstantinovi dobi so upodobitve splošno znane, od karolinške dobe dalje pa je umetnikom postala roka sama vedno manj priljubljen ikonografski motiv. Avtor sklepa svoje razpravljanje s teološko mislijo, da so podobe božje roke tudi izraz, kako je Bog človeku blizu, kako ga celo »potrebuje« za izvrševanje svojih načrtov.

Na koncu knjige je avtor na osmih straneh strnil glavne ugotovitve, dodal je seznam bibličnih mest, seznam imen starih pisateljev, seznam imen uporabljenih avtorjev in seznam motivov, v katerih nastopa božja roka. Devet ilustracij omogoča, da tudi bralci vidimo nekaj tistega, kar je videl in analiziral avtor.

Značilno za metodo dela p. Kirigina je, da obsežno in zelo raznovrstno gradivo navaja v opombah v izvirnih jezikih z natančno citacijo, glavno besedilo pa zato zelo prijetno teče v italijanščini brez motečih narekovajev. V nasprotju s tistimi avtorji, ki hočejo učinkovati na bravce z velikim številom opomb in jih zato štejejo po vrsti od začetka do konca knjige, ima v Kiriginovi knjigi vsak večji odstavek svoje lastno štetje opomb, tako da šele s seštevanjem ugotovimo število vseh: 800 je namreč približno vseh opomb, v katere je vključil tudi vso novejšo literaturo. Posebej je treba pohvaliti, da kljub različnim tujim jezikom v teh opombah skoraj ni tiskarskih napak. Nekoliko manj navadno in celo moteče pa je, da številna uporabljena dela navaja s polnim naslovom le prvič, ko se v kakšni opombi pojavijo, ne pa tudi v posebnem seznamu literature, kot smo to navajeni. Sicer ima na koncu knjige kazalo avtorjev, ki jih navaja, toda pri avtorjih, ki so napisali več del, ne moremo že iz kazala vedeti, kje je polni naslov prav tistega dela, ki ga iščemo.

Te majhne pripombe seveda ne zmanjšujejo vrednosti dela, ob katerem se odpira zelo vabljiva naloga, da bi kdo pod podobnim vidikom pregledal tudi slovensko likovno gradivo.

Marijan Smolik

Raymund Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Kösel-Verlag, München 1978, 239 str.

Innsbruški profesor dogmatike R. Schwager se je lotil zahtevnega dela, da bi iz novega zornega kota osvetlil vprašanje nasilja v svetem pismu. Naslonil se je na raziskave in dognanja francoskega literarnega kritika R. Girarda. Ta je analiziral literarna dela iz raznih obdobij, od modernih francoskih romanov, prek Dostojevskega, klasičnih grških tragedij do mitov starodavne preteklosti.

Schwager v *prvem poglavju* svoje knjige (13—53) predstavlja Girardovo teorijo, predvsem na osnovi knjige *La violence et le sacré* (Paris 1972). Girard meni, da je odkril, kako so v primitivnih skupnostih reševali mir, ki ga je ogrožalo človekovo nagnjenje k nasilju, k ubijanju. To nagnjenje naj bi izviralo iz želje po posnemanju *(mimesis)*. Človek si zaželi tistega, za čemer se žene že drugi. Tako postaneta tekmeca, to pa vodi v poboj. Za ta proces pričajo neštete zgodbe o bratomorih v mitih primitivnih verstev in v literaturi vseh časov. Nasilje pa sproži verigo nasilja (krvno maščevanje); in ker je posnemanje in s tem rivalstvo splošen pojav, celotnemu plemenu grozi izničenje. Rešitev najdejo v tem, da skupina ljudi obrne svojo jezo na enega. Na tega projicirajo vse zlo, ki ga je treba kaznovati. Ta projekcija je utemeljena v dejstvu, da človek v jezi zlahka zamenja objekt svojega srda, ravna iracionalno. Ko se je jeza mnogih izlila na enega, je veriga nasilja pretrgana. Vrne se mir in bratsko sožitje. Iz takega prenašanja krivde na posameznega »grešnega kozla« (prim. Lv 16, 20—22) nastane stalna ustanova. Žrtvujejo vojnega ujetnika, sužnja, otroka in končno tudi žival. Obred daritve je treba izvršiti po natanko določenih pravilih, saj je od tega odvisna blaginja, če že ne kar obstoj plemena. V zvezi s tem nadomestnim žrtvovanjem je tudi strogo ločevanje sakralnega od profanega. Mrtva žrtev je hkrati predmet strahu in obožavanja. Zaradi projek-

cije vsega zla na žrtev zbuja ta grozo, zaradi njene funkcije, ki prinaša mir, pa velja za prinašalko blagoslova (34 sl.). Ta »mehanizem grešnega kozla«, kot pojav imenuje Girard, pa ne velja samo v primitivnih skupnostih, temveč v vsaki družbi v vsakem času. Vedno pa se skriva in ljudem pravi smisel tega početja ne pride v zavest. (To je posebno pomembna točka za razumevanje svetopisemskega sporočila po Schwagerjevi raziskavi.) V modernih družbah, pravi Girard, je sistem sodstva tista ustanova, ki bolj ali manj uspešno opravlja vlogo nekdanjega darovanja človeških ali živalskih žrtev in tako ohranja relativen red v družbi (41 sl.). S to svojo družbeno analizo Girard ne izključuje transcendence, temveč izrecno pokaže na judovsko-krščansko razodetje, ki po njegovem mnenju odkriva ta »mehanizem« in ga tudi odpravlja (52).

V *drugem poglavju* (54—142) skuša Schwager preizkusiti Girardovo teorijo na velikih temah svetega pisma stare zaveze. Pokaže se, da je v stari zavezi nasilje zares osrednje vprašanje. Prelivanje krvi je večkrat kar sinonim ali bolje, skupni imenovalec za greh vseh vrst (npr. zgodba o Kajnu in Abelu). Izraelci v Kanaanu posnemajo druge narode *(mimesis),* častijo tuje bogove in sklepajo zaveze s poganskimi narodi. Preroki obsojajo nasilje in nastopajo tudi proti daritvam (npr. Am 5, 21—25; Oz 6, 6). Jahve se kaže kot »bog vojne« (sveta vojna!), ko je ljubosumen na božanstva drugih narodov (rivalstvo), in vedno bolj kot »bog miru«, ko je jasno, da so drugi bogovi prazen nič. Zanimivo je, kar Schwager odkriva v psalmih. Motiv po nedolžnem preganjanega, ki se proti njemu zbira krdelo krvoločnih sovražnikov (npr. Ps 22) močno spominja na »grešnega kozla«. V preroških tekstih najdemo poleg napovedi o tem, kako bo Jahve uničil sovražnike izvoljenega ljudstva, tudi vrstice o prihodnjih mesijanskih časih, ko bo Bog spreobrnil sovražnike in bo nastopila doba bratstva vseh ljudstev. Schwager pravilno ocenjuje, da bi bilo treba posamezne starozavezne tekste še podrobneje preiskati v luči Girardovih tez. V njegovi knjigi je analiza nujno le sumarična. Ugotavlja pa, da sveto pismo stare zaveze precej razkrinkava prikriti mehanizem nasilja v družbi (prim. N. Lohfink, Altes Testament — die Entlarvung der Gewalt, v: Herder Korrespondenz 32 [1978] 187—193), a problema ne reši. Schwager meni, da se stara zaveza najbolj približa rešitvi v liku Jahvetovega služabnika v Devteroizaiju. Tu se zares zgodi nekaj novega. Hudobneži, ki so mučili in umorili Jahvetovega služabnika, *spoznajo* njegovo vlogo »... zaradi naših grehov je bil ranjen, potrt zaradi naših hudobij« (Iz 53, 5). Tu se nasilje ustavi. In čeprav so nedolžnega Jahvetovega služabnika umorili, mu besedilo obljublja, da »bo videl luč, se bo svetlobe do sitega nagledal« (Iz 53, 11). Če mora avtor ugotoviti, da ostane v stari zavezi marsikaj nedorečenega in ostane v njej marsikaj takega, česar ne moremo preprosto spraviti na skupni imenovalec, je pa gotovo, da je za kristjane odločilna luč nove zaveze.

O Jezusu kot »grešnemu kozlu sveta« razpravlja Schwager v *tretjem poglavju* svoje knjige (143—231). Pri sinoptikih, pri Janezu in pri Pavlu odkriva misli, ki so sorodne ali celo iste kot v psalmih in pri prerokih. Že Girard meni, da je treba imeti besede o kamnu, ki so ga zidarji zavrgli, pa je postal vogelni kamen (prim. Mr 12, 10 in Ps 118, 22) za hermenevtično izhodišče novozaveznih spisov (147 ss.). Pri vseh treh sinoptikih ta navedek iz Ps 118 služi Jezusu kot povzetek prilike o hudobnih vinogradnikih, ki umorijo gospodarjevega sina. Jezus je brez greha, a zbuja slepo sovraštvo v ljudeh, ki jih sinoptiki imenujejo »farizeji in pismouki«, Janez pa »Judje«. Naravnost odkriva njihovo morilsko nagnjenje (Jan 8, 37), ki se ga sami ne zavedajo. V sovraštvu do Jezusa se združijo ljudje, ki so si sicer nasprotniki (prim. Lk 23, 12). Jezus pa uči ljubezen do sovražnikov in kot ideal postavlja ljubezen, v kateri človek dá življenje za sočloveka (prim. Jan 15, 13). Ne vračati udarca z udarcem je edina možnost, kako presekati začarani krog posnemanja in nasilja (178). Jezus sam postane »grešni kozel«. V novozaveznih

knjigah dobi zbiranje njegovih sovražnikov in njihov zločin svetovne razsežnosti. Čeprav je vse potekalo v kaj skromnih provincialnih razmerah, se govori o tem, kot da so se proti Jezusu združili nasilniki vsega sveta in vseh časov (195). Schwager skuša pokazati, kako Jezusov »primer« sega prek okvirov Girardove teorije. Po tej je grešni kozel vedno po naključju izbrana žrtev, Jezusu pa ta vloga nujno pripada. Sprovocira svoje nasprotnike s tem, da razkrinka njihovo skrivno teženje po prelivanju krvi. In še več: resničen in dokončen razlog za njihovo smrtno sovraštvo je Jezusova izpoved, da je božji Sin (196 ss.). Girard pravi, da za nasilje ni nobenega resničnega razloga, Schwager meni, da nova zaveza odkriva najgloblji razlog za sovraštvo in nasilje med ljudmi, namreč sovraštvo do Boga. To se razgalja ravno v odnosu do božjega in človekovega Sina — Jezusa (201 ss.). Skriti sovražni odnos do Boga se kaže v popačenih oblikah religioznosti, v službi malikom. Tu je po Schwagerjevem mnenju tudi globlji razlog za strah in spoštovanje do darovane žrtve pri poganskih daritvah (204). S tem da Oče obudi Jezusa in pošlje Svetega Duha, postavi zavrženi kamen za vogelni kamen novega božjega ljudstva. Sveti Duh je počelo edinosti in s tem miru (225). To je duh resnice in ljubezni. Namesto da bi bil zločin povzročil povračilno nasilje, je v resnici sprožil potoke milosti. To je odrešenje. Schwager nakazuje nove možnosti za nauk o sv. Trojici (227) in za nauk o Cerkvi (229). Sveti Duh deluje po besedi in ta vedno znova razkrinkava hinavski mehanizem grešnega kozla ter pričuje za zmagovito ljubezen.

Za *sklep* govori avtor o »perspektivah« (233—239). Odgovarja na vprašanje, ki ga najbrž zastavlja sleherni bralec: Zakaj prihajamo šele danes do teh spoznanj o smislu svetopisemskih besedil, če je stvar tako jasna? Nadvse zanimivo nakazuje, kako so vso zgodovino »mehanizem grešnega kozla« prikrivali v eksegezi in v teologiji ter predvsem v cerkveni praksi. Na koncu opozarja, kako pomembna je Girardova teorija za razumevanje sedanjih mednarodnih odnosov, posebno še tekme v oboroževanju.

Knjiga je res vredna branja. V svetem pismu odkriva presenetljivo povedne povezave med velikimi temami obeh zavez. Avtor je mogel v tem delu marsikaj samo nakazati, tako na področju analize svetopisemskih besedil kakor glede možnega razvoja teološke misli. Na nekaterih mestih se je težko ubraniti vtisu, da gre za nategovanje na kopito Girardove teorije. Vendar se mi zdi dovolj trezna tale ocena: »Girardova teorija nikakor ne razloži vsega svetega pisma, pač pa nudi pojmovno osnovo, s katero lahko vrednotimo sporočila svetopisemskih knjig v njihovem polnem obsegu. Pomaga odkrivati povezave, ki jih navadno vse preveč zlahka prezremo« (195 sl.).

Marjan Peklaj

Poročila

Kronika teološke fakultete

Poletni semester 1977/78

Vpis v poletni semester 1977/78

V poletnem semestru so bili vpisani na Teološko fakulteto v Ljubljani in njen oddelek v Mariboru 203 študentje (zimski semester 220). Od tega je bilo v Ljubljani 174 študentov, na oddelku v Mariboru pa 29 študentov.

Po posameznih letnikih je število naslednje: I. — 39, II. — 24, III. — 30, IV. — 42, V. — 30, VI. — 31, VII. — 7; po škofijski, redovni ali drugi pripadnosti pa naslednje: ljubljanska nadškofija 50, mariborska škofija 51, koprska škofija 18, frančiškani 9, minoriti 8, kapucini 5, lazaristi 8, križniki 2, jezuiti 7, salezijanci 24, redovnice 6, druge škofije 5, laiki 10.

Teološki tečaj 1978

Teološki tečaj, ki ga že vrsto let prireja Teološka fakulteta, je bil v Mariboru 28. in 29. marca, v Ljubljani pa 29. in 30. marca. Tečaj, ki so ga pripravili profesorji biblične katedre, je obravnaval naslednje biblične teme: Sveto pismo — zapis dialoga med Bogom in človekom (dr. Jakob Aleksič), Aktualizacija svetega pisma (dr. Jože Krašovec), Zgodovinska resničnost svetega pisma (lic. bibl. Marijan Peklaj), Življenjska moč evangelija (dr. Franc Rozman) in Bog in človek pri sv. Janezu (dr. Albin Škrinjar, DJ, Zagreb).

Tečaja se je udeležilo na obeh krajih okoli 500 duhovnikov in drugih pastoralnih delavcev.

Licenciatski izpiti

V poletnem semestru je 5 kandidatov opravilo ustni licenciatski izpit iz obče teologije, potem ko so predložili pismeno licenciatsko nalogo in je ta bila sprejeta.

Pavel Bratina, župnijski upravitelj na Vojskem nad Idrijo (koprska škofija), je pod mentorstvom prof. dr. Franca Rodeta napisal nalogo »Pozasebljanje vere in počlovečenje«. Ustni licenciatski izpit je delal 15. aprila 1978.

Herman Verdev, kapucin, je opravil ustni licenciatski izpit 23. junija 1978. Naslov licenciatske naloge, kateri je bil mentor prof. dr. Jakob Aleksič, je »Kronološki pregled slovenskih prevodov svetega pisma.«

Terezija Večko, s. Snežna, uršulinka, je v licenciatski nalogi obravnavala »Pomen pojmov 'emet in 'emûnāh v knjigi Psalmov«. Mentor je bil hon. predavatelj dr. Jože Krašovec, ustni izpit pa je opravila 24. junija 1978.

Anton Štrukelj, duhovnik ljubljanske nadškofije, prefekt v Malem semenišču v Vipavi, je pod mentorstvom prof. dr. Antona Strleta napisal licenciatsko nalogo »Kontemplacija in akcija pri Hansu Ursu von Balthazarju«. Ustni licenciatski izpit je opravil 24. junija 1978.

Andrej Pirš, kaplan v Šentvidu nad Ljubljano, je napisal licenciatsko nalogo z naslovom »Podoba Boga pri škofu Frideriku Baragu«. Mentor je bil prof. dr. Anton Strle. Ustni licenciatski izpit pa je opravil 29. septembra 1978.

Spremembe v vodstvu fakultete in profesorskem zboru

Plenarni fakultetni svet je na svoji seji v Mariboru, dne 30. junija 1978 izvolil

za dekana izrednega profesorja *dr. Štefana Steinerja,* za prodekana pa docenta *dr. Metoda Benedika* (za Ljubljano) in docenta *dr. Franca Plemenitaša* (za Maribor). Mandatna doba velja za akademski leti 1978/79 in 1979/80.

Za honorarnega predavatelja za filozofijo je izvoljen dr. filozofije in mag. teologije *Janez Juhant,* duhovnik ljubljanske nadškofije (30. 6. 1978).

Stanko Lipovšek, dr. liturgike, duhovnik mariborske škofije, je izvoljen za asistenta pri katedri za liturgiko (30. 6. 1978).

Habilitirani docent dr. *Ivan Pojavnik,* duhovnik koprske škofije, je izvoljen za fakultetnega docenta pri katedri za zgodovino krščanske literature in nauka (28. 9. 1978).

Druge dejavnosti in dogajanja

Dne 15. maja 1978 je Teološka fakulteta organizirala informativni dan tako v Ljubljani kot tudi na oddelku v Mariboru. Udeleženci (na obeh krajih jih je bilo prek 50) so tako dobili vpogled v teološki študij ali druge cerkvene dejavnosti, za katere jih pripravljajo posebni tečaji, ki delujejo v okviru teološke fakultete (katehetski, orglarski, za teološko izobrazbo laikov).

Republiški odbor Rdečega križa Slovenije je dne 27. junija 1978 podelil študentom Teološke fakultete priznanje (zlato plaketo) za prostovoljno krvodajalstvo. Besedilo plakete se glasi: »Republiški odbor podeljuje ob 25 letnici prostovoljnega krvodajalstva priznanje zasluge za krvodajalstvo Teološki fakulteti za aktivnost pri razvijanju solidarnosti med ljudmi na področju krvodajalstva.«

Po poti po Jugoslaviji se je skupina 52 študentov in študentk Teološke fakultete iz Regensburga ustavila tudi v Ljubljani kot gost naše Teološke fakultete. Skupino je vodil prof. Grulich, spremljali pa so jo še nekateri profesorji iz Regensburga in Würzburga. Dne 4. septembra jih je sprejel metropolit in veliki kancler fakultete dr. Jožef Pogačnik, nato so si ogledali Ljubljano in obiskali Postojnsko jamo. Zvečer istega dne je bilo srečanje in pogovor s profesorji naše teološke fakultete. Naslednjega dne (5. 9.) so nadaljevali pot po Jugoslaviji.

Rafko Valenčič

Poročilo o občnem zboru Görres-Gesellschaft

(30. septembra—4. oktobra 1978 v Bambergu)

Leta 1876 so katoliški znanstveniki in publicisti ustanovili posebno društvo imenovano Görres-Gesellschaft po nemškem katoliškem znanstveniku in publicistu Jožefu Görresu (1776—1848). Njihov namen je bil združevati znanstvene interese vseh, ki po svoji miselnosti in raziskovalnem delu priznavajo pomembnost krščanske tradicije. Znanstveni svetovnonazorski pogled na svet novejšega časa je v krizi. Tako prirodoslovne kot duhovne znanstvene vede so podvržene procesu spreminjanja, v katerem se kažejo nove možnosti spoznanja. K temu, za prihodnost tako odločilnemu spoznanju, hočejo prispevati tudi člani Görres-Gesellschaft. Obveznosti, ki jih nalaga znanost, naj bodo v skladu z modernimi zahtevami, izpolnjene na krščanskih tleh.

Trenutno je delo Görres-Gesellschaft razdeljeno v 13 znanstvenih sekcij, in sicer: za filozofijo, pedagogiko, psihologijo in fizioterapijo, zgodovino, starinoslovje, jezikoslovje in literaturo, orientalistiko, pravo, ekonomijo in socialne vede, umetnost, narodopisje, prirodoznanstvo, politične vede in sociologijo. Vsako sekcijo vodi priznan univerzitetni profesor, tri sekcije pa so razvejane še v posamezne podsekcije.

V stoletni zgodovini svojega obstoja si je Görres-Gesellschaft pridobila velik

ugled v znanstvenem svetu. Naj omenim le nekaj znanstvenih publikacij, ki opravičujejo ta njen ugled: Staatslexikon v 11 zvezkih je do sedaj doživel že šest izdaj, Acta concili Tridentini štejejo za eno najpomembnejših skupinskih del v Nemčiji. Görres-Gesellschaft izdaja samostojne revije za posamezna znanstvena področja kot so: Historiches Jahrbuch, Philosophisches Jahrbuch, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, Römische Quartalschrift, Orients Christianus, Jahrbuch für Psychologie, Psychoterapie und medizinische Anthropologie, Spanische Forschungen, Portugiesische Forschungen. Sodelujejo pa tudi pri izdajanju Kirchenmusikalisches Jahrbuch, Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Jahrbuch Civitas. Ne gre pa seveda prezreti tudi posameznih znanstvenih serij, kot sta na pr. Vatikanische Quellen zur päpstlichen Hof- und Finanzgeschichte in Nuntiaturberichte.

Upravni sedež Görres-Gesellschaft je v Kölnu, posebni raziskovalni inštituti pa imajo svoj sedež v Rimu, Jeruzalemu, Madridu in Lisboni.

Člani Görres-Gesellschaft se zberejo vsako leto na letnem občnem zboru, s katerim so združeni simpoziji posameznih sekcij. Letošnji občni zbor je bil v Bambergu od 30. septembra do 4. oktobra.

Delo občnega zbora je bilo omejeno na soboto (upravne formalnosti in zanimivo predavanje prof. Wolfganga Braunfelsa iz Münchna: Bamberg, Stadt und Hofstift) in nedeljo. Po pontifikalni maši nadškofa Emar(ja) Maria Kredel je bila v nedeljo dopoldne v čudoviti baročni dvorani »Residence« slavnostna akademija, na kateri je dolgoletni predsednik Görres-Gesellschaft, prof. dr. Paul Mikat, podal pregled razvejane dejavnosti Görres-Gesellschaft v preteklem letu. V ganljivi slovesnosti so nato izrekli izjemno priznanje starosti nemških zgodovinarjev, prof. Hubertu Jedinu in mu za njegovo dolgoletno plodno delo pri Görres-Gesellschaft izročili častni prstan te ustanove. Slavnostni govornik, prof. dr. Hans Maier, minister za šolstvo in kulturo na Bavarskem, pa je v svojem mojstrskem in dovršenem predavanju »Der Humanist und Ernstfall. Thomas Morus 1478 bis 1978« orisal duhovno podobo tega angleškega humanista in politika, mučenca sožitja med Cerkvijo in državo, med vero in politično pobarvanimi osebnimi interesi Henrika VIII., človeka, ki je v mnogočem ostal aktualen tudi danes.

Ponedeljek in torek sta bila določena za delo po sekcijah. V zgodovinski sekciji smo poslušali zelo zanimiva predavanja: prof. August Lückerath (Bonn): Quantifizierung als eine historische Forschungsmethode; prof. Joachim Wollasch (Münster): Totengedenken und Armensorge im Mittelalter. Eine Untersuchung mit Hilfe der EDV; dr. Rainer Schwinges (Giessen): Quantifizierende Methoden in der Forschung zur Universitätsgeschichte des 14. bis 16. Jhrs.; dr. Rainer Müller (München) Sozialer Stand und akademische Studium — quantifizierbare Materialien zur Geschichte der bayerischen Landesuniversität Landshut 1802—1826; prof. Hermann Weber (Mainz): Grenzen und Möglichkeiten der historischen Demographie; dr. Stefan Weinfurter (Köln): Reformkanoniker und Reichsepiskopat im Hochmittelalter; prof. Gerd Zimmermann (Bamberg): Klosterinventar des Hofstifts Michelsberg in Bamberg als eine historische Quelle; prof. Remigius Bäumer (Freiburg): Vermittlungsbemühungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530. Preveč bi bilo, če bi hotel dati o vsakem predavanju vsaj kratek povzetek, vendar naj opozorim le na praktično vrednost predavanja prof. Hermanna Webra. Na univerzi v Mainzu vodi že od leta 1973 posebno delovno skupino, ki na podlagi cerkvenih knjig (matične knjige, statusi . . .) proučuje demografične odnose v mestu Mainz v 17. in 18. st. Njegova zgodovinska interpretacija pojavov, ki izvirajo iz elementarnega odnosa človeka do življenja in smrti, je solidno utemeljena v konkretnem delu te delovne skupine in podkrepljena s izsledki vseh sorodnih pomožnih zgodovinskih ved. Vsekakor gre za dragoceno pobudo in z njihovimi izkušnjami bi se lahko okoristili za podobno delo tudi pri nas doma.

Predavanja v večernih urah: prof.

Karl Narr (Münster): Grundlagen der menschlichen Gesellung; prof. Otto Zwierlein (Hamburg): Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter; prof. Marian Heitger (Wien) Das Bildungssystem im Spannungsfeld zwischen öffentlicher Erwartung und pädagogischen Auftrag, so bila namenjena vsem udeležencem občnega zbora (440). V posameznih sekcijah se je zvrstilo čez 60 govornikov.

Görres-Gesellschaft je zaključila svoje delo s strokovno ekskurzijo v nekdanjo benediktinsko opatijo Banz in ogled znamenite baročne cerkve 40 svetnikov v Coburgu.

France M. Dolinar

In Memoríam

Škof dr. Maksimilijan Držečnik

Namen naslednjih vrstic ni podati vsestranski opis življenja in delovanja škofa Držečnika, ampak osvetliti njegov lik le z zornega kota slovenske biblicistike v njegovem času.

V letih 1959—1961 je v založbi mariborskega škofijskega ordinariata izšel nov slovenski prevod celotnega svetega pisma. Škof, apostolski administrator dr. Maksimilijan Držečnik mu je napisal spremno besedo na pot, ki je značilna. Odkriva nam do neke mere Držečnikovo osebnost, da vidimo v njem ne le škofa, temveč najprej bogoslovnega profesorja svetega pisma in filozofije.

Škof Držečnik je bil rojen v župniji Ribnica na Pohorju 5. oktobra 1903. Po končani klasični gimnaziji in dveh letnikih bogoslovja v Mariboru je bil poslan v Rim, kjer je na papeški univerzi Gregoriani v teku sedmih let študija promoviral za doktorja filozofije in teologije, in bil tam 30. oktobra 1932 posvečen v mašnika.

Po vrnitvi v domovino je bil najprej kaplan v Ribnici na Pohorju, nato v Celju. S 1. avgustom 1936 je postal kaplan na Svetinjah, njegov delokrog pa je bil v škofijskem Dijaškem semenišču v Mariboru. Tu je bil študijski prefekt dijakov, hkrati je opravljal na Bogoslovni visoki šoli v Mariboru službo docenta za etiko, za biblične vede stare zaveze in za krščansko filozofijo. Sam pripoveduje o tem: »Najprej so mi dali moralno filozofijo ali etiko, ker je profesor Jeraj zbolel. Po enem letu sem prevzel sv. pismo stare zaveze, ker je šel profesor Jehart v pokoj. Ko je čez dve leti prof. Trstenjak odšel v Ljubljano, so mi pa dali filozofijo, kjer sem bil še najbolj doma« (»Družina«, XX, št. 24—25, pogovor z urednikoma R. V. in J. M.).

Ta Držečnikova služba je trajala do 21. aprila 1941, ko ga je aretiral Gestapo (nemška tajna policija in odpeljal v mariborsko Meljsko vojašnico. Aprila 1941 se je namreč začel »pravi križev pot aretirancev skozi vrste šovinistične sodrge v Ptuju, Mariboru, Celovcu, Gradcu, in je do 1. decembra istega leta bilo na Koroškem in slovenskem Štajerskem aretiranih 910 civilistov, od teh 117 duhovnikov« (Lojze Ude, Boj za severno slovensko mejo 1918—1919. Založba Obzorja, 1977, str. 12).

Iz mariborske Meljske vojašnice je bil dr. Držečnik 14. junija 1941 odveden v zbirališče v Rajhenburgu (Brestanica), od tam pa 5. julija 1941 s transportom, skupaj z več sto drugimi aretiranci, civilisti in duhovniki, v Zagreb. S tem se je začela zanj in za mnoge slovenske duhovnike štiriletna doba izgnanstva na Hrvaškem, pod takratnim nemško-ustaškim režimom.

Držečnik je ta leta prebil kot duhovni pomočnik na Visokem pri Novem Marofu v Hrvaškem Zagorju.

Po osvoboditvi 1945 in vrnitvi v Maribor je bil takoj, kot bivši bogoslovni docent in podravnatelj mariborskega bogoslovja, premeščen v Ljubljano, ker je bil imenovan za vodjo mariborskih bogoslovcev, nastanjen pri jezuitih v njihovem domu ob cerkvi Sv. Jožefa. Na prvi redni seji univerzitetnega senata v Ljubljani, dne 17. nov. 1945, je bil tudi postavljenn za docenta stare zaveze na bogoslovni fakulteti v Ljubljani. Kakor znano, je bila ljubljanska teološka fakulteta do leta 1950 še v sklopu z univerzo, vtem ko je mariborsko visoko bogoslovno šolo nemški okupator leta 1941 dejansko ukinil.

V Ljubljani je dr. Držečnik predaval do konca poletnega semestra 1946/47. Dne 28. septembra 1947 je, kot mariborski pomožni škof, dal ostavko ali odpoved na docenturo. Uvidel je, da je težko in skoraj nemogoče uspešno opravljati obenem škofijsko službo in profesuro biblične stroke. Z aktom univerzitetnega senata dne 31. oktobra 1947 je bil docenture razrešen. To je razvidno iz zapisov zgodovinskega arhiva univerze v Ljubljani.

Držečnikovi slušatelji pri eksegezi v Ljubljani se spominjajo, tako mi pripoveduje eden izmed njih, dr. Ivan Merlak, da je razlagal preroka Izaija tako živo in zavzeto, da so se čudili. Sam je leta 1971 v prej omenjenem pogovoru to pojasnil takole: »Časi so bili takrat za nas zelo težki. Pri eksegezi sem razlagal preroka Izaija. Kakor on, sem tudi sam zatrdno veroval, da bo moje poslanstvo neuspešno. Navdihnil me je tudi za geslo: Emanuel — Z nami Bog; dodal sem še »in njegova Mati«. Rekel sem si: skušal bom reševati vprašanja, ki jih bo vsak dan prineslo življenje. Človeško gledano je bila takrat prihodnost res temna«.

Taka je bila Držečnikova eksegeza preroka Izaija v Ljubljani, ko je bil tudi mariborski pomožni škof, saj je postal »naslovni škof dobriški« že 15. septembra 1946.

Toda napačno bi bilo sklepati, da je Držečnik gledal v prihodnost pesimistično. Nasprotno! Zavedal se je, da prerok Izaija ni prerok temnih barv, kakor Jeremija, ampak prerok svetlih mesijanskih obzorij. Čujmo Izaija: »Slišite torej, Davidova hiša: vam je premalo nadlegovati ljudi, da še nadlegujete mojega Boga? Zato vam bo Vsemogočni dal znamenje: Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki ga bo imenovala Emanuel« (7, 13—14).

To je eden izmed velikih mesijanskih tekstov preroka Izaija. Priznati moramo, da je dr. Držečnik gledal na svojo škofovsko službo iz idejnih osnov Izaijeve teologije. Lepše ni mogel tega izraziti, kot je izrazil s svojim škofovskim geslom: »Z nami Bog in njegova Mati«. S tem je izpovedal prepričanje o enotnosti vsega sv. pisma, izpovedal vero v evangeljski univerzalizem in ekumensko misel.

S tem sem očrtal ozadje, iz katerega moramo vrednotiti s škofovo spremno besedo »Novi izdaji svetega pisma na pot« leta 1959, ko je izšel prvi del celotnega prevoda sv. pisma.

V tem zapisu nas Držečnik najprej spomni, da nova izdaja začne izhajati »v Slomškovem letu 1959, ko obhajamo stoletnico prenosa škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor«. Zakaj Držečnik začne s tem? Zato, ker je tudi Slomšek v svojem času mislil na »novo izdajo celotnega sv. pisma«. Že leta 1852 je ustanovil v Celovcu Družbo svetega Mohorja, ki bi naj Slovence vzgajala in izobraževala s krščansko knjigo. In ker je sv. pismo knjiga božje besede, knjiga vseh knjig, je bila »ena najbolj gorečih želja škofa Slomška, izdati prevod celotnega sv. pisma. Zadnji prevod (Jurija Japlja), ki je izhajal v letih 1783 do 1802, je namreč že pošel«.

Držečnik je torej v Slomšku gledal slovenskega škofa, ki se je zavedal, kaj pomeni za narod dobra knjiga sploh, in posebej prevod celotnega svetega pisma. Lahko rečemo, da sta si tu, na svetih tleh svetega pisma, škof Slomšek in škof Držečnik segla v roko in se povezala v prijateljstvo, ki mu je Držečnik ostal zvest do smrti. Je zgolj naključje, da tudi počivata skupaj v novi grobnici, v prenovljeni mariborski stolnici, kamor so po Držečnikovi smrti prenesli iz frančiškanske cerkve tudi Slomška?

Druga, za Držečnika značilna poteza v zapisu »Novi izdaji svetega pisma na pot« je njegova topla beseda zahvale in priznanja prevajalcem in sotrudnikom pri izdaji novega prevoda, začenši pri pokojnem prelatu dr. Matiju Slaviču.

Tretja in glavna misel, da, jedro zapisa, pa je slavospev vsebini svetega pisma kot taki. To je, rekel bi, visoka pesem v šestero kiticah:

1. »Sveto pismo je najbolj razširjena knjiga na svetu. Prevedena je v neštete jezike . . .«

2. Sveto pismo »postavlja človeka v pravilen odnos do najvišjega bitja, do Boga«.

3. Sveto pismo »vsebuje načela, ki so temelj človeškega sožitja, ki urejajo odnose med ljudmi«.

4. Sveto pismo je »knjiga, ki daje človeku tolažbo in oporo v trpljenju, v preizkušnjah življenja in zlasti v smrti«.

5. Sveto pismo »ima neizčrpno in večno veljavno življenjsko modrost . . ., ker je božja knjiga, pisana po navdihnjenju Svetega Duha. Zato je njena vsebina vedno sodobna, pred tisoč leti enako kakor pred sto leti ali danes«.

6. »Središče vseh knjig svetega pisma je Kristus, učlovečena Modrost božja. Sveto pismo stare zaveze pripravlja nanj, nova zaveza pa opisuje njegovo življenje, nauk in odrešilno delo«.

Vidimo torej, da je bila Držečnikova spremna beseda novemu prevodu leta 1959 spremna beseda škofa biblicista. Držečnik pa ima tudi zaslugo, da je nova izdaja leta 1959 sploh mogla iziti. V svoji skromnosti pravi: »Mislim, da nam je tudi tokrat pomagal Slomšek. Prišlo je nepričakovano. Mohorjeva takrat še ni smela izdajati verskih knjig, zato so nekateri predlagali, naj bi sveto pismo izdal ordinariat. Prevzel je vso odgovornost kot izdajatelj, Mohorjeva pa je prevzela finančno in trgovsko plat« (n. d. str. 10).

Ozrimo se zdaj še na ekumensko izdajo Svetega pisma stare in nove zaveze, Ljubljana, 1974.

Velik napredek svetopisemskih znanosti v naši dobi je poglobil med kristjani spoznanje in zavest, ki ji je drugi vatikanski cerkveni zbor dal živ in imperativen izraz v konstituciji o božjem razodetju 18. XI. 1965, kjer je v 12. členu rečeno: »Ker je treba sv. pismo brati in razlagati v istem Duhu, kakor je napisano, ne smemo nič manj vestno upoštevati vsebine in enotnosti celotnega sv. pisma in se ozirati na živo izročilo vse Cerkve ter na analogijo vere, če hočemo pravilno razlagati smisel svetega besedila«.

To so načela, ki dajejo osnovo ekumenski misli in prizadevanju za enotnost kristjanov. In ta načela sta Slomšek in Držečnik praktično uveljavlja v svoji nadpastirski dejavnosti že dolgo pred drugim vatikanskim koncilom. Da, koncilskim ekumenskim smernicam je utiral pot ravno Slomšek s svojo Bratovščino sv. Cirila in Metoda, ki jo je Rim potrdil že leta 1852, in ki se je širila po škofijah med Čehi, Slovaki, Ukrajinci, Nemci in Madžari. Leta 1951 so Slovani v Rimu slavili stoletnico ustanovitve Slomškove Bratovščine, in papež Pij XII. je napisal posebno pismo, v katerem prosi vse člane Bratovščine, da bi slovanski narodi ohranili vero pradedov.

Držečniku je bilo Slomškovo apostolsko delo za zedinjenje vseh kristjanov dobro znano, in je bil kot škof tudi sam aktiven na tem področju. Na zboru koncilskih škofov v Rimu je bil pri sejah redno navzoč. Tam se je utrnila misel o izdajah svetega pisma ekumenskega značaja. Držečnik je prinesel to misel iz Rima in se toplo zavzel za njeno uresničitev na Slovenskem. Tako je izšla leta 1974, kot ena prvih tovrstnih izdaj, slovenska »ekumenska izdaja« Svetega pisma stare in nove zaveze. Izšla je v eni knjigi, s prirejenim besedilom prevoda, ki ga je izdal ordinariat v Mariboru, kot rečeno, v letih 1959—1961 v štirih delih.

Jakob Aleksič

BOGOSLOVNI VESTNIK

UREDIL FRANC RODE

LETO 38

LJUBLJANA 1978

RAZPRAVE

ALEKSIČ JAKOB
Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom 242

BEVK VINKO
Dozdeven zakon 70

DOLINAR FRANCE M.
Župnijski arhivi 295

HOLC MILAN
Nekatere družinsko pravne določbe v svetem pismu in v mezopotamskih pravnih zbirkah 49

JUHANT JANEZ
Pomen Hermesove transcendentalne misli za razvoj krščanske filozofije 310

KRAŠOVEC JOŽE
Antiteze v Jobovi knjigi 36
Aktualizacija svetega pisma 109
Antitetični stil v knjigi psalmov (II. del) 403

NADRAH ANTON
Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit? 406

POJAVNIK IVAN
Iz Origenove teologije (3. Relacionalnost stvarstva in človeka) 21
Iz Origenove teologije (4. Izpopolnjevanje in konec sveta) 162
Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise 452

ROZMAN FRANCE
Življenjska moč evangelija 255

STRES TONE
Socializem in nravnost. Etična teorija dr. Vojana Rusa 270

STRLE ANTON
Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji 1
Krščansko vrednotenje telesa 121

ŠKRINJAR ALBIN
Bog in človek pri sv. Janezu 229

ŠUŠTAR ALOJZ
Zakrament sprave v božji razsežnosti 140
Pomen diakonije v pastorali 389

TRUHLAR VLADIMIR
Stališče kristjana do prikazovanj v luči teologije 61

PREGLEDI

Navzočnost poveličanega Kristusa v Cerkvi in v sv. evharistiji (A. Strle) 78
So katoliški binkoštniki res nevarni? (Jasna Kogoj) 87
Apostolski sedež in verska svoboda (Achille Silvestrini) 95
»Ali bo krščanstvo izumrlo?« (Franc Rode) 187
Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem (Marijan Smolik) 210
Veliki komentar apostolske »spodbude« Pavla VI. o evangelizaciji (V. F.) 215
Generalni minister kapucinskega reda p. Bernardin iz Arezza na Slovenskem leta 1696 (M. Benedik) 341
Nekaj opomb k slovenskemu religioznemu izrazoslovju (A. Strle) 350
Neponarejeni Pierre Teilhard de Chardin (A. Strle) 355
Ludovik Grignion de Montfort in 2. vatikanski koncil ter abstrakcije (A. Strle) 365

DOKUMENTI

Poslušnost Kristusu zahteva edinost (Kardinal George Hume) 333
Šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona (MTK) 472
Iz nauka o krščanskem zakonu (MTK) 482

OCENE

WALF KNUT
Das Bischöfliche Amt in der Sicht Josephinischer Kirchenrechtler (F. M. D.) 100

HALTER HANS
Taufe und Ethos (Lojze Šuštar) 101

HÖSLINGER NORBERT
Beten lernen aus der Bibel (France Rozman) 525

VIVIAN ANGELO
I campi lessicali della »separazione« nell' ebraico biblico di Qumram e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all' ebraico (Jože Krašovec) 526

BAZILIJE VELIKI
Duh Sveti (Ivan Pojavnik) 527

KIRIGIN MARTIN OSB
La mano divina nell' iconografia cristiana (Marijan Smolik) 529

SCHWAGER RAYMOND
Brauchen wir enen Sündenbock? — Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (Marijan Peklaj) 532

POROČILA

Akademsko leto 1976/77 na teološki fakulteti (poletni semester) (Rafko Valenčič) 107
Akademsko leto 1977/78 na teološki fakulteti (Rafko Valenčič) 223
Teološki tečaj 1977 (Rafko Valenčič) 227
Ustanovitev inštituta za zgodovino Cerkve na teološki fakulteti v Ljubljani (F. M. Dolinar) 383
Kronika teološke fakultete (Rafko Valenčič) 535
Poročilo o občnem zboru Görres-Gesellschaft (France M. Dolinar) 536

IN MEMORIAM

Škof dr. Maksimilijan Držečnik (Jakob Aleksič) 539

HOLLERWEGER HANS
Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Oesterreich (F. M. D.) 100

RUF A. K.
Grundkurs Moraltheologie (Lojze Šuštar) 103

STEINER ŠTEFAN
Uvod v moralno teologijo (T. S.) 104

EMMINNGHAUS JOHANNES H.
Die Messe. Wesen-Gestalt-Vollzug (Marijan Smolik) 105

In libertatem vocati estis (Studia moralia XV.) (Štefan Steiner) 218

SURIAN p. CARMELO OFM
Elementi per una teologia del desiderio e la Spiritualità di San Francesco d'Assisi (A. Strle) 221

VALJAN VELIMIR
Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vatikanskog koncila (Štefan Steiner) 373

BÖCKLE FRANZ
Fundamentalmoral (Lojze Šuštar) 374

FURGER FRANZ — KOCH KURT
Verfügbares Leben? (Lojze Šuštar) 376

GIACOBBI ATTILIO
La Chiesa in S. Agostino (A. Strle) 378

MARONCELLI SETTIMIO
I Religiosi e la Chiesa locale (Vinko Bevk) 381

FEUILLET A.
L'Agonie de Getsémani (A. Strle) 509

Sveto pismo nove zaveze — I. Rupnik (France Rozman) 516
Evangeliji in Apostolska dela — I. Rupnik (France Rozman) 511
Evangeliji in Apostolska dela — J. Moder (France Rozman) 520

HÖSLINGER NORBERT
Probleme mit der Bibel? (France Rozman) 522

HÖSLINGER NORBERT
Neue Kirche-alte Bibel (France Rozman) 524

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

Alojz Šuštar 389 **Pomen diakonije v pastorali**
Bedeutung der Diakonie in der Pastoral
La signification de la diaconie dans la pastorale

Anton Nadrah 406 **Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit?**
Die jungfräuliche Empfängnis Jesu — Wahrheit oder Mythos?
La conception virginale de Jésus — mythe ou réalité?

Jože Krašovec 430 **Antitetični stil v knjigi psalmov (II. del)**
Antithetischer Stil in Buche der Psalmen (II. Teil)
Le style antithétique dans le livre des psaumes (IIe partie)

Ivan Pojavnik 452 **Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise**
Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa
La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse

Dokumenti (Documenta) 472 **Šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona (MTK)**
482 **Iz nauka o krščanskem zakonu (MTK)**

Ocene (Recensiones) 509 **A. Feuillet, L'Agonie de Getsémani (A. Strlè)**
511 **Evangeliji in Apostolska dela — I. Rupnik (Francè Rozman)**
516 **Sveto pismo nove zaveze — I. Rupnik (Francè Rozman)**
520 **Evangeliji in Apostolska dela — J. Moder (Francè Rozman)**
522 **Norbert Höslinger, Probleme mit der Bibel? (Francè Rozman)**
524 **Norbert Höslinger, Neue Kirche-alte Bibel (Francè Rozman)**
525 **Norbert Höslinger, Beten lernen aus der Bibel (Francè Rozman)**
526 **Angelo Vivian, I campi lessicali della »separazione« nell'ebraico biblico di Qumram e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico (Jože Krašovec)**
527 **Bazilije Veliki Duh Sveti (Ivan Pojavnik)**
529 **Martin Kirigin OSB, La mano divina nell'iconografia cristiana (Marijan Smolik)**
532 **Raymond Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? — Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (Marijan Peklaj)**

Poročila (Notitiae) 535 **Kronika Teološke fakultete (Rafko Valenčič)**
536 **Poročilo o občnem zboru Görres-Gesellschaft (France M. Dolinar)**

In Memoriam 539 **Škof dr. Maksimilijan Držečnik (Jakob Aleksič)**