

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 3
38 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1978

BOGOSLOVNI VESTNIK

številk 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 theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

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. Bußmann 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 spoznavamo 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 žebeljev 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 predločka. 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 prisposodbi sicer ne govori o dolžnostih ovce do ovce. Pomembno je vendar za življenje v skupnosti poznati pastirja, poznati in iti za njegovim glasom, želeči, 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 1J 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 liberalnega 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 predestiniranjem 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«, bronem 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. Implicitno 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 Käsemanne; 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 protestantskega pastora, 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 paradokсно, 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, zavze-manje 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 mnogo-vrstno. Janez ga v svojih razmerah ni mogel tako natančno označiti. Vseka-kor 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 nadalju-jejo Jezusova dela, na svetu in za svet. Nadaljujejo se sedaj v delovanju du-hovnikov in misionarjev, pa tudi laikov, njihovih pomočnikov. Taki laiki so sodelavci »za resnico« ali bolje sodelavci »resnice« (3 Jan 8). Ni glavna na-loga 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 mi-sijonskih deželah. Z največjo požrtvovalnostjo. Protestant Thwaites je iz-javil o nekdanjih katoliških misijonarjih v Kanadi: »Večjega junaštva od nji-hovega ni še nihče nikjer videl, na katerem si bodi področju.«¹⁹ Njihovo ju-naštvo ni ostalo osamljeno v zgodovini Cerkve.

¹⁸ E. KAESEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräer-brief*, Göttingen 1957.

¹⁹ *The Month* 1926, II, 31 sl.

Ali bi sv. Janez priznal, da je naš svet »zrel, dorasel«?

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 нравno 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. MERČEP, *Zrela svečeniška 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 pogankega 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 nramnosti, 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 došel 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 krščanskog 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, tako, kajpada, da dobi vsak izraz pravo-veren 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, tem-več včasih le neresnico. Takó analogno tudi *pseustes* ne pomeni vedno *laž-nivec*, kar bi bilo žaljivo.²⁷ Janez po zgledu svojega Učenika ne beži od dialo-ga. Dialóg 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 ka-terih je dana. Govor je o tujcu, ki ne prinaša Jezusovega nauka. Prinaša nekaj drugega, gnostično heretičnega. Prihaja kot gnostični propagator. Nje-gova 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 sakra-mentalna stvarnost.²⁸ Navedeni Janezov napotek beremo v njegovem drugem listu, katerega temo moremo kratko označiti: *ljubezen in resnica*. Naša lju-bezen 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 bož-jih nasprotnikov odločno strog, triumfalistično neizprosno. 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 moralno 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. HUHNS, *Jesus spricht mit den Menschen*, Leipzig 1963

³¹ E. KÄSEMANNS, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, 132. 135. Prim. str. 137: »die faszinierende und gefährliche Theologie des Johannes.«

³² E. KÄSEMANNS, o. c. 101 (»unbrauchbar«).

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 služno 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*, dobesejeno, 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'homme »jeté dans le monde«, — l'homme comme 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 povečuje 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: »Klič 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 »nравstveno 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 zavrnil, kakor je uporne anjele, 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 očitane 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 è 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 odrešensko 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 odrešenski 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 odrešenskega 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 odrešenskega 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 odrešenskega 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. Uporabljen 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 odrešenskem 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 odrešensko delo ni odlikovanje, ampak zaupanje in poziv v službo in poroštvo, da bo odrešenski 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 odrešenski 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 Pâiens de l'Ancien Testament, Paris 1955, str. 46.

vi mene izvolili, ampak sem jaz izvolil vas in postavil, da pojedete in obrodite sad in vaš sad ostane» (Jan 15, 16). Te Jezusove besede ne zvenijo, kakor da je izvolitev za odrešenijski 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 odrešenijske 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 totransko 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 nespravljeni 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 zvez (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 primerilo 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 schafft, 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 zavrzel 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, pogнал 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 Christentum. 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 svobodomišlilstva vrgli iz svoje sredine.

Baruh Spinoza je v spoznavni teoriji pretiraval vlogo razuma. Kot pan-teist 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 (*»intantum 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, bibli-cist *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 iz-raelski 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 ved-no 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 člo-veku*. 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 (égalité, fraternité, liberté) bi moralo imeti, ako bi hotelo postati pozitivno načelo *socialne obnove*, predvsem pravi *pojem o človeku*. Ta pojem, kakor so ga ustvarili revolucionarji, 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 dosegu »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 poveljanih 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). Posluš 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 Odrješnika. 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 bolečnih 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 Santità 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'Écriture Sainte, block-notes du dialogue entre Dieu et l'homme

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 (3^e partie).

La première partie de l'article présente l'Écriture 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.

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 govornjena beseda. Jezus je vplival na množice s čarom svojih govorov. Če so Carigraščani 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 ravnaajo 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 ateiste⁴ 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 novozavežno 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 starozavežno 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).

4) 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, brezbrizen, 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 prese-gajo 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 peklenški 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, Düsseldorf 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 sovrašтво, 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 prešuštvo. 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 prešuštoval 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 evangelijskega 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 oces; 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 uslužbenice. 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 zahrbtnje 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 Zeitung 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 evangelijskega 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 evangelijsko 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 evangelijskim 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 zaživel, dokler se notranje ne spreobrnemo. »Boljši časi pridejo z boljšim človekom!« (W. Shakespeare). *Vstani: str. 256*

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, Innsbruck—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 živijo 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 pojasnujem«, 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 enačil svoje dopolnilo, je pokazal, da je Bog.

Takoj za govorom na gori je Jezus s čudeži potrdil, da je res enak postavodajcu 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 hrome tako, da mu je prej odpustil grehe (Mt 9,1—8), toda to je zbudilo veliko negotovanje 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 Korinčanima, 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 močnejše, kot je deloval poprej, zato ni le velikan preteklosti, temveč tudi sedanjosti. Njegovo smrt in hkratno navzočnost so označevali 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 zmagozlatja 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 četrtega zvečer do velikonočnega jutra. Pri nastajanju evangelijev so imeli prav ti dogodki odločilen pomen. Z njimi je dobilo evangelijsko 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 osebni izkušnji 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. Evangelijsko 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 evangelijsko 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 evangelijskega 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 evangelijskih 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 . . .), evangelijsko 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, lažje 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, Krščanska 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 kristjanah lahko rekli to, kar so rekli pogani o prvih kristjanah: »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 evangelijske 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 evangelijsko 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 evangelijskega odlomka. V homiliji je treba evangelijsko 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 učenje 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 seule 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 vérité.

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 bouleversés par les hauts faits de Dieu, ils ne purent retenir pour eux ce qu'ils avaient vécu. Après avoir reçu la »force d'en-haut« (Lc 24,49), ils commencèrent à annoncer l'Evangile. Cette force est inhérente à l'Evangile même aujourd'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, državno-politični aparat je postal vsemogočni oblastnik, nezmotljivi in najvišji sodnik nad resnico in zmotó.«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 sedanjí 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 nramnost 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 koristen 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 nramnost 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 brezgodovinska. 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 *celotni 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 alternativni: 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. Vojan 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 uštaljenih 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 osebno 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 potrebuje 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 strani in s socializmom ter sodobnim družbenim dogajanjem z druge strani, 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 paradokсна, 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 zavrnilo 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 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 nesprejemljiva. 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 immanentna 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 zakonjanja 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 samo 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 pravosti je on, ne da bi zaradi tega tako pojmovana pravost bila heteromna, pozunanjena pravost. V. Rus ne vidi, da je Bog lahko *hkrati transcendent in immanent* in je imanten 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 »imenance« pravostne 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 makro-dejanja 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 vse-plošne 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 pristanski. »*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 npravno zaukazanost. S tem ne trdim, da dojemamo npravno zaukazanost mimo izkustva in neodvisno od njega, ampak samo to, da npravna zaukazanost ni zadostno razložena in ni utemeljena, če njene *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 npravnost, 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 ogroziti svobode in dostojanstva, saj ga v resnici sprošča, utemeljuje in osmišlja.

Da je npravnost nemogoče dosledno utemeljiti v njeni brezpogojni zaukazanosti človeku brez priznanja kakršnega koli absolutna, dokazuje tudi V. Rus, ko ima neskončni svet za absolutno stvarnost in ga postavlja v zvezo s človeško npravnostjo. 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 npravne zaukazanosti, ki bi človeku narekovala npravnost od znotraj njega samega. Je sicer pomembno poudariti, da prikazuje npravno 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 korelinijo 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 nebitvena. 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 npravno relevantnega življenjskega izkustva, ki postane osnova vseh npravnih 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 neodpravljliva *polarnost*. Pomen polarnosti V. Rus pogosto podčrtava in upoštevanje polarnosti se tudi ujema z njegovo trditvijo o celoti sveta kot odprtem sistemu. Naj mimorede 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 izvirno 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 npravne 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 upoševati 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 nramni 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 transcendentni 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 neodrešljivo 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 absolutna 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 zlorabljeni 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 absolutna — 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 — »odprta, gibljiva in vsebuje tudi relativno različne hierarhijske norme« (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. Znanjih 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 npravne 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 veselja. 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. deontos = 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 doždevnemu 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 intrinseca 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 npravnega 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 socializmu. 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 sovпада s splošnimi zakonitostmi sodobnega človeštva, njegovega napredka in eksistence«* (71). Socializem je torej nekakšen posrednik med človekostjo in moralo. Etika je nujnost socializma, poudarja V. Rus, in *»izpad moralnega dejavnika neposredno zmanjšuje politično in ekonomsko moč socializma«* (69).

Vse te izjave zbuja 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 subjektivno 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 pravna 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 navednega 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 utemeljuje 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 kaknega 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 samouresnitvi vesoljskega nadsubjekta; z njegovega stališča gledano pa je to samouresničevanje utemeljeno v njem samem kot njegova lastna zahteva. Iz tega je torej jasno, 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 razvoja 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 npravnost dokončno določi, kaj je korak naprej in kaj korak nazaj, pojmujeemo moralo deontološko in vidimo v njej *pradejstvo*, ki je dano s človeškostjo samo. Če pa rečemo, da je mogoče moralne vrednosti določiti šele iz razvoja kot takega, je npravnost 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* npravnosti in njene najbolj splošne, npravne človeške popolnosti. Če pa to ni res in pojmuje avtor knjige Etika in socializem najbolj splošne in celovite človekove vrednote kot moralno vrednoto

par excellence, 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 večča.

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 prekinitve nosečnosti. Nравnost 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 ravniho ter med moralnimi vrednotami in političnimi (delnimi) interesi nika-
kor 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 alternativni: 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 Nравnost 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 marksistični²⁹ in krščanski etiki in moralisti podobnega mnenja.

Če s tem vprašanjem v mislih prebiramo delo Etika in socializem, ne bomo tu kaj 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 svetovno-nazorskimi 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 nравnosti. »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. Pavičević poudarja, da socialistična morala »sprejema kot svoj temelj fundamentalne moralne norme, v katerih se izraža humanost človeka. Včasih te norme imenujejo tudi 'moralna 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 *pravnost* enaka *človeškosti*, ravno to in nič drugega.«³¹ Če pa krščanstvo nima svoje morale za povsem svojsko in posebno pravnost, 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 pravnost kot takšna tudi ne more odločujoče vplivati na to, ali naj kdo krščansko vero sprejme ali ne. Krščanstvo se ne reducira na etiko in pravnost, ki jo krščanstvo pospešuje, ni izključno njegova.

Prav zato pa krščanska pravnost 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 pravnih napotkov, kulture, moralnega izkustva, verskega prepričanja in ne nazadnje razumne presoje oblikovala pravnost, ki jo je pojmovala kot občo človeško pravnost, vsaj kar zadeva njeno materialno, vsebinsko plat. V tem dejstvu pa tiči razlog, zakaj bi morali predvsem na področju pravnosti 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 pravnega življenja obstoječe pravne vrednote in pravila poenoti in uskladi, jih selekcioniira 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 pravno 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 občin² 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 Dioecesis 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 kletih, 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 smotno 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 primerne prostora, kjer bi mogli arhiv župnije varno shraniti, zadovoljivo urediti in obnoviti to, kar je bilo iz arhiva nedovoljeno ali nedopustno odtujeno. Druge 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 1.1850 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 1946²⁰ 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 zaščitená 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 novjšem 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 lažje 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. Cerkevna 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. konsignacija²⁹ dolžnih in prostovoljnih nabirk,
5. konsignacija darov v cerkvi in raznih priložnostih,
6. štolnina.

V. Cerkvni 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. Cerkevne knjige (Libri ecclesiastici)

1. matice³⁰
 - 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 čega, 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, Ljubljana³ 1940, 607—631; in zelo izčrpen uvod v: Vodnik po matičnih knjigah, ki ga je napisala Ema UMEK, Cerkevne 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, Ljubljana¹ 1920, 846—848; Ljubljana² 1932, 562—564; Ljubljana³ 1940, 632—634.

³⁷ ZLS, 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., Ljubljana³ 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 pravilni 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 kopicimo 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 novejšo skupino 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 opravljeni zapisnik in vsako listino opremiti s tekočo številko opravljenega zapisnika in

⁴⁰ Synodus 1908, 149—153; ZLŠ, členi 173—182; Pravilnik in poslovnik o vodstvu cerkvenih matic, Ljubljana 1951; UŠENIČNIK France, n. d., Ljubljana³ 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 čisto 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 varčujemo 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 nekdanj, 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 spravljani 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 fotomehaničnu reprodukcijo 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 transzendente 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« osmišljanje 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 Vorländer⁴), 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 zavladovala 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 subjektivih 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 utemlji. 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 christkatholische 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 miselnosti 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 tradicionalizem²⁶ ali ontologizem,²⁷ je obsodila tudi liberalizem,²⁸ indiferentizem²⁹ 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 prinesiti cerkvenemu nauku kakršnokoli obogatitev. To velja tudi za poskus Georga Hermesesa.

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 Schrörs, negativna in denunciativna propaganda. Šla je »celo do najvišjih rimskih uradov« in postavila Hermesesa 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), posebnost str. 192 sl. in 200 sl.

³² Prim. posebno *Acta Hermesiana quae compluribus Georgii Hermesii libris a Gregorio S. P. per litteras Apostolicas 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 (communione 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 zbuja 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 odrešensko resnico«, ostanejo tako »končni stavki. To pomeni: ne povedo nikoli *vsega* (podčrtal K. Rahner), o stvarnosti.«³⁷ To pa zato, ker je odrešenska 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 racionalizma³⁹ 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 tako 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).

metom⁵¹ in za razvidnost tega spoznanja kot njegov kriterij. V transcendentni 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 transcendentni 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 transcendentnem »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 zaznavo⁵⁶). Kant ji pravi tudi »spontanost uma« in ta tvori predmete spoznanja.

Kleutgen razlaga razliko med dosedanjjo Aristotelovo in Tomaževo spoznavno teorijo in novodobno, ki izhaja iz Kanta, s pojmom 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 privrženice (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.; Windelband II, str. 160, 161; Coreth, *Identität und Differenz*, 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 metode⁶⁴ 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 vzroke⁶⁷ 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 dvojce 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 pojmi, 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 métaphysique« 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.⁷⁶ 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 retorizira (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

Maréchal 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 naravnano (dinamično usmerjenost) in izhaja iz njene definicije. Določitev spoznave dejavnosti kot take mu je izhodišče filozofije. To določitev imenuje Hoenen⁸¹ 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 naravnana 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 subjektive 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 naravnost 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 naravnostjo 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 osmisлити 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 definitionem »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). Kar koli 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 raziše 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 razodetje¹⁰⁷ 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 naravnost 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 Abschnitt, 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 katholische 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 transzendente »Entschiedenheit über die Wirklichkeit«, deren Ort in dem kritischen Bewusstsein des vernünftigen Subjekts angesetzt und begründet ist.

Résumé: Janez Juhant, La signification de la pensée transcendente de Georges Hermès pour le développement de la philosophie chrétienne

Dans l'effort de pensée de Georges Hermès apparaissent les propriétés transcendentes, 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 débayer 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 dajo 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 evangelijsko 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 preživetje. 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 npravnosti 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 nekaj 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 doseg 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 edinstvo v veri je osnovni pogoj za edinstvo 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 edinstva 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:

»Vsebinska 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 preblazene 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 najboljše (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 Cerkev 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 Cerkev« in različnosti v njej. Razpravljanja o naravi Cerkev 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 živijo 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 Cerkev. Rimskokatoliška Cerkev je sebe vedno bolj prikazovala kot občestvo Cerkev. Tako npr. glede na vzhodne katoliške Cerkev drugi vatikanski zbor pravi:

»... razne Cerkev, 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 edinstvo vere in enotno božjo ureditev vesoljne Cerkev... Ta v složnosti delujoča raznoličnost krajevnih Cerkev še svetleje prikazuje vesoljnost nedeljene Cerkev« (*»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 zborna 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 Cerkva 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 Cerkv, 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 nekaj 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.

»Veselite 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 rodом 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 Episcopaliū Europae

CEC = Conference of European Churches

SPCU = Secretariatū 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. Antón 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. Umrli 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 (1691—1698) 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 tako 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 nižje že plovna; izliva se v Savo. Naš samostan⁶ 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 Apfalterer, 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 govorijo 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 Ljubljana, 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 govorijo slovensko in nemško; kmetje in ostali preprosti ljudje govorijo 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 vzdihmi.

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 samostan⁸ stoji na koncu trga. Gvardijan je tukaj bil p. Angelik iz Trsta, prvi definator, 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 posVIIt.

V sredini je izražena prošnja meščanov k najsvetejši Devici za pomoč proti Turkom:

Mater DoLorosa

Voto pLorantIs popVLI aspIrato benIгна.

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 začneja Furlanija, italijanska pokrajina, čeprav se tudi tu govori slovensko. Ob omenjenem potoku je trg z imenom Ajdovščina. Od tu smo šli dobri dve milj 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 samostan⁹ 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 okrepcali 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 primerne 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 četrto 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 njegovih 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 ponavlja 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. Klemen 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 evangelijskim 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 popravljaj »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 lažje 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 nramnosti 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 same 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 Cerkve (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 odrešitelski 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 nekdanj 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«. Izrazi-tega 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 Cerkev podarjeno »nezmotnost«) prihaja Cerkev samo »od zgoraj«, seveda ob uporabi človekovih sposobnosti in sredstev »od spodaj«. Vedno je to od Boga »obljubljena nezmotnost«, vsakokrat uresničena le s pomočjo Sve-tega Duha, nikoli ne brez njega. Le s to pomočjo more cerkvena instance »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. vati-kanskega 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 osrečujočnost. Vendar pa pri »*božjih krepostih*« ni mišljena ravno lepota, naj bi bila tudi duhovna, nadnaravna; mišljena je marveč neposredna naravnost 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 nebitvena. 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 osebni 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 pensée 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 samo 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 celo 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 spriču 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« nazarjanji 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 tisočerihtvrtincev 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 protirinskih 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 ‚rimskih 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 Teilhardovih 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 veseljstvu 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 odrešitveno 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 dovrstitvi »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 samo svoje odrešenje, ne da bi se opiralo na Kristusa.

V resnici je to misel T. v neštetihi 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, nezrekljivi sintezi je vse prižl k sebi . . . In ko je dopustil, da so te bolečine porle 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 »nepriemerljivi 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 osebno 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«, začena 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 tisočernih zgodovinskih naključnosti, je razložil 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 zliiva] 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 nauk 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 nasprotno 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«, »absorbicije«, potonitve v »nezavestnost«. Nasproti temu je neutrudljivo postavljajl 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 začinjen 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 debela 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 toliko nespornost 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 Grignon de Montfort in 2. vatikanski koncil ter abstrakcije

Tudi mnogim starejšim slovenskim kristjanom je Ludovik Grignon 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 koncilski 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. Grignon 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 prinesiti 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 Grignon 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 Grignon 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«, ko-ristnih 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 znane delu (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 veliki 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 obnovev 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 ravnó 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, Lépiciér, Campana, Nicolas, Dillenschneider, Roschini, Balić, Philips, Laurentin in drugi. Znano je, da je G. Philips glavni urednik 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« (*»adequat 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 »hčera 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) prepojit 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-srednjiške 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 pozablajoče 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 Grignonu 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 pridržuje 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 Grignon 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 nekdanj, 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. Strle

¹⁵ Dr. A. Back, Der umkämpfte Sklavenbegriff in der Marienlehre Ludwig Grignons, 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.

Velimir Valjan, Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vatikanskog koncila, Zagreb 1977 — Kršćanska 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 esencalističen 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 seznani 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 npravnega 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 životu, osebnom 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 nauki Drugog vatikanskog koncila ne postoji nikakva protivnost između 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 dociranj 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 pojmi, 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« (§ 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 kontradikcijo« (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 koncilске 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 nakaže 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 uvidno splošno utemeljitev нравnih 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 npravne 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 npravne zadolženosti in zmožnosti odgovora v svobodni odločitvi. Obširno obravnava vprašanje npravne avtonomije in dobro opredeli pojem »teonomne avtonomije« nasproti raznim filozofskim zasnutkom, ki odklanjajo Boga kot absolutni temelj npravnega reda (Kant, Fichte, Hegel, Marx, sodobna filozofija govorice). V svoji svobodi pa je človek zmožen, da se upre npravnim zahtevam. Böckle temeljito analizira prob-

lem 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 osebnosti 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 npravnih normah in njihovi utemeljitvi. Začenja s staro zavezo in upošteva novejšo 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 odrešensko ponudbo in se zave svoje npravne 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 npravnosti v prvi Cerkvi.

Böckle poudarja, da ga v bližnji 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 npravnih norm v npravnem moralnem zakonu, v izkustvu in v razumskem spoznanju. Dobro povzame obširno znanstveno razpravljanje zadnjih let o naravi, npravnem etičnem zakonu in npravnem pravu. Zelo poudarja nove vidike, ki jih je treba upoštevati za pravilno razumevanje npravnega zakona. Posebno pridejo do veljave antropološka spoznanja, med njimi tudi pomen izkustva v npravnem življenju. Ta poudarek je sorazmerno nov in so ga moralni teologi doslej premalo upoštevali.

Bistveno dopolnilo spoznanja in utemeljevanja npravnih 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 npravnega življenja in v načinu njegovega uresničevanja. Za avtorja je vprašanje komunikabilnosti, 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 npravnih dolžnosti, kolikor to zadeva človekovo razmerje do ustvarjenih vrednot in dobrin. Doslej je prevladovala deontološka utemeljitev npravnih dolžnosti, ki poudarja splošno obveznost npravnih norm samih v sebi in ne priznava nobenih izjem, upošteva le subjektivno zmotno vest in olajševalne okoliščine. Teleološka utemeljitev pa presoja npravnost dejanj iz njihovih posledic in dopušča izjeme ob tehtanju posledic za celotnostno uresničenje dobrega. Böckle se nagiblje k teleološkemu utemeljevanju, čeprav priznava, da vprašanje teološko še ni dognano in razčiščeno.

V kratkem zadnjem poglavju obravnava avtor vlogo Cerkve pri spoznanju in utemeljitvi npravnih 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 npravnem 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 informa-

cijo, 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 po boji 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? Cerkevni 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 odklanjajo 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 fundamentalno-etični 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 npravno 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 prestop 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 comunione, 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 najgloblje 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 poveljanim 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 opi-

som, 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 Cerkev pomeni za Avgušтина 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 (= Unita)*. Ta dva vidika sta skrivnosti Cerkev 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 Cerkev 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 student 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 prerodenje učinek vode in Duha. Med mističnim in socialnim občestvom v Cerkvi, med (zunanj) »vezjo miru« in vezjo ljubezni (karkršno 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 mar-

sikdo 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 postavbo 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 postavbo. 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 prepozna »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. Avgušтина prepričal, da je mogoče Avgušтина 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, karkršno je temu nauku prihajalo iz semitskega gledanja na človeka, na zgodovino

in na Boga. Giacobbi sam je hotel vse te očitke zoper Avgušтина 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. Avgušтина 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 središnega. (Prim. 86—93). V nauku o Cerkvi naglašja 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 »nepriemerljivega učitelja, h kateremu se je vedno znova treba vračati«, dasi tudi ne bi bilo prav, da bi zapirali oči »pred neka-

terimi vrzeli 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 Strle

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 po-

concilske 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 Cerkv — redovniki.

Vinko Bevk

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 neizprosni 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, pomemb-

nimi zapisi in podobno kot drugi narodi. V morju narodov in narodnosti, v kateri rega 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, izseljenstvu, 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 občasni publikaciji 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 za-

gotovilo 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 objavlanje, zbiranje in raziskovanje dokumentov v rimskih arhivih o slovenski Cerkvi, zbirati gmotna sredstva za objavlanje omenjenih razprav in dokumentov v »Acta ecclesiastica 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'Évangile
Tone Stres	270	Socializem in pravost. 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 transzendentalen Denkens von Georg Hermes für die Entwicklung der christlichen Philosophie La signification de la pensée transcendente 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 Grignon 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 Giacobbì, 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)

