YU ISSN 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 45 LETO 1985 ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krasovec BOŽJE POVRAČILO
K. Bedenjak SPRAVA V ANTROPOLOŠKI PERSPEKTIVI
A. S. Mioč NAŠE KATOLIŠKE UČBENIKI
KEK-CCEE POSLANJE KRISTJANOM V EVROPI
NAŠ CERKVENO – UREDNIŠKA
I. Rozman NOVO V PREVODU SVETEGA PISMA NOVE ZAVEZE
J. Krasovec KRONOLOGIJA NOVEGA PREVODA IN NAČRT
POROČILA OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 45

LJUBLJANA 1985

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 1600 din, posamezna številka 400 din; za inozemstvo 16 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--010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100--620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Razprave

Jože Krašovec

Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi

A. BOŽJE POVRAČILO NA SPLOŠNO

Povračilno načelo je morda najbolj temeljen in značilen pomen pojma pravičnosti v vseh ljudstvih in civilizacijah. V ozadju je namreč elementaren čut človekove narave. Vsa primitivna ljudstva izpričujejo, da je zakon o povračilu njihovo osnovno družbeno pravilo. Primitivni človek pričakuje plačilo oz. kazen ne le za dobro ali slabo ravnanje nasproti človeku, temveč tudi nasproti naravi[1].

Povračilno načelo je temeljnega pomena tudi v vsej grški mitologiji, religiji in filozofiji. Zakon o povračilu je v prvi vrsti zakon narave. Zaradi tega dobijo vsa človekova slaba dejanja naravo usodnosti. Predvsem v klasični grški dramatiki velja pravičnost kot neizbežna usoda, ki človeka zadene kot prekletstvo.[2]

Platon je bil med vsemi grškimi filozofi najbolj vnet zagovornik božanske pravičnosti. V delih *Gorgias* in *Republika* je razvil poglede glede pravičnosti s povračilno osnovo. Po njegovem bo povračilna božja pravičnost prišla v polnosti do veljave šele na drugem svetu.[3]

Izrednega pomena je ugotovitev, da zakon o povračilu sloni na isti zakonitosti kakor zakon vzročnosti in je glede na vzročnost primaren. V obeh primerih gre za vzajemnost vzroka in učinka v časovnem zaporedju. Vzrok je vedno pred učinkom. V obeh primerih se predpostavlja enakost med vzrokom in učinkom. Kakor v fizikalni vzroč-

---

[1] Gl. H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung* (The Hague/Chicago: W. P. van Stockum & Zoon / The University of Chicago Press, 1941) 7—159; *Society and Nature. A Sociological Inquiry* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1946) 1—185.

[2] Gl. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I (Berlin/Leipzig: W. de Gruyter & Co., 1934) 206—48; H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität*, 177—256; *Society and Nature*, 186—248; *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1957, 1971) 303—23: »Causality and Retribution«; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A study in the Origins of Western Speculation* New York: Harper & Brothers Publishers, 1957; 2. izd. Sussex: The Harvester Press, 1980).

[3] Prim. H. Kelsen, *What is Justice*, 82—109: »Platonic Justice«.

nosti velja zakon enakosti med vzrokom in učinkom, tako načelo povračila zahteva enakost med zaslugo in plačilom oz. med slabim dejanjem in kaznijo. To dejstvo lahko razloži, zakaj so v grški naravni filozofiji vzrok označeval z besedo αἰτία, ki je prvotno pomenila »krivdo« (guilt).[4]

V zakonu povračila je enakost v prvi vrsti kvalitativna, ker le slabo dejanje rodi slab, dobro dejanje pa dober učinek. Toda enakost je tudi kvantitativna, ker se velikost kazni oz. plačila meri po velikosti dejanja: Čim večje je slabo ali dobro dejanje, tem večja mora biti kazen oz. plačilo. Radikalna zahteva enakosti pride najbolj drastično do veljave v *jus (lex) talionis*, ki je bil izredno globoko zakoreninjen v socialnih ustanovah vseh primitivnih ljudstev, določeno vlogo pa ima tudi v hebrejski Bibliji.

Znano je, da zakon o povračilu na splošno zavzema zelo osrednje mesto v celotni Bibliji kakor tudi v judovstvu. V evropskih jezikih sestavlja temeljni vidik pojma pravičnosti. Zato ni čudno, če so nekateri eksegeti vsaj tu in tam še hebrejski koren *sdq* razlagali v povračilnem pomenu. Presenečajo le tisti eksegeti in teologi, ki so pomensko zelo širok splošen pojem pravičnosti v celoti zožili na striktni zakon o povračilu.

Pregled bibliografije, ki obravnava povračilno načelo v Bibliji, nam pokaže, da še vedno manjka izčrpna in metodično ustrezno izvedena študija o tem vprašanju. Obstoječa bibliografija ima pečat kontroverznosti. Ker se mnoge študije omejujejo le na posamezne knjige oz. oddelke hebrejske Biblije, bo ustrezna priložnost za bolj natančno oceno nastopila šele ob obravnavanju tistih knjig. Tu se bomo omejili le na izhodiščne vidike: je hebrejsko povračilno načelo zahteva svetovnega reda ali dejavne božje pravičnosti?; definicija povračilne božje pravičnosti; metoda raziskovanja povračilne božje pravičnosti.

1. Je hebrejsko povračilno načelo zahteva svetovnega reda ali dejavne božje pravičnosti?

V sodobni biblični eksegezi zastavljajo to vprašanje precej pogosto, od kar ga je izzivalno načel K. Koch[5]. Koch zavrača pojem povračila

---

[4] Gl. W. Jaeger, *Paideia*, 220; H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität*, 256; *Society and Nature*, 248; *What is Justice*, 314.

[5] Gl. »Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?«, ZThK 52 (1955) 1—42 = *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung 125; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellshaft, 1972) 130—81. Prim. tudi »Der Spruch 'Sein Blut bleibe auf seinem Haupt' und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut«, VT 12 (1962) 396—416.

(Vergeltung), češ da predpostavlja sodno instanco in ima danes vse preveč juridični značaj. Po njegovem tisti, ki uporabljajo ta pojem, povezujejo plačilo oz. kazen z neko vnaprej določeno normo.[6]

S temi trditvami Koch ne izpodbija povezave med dobrim dejanjem in dobrimi posledicami oz. med slabim dejanjem in slabimi posledicami. Nasprotno. To povezavo pravzaprav poudarja do skrajnih možnosti. Ugotavlja namreč njeno naravno, notranjo nujnost. Njegova temeljna teza je, da vsako dejanje, dobro ali slabo, po svoji naravi, tj. nujno, rodi dober ali slab sad. Zato ni potreben še kak naknaden sodni sklep oz. poseg. Jahve je sicer res gospodar nad človekom, a mu vendarle ne določa plačila oz. kazni po neki normi, temveč v vlogi »babice« dokončno razvije, kar je človek sam naravnal.[7]

Kochovo stališče je zbudilo velik odmev. Nekateri so ga sprejeli z odobravanjem[8], drugi pa so ga zavrnili z nasprotnimi argumenti[9]. Najbolj obsežen odgovor z nasprotnimi stališči najdemo pri E. Paxu in H. Reventlowu. Paxov temeljni pomislek glede pravilnosti Kochove teze je ugotavljanje, da vsaj Knjiga psalmov nedvoumno priča za izredno božjo *intenzivnost* oz. *dinamiko* v reakciji na človekova dejanja. Za to govorijo mnogi primeri nepričakovane božje epifanije. Te imajo izrazito osebni značaj in veljajo kot oznanilo z ambivalentno vlogo. Epifanije veljajo kot proklamacija odrešenja ali pogube. Za intenzivnost božje vloge pričajo dalje razne prispodobe: božja roka, božja pot, božje obiskanje, spominjanje, božja beseda, božja jeza, božja sodba. Po vsem tem sodeč, pripisuje Biblija Bogu mnogo večjo vlogo kakor le to, da sproži oz. zadrži organski proces. Pax se strinja s Kochom le glede poudarka, da ni povračilno načelo v Bibliji tako v ospredju, kakor

---

[6] Gl. »Gibt es ein Vergeltungsdogma«, 4: »Der Gedanke der Vergeltung wird darüber hinaus heute so sehr juridisch gefasst, dass man darunter ein abgestuftes Lohnen oder Strafen *nach einer vorgegebenem Norm* versteht . . .«.

[7] Gl. »Gibt es ein Vergeltungsdogma«, 5: »*Jahwe* wird damit zwar als eine dem Menschen *übergeordnete Grösse* genannt, aber diese handelt nicht juristisch, indem sie Lohn und Strafe nach einer Norm bemisst und zuteilt, sondern sie leistet sozusagen Hebammendienst, indem sie *das vom Menschen Angelegte zur völligen Entfaltung bringt*«.

[8] Gl. npr. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. I: Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels* (München: Chr. Kaiser, 5. izd., 1966) 278.

[9] Gl. H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958) 34—43; F. Horst, »Recht und Religion im Bereiche des Alten Testamentes«, EvTh 16 (1956) 71—75; E. Pax, »Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen«, *Liber Annuus*, X (Studii Biblici Franciscani; Jerusalem: Aput Aedem Flagellationis, 1960) 56—112; H. Graf Reventlow, »'Sein Blut komme über sein Haupt'«, VT 10 (1960) 311—27; W. S. Towner, »Retribution Theology in the Apocalyptic Setting«, *Union Seminary Quarterly Review* 26 (1971) 204—205; J. Barton. »Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament«, *The Journal of Theological Studies. New Series* 30 (1979) 1—14, posebno str. 10—11, kjer se zelo previdno dotika tega vprašanja.

trdijo nekateri. Prevladuje namreč odrešenjsko božje delovanje na osnovi sklenitve zaveze. V zvezi s to ugotovitvijo je treba razumeti še eden pomemben Paxov poudarek: v SZ gre v prvi vrsti za povezavo med poslušnostjo in odrešenjem oz. neposlušnostjo in pogubo in šele potem za povezavo med dejanjem in človekovo usodo.[10]

Pax se zaveda, da so vidiki njegovega stališča le del možnega odgovora na Kochov izziv. Bolj diferencirana in zanesljiva osvetlitev bi bila možna le na osnovi ustrezne raziskave tega vprašanja v okviru celotne SZ. To je dejanski namen pričujoče študije glede hebrejske Biblije. Vendar se zdi, da nekateri najbolj načelni razlogi že zdaj opozarjajo na pomanjkljivost Kochovega stališča: Ali apriorno in nediferencirano poudarjanje notranje nujnosti glede zveze med dejanjem in posledicami za človekovo življenje ne odpira vrat determinizmu in fatalizmu? Kje je prostor za božjo svobodo in usmiljenje?

Kako pomembna so ta vprašanja, nam pokažejo izhodišča in posledice grškega kozmološkega pojmovanja pravičnosti. Zato se zdi posebno umestno, da je prav v tej smeri spregovoril H. Graf Reventlow[11]. Kochu v pomislek govori o podobnosti njegovih pogledov s primitivno naravno religioznostjo. Ugotavlja, da se Koch opira predvsem na modrostno literaturo, in sicer na primere pregovorov, ki v resnici zrcalijo arhetipično, ljudsko pojmovanje o neizprosnem imanentnem razmerju med dejanjem in učinkom. Takšne primere najdemo v vsakem jeziku. Kochova napaka je v tem, da posplošuje delno spoznanje, ki velja le za določeno področje. Tako Koch ne vidi, da je v Izraelu pojmovanje naravnega razmerja med dejanjem in učinkom preraslo v razodetje zaveznega Boga s Sinaja in prerokov. Zdaj je namesto krivde v naravnih zakonih govor o grehu zoper osebnega Boga, namesto slepe usode o kazni. Božja pravičnost preseže pravno zahtevo nujnega povračila. Bog lahko prepreči nastop slabih posledic, s tem da odpusti storilcu slabega dejanja.

2. Definicija povračilne božje pravičnosti

K. Koch zavrača pojem povračila zaradi njegovega domnevno juridičnega značaja. S tem daje razlog za nekatera vprašanja: Ima ta pojem v dejanski rabi v resnici tako ozek, zgolj juridični pomen? Je mogoče najti bolj ustrezen pojem, ki bi izražal toliko vidikov razmerja med človekovimi dejanji in njegovo usodo? Niti Koch niti kdo drug, ki sprejema njegovo temeljno stališče, ni predložil bolj sprejemljivega

[10] Gl. »Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen«, 111 (sklep).
[11] Gl. »'Sein Blut komme über sein Haupt'«.

pojma. Ali ni potem umestno, da sicer ohranimo pojem povračila, a posvetimo vso pozornost njegovemu specifičnemu pomenu oz. njegovi diferenciaciji v hebrejski Bibliji?

Pax Kochu upravičeno očita preveč ozko in apriorno pojmovanje povračila in meni, da ga je treba kar se da široko zajeti. Po njegovem pojem povračila predpostavlja neko normo in avtoriteto. Ker je v SZ avtoriteta Bog, opredeljuje povračilo nagrajevalno in kaznovalno *božjo reakcijo* na človekova dobra in slaba dejanja. Odprto pa ostane vprašanje, ali pri Bogu sploh obstaja kakšna norma.[12] Na to vprašanje tudi Pax ne poskuša odgovoriti. Zanesljiv odgovor bi bil možen le na osnovi načrtne študije vseh primerov ali vsaj večine primerov v SZ.

Nekatere dovolj znane teološke predpostavke SZ nam vendarle takoj povedo, kakšne so načelne možnosti glede vloge norm, ko gre za povračilno božjo pravičnost. Razumljivo je, da so v izjavah oz. opisih božjega povračila lahko močno zastopani pravni izrazi in oblike. Analogije med božjim in človeškim sodnikom v SZ, za katero so tako značilni nešteti antropomorfizmi, ne morejo presenečati. Kljub vsemu pa morajo izjave oz. opisi božjega ravnanja s človekom prej ali slej daleč presegati okvire in merila človeških ustanov. Ali ni samo po sebi umevno, da biblični pisatelji izražajo božje povračilo ali željo po božjem povračilu, ne da bi si upali Bogu predpisovati tudi merila? Če človek veruje in upa v božje povračilo, še ne pomeni, da si lasti pravico določati *način*, *čas* in *mero* povračila. Uveljavljanje povračilnega načela v določenih primerih končno še prav posebno priča, da božja pota niso človeška pota. Bibličnim pisateljem je vodilo načelo, da je Jahve pravičen sodnik, ki pa nagrajuje oz. kaznuje, blagoslavlja oz. izreka prekletstvo po svojih merilih. Tega se menda zaveda vsak razlagalec Svetega pisma. Zato je vsaj glede na običajno rabo povračilnega načela v SZ in v eksegezi zelo vprašljiva trditev, da je ta pojem juridično obremenjen.

Upati je, da bo raziskovanje posameznih besedil bolj osvetlilo naslednja vprašanja: Prihajajo v izjavah oz. opisih božjega povračila sploh do veljave določene juridične norme? Če so zastopane, v kakšnem obsegu prihajajo do veljave? Kakšen je *način* božjega povračila? Je določen *čas* ali *mera?* Kaj je motiv oz. razlog božjega povračila: človekove zasluge, zvestoba // nezvestoba, pokorščina // nepokorščina,

---

[12] Gl. »Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen«, 62: »Zu einer Vergeltung gehören zweifellos eine Norm und eine Autorität, die danach die menschlichen Handlungen beurteilt. Da diese Autorität im AT Gott ist, können wir die Vergeltung definieren als die lohnende und strafende *Reaktion Gottes* auf die guten und schlechten Taten der Menschen. Daraus ergibt sich für unser Problem die Frage, welches die *Motive* Gottes sind bzw. ob eine Norm überhaupt existiert oder nicht«.

božja svoboda, vera / / nevera, strah božji / / brezbožnost . . .? Kakšno mesto ima *jus (lex) talionis* v sklopu božjega povračila?

Že vsa ta vprašanja nam pokažejo, da ni mogoče na kratko zadovoljivo opredeliti načela povračila, ker je preveč mnogostransko. Problem torej ni ta ali oni pojem, temveč vsebina v svojem sintetičnem jedru.

3. Metoda v raziskovanju povračilne božje pravičnosti

Raziskovanje korena *sdq* je v bistvu leksikalne narave. Kljub temu ugotavljamo, da mora vselej potekati po kontekstualnem načelu. Toliko bolj velja to načelo v raziskovanju povračilne božje pravičnosti. Tu je treba predvsem upoštevati kar se da širok kontekst. Tudi načelo semantičnih polj glede na sinonime in antonime bo bolj diferencirano. Vendar težišče ne more biti predvsem na semantiki posameznih pojmov povračilne narave, temveč bolj na najrazličnejših jezikovnih, govornih, slogovnih in literarnih oblikah, ki vsaka po svoje izražajo načelo povračila na splošno oz. v posameznih primerih. Potemtakem je tu najbolj na mestu načelo celostne interpretacije, kakor ga predstavlja npr. M. Weiss[13].

a) Celostna interpretacija

Hebrejska Biblija govori o dveh vrstah božjega povračila, kolektivnem in individualnem. Po mnenju Wellhausena in njegove šole je druga sledila prvi. Večina sodobnih razlagalcev pa meni, da sta obe vrsti obstajali hkrati, vendar po zatonu izraelske samostojnosti prevladuje naziranje o individualnem povračilu. Tedaj začno v Izraelu tudi teoretično razglabljati o problemu povračila. Obstoj kolektivnega pojmovanja božjega povračila razlagajo različno primerjalno, vendar zgrešijo specifično hebrejsko teološko osnovo kolektivnega pojmovanja božjega povračila.

M. Weiss v razpravah o povračilu predvsem iz metodoloških razlogov opozarja na nesprejemljivost vseh pogledov na biblično »doktrino o povračilu«. Ugotavlja, da razlagalci ne izvajajo svojih pogledov iz natančne analize besedil, iz študija sloga, zgradbe, sintakse in splošnega konteksta, in tudi ne upoštevajo literarne narave besedila. Takšna

---

[13] Gl. »Some Problems of the Biblical 'Doctrine of Retribution'«, *Tarbiz* 31 (1961/62) 236—63; 32 (1962/63) 1—18 (v hebrejščini z povzetkom v angleščini); »Die Methode der 'Total-Interpretation'. Von der Notwendigkeit der Struktur-Analyse für das Verständnis der biblischen Dichtung«, *Congress Volume — Uppsala 1971* (Supplements to Vetus Testamentum 22; Leiden: E. J. Brill, 1972) 88—112.

»totalna interpretacija« pa je edina možna pot do razumevanja bibličnih besedil. Weiss analiza znamenita besedila, kot so 1 Mz 18,22—33 (Abrahamova prošnja za Sodomo); 2 Mz 20,5—6; 5 Mz 5,9—10 (par. 2 Mz 34,6—7; 4 Mz 14, 18); Jer 2,9; 32,18—19 in pride do sklepa, da izmenični poudarek na kolektivnem in individualnem pojmovanju povračila v Bibliji ne kaže spremembe v religioznem verovanju, pač pa spremembo v vzgojnih potrebah; okoliščine so zahtevale različne poudarke. Posebno natančna primerjalna analiza besedila 2 Mz 20,5—6; 5 Mz 5,9—10 mu kaže, da tu ne gre za izjavo o kolektivnem povračilu, temveč za to, kako izraža superlativ, tj. absolutnost. Druga božja zapoved torej pomeni, da je božje obiskanje očetovih krivd absolutno, podobno kakor je absolutna naklonitev njegove milosti. Absolutnost božjega povračila pa ima svojo osnovo v naravi Boga Jahveja, ki velja kot »ljubosumni Bog«, oseben v najbolj absolutnem smislu. Priča smo torej slogovne posebnosti. Slog pa ni le zadeva estetike, temveč je bistvena sestavina v izražanju določenega pomena oz. smisla.

Nekaj let poprej je J. K. Mikliszanski podobno opozoril, kako pomembno je, da raziskovalec bibličnih besedil upošteva kontekst. Besedila, ki se jih dotika, so hebrejski primeri *jus (lex) talionis*. Na tem izredno spornem področju mu načelo konteksta narekuje sklep, ki je vreden vse pozornosti: »‚življenje za življenje' ne smemo vzeti dobesedno, temveč v smislu primernega in polnega nadomestila; kljub izrazu obrazec ne more biti dobesedno *lex talionis*«.[14]

Na potrebnost vsestransko široko zasnovane jezikovno-literarne študije opozarja tudi E. Pax[15]. Ko govori o jezikovnem in stilističnem problemu SZ, poudarja predvsem konkretno-plastično izražanje. V tem je razlog, da v hebrejski Bibliji zaman iščemo marsikateri abstrakten pojem, ki ga poznamo iz svojega jezika in kulture. Pax prav tu najde razlog za to, da v SZ ne najdemo besede »kazen«. Koch pa bi moral v isti smeri iskati razlago tudi za svojo ugotovitev, da SZ ne pozna besede »pravičnost« v smislu iustitia distributiva[16]. Bolj stvarno, neideološko raziskovanje bibličnih besedil bi zlahka razkrilo druge medije v izražanju vsebine naših značilnih abstraktnih pojmov in raznih drugih apriornih logičnih konstrukcij: paralelizem, merizem in antiteza,[17] ponavljanja, podobe iz narave in življenja, literarne vrste itd.

---

[14] Gl. »The Law of Retaliation and the Pentateuch«, *Journal of Biblical Literature* 66 (1947) 296.

[15] Gl. »Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen«, 99—111.

[16] Gl. »Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?«, 29.

[17] Gl. J. Krašovec, »Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139«, *Biblische Zeitschrift* 18 (1974) 224—48 = *BV* 44 (1984) 117—35; *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia — N. 33; Rome: Biblical Institute Press, 1977); »Merism — Polar Expression in Biblical Hebrew«, *Biblica* 64

Razumljivo je, da to zahteva več posluha za umetnost, za čustvene vzgibe, več intuicije v dojemanju miselnih kombinacij in sintez, skratka, več ustvarjalnosti.

b) Postulati vere

Večkrat se pokaže, da tudi vse jezikovne in slogovne posebnosti skupaj ne razložijo vsega. Potem nam lahko pomaga še načelo komplementarnosti v razmerju do najširšega konteksta tako znotraj posameznih knjig kakor tudi znotraj celotne hebrejske Biblije. Če se npr. ime Bog v določenem oddelku knjige ne pojavi, bomo toliko bolj pozorni na oddelke, v katerih je zastopano. Prav tako se smemo opirati na najsplošnejše idejne postavke celotne hebrejske Biblije: začetek in konec sveta, večnost, svetost in svoboda Boga, dialektika zaveznih odnosov itd. Upoštevanje teh postavk lahko često razloži mnoga vprašanja, ki bi sama na sebi, izolirana od miselne in izrazne celote, ostala brez odgovora. Tako npr. ne moremo zadovoljivo razlagati, kaj pomenijo določeni zgodovinski dogodki, če ne upoštevamo sintetične osnove, ki jih vsaj nakazujejo razni pojmi, kakor so »začetek in konec«, »božji svet« itd.[18]

Med raziskovalci biblične zakonodaje glede povračila je M. Greenberg najbolj neposredno in načrtno opozoril, da ni mogoče spoznati, kaj pomenijo in kakšno vrednost imajo posamezni biblični zakoni, dokler ne uvidimo njihovega idejnega ozadja, tj. postulatov oz. vrednot osnovnega bibličnega verovanja.[19] Svoje stališče utemeljuje s primerjavo med biblično in preostalo zakonodajo starega Bližnjega Vzhoda, zlasti slovitega Hamurabijevega zakonika. Povod Greenbergu so dale pobude za metodološke pomanjkljivosti v interpretaciji nesoglasij med posameznimi bibličnimi zakoni, ki zadevajo povračilo. Prevladujoča literarno-historična metoda vidi razlog v zgodovinskem razvoju zakonov. Greenberg pa nasprotno opozarja na globlje razloge in ugotavlja, da imajo nesoglasja svoj izvor v postulatih temeljnega bibličnega vero-

(1983) 231—39; *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Supplements to Vetus Testamentum 35; Leiden: E. J. Brill, 1984).

[18] Gl. J. Krašovec, »Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem«, *BV* 39 (1979) 127—42 = *Münchener Theologische Zeitschrift* 31 (1980) 110—21; R. Rendtorff, »Geschichtliches und weisheitliches Denken im Alten Testament«, *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag* (izd. H. Donner — R. Handhart —R. Smend; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) 344—53.

[19] Gl. »Some Postulates of Biblical Criminal Law«, *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his Seventieth Birthday* (izd. M. Haran; Jerusalem: the Magnes Press, the Hebrew University, 1960) 5—27.

vanja in njegove lestvice vrednot. Pri tem se sklicuje najprej na Hamurabijev zakonik, ki ga je izdal en sam kralj v čisto določenem zgodovinskem obdobju, pa kljub temu niso izostala nesoglasja med posameznimi zakoni.[20]

B. BOŽJE POVRAČILO V JOBOVI KNJIGI

Jobova knjiga se začne s pripovedjo o vsestransko idealnem položaju pravičnika Joba. V tem pa satan najde vzrok za svoj škodoželen nastop pred Bogom, naperjen tako proti Bogu kakor proti Jobu (1,9—10):

> Se Job zastonj boji Boga? Ali nisi ti sam ogradil njega, njegovo hišo in vse, kar je njegovega naokrog? Delo njegovih rok si blagoslovil in njegova posest se je razširila v deželi.

Satanu se zdi samo po sebi umevno, da je Jobovo razmerje do Boga preračunljivo. Kakor da pri človeku drugače sploh ne more biti. Vendar to še ni najbolj zabavno. Očitek velja predvsem Bogu, češ da tega ne vidi oz. noče videti in Jobovo boguvdanost plačuje z vsemi vrstami dobrin. Bog sam je Jobovo imetje ogradil, da bi bil čim bolj varen in bi bil njegov strah božji čim lažji.[21]

V satanovem očitku se zrcali skrajno nasprotje običajne biblične zahteve po človekovi brezpogojni zvestobi Bogu z iskrenim srcem, brez sleherne preračunljivosti. Še bolj pa se v njem zrcali skrajno nasprotje bibličnih postulatov o vzvišenosti in popolni svobodi božjega delovanja. Satan vidi model Boga, ki je v delovanju odvisen od zunanjih človekovih dejanj in torej človekov služabnik. Po njegovem Bog ravna v skladu z zunanjimi človekovimi dejanji po značilnem človeškem načelu »daj —

---

[20] Gl. »Some Postulates . . .«, predvsem 7—8.

[21] K posameznim vprašanjem Jobove knjige gl. sledeče komentarje: S. R. Driver — G. B. Gray, *The Book of Job* (A Critical and Exegetical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1921, 1971); P. Dhorme, *Le Livre de Job* (Etudes bibliques; Paris: J. Gabalda, 1926); A. Weiser, *Das Buch Hiob* (Das Alte Testament Deutsch 13; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, 1968); G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (Kommentar zum Alten Testament XVI; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1963); S. Terrien — P. Scherer, *The Book of Job* (The Interpreter's Bible III; Nashville, Tennessee: Abingdon, 1954, 1980) 877—1198; M. H. Pope, *Job* (The Anchor Bible 15; Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1965); N. H. Tur-Sinai, *The Book of Job. A New Commentary* (Jerusalem: Kiryath Sepher Ltd., 1967); F. Horst, *Hiob* (Biblischer Kommentar XVI/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968); L. Alonso Schökel — J. L. Sicre Diaz, *Job. Comentario teológico y literario* (Nueva Biblia Española; Madrid: Ediciones Christiandad, 1983). Gl. tudi J. Bizjak, »Jobovo pričevanje«, BV 44 (1984) 249—260.

dam«. Pred seboj imamo najbolj skrajen primer komercialnega človeškega načela povračila, ki je zato po svoji naravi obenem satansko.

Takšno načelo je neizbežno izziv tako za Joba kakor za Boga. Oba bosta dajala odgovor. Bog bo odgovoril šele na koncu, po Jobovem odgovoru. Odgovoril bo sam in suvereno. Job pa se bo izjasnil v napetih dialogih s prijatelji.

Vrednost in prepričljivost Jobove knjige sta v tem, da ne pride odziv ob blagoslovu, ki je bil vzrok za satanovo stališče, temveč ob »prokletstvu«. Job mora izpričati svoj strah božji, ko je oropan vsega in se znajde na robu smrti. Te nove razmere izzovejo najbolj obsežno in značilno razpravljanje o božjem povračilu v celotni Bibliji. Poglejmo, kaj menijo Job in njegovi prijatelji, da bi potem njihova stališča lahko kritično presojali v luči božjega odgovora.

I. Pogledi o božjem povračilu v dialogih

Vsi trije krogi dialogov med Jobom in tremi prijatelji (pogl. 3—28), Jobov samogovor (pogl. 29—31) in Elihujevi govori (pogl. 32—37) se dotikajo najrazličnejših vidikov božjega in človeškega delovanja, a vse služi za ilustracijo različnih pogledov na božje povračilo, ki je osišče vsega pogovora.

1. Prvi krog dialogov (pogl. 2—11)

V stiski, ki se ne more več stopnjevati, Job prekolne dan svojega rojstva. Občutil je namreč, da ga je zadela strašna božja roka (pogl. 3). Elifaz mu skuša buditi upanje z izjavo o zakonu povračila (4,7—8):

> Spomni se vendar: kdo je nedolžen poginil,
> ali kje so pravični bili uničeni?
> Kakor sem videl: kateri delajo hudobijo
> in sejejo nesrečo, jo tudi žanjejo.

Poleg tega načela Elifaz poudarja, da človek pred Bogom ne more veljati za pravičnega (4,17) in da nesrečo povzroča samo človek (5,6—7). Potem Jobu svetuje, naj se zateče k Bogu, ki ne pozna samo kazni, temveč tudi usmiljenje (5,8—27).

Job mu odgovarja prizadeto, češ da zanj ni smisla in upanja (6,2—13); prijatelji pa so do njega brezsrčni, ko ga prikrito obtožujejo (6,14—30). Življenje se mu zdi skrajno trdo (7,1—10). Govoriti hoče z Bogom, da zve, zakaj ga pesti in mu ne odpusti krivde, če je res grešil (7,11—21).

Bildad kot naslednji sogovornik brani božjo pravičnost. Sklicuje se na povračilno načelo in dvakrat uporablja oblike antitetičnega paralelizma: 8,4 // 5—6; 8,21 // 22. Njegova teza je, da brezbožni ne morejo uspeti, medtem ko bo Job znova užival srečo, če bo iskal Boga in ga prosil milosti.

Job na to ničesar ne očita prijateljem, pač pa Boga obtožuje krivičnosti. Zaradi moči ima Bog vedno prav, človek pa nikoli. To pomeni, da je Bog krivičen. Bildadova teza o pravičnem povračilu ne drži. Tako je tudi brez podlage Bildadov svet, naj se Job s prošnjo obrne na Boga (9,2—32). Zdaj Jobu preostane samo še to, da obtožuje Boga, ki uničuje svoje lastno delo. Kljub grozi pred smrtjo je ta njegova poslednja želja (10,1—22).

Nov sogovornik, Cofar, Jobu najprej odreka nedolžnost, češ da bi ga Bog sam lahko poučil o nasprotnem. Opozarja ga tudi na nedoumljivost božjega delovanja. Človek je pred njim nemočen zaradi lastne krivde (11,2—12). Jobu preostane samo še to, da se odvrne od hudobije in se obrne k Bogu. Potem bo spet užival srečo, kajti nesreča zadene samo hudobne (11,13—20).

2. *Drugi krog dialogov (pogl. 12—20)*

Četrti Jobov govor (pogl. 12—14; 12,7—25 kasnejši dodatek?) je ironičen in velja najprej prijateljem, ker njihovo stališče ne ustreza niti Jobovemu trpljenju niti božjemu delovanju. Ker se mu zdi njihova tolažba prazna, se hoče obrniti na Boga, da bi mu ta v pravnem sporu priznal nedolžnost. Njegove razmere so namreč povsem brezupne.

Elifaz zdaj ne odgovarja več pomirjevalno kakor v svojem prvem govoru (pogl. 4—5), temveč mu s trdimi besedami odreka nedolžnost (14,2—16). Šteje ga med brezbožne, ki se upirajo Bogu, in jih zato upravičeno zadene božja kazen (15,17—35).

Job ironično zavrne Elifazovo stališče. Znova se z obtožbami obrača na Boga in ga drastično poziva kot maščevalca krivice Bogu. Tako hoče Boga prisiliti, da bi slovesno priznal njegovo nedolžnost (pogl. 16). Potem spet toži nad svojim bednim stanjem, ki mu zapira sleherno upanje (pogl. 17).

Bildad, ki je spet na vrsti, odgovarja z ostrino in brez znaka sočustvovanja. Znova se sklicuje na veljavnost zakona o povračilu, s tem da govori o neuspešnosti in neizbežni nesreči brezbožnega. Njegova končna usoda je uničenje in nihče se ga ne spominja več (pogl. 17).

Na Bildadov govor se Job odzove z očitkom, da ga prijatelji zasramujejo. Dalje toži, da ga Bog stiska in ga ne usliši; vsi najbližnji se odvračajo od njega (19,2—20). Presunljivo prosi prijatelje, naj se

ga usmilijo in naj ga ne preganjajo kakor Bog (19,21—22). Želi si, da bi njegove besede za vedno napisali v pričevanje prihodnjim rodovom. Hkrati pa proti upanju izjavlja, da njegov Rešitelj živi. On bi se naj prikazal in potrdil njegovo nedolžnost (19,23—27). Potem bo njegove prijatelje zadela zaslužena kazen (19,28—29).

Spet je na vrsti Cofar. Njegovo stališče je podobno, kakor je bilo Bildadovo (pogl. 18). Ves poudarek velja tezi o povračilni božji pravičnosti, kakor se kaže na usodi brezbožnih. Kljub pesniškemu slogu je mogoče čutiti namigovanje na Jobov primer (pogl. 20).

3. Tretji krog dialogov (pogl. 21—28) in Jobov samogovor (pogl. 29—31)

Osrednja tema dialogov Jobovih prijateljev, namreč prepričanje, da samo brezbožne zadenejo nesreče, Jobu končno odpre prepričljivo novo možnost ugovora (pogl. 21). Izkustvo kaže, da njihova teza ne drži. Vsak se lahko prepriča, da hudobni, tudi najbolj brezbožni, v življenju odlično uspevajo. Celo smrt ne naredi videza, da velja zanje kot kazen; njihov pogreb priča za solidarnost ljudi do njih. Po vsem tem bi Job upravičeno sklepal, da ni brezbožen, ker je njegova usoda povsem drugačna, kakor je usoda brezbožnih.

Elifaz, ki je tretjič na vrsti, v primerjavi od prejšnjih dveh govorov zdaj Jobu naravnost očita brezbožnost kot razlog nesreče. Če Job noče nad seboj videti božje sodbe, si nesrečo samo še veča do poslednjega uničenja (22,2—20). S tem ko vidi matematično vzročno zvezo med nesrečo in brezbožnostjo, pa Elifaz v vrnitvi k Bogu vidi tudi edino možnost, da Jobova nesreča preneha (22,21—30).

Job znova zavrača veljavnost povračilnega načela in nasvet, da si s spreobrnjenjem zagotovi pot do sreče, češ da se je vedno držal božjih potov (23,2—12). Potem spet toži, da Bog zaradi izredne moči ravna s človekom, kakor hoče. Jobu, ki ga je zadela njegova roka, ne preostane drugo kakor tožba (23,13—17). Pogl. 24 ne prinaša nič posebno novega.

Jobovo sklicevanje na svojo nedolžnost izzove pri Bildadu kratek, a odločen ugovor, češ da pred božjo svetostjo nihče ne more veljati za pravičnega (15,2—6).

Job vztrajno brani svojo nedolžnost in si dovoli celo prisego, da prijateljem ne bo dal prav (27,2—6). Sicer do pogl. 29 ne najdemo ničesar drugega, kar bi se tikalo te teme.

V sklepnem samogovoru Job znova govori o svoji nedolžnosti, ko se spominja svoje preteklosti (29,12—17; 31,1—40). Tako njegova tožba nad sedanjim stanjem (pogl. 30) zveni še bolj presunljivo. Vse pa velja kot poslednji Jobov poziv, naj Bog sam nastopi in spregovori.

4. Elihujevi govori (pogl. 32—37)

Uvod (32,1—6) pokaže, kaj je razlog in namen Elihujevega nastopa. Njegova sveta jeza se je vnela tako proti Jobu kakor proti trem prijateljem. »Nad Jobom se je razsrdil, ker se je nasproti Bogu imel za pravičnega. Nad tremi njegovimi prijatelji se je razsrdil, ker niso našli odgovora in so Joba vendarle krivili« (32,2b—3).

V prvem govoru Elihu najprej opravičuje svoj nastop (32,7—22). Potem nagovori Joba. Zavrača njegovo obtoževanje Boga, da Bog z nedolžnim trpinom ravna kakor s sovražnikom (33,8—12). Elihujeva teza je, da je treba razumeti trpljenje kot božje svarilo pred deli, ki vodijo v smrt (33,13—24). Če človek upošteva svarilo, prizna svojo krivdo in Boga prosi usmiljenja, mu Bog vrne njegovo pravico (33,25——30).

V drugem govoru gre Elihu korak naprej. Jobovo obtoževanje Boga (24,5—9) zavrača z apologijo božje pravičnosti v imenu povračilnega načela (34,10—12):

> Daleč je od Boga, da bi delal hudobno,
> od Vsemogočnega, da bi ravnal krivično.
> Toda človeku povrača *(jᵉšallēm)* po njegovem delu,
> pusti, da vsakega zadene, kakor je ravnal.
> Zares, Bog ne ravna krivično,
> Vsemogočni ne prevrača pravice.

V skladu s tem načelom Elihu v nadaljevanju govori o upravičeni suverenosti božje sodbe. Jobova obtožba Boga pomeni stopnjevanje Jobove krivde. Zato vsak lahko spozna, da je Job potreben stroge preizkušnje.

Tema o povračilu se znova pojavi v četrtem govoru. V antitetičnih paralelizmih 36,6 // 7,11 //12,13—14 // 15 Elihu zatrjuje različno usodo hudobnih in pravičnih v luči božje sodbe. Potem Jobu dopoveduje, naj spozna in prizna pravično božje delovanje. Takole sklene svoj zadnji govor (37,23—24).

> Vsemogočnega ne moremo doumeti,
> velik je v moči in pravici *(mišpāṭ)*.
> velike pravičnosti *(ṣᵉdāqāh)* ne prelamlja,
> Zato se ga ljudje bojijo;
> ne ozira se na domišljave modrijane.

II. Kritična presoja stališč

Če poskušamo povzeti vsebino dialogov in monologov, ugotovimo predvsem konstantnost stališč pri Jobu na eni in pri Jobovih sogovornikih na drugi strani. Elihujevi pogledi se v bistvu ujemajo s pogledi njegovih treh predhodnikov. Stališča obeh strani zdaj zastavljajo vprašanje, kdo ima bolj ali manj prav glede na izhodišče in metodo argumentiranja kakor tudi glede na značilne postulate bibličnega verovanja. Izhodišče in metoda argumentiranja razkrijeta meje človekove razumnosti, da se pokaže, kako potreben in celo nujen je božji odgovor, ki razkrije vsa obzorja teoloških postulatov in s tem poslednji in odločilni kriterij za presojanje človeških stališč.

1. Jobovi prijatelji

Vsi Jobovi sogovorniki izhajajo iz povračilnega načela in ga nekajkrat izražajo v obliki značilnega hebrejskega antitetičnega paralelizma. Včasih ima povračilno načelo splošno naravo aksioma. Tu in tam pa se njegovi zagovorniki sklicujejo tudi na izkustvo.

Jobovi prijatelji imajo apologetično vlogo. Njihov namen je, da branijo božjo pravičnost. Aksiom, da Bog blagoslavlja samo pravične, jih vodi do enoumnega sklepa: Jobove nesreče ni mogoče razložiti drugače kakor s postavko njegove krivde. Zanje je nesreča nedvomen dokaz za krivdo. Izključeno je, da bi Bog ravnal z Jobom tako trdo brez Jobove krivde, sicer bi on veljal za nepravičnega. Po tej metodi pa še ne pridejo hkrati do sklepa, da je Jobova usoda zapečatena. Nasprotno. Isti aksiom jim pove, kje je Jobova možnost. Če je krivda razlog nesreče, je pač treba krivdo odstraniti, pa se bo usoda gotovo spremenila. Njihova metoda jim dopušča samo en nasvet: Job se naj spreobrne.

Je takšna apologija zadovoljiva?

Odgovor na to vprašanje je možen le, če upoštevamo verovanje v božje povračilo v celotni SZ, postulate biblične teologije na splošno in perspektivo božjega odgovora v Jobovi knjigi.

Ker je posebno veliko besedil s tematiko o povračilu, je po primerjalni metodi mogoče priti vsaj do prvih vidikov odgovora. V SZ imamo nekaj besedil, ki govorijo o božji kazni na osnovi katastrofe: npr. vesoljni potop in usoda Sodome in Gomore. Vendar izhodišče tam ni isto kakor pri Jobovih prijateljih. Avtorji ne sklepajo avtomatično na krivdo na osnovi nesreče, temveč nasprotno: ker poznajo vsesplošno popačenost ljudstva, vidijo vzročno zvezo med krivdo in usodo. Sicer pa v SZ prevladujejo splošne izjave — često v obliki antitetičnega

paralelizma—, grožnje in obljube. V splošnih izjavah je načelno poudarjeno, da Bog kaznuje človekovo hudobijo, zvestobo pa blagoslavlja. V modrostni literaturi pa se pojavljajo tudi izjave, da hudobija in pravičnost sama po sebi rodita zlo oz. dobro za človeka. V obeh kategorijah besedil avtorji izhajajo iz človekovega zla oz. pravičnosti. Prav nič ne dvomijo, da hudobni lahko pričakujejo le negativno usodo. Vendar ne določajo ne časa ne načina nastopa učinka slabega dejanja. Isto velja za grožnje in obljube, ki so značilne za preroško literaturo. Neomajno je prepričanje, da bo ljudstvo zadela nesreča, če se ne spreobrne. Uspevanje hudobnih je kratkotrajno in pomeni le navidezno srečo.

Ali vse to pomeni isto kakor stališče Jobovih prijateljev? Bilo bi v bistvu isto, če bi običajni biblični postulat, da človekova hudobija neizbežno rodi negativen učinek, vključeval tudi tezo, da je človekova nesreča oz. sreča *izključno* posledica človekove krivičnosti oz. pravičnosti. Toda temu ni tako. Načelno obstajajo še drugi razlogi za človekovo trpljenje in nesreče. Teh največkrat ni mogoče doumeti. Zato objektivno dejstvo kakšne človekove nesreče načelno res dopušča možnost, da je nastala zaradi človekove krivde, a nikakor tega ne postulira. Avtomatično sklepanje na krivdo na osnovi določenih oblik nesreče in trpljenja, češ da je to edini možni razlog, je v nasprotju s temeljnimi bibličnimi postulati. Tak postulat je npr. božja svoboda in nemožnost, da bi na osnovi zunanjih pojavov v prigodnem svetu lahko z vso gotovostjo sklepali na vzrok, ki je po svojem bistvu transcendentalne narave. Načelo, da Bog zlo kaznuje, Bogu dopušča vso svobodo glede načina in časa, pa tudi možnost, da grešniku odpusti. Načelo, da je človekovo zlo edini razlog nesreče, pa postavlja meje božjemu delovanju v svetu po njegovih merilih in namenih. Glavna težava pa je v tem, da sploh nimamo zanesljivih meril v ugotavljanju, kaj je v svetu za človeka slabo oz. dobro v celotnem sklopu vesolja in življenja posameznika ter skupnosti. Merila, ki jih postavlja človek, so nujno vprašljiva.

2. *Jobovo stališče*

Metoda Jobovih prijateljev daje Jobu dovolj stvarno osnovo za nasprotovanje. Njegov ugovor je prepričljiv zlasti tedaj, ko zavrača njihove dokaze iz izkustva. Če izkustvo prijateljem potrjuje veljavnost povračilnega načela in s tem božjo pravičnost, Jobu prav izkustvo, tj. uspevanje hudobnih, dokazuje nasprotno.

Vendar Job kljub temu ne naredi odločilnega koraka iz začaranega kroga. Razlog je v tem, da z zavračanjem dokazov iz izkustva ne

zavrne hkrati načelnega absolutiziranja zakona o božjem povračilu. Job sicer prepričljivo zavrne tezo, da bi iz zunanjega poteka dogodkov, tj. iz človekove življenjske usode, lahko sklepali z vso gotovostjo na človekovo pravičnost oz. krivičnost. Vendar povračilno načelo tudi zanj ostane absolutni postulat. Njegova stališča, zlasti pa njegove tožbe, izhajajo iz apriorne zahteve: Bog pravičnika mora obvarovati pred nesrečami in trpljenjem. V tem je razlog konstantne Jobove težnje in prizadevanja; doseči hoče, da prijatelji in Bog sam priznajo njegovo pravičnost. Takó postane osišče spora med Jobom in prijatelji prav vprašanje Jobove pravičnosti. Prijatelji mu ne priznajo pravičnosti že zaradi načela, da je nesreča sama na sebi dokaz za božjo kazen. Job sporedno s kategoričnim zavračanjem njihove teze stopnjuje svojo obtožbo, da se prijatelji in vsi znanci iz tolažiteljev sprevračajo v mučitelje in tako stopnjujejo njegovo nesrečo.

Po vsem tem mu preostane še eno upanje: Bog edini. Bog naj bi priznal njegovo pravičnost; potem bo moral spremeniti njegovo usodo. S tem pa vprašanje Jobove pravičnosti nujno postane problem teodiceje — vprašanje božje pravičnosti. Če je zahteva vzročne zveze med pravičnostjo in usodo absolutno, mora Bog neizbežno veljati za krivičnega, v kolikor se Jobova usoda ne bo spremenila, ko bo izpričana Jobova nedolžnost. Jobovo titansko prizadevanje, da Bog prizna njegovo pravičnost, priča za njegovo dejansko vero v božjo pravičnost. Toda strašno trpljenje kljub zavesti pravičnosti ga tira v obtožbo, da se Bog neusmiljeno znaša nad njim s svojo vsepresegajočo močjo. Močni Bog je njegov tiran.

Je Jobovo stališče bolj logično in v skladu z bibličnimi postulati, kakor je stališče prijateljev? V eni točki gotovo. Job nesporno pokaže superiornost, ko zavrača tezo, da sta sreča oz. nesreča nezmotni priči človekove pravičnosti oz. krivičnosti. Vendar Job ne more pokazati nobene prednosti pred prijatelji. Razlika je le v tem, da je smer izpeljave istega izhodišča diametralno nasprotna. Jobovi prijatelji morajo zanikati Jobovo pravičnost, tudi če si morajo izmisliti določene zablode, da bi lahko branili božjo pravičnost. Job pa mora kljub veri v njegovo nedoumljivost obtoževati božjo krivičnost, da bi lahko branil svojo pravičnost in proti upanju upal v radikalno rehabilitacijo svoje usode. Notranja logika istega absolutiziranega izhodišča v vsakem primeru vodi v slepo ulico.

Jobovi prijatelji se tako pokažejo kot teoretiki, ki od zunaj presojajo Boga in človeka, ne da bi se dotaknili dinamike božje in človeške nedoumljivosti, ki dopušča korelacijo božje in človeške pravičnosti kljub navzkrižju z zunanjim potekom dogodkov. Njihovo aprioristično

zanikanje človeške pravičnosti v imenu božje pravičnosti je tako hočeš nočeš obenem zanikanje božje pravičnosti.

Job se nepopustljivo prizadeva za priznanje svoje pravičnosti, da bi dosegel nekdanjo srečo, a vseeno trpi, vendar ne more več sprejeti Boga kot svojega Boga. Vedno bolj se mu odtujuje. Ostane najvišji in najmočnejši, a brez ljubezni, ki bi ga lahko osrečila. Tako se je tudi poslednje Jobovo upanje, da bi bil vsaj Bog na njegovi strani, končalo z deklaracijo, da ni nobenega upanja za človeka, ki okuša bližino smrti. Beseda *tiqwāh* — »upanje« je sploh najbolj značilna beseda Jobove knjige (4,6; 5,16; 6,8; 7,6; 8,13; 11,18.20; 14,7; 17,15; 19,10; 27,8; prim. prid. obliko v 3,9; 6,19; 7,2; 17,13; 30,26). Jobovi prijatelji jo uporabljajo, ko Jobu priporočajo spreobrnjenje, češ da samo za hudobne ni upanja. Job jo zavrača tem bolj, čim bolj se stopnjuje njegova bolečina in čim bolj se hkrati oddaljuje od svojega Boga. Videz je, da mora nastopiti samo še smrt, ki bo zaprla vse možnosti.

3. Gospodov odgovor — razrešitev problema

Ko vsi sogovorniki zaidejo v slepo ulico, naravnost pričakujemo poseg iz »viharja« (gl. 38,1). Kljub temu se božjemu nastopu začudimo. Bog se ne pojavi, da bi razsodil, kdo ima prav, ali vsaj, kdo ima bolj prav. Sploh se ne dotika vprašanja Jobove pravičnosti in veljavnosti povračilnega načela. Ne pove, ali Job upravičeno pričakuje preokret svojega stanja ali ne. Božji govor (38—42,6) velja samo Jobu. Začetni verz (38,2) se glasi:

> Kdo je ta, ki zatemnjuje nasvet
> z besedami brez spoznanja?[22]

Po tem sodeč, je Job prav tako kakor njegovi prijatelji zgrešil sámo smer svoje poti do izhoda. Bog Jobu ne odgovarja z obljubami. Tudi ne govori apodiktično o morebitnih Jobovih dolžnostih. Zastavlja mu nazorna vprašanja, ki jasno določajo odgovor in Jobu pokažejo presenetljivo novo smer iskanja odgovora: Job ne pozna niti zakonov vesolja niti zakonitosti življenja in delovanja posameznih bitij. Kako bi potem mogel doumeti merila Boga Stvarnika?

---

[22] Vsebina Gospodovih govorov jasno pokaže, da je prozni sklepni del (42,7—17) iz drugega vira prišel na konec Jobove knjige. V 42,7—8 beremo: »Potem ko je Gospod Jobu tako govoril, je rekel Gospod Elifazu Temancu: 'Moj srd se je vnel zoper tebe in zoper tvoja dva prijatelja; kajti o meni niste prav govorili kakor moj služabnik Job. Zdaj si torej vzemite sedem juncev in sedem ovnov, pojdite k mojemu služabniku Jobu ter jih darujte zase v žgalno daritev. Moj služabnik Job pa naj moli za vas. Le z ozirom nanj vam ne bom poplačal po vaši neumnosti; zakaj o meni niste prav govorili kakor moj služabnik Job'«.

Jobov odziv je zdaj presenetljiv. Kakor da bi pozabil na grozovito trpljenje, se njegova obtožba Boga spremeni v presunljivo kesanje »v prahu in pepelu« (42,3—6):

> Kdo je ta, ki zakriva nasvet brez spoznanja?
> Zato sem govoril, ne da bi razumel,
> o rečeh, ki so prečudovite in jih ne razumem . . .

Job je očitno spoznal, da mora Stvarnik vesolja ostati popolnoma svoboden, vzvišen nad vsemi merili človeškega uma. Človek se mu mora ukloniti tudi takrat, ko njegovega ravnanja z njim ne more spraviti v sklad s svojimi predstavami in pričakovanji. Jobova končna izjava pokaže, da je Job Boga sprejel z vsem srcem, čeprav se ni na zunaj nič spremenilo.[23] S tem se je tudi odpovedal svojim zahtevam. Njegova končna drža pomeni preklic prejšnjega upora. Njegov preokret nad vse jasno pokaže, da človek pred Bogom ne more nastopati kakor s človekom. Nobene osnove nima, da bi se skliceval na svojo pravičnost in s tem stavil pod vprašaj božjo pravičnost. Predpostavlja se pravičnost v smislu vere v svobodno božjo pravičnost; Bog dela vse najbolj prav; njegova pravičnost je absolutna.

Ne pomeni takšen odgovor upanje proti upanju — brez sleherne človekove razumnosti?

Če bralec ostane zgolj pri Jobovem sklepnem odzivu na božji govor, brez povezave s prejšnjimi govori in refleksijami, bi bil morda takšen vtis bolj ali manj upravičen. Toda zgradba celotne knjige kaže, da je razumevanje božjega govora in Jobove končne deklaracije vere odvisno od globine in širine razumevanja dialogov med prijatelji in Jobom. To je negativna priprava na pozitiven odgovor — brez »pozitivnih« rezultatov. Zato je božji odgovor pozitiven le za tistega, ki je z Jobom in njegovimi prijatelji poskusil vse druge razlage in spoznal njihovo brezizhodnost. Jobovo prizadevanje, da Bog prizna njegovo pravičnost in mu vrne vse izgubljeno, je dokončno pokazalo brezizhodnost iskanja rešitve na osnovi človeške pravičnosti. Jobovo srečanje s smrtjo ni navaden pojav, temveč je neizbežno dejstvo vsakega človeškega bitja. To dejstvo je onkraj kategorij pravičnih in krivičnih, neodvisno od zakona o povračilu. Jobova rešitev iz trpljenja bi bila le odložitev smrti, a nikakor rešitev pred njo. V tej zakonitosti se Job pokaže kot najbolj resničen tip vsake človeške eksistence.

---

[23] G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, 559, takole sklene oddelek »Die endgültige Antwort des Buches Hiob«: »An der äusseren Lage Hiobs ändert sich zunächst nichts . . . Aber dies alles bleibt weit hinter ihm. Er spürt sein Leid nicht mehr und empfindet sein Schicksal nicht mehr als die bösartige Verfolgung eines feindseligen Gottes. Denn jetzt schaut er die Wirklichkeit dieses Gottes und erfährt seine Nähe. Äusserlich hat sich noch nichts, innerlich alles geändert«.

Izkustvo bližine smrti postavlja človeka Joba pred odločilno alternativo: ali dokončni obup ali upanje v Stvarnika, ki je onkraj vsega dogajanja. Popoln obup je nenaraven. Pred poslednjo alternativo je upanje proti upanju najbolj organski in neposredni postulat človekovega čuta in uma. Upanje proti upanju je najvišja manifestacija človekove razumnosti. Pomeni namreč edini možni izhod iz brezna smrti v neskončno prostranstvo in v objem božje ljubezni. Jobov odziv na božji odgovor je kratek in premočrten, ker pomeni nenadno spoznanje po dolgotrajnem iskanju rešitve v okviru brezizhodnih človeških sistemov. V dialogih ni nihče odkril tega ključa. Ko ga Job odkrije na robu obupa, se ga oklene z vsem svojim bitjem, ne da bi čutil potrebo po določitvi lastne usode.

Razumljivo je, da padec v brezno sam na sebi še ne pomeni odločilnega vzgiba za vzpon navzgor. Odločilni vzgib je obzorje nad breznom. Izkustvo brezna le bolj jasno pokaže veličino obzorja nad njim. Bog Joba opozarja na čudovitost ustvarjenega sveta, da bi ga opozoril na čudežnost njegovega Stvarnika. Šele v luči božjih čudežev je mogoče oceniti razdaljo med breznom in nebom, med smrtjo in življenjem, med obupom in upanjem proti upanju. Ta razdalja pa pokaže, kje je dejanska človekova obljuba rešitve. Čudovitost božjega stvarstva pomeni, da mora v njem tudi trpljenje imeti pozitivno vlogo. Gordijski vozel »upanje proti upanju« je razrešen; gre za upanje vse presegajoče transcendentalne razumnosti proti tostranski strukturi človekovega bitja in njegovi zaprti razumnosti. Rešitev je v spoju med človeško in božjo razumnostjo — v veri, ki vodi v srečo kljub bolečini, v adoracijo brez prigovora, v ljubezen brez konca. Tako je obenem razrešena antiteza med človeško in božjo pravičnostjo. Človek doseže pravičnost šele tedaj, ko spozna in prizna božjo pravičnost. Božja pravičnost pomeni, da Bog vedno deluje pravilno v skladu s celotnim načrtom vesoljstva. Človeška pravičnost pa pride do veljave le v veri in zaupanju v božjo pravičnost ter v ljubezni iz spoja med božjo in človeško pravičnostjo. Ta spoj je možen, ker je sam cilj božje pravičnosti življenjski dialog med osebnim Bogom in človekom.

Povzetek: Jože Krašovec, Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi

Znano je, da vera v božje povračilo v Bibliji zavzema zelo osrednje mesto. Pregled bibliografije pa pokaže, da še vedno manjka izčrpna in metodično ustrezno izvedena študija o tem vprašanju. Ker je božje povračilo v Bibliji mnogostranski problem in je zastopano v najrazličnejših literarnih vrstah, je ustrezen pristop le celostna interpretacija, ki upošteva tako literarne značilnosti posameznih besedil kakor temeljne biblične teološke postulate.

Jobova knjiga je najobsežnejše in najbolj značilno razpravljanje o božjem povračilu v celotni Bibliji. Jobovi prijatelji načelo o božjem povračilu razumejo tako absolutno, da vsako človekovo usodo razlagajo kot božjo kazen oz. blagoslov. Job jih uspešno zavrača, ko se sklicujejo na konkretno izkustvo, vendar ostane pri zahtevi, naj Bog prizna njegovo pravičnost, da jo bo potem ustrezno nagradil; sicer bi Bog veljal za nepravičnega. Božji odgovor načelo o povračilu relativira s poudarkom, da je vse božje delovanje v svetu treba presojati v luči nedoumljive božje modrosti, ki ni vezana na človekovo delovanje po zakonu o povračilu.

Summary: Jože Krašovec, God's Requital in General and in Job

Belief in God's requital is known to have a central position in the Bible. Yet a survey of bibliography shows that there does not exist an exhaustive and methodically competent paper on this matter. Since God's requital in the Bible is a many-sided problem and is represented in different literary forms, the only appropriate approach is a total interpretation, taking into account literary characteristics of individual texts as well as fundamental biblical theological postulates.

Book Job is the most extensive and the most characteristic discussion on God's requital in the whole Bible. Job's friends understand the principle of God's requital in such an absulute manner that they explain each human destiny as God's punishment or blessing. Job successfully rebuts their assertions as they refer to concrete experience, but he abides by the claim that God should recognize his righteousness and reward it in an appropriate manner; otherwise God would be considered unjust. God's reply makes the principle of requital a more relative one by stressing that all divine activity in the world must be judged in the light of unfathomable divine wisdom, which is not bound to human activity according to the law of requital.

Karel Bedernjak

Sprava v antropološki perspektivi

Filozofi in teologi že dalj časa razmišljajo o vprašanju človekove odtujitve. Zavest o odtujitvi raste. Sodobnik se vedno bolj zaveda nevarnosti, ki jih predstavljajo posledice človekove samoodtujitve. Samoodtujitev ni več stvar posameznika, ampak pomeni usodno zaznamovanost celotne sodobne človeške družbe. Človek čuti potrebo po spravi s samim seboj in po osvoboditvi vseh oblik zasužnjenosti.

Mnogi znanstveniki so se v svojem raziskovanju izogibali vsake etične primesi in tako ljubosumno zavarovali svojo znanstveno »svobodo«. In sedaj, ko je znanost brez sleherne moralne »kontrole« pripeljala človeštvo na rob propada, so mnogi prepričani, da je treba tudi znanstvenim raziskavam dodati etično noto. Znanost je v marsikaterem pogledu že ušla moralni kontroli, začela človeka ogrožati in se mu upira. Človekova dejavnost je prišla v spor z njim samim. Delo njegovih rok se mu upira. Znanstvena in tehnološka dejavnost je postala sovražnica človeškega življenja. Človek bo moral svojo dejavnost preusmeriti in jo postaviti v službo svojega napredka in svoje sreče. Svet stoji pred alternativo: ali sprava ali uničenje. Človeštvo, ki se je odtujilo samemu sebi, je poklicano, da resno začne in poglobi reševanje samega sebe.

Antropološko eksistencialna usmeritev dela teologijo občutljivo, odgovorno in sposobno, da da krščanski odgovor na vprašanje samoodtujitve v sodobnem svetu. V 19. stol. so pojav odtujitve in spravo obravnavali predvsem kot sociološko in politično kategorijo. Dogmatiki so odtujitve povezovali z odrešilno dramo na Golgoti, sodobni teologi pa hočejo kategorijo samoodtujitve včleniti v odrešenjski proces v smislu krščanske morale.

Filozofi, ki so se ukvarjali z vprašanjem samoodtujitve, so skušali najti tudi rešitev. Pesnik Schiller je videl rešitev iz odtujitve v estetski vzgoji. Zanj je umetnost medij rešitve. Hegel meni, da je popolna sprava samo v Kristusu in v navzočnosti njegovega Duha v svetu. Sprave si ne predstavlja kot kakšno dogajanje, ampak predvsem razumevanje sveta.

Odtujitev ne bo odpravljena s sveta, po spravi postaja le razumljivejša in znosnejša. Marx pa uči, da je odtujitev mogoče premagati samo s prakso na socialno ekonomskem področju.

Za nas kristjane je razumljivo, da je začetnik sprave Bog, a njen posrednik Jezus Kristus. Po objektivni strani je Kristus izvršil spravo na križu, na subjektivni ravni pa se uresničuje takrat, kadar se ljudje vključujemo v odrešenjski proces s svojim moralnim življenjem. Kakor smo bili po grehu vklenjeni v verige greha in podvrženi moralnemu razkroju in samoodtujitvenemu procesu, tako smo z nastopom pravičnosti v Kristusu rešeni razkroja in zasužnjenosti.

Krščanska etika je prišla v krizo, ko se je znašla v sporu z mnogovrstnimi kulturnimi spremembami. Kulturni in socialni premiki so tudi etiko postavili na drugačne tirnice. Od nje zahtevajo, da se mora vedno bolj usmerjati v notranjost človeške osebe. Etika, ki hoče biti uspešna in odrešujoča, si mora prisvojiti nove pedagoške pristope. Etiko kot moralno teologijo mora predvsem zanimati človek v njegovi pozitivni in negativni bivanjski določenosti. Kriza krščanske etike nas obvezuje, da se v razmišljanju odpiramo za življenjski stik s stvarnostjo. Statični in teoretični poudarki v moralni teologiji odstopajo prednost dinamični odprtosti za življenjska vprašanja. Etika principov in zapovedi bo morala postati tudi morala spreobrnjenja, sprave in osvoboditve. Moralna teologija ne more več govoriti samo o vsebini božjega klica, ampak jo zanima tudi vsebina možnega odgovora.

V tem prispevku želimo nekoliko razmisliti o spravi s samim seboj kot samouresničitvi. Vendar nas ne zanima sprava, kolikor je bila že izvršena na križu, ampak se želimo soočiti z vprašanjem tiste sprave, ki še ni izvršena in bi jo morali izvršiti mi v moči sprave na križu. Torej ne gre za spravni indikativ — o tem razmišljajo dogmatiki — pač pa se moralna teologija ukvarja s spravnim imperativom.

V preteklosti in še danes o samoodtujitvi in spravi govore predvsem pod psihološkim in sociološkim vidikom. Dovolj pa se zavedamo, da so vsa prizadevanja za osvoboditev človeka zaman, če se ne bo spremenil človek v svoji etični zasnovi. Cerkev se v zadnjem času tega dobro zaveda, zato kar precej govori in dela za spravo.

Pričujoči sestavek ne želi biti kakšno pobožno ali asketsko razmišljanje o spravi s samim seboj v smislu sprejetja samega sebe kot takega, ampak odkrivanje moralnih dolžnosti, ki izvirajo iz ljubezni do samega sebe in iz spravnega procesa s samim seboj, ki pomeni za človeka bivanjsko perspektivo.

1. Klic po spravi s samim seboj

Za nekatere pomeni morala kompromis med osebnimi željami in družbeno kontrolo, ki človeka omejuje predvsem na zunaj. To ne more biti krščanska morala. Za nas je moralen tisti človek, ki skuša celotno svojo bit razumeti, ji slediti in jo pripeljati do njene končne uresničitve v popolni spravi. Nekateri spet obravnavajo etična vprašanja pod vidikom sreče. Etika naj bi bila tista dejavnost, ki hoče človeka privesti do sreče. Srečen biti pomeni biti ves v sebi in s seboj. Objekt etike je potem popolna uresničitev samega sebe, vseh svojih zmožnosti. Cilj etičnega prizadevanja je vsekakor ves človek, popolna uresničitev vseh človekovih zmožnosti. Etično prizadevanje gre torej za človekovo spravo s samim seboj, s svojo bitjo, svojim bistvom, smislom in namenom in v tem je tudi njegova sreča. V tej perspektivi pa je treba jasno potegniti črto ločnico med človeško željo in njegovo objektivno potrebo. Zaradi zamenjave ene z drugo se nam življenje večkrat predstavlja v vsej svoji drastičnosti, ko moramo ugotavljati, da marsikatere želje ne moremo uresničiti. Izpolnitev sleherne želje še ne prinaša človeku sreče, prav tako pa tudi neizpolnjena želja ne more biti zadosten razlog za človekovo nesrečo in občutek samoodtujenosti. Moralno izkustvo nam predstavlja razliko med željo, ki je posledica samovolje ali pa od družbe vsiljenih modelov in »idealov« in potrebo, ki izvira iz človekovega bistva. Potrebe so primarne narave, želje pa so često sekundarnega izvora.[1]

Etika si mora biti na jasnem, čemu bo ustregla. Njen smisel je v tem, da človeku omogoči njegovo samouresničitev pri njegovih avtentičnih potrebah. Etično raziskovanje gre za tem, da v človeku odkrije njegove primarne in avtentične vrednote in potrebe. V praktičnem življenju je sicer pogosto težko presoditi, kakšnega izvora so potrebe in zahteve. Etična zavest bo morala biti toliko kritična, da bo ponovno preverjala avtentičnost samouresničitvenih potreb in nalog. Kritičnost bo človeka zavarovala pred zamenjavo narcističnih predlogov z absolutnimi potrebami in zahtevami. Moralna samouresničitev ne sme in ne more zadovoljevati narcističnih potreb, ki se tako rade pomešajo z absolutnimi vrednotami ali pa se celo nadenejo videz objektivnih norm.

Etika in moralna teologija dalje z vso kritičnostjo preverjata cilje in možnosti samouresničitvenega dejanja. Samovoljna ali od družbenega okolja prebujena želja ne more odkrivati avtentičnih ciljev človekovega prizadevanja za lastno samouresničitev. Tudi spoznanja in želje, ki izvi-

---

[1] Prim. J. CL. Sagne, Per un'etica del cambiamento, Alba (Ed. Paoline), 1976, 21—24.

rajo iz občutka manj ali večvrednosti, ne moremo biti pot človekovega uresničevanja. Kajti občutek manjvrednosti često nastaja zaradi tega, ker sebe presojamo po merilu koga drugega. Takemu ravnanju botruje prepričanje, da je človek eden izmed mnogih posameznikov brez svoje enkratnosti in neponovljivosti. Ko primerjamo sebe, ugotavljamo, da z nami nekaj ni v redu. In to spoznanje človeka vodi v boj za večvrednost, ki pa v mnogih primerih v duši zapušča občutek frustriranosti in ga duhovno hromi.

Moralna dolžnost obstaja samo tam, kjer je cilj postavljen od Boga kot splošna norma ali pa kot poseben dar človeku kot osebna njegova poklicanost.

Za uresničitev osebne poklicanosti moramo predhodno preveriti tudi svoje resnične in objektivne zmožnosti, ki jih je treba jasno ločiti od namišljene podobe o sebi. Pot in cilj človekove uresničitve sta božja in človeška stvarnost. Resnična in odgovorna moralna uresničitev od človeka zahteva, da korenito preobrazi svoje želje, prečisti svoje cilje tudi za ceno svojih narcističnih želja. Morala samouresničitve gre samo prek temeljitega spreobrnjenja subjekta, ki se odpira splošnim in objektivnim vrednotam. In če je cilj etičnega načrta celoten človek, potem mora biti tudi v spreobrnjenju in samouresničitvi zajet celoten človek z vsemi zmožnostmi, ki izvirajo iz njegovega bistva.[2]

Nakažimo samo nekaj razlogov za človekovo spravo s samim seboj!

a) Stanje človekovega bivanja je stanje njegove odtujenosti. Odtujen je osnovi svojega in ostalih bitij, svojemu bistvu in samemu sebi. Njegova odtujenost je ontološko pogojena. Kot ustvarjeno bitje nikdar ni v celoti uresničil svojega bistva kot možnosti. Ta odprtost ga je pripeljala do dramatičnih posledic prvega greha. Prepad med bitjo in bistvom je dobil dokočno in izrazito obliko v osebni krivdi in splošni tragiki človeštva. Pod tem vidikom se način človekovega bivanja javlja kot eksistencialna odtujitev in osnovni razkroj človeške osebe.

Dosedanja filozofija kakor teologija sta človeka preveč obravnavala kot zaključeno, za vse čase dano stvarnost, danes pa vse bolj v njem odkrivata dinamične prvine in personalno razprtost, kjer vidita možnost samoodtujitve po eni strani, po drugi pa potrebo in možnost sprave s samim seboj. Tako imenovani krščanski personalizem se ukvarja z izgradnjo človeške osebnosti in hoče osebo postaviti na vrh vsega družbenega prizadevanja. Sodobnik se tega tudi zaveda, da je v sebi razprt in da v sebi nosi možnost, da se razvije v popolno osebnost. Zato je danes premalo govoriti o tem, kar pripada človeku »po naravi«, v njem je treba odkrivati in uresničevati to, kar mu pripada kot osebi.

---

[2] Prim. Isto, 27—29.

Noben človek ni čista osebnost, nihče ni scela uresničen. Človek postaja oseba po razvoju odnosa jaz-ti, more pa se isti človek zapreti pred tem odnosom ali pa že vzpostavljenega oslabiti in poteptati. Človek, ki hoče v polnosti postati oseba, je občutljiv za svojo avtentičnost in identičnost in ne skrbi samo za svoje ozke interese, temveč se zmeraj bolj odpira za druge in usmerja v prihodnost. Personalizem človeka osvešča, da je svobodno, odprto in nedograjeno bitje ter odgovorno zase in za svoje okolje. Njegova uresničitev gre v smeri sočloveka, Boga in njega samega ter zajema celotno situacijo. Takšno dinamično gledanje na človeka odpira nove razsežnosti in vidike človekove sprave s samim seboj.

Moralna teologija postaja danes kritična, da more odkrivati dejavnike, strukture družbenega življenja in oblike izvajanja oblasti, ki človeka praktično obravnavajo predvsem kot številko in sredstvo za dosego svojih ciljev, a premalo kot osebo. Mnogovrstna izkustva in razna poročila iz družbenega življenja nam razodevajo prepad med tem, kar bi človek kot oseba moral biti, in tem, kar kot človek je. Priče smo poglabljanju odtujitvenega procesa v današnjem svetu. Ob vsem tem pa kliče človek po zadovoljitvi svojih bivanjskih potreb.

b) Ontološka odtujenost je prešla v moralno po prvem grehu in se po grehu posameznika samo še poglablja in utrjuje. Bog je pustil človeka v roki njegovega lastnega odločanja (prim. Sir 15,14), ta pa je svojo svobodo zlorabil v grehu in tako prišel v spor s samim seboj. Za prvim človekom ponavljamo vsi ljudje podobna dejanja, s katerimi spravljamo sebe v spor s samim seboj, s svojim smislom in načrtom. Greh kot individualno dejanje samo aktualizira splošno dejstvo odtujenosti.[3] Kot tako dejanje je greh stvar svobode, odgovornosti in osebne krivde. Odtujenost in osebni greh predstavljata neločljivo enost. Sleherni oseben greh se vključuje v odtujeno stanje človeštva nasploh.

Ob vsesplošni sekularizaciji je premalo motivirati spreobrnjenje s tem, da poudarjamo, da je greh odtujitev od Boga. Današnji človek bo bolj prisluhnil, če rečemo, da ga greh spravlja v spor tudi z njim samim, da greh pomeni razkroj in dezintegracijo njegove osebe, kar dejansko popolnoma in v prvi vrsti tudi je. Ni greha, ki v duši ne bi povzročil pustošenja, nereda in samouničevanja. Greh človeka razkraja v najbolj notranjem jedru.

Z grehom izgubimo milost in mir ter zmožnosti, da bi mogli preseči sebe in premagati ovire v vzpostavljanju resnih medosebnih odnosov. Greh človeka tudi onesposablja, da bi mogel kot celostna oseba prisluhniti, videti, sprejemati in dajati odgovor na božji klic. Tako ne more

---

[3] Prim. P. Tillich, Die Merkmale der menschlichen Entfremdung und der Begriff der Sünde, v: Entfremdung, Darmstadt 1975, 110—112.

v celoti uresničiti svoje nadnaravne perspektive. Kdor se zapira pred božjo milostjo, ne more nositi v sebi miru niti ga posredovati drugim. Dalje greh zmanjšuje človeško svobodo, kjer se najbolj razodeva njegovo dostojanstvo. Človekov greh je dejansko največji in najusodnejši napad na bistvo človeškega bitja.[4]

c) Za človeka predstavlja klic k spravi s samim seboj celotna družbena situacija našega časa. Živimo v času splošne družbene sprtosti na najrazličnejših področjih. Človeštvo doživlja razprtost med mirom in nevarnostjo vojne. Želja po miru, ki jo v sebi nosi človeštvo, je v sprtosti z možnostmi, da bi se mir v resnici dosegel. Potreba po ekonomski stabilizaciji presega moči svetovnih ekonomistov in politikov. Človek je začutil, da je vržen v metež nalog in dolžnosti sodobne družbe za dosego boljšega jutri in njenih sposobnosti, da to doseže. Ideja o miru je jasna, toda pot do njega je zamegljena in včasih se zdi zelo utopična. Ljudje imajo v sebi željo in hrepenenje po popolnejših individualnih in družbenih vrednotah, sami pa morajo biti deležni posledic najhujših krivic, laži, hudobij in drugih moralnih stranpoti. Družbeno duhovno in materialno življenje se javlja človeku kot razprtija, odtujitev in napetost.

Takšna družbena razprtost odmeva tudi v človeku samem. Le-to pa pogosto doživljamo kot tragiko, nesmisel, praznino in strah, hkrati pa kot nostalgijo po drugačnem, popolnejšem in lepšem svetu.

Človek kot oseba ponovno zahaja v spor z družbo in njeno prakso zaradi njenih modelov in »idealov«. V globini svoje biti ima neki smisel in potrebo po lepoti in dobroti, družbeno avtoritarizirani kriteriji za lepoto in dobroto postavljajo za »idealne« vrednote tiste, ki so včasih v nasprotju s tem, kar človek spoznava kot lepo in dobro v svoji avtentični naravnanosti. Družba pogosto vsiljuje posamezniku kot lepo, dobro in resnično, kar ni vredno tega imena. Družbena praksa more od človeka zahtevati pristanek na to, kar nasprotuje splošnemu poštenemu občutku. Tako se lahko dogaja tudi znotraj krščanstva, kadar se verniku ponuja splošen, idealen model življenja, ki pa se zdravi pameti upira, četudi je prevzela evangeljsko miselnost. Sleherna kolektivizirana in socializirana družba more ponujati vrednostne kriterije in modele mišljenja in življenja, ki zanikajo in teptajo notranjost človeške narave in trgajo njene harmonizirajoče moči. V avtomatizirani in mehanizirani industrijski družbi živi človek brez resnične harmonije svoje osebnosti in je ta določena predvsem z znanstveno, tehnološko in ekonomsko funkcionalnostjo. To je človek z minimalno možnostjo svobodnega odločanja na

[4] Prim. B. Häring, Il peccato in un'epoca di secolarizzazione, Roma (Ed. Paoline), 1973, 88—91.

znotraj, dasi sam v sebi pa le ne more zatreti težnje po svobodi. Nekako se zaveda, da se bo uresničil kot svobodna in odgovorna oseba, kolikor s svobodo prešinja in oblikuje svet in njegova dogajanja, kolikor obnavlja in potrjuje svojo identičnost. Svet ga s svojimi mehanizmi sili, da se odpove svoji identičnosti, v sebi pa ne more potlačiti težnje in potrebe, da bi bil to, kar mora biti.[5] In v tem se javlja grozljiva oblika človekove samoodtujitve in sprtosti s samim seboj. Ekonomsko usmerjena družba hoče vsiliti človeku merilo »imeti«, po svoji naravi in v globini svoje bitnosti pa ima potrebo po biti, živeti, postati in se uresničiti. Sekularizirana družba človeka potiska na naravni red gledanja, čutenja in življenja, dasi nosi v sebi odprtost za transcendenco. Tudi konformizacija človeškega življenja in odločanja je vsekakor groba oblika samoodtujitve. Takšna oblika samoodtujitve je bila navzoča prevečkrat tudi v zgodovini Cerkve in krščanstva. Konfliktna napetost lahko nastane dalje v človeku, ki mu družba vsiljuje svojo ideologijo, v kateri se ne more ustrezno izražati in uveljavljati kot moralno odgovorno in osebno bitje. Za mnoge notranje spore in osebne sprtosti je treba dolžiti zlorabo politične in gospodarske moči kakor tudi boj za delovno mesto in življenjski prostor. Tudi podružbljanje osebnega življenja, ki hoče iz človeka iztrgati njegovo enkratnost, intimnost, neposrednost in spontanost, ga vodi v notranjo sprtost s samim seboj.

Skratka, moralna teologija danes mora biti občutljiva za pojave sprtosti med socializacijo in individualizacijo človeškega življenja. Samo nekaj namigov na intonacijo življenja sodobne družbe človeka dovolj prebudi in pred njega postavi dilemo: ali sprava s samim seboj ali ohranjevanje samoodtujitvenega procesa, ki bo vodil v še večje razosebljenje človeka kot posameznika in v uničenje človeške družbe.

d) Kljub intenzivnemu samoodtujitvenemu procesu, ki je zajel tako posameznika kakor družbo, še zmeraj ostajata v globini človeške biti odprtost in možnost za spravo in spreobrnjenje. Še tako močni zasužnjevalni premiki znotraj človeške osebe ne morejo povsem zabrisati prepada, ki zazija med samoodtujitvijo in samouresničitvijo človeka. Normalnemu človeku še zmeraj ostaja vsaj minimalna zmožnost, da more samoodtujitveno dogajanje spremeniti v spravo s samim seboj. Če je človeška volja odprta za greh, ostaja tudi po grehu odprta za dobro in spreobrnjenje. Ta svobodna volja pa se utrdi po daru Sv. Duha. »Gospod je Duh; kjer je Duh Gospodov, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). Božja milost napravi svobodno voljo v polnosti dejavno (prim. CS 17).

---

[5] Prim. P. Engelhardt, Versöhnung und Erlösung, v: Christlicher Glaube in moderner Geselschaft XXIII, Freiburg-Basel-Wien (Herder), 1982, 137—140.

V sebi nosimo duhovni potencial, ki ga je Bog položil v človeško naravo od začetka in ga obnovil v Kristusu. Kristusova sprava na križu je poroštvo, da moremo uresničiti tudi sami v sebi, kolikor se odpremo dejavnosti Kristusovega spravnega daru, ki je dar odrešenja, miru in svobode. »Vse pa je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil in nam dal službo sprave« (2 Kor 5,18). V Kristusu je Bog spravil človeka in ga v sebi »preustvaril v enega, novega človeka ter mu posredoval mir« (Ef 2,15).

Človek v svoji biti ostaja razprt med tem, kar je, in tem, kar bi moral biti, med idealom in resnico, med željo in stvarnostjo. V to razprtost vgrajuje moralno dogajanje, spravo s samim seboj, ki pomeni njegovo samouresničitev. Znotraj te razprtosti ostaja sicer več možnosti. Lahko ostanemo samo pri želji, načrtih in razmišljanju. Takšna morala je sterilna, neučinkovita za človekovo samouresničitev. Druga možnost je v tem, da se človek uresniči samo fragmentarno ali samo toliko, kolikor zadovoljuje svoje nagone. Takšno samouresničitev ali etiko sprave bi mogli imenovati narcistično. Moralna teologija pa predstavlja kot idealno samouresničitev samo tisto spravo s samim seboj, v kateri so uresničene vse možnosti človeške osebe in ves smisel človekovega bivanja in je spreobrnjen ves človek. Krščanska morala je namreč morala celostne sprave s samim seboj.

2. Spravni proces vodi do samouresničitve

Na tem mestu hočemo odgovoriti na vprašanje, kakšna je vsebina spravnega dejanja: ali gre za ustvarjanje in oblikovanje novih odnosov do bližnjega, Boga in do samega sebe ali za kakšno zunanjo spremembo, ali za nova dejanja ali pa gre za notranje dogajanje človeka. Sv. Pavlu pomeni sprava spreobrnitev v novega človeka (prim. Ef 2,15). To pa ne pomeni le spremembe mišljenja, ampak ontično preobrazbo v Kristusu. Spravljen človek se odpre za novo življenje v Kristusu (prim. Gal. 2,20). V sprejetju novega življenja v Kristusu je začetek resnične sprave. Človek se po spravi spremeni v temeljih, saj dobijo novo dinamiko Kristusove milosti. Tako pomeni sprava predvsem dogajanje v najbolj notranjem jedru človeške osebe. Zunanja dejanja so le posledica notranje prenove. Smeli bi reči, da se spremeni tako notranja struktura človekove biti kot zunanje delovanje celotne osebe. Po spravi se vzpostavi novi red v človeški naravi, ki je bil porušen z grehom. Obnavlja se pravo razmerje med naravo in nadnaravo. Narava se povsem odpre za dinamiko nadnarave. Znova se vzpostavlja usklajenost med naravnim in nadnaravnim redom, med vero in razumom, med božjo in človeško pra-

vičnostjo, med milostjo in naravnimi močmi in med božjim zakonom in notranjo svobodo. Ker si nekateri prizadevajo za popolno moralno avtonomijo, si je treba na tem mestu poklicati v spomin Tomažev nauk o naravnem zakonu, ki mu pomeni temeljno strukturo praktičnega razuma[6] in deleži na večnem zakonu.[7] Po spravi začne naravni zakon izvajati funkcijo božje modrosti. Tako človek v svoji subjektivnosti zavzame svoje mesto, ki mu ga je Bog objektivno določil.

Sprava vrača človeka v prvotno dinamiko, ki jo je zavrl greh. Narava se osvobaja mehanizma in moralnega »determinizma« in se ponovno usposablja za prehod iz »že« v »še«. Samoodtujitev človeško osebo oklene ob »že«, sprava pa jo potiska v »še«, naprej, v prihodnost, v razvoj. Novi človek gre zmeraj naprej in hoče zmeraj bolj živeti v »ujetosti« v Boga.

Kakor greh človeka ohromi in oslepi, tako mu sprava vrača prožnost in vid. Po grehu se človek zapira pred lastnim razvojem, ideali, moralnimi vrednotami in najvišjim ciljem, sprava pa mu vrača sposobnost, da se ponovno oklene idealov, pristnega moralnega življenja in svoja prizadevanja usmeri h končnemu cilju.

Danes mnogi mislijo, da si lahko ustvarijo lastno moralo, in so prepričani, da se bodo po njej lahko uresničili. P. Chauchard pravi sicer, da je dobro predvsem v lastnem uresničevanju, vendar se to dogaja v okviru splošnih moralnih norm, ki so v skladu s človeško naravo.[8]

Spoznanje in priznanje pravilnih kriterijev za uresničenje samega sebe je prvi korak spravnega dejanja, saj je šele potem mogoče odstreti zaveso greha in razbiti oklep samoodtujenosti. V tem spoznanju objektivnih kriterijev bo laže ugotoviti tudi resnico o sebi, o svojem razkroju in o svoji oddaljenosti od tega, kar bi moral biti. V poskusu, da bi se spravil, uvideva, kako ga greh zmanjšuje in usužnjuje. Ob pogledu na križ bo mogel sprejeti resnico o sebi in o moralni odtujenosti brez večjih travm. Izkustvo lastne odtujenosti bo človeka zavarovalo pred občutkom večvrednosti, sprejetje Kristusovega daru sprave pa ga potrjuje v občutku pomembnosti pred Bogom.

Spravno dejanje prinaša človeku notranjo svobodo, ki ga usposablja, da dela dobro, oblikuje sebe in svet ter ljubi in moli Boga. Prilika o izgubljenem sinu (prim. Lk 15,10—19) predstavi človeka, ki se je oddaljil od svojega dostojanstva. Če si hoče pridobiti in obnoviti to, mora vstati, se vrniti in se spraviti s svojim očetom. Sprava mu odpira nove možnosti za obnovo prejšnjega življenja. Če se želi spraviti s svojim oče-

---

[6] Summa theologica, I—II, q. 91, a. 2.

[7] Isto, q. 94, a. 2.

[8] Vladanje sobom, Zagreb 1968, 128.

tom in s samim seboj, se mora spreobrniti. Po spravi sprejema grešnik svobodo, za katero nas je oprostil in spravil Kristus (prim. Gal 5,1), in postaja zmožen, da more sebe dati na razpolago za službo bratom in sestram.

Svoboda, ki nam jo je ponudila Kristusova sprava, je hkrati pasivna stvarnost in aktivna moč. Svoboda je v tem, da moremo vsa svoja dejanja in moči naravnati h končnemu cilju. Ta predpostavlja, da je nekaj v človeku, po čemer je to, kar on mora biti, po čemer občuti sebe kot osebo. V spravnem procesu gre prav za to, da se to duhovno počelo ohrani zdravo in polno energije in dinamike. Najvišja vrednota je življenje in smisel osvoboditve in sprave je v tem, da ohranja in poglablja življenje. Človek je svoboden samo takrat, kadar lahko uresniči svoje življenje.

Človek je bitje, ki mu je življenje darovano. Brez te podarjenosti bi ostal fragment. Svoje življenje izpolnjuje samo s tem, da sprejema in se odpira v svoji svobodi za neskončno in absolutno. Samo odtod prihaja resnična svoboda in pravo življenje. Človek bo toliko bolj svoboden, kolikor bolj bo znal prisluhniti Bogu. Njegova svoboda korenini v božji določenosti. Da bi mogel v celoti uresničiti življenje, se mora osvoboditi vseh zunanjih prisil družbenih avtoritet in zemeljskih gospodarjev in mehanizmov lastnega jaza. Resnična svoboda je tako največja človeškost in zmožna velike ljubezni.

Resnična ljubezen more biti spodrinjena z relativno in okrnjeno ljubeznijo. V primeru take ljubezni se v dušo naseli eksistencialni strah, ki nastaja zaradi razdvojenosti med nujnostjo, da se oseba zedini z drugo, in težnjo, da ohrani svojo individualnost. Ta strah je danes tem bolj upravičen, ko družbeno življenje tako pogosto briše sledove človekove individualnosti. Zato se mora sleherna ljubezen odpirati za popolno božjo ljubezen. Popolna človeška osvoboditev se lahko uresniči samo v absolutni ljubezni. V tej se mu daje največja Dobrota. Prisluhniti temu najvišjemu bitju, dopustiti, da se nam to najvišje bitje stalno daje, pomeni odkrivati in izpolnjevati zakone svojega bitja, pomeni imeti življenje v sebi in biti popolnoma svoboden. Sprava s samim seboj vodi človeka do svobode, s katero bo razodeval ljubezen in bo hkrati zmeraj bolj ob sebi in v sebi.[9] Tako se bo ohranjevala in potrjevala človekova individualnost, za katero lahko rečemo s Tagorejem, da jo vsa teža vesoljstva ne more zlomiti.[10]

---

[9] Prim. T. Ivančić, Kristova ljubav in poslušnost kao čin oslobađanja, v: BS 1976, 119—121.

[10] Sadhana, Ljubljana 1984, 45.

V spravnem dejanju človek najbolj uresničuje tudi svoje bistvo. Zakaj? Na vprašanje, kaj je človek, Chauchard odgovarja, da je človek ljubezen.[11] Sv. pismo tudi Boga opredeljuje kot ljubezen (prim. 1 Jn 4,8). V ljubezni človek najbolj razodeva svojo bogopodobnost in s tem uresničuje svoje bistvo. Kristus ljubezen do sebe postavlja za kriterij ljubezni do bližnjega. Z ljubeznijo do sebe postavljamo pogoje, da moremo ljubiti tudi svojega bližnjega. Uresničevanje ljubezni omogoča tudi drugim, da morejo ljubiti. Pomanjkljivosti ljubezni do samega sebe ovirajo ljubezen do bližnjega. Tako npr. človek, ki noče živeti v skladu s svojim osebnim smislom, ki ponovno zahaja v spor s samim seboj, seje okrog sebe nemir, odbija druge in odseva nezadovoljstvo in frustriranost. Nasprotno pa bo vsak iz naše neposredne bližine zaslutil naše zadovoljstvo, mir, srečo, upanje in življenjski zanos. Ljubezen do bližnjega ima svoj zgled in pogoj v ljubezni do samega sebe.

Sprava s samim seboj nikakor človeka ne pušča v njegovi osami, marveč ga presega in odpira za komunikacijo z bližnjim. Spravljen človek ne more zanemarjati svoj notranji jaz, temveč ga bo zapolnil z uresničitvijo družbene in transcendentalne razsežnosti. Po njej se bo v dušo vselila harmonija treh razsežnosti človekove biti. Brez sprave ostaja človekov jaz kakor prazna posoda, odprta za izkustvo lastnega smisla.

Za človeka je značilno, da živi in se uresničuje v času in prostoru. V svojem izkustvu odkriva razprtost med preteklostjo in prihodnostjo. Njegova identičnost se razodeva tudi v tem, da se odpira za prihodnost, medtem ko pomeni greh duhovno ohromitev. Ovira ga tudi družba, da se ne more ves uresničiti v sedanjem trenutku. Take ugotovitve ga begajo in mu jemljejo upanje. Takšen človek je okrnjen in psihično zaprt, in se ne bo mogel v celoti uresničiti. Le fragmentarna uresničitev pa ga ne more pomiriti in zapolniti, ampak ga pušča praznega.

Kristjani verujemo, da sta iniciativa in poroštvo naše sprave dana že na križu. Prva dva človeka sta s svojim uporom v svoje bitje vnesla nered, po spravi pa prehaja človek iz samoodtujenosti v življenje odrešenosti. Spravni proces nas spravlja v pravo in odrešilno odvisnost od Boga, da ga moremo častiti kot svojega Očeta in v njem videti svojo dokončno uresničitev in najlepšo perspektivo. Kristusov križ postane učinkovit v trenutku človekove sprave. Zamegljenost, ki jo je v dušo vnesel greh, po spravi izginja in zasveti luč upanja. Kakor se v besedah izgubljenega sina: »Vstal bom in pojdem k svojemu Očetu« (Lk 15,18) prižiga luč upanja, tako se v dejanju sprave s samim seboj vsakemu verniku odpira perspektiva upanja.[12] Zato je papež Janez Pavel II. upra-

[11] N. d., 147.

[12] CD 20, Janez Pavel II. v Avstriji, Ljubljana 1984, 19.

vičeno v svoji okrožnici Človekov Odrešenik zapisal, da si človek mora prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sebe. V Kristusovi skrivnosti sprave odkrije človek veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in lastno ceno. Kristusovo spravno dejanje na križu je človeku vrnilo njegovo dostojanstvo in njegovemu življenju smisel.[13]

Sprava s samim seboj je vsekakor proces, v katerem se v moči Kristusovega spravnega dejanja na križu obnavlja človekovo notranje življenje, uresničuje njegov smisel v celoti, uveljavlja njegovo bistvo, postavljajo pogoji, da človek deluje kot oseba, t.j. moralno; to je dejanje, ko človek neha biti objekt in žrtev prepletanja družbenih anonimnih silnic in postaja svobodna oseba, odgovorna za svoja dejanja, zmožna sprejeti in ljubiti drugega; to je dogajanje, ko človek postane v celoti človek, uresničen v vseh razsežnostih. Sprava s samim seboj pomeni tudi prehod iz nemorale v moralo, kjer oseba postane identična sama v sebi, vendar ne v smislu zaprtega ponavljanja, ampak v smislu odprte, razvijajoče se človekove identičnosti.[14]

3. Nekateri posebni vidiki sprave s samim seboj

a) Če hoče moralna teologija biti tudi praktična veda in v službi človekovega odreševanja, potem se mora soočati s čim bolj določnimi oblikami samoodtujitve. V raziskovanju človekove vesti, kakršna se javlja v današnji družbi, in v odkrivanju možnosti svobodnega odločanja pridemo do spoznanja, da je vest današnjega človeka zelo ohromljena in odrinjena na rob družbenega dogajanja. Nenehno smo izpostavljeni miselnosti sveta, ki v nas rajrazličneje prodira. Družbeni mehanizem zmeraj bolj pritiska na našo vest in jo skuša s svojimi strukturami predvsem avtoritarno oblikovati. Ne samo danes, temveč vso zgodovino so skoraj vsi sistemi, tako politični kakor religiozni, skušali vsiliti avtoritarno vest. Zato so želeli od svojih podrejenih izzvati predvsem pokorščino, izpolnjevanje dolžnosti, samoodpoved in družbeno prilagajanje. Take drže so v posameznikih razvili tudi do pošastnih oblik, v katerih je človek nehal biti oseba in ostal odtujen samemu sebi. Tako je moral poslušati in ubogati vsakega, samo sebe ne. Takih sistemov je danes nekoliko manj, vendar se še danes marsikatera družba v svetu javlja za večino svojih članov kot avtoritarna prisila k mehaničnemu delovanju subjektivnih sil. Struktura osebnosti se tako spreminja v strukturo mehanizma.

---

[13] Prim. tč. 10.

[14] W. Korff, Minoritäten, Randgruppen und geselschaftliche Integration, v: Christlicher Glaube in moderner Geselschaft, Freiburg-Basel-Wien, 1982, 90.

Razna humanistična prizadevanja za osvoboditev človeka gredo prav za tem, da bi človeka postavila nazaj na njegovo mesto. Človekov jaz se hoče otresti oklepov družbenih struktur in zaživeti svoje osebno življenje. Začel se je umikati v svojo notranjost, da bi mogel slišati samega sebe, svojo vest in ohraniti svojo enkratnost. Ker se sodobnik čuti razdvojenega med tem, kar je po svoji enkratnosti, in tem, kar od njega zahteva družbeni model, se je začel umikati v svoj »mali« svet, da bi se tako izognil podružbljanju, ki skuša zabrisati njegovo mnogovrstnost in ga narediti za številko, ki bi se v enakih razmerah ponovila. Mnogovrstnosti in različnosti ne prenesejo zlasti totalitarno usmerjeni sistemi politike in kulture. Da bi se osvobodili takšnega družbenega »modeliranja«, moramo iti v svoj notranji svet in prisluhniti svoji vesti, ki nas bo enkratno in svojstveno nagovorila. V njem bomo odkrivali in utrjevali svojo osebnost v njeni enkratnosti, neponovljivosti in nenadomestljivosti. Brez tega notranjega prodiranja bomo težko doživeli svojo enkratnost.

Vzgojna psihologija si prizadeva, da bi iz človeka naredila osebo s polnostjo svoje osebnosti. Takšna oseba s polnostjo svoje osebnosti, ki vidi sebe kot potrebno in sprejemljivo, sebe sprejema takšno, kakršna je, ter ima občutek, da je sprejeta od drugega, postaja človek po spravi s samim seboj.

b) Sleherna oseba je določena tudi po svojih talentih, ki predstavljajo najbolj enkraten okvir njene samouresničitve (prim. Mt 25,14—30; 1 Kor 12,11). Tudi vsakdanje izkustvo potrjuje, da se človek, ki ne uresniči vseh svojih zmožnosti, čuti frustriranega, in če po lastni krivdi, tudi zadolženega pred Bogom. Talenti in osebne zmožnosti niso za človekovo življenje samo indikativ božje dobrote, marveč pomenijo tudi imperativ za moralno življenje. Človek, ki se hoče spraviti s seboj, mora ponižno odkriti in priznati svojo osebno obdarjenost in jo sprejeti kot svoj najbolj oseben moralni imperativ. Spravljen človek s samim seboj bo skušal živeti in delovati v skladu s svojo osebno poklicanostjo; in če bo razvil svoje talente in jih postavil v korist osebnega ali skupnega dobrega, bo začutil, da je uresničil sam sebe. Praznino, ki nastaja v človeku zaradi nesmiselnega življenja, bo zamašil s tem, da se bo uresničil tudi v svoji enkratni poklicanosti po osebnih darovih. Logoterapija (V. Frankl) meni, da se bo človek izognil svojemu obupu, če se bo uresničil v svoji enkratnosti.

To psihološko odkritje je premalo upoštevala tako moralna teologija kakor praktično obravnavanje posameznika, in sicer znotraj kakor zunaj krščanstva. Novejša moralna teologija je v tem pogledu naredila korak naprej, zato moramo tudi v našem razmišljanju poudariti; tisti, ki

se hoče v celoti uresničiti, mora odstraniti spor s samim seboj in svojo osebno poklicanostjo in se z njo spraviti tako, da bo skušal vse svoje zmožnosti razviti in narediti rodovitne v blagor družbe. To pa ne pomeni, da bi človek razvijal in uresničeval svoje talente tudi takrat, kadar bo družba imela nujnejše in bolj temeljne potrebe.

c) Psihološke raziskave so že in bi še lahko pokazale, kako se mnogi ljudje v svoji službi in v svojem poklicu sami sebi oddaljujejo. So poklici, kjer se more človek z lahkoto uresničiti, so pa tudi take oblike službe, ki pomenijo za človeka nevarnost samoodtujitve. Psihosociologija bi morala priznati, da so nekateri načini v opravljanju poklicne dolžnosti že sami po sebi odtujevalni dejavniki, saj človeka včlenijo v odtujevalni proces in ga v njem tudi ohranjajo. Vendar pustimo zdaj to vprašanje ob strani!

Nas zanima vprašanje samoodtujitve, kolikor jo je človek sam zaradi poklica ali zaradi izbire poklica zakrivil. Za mnoge že sama izbira poklica pomeni začetek samoodtujevanja. Če se odloča človek za poklic tako, kakor se danes odločajo mnogi mladi, potem je kaj malo možnosti, da bi se mogel v poklicu uresničiti. Poklicna psihologija sicer uči in svetuje, naj se človek odloča glede na svoje osebne zmožnosti, vendar se povečini mladina odloča glede na družbene in ekonomske dejavnike. Prevečkrat je odločilno, kakšna bo štipendija in kje bo možnost zaposlitve. Ob tem pa prizadeti in odgovorni niti malo ne pomislijo na moralni problem človekove samoodtujitve po poklicu.

Znano je, da razni poklici oblikujejo svoj poklicni etos, ki pa hoče svoj pečat vtisniti tudi v osebnost tistega, ki opravlja določen poklic. Pravimo, da poklic oblikuje podobo osebe. Vemo tudi, da more kakšen poklic iz človeka narediti pravi ponaredek. Več možnosti za to je tam, kjer človek ni pri »svojem« poklicu. Današnje nezadovoljstvo s svojim poklicem izvira najpogosteje iz tega, da se ni mogel človek v njem do možne mere uresničiti. Mnoga razočaranja ob poklicih pa nastajajo zaradi napačnega prepričanja, da se človek lahko v celoti uresniči v svojem poklicu. Poklic namreč predstavlja večjo ali manjšo možnost le fragmentarne uresničitve.

Tako razmišljanje o poklicih nas pripelje do sklepa, da bi se moral človek z večjo moralno odgovornostjo odločati za tisti poklic, kjer bo mogel poleg svojega splošnega smisla uresničiti tudi svoje posebne darove. Spor s samim seboj, ki nastaja v človeku zaradi njegovega poklica, kliče po spravi. Da bi lahko živeli v spravi s samim seboj, se moramo odločati za tisti poklic, v katerem bomo lahko uresničili tudi svoje posebne darove.

Bog nam po svojih darovih nalaga dolžnost, da »zahtevamo od sebe prav tisto, k čemur smo poklicani in kar je prav nam naloženo, da se tako s pomočjo milosti odzivamo svojemu poklicu«.[15] Sv. Pavel nam naroča, kako moramo biti zvesti v nekaterih službah. »Imamo pa darove, ki so nam po dani milosti različni, če preroštvo, naj bo po nauku vere; če strežništvo, naj bo v strežbi; kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdor je tolažnik, naj tolaži; kdor miloščino deli, naj jo v preproščini; kdor je predstojnik, naj bo z vnemo; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem« (Rim 12,7—9). Pavel od posameznega poklica zahteva njemu primeren etos. Kdor opravlja poklic, naj bi si osvojil etos svojega poklica. Če bi ne sprejel poklicnega etosa, bi bil dejansko v sporu z njim in s samim seboj. Uspešno opravljanje poklica zahteva od človeka, da se z njim spravi, ga sprejme v celoti in prevzame njegov etos. Taka sprava s poklicem vodi človeka do njegove samouresničitve in osmišljanja njegovega dela. Šele v tem smislu lahko upravičeno rečemo, da delo oblikuje človeka.

č) Dokler, smo človeško osebo obravnavali kot zaprto stvarnost, ločeno od njenega okolja in časa, smo lahko odmislili človekovo moralno odgovornost za svojo situacijo. Danes vemo, da se človek kot oseba integrira, razvija in uresničuje v tesni bivanjski povezanosti s situacijo, v katero ga je življenje postavilo. Osebna situacija, tako zunanja kakor notranja, osebi ni vrinjeni tujek, temveč dejavnik, ki ga mora včleniti v svojo uresničitev. Oseba se mora odpirati svojemu okolju in biti z njim v neposrednem in živem stiku. Po drugi strani pa tudi vemo iz lastnega izkustva, da smo v marsičem pogojeni s svojim okoljem. Človek sicer ni proizvod svojega okolja, vendar se zanj mora svobodno in odgovorno odpirati. Pred svojim okoljem stoji človek kot odgovorno bitje, zato pomeni zanj okolje moralno situacijo ali klic k moralnemu odločanju. Če se situacija na neki način mora integrirati s človeško osebo, potem pomeni razkorak in sprtost z okoljem nevarnost in možnost ali že izraz samoodtujitve. Situacija se človeku ponuja kot pot k sebi in sprava z okoljem kot sprava s samim seboj. Popolna uresničitev samega sebe zahteva, da odkrijemo, sprejmemo in uresničimo tudi svoj odnos do okolja in celotne osebne situacije.

d) R. Guardini označuje sprejemanje sebe kot osnovo vsega bivanja. Takole je zapisal: »V jedru vsega je dejanje, s katerim sprejmem samega sebe. Strinjati se moram s tem, da sem to, kar sem. Strinjati se moram s tem, da imam te lastnosti, ki jih imam ... Jasnost in pogum tega

---

[15] Papež Janez Pavel II. Človekov Odrešenik, tč. 21.

spoznanja postavljata temelj vsega bivanja.«[16] Znano je, da prihaja človek v spor s samim seboj tudi zaradi spolnosti. V seksualni psihologiji je znan pojav, da moški ali ženska ne more sprejeti svojega spola. To se godi zlasti ženskam, ki živijo pod vplivom miselnosti, da je ženski spol manj vreden. Mnogi ljudje imajo v svoji podzavesti odpor ali celo prezir do lastne spolnosti. V taki osebi je navzoča sprtost.

Če je ljubezen do samega sebe merilo in pogoj za pravilno razmerje do drugih, potem to velja tudi za spolnost. Ni mogoče sprejeti z moralno resnostjo drugega spola, če prej odgovorno ne sprejmemo svoje lastne spolnosti. Marsikakšen prezir do drugega spola je posledica nepravilnega razmerja do lastne spolnosti.

Ni lahko odgovoriti na vprašanje, ali in kako sprejemam sebe, svojo spolnost in svoj stan. Ne gre samo za razumsko sprejemanje. V tem sprejemanju naj bi se človek v celoti svoje osebe odprl za lastno stvarnost. Pri takšnem sprejemanju človek v svojo osebnost integrira tudi svojo spolnost. Celostno sprejetje spolnosti pomeni v svojo bit vključiti spolno vrednoto. Še več. Po spravi s svojo spolnostjo začne človek zavestno in odgovorno živeti spolno razsežnost, jo razvijati v skladu s svojo starostjo in stanom, da bi tako tudi ta prinesla sadove za življenje tega sveta.

Čeprav se zdi, da je ljubezen do samega sebe človeku prirojena in jo je zato lahko uresničevati, pa vendar vemo iz lastnega izkustva, koliko poguma moramo imeti, če hočemo sprejeti sebe takšne, kakršni smo, in s pripravljenostjo, da se spreobrnemo in postanemo takšni, kakršni bi morali biti. Globinski psiholog bo v marsikaterem človeku z lahkoto odkril sledove sprtosti s samim seboj. Ne samo človek sam, ampak tudi drugi in predvsem drugi, kot so npr. starši, vzgojitelji in družba, nosijo krivdo za to, da je bilo v človeku vsaj do nedavnega toliko razprtosti prav na njegovem spolnem področju. Do nedavnega je tudi krščanska vzgoja spolnost obravnavala v smislu odklanjanja in tlačenja v podzavest kot nekaj negativnega. Kakšne posledice so izvirale iz take vzgoje, je dobro znano. Mnogi dobri kristjani, še bolj pa celibaterji, so zaradi takšnega razmerja do lastne spolnosti zapadli v nevrotično samoodtujitev. Takšna samoodtujitvena vzgoja je v človeku zapuščala nezdrave psihične posledice.

V svoje spreobrnitveno dogajanje bomo morali vključiti tudi svoj odnos do spolnosti. Svojo spolnost bomo morali sprejeti in vzljubiti, vendar tako, da jo bo osvobajal Kristus s svojo ljubeznijo in daritvijo njene nagonske uklenjenosti. Spolnost brez Kristusove odrešenjske raz-

---

[16] Die Annahme seiner Selbst, Würzburg 1969, 58; cit. po I. Trobisch, Z veseljem biti ženska, Ljubljana 1984, 10.

sežnosti konča v lastnem razkroju. Sv. Pavel nas opominja: »Zato se sprejemajte med seboj, kakor je tudi Kristus vas sprejel v slavo božjo« (Rim 15,7). Ob Kristusu se naj učimo sprejemati sami sebe drugače in popolneje. Dejstvo, da nas Kristus sprejema, nas ne odveže od dela na sebi, ampak ga šele omogoča in ga naredi obetavnega in polnega upanja.[17]

4. Poti do sprave s samim seboj

V zadnjem delu našega razmišljanja naj se še na kratko ustavimo ob tem, kako priti do resnične spravljenosti s samim seboj, če je to dejanje dokončne sprave sploh mogoče izvršiti. Takoj naj rečemo, da človek tukaj na zemlji ne bo mogel uresničiti dokončne spravljenosti. Kakor je človek v vsakem trenutku izpostavljen nevarnosti, da zapade v samoodtujitveni proces in dejansko se to tudi zgodi, tako je tudi zmeraj znova poklican, da se spravi s samim seboj in se nenehno bori za lastno osvoboditev. Naj ponovimo, da ne govorimo o spravi s samim seboj v kakšnem asketičnem ali psihološkem smislu. Spravno dejanje hočemo predstaviti kot jedro moralnega življenja, iz katerega sledijo nekatere določene moralne obveznosti. Zdi se, da ni do zdaj moralna teologija imela dosti opraviti s spravnim dejanjem.

Sprtosti s samim seboj ne bo mogel rešiti ne dvom niti obup ali kakšna pasivnost. Treba bo preiti od spoznanja, teorije in razmišljanja na pot lastnega spreobračanja, v katerega bo vključena celotna oseba z vsemi svojimi integralnimi deli. Moralno dejanje sprave ni eno in enotno dejanje, temveč je to duhovni proces, v katerem je mogoče zaznati več stopenj in premikov.

a) V spravnem dogajanju si moramo najprej priznati, da smo s svojim negativnim dejanjem prišli v spor s samim seboj, s svojim smislom in ciljem. Da moremo uvideti to razprtost, pa moramo prej sprejeti neko objektivno merilo, ki je zunaj nas, ki nas presega in ni odvisno od našega moralnega življenja. Etika, ki vidi zadnje merilo moralnega presojanja v praksi, ne more dovolj utemeljiti zahteve po spravi s samim seboj. Takšna etika ne priznava bistva, ki še ni uresničeno, a ga je treba šele uresničevati. Spravo s samim seboj je mogoče utemeljiti le s tisto etiko, ki dopušča, da človeška oseba še ni to, kar bi morala biti. Spreobrnjenje in sprava predpostavljata ideal, ki ni rezultat naše prakse. Sprava je torej mogoča in smiselna, če vidi človek pred sabo neki ideal, višjo moralno normo, katero pa je s svojim življenjem zanikal ali zanemaril.

---

[17] W. Trobisch, Liebe dich selbst, R. Brockhaus Taschenbücher 1975, 226; cit. po I. Trobisch, n. d., 13.

b) Spravljenec mora dalje videti in tudi priznati svoje dejansko stanje. Morda bo težko priznal razliko med tem, kar je, in tem, kar bi mogel in moral biti. Njegova globoka težnja po lastni ceni ga morda odvrača od resnice o sebi. Kajti resnica, ki mu posreduje notranje izkustvo, ga bega in je boleča. Resničnega spoznanja in priznanja resnice o sebi je zmožen človek visokih moralnih kvalitet.

Izkustvo greha in lastne odtujenosti omogoča človeku, da sliši na dnu svojega bitja klic po spravi. Tudi božja milost mu pomaga, da si ne ustvari preidealne predstave o sebi, ampak ga spodbuja, da uresniči tisto pravo podobo, za katero je poklican po objektivni moralni normi in svojih osebnih darovih. Ob izkustvu milosti se bo laže odločal za tisto pot, ki mu jo je Bog začrtal. Milost ga naredi občutljivega za posledice notranje razsežnosti in hkrati odprtega za klic po reintegraciji svoje osebnosti. Celostno odpiranje za resnico o sebi ga bo vodilo do priznanja svojih napak, odtujitev, osebne poklicanosti in situacije, v katero je vgrajen s svojim življenjem.

c) Za dosego takšnega spoznanja mora zahajati v svoj notranji svet. V razmišljanju si bo odstiral vso resnico in izločal vse tisto, kar prihaja od zunaj, da mu zamegljuje njegov notranji pogled. Pot do božjega in nadnaravnega obzorja resničnosti svoje biti pa mu bo olajšala molitev. Le-ta bo pospeševala dejanje sprave s samim seboj tudi na nadnaravni in odrešitveni ravni.

č) Današnji človek ni samo vključen v svojo situacijo, ampak je tako ujet v dinamiko družbenega življenja, da je njegovo človeško dostojanstvo v jedru prizadeto. Človek je ogrožen v svoji osebni spontanosti in svobodni ustvarjalnosti. Proces nazaj k sebi pa se ne bo sprožil sam, treba se bo s silo iztrgati iz kolesja vsakdanjosti in si vzeti čas, ki bi naj bil samo njegov in samo za njegovo notranje življenje. Če hoče rešiti svoj jaz, mora od časa do časa brezpogojno trgati vezi z zunanjim svetom. Glede na današnjo situacijo ostaja človeku moralna dolžnost, ne samo nasvet, da si vzame čas, da se ustavi ob sebi, da zaživi v sebi, če želi zamašiti praznino svojega bitja. Da se izrazimo v jeziku klasične moralne teologije, moramo reči, da mora izpolniti moralno dolžnost, ki izvira iz pete božje zapovedi: ne ubijaj.

d) Iz osnovne moralne dolžnosti, da se spravimo s samim seboj, izvira tudi obveznost, da kljub drugačnemu trendu pri izbiri poklica v našem času odkrivamo in uresničujemo tisti poklic, ki je v skladu z osebno obdarjenostjo. Ob tem se vsiljuje vprašanje, ali se potem sme človek za svoj poklic odločati moralno »nevtralno«. Pravilno in odgovorno opravljanje poklicne dolžnosti predpostavlja tudi temeljito in resno pripravo na poklic. Tudi to je moralna dolžnost. Še se vsiljuje vprašanje

moralne odgovornosti tistih oblasti, ki bolj ali manj svojevoljno razpolagajo s tistimi podrejenimi, ki so se jim odgovorno ali neodgovorno »dali na voljo.« V tej viziji se poraja nova naloga, da izvajanje pokorščine znova predimenzioniramo in ovrednotimo pod vidikom sprave s samim seboj.

e) Moralno življenje pa mora biti tudi v tem pogledu ujeto v velikonočno skrivnost, če hoče biti v resnici odrešilno. Etika, ki v svoje dogajanje ne vgrajuje logike velikonočne skrivnosti, bo ostala samo etika za ta svet, brez vstajenjskega nadiha in optimizma. To ni in ne sme biti krščanska morala. Sleherni spreobrnitveni in spravni proces vključuje tudi skrivnost križa in žrtve. Za skrivnost križa se človek odpre in jo sprejme že takrat, kadar ob pekoči vesti priznava svojo moralno bedo, še bolj pa takrat, kadar se z žrtvijo in bolečino trga iz ujetosti greha in se prepušča Kristusovemu osvobajanju. Človek mora sprejeti križ tudi tedaj, kadar se odloča za »svoj« poklic, četudi trenutno v družbi isti poklic ni primerno ovrednoten, npr. duhovniški. Poteze Kristusovega preganjanja prevzamemo, če tvegamo spor z družbo, z njenim konformizmom, ne pa z njenimi objektivnimi potrebami. Konformističen tip človeka bo gotovo laže žrtvoval zvestobo do sebe, do svoje osebne poklicnosti kakor človek polne osebnosti, vendar še zaradi tega ni oproščen moralne dolžnosti, da se spravi s samim seboj. Sleherna oblast zunaj in znotraj krščanstva je v skušnjavi, da si rajši pridobiva ljudi, ki so nagnjeni h konformizmu, ne da bi dovolj upoštevala dolžnosti posameznika, da se le-ta spravi s samim seboj in iztrga iz nravnega konformizma. Uresničitev samega sebe v smislu sprave s samim seboj zaradi tega predstavlja za slehernega novo, vendar neupravičeno, konfliktno možnost, ki ga v praksi pribija na križ. Toda prav ta križ je odrešilen tako za posameznika kakor za družbo, če je seveda ta križ odprt za Kristusov križ.

Nakazali smo nekaj določenih korakov, ki jih je treba izvršiti v »spravljanju« s samim seboj. Takšne dolžnosti smo običajno obravnavali kot asketične in pobožne »spodbude« ali psihološke metode, danes pa te dolžnosti postavljamo v okvir moralnega imperativa. Če sprava s samim seboj sodi v jedro moralnega življenja, potem so tudi pota do resnične sprave moralno obvezna.

Sklep

Sodobna moralna teologija in pastoralni delavec sta postavljena pred novega človeka, ki živi v novem svetu, pred človeka, ki ga je v celoti zajel samoodtujitveni proces. Mnogi se zavedajo tega, drugi to čutijo,

ne da bi znali prav razlagati, še manj pa prav reševati. So ljudje, ki poskušajo po svoje reševati to krizo sodobnega človeštva, ki se odtujuje svojemu smislu. Ekonomski, politični in družbeni modeli rešitve niso dali zadostnega odgovora. Cerkev je ponudila svojega: spraviti se.

Sklenjeni članek hoče prispevati k razmišljanju o človekovi spravi s samim seboj. Če je danes človek bolj dovzeten za problematiko odtujitve samemu sebi, potem ga bo morda tudi dolžnost sprave s samim seboj bolj prepričala. Skušali smo pokazati, da je sprava s samim seboj nujna in tudi možna. Poroštvo je dano na križu. V spravi odkriva človek novo obzorje svojega bivanja in nove možnosti samouresničitve. Kakor se človekov samoodtujitveni proces javlja na različnih področjih, tako mora tudi sprava zajeti različne plasti osebe in področja njenega delovanja in življenja.

Jasno je, da se ob takem razmišljanju porajajo nova vprašanja moralnega življenja, kot npr. vprašanje moralne odgovornosti pri izbiri poklica v današnji družbi. Vsekakor to skromno razmišljanje o spravi s samim seboj skuša odgrniti novo obzorje moralnega življenja.

Povzetek: Karel Bedernjak, Sprava v antropološki perspektivi

Moralna teologija, ki se odpira za človeka in njegovo življenje, postaja pozorna tudi na pojav samoodtujitve v sodobnem svetu. Zaveda se, da je to v bistvu moralni problem, ki ga je treba reševati v luči odrešenja in sprave.

Spravni proces je Kristus začel na križu, nadaljuje pa ga v njegovi moči sleherni, ki se v svojem spreobrnjenju odpira za dinamiko Kristusove milosti. Sprava s samim seboj pomeni uresničitev človekovega bistva in njegove osebne poklicanosti. To je proces, ki zajema celotno osebo v vsej njeni enkratnosti in neponovljivosti. V svojih posledicah se razteza na različne plasti osebe in področja njenega delovanja. Iz splošne dolžnosti do sprave s samim seboj izvirajo nekatere posebne naloge. Sprava s samim seboj odkriva novo obzorje moralnega prizadevanja in nove možnosti človekove samouresničitve.

Summary: Karel Bedernjak, Reconciliation in Anthropological Perspective

Moral theology opening to man and his life also focuses its attention to the phenomenon of self-alienation in modern world. Theology is aware of this being essentially a moral problem, which has to be solved in the light of redemption and reconciliation.

Reconciliation process has begun by Christ on the Cross and is continued in his power by anyone who repents and thereby opens himself to the dynamics of Christ's Grace. Reconciliation with oneself is the realization of man's essence and his personal vocation. This process includes the whole person in his uniqueness. Its consequences affect different layers of the person and different fields of his activity. From the general duty of reconciliation with oneself there arise some special tasks. Reconciliation with oneself reveals a new horizon of moral endeavours and new possibilities of human self-realization.

Alojzij Slavko Snoj

Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva

UVOD

Potreba po takem pregledu je očitna. K poglobljenemu raziskovanju naše katehetske preteklosti je to eden nujnih korakov. Pred dvajsetimi leti je D. Rueh slovenske katehete spomnil na to in objavil svoj zapis.[1] Sicer pa ni značilnejših orisov katehetskega delovanja pri nas, razen v priročnikih splošne literarnozgodovinske vsebine, kar pa tudi ni njihov namen.[2]

Katehetske vire in učbenike naše preteklosti bi bilo mogoče in potrebno obravnavati z literarnozgodovinsko in literarnokritično metodo. Vendar v prispevku (in nadaljevanjih) to ni naš namen. Smoter, ki ga želimo doseči, je sistematično prikazati dosedanjo katehetsko literaturo pri nas. Nujno je ta prikaz pomanjkljiv in terja nadaljnjo izpopolnitev, kljub temu pa lahko prispeva k splošnemu spoznavanju naše katehetske preteklosti do današnjih dni. Če pa bi bila to spodbuda za temeljitejše raziskovanje, bi bil presežen smoter tega prispevka.

---

[1] D. Rueh je na katehetskem tečaju 1965 podal obsežen referat: Katehizacija kot sestavni del dušnega pastirstva (Zgodovinski pregled katehetskega delovanja na Slovenskem), v: Katehetski tečaj (zbornik), Ljubljana 1965, 5—54. Ciklostil. Tema pa je vendar ostala dokaj skrita. Kar pa še bolj zahteva nov poseg na to področje, je dejstvo, da je bila omenjena izdaja tehnično pomanjkljiva. Tiskarskih napak je toliko, da se bralec ne more zanesti na določene podatke. Opomb je malo in so iz istega razloga nezanesljive. Dr. Ruehu se zahvaljujem za razumevanje, ko sem se še enkrat lotil te teme.

[2] Za pregled katehetskih virov in učbenikov uporabljamo naslednjo bibliografijo: I. Andoljšek, Naš začetni bralni pouk, Ljubljana I, ²1978; II, 1976; III, 1978. I. Grafenauer, Irsko-anglosaška misijonska metoda in slovensko pismensko in ustno slovstvo (Zbornik zimske pomoči), Ljubljana 1944. F. Grivec, Sv. Ciril in Metod, Celje 1963. J. A. Jungmann, Katehetika, Ljubljana 1966. Ciklostil. F. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, I—V, Ljubljana 1902—1928. M. Kos, Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Ljubljana 1936. M. Kos, Zgodovina Slovencev (Od naselitve do petnajstega stoletja), Ljubljana 1955. L. Legiša (uredil), Zgodovina slovenskega slovstva I, Ljubljana 1956. T. Požar, Oris slovenskega slovstva I, Ljubljana (brez letnice, ciklostil). Schmidt, Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem, Ljubljana I, 1963; II, 1964; III, 1966. F. Simončič, Slovenska bibliografija I del (1550—1900), Ljubljana 1903—1905.

* * *

Doba apostolske in začetne krščanske kateheze (1. in 2. stoletje), kakor tudi doba katehumenata (od 3. do 7. stoletja) nima za slovensko področje posebnega pomena. Ta obdobja skupno s celotnim pregledom izčrpno obravnava Zgodovina katehetike V. Csonke, ki jo je V. Dermota v prevodu pripravil za slovenski prostor.[3]

Predmet našega prispevka pa bo pregled slovenskih katehetskih virov in učbenikov, ki jih omenjena zgodovina ne obravnava. Splošno cerkveno in državno katehetsko zakonodajo bomo navajali le, kolikor ta odmeva na slovenskem področju in vpliva na organizacijo kateheze pri nas. Tu predstavljamo slovenske katehetske vire srednjega veka, katehezo v dobi humanizma ter reformacijo, obnovo in barok pod katehetsko lupo.

I. SLOVENSKI KATEHETSKI VIRI SREDNJEGA VEKA

V 6. in 7. stoletju se metode pokristjanjevanja narodov spreminjajo. Pranaseljenci na evropskih tleh so povečini kristjani, zato katehumenat izgublja razlog za obstoj, pri novonaseljenih Slovanih (in Slovencih) pa se ni ponovno uveljavil. Zamenjala ga je misijonska pridiga. Njen smoter pa ni dolga in izčrpna priprava na prejem krsta. Ljudstvo je namreč postalo krščansko skupaj s svojim plemenskim voditeljem, ko je prejel krst. Namen misijonske pridige je utrjevanje v veri in nravnosti novih kristjanov, krščenih po zgledu njihovih starešin, da bi poglobili svojo vero, uravnavali svoje nravno življenje po evangeliju ter se odvračali od vraževerja.

1. Misijonska pridiga in središča misijonskega delovanja

Splošne značilnosti misijonske kateheze[1]

Razne škofijske sinode in posamezni škofje s predpisi in spodbudami zahtevajo od duhovnikov reden katehetski pouk zlasti ob nedeljah in v posebno močnih liturgičnih časih, kot sta advent in post. Ta pouk ali misijonska kateheza v obliki pridige obsega na prvem mestu veroizpoved in očenaš, nato pa navodila za nravno življenje (kaj naj verujemo, kaj naj prosimo, kaj naj storimo in česa naj se izogibamo, kaj naj upamo). V tem vidimo zametek poznejšega katekizma.

---

[3] Prim. V. Csonka, Zgodovina katehetike, Ljubljana 1970. Ciklostil.
[1] Prim. Csonka, n. d., 33—46.

Kateheza je v zgodnjem srednjem veku namenjena zgolj odraslim. Za versko vzgojo otrok v tem času skrbi družina: starši in botri. Cerkev jim pri tem pomaga z navodili, opomini ter praktičnimi napotki v pridigah. Ta kateheza je ustna, uporablja slike kot knjige nepismenih in slikovitost obredov. Polagoma pa nastopajo tudi priročniki tako za laične katehiste kakor za duhovnike. Karel Veliki v svojih odredbah naroča duhovnikom in staršem, kako naj poučujejo otroke o veri in krščanskem življenju v domačem jeziku v vseh vaških cerkvah ter naj jih pošiljajo v šole, ki so bile v tisti dobi v samostanih ali ob škofijskih cerkvah. Predvsem so bile namenjene vzgoji in šolanju duhovnih poklicev.

Pokristjanjenje Slovencev in prva misijonska središča

1) Salzburška škofa Virgil († 784) in Arno (785—821) pošiljata med Slovence prve misijonarje od leta 751 dalje, ko je v Karantaniji zavladal Hotimir (752—768), krščen v samostanu sv. Odrešenika na otoku Awa v Kiemskem jezeru.

Za pokrajinskega škofa Modesta (okoli 760) so v Karantaniji tri središča za pokristjanjevanje: Gospa sveta, Sv. Peter blizu Spittala ter Fohnsburg ob Muri. Pozneje pa bavarski vojvoda Tasilo II. ustanovi še dva samostana z istim namenom: v Innichenu (769) in v Kremsmünstru (777).[2]

Značilnosti misijonske metode, po kateri so irski menihi prek Salzburga delovali med Slovenci, lahko strnemo v naslednje točke:[3] a) pokristjanjevanje ne sega po meču in nasilju, temveč se uresničuje s poukom in naukom; b) stare verske poganske navade se polagoma prilagajajo krščanstvu; c) upoštevajo in uvajajo ljudski jezik ter priznavajo domače poglavarje.

2) Drugo táko misijonsko središče za Slovence je Oglej. Misijonarje pošilja predvsem patriarh Pavlin II. (787—802) — apostol Slovencev. Misijonarji odtod širijo evangelij na Primorskem, Kranjskem in Spodnjem Štajerskem. Živahno delujejo menihi iz Sv. Ivana (Štivan).

Zaradi sporov med Salzburgom in Oglejem Karl Veliki potrdi leta 803 in 811 za mejo med salzburškim in oglejskim misijonskim področjem reko Dravo. Ta razmejitev ostane v veljavi do 18. stoletja in tudi vpliva na razdeljenost slovenskega prostora, ki jo še danes boleče čutimo.

3) Tretje veliko misijonsko središče Slovencev postane Panonija. Gotovo je, da so že frankovski in irski misijonarji skušali vzgojiti domače duhovnike in so že pred Cirilom in Metodom oznanjevali evange-

[2] Prim. Kos, n. d., 90—92.
[3] Prim. n. d., 94.

lij in molili z ljudstvom v cerkvi predpisane molitve v slovenskem jeziku.[4]

Med petdesetimi učenci, ki jih je Kocelj izročil Konstantinu, da bi jih pripravil za duhovniški poklic, so bili tudi duhovniški pripravniki iz šole v Blatnem kostelu, ki so jo ustanovili salzburški duhovniki.[5]

Ciril in Metod prideta med Slovence leta 863 in jih najdeta že kristjane. Njunemu potovanju v Rim (867) sledi ustanovitev panonsko-moravske nadškofije, vendar se zaradi političnega pritiska Bavarcev in nemške duhovščine njuno misijonsko delo seli proti jugu.

Popolna novost misijonske metode Cirila in Metoda je uporaba domačega ljudskega jezika ne le pri posameznih molitvah in obrazcih, temveč v celotnem bogoslužju. To je vplivalo tudi na razvoj cerkvene ljudske pesmi. Poslovenjeno bogoslužje že v 9. stoletju preroško nakazuje obnovo bogoslužja 2. vatikanskega zbora in mogočost uporabe svojega jezika za vse narode.

2. Kateheza v drugi polovici srednjega veka

Splošne značilnosti in metode

Krščanstvo se zakoreninja med odraslimi, v družini pa vedno bolj, čeprav polagoma, vendar vztrajno stopa v ospredje otrok — katehiziranec. Neposredno odgovorni in nosilci družinske kateheze so starši, duhovniki pa so uradno zadolženi za poučevanje staršev. Vsebina kateheze se v srednjem veku širi: veroizpovedi in očenašu pridajo zdravamarijo, pouk o krstu, maši in spraševanje vesti ob spovedi (enkrat na leto) ter pouk o zglednem krščanskem življenju. Vedno bolj se poudarja pomen znanja in učenja na pamet. Širijo se priročniki. Zlasti se čuti potreba po kratkih povzetkih krščanskega nauka, ki ga je sholastična teologija izdelala do potankosti.

Ob teh metodah ter ob že omenjenih slikah po cerkvah in javnih zgradbah se v tem času uveljavlja katehiziranje v obliki vprašanj in odgovorov, in sicer tako, da učenec zastavlja vprašanje, katehet pa mu odgovarja.

K verskem doživljanju so pripomogli razni običaji in ljudske igre, zlasti ob velikih praznikih, ki so božično ali velikonočno skrivnost predstavile zelo plastično in z veliko izpovedno močjo. Številne procesije in praznovanja so to doživljanje še poživila.[6]

---

[4] Prim. Grivec, n. d., 65.
[5] Prim. prav tam.
[6] Prim. Jungmann, n. d., 9 sl.

Prvi slovenski rokopisi — katehetski zapisi

Poleg starocerkvenoslovanske literature, ki izhaja iz Ciril-Metodove bogoslovne in katehetske šole, se nam je ohranilo še nekaj slovenskih zapisov:[7]

— Brižinski spomeniki (imenovani po mestu Freising na Bavarskem, kjer so jih našli) so najstarejše slovansko ohranjeno pisano besedilo (10. stoletje). I. in III. spomenik vsebujeta splošno spoved, ki so jo v Karantaniji molili v 10. stoletju pred skupno odvezo, lahko pa se je uporabljala tudi kot katehetsko besedilo za verski pouk.

II. brižinski spomenik pa je govor o grehu in pokori in spominja na Metodovo delo med Slovenci, čeprav ga je napisal nemški duhovnik. Zaradi podobnosti z Metodovim govorom v Clozovem glagolitu in z govorom Klementa Ohridskega pripisuje F. Grivec II. brižinski spomenik Metodovi bogoslovni šoli, če že ne Metodu samemu.[8] F. Tomšič ugotavlja, da sta oba spovedna obrazca ter pridiga o grehu in pokori odmevi državnega zakona Karla Velikega, s katerim je potrdil sklepe škofovske sinode v Aachnu.

»Na tem zboru so namreč nemški škofje predpisali, da morajo duhovniki z ljudmi moliti v razumljivem jeziku očenaš in apostolsko vero ter mu pridigati o glavnih krščanskih naukih in o pravilnem opravljanju spovedi.«[9]

— Celovški rokopis (med 1362 in 1390 v okolici Kranjske gore ali Podkorna) F. Tomšič prav tako povezuje z isto aachensko sinodo. To je z gotico pisan očenaš, češčenamarija in apostolska vera.

— Stiški rokopis (začetek 15. stoletja) kaže sorodnost s I. brižinskim spomenikom in ga je pisal češki begunec v Stični. Ta rokopis obsega obrazec za skupno splošno spoved, molitev pred pridigo, molitev češčena bodi Kraljica in pozneje pripisano pesem Naš Gospod je od smrti vstal.

— Slovenski načrt za pridigo (konec 15. stoletja) se je ohranil v Kranju (sedaj je v nadškofijskem arhivu v Ljubljani). Verjetno ga je napisal Italijan, najbrž v Stični.

* * *

Delo svetih bratov Cirila in Metoda so nadaljevali njuni učenci. Težišče se je umaknilo med Bolgare in Makedonce. Vendar tudi med drugimi Slovani in Slovenci ni ostalo brez sledu in odmeva. Naši srednjeveški katehetski pisni viri so res skromni, vendar so edini znaki našega

---

[7] Za rokopise v slovenskem jeziku iz srednjega veka prim. F. Tomšič, Zapiski v slovenskem jeziku, v: Zgodovina slovenskega slovstva I, 170—180.

[8] Prim. Grivec, n. d., 157, 185.

[9] Tomšič, n. d., 172.

pismenstva iz te dobe. Neznatni so tudi umetnostnozgodovinski spomeniki, ki pričajo o našem zakoreninjenju v nebesih pod Triglavom. Močnejši dokaz uspele srednjeveške kateheze je ljudstvo, ki ga je oblikovala: rod, ki je vsemu navkljub znal verovati, mogel upati in hotel ljubiti. Kakor v videnju nam ga pesnik odkriva v Krstu pri Savici. To ni le prenikava pesniška predstavitev in ne le odkritje delčka naše poganskokrščanske zgodovine, temveč je tudi svojevrstno doživljajska kateheza, ki se staplja z razodeto besedo: iz nje izhaja in se vanjo vrača. To ni vizija le urejenega in demokratičnega družbenega življenja (»tje bomo najdli pot, kjer nje sinovi / si prosti vól'jo vero in postave«). Tudi ni kateheza brezizhodnega horizontalizma (»da smo očeta enega sinovi, / ljudje vsi bratje, bratje vsi naródi, / da ljubit mór'mo se, prav' uk njegovi«). S perutmi Janezovega orla se dvigne v čisto nebo (»kjer glor'ja njega sije brez oblaka«) in nam skuša dočarati samo božjo skrivnost (»De pravi bog se kliče Bog ljubezni, / da ljubi vse ljudi, svoje otroke, . . . , de čudno k sebi vód' otroke ljube, / de ne želi nobenega pogube«).

II. KATEHEZA V DOBI HUMANIZMA

Polagoma in narahlo je humanizem prodiral v iztekajoči se srednji vek. V polnem zagonu je humanizem preusmeritev od nadnaravnega gledanja na človeka in svet k zemeljskim dobrinam in človeškim vrednotam. Prebuja se navdušenje za staro grško-rimsko kulturo, vzporedno pa plahni zanimanje za svete vede in za sistematično teologijo. Odpira se nov pogled na svetne in človeške resničnosti, obenem pa se ne ubeži posledicam, kot npr. posvetnosti duhovščine, zanemarjanju dolžnosti do krščanskega ljudstva, praznoverju in pojemanju nravnosti. Širijo se razne oblike pobožnosti (romanja, češčenje relikvij itd.) in nekatere se predstavljajo v dokaj čudni luči (zbiranje odpustkov).[1]

Humanizem pa je bil tudi blagi val, ki je v katehetskem pogledu prinesel marsikakšno vsebinsko in metodološko novost, le da je njegov vpliv ostal posreden in preveč zabrisan.

Pri vsebini se poudarja: a) vera, ki dela iz ljubezni; b) Sveto pismo kot osnova vere, zato zopetna naslonitev na razodetje in na cerkvene očete; c) kristocentričnost; č) nauk o Cerkvi kot skrivnostnem telesu, katerega bistvo je duhovnost in svetost; d) nravnost, ki sloni na živi veri, na izvrševanju ljubezni in na zvestobi zapovedim.

V metodološkem pogledu se humanizem naslanja na pozitivno teologijo, ki izhaja iz Svetega pisma in iz nauka očetov. Poudarjanje ze-

[1] Prim. Csonka, n. d., 47.

meljskih dobrin in človeških vrednot se konkretno in pozitivno kaže v zanimanju za vzgojo nasploh in zato se vedno bolj oblikuje kateheza za mladino.

Najboljši predstavnik katoliške humanistične katehetske dejavnosti je Erazem Rotterdamski (1469 ali 1466—1536), saj je s svojimi katekizmi začrtal novo smer v verskem pouku mladine. Katekizem je v humanizmu kot tiskana knjiga postal izraz za vsebino in predmet verskega pouka.[2] Erazem, ki je pobudnik nekaterih reformacijskih idej in ostane vedno zvest Cerkvi, je napisal dve pomembni katehetski deli:[3]

— Christiani hominis institutum (Pouk krščanskega človeka), 1513 ali 1514 in

— Symboli Apostolorum, Decalogi praeceptorum et Orationis dominicae explanatio (Razlaga veroizpovedi, desetih zapovedi in očenaša), 1533, v katerem podaja verski nauk v obliki vprašanj in odgovorov.

Zanimivo, da je Erazmova katekizma obsodil Luter: »Artificio plane satanico compositi . . ., nihil aliud in eis agit, quam quod perturbet conscientias (Sestavljeni so skoraj s satansko prefriganostjo . . ., ne govorijo o ničemer drugem kot o rečeh, ki strašijo vest)«.[4] Odklonila pa ju je tudi Cerkev zaradi neugodne sodbe Kanizija in Bellarmina, čeprav je Erazem vplival na njune katekizme. Papež Pavel IV. je dal vsa njegova dela na indeks (1559), ki so ga pozneje omilili. S tem so gotovo zajezili njegov še večji vpliv na sodobnike in na katehetsko prenovitveno gibanje 16. stoletja. Do naših krajev pa Erazmov neposredni vpliv ni segal. Posredno je Erazmov duh vel iz priredb Rimskega in Kanizijevega katekizma. Skupna jim je namreč načelna usmeritev in osredotočenje okoli glavnih besedil: vere in očenaša ter vrstni red: vera — zakramenti — zapovedi — molitev.

III. REFORMACIJA, OBNOVA IN BAROK

Krščanstvo išče vedno nove oblike oznanjevanja, odvisno od razmer, v katerih deluje. Od humanizma naprej, ko so svet dobesedno zasule presenetljive iznajdbe in različni miselni tokovi, Cerkev izvršuje svoje oznanjevalno poslanstvo, razen v že ustaljenih oblikah pri bogoslužju (s pridiganjem), podeljevanju zakramentov ter s svojevrstno govorico arhitekture in umetnosti, še zlasti s tiskano besedo. Ker tu podajamo le

---

[2] Katehizein (grško) = catechizare (latinsko) pomeni poslušati, poučevati. Starejša beseda je katehéin in pomeni odmevati, nasproti doneti. Prvi je uporabil pojem katekizem A. Althamer, 1528. leta.

[3] Csonka, n. d., 50.

[4] N. d., 55.

splošen pregled katehetske literature, to ne more biti prikaz njenega celotnega in mnogovrstnega oznanjevanja, ki ga opravlja vedno s celo svojo navzočnostjo v določenem prostoru in času.

Doba humanizma, ki je vzvalovila Evropo, je na slovenskih tleh pustila zelo majhno, komaj zaznavno sled, saj je tudi duh velikih humanistov Zahoda zaostajal celo stoletje za prvimi znanilci iz Italije. Renesansa prav tako ni pognala globljih korenin kakor tudi ne takratna tretja velika duhovna sila — protestantska reformacija, čeprav nam je ta dala vrsto pomembnih književnih del.[1] »Reformacija je za katehezo eden od najpomembnejših dogodkov, ker je Cerkev zbrala vse, kar je bilo v njenem izročilu dobrega za vzgojo mladine in dala katehezi obliko župnijske in šolske kateheze. Dala je tudi uradne katekizme, ki so imeli velik vpliv in so služili za zgled poznejšim časom.«[2]

1. Katehetski viri in učbeniki slovenskih protestantov

Prav zato je leto 1550/1551 enkraten mejnik slovenske zgodovine in kulture, ker Primož Trubar (1508—1586) sam pravi, da odkar svet stoji, se kaj takega ni zgodilo. To je rojstvo prve slovenske knjige. Za naše razpravljanje je zanimivo dejstvo, da je bila ta knjiga katekizem. Prva izdaja z naslovom v nemščini, v gotici, brez imen avtorja, izdajatelja in tiskarja, priča o začetnih težavah. Toda katekizem je, kakor želi njegov avtor, božji dar, ki ga je pripravil svojim dragim Slovencem z namenom, da bi širil protestantske ideje. To pa ne zmanjšuje vrednosti protestantske književnosti, še posebno v očeh današnjega človeka, ki je ekumensko osveščen. Protestantizem na Slovenskem je bil na splošno kratka, a plodna doba, razen za Prekmurje, kjer je deloma živela naprej.

Protestantska bera iz 16. stoletja, ki je pomembna za katehezo, je bogata. Težko je ločiti veroučne učbenike od drugih del verske vsebine, ki so tudi služila oznanjevanju.

Trubarjeva dela

Trubarjevi katekizmi ne pomenijo popolne novosti niti v vsebinskem niti v metodološkem pogledu, ker so prevod ali priredba Lutrovega ozi-

---

[1] Za to obdobje prim. zlasti M. Rupel, Reformacija, protireformacija in barok, v: Zgodovina slovenskega slovstva I, 187—323.

[2] Csonka, n. d., 56.

roma Brenzovega katekizma.[3] V slovstvenem in oznanjevalnem pogledu pa imajo za slovenski prostor izjemen pomen, saj so to prve slovenske tiskane knjige.[4]

— Catechismus In der Windischenn Sprach (Katekizem v slovenskem jeziku), 1550. Ta katekizem vsebuje najvažnejši nauk o stvarjenju, o desetih zapovedih, o pravi veri, o zakramentih, o dobrih delih. Vsebuje še sedem pesmi z notami, dve molitvi in pridigo o veri, v kateri Trubar pove tudi svoje ime.

— Abecedarium und der klein Catechismus (Abecednik in mali katekizem), 1550 (²1555).

— Ta Evangeli svetiga Matevža, 1555.

— Katehismus v slovenskim jeziku, 1555, predelan in izpopolnjen.

— Ena molitov tih krščenikov, 1555. To je Vergerijevo delo, ki je izšlo najprej v slovenskem prevodu, nato šele v italijanskem originalu.

— Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, 1557. To niso le evangeliji in apostolska dela, temveč ima delo obširno uvodno posvetilo v nemščini, slovensko molitev, koledar, seznam svetopisemskih knjig. Ena dolga predguvor (Melanchthonovi Loci communes), seznam nedeljskih evangelijev ter postilo v dveh delih. Posamična dela so izšla tudi samostojno.

— Ta drugi dejl tiga noviga testamenta, 1560.

— Svetiga Pavla ta dva listi h tim Korintarjem inu ta h tim Galatarjem, 1561.

— Ene duhovne pejsni, 1563. Pod Trubarjevim imenom jih je izdal J. Juričič.

— Slovenska cerkovna ordninga, 1564, ki je bila zaplenjena in precejšen del uničena.

— Ta celi psalter Davidov, 1566.

— Ta celi katehismus, 1567, v nemškem in slovenskem jeziku.

— Svetiga Pavla listuvi, 1567, (kar je že prej objavljal v odlomkih).

— Eni psalmi, ta celi katehismus inu . . . pejsni, 1567 (skupno je bilo sedem izdaj).

— Ena duhovska pejsen zuper Turke, 1567.

— Ta celi katehismus, eni psalmi nu . . . pejsni, 1574.

— Tri duhovske pejsni, 1575 (dejansko jih je enajst, prve tri in zadnja so Trubarjeve, šest jih je Dalmatinovih in ena Schweigerjeva).

---

[3] Prim. L. Lentner, Katechismus, Katechismusgeschichte, v: Lexikon der Pädagogik, Freiburg II, ²1972, 400. Ko govori o Lutrovem katekizmu, pravi: ». . . davon abhängig ist der erste slowak. K. und das Abecedarium von Primus Truber.« Napako (slovaški!) je težko razumeti le kot tiskarsko pomoto. Poleg tega J. Rajhman v Prvi slovenski knjigi v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav, Ljubljana 1977, 94—103, iz več razlogov meni, da Trubarjev Katekizem ni priredba Lutrovega.

[4] Vsa dela navajamo v prvotnem besedilu, a sodobno pisana, kakor je to splošno v rabi.

— Katehismus z dvejma izlagama, 1575. To je katekizem z razlago, ki je zelo napadalen proti nasprotnikom protestantizma.

— Noviga testamenta pusledni dejl, 1577.

— Ta prvi psalm ž nega trijemi izlagami, 1579. V knjižici je tudi napad na dva katoliška duhovnika.

— Ta celi novi testament, 1582, ves hkrati v predelani izdaji.

Kakor je Trubar v slovenski Cerkovni ordningi (1564) skušal podati nekakšen šolski program, tako se je proti koncu svojega življenja trudil, da bi napisal Formulo concordiae. To je bilo soglasje protestantskih pridigarjev in šolnikov treh slovenskih dežel, ki so ga stanovi podpisali. Izdal je tudi slovenski prevod Formule. Dela doslej še niso našli. Pripravil je za tisk tudi Lutrovo Hišno postilo (knjigo z razlagami nedeljskih in prazničnih beril in evangelijev), ki je izšla deset let po njegovi smrti, 1595.

Dela drugih protestantov

— Otročja biblija (S. Krelj), 1566. »Poleg abecednika, v katerem je tudi latinsko-slovenski slovarček, vsebuje Otročja biblija katekizem v petih jezikih (v slovenskem, hrvatskem, nemškem, latinskem in italijanskem), navodilo za krščansko in pošteno življenje, razlike med protestantsko in katoliško vero pod naslovom Antithesis in dve pesmi.«[5] To je učbenik ljubljanske stanovske šole.

— Postila slovenska (S. Krelj), 1567, vsebuje razlagi nedeljskih in prazničnih evangelijev. Avtor prvega dela je J. Spangenberg. Drugi del je izšel deset let po Kreljevi smrti.

— Jezus Sirah (J. Dalmatin), 1575. To je poučna knjiga Stare zaveze, ki vsebuje razna življenjska in nravna pravila v obliki pregovorov.

— Pasijon (J. Dalmatin), 1576, vsebuje pripoved Jezusovega trpljenja in vstajenja, pridigo J. Brenza in pesem o pasijonu.

— Biblije, tu je, vsiga svetiga pisma prvi dejl (J. Dalmatin), 1578, vsebuje Mojzesove knjige.

— Ta celi katehismus, eni psalmi inu . . . pejsni (J. Dalmatin), 1579, je Dalmatinova priredba Trubarjeve pesmarice z dodatkom novih pesmi.

— Salomonove pripuvisti (J. Dalmatin), 1580.

— Biblija, tu je, vse svetu pismu (J. Dalmatin), 1584, prvi slovenski celotni prevod Svetega pisma.

— Krščanske lepe molitve (J. Dalmatin), 1584, po molitveniku A. Muscula.

---

[5] Rupel, n. d., 235.

— Ta celi katehismus, eni psalmi inu . . . pejsni (J. Dalmatin), 1584, z zopetnim dodatkom novih pesmi k izdaji l. 1579.

— Agenda in Ta kratki wirtemberski katehismus, 1584, sta dve drobni knjižici, ki sta izšli v Wittenbergu po Dalmatinovem odhodu, brez njegovega imena, čeprav jih je on sestavil.

Adam Bohorič (okoli 1520—1598), ki je naš prvi laični pedagog, humanist s protestantsko izobrazbo, je v Ljubljani, leta 1568 sestavil šolski red. O njem lahko sklepamo po drugih virih. Leta 1575 je šolski red ponovno sestavil in dopolnil.

— Otročja tabla (okoli 1580), domnevno Bohoričeva, vsebuje Lutrov Mali katekizem z razlago desetih božjih zapovedi.

— Otročja pejsem, kedar se zjutra vstane ali zvečer spat gre, je objavljena v pesmarici l. 1574 in je Bohoričevo delo.

— Postila v treh delih (J. Juričič), 1578. Prvi del je nova izdaja Kreljeve Postile slovenske iz leta 1567, drugi in tretji del sta Juričičeva prevoda.

— Krščanske lejpe molitve (J. Tulščak), 1579, po Habermannu.

— Ena lepa inu pridna prediga (M. Trost), 1588, je slovenski prevod govora, ki ga je imel J. Andreae ob Trubarjevem pogrebu.

— Trubarjeva Hišna postila (A. Savinec), 1595. Omenjeni avtor jo je priredil za tisk in ji napisal predgovor.

— Abecedarium oli tablica (F. Trubar), 1566, s Felicijanovim otroškim posvetilom, je zagotovo očetovo delo, ker je bil Felicijan takrat star približno deset let.

— Trubarjeva Hišna postila (F. Trubar), 1575, Trubarjev drugi sin Felicijan naj bi bil našel rokopis le-te med očetovo zapuščino. Ponovno je izdal in razširil Dalmatinov molitvenik in pesmarico s 23 novimi besedili.

— Katehismus doktorja Martina Luthra z razlago Filipa Barbata (J. Znojilšek), 1595.

Nekaj katehetskih značilnosti

1. Slovenski protestanti so izdali celo vrsto katekizmov, pesmaric, molitvenikov, prevod celotnega svetega pisma in nekaj polemičnih del usmerjenih proti katoličanom.

2. Gotovo je, da se zlasti katekizmi vsebinsko naslanjajo na nemške protestantske vire, vendar je to še predmet raziskovanja.

3. V pesmaricah so nam ohranili in zapisali mnogo starih slovenskih pesmi, ki jih je ljudstvo prepevalo že dolga stoletja pri bogoslužju. Žal pa niso zapisali vseh pesmi, ki so bile takrat v rabi. Za nekatere zvemo iz Trubarjevih polemik v Katehismu z dvejma izlagama (1575). F.

Kidrič navaja 12, I. Grafenauer pa nad 50 verskih pesmi, ki so zaradi stalne rabe pri katoliškem bogoslužju prvih stoletij po pokristjanjevanju ponarodele.[6] Nekatere katoliške pesmi, ki jih je ljudstvo prepevalo, so protestantje sprejeli v svoje pesmarice in jih po svoje predelali. Furlanski zgodovinar 16. stoletja je v rokopisni biografiji oglejskega patriarha F. D'Alençona zapisal, da Slovenci »radi pojo razne pesmi o Kristusu in svetnikih kakor tudi o ogrskem kralju Matiji in o drugih znamenitih osebah svojega naroda.«[7]

4. V Ljubljani in drugod so protestanti organizirali stanovsko šolstvo s poučevanjem verouka, za kar so tudi prirejali učbenike.

5. Pokazali so, da k bogoslužju kakor tudi h katehiziranju nujno spadajo božja beseda, molitev in pesem v narodnem jeziku, kar je bilo za tedanji čas nekaj izjemnega, čeprav se nam danes zdi samo po sebi umevno.

2. Obdobje katoliške obnove

Zanimanje za vzgojo in izobraževanje, ki se je s humanizmom prebudilo, je imelo tudi za cerkveno katehetsko dejavnost pomembne posledice. Do takrat je bila družina nosilka ne samo verskih vrednot, temveč tudi glavni medij prenašanja teh vrednot in verskih resnic na mlajše člane. Takrat pa začne na to področje izraziteje posegati tudi Cerkev, ne le posredno, prek odraslih (kot v srednjem veku), temveč tudi neposredno. Pozneje, v razsvetljenstvu, prevzema vodilno vlogo država. Od humanizma naprej katekizmi zapolnijo novo odprto področje oznanjevanja.

Začetki katehiziranja otrok in širjenje šolstva

Odločbam in zakonodajam posameznih sinod o načrtnejšem oznanjevanju in katehizaciji, 5. lateranski nato pa še tridentinski koncil dodajata izrecna navodila, ki veljajo za vso katoliško Cerkev.

5. lateranski koncil (1512—1517) predpisuje, naj učitelji ne poučujejo mladino le retoriko, gramatiko in temu podobne stvari. Zavzamejo naj se tudi za poučevanje v veri: o zakramentih, o vsebini verovanja, o psalmih in himnah ter o življenju svetnikov. Naj vabijo mladino ob praznikih ne le k maši, temveč tudi k večernicam in sploh k poslušanju pridig. Tudi naj ji ne berejo ničesar takega, kar bi moglo nanjo vplivati negativno (prim. Sessio IX).

---

[6] Prim. B. Merhar, Ljudska pesem, v: Zgodovina slovenskega slovstva I, 35.
[7] Prav tam.

Tridentinski koncil (1545—1563), ki je široko zasnoval obnovo Cerkve, je poleg podrobnejših navodil za katehizacijzo naročil: a) naj vsi, ki so zadolženi za pouk po šolah, razlagajo sveto pismo; b) vsaj ob nedeljah in praznikih pa naj duhovniki poučujejo božje ljudstvo o odrešenju (17. jun. 1546); razlagajo naj pomen maše in posameznih delov kar med mašo, da jo bo ljudstvo bolje razumelo (17. sept. 1562); c) naj vsaj ob nedeljah in praznikih poučujejo otroke o bistvenih verskih resnicah ter o pokorščini Bogu in staršem; v adventu in postu pa naj jih poučujejo vsak dan, ali vsaj trikrat na teden (11. nov. 1563). Kateheza tako postaja stvar župnije (prim. Sessio V, XXII, XXIV).[8]

Ustanavljajo bratovščine krščanskega nauka, ki so skozi tri stoletja pospeševale poučevanje verouka. Redovi, od katerih so bili nekateri na novo ustanovljeni in se še posebej ukvarjajo z vzgojo in šolstvom, so bili središča katehetskega gibanja: jezuiti, barnabiti, piaristi, oratorijanci, teatinci, uršulinke idr.

Že znanim vzrokom za pospeševanje vzgoje in izobraževanja mladine, ki jih je poživil humanizem, dodajmo še tele:[9]

1. Razne kuge in vojske so zapuščale mnogo sirot in Cerkev se je kot mati vseh zapuščenih zavzemala za njihovo vzgojo.
2. Družinska kateheza je zaradi verske nepoučenosti staršev v marsičem odpovedovala in skušali so jo nadomestiti z župnijsko katehezo.
3. Potreba po obrambi vere pred protestanti, ki so se širili, in pred tistimi humanisti, ki so Boga že izrinjali iz profanih območij, je bila vse večja.
4. Zgledi in uspehi protestantov so pokazali, da je urejeno šolstvo pot iz zaostalosti in nevednosti.
5. Tu pa tam se je oglašalo prepričanje, da je obnovo v Cerkvi treba začeti pri mladih, pri otrocih.
6. Želja po obnovi v Cerkvi, ki jo je protestantizem le spodbudil, je bila utrditi čisti katoliški nauk.
7. Tisk je odprl nove možnosti.

Znameniti katekizmi

Med različnimi izdajami katekizmov so bili epohalnega pomena zlasti Kanizijevi katekizmi[10] v nemško in slovensko govorečih deželah,

---

[8] Prim. Concilium Lateranense V, Concilium Tridentinum, v: Conciliorum oecumenicorum decreta, Freiburg 1962 in U. Gianetto, La legislazione catechistica nella storia, v: Catechesi 53 (1984) št. 3, 26—27.

[9] Prim. Csonka, n. d., 57—59.

[10] Prim. K. Erlinghagen, Canisius Petrus, v: Lexikon der Pädagogik, Freiburg I, ³1974, 231—232. P. Kanizij (1521—1597) se je uveljavil na cerkvenopolitičnem, teološkem, posebno pa na katehetskem področju. Katekizemski način poučevanja verouka

Rimski katekizem[11] po navodilih tridentinskega koncila, sestavljen pod vodstvom K. Boromejskega, ki ga je potrdil papež Pij V. in je pomemben kot osnova za sestavljanje drugih katekizmov; v Franciji Augerjeva katekizma[12] in Bellarminova katekizma[13] za Italijo ter misijonske kraje.

Vsebina vodilnih katekizmov:[14]

1. Veliki, Srednji in Mali Kanizijev katekizem ima tole vsebino: a) vera in veroizpoved, b) upanje in molitev, c) ljubezen in zapovedi, č) zakramenti, d) krščanska pravičnost (greh in dobra dela), e) poslednje reči. Kanizijevi katekizmi so stvarno pisane knjige brez teoloških kontroverz in polemik s protestanti. Pri razlagi se skuša Kanizij prilagoditi miselnosti preprostega ljudstva in otrok. Uporablja mnogo svetopisemskih prispodob.

Kanizijeve katekizme so z leti prirejali in spreminjali. Bili so zelo razširjeni. Izšli so v okoli 500 izdajah in bili prevedeni v okoli 50 jezikov.

2. Izdelavo Rimskega katekizma je naročil tridentinski koncil. Nameravali so sestaviti katekizem za mladino in katekizem za župnike, po Lutrovem zgledu. Izšel je le drugi. Ima štiri dele: a) vera in veroizpoved, b) zakramenti in milost, c) zapovedi, č) očenaš kot višek krščanskega življenja.

Rimski katekizem razlaga veroizpoved pod trinitaričnim vidikom. Poudarja tri božje osebe in njihovo delovanje. Pri nauku o Cerkvi daje v ospredje njeno vidno, manj pa njeno duhovno naravo (v smislu sv. Pavla in Erazmovega katekizma). Katekizem ni pisan polemično.Ker pa je bil namenjen samo duhovnikom, njegov vpliv na ljudstvo ni bil pomemben kot vpliv npr. Kanizijevih, Bellarminovih in Augerjevih katekizmov.

---

se je v veliki meri po njegovem prizadevanju razširil v vsej rimskokatoliški Cerkvi. Njegovi katekizmi:

— Summa doctrinae christianae, per quaestiones tradita et in usum christianae pueritiae (Veliki katekizem za mladino) 1555.

— Catechismus minimus (Mali katekizem) 1556.

— Catechismus Minor seu Parvus Catechismus Catholicorum (Manjši ali Srednji katekizem) 1559.

Ob latinskih originalih je Kanizij pripravil tudi besedilo v nemščini.

[11] Prim. Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos (Katekizem za župnike po naročilu tridentinskega koncila) 1566.

[12] Prim. Catéchisme et Sommaire de la Religion Chrétienne (Veliki katekizem 1563, Mali katekizem 1568).

[13] Prim. Dottrina Christiana breve da impararsi a mente (Mali katekizem) 1597, Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana per uso di quelli, che la insegnano ai fanciulli e altre persone semplici, composta in forma di dialogo (Veliki katekizem) 1563.

[14] Prim. Csonka, n. d., 66—77.

3. Bellarminova katekizma imata vsebino takole razporejeno: a) vera, b) očenaš, zdravamarija, c) zapovedi (deset božjih n pet cerkvenih), č) zakramenti. Poleg tega vsebuje še nauk o teologalnih in glavnih čednostih, o darovih Svetega Duha, delih ljubezni, evangeljskih svetih, poslednjih rečeh in rožnem vencu.

Nov je v Bellarminovih katekizmih pristop k Svetemu pismu in nauku cerkvenih očetov. Mali katekizem je kratek za učenje na pamet, daljša razlaga pa je za tiste, ki poučujejo otroke in preproste ljudi v dvogovoru. Tekom stoletij je izšel v 343 izdajah in 58 prevodih in je bil najbolj razširjen pripomoček župnijske kateheze in uraden tekst katoliške Cerkve do izdaje katekizma Pija X. leta 1905.

4. Augerjeva katekizma vsebujeta: a) veroizpoved, b) zapovedi, c) očenaš, č) zakramente. Odgovori na vprašanja so dogmatične definicije. Je zelo apologetski proti kalvincem.

Slovenski katehetski viri

— Goriški rokopis (1551—1558) je prvi ohranjeni slovenski rokopis iz te dobe. Vsebuje nekaj besedil za rabo pred pridigo in nekaj molitev.

— Perikopa za Miklavževo nedeljo (1573) je kratko besedilo v slovenščini med latinskimi pridigami rokopisnega zbornika ljubljanskega pridigarja in generalnega vikarja B. Radlica.

— Posnetek katoliškega katekizma v slovenskem jeziku predložen po vprašanjih za katoliško mladino (L. Pachernecker), Gradec 1574. Katekizem je prva slovenska katoliška knjiga z naslovom v latinščini. Zanjo vemo le iz Trubarjevega katekizma (1575), kjer Pacherneckerjevo knjižico imenuje jezuitski katekizem. Verjetno gre za prevod enega izmed Kanizijevih katekizmov.

— Slovenski evangelistarij neznanega avtorja (rokopis med 1591 do 1612) vsebuje 80 slovenskih evangelijev za nedelje in praznike in 52 latinskih načrtov za pridige (pozneje so pripisani še trije evangeliji).

— Sermones dormi secure (konec 16. ali začetek 17. stoletja) je zbirka 17 latinskih pridig s slovenskimi posnetki in glosami. Takih manjših rokopisnih del je bilo v tem času več in kažejo živo potrebo po slovenskih besedilih med duhovniki.

— Vocabolario italiano e schiavo (Alasia da Sommaripa), Videm 1607, je prva katoliška knjiga, ki se nam je ohranila in poleg glavne vsebine ima kratke obrazce za uvod in zaključek evangelija, za začetek in konec pridige, nekaj besedil za kateheta in pet ljudskih cerkvenih pesmi.

Ljubljanski škof Tomaž Hren (1560—1630) je sam zbiral slovenske pesmi in molitve. Ukvarjal se je tudi s katekizmom, vendar so to gradivo

raznesli duhovniki, ko so ga prepisovali. Prizadeval si je za ponovno delovanje ljubljanske tiskarne. Česar sam ni popolnoma uresničil, so deloma naredili jezuiti. Ohranjali so tudi slovenski krščanski nauk (od l. 1597) in slovenske pridige v Ljubljani (od l. 1615) in Celovcu pa tudi v Trstu (od l. 1620).

— Evangelija inu listuvi, Gradec 1613, sicer brez imena J. Čandeka, ljubljanskega jezuita, so nastali s sodelovanjem tega in T. Hrena ter so velikega pomena, vzporedno z Dalmatinovo Biblijo, tudi glede na našo literarno tradicijo. Teksti so razporejeni po oglejskem misalu. V knjigi sta še dve molitvi.

— Catechismus Petri Canisii, skuzi malane figure naprej postavlen, Ausburg 1615. Besedilo je namenjeno predvsem katehetom, ilustracije pa katehizirancem, ki še ne znajo brati. To je priredba Kanizijevega Malega katekizma, ki ga je pripravil J. Čandek.

Po smrti Tomaža Hrena je nastal zastoj v slovenski katehetsko-literarni dejavnosti, ker je nastopila v Ljubljani vrsta nemških škofov. Vendar se je do leta 1672, ko je izšla naslednja slovenska knjiga, ohranilo okrog 50 rokopisov povečini verske vsebine.[15] Marsikak rokopis se je gotovo tudi izgubil.

Način katehiziranja

Neka zamisel je potrebna tako pri vzgoji kot pri izobraževanju. Vzgoja je še naprej predvsem zadeva družine ali raznih kolegijev, kjer učenci stanujejo. Kakšna je ta vzgoja, je odvisno od voditeljev določenega kolegija: ali so to bili jezuitje ali oratorijanci ali uršulinke itd. Na to vzgojo je vplivala tudi duhovnost tistega reda.

S poučevanjem se je postopoma oblikovala tudi katehetska metoda. Shematično bi rekli, da je ura krščanskega nauka potekala približno takole:

Pouk so začeli z molitvijo litanij ali kakšne druge primerne molitve. Učitelj je nato pretresal vedenje učencev zlasti glede na kakšne laži ali tatvine. Že predelano vsebino so pogosto ponavljali skupno v ritmu in naglas. To je znana metoda učenja na pamet, ki je npr. v Afriki tako pogosta še danes. Nato je sledila razlaga novih resnic z natančno opredelitvijo pojmov in izrazov. Trajala je tudi do tričetrt ure. Pogovor med najbolj nadarjenimi učenci je bil kot poživitev in ponavljanje. Spraševali so tudi drug drugega. Na koncu je katehet podal nauk za življenje. Končali so z molitvijo in pesmijo.

---

[15] Prim. Rupel, n. d., 281—283.

Seveda so to metodo poenostavljali ali so se zadovoljili le z branjem vprašanj in odgovorov. Če je katehet razloženo snov osvetlil s kakšnim zgledom iz življenja in opozoril učence, naj doma izpolnjujejo, kar so se naučili, je bila kateheza bolj preprosta, vendar pa temeljita. Izobrazba kateheta je imela pomembno vlogo.[16]

3. Oznanjevanje v dobi baroka

Na oznanjevalnem področju (ki katehezo vključuje) je to le podaljšano obdobje katoliške obnove. Če ga obravnavamo pod posebnim naslovom, storimo to zaradi povezave s splošno zgodovino slovenskega slovstva.[17]

V katehetskem pogledu ne gre za nobeno posebno novost v tem času, razen da se v oznanjevanju čutijo posledice kontroverz med posameznimi teološkimi tokovi ter med protestanti in katoličani.

Zato je v katehezi vedno bolj v ospredju jasnost izražanja posameznih verskih resnic, skrb za pravovernost in sploh znanje o veri, da bi se verniki obvarovali pred protestantskim naukom. Župnijska kateheza, ki jo je tridentinski koncil uzakonil, se uveljavlja in širi.

Glavni oznanjevalni viri

Vedno več je katehetskih, pridigarskih in nabožnih knjig. Rokopisi so še vedno pomemben dokument, na širše oznanjevanje pa niso več tako vplivni kot tiskana knjiga. Najvidnejši predstavnik te dobe pri nas je L. Schönleben (1618—1681), saj je izdal 38 latinskih in nemških knjig, pa eno samo slovensko. To so:

— Evangeliji in listi, 1672, ki pa so ponatis Čandekovih iz leta 1613. Prilagodil jih je rimskemu misalu, jim dodal kratek katekizem, najpotrebnejše molitve in sedem pesmi. Tretjo izdajo, 1715, je priredil O. Hipolit.

Novomeški kanonik M. Kastelec (1620—1688) je napisal vrsto del (med temi je knjiga za pomoč duhovnikom pri poučevanju krščanskega nauka, sicer izgubljena):

— Bratovske bukvice sv. roženkranca, Gradec 1678, z molitvami, navodilom za spoved in pesmimi (1682 izidejo v drugi razširjeni izdaji).

— Nebeški cil, 1684. Premišljevanja.

— Kratki zapopadek potrebnih katoliških naukov, 1685.

— Navuk kristjanski, 1688. To je prevod nemškega katekizma p. Spiesa; obsežna knjiga v zanimivi obliki: oče sprašuje, sin odgovarja.

---

[16] Prim. Csonka, n. d., 77—78.
[17] Prim. op. III, 1.

— Prevod svetega pisma, ki se je delno ohranil v rokopisu.

— Špejgel duhovni in Špejgel te čistosti ter Hoja za Kristusom — vse izgubljeno.

Omenimo še nekatere naše baročne pridigarje in nabožne pisatelje:

— Sacrum promptuarium (Sveti priročnik), ki ga je napisal kapucin, o. Janez Svetokriški in ga izdal v petih zvezkih (med 1691 in 1707), prva dva v Benetkah, druge v Ljubljani. To so pridige za nedelje in praznike ter za razne druge priložnosti.

— O. Hipolit je poleg tretje izdaje Evangelijev in listov ter poleg slovarskega dela izdal tudi Hojo za Kristusom T. Kempčana: Bukvice od slejda inu navuka Kristuša našiga Izveličarja, Ljubljana 1719.

— Palmarium empyreum (Zmagovita nebesa) je pridigarski priročnik, ki ga je napisal o. Rogerij. Njegovi sobratje kapucini so delo izdali po njegovi smrti v dveh zvezkih, prvega v Celovcu 1731, drugega v Ljubljani 1743.

— Pridige iz bukvic, imenovanih Exercitia s. očeta Ignacija, zložene na vsako nedelo čez lejtu, 1734. Napisal jih je jezuit J. Basar. Isti avtor je izdal še Pomuč živim, umirajočim inu mrtvim, 1735 (²1740).

— Kratki zapopadek kristjanskega navuka, 1728, je Bellarminov Mali katekizem za ljubljansko škofijo neznanega prevajalca. 1735 je izšel za koprsko škofijo.

Ta čas prinese Slovencem še eno novost: ljudske slovesne javne nastope, igre, romanja, procesije. Ljubljanski dijaki so leta 1657 izvedli prvo slovensko igro o Adamu in Evi pod naslovom Raj.[18]

Višek je dosegla Instructio pro processione Locopolitana in die parasceues (Navodilo za škofjeloško procesijo na veliki petek — v rokopisu). Besedilo je iz nemščine prevedel in priredil kapucin o. Romuald leta 1721.

Viri zakramentalne kateheze[19]

Tridentinski koncil naroča škofom, naj poskrbijo primerno razlago v ljudem razumljivem jeziku ne le za razumevanje maše, temveč tudi drugih zakramentov (11. nov. 1563). Koncil izrecno omenja zakramentalno katehezo. Iz tega časa so pri nas tile viri:

— Rituale Labacense, 1706, vsebuje nemško in slovensko besedilo pri obredu krsta, obhajila in poroke ter pesem Jezus je od smrti vstal.

— Compendium ritualis Labacensis, 1757,

— Appendix ad rituale Salisburgense, Salzburg 1766 ter

[18] Prim. Požar, n. d., 66.
[19] Prim. Rupel, n. d., 308.

— Rituale Labacense 1767 vsebujejo podobno kot Rituale Labacense iz l. 1706, nekaj slovenskega besedila.

— Scitu necessaria so štirje listi najpotrebnejših slovenskih molitev.

* * *

V času protestantske reformacije, katoliške obnove in baroka se odgovornost za katehezo pomika z družine na župnijo. Cerkev prevzema pobudo in jo tudi uresničuje ne le z zakonodajo, temveč z resnično katehizacijo in oznanjevanjem nasploh. V ta namen se poučuje krščanski nauk najprej po cerkvah, nato tudi v šolah; k temu pripomore predvsem uporaba tiska.

Katoliška obnova pri nas res nima tolike literarne bere, kot je ima kratko cvetoče obdobje slovenskega protestantizma, vendar beleži druge pozitivne premike. Že T. Hren si je npr. prizadeval za tiskarno v Ljubljani (Mandelčeva je delovala v drugi polovici 16. stoletja le pet let). Končno je začela delovati 1678. Pri samostanih in kolegijih ustanavljajo javne knjižnice; v Celovcu 1682, v Ljubljani pa 1701. Čeprav barok v znanosti daleč prekaša prejšnje dobe (npr. Valvasor), zlasti jih pri nas prekaša v umetnosti, saj se je zrasel s slovenskim človekom, je vendar naše slovstvo iz te dobe še vedno skoraj izključno cerkveno in nabožno. S katehetskega in oznanjevalnega vidika seveda to ni pomanjkljivost, temveč kvečjemu znamenje življenjske moči.

Povzetek: Alojzij Slavko Snoj, Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva

Slovenske katehetske vire beležimo od 10. stoletja naprej. Do konca srednjega veka so to le skromni in maloštevilni rokopisi. Obdobje humanizma, katehetsko gledano, gre mimo nas skoraj neopazno. Izredno pa je katehetsko bogato obdobje protestantske reformacije; temu je pripomogla tudi uporaba tiska. Katoliška obnova in barok ga po številu katehetskih del sicer ne dohajata, vendar pomenita uvedbo krščanskega nauka in sistematičnega katehiziranja otrok: začetek župnijske kateheze. Čeprav znanost v tem času daleč prekaša dosežke iz prejšnjih obdobij, je slovstvo pri nas še pretežno nabožne in katehetske narave.

Summary: Alojzij Slavko Snoj, Our Catechetic Sources and Text-books up to the Age of Enlightenment

Slovene catechetic sources can be found since the 10th century. Until the end of Middle Ages they are only modest and rare manuscripts. The age of humanism passes unnoticed from the catechetic point of view. The age of protestant reformation is very

rich catechetically, which is also a consequence of the use of printing. Catholic renewal and baroque bring forth less catechetic works but they introduce religious instruction and sycstematical catechization of children: beginning of parish catechesis. Though achievements of science of this age considerably surpass the ones of earlies ages, literature in our country is of preponderantly pious and catechetic character.

Prevodi

Konferenca evropskih Cerkva
Svet evropskih škofovskih konferenc

Poslanica kristjanom v Evropi

Tretje srečanje Konference evropskih Cerkva in Sveta evropskih škofovskih konferenc.

Skupaj izpovedovati našo vero? Kakšno upanje za Evropo? S tem dvojnim namenom smo se, zastopniki evropskih Cerkva, zbrali od 3. do 8. oktobra 1984 v Riva del Garda (Italija). Zanimanje, ki so ga krajevne skupnosti pokazale za naša prizadevanja, sprejem, ki so nam ga pripravile, in podpiranje z molitvijo, to nas je opogumilo.

Skupno izpovedovati našo vero

Vse Cerkve v Evropi imamo skupno nicejsko-carigrajsko veroizpoved, ki je bila sestavljena v 4. stol. po Jezusu Kristusu. Ta veroizpoved je sestavni del bogoslužja pravoslavne Cerkve, rimsko-katoliške Cerkve, anglikanske Cerkve in reformiranih Cerkva. Je torej dragocena vez, ki združuje ločene Cerkve, in Bogu smo hvaležni za to.

Kljub razlikam, ki obstajajo v njeni razlagi, smo skušali to veroizpoved razumeti in jo razložiti za naš čas.

V zaupanju na pomoč Svetega Duha smo jo skupaj glasno izgovarjali, da bi izpovedali svojo vero skupaj z občestvom, ki se je zbralo v nedeljo, 7. oktobra 1984, v tridentski stolnici.

Čeprav nas ta kraj spominja na ločitve, ki obstajajo vse do danes, je naša skupna izpoved vere na današnji dan namenjena temu, da bi izrazili svoje upanje na popolno spravo naših Cerkva, h kateri nas nagiba Sveti Duh.

Naša izpoved vere na prav poseben način podpira naše upanje. Ta veroizpoved izpričuje troedinega Boga, ki podarja prihodnost in upanje za vse in hkrati obvezuje vsakega, da deluje v upanju. Če tega ne delamo, smo mi vsi krivi pred Bogom in ljudmi.

Izguba naše edinosti ob Gospodovi mizi je ena od posledic naših pogreškov. Storiti moramo vse, da bi znova našli polno evharistično in cerkveno občestvo.

Kakšno upanje za Evropo?

To skupno izpovedovanje naše vere brez dvoma ni neposreden odgovor na vsa vprašanja in ni rešitev vseh problemov, ki nastopajo danes v razdeljeni Evropi. Spominja nas na božjo ljubezen do vseh ljudi in nas opogumlja, da skupno hodimo naprej po poti, ki naj privede Evropo in svet do sprave in miru.

Naš ganljivi obisk v Roveretu ob spomeniku vsem umrlim dveh svetovnih vojn in klic zvona miru sta nas spodbudila, naj vse storimo za to, da bi človeštvo ostalo obvarovano pred atomsko vojno. Terjamo torej resnično razorožitev v svetu.

Ne pozabljajmo, da govoriti o spravi in miru na svetu pomeni govoriti tudi o spravi in miru med Cerkvami: tu gre za našo verodostojnost! Cerkve in posamezni kristjani, navzoči v vsej Evropi, moremo in hočemo biti orodje sprave in miru v pravičnosti.

Delovati skupaj

Izkustvo, ki smo ga doživeli v Riva del Garda ob preučevanju bistvenih povedkov nicejsko-carigrajske veroizpovedi, v bratskem srečanju in molitvi, je okrepilo našo gotovost, da nosimo veliko odgovornost za edinost kristjanov in prihodnost Evrope. Naše skupno izpovedovanje vere nam je izziv, naj iščemo tudi nova pota, da bi skupno odgovarjali na vprašanja, pred katerimi stoji moderni svet, in da bi ljudem služili tako, da bi jim skupno pomagali ter z njimi delili svoje dobrine, kakor to zapoveduje Kristus. Mir, razorožitev, človekove pravice, položaj žene v Cerkvi in v družbi, brezposelnost, revščina, ogrožanje okolja — to so nekatera težka vprašanja, na katera moramo kristjani najti skupne rešitve.

Ta izziv, ki nam ga postavlja naše skupno izpovedovanje vere, moramo deliti z Vami, bratje in sestre v Kristusu. Vabimo Vas, da v življenju vaše Cerkve in pri ekumenskih srečanjih skupno molite nicejsko-carigrajsko veroizpoved. Uporabljajte jo v oporo svoji veri, preučujte vsako njeno trditev in izvajajte iz njih praktične posledice skupaj z vsemi Cerkvami.

Skupno izpovedovati svojo vero, to tudi pomeni darovati Bogu hvalo in mu izročati samega sebe. To tudi pomeni, da ga prosimo, njega, Boga Očeta, Sina in Svetega Duha, naj nam podari edinost kristjanov in mir v tem svetu. K taki molitvi, k takemu izpovedovanju svoje vere, k takšnemu hvaljenju Boga smo v današnjem času vsi poklicani.

Riva del Garda / Trento, 7. oktobra 1984.

Prevedel Tone Štrukelj

Konferenca evropskih Cerkva
Svet evropskih škofovskih konferenc

Naš Credo — vir upanja

(Dokončno, avtorizirano besedilo)

1. Tretje ekumensko srečanje Sveta evropskih škofovskih konferenc in Konference evropskih Cerkva

1) Tretje ekumensko srečanje zastopnikov Sveta evropskih škofovskih konferenc (CCEE) in Konference evropskih Cerkva (KEK) nas je od 3. do 8. oktobra 1984 privedlo v Riva del Garda in Trident, da bi skupaj izpovedali svojo vero z besedami carigrajske veroizpovedi (Credo). »Biti eno, da bi svet veroval« se je glasila téma našega prvega snidenja (Chantilly 1978). »Poklicani k enemu upanju — Ekumensko občestvo v molitvi, pričevanju in služenju« je bilo geslo druge konference (Lögumkloster 1981). Zdaj nas razgibava vprašanje, kaj moremo vzajemno storiti, da se »izpovedovanje upanja« (Heb 10, 23) bolje kakor doslej uveljavi v molitvi, pričevanju in služenju. Prepričani smo, da je to odločilnega pomena za Evropo in za svet. Zato hočemo skupno predajati naprej, kar smo spoznali v našem srečanju. Kar izpovedujemo pri slovesnem bogoslužju v tridentski stolnici, naj bo rodovitno v pričevanju, ki ga vsak dan dajemo mi in Cerkve, katerim pripadamo. Pri tem ravnamo v osebni odgovornosti in upamo, da bodo naše Cerkve sprejele to našo skupno izjavo carigrajske veroizpovedi in si jo prisvojile prav do posameznih skupnosti, kolikor se jim to zdi mogoče. Našega skupnega prizadevanja ne bi bilo brez dela Komisije za vero in cerkveno ustavo Ekumenskega sveta Cerkva »Na poti k skupnemu izražanju apostolske vere danes«.

2) Trident spominja na koncil, ki ga je rimsko-katoliška Cerkev tukaj obhajala v 16. stol. Koncil ji je prinesel zaželeno prenovo na več pomembnih področjih. Privedel pa je tudi do trdote v odnosu do pojmovanj reformatorjev in v vsej ostrini pokazal razklanosti, ki so nastopile med kristjani. Naše sedanje srečanje v Tridentu izraža naše medsebojno prizadevanje za spravo in ga razumemo kot korak na poti k zares vesoljnemu koncilu.

3) Trident nas tudi spominja na tri mučence, ki jih tu častijo: Sisinij, Martirij in Aleksander. Proti koncu četrtega stol. so bili prišli v Trident iz Kapadocije, da bi vodili ljudi k veri v evangelij. 29. maja 397 so dali svoje življenje kot mučenci. Tako so kot poslanci Cerkve Vzhoda na Zahodu izpričali vero še nerazdeljenega krščanstva in kot mučenci za evangelij so izpričali upanje na življenje, ki nam ga obljublja vstali Kristus.

2. Evropski kontekst

4) Prihajamo iz različnih evropskih dežel. Pred očmi imamo položaj naše celine. Evropa, katere obličje je sooblikovala krščanska vera, sme označiti kot svojo last nepregledno bogato kulturno in religiozno dediščino. Mnogi ljudje v naših deželah seveda niso nič več gotovi glede vrednot, vsebovanih v tej dediščini, in glede življenjskih možnosti, ki so s tem dane. Mnogokrat se z njimi srečujejo s skeptično razdaljo ali celo z nezanimanjem. Kaj stopa na to mesto? Mnogi vidijo svojo prihodnost v napredku tehnične civilizacije; vendar pa si, ko ga uresničujejo, napravljajo probleme, ki jih je mogoče rešiti le s težavo ali pa — kakor se neredki boje — sploh nemogoče. Naše naravno, kulturno in nravno okolje je prišlo iz ravnotežja in je marsikje bolno. Evropa danes ni nič več »krščanska družba«. Ta novi položaj, ki prinaša Cerkvam znatne težave, pa vendar vsebuje tudi novo možnost: kristjani se ne morejo več še naprej zanašati na svetno moč in vidijo se izzvane k osebnemu in odkritosrčnemu pričevanju.

5) Položaj Evrope in sveta sploh povzroča mnoge skrbi. Evropa že zdavnaj ni več zaključena veličina. Moderna sredstva družbenega obveščanja so omogočila, da moremo na novo izkusiti, kako je Evropa sicer pomemben, a vendar majhen del sveta. Odgovornost za ljudi drugih celin je dobila nove razsežnosti in napravila evropske prednostne pravice vprašljive. Srečanje z njimi postavlja nam Evropejcem na verskem, družbenem, kulturnem in političnem področju vprašanja in zahteve z doslej nepoznano daljnosežnostjo. V naših evropskih deželah sta se v zadnjih desetletjih izvršila silovit premik in pomešanje prebivalstva. Poleg nas živijo in delajo milijoni ljudi iz drugih dežel z drugačnimi jeziki, drugačnimi običaji, drugačnim verskim prepričanjem. Ni nam lahko, da bi bili pravični do njih kot ljudi.

6) Naša celina je razklana na Vzhod in Zahod. Dežele Vzhoda in Zahoda živijo v senci velesil, ki si med seboj ne zaupata. Evropa, v kateri so nakopičene ogromne količine vsakovrstnega orožja, je v strahu za svojo prihodnost. Hrepenenje po trajnem miru se more zaradi ogroženosti sprevreči v resignacijo, ker bloka velesil do zdaj nista bila

sposobna za učinkovito razorožitev. Spoštovanje do življenja je prizadeto. Pravice mnogih ljudi, da, celih ljudstev, do življenja in svobode so okrnjene. Neštevilni otroci so pomorjeni že pred rojstvom. Marsikje naletijo rojeni otroci na takšno okolje, ki jih odklanja. Stare, bolne in prizadete ljudi okolje mnogokrat občuti kot breme in jih potisne na rob. Milijoni ljudi so brez dela. Izkustvo brezizhodnosti mnoge privede do nasilnosti, drugi se omamljajo z drogo in seksom ali bežijo v opoj potrošništva. Z druge strani so se spričo teh pojavov mnogi začeli znova spraševati po smislu človeškega življenja in so pripravljeni za odgovorno zavzetost.

7) Mnogi problemi, s katerimi se današnja Evropa sooča, imajo svoj poslednji vzrok v tem, da ljudje ne živimo v znamenju hvaležnosti do Boga, svojega Stvarnika, ampak tako, da tajimo svoj izvor od Boga in svojo naravnanost nanj. Tako se obračamo h krivim bogovom in nič več ne dajemo slave Bogu, svojemu edinemu Stvarniku in Gospodu (Rim 1, 21 ss). To povzroča, da postajamo ne-pravični ali zagledani sami vase in da vršimo temu ustrezna dela, dejanja greha. V takšno grešnost smo zapleteni tudi mi kristjani. Priznavamo svojo sokrivdo pri razvoju, ki je privedel do sedanjih težav. A v tem položaju smemo in moramo tudi glasno govoriti o tem, da je »Bog, ko je nastopila polnost časov, poslal svojega Sina . . ., da bi odkupil tiste, ki so bili pod postavo, da bi tako prejeli posinovljenje« (Gal 4, 4—5). Evangelij nam to oznanja in nam, če to sprejmemo v veri in po krstu postanemo udje Kristusovega telesa, Cerkve, odpira življenje novega stvarstva. Takšna vera prebuja v nas upanje in mu daje, da vzdrži in da celo raste, četudi se zdi brezupen položaj, v katerem se mora to upanje izkazati. Tako napravlja naša vera v troedinega Boga, razodetega v Jezusu Kristusu, da tudi na Evropo ne gledamo brezupno.

8) Naša skupna izpoved te vere ni neposreden odgovor na vprašanja, ni neposredna rešitev nalog, ki jih postavlja evropski položaj. Pač pa nas spodbujajoče spominja na to, da je ljubeči obrat Boga samega k svojemu stvarstvu osnovno stisko že preokrenil in da moremo, opravičeni z božjo milostjo, v veri, upanju in ljubezni tudi zoper nasprotja iti naprej po poti, ki v Evropi pelje k spravi in miru.

3. Skupni Credo

9) Svojo vero v troedinega Boga moremo izgovarjati skupno. Vstali Gospod nas k temu pooblašča, ko pravi: »Pojdite in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha . . .« (Mt 28, 19). Na krstno liturgijo zgodnje Cerkve se naslanja

tudi carigrajski simbol Credo, v katerem izpovedujemo vero v troedinega Boga. To veroizpoved je leta 451 sprejela celotna Cerkev na ekumenskem cerkvenem zboru v Kalcedonu in je tudi danes v bogoslužni rabi, čeprav v različni pogostosti v vseh pravoslavnih Cerkvah, v ramsko-katoliški Cerkvi, v anglikanskem cerkvenem občestvu in v Cerkvah reformacije. S tem Credom izpovedujemo svojo vero v Boga. Prizadevamo si za skupno razumevanje tega simbola vere. To je vez, ki zedinja ločene Cerkve. Te Cerkve, ki vse priznavajo evangelij, izpričan v knjigah Nove zaveze, morejo skupaj izgovarjati tudi carigrajsko veroizpoved. Da so bile vedno in so še danes prepričane o tem, da to morajo delati, jih s poudarkom postavlja pred zahtevo, naj premagajo tiste razlike v razumevanju te veroizpovedi, ki še vedno ločujejo Cerkve. Doslej obstajajo te razlike in spadajo k razlogom, zakaj ločitev med Cerkvami traja še naprej.

10) Starost simbola veroizpovedi predstavlja posebno upanje kljub razumljivim pomislekom. Novo oblikovanje veroizpovedi ob opustitvi tega celotno-cerkvenega izročila bi utegnilo ogroziti bistveno in nujno povezanost krščanskega verovanja v vseh krajih in v vseh časih. Šele koncil, katerega bi se spet udeležile vse Cerkve, bi imel pravico, da bi se na podlagi apostolske vere lotil nove formulacije vesoljne veroizpovedi. Carigrajski simbol nam je opomin k polnemu uresničevanju edinosti Cerkva. Sprava ločenih krščanskih Cerkva je pomemben prispevek, tak prispevek, ki se zahteva od nas na poti do enega samega, v miru živečega človeštva. Brez lastnih resnih korakov v tej smeri ostajajo naši cerkveni pozivi k spravi in zedinjenju človeštva prazne besede. S skupnim izpovedovanjem in izpričevanjem svoje vere se hočemo obvezati k temu, da bomo pripravili takšne korake in jih z božjo milostjo tudi storili.

Verujemo v enega Boga, Očeta, vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari.

11) 4. »*Verujemo*« — tako se začne veroizpoved. Ta »mi« je prvotno pomenil škofe, zbrane na koncilu. Ker so izpovedali vero v imenu Cerkva, ki so jih zastopali, in s tem kot predstavniki vesoljne Cerkve, vključuje ta »mi« vse verujoče. Tako kristjani tudi danes vključujemo svoje glasove v ta »verujemo«. Ta skupna izpoved vere ne izvzema posameznika od tega, da ne bi izgovarjal tudi svojega osebnega in nenadomestljivega »verujem«. Vendar ta »verujem« takoj kaže onkraj sebe. Saj je to le en glas v mnogoglasnem zboru tistih, ki povsod in v vseh časih izpovedujejo svojo skupno vero v troedinega Boga. V tem »verujemo« se izraža občestvo, dà, ena sama Cerkev Jezusa Kristusa. Takšna vera je v izvoru

pritrditev evangeliju o obuditvi Križanega: »Če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš zveličan« (Rim 10, 9). V tem evangeliju je vsebovana polnost vere, ki se z njenim obveznim razvitjem srečujemo v carigrajski veroizpovedi. Naše Cerkve v Evropi in po svetu kljub svoji ločenosti skupno izgovarjajo »verujemo«. To hoče in more privesti v tisto občestvo s troedinim Bogom, ki podarja življenje in mir, ne le needine Cerkve, marveč naše celotno človeštvo, zaznamovano s tolikerimi razlikami in napetostmi. Mnogi ljudje v Evropi ne najdejo nikakršnega pristopa do Boga. To nas prebuja k zavesti, da je vera dar milosti, ki ga moremo prejeti le v Svetem Duhu.

12) 5. Verujemo v *enega Boga*. On je edini Bog, samo on ima vso pravico do našega srca in življenja. »Vemo, da ni nikakršnih malikov na svetu in ni Boga razen enega. In celo če obstajajo tako imenovani bogovi na nebu in na zemlji — in res je veliko bogov in gospodarjev — pa je vendar za nas en Bog, Oče« (1 Kor 8, 4 s).

13) Ta edini Bog se je razodel Izraelu in mu je kot prvo naložil deset zapovedi: »Ne imej drugih bogov poleg mene« (2 Mz 20, 3; 5 Mz 5, 7). Če kristjani izpovedujemo svojo vero v *enega* Boga, se pridružujemo tisti izpovedi vere, ki jo vedno izgovarjajo naši judovski bratje in sestre: »Poslušaj Izrael! Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo!« (5 Mz 6, 4). Naj se Cerkev Jezusa Kristusa še tako razlikuje od sinagoge, izpovedovanje vere v Boga Abrahama, Izaka in Jakoba povezuje oboje. Te globoke, v božji volji temelječe povezanosti z Judi se hočemo evropski kristjani stalno zavedati, tem bolj zaradi tega, ker je bilo na tleh naše celine, tudi od kristjanov, prizadejano Judom nepregledno veliko trpljenja in krivice.

14) »Nobenega boga razen Boga« — to je tudi islamsko versko prepričanje. V mnogih naših deželah srečamo muslimane. Med nami živijo. Naj bodo v oblikah svoje pobožnosti nam še tako tuji in naj danes obstajajo še tako mnoge boleče napetosti med muslimani in kristjani, — kljub temu ne smemo pozabiti, da tudi oni — z Judi in z nami kristjani — verujejo v enega Boga.

15) Kristus nam je razodel skrivnost: en Bog — to je troedini Bog ljubezni, občestvo Očeta, Sina in Svetega Duha. On je tisti, ki se obrača k nam; on nas kliče k sebi in ne dopusti, da iščemo svoje življenje pri tujih bogovih, ki se vedno znova dvigajo pred nami. Svojo vero v enega Boga izrekamo, ker priznavamo svojo pripadnost Bogu, Očetu. Saj je On že od vekomaj do vekomaj Počelo brez počela, Počelo Sina, ki je skupaj z njim *enako* večen, in Duha, ki je skupaj z njim *enako* večen.

16) 6. Oče utemeljuje s svojo Besedo v moči Svetega Duha nebesa in zemljo. Vse prihaja iz njegove roke. Zato je in ostane on Gospodar nad vsem ustvarjenim, Pantokrator. Tako je on izvir vse enote in vse mnogoterosti. Bog je naš Oče, ker je naš *Stvarnik*. »Ali nimamo vsi enega Očeta? Ali nas ni vseh ustvaril en Bog?« (Mal 2,10; prim Ef 4,6). Bog, Stvarnik, Oče, nas ne pusti brez svoje skrbeče ljubezni. »Kakor se oče usmili otrok, tako se Gospod usmili vseh, ki se ga boje« (Ps 103,13). Tako si privzema tudi materinske poteze. »Kakor dečka, ki ga tolaži njegova mati, tako vas bom jaz tolažil« (Iz 66,13).

17) Bog je Stvarnik nebes in zemlje, mi smo delo njegovih rok. Zaradi tega smo njegova »podoba« (1 Mz 1,26 s). Čeprav je sijaj te »božje podobe«, ki smo mi, z grehom zatemnjen, se Bog vendarle ne kesa svojega dela in nam zato daje, da iščemo njegovo milost in jo v Jezusu Kristusu najdemo. Človek — »božja podoba« — je v našem svetu in tudi v Evropi mnogokrat oviran v svojih pravicah in prizadet v svojem dostojanstvu. V znamenju naše vere v Boga, Očeta in Stvarnika vseh ljudi, se hočemo, kolikor nam je mogoče, danes in v prihodnje zavzemati za človeka, kjerkoli in kakorkoli izmaličujejo njegovo obličje. Storiti moramo, da se bodo slišali glasovi tistih, ki se morejo napraviti le maloslišne ali sploh nič. Zadaj za krivico, ki se dogaja mnogim ljudem, stoje mnogokrat ideologije, ki umevajo človeka napačno, bodisi v individualističnem ali kolektivističnem smislu. Te ideologije zatemnjujejo in ogrožajo »božjo podobo«, kar mi ljudje smo. Občestvo s troedinim Bogom nas osvobaja iz naše zagledanosti vase in nas odpira za bližnjega ter za našo družbo. Vseobsegajoče umevanje človeka, kakršno nam razkriva krščanska vera, je alternativa vsakršni ideologiji: Na človeka gleda krščanska vera kot na osebo in hkrati kot na člana občestva.

18) Bog je ustvaril tudi *nebesa* — »nevidni svet«. Ko pridružujemo svoje glasove zboru angelov in svetnikov, smemo po Kristusu v Svetem Duhu, Bogu, vsemogočnemu Očetu, izkazati vso čast in slavo.

19) *Zemlja* je z rastlinstvom in živalstvom zaupana nam ljudem, da jo kot »dobri oskrbniki« napravljamo, da postane za nas ljudi rodovitna in ostane domovina, namesto da jo pustošimo in onemogočamo življenje na njej. Človek in narava živita in trpita skupno. Tudi v stvarstvu obstaja »upanje« in »zdihovanje«, da bi se »rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rim 8,21 s). Notranji red kozmosa je utemeljen v stvariteljski božji besedi, v Logosu. Znanost, tehnika in umetnost gredo za sledovi tega reda in ga izkoriščajo. Te človekove dejavnosti odobravamo in hočemo prispevati k zavesti solidarnost-

ne odgovornosti, da bi se vse vršilo v pokorščini do Boga Stvarnika in v službi človeku ter v njegovo odrešenje. Naša vera v Boga, Stvarnika vidnega in nevidnega sveta, nam zapoveduje, naj z vsemi svojimi močmi delamo za to, da se ustavi izrabljanje in uničevanje okolja. Zavzemati se moramo za to, da bo tudi prihodnjim rodovom ostal svet, ki nas obdaja, ohranjen kot Stvarnikovo delo in hvaljenje.

20) 7. Če izpovedujemo svojo vero v Boga Očeta, je pomen tega predvsem tudi ta, da je ta Bog »Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa« (Ef 1,3). Večna Beseda je spočeta in rojena iz njega. Učlovečena Beseda, Jezus Kristus, je poslan od njega, da bi nam prinesel življenje v polnosti. Oče je iz ljubezni žrtvoval Jezusa v smrt na križu in Križanega obudil iz smrti. Sin bo ob koncu časov vse podvrgel njegovim nogam, da bi tako vse našlo svojo dovršitev. Jezus je zaupljivo molil k svojemu Očetu. Tudi v uri svoje zapuščenosti od Boga je klical k njemu »Abba, Oče« (Mr 14,36). Z Jezusom imamo v Bogu, našem Očetu, neki Ti, ki uslišuje naše molitve. Ker smo po Jezusu dosegli božje otroštvo, »je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: ‚Abba, Oče!'« (Gal 4,6; Rim 8,15). Zato si upamo vedno znova kot posamezniki ali v občestvu s svojimi brati in sestrami darovati z Jezusom Očetu v Svetem Duhu vso čast in slavo. V zaupanju na njegovo mogočnost in dobroto pa v molitvi prinašamo pred njega tudi svoje prošnje. Molitev odpira naš jaz in naš svet temelju in cilju vsega. Pogosto se komaj moremo odtegniti hiravemu aktivizmu in se zato čutimo obremenjene. Bog more prek molitve podeliti našemu delovanju zbranost in pravo smer.

Verujemo v enega Gospoda Jezusa Kristusa,
edinorojenega Sina božjega;
ki je iz Očeta rojen pred vsemi veki
in je Bog od Boga, luč od luči,
pravi Bog od pravega Boga;
rojen, ne ustvarjen, enega bistva z Očetom,
in je po njem vse ustvarjeno;
ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega
zveličanja prišel iz nebes.
In se je utelesil po Svetem Duhu iz Marije Device
in postal človek.
Bil je tudi križan za nas,
pod Poncijem Pilatom je trpel
in bil v grob položen.
In tretji dan je od mrtvih vstal, po pričevanju Pisma.

In je šel v nebesa, sedi na desnici Očetovi.
In bo spet prišel v slavi, sodit žive in mrtve;
in njegovemu kraljestvu ne bo konca.

21) 8. Jezus iz Nazareta, križani in vstali Gospod, je razodel Očetovo ljubezen. On, »edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, je pripovedoval o njem« (Jn 1,18). Jezus je molil k Očetu: »Kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama« (Jn 17,21). Njegova molitev razlaga njegov večni odnos do Očeta. Cerkev se je spričo teoloških razprav o osebi Jezusa Kristusa v četrtem stoletju videla primorano, da na nicejskem koncilu (325) slovesno in obvezujoče izrazi, da je Jezus od vekomaj Očetov Sin. Je »enega bistva« z Očetom. Ni ustvarjeno bitje, saj pripada Očetu od vekomaj do vekomaj. Je »luč od luči«. »Iz Očetove luči dojamemo Sina kot luč v tisti luči, ki je Sveti Duh« (Gregor Nacianški, 5. teološki govor).

22) Oče potrjuje Sina kot od sebe različnega in daje iz sebe izhajati Svetemu Duhu v občestvo s Sinom. Po Sinu in v njem je Oče po Duhu ustvaril svet in nas ljudi, da bi bili v občestvu z Bogom. Zato smemo vedeti, da nas Oče hoče in potrjuje skupaj s Sinom tudi v tem, da se od njega razlikujemo. Po božji volji je dobro, da obstaja končni svet in mi v njem. Kaj to pomeni? Medtem ko mnoge filozofije in religije svetujejo človeku, naj si želi, da se on sam in svet razpustita v absolutni temelj vseh reči, pa more kristjan iz vere v troedinega Boga sprejemati svet in samega sebe tudi v svoji končnosti in svoji različnosti od Boga. Našo evropsko celino je stoletja dolgo sooblikovala krščanska Cerkev. V našem času se je začel intenzivni dialog z verskimi izročili drugih celin, zlasti Azije. V tem dialogu se imamo od naših sogovornikov mnogokaj naučiti; a treba nam je izpričati in priobčevati tudi to, kar je našega. Najbolj pomembno je: dana je možnost, da pritrjujemo svetu in njegovi zgodovini iz vere v Boga, ki ustvarja v Sinu svet in nas ljudi in temu obojemu pritrjuje. Krščanska duhovnost je zato tudi obrat k svetu, obrat, ki skupaj z Bogom svetu *pritrjuje*. To se dogaja v hoji za Križanim in ne izključuje žrtve in odpovedi.

23) 9. Bog ni preklical svoje pritrditve svetu in nam ljudem, ko je prišel *greh* in razvil svojo moč. »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16) Jezus izhaja iz svojega naroda. Bil je rojen iz deviške Marije, ki je bila »sionska hči«, »sveti izraelov ostanek« v osebi. A vendarle je »prišel«

tudi »iz nebes«. Jezus je več kakor sad človeške zgodovine. Oče ga je poslal, in po Svetem Duhu si je privzel v Mariji človeško naravo. Jezus je pravi Bog in pravi človek. »Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem« (Flp 2,6 s). V Jezusu se je troedini Bog enkrat za vselej postavil na stran človeka, da bi ga odrešil od greha in ga spremljal na njegovih potih. Ob človekovi strani in celo na njegovem mestu ostane, četudi si človek domišlja, da je izgubljen in zapuščen od Boga. Tako križani Jezus dokazuje, da on sam in v njem troedini Bog vse do konca sprejema in nosi človeka.

24) »Beseda o križu« (1 Kor 1,18) je za nas »božja moč«. Posebno tiste, ki se čutijo skušane v svoji veri, spodbujamo, da to nanovo slišijo. Morda mislijo, da je Bog onemogel in da zato ne zasluži zaupanja; češ da nepregledno trpljenje na svetu to dokazuje. Nasproti temu pravi »beseda o križu«: V križu Jezusa Kristusa Bog pozna smrt in onemoglost, in prav v tem je Bog res živi in močni Bog. V Jezusovem križu Bog zmaguje nad grehom in nas opravičuje. Tu se začenja »nova stvar« (2 Kor 5,17 s). Tako je smrt Jezusa Kristusa na križu »za nas« studenec novega življenja, ki se v obuditvi Križanega od mrtvih v polnosti uveljavi in nas posvečuje.

25) Oče je obudil Jezusa, Križanega, od mrtvih in ga povišal na svojo desnico. Tako ga je opravičil (1 Tim 3,16) in overil, čeprav so ga nameravali njegovi nasprotniki ovreči z usmrtitvijo na križu. Zdaj on, ki je temelj vseobsegajočega odrešenja in zveličanja, živi kot Kyrios *(Gospod)* v Očetovem veličastvu. Na osnovi vstajenja in glede na križ priznavamo, da je Jezus »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6). Vstali Gospod nam daje delež pri svojem veličastvu, ko nam podarja svoj mir (Jn 20,19—20) in svoje veselje. »Kristus je vstal iz vseh smrtnih muk. Veselimo se tega vsi; Kristus hoče biti naša tolažba« (stara velikonočna pesem).

26) 10. Povišani Gospod je že tu: v *Cerkvi,* »kjer sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu« in kjer se oznanja evangelij in se obhajajo zakramenti. Ob koncu dni pa bo nezastrto razodet v svojem veličastvu. V upanju gremo naproti srečanju z Gospodom, ki bo spet prišel. K temu srečanju spada tudi poslednja sodba nad našim življenjem in smrtjo. Kajti Sodnik je naš Rešitelj, Jezus, ki je s križem in vstajenjem že pokazal, da mu gre za človekovo življenje in ne smrt. Zato je mogel Pavel pisati občini v Korintu: »Zato ničesar ne sodite prezgodaj, dokler ne pride Gospod. On bo osvetlil, kar je skrito v temi. Razodel bo misli src. Tedaj bo vsak prejel

od Boga priznanje, ki mu gre« (1 Kor 4,5). Pričakovanje Gospodovega ponovnega prihoda nas postavlja v novo razmerje do sveta in njegove zgodovine. Iztrga nas iz mnenja, da je svetovna zgodovina sama poslednja sodba. Če si ta lasti pravico do mesta zadnje instance, postane neusmiljena sodba; njeno merilo je namreč uspeh. Nasproti temu izpovedujemo, da je poslednja sodba stvar Gospoda, ki bo spet prišel. Zato ostaja smisel zgodovine znotrajzgodovinsko nezaključljiv. Beseda o sodbi Kristusa, ki bo spet prišel, je veselo oznanilo; kajti tisti, ki sodi, ni utelešenje »logike zgodovine«, marveč prijatelj in brat tistih, ki stojijo pred sodbo, za kakršno se ima svetovna zgodovina, majhni, ker ne morejo predložiti sijajne storitve: ubogi, otroci, še več, mi vsi, ki smo grešniki. Tako se pričakovanje Gospoda, ki bo prišel, tiče živca našega razmerja do zgodovine.

Verujemo v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja;
ki izhaja iz Očeta,
ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo;
ki je govoril po prerokih.
In v eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev.
Priznavam en krst v odpuščanje grehov.
In pričakujem vstajenja mrtvih
in življenja v prihodnjem veku. Amen.

27) 11. Sveti Duh je, kakor v Credo skupno izpovedujemo, enako kakor Oče in Sin sam božja oseba. Izhaja iz Očeta (Jn 15,26) in ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo.

28) Filioque je v zahodnih Cerkvah običajni dostavek k carigrajski veroizpovedi. Nekatere zahodne Cerkve preudarjajo danes uporabo izvirnega, na koncilu izdelanega besedila veroizpovedi.

29) Sveti Duh je božja ljubezen, ki jo Oče izkazuje Sinu in Sin Očetu. V Svetem Duhu imata Oče in Sin živo občestvo. Božja ljubezen Očeta in Sina se po Duhu razodeva v svetu. Sveti Duh je studenec življenja, je »tisti, ki oživlja«. Sveti Duh je dajalec vsega življenja, in življenje je tako božji dar.

30) Odrešenjska dejanja Boga, Očeta in Sina se vršijo v moči Svetega Duha. Sveti Duh je stvariteljska božja moč pri ustvaritvi sveta. »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. Zemlja pa je bila pusta in prazna. Tema je bila nad globinami, in duh božji je vel nad vodami« (1 Mz 1,1.2). V Očetu in po Sinu napolnjuje Sveti Duh vesoljni svet (prim. Mdr 1,7).

31) Po človekovi zlorabi svobode je vdrla v stvarstvo *moč zla*. V nasprotju s Svetim Duhom, Studencem življenja za svet, skuša moč

zla pokvariti in uničiti stvarstvo. Vse življenje stvarstva in človeka stoji zaradi greha v trdem spopadanju med močmi teme in močjo luči.

32) Moč zla neprestano pritiska na človeka, da se hoče nasproti stvarstvu postavljati na božje mesto, da bi porušil stvarstvo. »Vse to ti bom dal, če predme padeš in me počastiš« (Mt 4,9). Človek, ki podleže tej skušnjavi in pozabi na Boga kot na resnični izvir življenja, si pripravlja svojo nesrečo. Brez razsvetljenja po Svetem Duhu sicer more človek obvladovati stvarstvo, a ne sam sebe. Osvojiti more vesolje, a ostane nesposoben, da bi predrugačil sam sebe. V laboratoriju more mojstriti veliko reči, a ne zmore mojstriti sam sebe.

33) V nasprotju do moči zla je Sveti Duh, ki prešinja vesoljstvo, ohranil stvarstvu upanje, da bo rešeno pokvarjenosti (Rim 8,21 s). Zato je govoril po prerokih, da bi napovedal Mesijev prihod in svoj lastni prihod na zemljo o binkoštih. Po ustih preroka je Gospod govoril: »Po tem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo ... Tudi na vaše hlapce in na dekle bom v tistih dneh izlil svojega Duha« (Jl 3,1—2).

34) *V moči Svetega Duha* je učlovečeni Sin na križu smrtno zadel moč zla. »Ljudstvo, ki je sedelo v temi, je zagledalo veliko luč; in njim, ki so prebivali v deželi smrtne sence, je zasvetila luč« (Mt 4,16). V tej luči Svetega Duha odkrije človek smisel svojega življenja zunaj samega sebe, namreč v Kristusu, čigar božja svetloba sije v vse globine človeškega in ki nas s svojim telesom in krvjo osvobaja od zla. »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20). Sveti Duh napravlja, da smo deležni Kristusa. Sveti Duh je moč ponavzočevanja Jezusa Kristusa in sadov njegovega življenja in smrti. On stori, da darovi kruha in vina postanejo kruh življenja in kelih zveličanja za nas in da se tako s Kristusovo daritvijo na križu očistimo svojih grehov in se posvetimo. Sveti Duh napravi, da so spisi Stare in Nove zaveze »duh« in torej ne le »črke«. Tako izpričujejo delovanje troedinega Boga v zgodovini in nas kličejo k veri. Sveti Duh vzbuja v posameznikih karizme v korist Kristusovega telesa, Cerkve.

35) V luči Svetega Duha, ki sije v Cerkvi po evangeliju in zakramentih, Kristus sam zmaguje nad močjo zla v vsakem verniku in nas naredi spet Bogu podobne. »Mi vsi, ki z odgrnjenim obrazom kakor ogledalo odsevamo Gospodovo slavo, se spreminjamo v isto podobo, iz sijaja v sijaj, kakor deluje v nas Gospodov Duh« (2 Kor 3,18).

36) 12. *Cerkev*, od Očeta izvoljeno ljudstvo, Kristusovo telo in tempelj ter orodje Svetega Duha je območje novega življenja, ki nam ga je podaril troedini Bog. Na osnovi tega območja novega življenja je Cerkev ena, sveta, katoliška in apostolska. Vse to moremo

izrekati skupaj drug z drugim v upanju, da v poslušanju božje besede tudi isto mislimo. Cerkev je *ena*, ker je »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (Ciprijan, De Oratione Dominica, 23: CCh III A, Brepols 1976, 105; 2 Vat C4). Na to edinost kažejo en krst, eno Sveto pismo stare in nove zaveze, veroizpovedi prvotne Cerkve in skupna molitev. In nekega dne, tako upamo, nas bo vse zedinila ena evharistija. Cerkev je *sveta*, ker »je Kristus ljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe, da bi jo posvetil, potem ko jo je očistil s kopeljo vode in besede« (Ef 5,25 s; prim. tudi Heb 13,12). Če kristjani živijo trdni v veri, močni v upanju in zvesti v ljubezni, so odsev te svetosti in kažejo pota k edinosti, ki jo hoče Bog. Cerkev je *katoliška*, kajti »kjer je Jezus Kristus, je tudi Cerkev katoliška« (Ignacij Antiohijski, Ad Smyrn. 8,2), to pomeni: Kjer je Jezus Kristus, tam je v Cerkvi v moči njegovega Duha navzoča polnost božje resnice in božjega odrešenja, in tam postajajo ljudje vseh časov, brez razlike glede na spol, raso ali položaj, deležni tega odrešenja. Katoličtvo Cerkve se kaže v svetovnem poslanstvu, ki ji je naloženo (Mt 28,19) kakor tudi v mnogoterosti in redu karizem (Rim 12; 1 Kor 12). Končno je Cerkev *apostolska* Cerkev; saj je »sezidana na temelju apostolov in prerokov. Vogelni kamen pa je sam Kristus Jezus« (Ef 2,20). Cerkev ohranja in izroča evangelij, ki so ga apostoli prejeli v srečanju z vstalim Kristusom in prek izlitja Svetega Duha.

37) To, kar v veri izražamo o Cerkvi in kar nam je neuničljivo dano vnaprej, seveda vedno znova spodbijamo s svojim življenjem. Predvsem pa je razklanost Cerkve tista, ki napravlja, da je njeno v Kristusu temelječo edinost, svetost, katoliškost in apostolskost mogoče izkusiti le zlomljeno. To dejstvo se kaže zlasti boleče v tem, da ne vidimo sebe nič več in še ne ponovno sposobne, da bi delili en kruh in en kelih pri Gospodovi mizi. V tej stiski prosimo Boga, naj ne dopusti, da bi se utrudili, in naj nam da razločneje videti, kako bi mogli biti skupaj drug z drugim poslušni volji Jezusa Kristusa, ki se je razodela v njegovi velikoduhovniški molitvi za edinost svojih učencev. Hkrati se zahvaljujemo Bogu za to, da je dal Cerkvi že storiti pomembne korake na poti drug k drugemu, zlasti pri razlaganju Svetega pisma, začetno pa tudi v umevanju in liturgični praksi evharistije.

38) 13. Eno samo izpovedovanje vere v troedinega Boga ima zgodovinsko in stvarno svoj izvirni kraj v liturgiji enega *krsta*, ki jo obhajamo v vseh naših Cerkvah in ki nas globoko povezuje, zlasti ker smo si v medsebojnem priznavanju krsta edini onkraj vseh veroizpovednih meja. S krstom Bog včleni krščenca v eno Kristusovo telo in »ga tako iztrga iz oblasti teme ter prestavi v kraljestvo svojega ljub-

ljenega Sina, v katerem imamo odrešenje, odpuščanje grehov« (Kol 1,13 s). Krst in vera, ki priganjata k izpovedovanju, spadata skupaj. Če sami ali v skupnem bogoslužju izgovarjamo veroizpoved, obnavljamo svojo pritrditev krstu, osrečujemo svoje brate in sestre, naj bi sprejeli vero ter se pridružili njenemu izpovedovanju, in pritrjujemo božji besedi, ki hoče oblikovati naše življenje in mu biti merilo.

39) 14. Božje ljudstvo, kateremu pripadamo po veri in krstu in po prostoru pri »Gospodovi mizi«, potuje skozi čase. Polno upanja gre naproti svoji dovršitvi in dovršitvi vsega stvarstva v Bogu, da bo Bog za vekomaj vse v vsem. Tako hoče Bog biti nam vsem *življenje v polnosti*. Zato pričakujemo vstajenje mrtvih in življenje prihodnjega sveta. Zavedamo se, da nas to čakanje na novo stvarstvo ne odvezuje dolžnosti, da sodelujemo pri graditvi človeku bolj prijateljskega sveta. Celo osvobaja nas za to. »Novi Jeruzalem« sicer pride z neba, od Boga (Raz 3,12; 21,2). Vendar pa zaupamo, da se ne izgubi nič od tega, kar smo storili v pričakovanju »novega mesta«. To daje našim naporom nov, večnostni pomen. Življenjski pogum se užiga v upanju na večno življenje. Služimo svetu, ki boleha za svojim strahom pred smrtjo in za svojim hrepenenjem po smrti, če izpričujemo veselo oznanilo o dokončni zmagi življenja nad smrtjo in če dajemo odgovor o »razlogu našega upanja« (1 Pet 3,15). V Svetem Duhu, ki je poroštvo večne slave, smemo že zdaj pridružiti svoj glas »glasu velike množice v nebesih«: »Gospod, naš Bog, vladar vesolja, je začel kraljevati. Veselimo se in radujmo ter mu izkažimo čast« (Raz 19,6 s).

* * *

Sklepna beseda

Besedilo te razlage je izoblikovala delovna skupina, ki sta jo določili Konferenca evropskih Cerkva (KEK) in Svet evropskih škofovskih konferenc (CCEE). Besedilo so v imenovanih organizacijah kakor tudi v njenem skupnem odboru večkrat pretresali in spreminjali. Srečanju v Rivi je bila predložena 8. oblika besedila.

Gre za besedilo, za katerega udeleženci osebno odgovarjajo. Naslovljeno je najprej na vodstva Cerkva. Udeleženci upajo, da bo prek cerkvenih vodstev razširjeno naprej. Udeleženci so dali soglasje temu besedilu kot celoti, ne pa v vseh podrobnostih, in sicer brez nasprotnega glasu, trije pa so se vzdržali.

Riva del Garda, 7. oktobra 1984

D. Dr. Glen Garfield Williams
generalni tajnik KEK

Dr. Ivo Fürer
tajnik CCEE

Prevedel Tone Štrukelj

Pregledi

Francè Rozman

Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze

Novi prevod Svetega pisma Nove zaveze se imenuje jubilejni zato, ker je nastal ob 400-letnem jubileju Dalmatinove Biblije (1584), to je prvega celotnega prevoda Svetega pisma v slovenščino. Pri tem pa smo skoraj pozabili, da je poteklo tudi 200 let, odkar smo dobili drugi celotni prevod Svetega pisma v slovenščini, ki ga je po Vulgati prevedel Jurij Japelj s sodelavci. Med Japljevim prevajanjem Svetega pisma in našim je celo nekaj skupnega.

Japelj je začel prevajati Sveto pismo z Novo zavezo tako kakor mi. Ko je z Blažem Kumerdejem, učiteljem na Bledu, končal l. 1784 Novo zavezo,[1] je z drugo skupino ljudi[2] začel prevajati Staro zavezo. Tudi zdaj, ko je Nova zaveza prevedena, se je oblikovala druga skupina ljudi, ki bodo prevedli Staro zavezo iz hebrejskega izvirnika.

Japelj je prevajal Novo zavezo štiri leta (1781—1784), tako kakor mi (1981—1984), samo da natančno 200 let poprej.

Japelj ni prevajal Svetega pisma zato, da bi s svojim prevodom počastil 200-letni jubilej Dalmatinove Biblije, ampak je začel prevajati po naročilu ljubljanskega škofa Karla Herbersteina; ta se je močno prizadeval, da bi katoličani na Slovenskem dobili prevod Svetega pisma, ki bi bil narejen po določilih tridentinskega koncila.[3] Tudi naš prevod ni nastal zaradi omenjenih jubilejev. Jubileja sta bila kvečjem

---

[1] SVETU PISMU NOVIGA TESTAMENTA. Id est: BIBLIA SACRA NOVI TESTAMENTI. Adprobatione consensu celsissimi et reverendissimi DOMINI DOMINI CAROLI S. R. I. princip. ac Episcopi Labacensis e Comitibus ab Herberstein in Slavo-Carniolicum idioma translata per Georgium Japel... Pars prima. Labaci, Typis Joan. Frid. Eger. 1784.

[2] Ko sta l. 1787 prevedla Mojzesovo peteroknjižje, je Kumerdej odstopil, Japlju so se nato pridružili Šraj, Traven in Škrinjar. Do l. 1802 so prevedli vso Staro zavezo, opombe pa prevzeli po Allioliju.

[3] Ta je na svoji četrti seji, 8. aprila 1546, razglasil Vulgato za juridično nezmotno (prim. EB 61) in tako je Vulgata postala uradna oblika Svetega pisma v katoliški Cerkvi; vsi prevodi so morali biti narejeni po njej, opremljeni pa z opombami cerkvenih očetov (prim. EB 62).

razlog za pospešeno prevajanje, da bi izid prvega celotnega prevoda Svetega pisma v slovenščino počastili z novim prevodom Svetega pisma, čeprav za zdaj samo s prevodom Nove zaveze. Novi prevod pa ni nastal na pobudo cerkvene hierarhije, kot je Japljev, ampak na pobudo profesorjev Svetega pisma na ljubljanski Teološki fakulteti.[4]

Vzroki za nastanek novega prevoda

Vzrokov za nastanek novega prevoda je več.

Najprej je treba omeniti dejstvo, da v zadnjih desetletjih nobena teološka veda ni tako napredovala kakor ravno biblicistika. Spomnim naj samo na epohalno odkritje qumranskih rokopisov (1947—1952), ki niso samo potrdili pristnost rabljene oblike Svetega pisma, ampak močno odprli vrata v spoznanje bibličnega sveta in s tem pripomogli h globljemu razumevanju bibličnega sporočila. Med qumransko rokopisno zapuščino je končno samo $^1/_4$ biblične narave, vse drugo je astronomske, astrološke, ekonomske, medicinske . . , to pa odpira širok pogled v življenje in mišljenje ljudi, ki jih ima pred očmi Sveto pismo. Čim bolj natančno poznamo svetopisemsko okolje, tem bolj razumemo njegovo sporočilo.

Za študij Nove zaveze pa niso poleg Qumrana nič manj pomembna odkritja v Nag Hammadi v Gornjem Egiptu, kjer so našli veliko svetopisemskih pápirosov,[5] kakor tudi druga rokopisna odkritja, o katerih nas sproti seznanja revija Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissen-

---

[4] Tudi za »enotni nemški prevod« (Einheitsübersetzung) so dali pobudo profesorji Svetega pisma. Dr. Otto Knoch, direktor Katoliške biblične ustanove v Stuttgartu, je dal l. 1960 pobudo, da bi dobili Nemci enotno svetopisemsko besedilo za bogoslužje, pouk v šolah in bibličnih krožkih. Pobudo je sprejela nemška škofovska konferenca in zamisel je med II. vatikanskim koncilom dobila še ekumenski značaj. Tako je po 18 letih skupnega dela, katoličanov in protestantov, nastal nov, sodoben prevod Svetega pisma za vse nemško govoreče narode, zato se imenuje »enotni prevod« (Einheitsübersetzung). Prim. Josef Scharbert, Arbeitsweise, Eigenart und Probleme der »Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift«, Bibel und Liturgie 2 (1983) 80—89. Pri nas pa sta dala pobudo za novi prevod dr. Francè Rozman, profesor za študij Nove zaveze na ljubljanski Teološki fakulteti (20. aprila 1980) in dr. Jože Krašovec, profesor za študij Stare zaveze na isti fakulteti (22. maja 1980). Njuno pobudo je sprejela 9. septembra 1980 Slovenska pokrajinska škofovska konferenca in nato je steklo prevajanje Svetega pisma.

[5] Tako je na primer odkritje pápirosa Ryland (tako se imenuje po lastniku Johnu Rylandu), s strokovno oznako P^{52}, povsem ovrglo trditve racionalističnih protestantov o poznem nastanku Janezovega evangelija. Pápiros je nastal okrog l. 125 in je prepis izvirnika, to pa pomeni, da je izvirnik nastal vsaj kakšno desetletje prej, če je prepis medtem zašel celo v Gornji Egipt. Pápiros so odkrili l. 1920, razbrali pa l. 1934. Vsebuje krajši odlomek iz Janezovega evangelija (18,31—33. 37—38). Prim. K. Aland — B. Aland, Der Text des NT, Stuttgart 1982, 94.109.

schaft, ki izhaja v Berlinu. Revijo ureja Kurt Aland, ki velja za najbolj uglednega poznavalca novozavezne tekstne kritike.[6]

Sèm lahko prištejemo še novo vrednotenje številne judovske svetne književnosti (talmud, mišnê, tosefta . . .), ki je nastajala vzporedno s Svetim pismom, kakor tudi vedno globlje poznanje prakrščanske religiozne književnosti.

Zaradi vseh teh odkritij se je močno poglobil biblični študij, in kar je najpomembnejše: teoretično razpravljanje o nastanku Svetega pisma je nadomestilo stvarno preučevanje njegovega besedila, njegovih literarnih vrst in njegovega načina pripovedovanja. Spričo odkritij v Ras Šamri ali starem Ugaritu (1929) in najnovejših odkritij v Ebli v Siriji (1975), se je močno poglobilo preučevanje izvirnih svetopisemskih jezikov posebno hebrejščine.[7] Vse to prikazuje svetopisemsko sporočilo večkrat precej drugače in bolj poglobljeno, kot smo bili vajeni do zdaj.

Povsem razumljivo je, da prevod, ki je nastal pred pol stoletja in več, ne dohaja sodobne biblične znanosti. To velja tudi za zadnji slovenski prevod Nove zaveze, ki je bil narejen po izvirniku, to je prevod, ki so ga leta 1925 izdali Frančišek Jere, Gregorij Pečjak in Andrej Snoj, Sveto pismo Novega zakona, Ljubljana 1925, zato ga bilo nujno treba posodobiti. To so delno storili prireditelji ekumenskega Svetega pisma (Ljubljana 1974), vendar je to samo jezikovno popravljen, ne pa stvarno (vsebinsko) izboljšan Jeretov-Pečjakov-Snojev prevod iz leta 1925.

Še bolj kot v vsebinskem, je dosedanji slovenski prevod Nove zaveze začel zaostajati v jezikovnem pogledu. Jezik se stalno razvija, zato je treba Sveto pismo nenehno posodabljati in prav želja, da bi njegovo sporočilo izrazili v živi, sodobni in današnjemu človeku razumljivi govorici, je bil drugi razlog za nastanek novega prevoda.

---

[6] Prof. Kurt Aland je v knjigi z naslovom Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments I., Gesamtübersicht, Berlin 1963 objavil celoten seznam vseh, do tedaj znanih novozaveznih tekstnih prič. V razpravi Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments, Ergänzungen zur Kurzgefasten Liste, katero je objavil v Materialien zur neutestamentlichen Handschriftkunde I, Berlin 1969, pa je pokazal, kako se je med tem časom povečal seznam novozaveznih tekstnih prič. Majuskulni kodeksi so se namnožili od 0250 do 0267, minuskulni od 2646 na 2768, pápirosi od P^{76} na P^{81}, lekcionarji od 11997 na 12146. Celotni seznam je narastel za 293 tekstnih prič v primerjavi z letom 1963, ko je K. Aland objavil knjigo Kurzgefasste Liste . . . Tako se seznam novozaveznih prič nenehno množi, zato nastajajo vedno bolj izpopolnjene znanstveno kritične izdaje Nove zaveze. Ena izmed zadnjih takšnih izdaj je tudi The Greek New Testament, ki so jo izdale Združene Biblične družbe v Stuttgartu l. 1975, po kateri smo prevedli Novo zavezo.

[7] Čeprav je današnja hebrejščina — ivrît — istovetna z biblično, je vendar za avtentično poznanje Biblije treba poznati tudi stare semitske jezike, kot so ugaritščina, asiro-babilonščina, aramejščina . . .; kakor tudi za Novo zavezo ni dovolj poznati samo klasično grščino (atiško narečje), ampak tudi »ljudsko ali splošno« grščino, koinè diálektos. Vzporedna svetopisemska književnost zelo pomaga razumeti svetopisemsko govorico in tako pristneje določiti svetopisemsko sporočilo.

Tretji vzrok pa je odločitev II. vatikanskega koncila, ki je postavil Sveto pismo v središče verske prenove in naročil, »naj bodo napravljeni dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno iz izvirnih besedil svetih knjig« (BR, t.22). Koncil pa ni samo odločil, naj se Sveto pismo prevaja po izvirniku in ne samo po Vulgati, kakor je bilo v katoliški Cerkvi v navadi od tridentinskega koncila naprej, ampak tudi naroča, naj bodo novi katoliški prevodi usklajeni s prevodi drugih krščanskih Cerkva, »da jih bodo mogli uporabljati vsi kristjani« (BR, t.22).

Ta koncilski ukrep je sprožil pravo biblično pomlad. Nastalo je zelo veliko novih prevodov, tako da skoraj ni naroda, ki v zadnjih letih ne bi bil dobil novega prevoda Svetega pisma. Pri nas ga je dobila celo manjšina albanske narodnosti v albanščini. To je novi prevod Nove zaveze, BESËLIDHJA E RE, ki ga je izdala Krščanska sadašnjost v Zagrebu 1980. Med prvimi pa so na jugoslovanskih tleh dobili novi prevod Hrvati. Leta 1968 je založba Stvarnost v Zagrebu izdala novi prevod celega Svetega pisma z naslovom BIBLIJA, Stari i novi zavjet.[8] Srbi so dobili novi prevod Nove zaveze (E. Čarnić, Novi zavet, Beograd 1973); Poljaki pa za tisočletnico pokristjanjenja Poljske (1965) prevod celotnega Svetega pisma BIBLIA TYSIACLECIA — Biblija tisočletja, Varšava 1965. Angleži so dobili novi prevod[9] takoj po koncilu. To je THE HOLY BIBLE, Revised Standard Version, London 1966; Francozi pa ugledni prevod LA BIBLE DE JÉRUSALEM,[10] Paris ²1973, ki je tako vpliven, da se pri prirejanju svojih prevodov domala vsi zgledujejo po njem. Italijani imajo izvrsten sodoben in bogato komentiran prevod LA BIBBIA, ki ga je izdala založba Ancora (1974); nemško govoreči narodi pa tako imenovani »enotni prevod« (Einheitsübersetzung), ki so ga pripravljali 18 let in je izšel leta 1980 v Stuttgartu.

Bilo bi torej čudno, če bi nas biblična pomlad obšla. Čudno že zato, ker smo bili pred 400 leti, ko je Luter razglasil načelo, naj vsak bere Sveto pismo v materinem jeziku, prav Slovenci tisti, ki smo se po zaslugi Jurija Dalmatina (1547—1589) uvrstili med takrat še zelo redke

---

[8] To pravzaprav ni nov prevod, ampak podobno kot naše ekumensko Sveto pismo (Ljubljana 1974), sestavljen iz več obstoječih prevodov, ki so popravljeni in med seboj usklajeni. Tako je Stara zaveza, razen pentatevha, ki ga je prevedel S. Grubišić in Psalmov, ki jih je prevedel F. Gas, prevzeta iz A. Sovićevega prevoda, Nova zaveza pa ponatis L. Rupčićevega prevoda.

[9] To ni nov prevod, ampak temeljito popravljen obstoječi prevod, kar pove tudi podnaslov.

[10] Prva izdaja francoske Jeruzalemske biblije je izšla l. 1956 (La Saint Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Paris 1956), vendar se je preveč čutilo, da prevodi posameznih knjig, ki so jih naredili različni prevajalci, med seboj niso bili dobro usklajeni, zato so prevod uskladili in nato l. 1973 drugič izdali. O razlikah med uvodi v obeh izdajah je pri nas pisal dr. Janez Janžekovič, BV 2 (1975) 168—175, vendar je on primerjal njen ponatis, ki je izšel l. 1961 z izdajo l. 1973.

narode, ki so imeli prevedeno celotno Sveto pismo v narodnem jeziku.[11] Bilo bi čudno, če ne bi znali posredovati našim ljudem velikih dognanj biblične znanosti, kajti vsak nov prevod je v bistvu posodobitev večno veljavnega svetopisemskega sporočila. Čudno bi bilo, če se ob velikih jubilejih ne bi vprašali, kako je z našim sedanjim prevodom Svetega pisma, čeprav bi bilo spet popolnoma nesmiselno, da bi prevajali Sveto pismo samo zaradi jubilejev, ko pa nov prevod objektivno ne bi bil potreben.

Novi prevod je torej nastal iz potrebe, da slovensko svetopisemsko besedilo uskladimo z dosežki sodobne biblične znanosti, ga jezikovno posodobimo in tako na novo izraženo svetopisemsko sporočilo postavimo v središče verske prenove, kar naroča II. vatikanski koncil.

Novosti novega prevoda

Jubilejni prevod Nove zaveze je nov prevod Svetega pisma, ne pa samo korenita revizija dosedanjega slovenskega prevoda. Vsak prevajalec je izhajal s tega, kakor da zdaj prvič prevajamo Sveto pismo v slovenščino in je popolnoma samostojno prevajal po izvirniku. Seveda pa je bilo to samo načelo, kajti Sveto pismo je že predolgo prevedeno in je pognalo tako globoke korenine, da je precej njegovih izrekov že prešlo v pregovore, na primer: »Česar je polno srce, to usta govore« (Lk 6,45), »Ne sodite, da ne boste sojeni!« (Mt 7,1), »Kdor noče delati, naj tudi ne jé!« (2 Tes 3,10) ... in toliko njegovih podob in izjav, je prešlo v našo vsakdanjo rabo: »Še petdeset let nimaš in si Abrahama videl« (Jn 8,57), »glas vpijočega« (Mt 3,3 in vzpor.), apokaliptični jezdeci itd., zato tradicije ni bilo mogoče obiti in vse prejšnje zavreči. Nasprotno, prevajanje je znova potrdilo, da je velik del slovenskega Svetega pisma dobro preveden, in to je v novem prevodu tudi ohranjeno. Staro v novem prevodu je samo dokaz, da je bilo to znova temeljito preverjeno in je dobesedno ohranjeno, kar je dobro.

Novi prevod pa spet ni samo popravljanje starega, izločanje preživelih in nerabljenih besedi, zamenjava nerazumljivih izrazov z razumljivimi in sodobnemu mišljenju ustreznejšimi, spremenjen besedni red in sodobnejša dikcija, ampak je na novo izraženo svetopisemsko sporočilo.

Kakšne so torej bistvene novosti novega prevoda?

---

[11] Po preglednici, objavljeni v Svetopisemskem vodniku, Koper 1984, 75, je bilo takrat Sveto pismo v celoti prevedeno v 16 jezikov; vsekakor smo Slovenci dobili celoten prevod Svetega pisma 200 let prej kakor Hrvati.

Prva novost je nedvomno ta, da je novi prevod narejen dosledno po grškem izvirniku.

Medtem ko so se morali od tridentinskega koncila naprej (pri nas je to od Japlja naprej) katoliški prevodi Svetega pisma ujemati z Vulgato, tudi če so bili narejeni po izvirniku, to se pravi, da so se morali tam, kjer se Vulgata razlikuje od izvirnika, ravnati po Vulgati, po II. vatikanskem koncilu katoličani lahko prevajajo Sveto pismo, tudi za najbolj splošno rabo, dosledno po izvirniku.

Jere-Pečjak-Snoj so na primer prevedli Jezusov izrek pri Marku 9,29: »Ta rod se ne dá izgnati drugače kot z molitvijo in postom,« čeprav se v izvirniku, po katerem so prevajali, izrek glasi: »Ta rod se ne dá izgnati drugače kot z molitvijo,« ker ima Vulgata tu dodano še: et ieiunio — in postom, kar je očividno harmonizirano z Mt 17,21, kjer Jezus res tako pravi, ne pa pri Marku. Ali: Jere-Pečjak-Snoj so prevedli Jezusovo prošnjo v velikoduhovniški molitvi Jn 17,21: »Da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama êno,« ker ima Vulgata na koncu: in nobis unum sint — naj bodo oni v nama êno, čeprav se prošnja v izvirniku glasi: »Da bodo vsi êno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, *naj bodo tudi oni v nama*, da bo svet veroval, da si me ti poslal.«

Jezus torej ne prosi, da bi bili učenci v njem in v Očetu êno, ampak da bi bili preprosto v njem in v Očetu, in ko bodo v njem in v Očetu, bodo zanesljivo tudi med seboj eno, ker sta Jezus in Oče eno. Edinost med nami je torej utemeljena v naši edinosti z Jezusom in Očetom ali z drugimi besedami: kdor ni v Jezusu in v Očetu, tudi ni edin z drugimi!

Novi prevod torej opušča vse oblike, ki so v Vulgati in jih ni v izvirniku, ker menimo, da je izvirnik bližji temu, kar so napisali sveti pisatelji, kakor pa njegov prevod, četudi je to Vulgata. Kdorkoli prevaja Sveto pismo po Vulgati, ga prevaja po prevodu, zato je njegov prevod, prevod prevoda in tako za korak dlje od izvirnika, kakor pa prevod, ki nastane neposredno po izvirniku. Prevajanje pa mora težiti k temu, da čimbolj izčrpno podanašnji izvirnik, zato je neposredni prevod Svetega pisma bližji izvirniku kakor pa posredni.

Praktično se bo najbolje pokazalo, da je novi prevod narejen dosledno po izvirniku, ravno pri osebnih in krajevnih imenih. Ta so ohranjena v obliki, kot se glasijo v izvirniku, ne pa v latinski obliki, kakor se glasijo v dosedanjih slovenskih prevodih, tudi tistih, ki so bili narejeni po izvirniku ali morda popravljeni po izvirniku. Od tega načela prevod odstopa samo tam, kjer je svetopisemsko ime tako znano, da je v obliki, kot ga mi poznamo, že del slovenske kulture; zato bi bilo nesmiselno reči Jošua namesto Jezus, Mirjam namesto Marija, Jerušlaim

namesto Jeruzalem . . ., pa čeprav so se v bibličnih časih ta imena res tako glasila; pač pa je to načelo dosledno uresničeno v primerih, ko svetopisemsko ime ni splošno znano in njegova oblika ni del slovenske kulture, zato prevajamo osebna imena: Šealtiel za Salatiel, Nahšon za Naason, Jošija za Jozija, Boaz za Booz, Fojba namesto Feba, Fojniks namesto Feniks . . . in krajevna imena: Beeršeba namesto Bersaba, Horazín namesto Korozáin, Nain namesto Naim, midjanski namesto medijanski. V Markovem evangeliju se na primer nikoli ne pojavi ime Jožef, pač pa je na vzporednih mestih ime Iosetos, ki ga prevajamo Joze, Jozeja in je po vsej verjetnosti narečna oblika imena Jožef, kajti iz vzporednih sinoptičnih poročil razberemo, da gre za isto osebo. Prav zato, ker gre po vsej verjetnosti za isto osebo, so prevajalci v preteklosti Markovo obliko Iosetos prilagodili Matejevi in Lukovi obliki Jožef, to pa je enako nedopustno, kakor če bi nekoga, ki mu je ime Janez in ga vsi kličejo Janez, začeli imenovati Ivan, ker je pač Janez lahko tudi Ivan.

Kako dosledno je izpeljano to načelo, se vidi pri imenu Priskila. Luka imenuje to osebo v Apd 18,2 *Priskila*, Pavel pa v Rim 16,3 *Priska*, čeprav je popolnoma gotovo, da je mišljena ena in ista oseba. Razlika v poimenovanju iste osebe pa dokazuje, da Luka pri pisanju Apostolskih del ni bil odvisen od Pavla, temveč da sta pisala neodvisno drug od drugega in da je vsak po svoje zapisal odtenke istega verskega izročila. Kar pa se v izvirniku glasi drugače, četudi se nanaša na isto osebo ali stvar, prevajalec ne sme poistovetiti in žrtvovati ene oblike na račun druge, kar se rado dogaja pri prevajanju. Tako pravijo dosedanji slovenski prevodi, da je pod Jezusovim križem stala Marija Kleopova (Jn 19,25), čeprav je v izvirniku rečeno, da je bila to »Marija Klopajeva«, pač pa je bilo enemu od učencev na poti v Emavs res ime Kleopa (Lk 24,18).

S takšnim prevajanjem svetopisemskih imen ne posredujemo le pristne oblike imena, kakor se je glasilo v času, ko je nastajala Nova zaveza, ampak ohranjamo tudi istovetnost vsakega novozaveznega pisatelja oziroma vsake novozavezne knjige, kar je tudi temeljna zahteva sodobnega prevajanja Svetega pisma. Popolnoma napačno bi bilo, če bi Matejevo govorico prilagajali Markovi, Markovo Lukovi, Lukovo Janezovi, ampak mora Matej dosledno ostati Matej, Marko Marko, Luka Luka, Janez Janez itd. Ker se naš prevod tega načela dosledno drži, se marsikakšna beseda ali stavek v evangelijih glasi precej drugače, kakor smo tega vajeni doslej.

Druga posebnost novega prevoda je ta, da je narejen po znanstveno-kritični izdaji The Greek New Testament, Stuttgart ^{3}1975, ki upošteva vse dosežke sodobne tekstne kritike novozaveznega besedila.

Povprečnemu poznavalcu Nove zaveze se bo morda zdelo odveč to naglašati, vendar je prav, če tudi to omenim, kajti novozavezno besedilo ni iz cela ulito, ker se izvirnik ni ohranil, ampak je to, čemur mi pravimo izvirnik, umetno sestavljeno iz več različnih tekstnih prič, med katerimi so najpomembnejši majuskulni in minuskulni rokopisi, dalje pápirosi, óstraka, lekcionarji itd. Nobena od teh tekstnih prič pa ne obsega vse Nove zaveze, nekatere komaj nekaj besed, povrh pa se med seboj tudi precej razlikujejo, tako da je različic približno 50.000 več, kot je vseh besed v Novi zavezi (teh je v 21. Nestlevi izdaji 137.490). Res je, da je večina teh različic drugotnega pomena in zato ne prizadenejo bistva novozaveznega sporočila. Strokovnjaki kritično presojajo rokopisno izročilo in prevzemajo iz njega tiste oblike, ki so po strogih tekstnokritičnih načelih (to se pravi, katera različica je starejša, krajša, v sebi teže razumljiva in ne kaže nobene usklajenosti z drugimi oblikami), najbližje izvirnemu besedilu. Ker zadnje kritične izdaje Nove zaveze, mednje pa spada tudi izdaja, po kateri smo mi prevajali Novo zavezo, upoštevajo vsa najnovejša rokopisna odkritja, posredujejo besedilo, ki je domala istovetno s tem, kar so napisali navdihnjeni pisatelji ali z drugimi besedami: v njih je komaj 1/60 novozaveznega besedila še tekstno-kritično spornega, to se pravi, da samo v teh pičlih primerih ni popolnega soglasja med rokopisi, zato ni mogoče zanesljivo trditi, kako se je glasila izvirna oblika. V celotni Novi zavezi je komaj 1/1000 snovi, kjer je besedilo tako pokvarjeno, da je prizadeta razodeta resnica. Natančnejši pregled teh mest pa pokaže, da gre tudi v teh primerih bolj za različno formulacijo razodete resnice, zato ni prizadeta resnica, ampak njen zunanji izraz.

V vsej Novi zavezi je komaj 15 primerov, kjer med tekstnimi pričami ni popolnega soglasja o izvirni formulaciji. Med te spada na primer izraz »božji Sin« pri Mr 1,1; poročilo o angelu, ki je prihajal, da je plivkala voda v kopeli Betesdi (Jn 5,3—4); besedni red v Lukovem poročilu o postavitvi evharistije (22,19—20) itd. V novem prevodu so tekstno-kritično sporna mesta natisnjena z nekoliko večjimi in bolj oglatimi črkami v kurzivni pisavi, tako da bo bralec takoj prepoznal, v katerih primerih novozavezno tekstno izročilo ni stoodstotno.

In kakšno praktično posledico ima odločitev, da smo prevajali Novo zavezo dosledno po izvirniku in uporabljali izdajo, ki so jo pripravili skupaj katoliški in protestantski strokovnjaki za novozavezno besedilo in zato velja za ekumensko?

Najprej to, da ima v slovenskem jeziku tisto obliko novozaveznega besedila, ki je po sodobnem znanstveno kritičnem spoznanju istovetno s tem, kar so napisali navdihnjeni svetopisemski pisatelji. To pa je tudi temeljnega pomena za pravilno razlaganje Svetega pisma. Brez

vsakega pomena je razlaga, ki ni oprta na verodostojno svetopisemsko besedilo. Če bi razlago opirali na slab, nenatančen prevod, na prevod zgolj po smislu ali parafrazo, bi bila sama na sebi lahko zelo duhovita, vendar brez vsakega pomena za vero, ker bi trdila nekaj, kar ni v navdihnjenem besedilu. Pri preučevanju razodetja ne more in ne sme naša pamet oblikovati razodetih resnic, ampak morajo razodete resnice oblikovati našo pamet in bogatiti naše mišljenje.

Vsebinske novosti

Tretja posebnost novega prevoda je ta, da smo:

1. dosledno upoštevali posebnosti biblične grščine,
2. sodobne izsledke biblične znanosti in
3. kar najbolj izčrpno in izvirniku ustrezno izrazili navdihnjeno misel; skratka, v novem prevodu so opazne vsebinske spremembe.

Če morda to, kar je bilo doslej povedanega o novostih jubilejnega prevoda Nove zaveze, bolj zanima tiste, ki z večjim zanimanjem prebirajo Sveto pismo ali ga strokovno preučujejo in drugim razlagajo, pa bodo vsebinske spremembe pritegnile pozornost vsakega bralca Svetega pisma. Novi prevod večkrat drugače izraža razodeto resnico, kot smo jo brali doslej. S tem ne mislim samo na jezikovne spremembe, temveč predvsem na stvarne in vsebinske, ki bodo bralce bogatile, jih postavljale pred novo odločitev in poglabljale njihovo verovanje. Pri tem moram takoj poudariti, da ne gre za nikakršno potvarjanje razodetja ali vnašanje našega mišljenja v božje sporočilo, ampak so vsebinske spremembe posledica bolj eksaktnega poznanja izvirnih svetopisemskih jezikov, pri Novi zavezi zlasti biblične grščine, in dosledno upoštevanje dognanj sodobne biblične znanosti, ki z vedno bolj temeljitim in vsestranskim poznanjem svetopisemskega sveta čedalje globlje prodira v smisel božjega sporočila.

Vsak prevod nastane predvsem zato, da prestavi svetopisemsko sporočilo v svoj čas. Bralcem ga mora narediti tako razumljivega, kakor je bilo razumljivo prvim naslovljencem, zato je razumljivost svetopisemskega sporočila prva značilnost dobrega prevoda. In ker božja beseda postavlja človeka pred odločitev, ga vzgaja in uči, jo mora tudi prevod tako izražati, da dosega te učinke. Čeprav je Sveto pismo tudi literarna umetnina, saj sega v nekaterih svojih delih v vrh svetovne literature, je bralce vedno najprej zanimalo njegovo sporočilo in nato njegova estetika. To se je očitno pokazalo pri odkritju qumranskih rokopisov. Ko so jih strokovnjaki znali brati, so se najprej vprašali, če se vsebinsko ujemajo s Svetim pismom, ki ga 2000 let uporabljamo,

prepisujemo in prevajamo. Skrbna primerjava je dokazala, da se prevodi niso oddaljili od izvirnika, čeprav ga vedno ne izražajo enako. Sveto pismo je temelj našega verovanja, njegovo sporočilo je razlog našega upanja in njegova vsebina kažipot do resničnih človeških odnosov med ljudmi. Ljudje, ki berejo Sveto pismo, poslušajo Boga, Bog pa je izvor vsega dobrega. Odtod to silno prizadevanje, da bi nudili slovenskemu bralcu Svetega pisma kar najbolj celovito vsebino božjega sporočila.

Novi prevod smo zato vsebinsko izboljšali, ker smo dosledno upoštevali naravo jezika, v katerem je Nova zaveza napisana, to je biblična grščina.

Biblična grščina res ni klasična — atiško narečje, vendar to ne pomeni, da v njej ni nobene zakonitosti. Zanjo je značilen močan semitski pridih. Vedeti moramo, da so bili novozavezni pisatelji po rojstvu in mišljenju semiti[12], pisali pa grško, to pa pomeni, da so semitsko mislili, izražali se pa po grško, zato moramo za grškim besedilom slutiti semitski substrat[13]. Samo takó smiselno prevedemo Jezusove besede: »Z ušesi boste poslušali, pa ne razumeli, z očmi boste gledali, pa ne videli . . .« (Mt 13,14b) kakor da še s čim drugim poslušamo, kot z ušesi in s čim drugim gledamo, kot z očmi — če vemo, da stoji za grškim besedilom semitski absolutni infinitiv, ki izraža intenzivnost glagolskega dejanja, zavoljo tega se stavek pravilno glasi: »Napeto boste poslušali, pa ne boste razumeli, strme boste gledali, pa ne videli . . .«

Drugo pa so čisti semitizmi, ki jih novi prevod nadomešča z razumljivimi izrazi. V Svetem pismu je na primer glagol »spoznati« evfemizem za spolno življenje. Prvi naslovljenci so izraz takoj pravilno razumeli, nam pa pomeni ta izraz »nekoga osebno spoznati«, zato mora prevod tak semitizem enakovredno izraziti, če noče ostati nerazumljiv ali napačno izraziti bibličnega pomena. V novem prevodu je zato za Jožefa rečeno: »Čeprav se ji ni približal, je rodila sina; in dal mu je ime Jezus« (Mt 1,25) in ne: »Čeprav je ni spoznal . . .«; Marija pa sprašuje angela: »Kako se bo to zgodilo, ko ne živim z možem?« (Lk 1,34), namesto: »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?«

---

[12] Samo za evangelista Luka se zdi, da ni bil semit, ampak Grk, verjetno doma v Antiohiji. Na to namiguje apostol Pavel v pismu Kološanom, ko najprej našteva svoje prijatelje, ki so »izmed obrezanih«, in nato omenja še Luka in Dema (prim. Kol 4,11 z v. 14).

[13] O tem želi bralce Nove zaveze prepričati F. Delitzsch z retroverzijo Nove zaveze v hebrejščino (prim. Habᵉrît hahadaš, London 1960) in trdi, da je Nova zaveza v hebrejščini veliko bolj naravna, tekoča in berljiva. O tem se je na podlagi dvajsetletnega preučevanja qumranskih rokopisov prepričal in s tem potrdil Delitzschevo izkustvo Jean Carmignac, kar pripoveduje v knjigi La naissance des Évangiles Synoptiques, Paris ²1984.

Končno pa ne gre samo za semitizme, ampak je bilo že grško besedilo premalo izčrpno izraženo.

Jezusovo blagrovanje miroljubnih: »Blagor miroljubnim, zakaj ti bodo deželo posedli« (Mt 5,9), se v novem prevodu glasi drugače. Iz narave grške besede εἰρηνοποιοί jasno sledi, da Jezus ne blagruje ljudi, ki so po naravi miroljubni, temveč tiste, ki delajo (ποιοί — so delujoči + εἰρηνή — mir, torej tisti, ki delajo mir, ki delajo za mir) mir, to se pravi tiste, ki delajo in se trudijo za utrditev miru. Naglašena je človekova dejavnost, ne njegova narava. V tem smislu lahko deluje vsak, ne samo tisti, ki je po naravi miroljuben. Ob tem se mora vsak vprašati, kaj stori za vzpostavljanje in ohranjanje miru v sebi in okrog sebe. Miru ne dosežemo samo z govorjenjem ali samo z dobro voljo, temveč z delovanjem in prizadevanjem za mir. Blagor je torej klic k delovanju za mir!

Ali: v Jakobovem pismu je domala v obliki definicije povedano, v čem je bistvo pobožnosti: »Čista in neomadeževana pobožnost pred Bogom in Očetom je to: obiskovati sirote in vdove v njih stiski in se ohraniti neomadeževanega od sveta« (2,27).

Ali je res obiskovati sirote in vdove bistvo pobožnosti? Ali ni malce poenostavljeno povedano, kaj je bistvo pobožnosti? Poglejmo, kaj pravi apostol.

Za »obiskovati« uporablja Jakob besedo ἐπισκέπτεσθαι, ki je sestavljena iz predloga ἐπί in glagola σκοπέω, kar pomeni: dobrohotno se ozreti na nekoga, ozreti se na nekoga zato, da ga potolažiš, mu pomagaš, zanj poskrbiš, ga oskrbiš. Dober poznavalec biblične grščine, prof. Maksimiljan Zerwick pravi, da je ἐπισκέπτεσθαι »visitare alicui solandi vel consolandi causa«,[14] to pa ni samo navaden obisk, ampak obisk z namenom, da siroto ali vdovo v njeni osamljenosti, zlomljenosti ali pomanjkanju potolažiš, zanjo kaj storiš, jo oskrbiš. Morda je naš prevod: »Čista in neomadeževana pobožnost pred Bogom in Očetom je: oskrbovati sirote in vdove v njihovi stiski in se ohraniti neomadeževanega od sveta,« malo preveč določen, toda ker nimamo izraza, ki bi z eno besedo izčrpno izrazil grški ἐπισκέπτεσθαι, je reči »oskrbovati sirote in vdove« veliko bližje izvirni misli, kot pa samo reči »obiskovati«.

Najbolj prepričljiv dokaz za pravilnost takšnega prevoda je Jezusovo govorjenje njim, ki bodo ob vesoljni sodbi na desnici. Njim je dejal: »Pridite, blagoslovljeni mojega Očeta . . . , kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me sprejeli, nag sem bil in ste me oblekli, bolan sem bil in ste me oskrbeli — ἐπισκέψασθέ με« (Mt 25,34—36). Ker Jezus uporablja tukaj isto besedo

[14] Max Zerwick, Analysis philologica Novi Testamenti Graeci, Romae 1960, 525.

in v sobesedilu našteva čisto določena dela teh, ki so na njegovi desnici, je gotovo, da pomeni ἐπισκέψασθέ με več, kakor samo nekoga obiskati, ampak ga obiskati »solandi vel consolandi causa«, to se pravi: zanj nekaj storiti oziroma »milostno se ozreti nanj«, kar pomeni ἐπικοπή v Jezusovem očitku zakrnjenemu Jeruzalemu na cvetno nedeljo: »V tla bodo poteptali tebe in tvoje otroke v tebi in ne bodo pustili kamna na kamnu, ker nisi spoznalo — ne: časa svojega obiskanja — οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς του — ampak: časa, ko se je Bog milostno ozrl nate« (Lk 19,44).

Čista in neomadeževana pobožnost je torej v človekovem prizadevanju za ublažitev stiske prizadetih. Ali je to zgolj duhovna tolažba, kar pomeni ἐπισκοπή v Jezusovem očitku zakrknjenemu Jeruzalemu, torej »čas, ko se je Bog milostno ozrl nate« ali pa prav materialna pomoč, kot bo rekel tistim, ki bodo ob vesoljni sodbi na njegovi desnici, je odvisno od tega, kakšno pomoč lahko ponudimo prizadetim v danih okoliščinah, vsekakor pa je premalo prizadetega samo obiskati in ga ne potolažiti ali mu pomagati. O pobožnosti ne moremo samo govoriti, ampak jo je treba izpričevati, kajti »vera brez del je mrtva« (Jak 2,26), pravi isti pisatelj, ki je podal nekakšno definicijo prave pobožnosti.

Novi prevod je tudi zato vsebinsko izboljšan, ker smo upoštevali dognanja sodobne biblične znanosti, zlasti arheologije, etnografije, sociologije, ki v novi luči odkrivajo podobo svetopisemskega sveta, zato dojemamo svetopisemsko sporočilo v mnogo bolj pristni obliki, kot smo ga dojemali v časih, ko nam je bil priprt tako vsestranski vstop v svetopisemski svet.

Če smo doslej brali, da je »Marija tiste dni vstala in hitro šla v gore, v mesto na Judovem« (Lk 1,39), potem je takšno govorjenje v dvojnem pogledu napačno: najprej zato, ker Luka ne uporablja besede »v gore«, temveč izraz εἰς τὴν ὀρεινήν, in drugič zato, ker gorá v našem pomenu besede v Sveti deželi sploh ni. Judeja je hribovit, planinski svet, zato govorimo o judejski planoti. Prav to pa pomeni izraz ὀρεινή, zato vsi sodobni prevajalci prevajajo, »da se je Marija odpravila v hriboviti svet.«[15] In če v priliki o usmiljenem Samarijanu prevajamo, »da se je vračal po tisti poti domov neki duhovnik« (Lk 10,31), prevajamo zato, ker κατέβαινεν pomeni poleg »iti dol, spustiti se« tudi »iti domov«; vemo pa, da je bila Jeriha duhovniško mesto, in ko je duhovnik opravil enotedensko službo v jeruzalemskem templju, se je res »vrnil domov«.

Za prevod torej ni dovolj, da samo verno presaja besede in misli izvirnika v živ jezik, ampak mora adekvatno izražati tudi dejansko dogajanje. Zato poročilo o pripravi na velikonočno večerjo v dose-

[15] Hrvaška Biblija (Stvarnost — Zagreb 1968) ima: u planinski kraj; francoska Jeruzalemska biblija (Paris 1973) pa: »Elle se rendit en hâte vers haut pays«.

danjem prevodu ni bilo adekvatno prevedeno, ker se je glasilo: »Pokazal vama bo veliko obednico, popolnoma pripravljeno, in tam nam pripravita!« (Mr 14,15), temveč: »Pokazal vama bo v *nadstropju* veliko obednico . . .«; »v nadstropju« zato, ker je tako rečeno v izvirniku in zato, ker je bila palestinska hiša dejansko visoko pritlična, tako da je bil bivanjski prostor res v nadstropju. Pri Marku je nemara zato tako natančno povedano, ker je bila zadnja večerja po vsej verjetnosti v hiši njegove matere Marije.

Končno je novi prevod v mnogih primerih zato izboljšan, ker smo upoštevali zakonitost vzporednih mest v Svetem pismu. Sveto pismo je dejansko zbirka svetih knjig. Čeprav so različne po vsebini in obliki, so vendar vse od Boga. Ker imajo vse skupni izvor, si resnice v njih ne morejo nasprotovati, ampak prej dopolnjevati. Če pravi Janezovo Razodetje, da bosta nastala ob koncu časov »novo nebo in nova zemlja« (21,1), potem Bog sveta ne bo uničil, ampak privedel do take polnosti, da bo do kraja potešen klic stvarstva, ki zdaj »nestrpno hrepeni po razodetju božjih sinov in upa, da se bo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (prim. Rim 8,19.21). Potemtakem stvarstvu ne grozi uničenje, temveč izpopolnitev, dovršitev, poveličanje. Prav to pa pomeni beseda τέλος, ki jo Jezus uporablja v eshatološkem govoru, kjer govori o koncu sveta. Res je: τέλος pomeni najprej »konec«, vendar pomeni hkrati tudi: dospeti na cilj, učakati uresničenje vseh želja, ciljev in namenov, doseči polnost, dovršitev, poveličanje. Τέλος je torej najvišja možna dovršitev in za ta τέλος je ustvarjen tako človek kakor svet. Ker svet ne bo uničen, četudi se bo njegovo sedanje obstajanje nekoč končalo, temveč bo dovršen in bo dosegel »svobodo poveličanih božjih otrok«, se v našem prevodu nikdar ne pojavlja izraz »konec sveta«, ampak »dovršitev sveta«. Naglašen je pozitivni vidik razodetja, kajti svet ne teži k uničenju, temveč k poveličanju. Za verne prihodnost ni temna, temveč svetla, ker je Bog sam njihova prihodnost. Ko Jezus govori o tem, ko bo nehal obstajati ta svet, pravi pri Luku: »Ko se bo to začelo goditi, se zravnajte in vzdignite glave, kajti vaše odrešenje se približuje« (21,28). Mi bi rekli: telos — zadnja dovršitev se približuje.

Prevodu dodane stvari

Ker imajo vse svetopisemske knjige svoj izvor v Bogu, se njihove resnice med seboj dopolnjujejo, pojasnjujejo in poglabljajo. O tem se prepričamo, če beremo vzporedna mesta v Svetem pismu. Da bi bralci Nove zaveze lahko brali Novo zavezo v sobesedilu celotnega Svetega

pisma, so v novem prevodu dodani na robu svetopisemskega besedila obsežni navedki vzporednih svetopisemskih mest ali *reference*. Prek njih je navzoč v Novi zavezi pretežni del Stare zaveze, to pa omogoča zares poglobljeno branje Svetega pisma. Razen v prevodu evangelijev in Apostolskih del, ki ga je naredil po francoski Jeruzalemski bibliji prof. Janko Moder, prevod pa je izšel pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu (1977), doslej še nismo imeli z referencami opremljene izdaje Svetega pisma. V jubilejnem prevodu so reference zelo obilne, posebno pri Pavlovih pismih in katoliških listih. Povzete so po francoski Jeruzalemski bibliji in francoskem ekumenskem prevodu Nove zaveze TOB (Traduction oecuménique de la Bible, Paris 1981).

Kljub velikemu prizadevanju, da bi prevedli Novo zavezo čimbolj razumljivo, ostaja velik del Nove zaveze še vedno težko razumljiv in potrebuje razlage. Svetega pisma sploh ni mogoče povsem izčrpno prevesti. Če bi njegovo besedilo preveč pojasnjevali, bi ga nujno opisno prevajali, to pa ne bi bil več prevod, ampak komentar.

Dokaz, da tudi naš prevod ni do kraja razumljiv, so številne in obsežne opombe, ki pojasnjujejo svetopisemsko besedilo pod črto, in strokovni uvodi, ki uvajajo bralca v naravo in vsebino posameznih knjig. Uvodi in opombe obsegajo približno $^2/_3$ celotne knjige, torej dvakrat toliko, kolikor je svetopisemskega besedila. Tako obsežni uvodi in opombe so redkost v sodobnih izdajah Svetega pisma, čeprav brez opomb niti protestanti ne izdajajo več Svetega pisma, vendar je za slovenski prostor prav takšna izdaja Svetega pisma nadvse primerna. Zavedati se moramo, da za zdaj še nimamo v domačem jeziku prepotrebnih komentarjev svetopisemskih knjig, zato bodo takó številne in strokovno dognane opombe vsaj delno zapolnile tovrstno vrzel in hkrati pripomogle k pravilnemu in globljemu poznanju svetopisemskega sporočila.

Na koncu knjige je obsežna kronologija svetopisemskih dogodkov. Natisnjena je v treh stolpcih, tako da so svetopisemski dogodki časovno usklajeni z dogodki judovske svetne zgodovine v drugem stolpcu in z dogodki grško-rimske zgodovine v tretjem stolpcu. Čisto na koncu pa je dodan še kratek slovarček najbolj tujih svetopisemskih imen in izrazov, na primer: kanon, mišnê, talmud itd. Zunaj oštevilčenih strani sta dva barvna zemljevida in dva tlorisa v črno beli tehniki.

Knjiga ima 768 strani. To je druga najobsežnejša svetopisemska knjiga, ki je bila po vojni natisnjena pri nas; prva je bil Uvod V SVETO PISMO NOVE ZAVEZE, ki ga je izdala Mohorjeva družba v Celju (1982) in ima 938 strani.

Kljub velikemu prizadevanju in resnemu delu prevajalcev in vseh sodelavcev, kljub nenehnemu popravljanju in usklajevanju prevedenega

besedila, kljub temu da smo od predloženih popravkov članov redakcijske komisije sprejeli najbolj ustrezne, se vsi zavedamo, da je novi prevod le človeško delo in ni rešil vseh problemov, ki jih skriva v sebi navdihnjeno besedilo, zato upamo, da bo Sveti Duh, ki je Sveto pismo navdihnil, stal s svojo močjo ob strani bralcev novega slovenskega prevoda Nove zaveze, da bodo ob branju in premišljevanju te knjige prihajali »do svoje polne doraslosti v Kristusu« (Ef 4,13).

Izšla je knjiga: JOŽE KRAŠOVEC, Antithetic Structure in Biblicah Hebrew Poetry *(Supplements to Vetus Testamentum 35; Leiden: E. J. Brill, 1984) str. I—XIV in 1—143. Delo je v januarju 1983 bilo sprejeto kot doktorska disertacija na Filozofski fakulteti Hebrejske univerze v Jeruzalemu. Revija* Vetus Testamentum *je glasilo največjega svetovnega akademskega združenja za strokovno raziskovanje Stare zaveze. To združenje organizira svetovni znanstveni kongres vsako tretje leto. V seriji* Supplements to Vetus Testamentum *objavljajo predvsem zbornike temeljnih predavanj iz omenjenih kongresov. Pričujoča knjiga velja kot jubilejna publikacija in ima posebno posvetilo v slovenskem in angleškem jeziku: »Ob štiristoletnici prve celotne slovenske Biblije (Jurij Dalmatin — 1584) — On the Quatercentenary of the First Complete Slovene Bible (Jurij Dalmatin — 1584).«*

Beseda »antiteza« (grško antithesis*) spada med tiste pojme, ki so nam posebno domači. Svoj izvor ima v strukturi vesoljstva, pa tudi človekove narave in doživljanja. Nasprotja luč / tema, belo / črno, dobro / zlo itd. nam pokažejo, da je nasprotje temeljna značilnost sveta in človekovega življenja. Zato ni čudno, če človek globoko doživlja nasprotja v lastnem življenju. Izraz tega doživljanja so vse vrste človekovega umetniškega, literarnega in filozofskega snovanja ter ustvarjanja.*

Stari Grki in Rimljani so imeli posebno močno izostren čut za dojemanje in izražanje antitez. Na področju literarnega ustvarjanja in govorništva so imeli antitezo za najpomembnejšo retorično figuro. Najbrž je delno v tem razlog, da je antiteza izredno močno zastopana tudi v evropski literaturi vse do danes.

Kljub temu doslej še nikoli in nikjer ni prišlo do načrtne monografske študije o oblikah antiteze. Pričujoči avtor se je torej povsem samoiniciativno lotil te študije. Prvi povod za to je dobil, ko je na Bibličnem inštitutu v Rimu (v letih 1975/76) pripravljal disertacijo o stilni figuri merizma, ki je na videz zelo podobna antitezi, čeprav je dejansko nekaj povsem drugega; z nasprotnimi pojmi ne izraža idejnih oziroma čustvenih nasprotij v smislu izključevanja, temveč celovitost pod najrazličnejšimi vidiki. Z nasprotnima pojmoma mladi in stari lahko npr. izrazimo totaliteto občinstva. Raziskovanje besedil je pokazalo, da je v hebrejski Bibliji antiteza prav tako močno zastopana kakor merizem, a je v idejnem in slogovnem pogledu še mnogo bolj pomembna literarna in retorična oblika.

Analiza posameznih besedil je med drugim jasno pokazala, da antiteze v Bibliji nimajo zgolj ali predvsem estetsko vlogo in učinek. Služijo kot najbolj ustrezen izraz temeljnega bibličnega verovanja oziroma filozofije, za katero so tako značilna ontološka in moralna nasprotja; npr. nasprotje med enim Bogom Jahvejem in idoli, med svetostjo in hudobijo, med življenjem in smrtjo, med pokorščino postavi in samovoljo. Vsa ta antitetična razmerja so absolutni antonimi in v daljših pesniških ter govornih enotah največkrat odražajo preroški zagon, kjer se čustvo in misel neločljivo prepletata.

Ker so antiteze izraz nadvse intenzivnega čustvovanja in razglabljanja, so obenem poziv k intenzivnemu strukturalnemu branju svetopisemskih besedil. Biblična besedila niso zapis abstraktnih resnic onkraj človeških antinomij, temveč so utelešenje razpetosti človeškega bitja med biti in nebiti, med življenjem in smrtjo, med resnico in lažjo. Oblika je nosilec vsebine, ki odraža celotno človeško osebnost v iskanju transcendentalne božje resničnosti. Oblika je torej izraz človeške eksistence. V tem je nujnost sodobnih apelov, da razlagalci Svetega pisma na vseh ravneh bolj resno študirajo in upoštevajo njegove literarne in govorne oblike.

Jože Krašovec

Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo

Znano je že, da je dokončna pobuda za nov prevod celotnega Svetega pisma prišla od Teološke fakultete. Dne 20. 4. in 22. 5. 1980 sta dr. France Rozman in dr. Jože Krašovec nadškofu dr. Alojziju Šuštarju predložila predloge za nov prevod. Slovenski škofje so o zadevi razpravljali na seji 9. 9. 1980 in sklenili, da dajo dr. Rozmanu in dr. Krašovcu naročilo za pripravo novega prevoda. Imenovana sta 2. 11. 1980 predložila skupen načrt, ki so ga škofje odobrili na seji 15. 12. 1980. Načrt ima šest točk:

1. Prevajanje Svetega pisma naj poteka v dveh krogih. Prvi krog bi naj sestavljali prevajalci, drugi krog pa redakcijska komisija, v katero bi spadali poleg prevajalcev tudi drugi teologi, slovenisti, zastopniki drugih veroizpovedi itd. Ta točka vključuje tudi predlog za sodelavce, ki so zdaj omenjeni v izdaji Nove zaveze.

2. O tem, kakšen naj bo novi prevod, bi se pogovorili na skupnem sestanku vseh slovenskih škofov, prevajalcev, članov redakcijske komisije in morda še drugih, ki se za projekt zanimajo. Sestanek bi lahko sklicali takoj, ko povabljeni sprejmejo vabilo k sodelovanju.

3. Pri projektu nam morejo koristiti zveze z združenimi bibličnimi družbami.

4. Prevajanje bi naj potekalo v treh stopnjah:

a) Vsak prevajalec prevede določen del sam;

b) Nekdo drug ali več iz skupine prevajalcev prevod pregleda in beleži sporna mesta;

c) Sporna mesta bi usklajevali na sestanku vseh prevajalcev. V spornih točkah obvelja različica, za katero se jih največ odloči.

5. Novo zavezo bi lahko začeli takoj prevajati, medtem ko bo s prevajanjem Stare zaveze treba počakati še nekaj let, da bodo vsi predvideni sodelavci dosegli potrebno kvalifikacijo. Idealno bi bilo, da bi Nova zaveza izšla leta 1984, ko bomo slavili štiristoletnico Dalmatinove Biblije.

Glede uvodov in opomb se mnenji razhajata. J. Krašovec meni, naj bi uvode in opombe prevedli iz francoske ekumenske Biblije (TOB), kjer je sodelovalo okrog 120 strokovnjakov obeh konfesij. Svoje mnenje podpira z naslednjimi razlogi.

a) S prevzemom uvodov in opomb iz te Biblije je avtomatično doseženo soglasje s protestanti.

b) Izjemna kakovost teh uvodov in opomb; mi sami nikakor ne bi dosegli iste kvalitete.

c) Potreba po hitri dovršitvi celotnega projekta. Če bi tudi uvode in opombe pisali sami, nujno potrebujemo mnogo več časa. Bolje pa je, da mi naše skromne moči osredotočimo na svetopisemsko besedilo in tu dosežemo čim boljšo kvaliteto.

č) Osebno se iz že navedenih razlogov odpovedujem pisanju uvodov in opomb za Staro zavezo. Če pa za Staro zavezo prevzamemo uvode in opombe od drugod, je to smiselno tudi za Novo zavezo, da bo izdaja enotna.

d) Celo največji narodi se odločajo za takšno rešitev, če je na voljo vrhunska kvaliteta.

e) Večja verjetnost, da bodo izdajo izdatneje finančno podprle združene biblične družbe. Združene biblične družbe so podprle tudi izdajo TOB.

Dr. Rozman meni, da uvodov v svetopisemske knjige in opomb ne kaže v celoti prevajati, ker je:

a) na strokovni ravni precej polemike okrog njih.

b) ker moramo predvsem upoštevati naše razmere in upoštevati duhovne potrebe slovenskega človeka.

c) ker tudi sami moremo nekaj narediti.

č) ker je prevod vedno le prevod in ljudi psihološko bolj prevzame, kar je novo in izvirno,

d) ker niti ne vemo, v kakšnem obsegu bi jih mogli prevzeti, kajti to je odvisno od tega, ali bo vse Sveto pismo tiskano v eni knjigi ali pa v več; v prvem primeru bo možnost za opombe manjša, posebno še, ker bo pri nas težko dobiti tako kvaliteten papir, kot ga imajo za tiskanje Svetega pisma zunaj, v drugem primeru bi šli korak nazaj od ekumenske izdaje Svetega pisma, ki je izšlo, mnogim v veselje, vse v eni knjigi.

O mnenjih obeh naj bi razpravljali na skupni seji in se tam tudi dokončno odločili.

6. Dobro bi bilo ustanoviti poseben fond, da bi lahko krili potne stroške tistim sodelavcem, ki ne stanujejo v Ljubljani.

Dne 30. 12. 1980 je nadškof dr. Šuštar sporočil, da so slovenski škofje odobrili načrt na svoji seji 15. 12. 1980. V istem pismu sporoča,

da dr. Rozmana in dr. Krašovca imenuje za so-predsednika koordinacijskega odbora, msgr. Zdravka Revna pa za tajnika.

Dne 14. 3. 1981 je bila prva seja prevajalcev v zbornici na Teološki fakulteti. Prevajalci so govorili o potrebnosti novega prevoda, o izdaji izvirnega besedila Nove zaveze, ki bo rabilo za predlogo, o tipu prevoda in o načinu dela.

Dne 9. 5. 1981 je bil v zbornici Teološke fakultete prvi sestanek prevajalcev in članov redakcijske komisije. Prišlo je do najpomembnejših sklepov:

1. Prevod naj bo dosledno po izvirniku in čimbolj v koraku s sodobno slovenščino.

2. Prevajalec da svoje besedilo v pregled drugemu prevajalcu. Ta po pregledu opozori avtorja na mesta, s katerimi se ne strinja, in predloži drugačen prevod. Če se ne zedinita, izdela končno besedilo celotna komisija prevajalcev. Končno besedilo nato dobijo vsi člani redakcijske komisije razmnoženo v pregled, da lahko v določenem času predložijo svoje pripombe. Škofje bi sprejeli v pregled in odobritev Nove zaveze v celoti.

3. Opombe naj se prevedejo iz francoske ekumenske Biblije. Iz njih naj se izpustijo le stvari, ki zadevajo posebna francoska lingvistična vprašanja in francoske razmere. Dodajo pa naj se potrebne slovenske lingvistične opombe. Opombe naj se natisnejo pod črto.

4. V novi izdaji Svetega pisma naj bodo natisnjene tudi oznake vzporednih mest (referenc), in sicer na robu.

5. Glede poimenovanja knjig in kratic se pripravi za prihodnjo sejo nov predlog, ki upošteva razpravo o tem na tej seji. Ni nujno, da kratice obsegajo le dve črki.

6. Osebna in geografska imena naj se pišejo po izvirniku v skladu z večinsko težnjo v sedanjem svetovnem bibličnem gibanju. Izjeme naj bodo imena, ki so že last narodne kulture (npr. Mojzes). O posameznih primerih bodo najprej razpravljali prevajalci.

7. Vmesne naslove, katerih naj bo čimveč, bi lahko prevzeli ali po nemški ekumenski (Einheitsübersetzung) ali po francoski ekumenski (TOB) izdaji ali po grški (The Greek New Testament).

Želja po čim izčrpnejših naslovih postavlja na prvo mesto nemško izdajo. Prevajalci naj izdaje primerjajo in se odločijo za eno.

8. Izdaja naj ima tudi kronološko tabelo, abecedno kazalo in zemljevide.

9. Starozavezne citate v Novi zavezi prevedejo prevajalci Nove zaveze iz grščine, saj se ne ujemajo dobesedno s Staro zavezo.

10. Udeleženci so se odločili (15 : 1) za sklanjanje imena Jahve — Jahveja nam. Jahve — Jahveta (po zgledu Göthe — Götheja).

Dne 13. 6. 1981 je bila druga skupna seja prevajalcev in redakcijske komisije. Pomembna točka tega sestanka je bil dokončen sklep glede kratic svetopisemskih knjig. V drugem delu sestanka je predaval predstavnik bibličnih družb prof. dr. Jan de Waard iz Strassbourga.

Od 20. 9. do 24. 9. 1982 so prevajalci delali skupaj v opatiji v Stični. Delovnega seminarja se je udeležil tudi dr. Rudolf Kassühlke iz Stuttgarta kot predstavnik bibličnih družb. Prevajalci so si precej dokončno razdelili svetopisemske knjige in razpravljali o najrazličnejših vprašanjih, ki so se porajala pri prevajanju.

Dne 11. 12. 1982 je bil tretji sestanek prevajalcev in članov redakcijske komisije. Udeleženci so razpravljali o tekočih vprašanjih.

12. 3. 1983 je Koordinacijski odbor (sopodpisniki dr. Krašovec, dr. Rozman in msgr. Reven) dr. Kassühlkeju v Stuttgart poslal poročilo, kako potekajo priprave prevoda. Poročilo izraža tudi željo, da bi Novo zavezo izdali leta 1984 ob štiristoletnem jubileju Dalmatinove Biblije. Predlagana naklada je 30.000 izvodov.

Dne 27. 6. 1983 so isti sopodpisniki poslali v bistvu isto poročilo patru Arnoldu Jurgensu v Stuttgart (Katoliška biblična družba). Podpis je dostavil tudi nadškof dr. Šuštar.

Dne 13. 6. 1983 nadškof dr. Šuštar sporoča sopredsednikoma, da je Slovenska pokrajinska škofovska konferenca določila mariborskega pomožnega škofa dr. Smeja za ožjo povezavo z odborom.

Dne 7. 10. 1983 je dr. Rozman sporočil patru Pietu Rijksu v Stuttgart (Katoliška biblična družba), da moramo iz finančnih razlogov spremeniti prvotni načrt glede naklade: namesto 30.000 bomo tiskali 15.000 izvodov. Poročilo je bilo potrebno zaradi uvoza papirja (sopodpisniki dr. Krašovec, msgr. Reven in škof Lenič). Predhodno smo se dogovorili, da predlagamo omenjeno naklado le pod pogojem, da bo knjiga tiskana po sistemu fototiska, da bo možen ponatis, brž ko bo naklada pošla.

Dne 19. 11. 1983 je bil sestanek prevajalcev in članov redakcijske komisije. Sejo je vodil dr. Rozman. Poročal je o poteku dela v zadnji fazi in predlagal, da odbor da pristanek za predložitev besedila v pregled škofom. Temu je sledil drug predlog: celotni prevod naj pregleda posebna komisija, ki bi jo naj sestavljali nekateri člani odbora. Težišče je bilo postavljeno na sloveniste. V komisijo so bili imenovani slovenisti prof. Gradišnik, Mahnič in Pirnat, biblicist J. Bizjak, prevajalec opomb J. Zupet in teolog prof. dr. Strle. Vendar sta pri pregledu poleg prevajalcev sodelovala tudi dr. Krašovec in Z. Reven. Delo komisije je trajalo štiri mesece.

Dne 9. 4. 1984 je bil sklepni pogovor prevajalcev in članov komisije. Prišlo je do sklepa, da Božji Sin pišemo z velikima začetnicama, prav tako z veliko začetnico Sveto pismo, Stara zaveza in Nova zaveza,

kadar gre za naslov knjige oz. skupnost knjig. Glede tega se je sklep opiral na predlog Znanstvenoraziskovalnega centra pri SAZU z dne 5. 3. 1984 tajniku Z. Revnu. Deljena so ostala mnenja glede Dani(j)el in Gabri(j)el. Obstajajo namreč razlogi za pisanje z »j« in brez »j«. Dr. Krašovec je dne 10. 4. 1984 zadevo predložil Slovenski pokrajinski škofovski konferenci z nasvetom, da podobno kakor vsa druga imena tega tipa tudi ti dve pišemo brez vmesnega »j«. Razlogi: Prvič, vsa takšna imena so sestavljena iz dveh različnih besed, ki ju praviloma ne bi smeli preveč povezovati niti v pisavi niti v izgovorjavi; drugič, v nobenem jeziku, niti v hrvaščini, ne poznajo izjem; tretjič, vsi slovenski prevodi do našega stol. se držijo mednarodne prakse (zato Daniel, Gabriel). Iz neznanega razloga pa se je vmesni »j« pojavil v zadnjem prevodu pri treh imenih: Danijel, Ezekijel, Gabrijel. Očitno je tu razlog, da je oblika Danijel prišla tudi v slovenski pravopis. Škofje so se odločili za ta predlog.

V mesecu maju 1984 je bilo besedilo pripravljeno za tisk. Dr. Rozman je poprej poskrbel tudi za dodatne prevajalce uvodov in opomb, ker J. Zupet ne bi mogel opraviti vsega dela sam, kakor je bilo prvotno predvideno. Zadržalo ga je prevajanje Svetopisemskega vodnika, ki ga je 1984 izdalo Ognjišče. Prevajalci svetopisemskega besedila so se do konca dela sestali okrog dvajsetkrat.

Ko je besedilo bilo pripravljeno za tisk, so se začele nepredvidene težave v zvezi z naklado. Tajnik msgr. Reven je od začetka večkrat zunaj odbora izražal stališče, da je treba izdajo z uvodi in opombami iz TOB izdati le v 5000 izvodih, vzporedno pa tako imenovano »ljudsko« izdajo. Vendar ni nihče računal, da bo mimo odbora in v nasprotju s skupnimi dopisi to tezo uspel uveljaviti na ordinariatu v Ljubljani. Razlog je bila vsekakor misel na vzporedno izdajo z minimalnimi uvodi in opombami. Končno se je za tako imenovano ljudsko izdajo začel zavzemati tudi dr. Rozman. Dne 13. 7. 1984 je na nadškofa naslovil predlog za vzporedno ljudsko izdajo.

Glede na vse omenjeno je dne 31. 10. 1984 dr. Krašovec na Slovensko pokrajinsko škofovsko konferenco naslovil apel, naj vendar ostanejo le pri izdaji, ki je v tisku. Utemeljitev:

1. Popolnoma nerazumljivo mi je, zakaj se z »ljudsko« izdajo tako mudi, ko pa imamo vendar na voljo dovolj takšnih izdaj. Še manj mi je razumljivo, kako je mogoče s takšno gotovostjo govoriti, da so uvodi in opombe iz TOB pretežke, ko je knjiga še v tiskarni. Kdo jih je poleg prevajalcev imel priložnost prebrati? Ali bi bilo bolje, če bi počakali, da knjiga izide in se v daljšem časovnem obdobju lahko oglasijo vse

kategorije bralcev? Potem bi lahko objektivno presodili, kakšne so dejanske potrebe.

2. Tisk dveh izdaj bo bistveno povečal stroške, to pa v resnem gospodarskem položaju pomeni glavno oviro v razširjanju knjige. Če za zdaj ostanemo le pri eni izdaji, bo cena morala biti primerno nizka . . . Če se bo res pokazala potreba po »ljudski« izdaji, bi jo pa raje prepustili kakšni redni založbi, kot je Ognjišče ali Mohorjeva družba. V obeh je poslovanje in razširjanje knjig mnogo bolj učinkovito.

3. Če »ljudska« izdaja pride v poštev, zahteva po kvaliteti ne more biti manjša, kakor je v tej, ki je v tisku. Če govorimo o redukciji kvantitete, to še ne pomeni hkrati redukcijo kvalitete. Zato posebno glede na to, da se je začelo zahtevno delo prevajanja Stare zaveze, predlagam, da obstoječi odbor poskrbi za prevod uvodov iz nemške Einheitsübersetzung, opombe pa izbere in prilagodi iz izdaje, ki je v tisku.

V dopolnilnem pismu z dne 4. 11. 1984 isti avtor navaja še en razlog: »Ljudska« izdaja se mi v bližnji prihodnosti ne zdi potrebna še iz enega razloga: Britanska biblična družba, ki ves čas podpira pripravo prevoda, želi v prihodnjem ponatisu ekumenske izdaje tiskati že nov prevod NZ. S tem popolnoma soglašam, ker ta družba dela zares v duhu bibličnega apostolata in ima prav zato izredno nizke cene. Ekumenska izdaja kot takšna pa je idealna za vse, ki jim ni za uvode in opombe.

Pričujoči apel ni mogel več spremeniti obstoječe situacije, ker je bil uradno uvožen papir le za 5000 izvodov. Morda pa je dal povod naknadni odločitvi, da tiskajo 6500 izvodov. Pokazalo se je namreč, da bo knjiga imela manj strani, kakor je bilo predvideno, in da bo zato papirja v resnici več kakor za 5000 izvodov. Kakor vemo, je zaloga kljub temu pošla že 16. 1. 1985, na dan, ko je bila predstavljena.

Nepredvideni zapletljaji v zvezi s tiskom Nove zaveze so najbrž odločilno vplivali na izdelavo načrta za pripravo Stare zaveze. Dne 29. 5. 1984 smo se sestali predavatelji svetega pisma dr. Bizjak, dr. Krašovec, dr. Peklaj in dr. Rozman ter tajnik msgr. Reven. Sprejeli smo prvi načrt za pripravo Stare zaveze, glede uvodov in opomb še vedno po istem načelu, kakor smo pripravljali izdajo Nove zaveze. V zadnjih dneh novembra 1984 pa smo ta načrt morali speljati v bolj realistične vode. Na nadškofijskem ordinariatu smo v dneh od 28. 11. do 1. 12. 1984 imeli seminar, ki sta se ga v imenu bibličnih družb udeležila tudi dr. Rudolf Kassühlke iz Stuttgarta in prof. Carlo Buzzetti iz Bergama pa tudi Zvonimir Smiljanić iz Beograda kot zastopnik Britanske in inozemske biblične družbe. Prišlo je do več ali manj dokončne razdelitve besedil med prevajalci. Ker pa glede tega vendarle še lahko nastanejo spremembe, navajam iz protokola le prve tri točke, ki zadevajo načrt izdaje:

1. Izdaja celotnega slovenskega Svetega pisma v eni knjigi:

Dr. Kassühlke je predložil željo Biblične družbe, da bi takoj po dovršitvi novega prevoda Stare zaveze izdala celotno slovensko Sveto pismo v eni knjigi, ki bi nadomestila sedanjo ekumensko izdajo. V njej bi bili lahko tudi krajši uvodi in opombe, ki jih ekumenska izdaja nima, nekako v obsegu uvodov in opomb skrajšane izdaje (mini) TOB. Družba prepušča nam, da odločimo, v katerih knjigah naj bodo uvodi in opombe daljši ali krajši.

Dr. Kassühlke in Smiljanić predlagata, naj bi po istih načelih pripravili uvode in opombe za Novo zavezo, katere besedilo je pravkar izšlo.

Celotni odbor je o predlaganem načrtu razpravljal 9. 3. 1985.

S tem načrtom pa ni izključeno upanje, da bo kljub vsemu prišlo kdaj tudi do posebne izdaje Stare zaveze z vsemi uvodi in opombami iz TOB. Izredno zanimanje za izdajo Nove zaveze je prililo temu upanju novega olja. Spet je postalo več kakor očitno, da si ogromna večina želi izdajo Svetega pisma z obsežnimi in temeljitimi uvodi in opombami. Če bodo takšne želje dovolj številne, bo v nadaljnji fazi morda mogoče pripraviti podobno izdajo Stare zaveze. Zdaj si želimo predvsem to, da bi bila pričujoča izdaja Nove zaveze vedno na voljo. Če ima ordinariat pomisleke glede ponatisa, naj izdajo prepusti kakšni založbi.

V knjigi Nove zaveze beremo, da jo je izdal Nadškofijski ordinariat v Ljubljani. Menim, naj bi celotno Sveto pismo iz realnih, pa tudi psiholoških razlogov izdala celotna Slovenska pokrajinska škofovska konferenca v sodelovanju z Britansko in inozemsko biblično družbo. Končno je to delo celotne slovenske Cerkve, pri pripravi sodelujejo strokovnjaki iz vseh treh škofij. Ta predlog polagam na dušo v premislek in morda v razpravo tudi kolegom na Teološki fakulteti.

(Avtor mestoma dobesedno povzema dele protokolov, ki jih je v imenu odbora sestavljal tajnik.)

Poročila in ocene

Jan Grootaers, **De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique.** Préface de Roger Aubert, Le Centurion, Paris 1981, 255 str.

Jan Grootaers je laik in predava na katoliški univerzi v Louvainu. Pred koncilom je sodeloval pri ekumenski in teološki obnovi, nato pa je v Rimu od blizu spremljal koncil, škofovske sinode in zadnji konklave. Sad njegovega udejstvovanja v življenju Cerkve kakor tudi njegove strokovne usposobljenosti so mnogi članki in tudi knjiga *Od vatikanskega koncila do Janeza Pavla II.* s podnaslovom *Veliki obrat katoliške Cerkve.*

To delo obravnava zadnjih dvajset let katoliške Cerkve in je odlično dokumentirano. Vendar pa je njegova temeljna odlika drugje. Avtor interpretira to obdobje s pomočjo metod, ki so v rabi v političnih vedah. Kot laik in znanstvenik se ustavlja ob dogodkih, ki bi jih klerik ali novinar morda prezrl. Po eni strani je pozoren na notranjo ureditev Cerkve, po drugi strani pa na njen odnos do sveta. Skratka, avtor obravnava zadnjih dvajset let v okviru problemov, ki sta se jih dotaknili že konstituciji *Lumen Gentium* in *Gaudium et Spes.*

Poudarek je na novih razsežnostih v omenjenih problemih, ki so jih prispevale mlade Cerkve iz Tretjega sveta. V tej perspektivi je Zahod oziroma atlantski svet majhna provinca na zemeljski obli pa tudi v vesoljni Cerkvi. Izvolitev Janeza Pavla II. in njegova dejavnost dobita v tej luči nove razsežnosti in nov pomen. To pa olajšuje razumevanje tega, za nas tako ‚presenetljivega in nepredvidljivega' pontifikata. Vstop mladih Cerkva v cerkveno življenje je namreč pomešal račune Zahodnim Cerkvam, zrelativiziral njihove probleme in tudi njihovo pomembnost in vpliv v vesoljni Cerkvi.

Pisati zgodovino zadnjih dvajsetih let je gotovo zelo tvegano dejanje, še zlasti, ko gre za katoliško Cerkev. Le-ta slovi namreč po pregovorno znani molčečnosti in skrivnostnosti, poleg tega pa je ustaljena praksa, da odpro arhive po petdeset in več letih. S temi težavami se avtor uspešno sooča in odpira obzorja, ki lahko bralcu, tudi slovenskemu, pomagajo k celovitejšemu razumevanju sodobne Cerkve in dogajanj v njej. Bralec je namreč po eni strani vpet v življenjski tok in ni mogel zaznati vseh silnic in dogodkov, ki so usmerjali preteklost, oblikovali sedanjost in tudi že, vsaj v neki meri, določali prihodnost, po drugi strani pa je na Zahodu in ocenjuje Cerkev le s tega zornega kota, ki je nujno pristranski in delen, kar seveda ni vselej neposredno razvidno.

Delo *Od drugega vatikanskega koncila do Janeza Pavla II.* je sestavljeno iz dveh delov, kot je razvidno že iz naslova: prvi del obravnava obdobje po koncilu, drugi del pa začetke vladanja Janeza Pavla II.

1. del: Obdobje po koncilu

Najprej se avtor ustavlja ob notranji cerkveni ureditvi in obravnava kolegial-

nost. Okoli teh vprašanj sta se na koncilu soočili dve različni predstavi o Cerkvi: ena je poudarjala juridično naravo Cerkve, druga pa njeno občestvenost. Koncil je ohranil dvojno gledanje in ni rešil zastavljene problematike, s tem pa je pustil odprta vrata za to ali ono pojmovanje. Pripadniki ene in druge usmeritve so nadaljevali boj za kolegialnost ali proti njej po koncilu. Ta boj se je izkristaliziral še zlasti ob treh dogodkih.

— Najprej je bila to objava okrožnice Humanae vitae (25. 4. 1968). Če gledamo z vidika življenja Cerkve, vidimo, da sta njen nastanek in objava »tipičen primer nekolegialnega opravljanja papeške učiteljske oblasti (Häring (17).« To razodevajo tudi reakcije škofovskih konferenc, ki so bile zelo različne, večina pa je obžalovala, da niso upoštevali mnenj škofov.

— Razburjenje okoli Humanae vitae se še ni poleglo, ko je cerkveno javnost vznemiril intervju kardinala Suenensa (ICI 15. 5. 1969) v katerem je odločno zahteval, da se nadaljuje delo, ki ga je začel koncil.

— Škofovska sinoda leta 1969 »je pomemben trenutek, med katerim so lahko odgovorni v Cerkvi kritično obravnavali določene hibe v uresničevanju II. vatikanskega koncila«. (27) Ugotavljali so, da koncilsko misel o kolegialnosti zavira poleg papalizma in kurializma tudi episkopalzem. Mnogi škofje so namreč zagovarjali kolegialne odnose s papežem in kurijo, v svoji krajevni cerkvi pa so še naprej ohranjali monarhistične odnose.

Mlade Cerkve na koncilu dejansko še niso bile navzoče. Od približno 2700 udeležencev je bilo 77 škofov afriškega rodu in 88 azijskega, pa še ti so imeli ob sebi evropske teologe. Tako da je koncil obravnaval evropske teme in probleme; kmalu pa se je pokazalo, da bo potrebno nanovo uresničiti koncilskega duha na drugih celinah, ki imajo drugačno preteklost in sedanjost in s tem drugačne probleme kot Evropa.

Da je Tretji svet drugačen od starega, se je pokazalo že ob okrožnici Humanae vitae. »Literaturo, ki predstavlja uravnavanje rojstev kot rešitev za gospodarsko nerazvitost, razumejo kot hipokrizijo bogatih. Ceneje je namreč dati 5 dolarjev za kontrolo rojstev kot pa 100 za naložbe«, kot je cinično menil predsednik ZDA Johnson. (34) Zato so v Tretjem svetu pozitivno sprejeli okrožnico Humanae vitae in jo tesno povezali s Populorum Progressio. Demografska vprašanja je treba reševati v okviru družbenega, političnega in ekonomskega razvoja, menijo škofje na južni polobli. Kritizirali so predvsem rabo pojma ‚narava', ki je nejasen in daleč od življenja; in so obžalovali, da je politični vidik vprašanja popolnoma zanemarjen. Bogati Sever in revni Jug sta različno ocenjevala Humanae vitae: prvi z individualnega stališča, drugi pa z družbenega, političnega in gospodarskega.

Nekaj podobnega se je zgodilo tudi ob intervjuju kardinala Suenensa. V Tretjem svetu so očitali kardinalu ‚prikupen angelizem'. »V sodobnih svetovnih razmerah so velesile zatiralsko *središče,* ki delajo nasilje nad revnimi deželami, ne pa rimska kurija. Poleg tega je v vsaki Cerkvi razpoka, ki pa je Suenens ne omenja. Internacionalizacija kurije je potreba, vendar je ne smejo omejiti na predstavnike najbolj bogate periferije. Sodba o vlogi nuncijev bi morala biti bolj niansirana: v Latinski Ameriki so bili mnogokrat bliže ljudstvu kot pa krajevna hierarhija. In končno, tudi rimsko središče je imelo pobude — kot ustanovitev CELAM, ki so pripomogle k razvoju krajevnih cerkva.« (37) Tudi razprave okoli celibata, ki so bile zelo aktualne v Evropi, niso naletele na rodovitna tla v Tretjem svetu, kjer so se bojevali proti pomalomeščanjenju duhovnikov. Eni gledajo na to vprašanje z individualne morale, drugi pa z družbene: zato tudi tolikšna razhajanja. Nadškof Zoa iz Yaounde je povzel stališče Tretjega sveta takole: »Zavračamo, da bi delali iz ženitve duhovnikov cerkven problem. Cerkven problem je dejstvo, da duhovnik ne uspe več posredovati svojega sporočila in izpolniti svojega poslanstva do celega človeštva.« (39)

Škofje Tretjega sveta in komunističnih dežel so se še bolj odločno distancirali od

zahodnoevropskih problemov, pogledov in rešitev na škofovski sinodi 1969 v Rimu. Škofovsko kolegialnost, ki je bila osnovna tema na sinodi, so postavili v nov okvir. Od bogatih cerkva so zahtevali, »da pojmujejo kolegialnost bolj v duhu medcerkvenega bratstva in skrbi za revne dežele. Sodelovanje med bogatimi in revnimi deželami bi se moralo odslej uresničevati v enakopravnosti.« (40) To misel je zagovarjal tudi kardinal Wojtyla. Ta sinoda je bila za mlade Cerkve pomemben korak k večji samozavesti in s tem tudi zavesti lastnih nalog in odgovornosti. »V ušesih cerkvenih voditeljev so dokaj neprijetno zvenele številne obravnavane teme: zagovarjanje duhovne dekolonializacije, obtožbe porabniške družbe v bogatih deželah, zahteve po vzpostavitvi specifičnih pastoralnih metod in zavračanje inovacij od drugod.« (41)

Nekateri zahodni škofje pa so se razveselili te spremembe. Med njimi je bil kardinal Danielou, ki je takole komentiral ta dogodek: »Najnovejše na tej sinodi je to, da je ne določa več opozicija med konzervativci in progresisti, ampak opozicija po eni strani mladih cerkva v Tretjem svetu, ki jim je treba pridružiti še Cerkve v Vzhodni Evropi: oboje so polne življenja in po drugi strani Zahodne Cerkve, ki zgubljajo vitalnost.« (41)

Zaradi omenjenih stališč so mnogi vodilni napredni škofje menili, da so škofje Tretjega sveta skrajni konservativci, niso pa opaziti, da problemi Zahodne Cerkve res nimajo nobene teže pred problemi, s katerimi se soočajo Cerkve v Tretjem svetu. Mnenju naprednih evropskih škofov so se pridružili tudi znani teologi kot npr. Hans Küng, ki je zapisal: »Maloštevilni napredni predstavniki evropskih škofovskih konferenc niso izročeni na milost in nemilost močnemu kurijskemu aparatu ... ampak predvsem ogromni večini predsednikov afriških in azijskih dežel, ki so zelo nazadnjaški, tako se vsaj zdi.« (42)

Takšno nerazumevanje za probleme Tretjega sveta je še okrepilo papežev vpliv in moč. »Škof Tchidimbo se je papežu zahvalil, da je ‚osvobodil' Tretji svet in mu omogočil, da lahko govori na sinodi.« (42) Tako je bila ta sinoda velik korak k večji samostojnosti in neodvisnosti revnih Cerkva v odnosu do naprednih zahodnih pokoncilskih cerkva. Ne pozabimo, da so bile slednje tudi velike kolonialne sile!

V drugem poglavju govori avtor o navzočnosti Cerkve v svetu. Tudi pri porajanju konstitucije Gaudium et spes so bila v ospredju le vprašanja Zahodnega sveta. »Vizija Teilharda de Chardina, ki je politično nevtralna, je močno vplivala na teologe iz razvitega sveta. V tem svetu je bil namreč v ospredju spor med vero in znanostjo.« (51) V Tretjem svetu pa postavljajo probleme čisto drugače: »zaskrbljenost zaradi družbenih krivic povzroča odpor proti zatiranju; obstoječe stanje zavračajo, ker so prepričani, da je v bistvu krivično in ruši človekovo dostojanstvo.« (51) Zato je bilo nujno, da posamezne dežele in celine uskladijo koncilske dokumente in še zlasti Gaudium et Spes s krajevnimi razmerami.

Do udejanjenja koncila je najprej prišlo v Latinski Ameriki. Tam je namreč obstajal že od leta 1955 Svet latino-ameriških škofovskih konferenc (CELAM). Celam je organiziral generalno konferenco v kolumbijskem mestu Medellin leta 1968. Ta konferenca je bila resničen preobrat v življenju in misli latinsko-ameriške Cerkve, hkrati pa je omogočila vesoljni Cerkvi, da se je začela zavedati problemov razvoja. Njen vpliv je prišel do veljave na škofovski sinodi v Rimu 1971.

Da bi razumeli v celoti domet Medellina, moramo upoštevati naslednja dejstva:

— Drugi vatikanski koncil, ki je govoril v okviru Zahodnega sveta, so dobro sprejeli v Latinski Ameriki, ker so ga predstavili napredni teologi, ki so bili vzgojeni v Evropi. Kmalu pa se je izkazalo, da je razvoj, o katerem govorijo napredni teologi, v Latinski Ameriki prazna beseda.

— Medellin je dal novo, izrazito latinsko-ameriško pojmovanje koncila. »Veliki preobrat, ki ga je koncil naredil v Evropi, je škofovska konferenca v Me-

dellinu naredila za Latinsko-ameriško.« (56)

— Medelin je izhajal iz baze in večina škofov delegatov je bila pripravljena, da se ‚spreobrne' k družbenim potrebam ljudstva.

— Latino-ameriškega pojmovanja koncila niso več določala cerkvena vprašanja (liturgija, ekumenizem, kolegialnost), ampak moreče krajevne razmere, še zlasti ekonomsko izkoriščanje in politična brezpravnost. Zato je poudarek na odnosih Cerkev—svet, cerkvene probleme pa so obravnavali v tej luči. V tem primeru se progresisti in konservativci ne ločujejo več po disciplinah, ampak po političnih kriterijih. »Lahko je razumeti, da medellinskih sklepov niso enako sprejeli v vseh deželah, še manj v vseh škofijah na celini. Če je bilo leta 1968 trenutek osvoboditve, pa je bilo za mnoge tudi vir zagrenjenosti in pohujšanja, tako da so kasneje pogosto govorili o neuspehu pomedellinskega obdobja.« (58) Kljub vsemu pa je Medellin postal iztočnica za novo življenje in novo misel v latinskoameriški Cerkvi, za gibanje, ki ga površno imenujejo »teologija osvoboditve«.

Medtem ko je Latinska Amerika na novo premislila koncil v luči *osvoboditve*, pa sta ga Afrika in Azija razumeli v okviru *razvoja*. Za Afriko je bilo pomembno srečanje afriških škofov v Kampali (Uganda) 1969, kjer so izdelali dve resoluciji: eno o razvoju in drugo o miru. Leta 1970 pa so se sestali azijski škofje v Manilli (Filipini) in v ‚Sporočilu Aziji' med drugim priznali tudi svoje pomanjkljivosti: »na eni strani nezadostna integracija krščanskega življenja v azijske kulturne modele; na drugi pa premalo razumevanja za druge krščanske Cerkve in druga verstva, ki imajo v Aziji pomembno vlogo.« (64) Po tej konferenci so leta 1972 ustanovili Zvezo azijskih škofovskih konferenc, ki skrbi predvsem za evangelizacijo, ki bi bila primerna za Azijo.

»V tem tricelinskem razvoju se je izoblikovala podoba mladih Cerkva, ali bolj natančno, pomlajenih Cerkva, ki so poskušale v izredno težkih razmerah uresničevati evangelij in so povabile stare krščanske Cerkve na bogati Severni polobli, da si izprašajo vest.« (67) Vpliv Tretjega sveta je postajal vse močnejši tudi na Severu. To se je še zlasti videlo na škofovski sinodi v Rimu 1971, ki je poudarila povezanost med evangelizacijo in osvoboditvijo in prerasla zgolj individualistično pojmovanje morale.

Posebno — tretje — poglavje je posvečeno Sinodi 1974, ki je obravnavala »Evangelizacijo sodobnega sveta«. Na njej se je namreč še bolj pokazalo, da se težišče vesoljne Cerkve vse bolj premika k Tretjemu svetu. V borih petih letih (1968 do 1974) je nastal velik preobrat v Cerkvi. Sinodi sicer ni uspelo, da bi bila izdelala končni dokument, ker so škofje odločno zavrnili predložen tekst, pomembno in odločilno za to Sinodo pa je, da so jo oblikovali in usmerjali škofje iz Tretjega sveta.

Že na začetku je dal ton sinodi poročevalec kardinal Lorscheider (Brazilija): »Drugi vatikanski koncil še vse prepogosto uresničujemo v njegovi zunanji podobi, ne pa v duhu, ki ga je navdihoval (...) Ali smo škofje dovolj usposobljeni za škofovsko službo v sodobnem času? (...) Tudi če se zdi, da je veliko luči v naših cerkvah, bi bila naša ustvarjalnost lahko morda še večja. Potrebno in izredno nujno — tudi za nas škofe — je izumljati nove prvine, ki bi bile še bolj koristne za odrešenje ljudi (...) Pojem hierarhične Cerkve, ki je središče vseh pravic in vseh oblasti, je škodoval in še škoduje naporom za širjenje božjega kraljestva.« (73) Podobna stališča so zagovarjali drugi škofje iz Tretjega sveta, ki so se na sinodo odlično pripravili: ob njih so bile močne ekipe teologov in stalni štabi sodelavcev. Tudi številčno so bili v premoči. Od 97 škofovskih konferenc jih je 70 pripadalo Tretjemu svetu; od 176 govorov so jih imeli ne-zahodni škofje 108. Po sinodi je bilo opazovalcem jasno, da je vodilno vlogo, ki jo je imel Zahod na koncilu, prevzela nova skupina cerkvenih voditeljev. Ti so skoraj vsi po rodu iz nezahodnih dežel in so postali škofje med

koncilom ali po njem. Ta razvoj je viden tudi v sestavi sinodnega sveta, ki so ga izvolili člani sinode: škofje Wojtyla, Lorscheider, Thiandoum, Cordeiro so bili izvoljeni 1971, 1974 in 1977.

Samostojnost in zrelost mladih Cerkva se je pokazala, ko so škofje mirno zavrnili vnaprej pripravljen sinodni program in teme. Vprašanja o razkristjanjenju starih krščanskih dežel so zamenjali z vprašanjem o evangelizaciji nekristjanov v Tretjem svetu. Enako so zavrnili končni dokument, saj je bil v njihovih očeh preveč neoprejemljiv in brezbarven, ker ni izražal bogastva in širine misli med potekom sinode. Škof Rakotondravahatra je izjavil: »Prvič smo imeli priložnost, da smo povedali, kaj mislimo; imeli smo pravico, da razložimo naše probleme, naše želje in naša morebitna nesoglasja. Videli smo, da večina naših kolegov misli isto. Sveti oče je vse slišal. Zakaj bi mu hoteli sedaj izročiti vse to bogastvo izmenjav v nekaj osiromašenih besedilih?« (76) Afriški škofje pa so se afirmirali še s posebno ‚Izjavo', v kateri so opozorili na potrebnost soodgovornosti pri evangelizaciji.

V čem je torej veliki preobrat?

Če je sinoda 1969 sinoda ‚distanciranja' od zahodnih Cerkva, je sinoda 1974 ‚sinoda Tretjega sveta'. V osnovi teh sprememb je obnovljeno pojmovanje življenja krajevnih Cerkva in težnja po medcerkvenem sodelovanju po načelih enakosti. »Mlade Cerkve so leta 1969 spregovorile bolj odločno kot kdajkoli prej, 1974 so pripravile sinodo do tega, da je spremenila dnevni red glede na potrebe celega sveta ... Korenit preobrat je v tem, da so notranjo obnovo Cerkve podredili njenemu vesoljnemu poslanstvu. Notranjo identiteto so obravnavali v odnosu do poslanstva navzven ...« (85)

Vsega tega ne bi bilo, če bi ne bilo koncila. Vendar pa so med koncilom in sinodo 1974 tudi razlike. »Prvi je izhajal iz višjih načel in teoloških gibanj, vodili pa so ga škofje in zahodni strokovnjaki, ki so lahko računali na pohlevnost škofov iz Tretjega sveta. Nasprotno pa je druga iskala iztočnico v določenih izkušnjah pri evangelizaciji in je izrazila svoj odpor do ‚učenih razglabljanj', ko gre za evangelizacijo sodobnih ljudi.« (86) To stališče je bilo možno tudi zato, ker so se krajevne Cerkve že močno usidrale v življenju in kulturi svojih ljudstev.

Vso to dogajanje je od blizu spremljal in nanj vplival Pavel VI., zato je razumljivo, da mu je posvečeno zadnje poglavje prvega dela. Avtor se najprej mudi pri enigmatični osebnosti G. B. Montinija, nato pa opisuje včasih nejasne odnose med Pavlom VI. in koncilom. Ko govori o letih po koncilu, pa poudari papeževo skrb za udejanjenje koncila. To so leta, ko pritiskajo na papeža z leve in desne. Od pomladi 1967 dalje Pavel VI. ne neha govoriti o razmerah v Cerkvi. Kristjani so hoteli jasno besedo in trdnost. »Papež je tedaj spoznal, da je Cerkev v mnogih deželah v doktrinalni, disciplinski in moralni krizi: zdelo se mu je, da niti kurija niti škofje niso sposobni, da bi se soočili s to krizo. Za učinkovito soočenje s koncilsko krizo je bila *papeška karizma* nenadomestljiva.« (96) V letih 1967—1969 je nastal v še mladem pontifikatu preobrat. To je vidno v »uničenju bolonjske Cerkve kot ognjišča duhovne obnove v duhu koncila« (96) in odstavitvi kardinala Lercara. Iz tega obdobja je tudi okrožnica Humanae vitae in slab sprejem, na katerega je naletela na Zahodu. Ta dogodek je Pavla VI. za vedno zaznamoval. Papež je zavrnil tudi kardinala Suenensa še zlasti zato, ker je postavil pod vprašaj celibat.

Papež se je tako ločil od dveh koncilskih očetov, — Lercara in Suenensa, ki sta dajala ton koncilu; obenem pa je izgubil precej avtoritete zaradi Humanae vitae. »Zato se ni dalo zanikati, da so se zbližali stara kurija in voditelji stare protikoncilske opozicije. Papež Pavel VI. se je začel izolirati in to je zaznamovalo drugo polovico njegovega pontifikata. Ta osamitev je v nasprotju z njegovimi najboljšimi nameni in ni, konec koncev, nič manj ovirala razvoja dogodkov kot svoj čas osamitev starajočega se Pija XII.« (99)

V tem kriznem obdobju pa papež vendar ni bil čisto osamljen. Na teološkem področju so podpirali njegovo delo teologi okoli Ratzingerja in de Lubaca, v kuriji pa ljudje okoli Villota in Garrona.

Skrb za uresničitev koncila in za indentiteto Cerkve je le en del dejavnosti Pavla VI., drugi, nič manj pomemben, pa je njegova skrb za probleme sveta, še zlasti Tretjega. Papežev socialni nauk (Populorum Progressio 1967; Octogesima Adveniens 1971) je napreden in široko zastavljen, tako da je ponekod naznanjal spremembe, ki so se kasneje uresničile. Njegova apostolska potovanja in navzočnost v Medellinu, Kampali in Manilli so dala tem srečanjem moralno podporo in večjo odmevnost.

Vsekakor je treba priznati, da je zelo težko odkriti domet Pavlovega pontifikata. Montini je namreč vedno nihal: »Včasih je trditev, ki je v prvem delu stavka, niansirana ali pa celo skrčena za pol, v drugem delu; včasih je zanikanje na začetku nevtralizirano ali celo obrnjeno v drugi polovici sklepanja«. (110) Znani publicist David Seeber pravi, da je ključ za razumevanje Pavlovega pontifikata v povezovanju »Pavlovega« in »Petrovega« načela. »Prvi je *dejavnik dinamizma* in misijonske zavesti; drugi pa je *dejavnik trdnosti* in navezanosti na tradicijo. Vendarle bo ‚Petrov princip' prešel v vse večje precenjevanje Petrove službe in celo do postopnega enačenja papeštva s ‚cerkvijo' ... Ta ambicija bi bila lahko največja slabost njegovega pontifikata: reči hočemo to precenjevanje njegove službe in nepriznanje prostora, ki mora ostati prost za delovanje Svetega Duha.« (111)

2. del: Pontifikat Janeza Pavla II.

V drugem delu knjige obdeluje avtor začetke pontifikata Janeza Pavla II. in kaže razvoj kardinala Wojtyla in njegov odnos do Tretjega sveta.

V prvem poglavju so podrobne analize o dveh konklavih avgusta in oktobra 1978. Ta konklava sta potekala na novih osnovah: »Prvič se je zgodilo, da kurijski kardinali — 30 od 111 — niso predstavljali tretjine volilcev. Polega tega se je odnos med ‚evropskimi' in ‚neevropskimi' volilci temeljito spremenil med konklavom iz 1963 in iz 1978: število kardinalov iz Afrike, Azije in Latinske Amerike, ki je bilo leta 1963 18 od 80, se je leta 1978 povzpelo na 52 od 111.« (117)

Ker je Cerkev monarhično urejena, je edino obdobje, ko je mogoče izraziti kritike in predloge, prav obdobje izpraznjenega sedeža. Po navadi je iskanje novega papeža tiha kritika predhodnika in nekakšno vzpostavljanje ravnovesja. Izvolitev kardinala Lucianija naj bi bila protiutež Pavlovemu vladanju. »Okoli hipoteze Luciani, ki jo je diskretno predlagal Benelli, so se srečale tri težnje. Te so se kristalizirale okoli nekaterih vodilnih idej: bolj konservativnemu krilu (tipa Siri) so zagotovili v prihodnje *doktrinalno in disciplinsko odločnost,* montinijevcem v centru so obljubili *nadaljevanje pokoncilske dobe v stilu Pavla VI.* in tujim volilcem iz zahodne Evrope in Tretjega sveta so obetali *bolj izdelano kolegialnost* in izrečno socialno angažiranost.

Pod plaščem te presenetljive ‚trojne zaveze' so bili pritajeni, a resnični konflikti prestavljeni za kasneje in konklave se je z vso naglico končal.« (123) Za Lucianija so bili tudi volilci iz Tretjega sveta, s katerimi je bil v prijateljskih odnosih, in tudi njegov kandidat je bil baje kardinal Lorscheider.

Konflikti, ki so jih prestavili za kasneje, so ponovno prišli na dan, in to še z večjo močjo, ob nenadni smrti Janeza Pavla I. To je pripeljalo do vsestranskega in temeljitega obravnavanja nerešenih vprašanj. Seveda so se spremenile tudi zaveze med različnimi skupinami. V primerjavi s prejšnjimi predkonklavi so tokrat kardinali dajali intervjuje in izražali svoja stališča. Počasi so se izoblikovale, nejasne sicer, tri skupine: dve okoli italijanskih kardinalov Sirija in Benellija, ki sta bila deklarirana nasprotnika, in tretja skupina, ki so jo sestavljali predvsem pastirji in je zagovarjala kolegialnost krajevne

Cerkve in osvoboditev katoliške Cerkve iz ozkih meja Zahodnega sveta.

V teh okoliščinah se je začel konklave 14. oktobra 1978; udeležilo se ga je 111 volilcev. Prvi dan je bil »italijanski dan«: kjer so si sledili Siri, Felici, Benelli, Poletti, vendar brez uspeha. Zdi se, da je bil drugi dan dopoldan naklonjen kardinalu Colombu iz Milana, vendar ta ni sprejel kandidature, češ da je prestar (76 let). Morda je ob tem predložil Wojtyla. Ta odpoved je povzročila preobrat, ki se je na večer končal tako, da so izvolili Wojtyla. Ta preobrat je mogoče razložiti, če drži, da je kardinal Koenig predložil svobodno, neobvezno poizvedovanje, ki je pokazalo, da bi bil Wojtyla lahko izvoljen. Koenig je videl v tem dobro znamenje, prevzel pobudo in s pomočjo Jubanyja Arnauja (Barcelona) in Krola (Philadelphia) ustvaril potrebno ozračje, da je Wojtyla dobil večino. *»Iz vseh polemik v pripravah na konklave in iz izjav po konklavih lahko sklepamo le, da je bilo resnično vprašanje teh konklav drugi vatikanski koncil. Tako papež Wojtyla ni prišel iz konklava kot kompromisna oseba: pač pa čisto jasno predstavlja zmago določene usmeritve.* Vsekakor pa bi ostalo nerazložljivo dejstvo, da se je hipoteza Wojtyla uresničila, če bi ne bil Janez I. zapustil izrednega vtisa.« (138)

Izvolitev ‚tujca' za rimskega škofa ni le odprava italijanskega privilegija, ampak predvsem distanciranje od zahodnih cerkva in njihovih problemov. V vesoljni Cerkvi imamo tri skupine ‚tujcev', če odmislimo Zahod. Najprej so stare Cerkve v Vzhodni Evropi, potem so latinskoameriške Cerkve, ki so izšle iz evropske kulture, in končno so afriške in azijske Cerkve, ki so brez kulturnih vezi z evropsko kulturo. »V tej luči imamo lahko poljsko Cerkev, od koder je novi papež, za *prehodno stopnjo* med zahodnimi in mladimi Cerkvami.« (141) Tej hipotezi v prid govori tudi to, da Tretji svet drugače pojmuje koncil kot Zahodnjaki. Ti so se delili na konservativce in progresiste pač glede na to, ali so imeli koncil za konec ali za začetek prenove v Cerkvi. »Novi učenci vatikanskega koncila nimajo predvsem od 1974 tega koncila za nov začetek *v okviru evropskih obnovitvenih gibanj,* ampak za začetek *na osnovi lastnih cerkvenih izkušenj, ki so začele dajati koncilski dinamiki nove razlage v okviru nerazvitosti ... Medtem ko so čakali na izvolitev kandidata iz Tretjega sveta, je veliko volilcev iz mladih Cerkva dalo svoj glas kardinalu iz Drugega sveta.*« (142) Tako je ta izvolitev še eno znamenje velikega obrata, ki se je začel v vesoljni Cerkvi. »Dejstvo, da so Cerkve Tretjega sveta dobile večji pomen v katoliški Cerkvi zaradi svoje številčnosti, svoje zavesti in predvsem zaradi svoje duhovne vitalnosti, je posebno pomembno: jasno kaže nov predor v smeri resnično vesoljne Cerkve, novo angažiranje za poslanstvo in apostolat, v perspektivi večje svobode v gibanju krajevnih Cerkva in splošnih smernic usmerjenih k bistvenim potrebam XXI. stoletja.« (143) Poleg tega imajo Cerkve Drugega in Tretjega sveta podobne skrbi: živeti vero in oznanjati sredi nasprotovanj, zato so se jim zdeli zahodni problemi vse preveč umetni in v luči vere nepomembni.

Potem ko avtor predstavi in razloži izvolitev Janeza Pavla II., opisuje vlogo Karola Wojtyla na koncilu. Krakovski pomožni škof je imel osemintrideset let, ko je Janez XXIII. napovedal koncil. Takoj se je ustvarjalno vključil v priprave, nato pa je na koncilu razmeroma velikokrat interveniral. Govoril je o Cerkvi, verski svobodi in o odnosih med Cerkvijo in svetom. Ta zadnja tema je zaznamovala vso njegovo dejavnost na koncilu.

Za nas je bolj zanimivo tretje poglavje, ki obravnava pokoncilsko obdobje v izkustvu Karla Wojtyla.

Uresničevanje koncila se je začelo na Poljskem zelo počasi in previdno. Cerkev je bila z ljudstvom, ki ji je zaupalo in je živelo svojo vero v okviru ljudske pobožnosti. Želja po prenovi je bila močna le med delom katoliških intelektualcev, ki pa so jih škofje gledali po strani, ker so hoteli ohraniti enotno fronto proti vse hujšim pritiskom oblasti. Ko je 1971. padel Gomulka, so se začeli znosnejši časi

pod Gierekovim vodstvom. Škofje in intelektualci so se zbližali okoli obrambe človekovih pravic, hkrati pa so nastopile ugodne razmere za utrjevanje koncilskega duha med širšimi množicami. 1972. leta je Wojtyla odprl škofijsko pastoralno sinodo, ki je trajala sedem let. V njeno delo je vključil veliko laikov.

Krakovski nadškof je sodeloval tudi na vseh rimskih škofovskih sinodah (od 1978 jih je bilo pet). Najpomembnejšo vlogo je imel na sinodi 1974 o evangelizaciji v sodobnem svetu, kjer je predstavil teološke vidike tega vprašanja. Nastopil je v drugem delu sinode, potem ko so škofje izmenjali svoje izkušnje. Od njega so pričakovali, da bo povezal teološki nauk s predhodnimi razpravami o različnih izkušnjah posameznih Cerkva, poljski kardinal pa se je oprl na abstraktna izhodišča. Ko je nazadnje predložil končni tekst v štirih poglavjih, je bil sprejem tako negativen, da so najprej glasovali, če bodo o njem sploh razpravljali. Od štirih poglavij so zavrnili tri, tako da so morali besedilo umakniti. Takšen polom je nastal zaradi določenih nepravilnosti v pripravah teksta. Škofje so namreč določili za osnovo končnega dokumenta induktivno poročilo prvega posebnega tajnika, Indijca Amalorpavadassa, in zavrnili bolj deduktivno poročilo drugega tajnika, rimskega teologa Grassoa.

Prišel pa je namig ‚od zgoraj', naj kdo tretji sestavi nov dokument, ki naj bi združil obe omenjeni poročili. To delo je opravil ekseget Descamps, tajnik papeške biblične komisije. Ta kompromisni tekst je skušal spraviti nespravljivo, obenem pa ni upošteval konsenza, do katerega so prišli sindodalni očetje v prvem delu sinode.

Neuspeha sinode ne gre pripisati dvema osebama, ampak dvema različnima pogledoma na evangelizacijo. Drugače gleda nanjo ‚klasična teologija', drugače mlade Cerkve. Kardinal Wojtyla, ki je zagovarjal stališča teologa Grassoa, je naletel na ostro kritiko škofov Tretjega sveta. V tem sporu se že kažejo obrisi spora med privrženci in nasprotniki teologije osvoboditve in teologije Tretjega sveta: »To je boj med ‚klasično' teologijo, ki se ravna po dedukciji, in tako imenovano teologijo ‚Tretjega sveta', ki ima raje induktivno metodo. V tem kontekstu je večina sinodalnih očetov sodila, da si je predložen tekst privoščil preveč načel in se premalo brigal za uresničevanje . . .« (182)

Iz teh dogodkov lahko sklepamo, da Wojtyla ni bil povsem uglašen za problematiko mladih Cerkva. »Pojasnila, ki jih je dal poljski nadškof, . . . potrjujejo vtis, da je imel msgr. Wojtyla rajši splošen in teoretičen pristop, pa čeprav je že med sinodo občutno niansiral to začetno stališče in očitno poskušal upoštevati *analitične* prispevke, ki so prišli iz ‚baze', to se pravi iz krajevnih cerkva . . .« (183)

To stališče ima dvojno razlago. Po eni strani je prejel Wojtyla zahodno intelektualno formacijo in je bil pod močnim sholastičnim vplivom. Bolj ‚induktivna' metoda se mu je zdela neuporabna, če ne celo škodljiva. Po drugi strani pa je vedno ščitil institucionalne interese Cerkve, še zlasti rimske. Po vseh teh značilnostih se Wojtyla po svoje pridružuje liniji Pavla VI. in teološkim usmeritvam Ratzingerja in de Lubaca.

Četrto poglavje drugega dela govori o delovanju Janeza Pavla II. in o njegovih načrtih. Tako ugotavlja na primer, da hoče uresničiti koncil v okvirih izkušenj in pojmovanj krajevnih Cerkva, ne pa v okviru zahodne dileme med progresisti in konservativci. »Ugotavljamo, da papež izrečno povezuje koncilsko dediščino z izkušnjami, ki so sledile, upoštevaje nove zahteve in okoliščine (govor 17. oktobra 1978). Če besede kaj pomenijo, pomeni to, da bodo ‚nove izkušnje' in ‚nove zahteve' po koncilu različne pač glede na geopolitično področje, kateremu pripada delna Cerkev.« (191)

Gotovo pa ni mogoče zadovoljivo analizirati in interpretirati pontifikata, ki se je šele začel. Avtor osvetljuje nekatere dogodke kot Puebla ali Redemptor Hominis in odnose med papežem in kurijo. V predzadnjem poglavju pa se ustavlja ob njegovih potovanjih: Poljska, Irska, ZDA, Francija, Brazilija.

Pričakovanja ob nastopu novega papeža so bila velika, pojavili pa so se že tudi nekateri premisleki: o vsem tem govori zadnje poglavje. Zaradi vloge, ki jo je imela Cerkev v zgodovini poljskega ljudstva, je mogoče, da bi papež presojal vlogo Cerkve v svetu prek poljskega modela: — Poljska teologija je *teologija žrtve,* zahodna pa je *teologija krivde.* Zahod in z njim Cerkev sta se kompromitirala s kolonializmom, krutim kapitalizmom, antisemitizmom, medtem ko so poljski katoličani žrtve političnega režima, tako da lahko mirno govorijo o svoji politični nedolžnosti. Vse drugače pa je drugod: Cerkev v drugih deželah ni nedolžna. To velja danes še zlasti za Latinsko Ameriko, kjer trinogi zlorabljajo katoliško vero za opravičenje kriminalnega početja; drugačna je spet vloga Cerkve v Italiji.

— Drugo možno posploševanje je postateizem, ki je značilen za poljsko družbo. Ateizem se je tam enostavno preživel in Cerkev se je združila z vsemi antitotalitarističnimi teženji, ki pojmujejo politično življenje v okviru etičnih vrednot, kot so svoboda, pravičnost, resnica in dostojanstvo.

— Zdi se, da papež podcenjuje tudi sekularizacijo. »Vera v Zahodni Evropi in Severni Ameriki že dolgo ni več zagotovljena ‚danost', ampak nasprotno, treba jo je ‚osvojiti' v osebnem iskanju in s čutom angažirane odgovornosti. V tem primeru pa so pobude in tveganja neizogibna. Težko je misliti, da bi lahko energično opravljanje učiteljstva v Cerkvi kaj prispevalo tej izkušnji življenja vere v sekularizirani družbi.« (240)

Papeževa potovanja so še eno znamenje, da se je težišče v Cerkvi premaknilo. To se je pokazalo že ob obisku na Poljskem, kjer je papež močno poudaril prispevek slovanskih narodov h krščanstvu in se jasno distanciral od »bogatih Cerkva, ki so predolgo zanemarjale sestrinske Cerkve v slovanski Evropi.« (242) Na potovanjih po bogatem svetu pa po eni strani obsoja moralne in socialne vidike porabniške družbe, po drugi strani pa poskuša utrditi katoliško zavest. V Tretjem svetu poudarja potrebo po vsestranski osvoboditvi človeka in ljudstev.

Ko vzbuja slabo vest bogatim, ko utrjuje krščansko zavest in uresničuje kolegialnost prek svojih potovanj, izpolnjuje naloge, ki so jih imeli za prvenstvene med konklavoma oktobra 1978.

Tega papeža je težko imeti za naprednega v obravnavanju svetovnih problemov in za konservativnega v Cerkvi. Po kakšnih kriterijih bomo presojali njegovo dejavnost? »Potrebno je, da se izognemo hkrati tveganjem, ki jih vsebuje poljska skušnja, in tveganjem zahodnega partikularizma. Naučiti se moramo uporabljati kriterije, ki se izogibajo vsakršnemu partikularizmu, in upoštevati nov delež, ki ga začenjajo imeti mlade Cerkve v zgodovini krščanstva.« (248)

Ostajajo tri vprašanja, ki bodo pomembna, ko bomo v prihodnosti presojali pontifikat Janeza Pavla II.:

— sprejem pluralizma v Cerkvi še zlasti v strukturah

— priznanje vloge žene v življenju Cerkve

— povečanje vloge mladih Cerkva v življenju vesoljne Cerkve.

Vendar pa ne smemo misliti, da je en sam človek odločilen za življenje Cerkve. »Zdi se, da je vpliv Cerkve kot občestvo, ali še bolje: kot občestva občestev, ki bo najbolj odločilen pri prihodnjih usmeritvah krščanstva.« (251)

Drago Ocvirk

Klaus Jaitner, **Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592—1605,** 2. Bände, Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1984, CCLXXIII + 1040 str., 11 slik in ena karta.

Pontifikat papeža Klementa VIII. (30. 1. 1592 do 3. 3. 1605), z rodbinskim imenom Ippolito Aldobrandini, nekako končuje obdobje notranje cerkvene reforme katoliške Cerkve in politične rekatolizacije srednje Evrope. Papeževa vodilna vloga v

političnem življenju tedanje Evrope, ki jo je bolj ali manj posrečeno usklajal s službama suverena papeške države in vrhovnega poglavarja katoliške Cerkve, sta pritegnili zanimanje dr. Klausa Jaitnerja, da se je kot štipendist nemškega zgodovinskega inštituta v Rimu odločil za objavo tako imenovanih *glavnih inštrukcij* papeža Klementa VIII. nuncijem in legatom na evropskih dvorih. Gre za navodila, ki so jih papeški diplomati dobili pred nastopom svoje službe. Namen take inštrukcije je bil seznaniti diplomata z njegovimi nalogami na novem službenem mestu, posredovati mu temeljna načela načrtovane politike in mu določiti njegove naloge oziroma kompetence.

Razumljivo, da je inštrukcija, če je hotela biti učinkovita, morala izhajati iz dejanskega političnega in verskega stanja v državi, kamor se je novi nuncij ali kakšen drug papeški diplomat odpravljal. In dejansko je Jaitner odkril, da vse inštrukcije brez izjeme skrbno upoštevajo med drugim tudi poročila (relacije) predhodnih nuncijev, ki so jih podali ob koncu njihove službe (XXXIII—XXXIV). Tako nam inštrukcije omogočajo natančen vpogled v celotno zasnovo in potek papeževe politike. Pri tem velja opozoriti, da je Klement VIII. nadaljeval centralistično politiko svojega prednika Siksta V. Izvajal je strogo osebni in centralistično absolutistični način vladanja. O svojih odločitvah se ni posvetoval s kardinali v konzistoriju, ampak le z najožjim krogom svojih zaupnikov (XCI). Tega se je dobro zavedal tudi Jaitner. Zato se ni zadovoljil samo s skrbno pripravljeno kritično izdajo inštrukcij (99 po številu), ampak je njihovo vsebino skrbno analiziral pod vsemi vidiki, ki lahko kakor koli pomagajo k boljšemu razumevanju njihove vsebine. Svoje izsledke je povzel v dolgem *uvodu (273 str.*, označene z rimskimi številkami), ki ga bogatijo še pregledna karta papeških diplomatskih predstavništev v Evropi v obravnavanem času in enajst faksimilov originalnih rokopisov inštrukcij.

Glavni politični problem, s katerim se je soočal Klement VIII. na začetku svojega vladanja, je bilo vprašanje krščanskega vladarja v Franciji in s tem povezano vprašanje francosko-španskih odnosov. Prestop Henrika IV. iz protestantizma v katoliško vero je sicer omogočilo tudi za papeža sprejemljivo rešitev v Franciji. Preklic ekskomunikacije in priznanje Henrika za pravega francoskega kralja pa je nevarno zaostrilo odnose med sosedama, Francijo in Španijo. Vendar se je papežu tudi v tem pogledu posrečilo posredovati pomirjevalno (mir v Vervinsu 1598). Kljub mnogim političnim uspehom papeževe diplomacije pa je postajalo vedno bolj očitno, da pri rastočih interesih posameznih držav ni več mogoče vztrajati na srednjeveških pozicijah svetovnega reda, ki ga je v tem času še vedno zagovarjal Rim (XVII).

Drugo veliko področje papeške diplomacije je zavzemalo njegovo prizadevanje, da bi krščanske narode Evrope pridobil za *enoten nastop proti Turkom.* Papež je razmišljal o vojaški zvezi vseh evropskih vladarjev, ki bi se jim pridružila tudi Moskva in perzijski šah. Žal pa so bila nasprotja med državami tako velika, da jih tudi izredna aktivnost papeških diplomatov ni uspela spraviti na skupni imenovalec (XXI).

Nič manj skrbi niso papežu povzročale *italijanske državice,* zlasti Benetke, ker so hotele za vsako ceno preprečiti, da bi se Ancona razvila v pomembno trgovsko središče in pristanišče papeške države na Jadranu, ker bi s tem ogrozila beneške interese na tem področju (XXII). Pač pa se je papežu posrečilo po smrti vojvode Alfonza leta 1597 za papeško državo pridobiti Ferraro, kjer je nato Klement rezidiral skorajda tri leta.

Na notranje cerkvenem področju zgodovinarji različno ocenjujejo Klementa VIII. Skoraj enotna pa je ocena, da se je z njim nekako končalo obdobje tridentinskih reform (XXII). Tudi Jaitner v svojem uvodu ugotavlja, da v papeških inštrukcijah zaman iščemo enotnega širokopoteznega koncepta notranje cerkvene

obnove, čeprav papež, podobno kot njegovi predniki, v teh inštrukcijah še vedno veliko govori o reformi klera in redovnikov. To si je obetal doseči predvsem s pomočjo vizitacij, s sinodami in z boljšo izobrazbo klera. Posebno budno je pazil papež na izbiro škofov in zahteval, da se je o vsakem kandidatu moral informativni proces opraviti v Rimu. Brez papeževe potrditve ni smel noben novoimenovani škof prejeti regalij iz vladarjevih rok (XXIX). Pomembno mesto v papeških inštrukcijah zavzema tudi njegovo prizadevanje za misijone (koordinacijo je vodila posebna kongregacija, ki se je leta 1622 preimenovala v Propagando Fide) in za združitev s pravoslavnimi Cerkvami (XXVI).

Cilj papeževe cerkvene politike je bil v prvi vrsti *obnova katoliške vere*. Zagotovilo enotnega versko političnega reda v Evropi je videl papež v krščanskem cesarju. Zato je z velikim zanimanjem zasledoval njegovo ravnanje in seveda tudi volitve novega cesarja. Ogroženost katoliške vere v notranje avstrijskih deželah je narekovala ustanovitev posebne nunciature v Gradcu (XXVIII), nuncij Girolamo Porcia pa je v podrobno razčlenjenih inštrukcijah (št. 7, str. 20—32 in št. 8, str. 33—52) dobil jasna navodila za svoj nastop proti protestantom. Na cerkveni ravni zahteva papež poglobljeno kontrolo klera z vizitacijami, ustanovitev jezuitskih kolegijev, skrb za višjo šolsko izobrazbo, vsekakor zahteve, ki jih je vsaj ljubljanski škof Hren veliko tudi uresničil. Politični oblasti pa je papež prepustil, naj dá državi tudi na zunaj pravo krščansko podobo (protireformacijske komisije).

V drugem delu svojega uvoda analizira Jaitner *pojem inštrukcije*, njihov nastanek v državnem tajništvu in njihovo zunanjo podobo z vidika diplomatike (XXXIII do XLII). Papeževe lastnoročne opombe na konceptih pa kažejo, koliko je papež tudi osebno posegel v pripravo te ali one inštrukcije in s tem določal politiko, ki jo je sicer zaupal državnemu tajniku. Celotno papeško notranjo in zunanjo politiko je namreč koordiniralo državno tajništvo. Zato Jaitner v obravnavanem obdobju skrbno zasleduje njegovo notranjo strukturo in še posebej kompetence posameznih uradov državnega tajništva, vključno z razmeroma dolgimi življenjepisi posameznih državnih tajnikov (XLII—LIX).

V svoja izvajanja je Jaitner vključil vse tiste dejavnike, ki so kakor koli *vplivali na potek papeške politike* v času Klementa VIII. Tako je posebno poglavje posvečeno *Apostolski kameri* kot centralnemu finančnemu uradu papeške države (LX—LXVII), čeprav je bila v času Klementa VIII. njena dejavnost omejena samo še na davke v papeški državi. Pač pa so pod njeno kompetenco spadali tako imenovani kolektorji v Španiji, na Portugalskem, v Neaplju in v severni Italiji, ki so v teh deželah imeli podobne kompetence kot drugje nunciji (CXLV).

Sledi podroben *opis družine Aldobrandini* in seveda posebej življenjepis Ippolita Aldobrandinija (rojen v Fano 1536, kardinal 1585 in papež 1592).

Pri presojanju papeževe politike, pravi Jaitner, je potrebno poznati vse tiste osebe, ki so ga obdajale, imele do njega dostop, predvsem njegove neposredne sodelavce in svetovalce (LXXVII). V prvi vrsti sta to seveda *papeževa nečaka Cinzio Passeri Aldobrandini* (sin papeževe sestre Giulie) in *Pietro Aldobrandini*. Nečakoma, ki ju je leta 1593 imenoval za kardinala, je papež zaupal zunanjo politiko sv. sedeža s tem, da ju je skupaj imenoval za državna tajnika in jima nekako enakovredno razdelil kompetence. Tako je bila v njunih rokah združena celotna diplomatska aktivnost sv. sedeža (nepotizem). Kljub navidez enakovredni razdelitvi njunih kompetenc pa je Pietro užival pri papežu določeno prednost (tudi je bil politično bolj spreten in aktiven). To so papeževi sodelavci in nunciji seveda hitro opazili, Pietro pa spretno izkoriščal v svoj prid. Na to moramo posebej paziti pri delovanju tistih nuncijev, ki so spadali pod kompetenco kardinala Cinzia (med drugimi tudi graški nuncij Porcia). Ti so se namreč v vseh zadevah s kopijo dopisa obračali tudi na kardinala Pietra. Tako so

občasno dvotirno reševali vloge, oziroma je Pietro uveljavil svoje poglede pri papežu tudi proti volji svojega bratranca Cinzia. Takšno ravnanje je razumljivo privedlo do napetosti med obema kardinaloma in deloma ohromilo diplomatsko dejavnost sv. sedeža, to pa je še posebej vidno po letu 1601 (CXVI).

Svojevrsten zaklad podatkov so življenjepisi drugih sodelavcev papeža (LXXXIX) in zaupnikov kardinala Pietra Aldobrandinija (CXXV—CXLV).

Osrednji del Jaitnerjeve študije je posvečen *papeškim diplomatom*. Za papeža Klementa VIII. so bila *stalna diplomatska predstavništva* v Firencah, Franciji, v Gradcu, na cesarskem dvoru, v Kölnu, v Neaplju, na Poljskem, v Savoji, Švici in v Benetkah. V letih 1594—96 tudi v Bruslju, 1595—1600 v Transilvaniji in v letih 1600—1607 v Modeni. Redne nunciature so imele dvojno nalogo: nunciji so bili najprej predstavniki papeža kot suverena papeške države pri tuji državi, obenem pa tudi apostolski delegati papeža kot vrhovnega poglavarja katoliške Cerkve z izrazito duhovnim poslanstvom (CXLV). Zaradi svoje duhovne funkcije so bili navadno vsi nunciji obenem tudi naslovni (nad)škofje.

Izredne diplomatske misije in notranje cerkvene naloge so opravljali izredni nunciji in papeški legati, ki so v mnogih primerih (zlasti če je šlo za vojaške in finančne zadeve) bili tudi laiki. Ti so navadno imeli izredna pooblastila, reševali so izredna politična vprašanja, vendar je bilo njihovo poslanstvo vedno časovno omejeno. V tej zvezi je vsekakor zanimiv obsežen statistični prikaz o rodu papeških diplomatov, njihovem študiju in stopnji, ki so jo dosegli na službeni lestvici papeških diplomatov (CXLVII—CLX).

Najbolj obsežno in izredno dragoceno poglavje pa so brez dvoma *življenjepisi vseh papeških diplomatov v času papeža Klementa VIII.* (CLX—CCLXX), saj nam veliko pomagajo razumeti osnovne linije papeške politike, njen uspeh oziroma neuspeh, kakor tudi njegov odnos do notranje cerkvene obnove. Življenjepisi so razvrščeni po abecednem redu; to bralcu omogoča, da hitro in brez težave najde posamezne osebe. Pri tem velja opozoriti še na obsežne opombe, ki dopolnjujejo glavni tekst. V njih je namreč izredno veliko dragocenih podatkov o osebah, ki so bili s papeškimi diplomati v tesnejših stikih ali pa so tako ali drugače vplivali na njihovo ravnanje. Med temi diplomati zasledimo več imen oseb, ki so povezane z našimi kraji, bodisi da od tu izhajajo ali da so pri nas delovali kot diplomati ali kot škofje po preteku njihove diplomatske službe, tako npr. Francesco Allegretti, Aleksander Komulović, Germanico Malaspina, Ludovico Mansoni, Geronimo Matteucci in Geronimo Porcia.

V zaključnem delu svoje razprave govori avtor *o virih*, o njihovi dostopnosti in o načelih, ki jih je uporabljal pri izdaji teh inštrukcij (CCLXX—CCLXXIII).

Prehod iz uvoda v izdajo virov predstavlja *seznam vseh objavljenih inštrukcij* v obeh delih, in sicer po kronološkem redu (razdelitev v knjigi), z navedbo diplomata, ki je inštrukcijo prejel, natančnim datumom, ko je bila inštrukcija izdana, in službenim mestom, na katerega nuncij odhaja (CCLXIV—CCLXXVIII).

Izdaja virov je vzorna in kaže na velike izkušnje na tem področju , ki si jih je Jaitner pridobil že kot štipendist Görres-Gesellschaft v Rimu z objavo dokumentov Kölnske nunciature v času nuncija Montora (Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur, hrsg. dh. Görres-Gesellschaft, Bd. VI., 1, 2: Nuntius Pietro Francesco Montoro 1621 Juli — 1624 Oktober, München-Paderborn-Wien 1977). Jaitner pri vsaki inštrukciji na prvem mestu najprej navede, kje je našel vir in za katero vrsto vira gre (original ali kopija). Obenem navaja morebitne objave vira. Nato podaja v nemščini podrobno vsebino inštrukcije (tudi prek ene tiskane strani). Vsebina inštrukcije je razdeljena s številkami, ki se ujemajo s tekstom v originalu, tako da je mogoče takoj najti zaželeno mesto v originalu. Prepis je napravljen na podlagi originala, če pa tega ni bilo mogoče najti, na pod-

lagi osnutka (minute), ki jo kritično sooča z morebitnimi prepisi. Na variante v tekstu opozarja v opombah. Očitne napake v tekstu je Jaitner popravil brez navedbe, pisavo krajevnih imen pa je pustil nedotaknjeno. Okrajšave in povezave so razrešene (okrajšave ohranja samo pri naslovih — titulih). Velike in male črke so prilagojene današnji rabi. Še največ težav mu je povzročalo poenotenje interpunkcije. Razdelitev teksta ustreza originalu, pač pa je vsako inštrukcijo opremil z obsežnimi zgodovinskimi opombami, ki nam pomagajo osvetliti zgodovinsko ozadje same inštrukcije.

V drugem delu (str. 397—1040), ki prinaša inštrukcije od št. 49—99, je Jaitner dodal še *dva dodatka,* in sicer Considerationi et occorrenze intorno all' instruttione datta all' Auditor della Camera 1593, Oktober 6 (str. 795—797) in Sitzungsprotokoll der außerordentlichen Kardinalskongregation, 1595, Dezember 13/14 (str. 798—800). Sledi seznam kratic (801 do 807), seznam tiskanih virov in literature (808—914!) seznam arhivalij (915 do 927), seznam italijanskih tehničnih izrazov in zastarelih besed (928—935) in seveda neprecenljivi register (936—1040).

Celotno delo razodeva izrednega poznavalca stvari in natančnega, naravnost skrupuloznega delavca. Tiskovne napake so zanemarljive, tisk pa je vzoren in pregleden. Brez dvoma gre za edinstveno delo na tem področju, ki je postalo neobhoden priročnik za vsakega (ne samo za cerkvenega zgodovinarja), ki se želi kritično soočiti z omenjenim obdobjem in njegovo problematiko.

France Martin Dolinar

Concilum 1984, št. 194

Concilium 194 je po novem dolgoročnem načrtu posvečen uporabnemu (pratique) bogoslovju. Letošnji podnaslov: Predati vero novemu rodu. Zvezek ima uvodnik, štiri poglavja: Vprašanje, Kakšno vero naj predamo? Razgledi, Presojanje posebnih primerov, in dodatek: Grožnja novim smerem v Cerkvi.

Uvodnik sta podpisala v. Elizondo in N. Geinacher. — V stalnih razmerah je samo po sebi umljivo, da rod predaja rodu vrednote, med njimi vero. Danes pa v družbi vre. Vse se naglo spreminja. V takih okoliščinah »se tudi krščanska vera ne more kratko in malo ohranjati kot nekak dragocen muzejski predmet niti se predajati shranjena pod ključem. Če hočemo zares ostati zvesti tej krščanski veri, jo moramo izpričati na novo, drugače v drugačnih razmerah. Kdor meni, da bo Jezusovi zadevi koristil s stalnim obnavljanjem istih obrazcev, s tem v resnici le ovira predajanje vere v Jezusa« (8).

Prvo razpravo v prvem delu je napisal Belgijec A. Godin, jezuit, dušeslovec, predavatelj na raznih vseučiliščih. Naslov: »Kristjan od rojstva«: dušeslovne odtujitve ali osvoboditev po Duhu. Na začetku skuša določiti pomen izrazov odtujitev in osvoboditev. Osvoboditev je svetopisemski izraz, odtujitev pa ne. Nato kot dušeslovec opisuje, kako se v otroku poraja vera in kakšno vsebino polaga v izraz Bog. Nekaj primerov: Karl (šestleten) po krivem kaznovan, vzklikne: »To vam povem, jaz: Bog, on ve, da tega nisem storil.« Jakopina (sedemletna), ki se ji zdi, da imajo starši bratca rajši kot njo: »Nihče me več ne ljubi, Ti, Bog, ti me ljubiš.« Gethen (štiriletna): »Ali more Bogec res vse videti? Skozi vrata, skozi zid?« Po razgovoru z bratcem, ki razloži, kar je slišal od starejših, odvrne: »Jaz pa mislim, da skozi steklo Bogec gotovo lahko bolje vidi.« Peter (šestleten): »Očka, ali je res, kar pravi sosed: strela je udarila v stolp Kristusove cerkve, ker je protestantska?« Po očetovem odgovoru, ki ni naveden, pomolči zamišljen, nato ugovarja: »Saj je Bog vendarle tudi Bog protestantov!« Marko (štirileten) se guga na stolu in se prevrne. Mama: »Saj sem ti rekla, da daj mir. To imaš! Bog te je kaznoval.« Marko, ves osramočen, povesi glavo (15—16), Razprava govori tudi o anketah, ki so jih izvedli o vprašanju, kako otroci

pojmujejo božjo vsemogočnost. — Osrednja misel ali vsaj ena izmed osrednjih: »Mlad, prezgodaj dozorel kristjan, krščen takoj po rojstvu, dobiva potem verski in krščanski pouk. Znova se roditi in odkriti v tem osvoboditev po Duhu, ne bo zanj ne lažje ne težje kakor za — Nikodema ali za katerega koli odraslega, ko zasliši glas, ki mu govori o ljubezni tam, kamor je sprva polagal le svoje lastne želje.« (21)

Brazilec C. Beozzo, duhovnik, je študiral modroslovje v Sao Paulo in bogoslovje na Gregoriani v Rimu, na to pa se posvetil družboslovju. Prispeval je razpravo: Vprašanja predajanja vere v spreminjajočem se svetu; primer: Brazilija. V Braziliji se vse naglo spreminja in vre že zaradi nenavadno velikega števila rojstev, saj se je njeno prebivalstvo med leti 1940 do 1980 trikrat pomnožilo in naraslo od 41 na 120 milijonov. Polovica je mlajših od devetnajstih let. Industrija je spodrinila kmetijstvo, mesto vsesava kmečke delavce. Mesta so se pošastno povečala. Sao Paulo je imel l. 1980 milijon prebivalcev, l. 1983 trinajst milijonov. Radio in televizija sta povečala splošno izobrazbo. Vse to je vplivalo na brazilsko Cerkev. Koncil je privršal nadnjo kot orkan; odpihal je prah, ki se je bil nabral nad bogoslovjem, toda večja svoboda je pri marsikom zamajala vero in prizadela ustaljene oblike, s katerimi je preprosto ljudstvo izražalo svojo vernost. V brazilski Cerkvi je že ustaljeno pomanjkanje duhovnikov še povečalo »množično zapiranje semenišč in izstopanje znatnega števila svetnih in redovnih duhovnikov, ki so opustili duhovniško službo. Spremembe družbe in Cerkve so povzročile ne le prekinitev dosedanjih dovodov predajanja vere, namreč družine in kmečkih skupnosti, marveč so načele tudi vsebino vere in spremenile izzive in vprašanja, ki jih zbuja razmišljanje in življenje po veri« (25). Pa še nekaj: Cerkev se še naprej oklepa zapisane besede, na ljudstvo pa vse bolj vpliva radio in televizija. Vse to slabi predajanje vere novim rodovom.

Cerkev, ki je spočetka podpirala državni prevrat iz l. 1964, se je oddaljila od njega, ko se je oblast povsem naslonila na mednarodni kapitalizem. Cerkev se je zavzela za reveže, za kmete, ki so jim vzeli zemljo, ter glasno obsodila mučenje in politične umore. »To stališče je značilno za ravnanje Cerkve, za razumevanje ljudske množice in za izoblikovanje določene podobe Cerkve, njenega poslanstva in njene dejavnosti, ki more biti izhodišče, odkoder se porajajo možnosti za predajanje vere novim rodovom. Nasprotovanje Cerkvi in njenemu poslanstvu izhaja danes iz vodilne plasti družbe, ki je ozlovoljena, ker je izgubila nekdanjo zaveznico« (27).

Brazilska Cerkev se ne trudi samo za versko izobrazbo otrok, maveč, in morda še bolj, za versko izobrazbo skupin odraslih — CEB (Communautés ecclésiales de base dans l'Église du Bresil). »Te CEB so dovedle Cerkev do tega, da znova pretehta svoj odnos do ljudske vernosti ter se odpre najbolj zapuščenim skupinam družbe, ki imajo prav tako pravico, da sprejmejo vero, ki je prikrojena njihovim potrebam in njihovim vprašanjem ... Mislimo predvsem na razseljence, na zapuščene mladoletnike, na starčke, na delavce, na šoferje, na jetnike, na vlačuge, na ‚boias-frias'« (občasni delavci; 29). Za versko izobraževanje odraslih so posebno primerni nekateri časi cerkvenega leta, zlasti štiridesetdanski post.

Cerkev se ne sme bati niti besede politika. »Dobro ve, da tako imenovani apolitizem dejansko pomeni tiho soglasje z določeno obliko politične oblasti, pa naj bo takšna ali drugačna« (31—32). Cerkev se mora javno zavzemati za politiko, ki ščiti revne in zatirane.

Veliko vlogo pri predajanju vere imajo v Braziliji verske pesmi. Nekatere so krik ogorčenja nad političnimi umori. Razprava daje nekaj primerov.

Predajanje vere zadeva na mnogotere ovire. Razprava navaja kot glavne tri: Prvotno prebivalstvo Brazilije je versko premalo poučeno, enako črnci, nekdanji sužnji, ki so jih pripeljali iz Afrike. Drugič, preseljevanje iz države v državo. Tretjič, nezadosten vpliv evangelija po vse-

učiliščih, pri vojaštvu, pri delavcih, pri mladini.

Cerkev je doslej premalo upoštevala, da je značaj prvotnega prebivalstva različen od značaja priseljenih črncev in doseljenih Evropejcev in da je treba verski pouk prilagoditi tem razlikam. »Kar se tiče brazilskega staroselskega prebivalstva, dela CIMI (Conseil idigène missionnaire = Staroselski misijonski svet) stvarne korake, da na novo oznanjuje evangelij, ki ne pomeni nadomeščanja kulture staroselcev s kulturo belcev ne vsilitve novega jezika ne odpravljanja navad, praznikov, načinov molitve in daritve. Kar se tiče črncev, so koraki še komaj na začetku in bojazen je zelo velika. Priznavanje drugačnosti staroselcev in njihove pravice do lastne zemlje, da lastne omike in lastnih oblik verskega izražanja, ki jih evangeljska semena ne skušajo zadušiti, se tiče 200.000 oseb, zbranih v kaki stotini različnih ljudstev. Osveščanje Cerkve spričo afro-brazilskega sveta, ki mu ni prinesla ne vere ne evangelija, zadeva skoraj 60.000 oseb, ki ohranjajo afriško dediščino in ki njihovo versko življenje združuje hkrati zvestobo Cerkvi in afriškim bogovom — Orisas africanos« (36).

Poskus, da bi združili vrednote staroselske in afriške vernosti v vero Cerkve, sta Missa de Terra Sem Males (Maša dežele brez zla) in Missa dos Quilombos, ki obuja spomin na vasí pobeglih sužnjev in na njihovo sago o svobodi. Obe so domači umetniki uglasbili, drugo so pa 20. novembra 1980 tudi opravili. Rim je ti maši prepovedal, češ da evharistična daritev »ne sme biti drugo kakor spomin na Gospodovo smrt in vstajenje, ne pa zahteva kakih človeških ali plemenskih skupin« (37). Ordinariju pomožnega škofa iz mesta Recife, ki se je zavzel za brazilsko obliko maše, so odgovorili iz Rima:: »Pohvalna ocena, ki jo je izrekel pomožni škof iz Recifa glede maše Missa dos Quilombos, ki nanjo jasno namiguje Vaša Prevzvišenost, čeprav cenimo vnemo obžalovanja in popravljanja, ki ga hoče izraziti, ne more preprečiti, da to sodišče (Dicastère) izreče sodbo in da v prihodnje ne dovoli podobnih dejanj, kakor je tako imenovana Missa dos Quilombos« (37).

Leta 1977 so brazilski škofje potrdili mašni obrazec za ljudstvo, »ki se prvič v zgodovini oddalji od preprostega prevoda in prireditve za preprosto ljudstvo«, kakor so ga priredili učenjaki, in upošteva »pravico ljudskih skupin, da si ustvarijo lastna liturgična opravila, odkrijejo lastne obrede in kretnje, uporabijo svoje pesmi, izročilo, svoj ritem, svoja glasbila in svoj pogovorni jezik, ki se izraža bolj v živi besedi kakor v uporabi napisanega besedila« (37—38). Rim je odločno zavrnil brazilske škofe, rekoč, da je njihovo ravnanje »nevarnost za stalnost in prihodnost rimskega obreda«. Avtor razprave pa meni, da je »za prihodnost predajanja vere v deželi, kot je Brazilija, osnovnega pomena, da ostanejo odprta pota za boljše stike med evangelijem in omiko ljudstva, med besedo božjo in staroselsko ter afriško dediščino dežele« (38).

Razpravo, Verski pouk — današnje predajanje vere, je napisal francoski duhovnik G. Vogeleisen, dušeslovec, profesor na katoliški bogoslovni fakulteti v Strasbourgu, kjer vodi Institut za versko vzgojeslovje. Avtor skuša odgovoriti na tale tri vprašanja: »Kakšno mesto naj zavzame Cerkev v svetu, ki vre, kakršen se nam prikazuje danes na Francoskem? Ali kaže izkustvo pri veroučnem pouku iz bližnje preteklosti zagate in hodne poti, Kakšne so smeri za prihodnost, ki jih nakazuje današnje raziskovanje?« (40).

1. Na prvo vprašanje avtor ne daje jasnega odgovora. Opozarja na vretja današnje francoske družbe, ki povzročajo, da so nekdanje nedotakljive vrednote, med njimi verske, postale vprašljive in da Cerkev šele išče svoje mesto sredi splošne zmede. »Povrh se pa verska skupnost niti v svojem lastnem osrčju ne čuti več enotna. Politični in družbeni nazori, nravna obnašanja, dogmatična prepričanja, verska izražanja vse prepogostoma ločijo kristjane iste Cerkve, da izbruhnejo včasih odkriti spopadi, pogosteje se pa javlja kot tiho vedenje in osebno prepričanje. Šte-

vilo ‚slabo verujočih' v Cerkvi ali na njenem obrobju narašča. Zlasti pri teh pridobiva moč skušnjava za brezbrižnost« (42).

2. Pogled v zgodovino pojasni marsikaj. Še nekaj časa po koncilu je rod rodu predajal vero s pomočjo katekizma. To je imelo svojo dobro in slabo stran. Dobra stran: Katekizem je načrtno podajal dogmatiko, moralko, nauk o zakramentih. »Vsaka prvina vesolja, predmet, vrednota, oseba je bila utemeljena navpično po svojem bitnem odnosu do božjega pravzora. V takem ozračju vidi verski pouk nalogo v tem, da predaje to krščansko pojmovanje življenja in meni, da ga izraža povsem ustrezno, ko opredeljuje brezpogojna bistva« (43). Slaba stran: Katekizemsko izražanje »oddaljuje od vsakdanjega izkustva in zavaja v govorjenje, spodbuja miselnost, ki sta odtrgana od dejanskega okolja. Zazija razpoka med vero in življenjem« (45). Po koncilu pa se je verski pouk usmeril od prejšnjih abstrakcij k živemu človeku, a ne vedno brez napačnih korakov. »‚Antropološki' verski pouk, ki ga je poganjala sila odpora (proti prejšnjemu abstraktnemu nauku), se je tu pa tam osiromašil v primeri s svojimi izvori in s svojim prvotnim zagonom« (44). Razpoka med vero in življenjem še vedno zija.

3. Možnosti za prihodnost so nakazane v prvem odstavku: »Zapustiti brez domotožja nekdanje gotovosti, zakoreniniti svojo vero v srečanje z novo kulturo, takšna je stava. Ko se verski pouk sooči z njo, odkrije novo smer in pot v novo krajino, kjer ve, da je v manjšini in krhek; njegov edini namen: izpovedati vero prihodnje Cerkve; vmes: doživetje cerkvenega življenja« (45).

Sklep: »Francoski verski pouk se bolj ali manj zavestno uvršča med evangeljski nauk in med zakramentalno življenje, kakor da se obrača na izpreobrnjence, da bi jih dovedel do zakramentov in do razcvelega krščanskega življenja« (49).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal Nizozemec J. Van der Ven, profesor za pastoralno bogoslovje na katoliškem vseučilišču v Nijmegenu in ji dal naslov Prihodnost Cerkve kot medrodovno (intergéneratif) vprašanje. Sprašuje se: »Ali ima Cerkev še kako prihodnost? To je glavno vprašanje, ki si ga zastavlja ta članek, in ni se mu mogoče izogniti tako, da bi se sklicevali na apostolsko naravo Cerkve in na neporušljivost, ki izvira iz nje (Mt 16,18).« Cerkev, to smo mi. Od našega ravnanja je odvisna njena usoda.

»Ko se v tem članku lotevam vprašanja o prihodnosti Cerkve, izhajam iz pojma družbenost. Tukaj razumem družbenost kot takšno predajanje, v Cerkvi sami, nazorskih sestavov in sestavov vrednot od enega rodu do drugega, da bo ta zadnji rod zmožen in voljan tudi sam predati sprejeto izročilo naslednjemu rodu (54).« Družbenostno predajanje nazorskih sestavov bi se načelno moglo vršiti na pet načinov, ki jih avtor obrazloži, na koncu pa takole povzame:

»1. Strnjenost (to je, tako nespremenljivo podajanje verskih resnic, kakor da se ne družba ne Cerkev prav nič ne spreminjata) zavzema pomembno mesto v verskem pouku, toda ne upošteva napetosti, ki vlada med ohranjanjem in spreminjanjem, napetosti, ki je lastna slehernemu predajanju izročila od roda do roda, niti tega, da je popolna istost (izročila) nemogoča.«

»2. Prilagajanje je skupaj s strnjenostjo pomembna točka pri verskem pouku. Vendar pa ne upošteva družbenega okolja, ki je v njem Cerkev, niti sprememb v tem okolju.«

»3. Glede na vzorec preureditve, CT, (= apostolska ekshortacija Catechesi tradendae) iz l. 1979, kaže ta v nasprotju z EN (= Evangelii nuntiandi iz l. 1976), skrajno zadržanost in zavzame o priliki kar obrambno stališče. CT nudi tako nezadostno možnost za pomenek z drugimi krščanskimi Cerkvami in z drugimi verstvi, enako za pomenek s posvetno družbo. EN se kaže v tem oziru dejansko bolj odprt.«

»4. CT zavrača obliko spora, čeprav ne izrečno. EN ne razlikuje različnih vrst bogoslovja osvobajanja; posledica tega je, da obenem z obliko prevrata, ki jo izreč-

no obsoja, zameta tudi obliko spora, kar je obžalovanja vredno.«

»5. V CT ni govora o obliki prevrata; to je razumljivo, kajti EN, ki se CT nanj sklicuje, izrečno obsoja to obliko (63).«

Ti načini ali oblike ali vzorci (tako skušam sloveniti »modèle«) niso vsi enako dobri za predajanje izročila. Najslabši, naravnost porazni sta obliki »strnjenosti« in »prevrata«. »Napetost med stalnim in spremenljivim se izgubi v obeh oblikah. Oblika strnjenosti spregleda spreminjanje, oblika prevrata prezre, kar je stalnega. Nasprotno, razlage in dejavnosti družbenosti, ki imajo svoje izhodišče med tema dvema skrajnostima, so ugodne za prihodnost Cerkve, če gledamo nanjo z vidika mednarodnosti.« Brez oblike »preureditve« in »spora« »bi bila možnost, da odgovorimo pritrdilno na vprašanje, ali ima Cerkev še kako prihodnost, dolgoročno čedalje manjša« (64).

Kakšno vero smo dolžni predati? Možnosti, da strnemo pouk na bistveno. Tak je naslov razprave, ki jo je prispeval Nemec G. Bitter, ud Misijonske družbe Svetega Duha, profesor za versko vzgojeslovje na vseučilišču v Bonnu. — »Vprašanje, kaj je najbolj potrebnega v krščanski veri, se postavlja navadno, kadar ladja s kristjani zavozi v razdivjano morje, da ostajata, kakor se zdi, le dve možnosti: preživeti z malim tovorom ali se potopiti z vso zalogo vkrcanih zakladov.« Odgovor ni dvomen. Ostane pa vprašanje: »Kaj mora biti pri predajanju vere brezpogojno dobesedno izročeno, da zamorejo včerajšnji kristjani še prepoznati vero jutrišnjih kristjanov kot svojo? Kaj ne sme biti zamolčano, ako naj vera ohrani svojo istost (66)?«

Tri stvari so takoj jasne. Prvič, kar je v veri življenjsko pomembnega, ima prednost pred obrobnimi resnicami. Drugič, lestvica bogoslovnih resnic ni enaka lestvici življenjskih resnic. Pri predajanju vere ima druga prednost. Tretjič, »namesto, da bi hoteli s pretirano natančnostjo čuvati to, kar nam je bilo izročeno, je treba govoriti o živem božjem Duhu, ki se neprestano znova javlja, ohranja v gibanju versko zgodovino, pa tudi naše posamične verske zgodovine in stori, da vidimo celó to, kar nam je izročeno, v novi luči« (68). A kar je življenjsko pomembno za enega, ni vedno življenjsko pomembno za drugega. Odgovor, kakšno vero je treba predati, pomeni »za dvajsetletnega angleškega potepina nekaj drugega kakor za starega italijanskega kardinala v kuriji« (69). Avtor daje nato »štiri stvarna priporočila«, kako se omejiti na bistveno pri predajanju verskega izročila, ki so pa skrita v taki poplavi visoko donečih besedi, da jih ne znam kratko posneti.

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisal Amerikanec J. Powler, metodist, profesor bogoslovja na bogoslovni šoli Candler na vseučilišču Amory v Združenih državah in ji dal naslov Postopno uvajanje v vero. — Katoliški sholastiki, pravi v uvodu, so posrečeno razlikovali »fides quae creditur« = verske resnice, in »fides qua creditur«, dej vere, ali v glagolski obliki: verujem.

Ko govori o verskih resnicah, obravnava obenem zgodovino krščanstva. Verske resnice, kakor so se razodele v zgodovini, bi mogli strniti v sedem poglavij: Bog, stvarjenje, padec, Zaveza in Postava, učlovečenje in križ, vstajenje in prihod Svetega Duha, poklicanost, da bi živeli združeni z Bogom in vabili še druge k takemu življenju (79—80).

Avtor je s posebno skupino raziskoval, kako se razvija verovanje ali dej vere in izsledke strnil v sedem točk: detinska doba, zgodnje otroštvo, pozno otroštvo, mladostna doba, mladeniška doba, zrela doba, starostna doba in pri vsaki dobi kratko naznačil način verovanja. Vsaka naslednja doba prejšnji nekaj doda, vera postaja vsebinsko in čustveno bogatejša. Krščanska ‚paideia', krščanska vzgoja naj usmerja k upanju, da »Bog, ki more storiti, da vpijejo skale, ko molčijo preroki«, ne bo zapustil svojega ljudstva, in da »uresničenje ljubezenskega občestva ne bo doživelo poraza in ne bo prevarano« (87).

Španski duhovnik C. Floristán, profesor na papeškem vseučilišču v Salamanki,

je dal svoji razpravi naslov Liturgika, sredstvo za versko vzgojo. V njej govori o bistvu in vlogi liturgike, o odnosu med vero in liturgijo, o vzgojnem pomenu liturgije, o zahtevi, naj verniki ne bodo navzoči samo kot posamezniki pri liturgičnih opravilih, ki jih opravlja duhovnik, marveč naj se strnejo v družino, ki skupno z duhovnikom izvršuje liturgične obrede: »Osebek liturgičnega obhajanja je ljudstvo krščenih« (96). — Liturgiki se cepijo v dve vrsti: eni se strogo drže »obredov, ki so zasidrani v obrazcih vedno bolj oddaljene preteklosti, drugi se prilagajajo spreminjajočim se okolnostim. »Prva smer, nazadnjaška in starokopitna, pozablja, da liturgično izražanje nikoli ni oblikovano neodvisno od vladajoče omike«, od katere sprejema marsikak navdih in podatek. »Druga smer išče, sprejema in uvršča v liturgično izražanje, in potemtakem v versko, izraze omike vsakokratnega okolja« (99—100). Ni treba posebej povedati, katero smer ima avtor za pravo.

Tretjo razpravo je napisal Amerikanec J. Westerhoff, duhovnik episkopalske Cerkve, profesor bogoslovja na Duke University v Durhamu v Združenih državah, in ji dal naslov O spoznavanju; dvodomni duh.

Na tako jasno in prozorno razpravo še nisem naletel v Conciliumu. Avtor razvija privlačno, z zanimivimi primeri poživljeno, eno samo misel, ki bi jo mogli takole izraziti: Naš duh je dvodomen, je čustvujoč in razumen. Omika, ki zanemari katero izmed obeh plati, je okrnjena. »Rad bi pokazal tole: da pravilno razumevanje vere in človekovega življenja zahteva, naj priznamo dvodomnost duševnosti in skušamo razumeti njeno delovanje« (102—103). Pred dobrima dvema stoletjema sta dvodomnost duševnosti zastopala umetnik Bach in učenjak Ernesti. »Tukaj vidimo pretresljiv spopad med zadnjim zastopnikom in največjim glasbenikom v dobi vere pa med najmlajšim prvakom dobe razuma in znanosti ... Ernesti se je oprijel razumarskega, razčlenjujočega, razumevajočega vidika spoznavanja, vtem ko se je Bach oprijel neposredno zročega (intuitivnega), okušajočega vidika« (105).

Vzgojitelji često prezro, da prevladuje pri otrocih čustvo, ne razum. »Posledica tega je, da veroučitelji, sledeč splošnim smernicam vzgojiteljev, osredinjajo svojo pozornost na spoznanje, na stvarni premislek in na gotovost — vse to je pravilno, pametno in nujno za odrasle — podcenjujejo pa vzgojo domišljije in čustvenosti s pomočjo umetnosti in obredov pri verskem pouku — vse to je pravilno in naravno za otroke« (106). Cerkev se je vse predolgo ukvarjala z odnosom med Atenami — razumarstvom in Jeruzalemom — čustvenim doživljanjem verskih resnic ter zanemarila pomembnejše vprašanje: »Kaj ima Sion (versko življenje) opraviti z bohemstvom (umetniško doživljanje)? Moj odgovor je: Vse ... Umetnosti utelešujejo naše doživljanje skrivnostnega, čudovitega in groznega in nam pomagajo srečati se s svetim in posvečenim« (107). Umetnostna vzgoja je del verske vzgoje. Pri verski vzgoji otrok je treba najprej zbuditi čustveno doživljanje verskih resnic. »Ko je Cerkev pretirano naglašala umsko plat, je dolžna danes posvetiti posebno pozornost neposrednemu zrenju. Čeprav se stalno zavedamo, da je za človeško bitje treba razvijati obe plati našega dvodomnega duha, moramo pri poučevanju vendar pozorno negovati versko izkustvo s pomočjo čustvenega doživljanja« (109).

Naloge cerkvenega občestva pri poteku verskega ‚vajeništva'. Tak je naslov razprave, ki jo je napisal Nemec N. Mette, doktor bogoslovja, docent na bogoslovni fakulteti vseučilišča v Münstru in predavatelj na vseučilišču v Paderbornu, poročen, ima tri otroke. Namen svojega prispevka razlaga takole: »V razpravljanju o verski vzgoji in verskem pouku posvečajo že nekaj časa sem večjo pažnjo nalogi, ki jo ima občestvo pri poteku predajanja vere ... To pomeni, da predajanje vere jasneje vidimo in uresničujemo kot dejavnost medsebojnega družbenega vpliva, posledica tega pa je, da popravimo dosedanji način preveč osebnega in za-

sebnega gledanja« (111—112) na predajanje vere. Razprava ima podnaslove: Današnji pomen občestva kot odgovornega dejavnika pri predajanju vere, Oblikovanje občestva kot razvijanje vajeništva, Vajeništvo v občestvu in vajeništvo kot občestvo: poti do občestvene vere; proti koncu pa pravi: »Vsa ta izvajanja želijo pokazati, da je predajanje vere izrečno družbeno, ki je odvisno od ustreznih izkušenj medčloveških odnosov. ‚Vajeništvo' na verskem področju in oblikovanje občestva sta nekoliko obe strani iste svetinje.« Kjer se verniki zavestno odločijo, »da bi živeli in verovali kot občestvo, tam se vprašanje, kako bodo zavestno predali vero naslednjemu rodu, more na neki način razrešiti samo od sebe« (120).

Razpravo, Biti kristjan v jutrišnji Cerkvi in v jutrišnjem svetu, je napisal Nemec W. Bartholomäus, doktor bogoslovja, profesor za versko vzgojeslovje na katoliški bogoslovni fakulteti vseučilišča v Tübingenu. Kdor govori o jutrišnji Cerkvi, ima priložnost, da naslika svoj vzor in razodene svoje želje, kaj naj se v prihodnje izboljša v Cerkvi. Samo »ali je spričo splošne atomske nevarnosti mogoče resno misliti na jutrišnji svet?« (121). Avtor kljub vsemu misli, da je. »Postavljati takšna vprašanja in skušati odgovarjati nanja dokazuje, da imaš zaupanje v prihodnost« (122), da imaš zaupanje v Boga.

Kaj bo učila jutrišnja Cerkev? Seveda to, kar je vedno učila. Ni pa vedno enako poudarjala vseh resnic. »Ni dvoma, da je mogoče govoriti o zgodovinskosti verskega zaklada« (123). Toda njegovo jedro je vedno isto. Kardinal Ratzinger ga je lani takole posnel: »Apostolska vera, očenaš, deset božjih zapovedi in zakramenti« (123). Avtor meni, da Ratzinger premalo upošteva zgodovinskost in da »povratek h katekizemskim obrazcem zbuja bolj vtis zasanjanega domotožja« (125) po nečem, kar je za vselej minilo, namesto da bi gledal v prihodnost. Niso namreč vedno poudarjali samo tehle resnic. Didahé, ki je vsebovala nekdanji pouk pred krstom, Avguštinov spis De katehizandis rudibus, Holandski katekizem, vsak po svoje podajajo najpomembnejše verske resnice. »To, kar je odločilno za kristjanbiti prihodnosti, to ni dejstvo, da naj ostanejo katekizemski obrazci ohranjeni — čeprav tudi oni ne smejo zatoniti v pozabo — marveč, da odkrijemo njihov smisel, da naj bo upanje upravičeno, da naj postane po moči Jezusovega Boga možna ljubezen« (125).

Vero posreduje človeku Cerkev. Avtor razlikuje ljudsko Cerkev, občestveno Cerkev in Cerkev kot znamenje, kot prispodobo (simbol). Tej zadnji daje prednost. »Za prihodnost vidim vse več načinov, kako pripadati Cerkvi. Cerkev sama bo postala znamenje in izhodišče svobode. To, kar jo dela enotno, to ni njen stopničasto zgrajen ustroj, tudi ne dejanska zavzetost tistih, ki so se odločili zanjo (čeprav oboje je in je v različni meri nujno). To, kar jo dela enotno, to je navdihujoča moč tistih, ki oznanjajo in proslavljajo evangelij, ki vabijo k njemu in se borijo zanj, ki pa nočejo sami upravljati z učinkovitostjo evangelija« (128).

Vero bo tudi v prihodnje posredovalo človeku neko občestvo, ne recimo družina. Saj je tudi družina majhno občestvo, toda »Cerkev se ne porodi v družini. Porodi se v občestvu, kajti od njega je odvisna učinkovitost družinske verske vzgoje« (130).

V zahodnem svetu je verski pouk namenjen otrokom. To ni dobro. Verske vzgoje so potrebni tudi odrasli. Misijonarji poučujejo predvsem odrasle. »Brez odraslih ni odrasle Cerkve« (131). Toda z odraslimi je treba ravnati tako, da bodo imeli zavest, da se sami in svobodno odločajo. Tudi na verskem področju mora vladati samoodločba. To pa ne pomeni, da je torej duhovnik odveč. »Samoodločujoča se občestva živijo, ne zgolj, vendar tudi od navdihujoče moči duhovnika« (133).

Prva razprava v četrtem poglavju ima naslov Predajanje vere na Filipinih. Napisal jo je Filipinec C. Cenzon, duhovnik kongregacije Marijinega brezmadežnega srca, misijonar, predavatelj na več vseučiliščih svoje domovine, namestnik

provinciala svoje kongregacije. Svoja izvajanja je poživil z mičnimi zgodbicami. Ko so Portugalci prvič prišli na Filipine, je dal kapetan tamošnji kraljici Cebu na izbiro troje: rožni venec, križ, kipec Božička. Kraljica se je odločila za Božička. Pozneje so mu postavili cerkev. Druga zgodbica govori o evangeljskem semenu in o že razviti rastlini v lončku: »Evangelij je podoben zrnu, ki ga je treba vsejati. Posejano v Palestini, je rodilo rastlino z imenom palestinsko krščanstvo; posejano v Rimu, je rastlina postala rimsko krščanstvo; posejano v Španiji, je postalo rastlina z imenom špansko krščanstvo. Pozneje so zanesli evangeljsko seme v Ameriko in porodilo se je ameriško krščanstvo. Sedaj so prinesli evangeljsko seme v dežele Latinske Amerike; samo da misijonarji ne prinašajo le semena, marveč svojo lastno sadiko krščanstva z lončkom vred. Zato je prvo, kar je treba storiti v Latinski Ameriki, tako sklepa zgodbico metodistični pridigar Niles, razbiti lonček, vzeti evangeljsko zrno, ga posejati v zemljo domače omike in pustiti rasti svojo lastno različico krščanstva« (138).

Filipinci šele postajajo narod. Svoje sedanje ime so dobili po španskem kralju Filipu II., prej so se imenovali Indios. Razpršeni so po 7000 otokih in so govorili 78 jezikov. V to mešanico je bilo vsejano evangeljsko zrno, se razvijalo in delilo usodo z razburkano zgodovino države. »Filipinci, ki so sprejeli seme vere, spočetka niso opustili svojih bogov in svojih verovanj, ko so sprejeli novo vero. Kakor kraljica Cebu, so dodali to novo vero svojim zakladom« (140). Krščanstvo je bilo spočetka samo loščilo na ljudskih poganskih verovanjih. Ko so Špance izpodrinili Američani, se je marsikaj spremenilo. Prevladala je angleščina, Filipinci so postajali en narod, vera se je poglobila. Danes je 85 % Filipincev katoličanov. Po drugi svetovni vojni so se otresli ameriškega jarma, danes trpijo pod diktaturo. »Z razglasitvijo naglega soda leta 1972, ko se je en sam človek polastil oblasti na Filipinih, je Cerkev zabredla v novo preizkušnjo, v preganjanje zaradi domnevne prevratnosti, uporništva, komunizma. Po samostanih, župniščih, semeniščih preiskujejo, zapirajo ljudi ... Vidi se, da je vzrok za to preganjanje v tem, ker kristjani vedno odločneje nastopajo proti kršitvi človečanskih pravic« (143—44) in proti političnim umorom. Upanje filipinske Cerkve je naraščajoče število globoko verne mladine, ki se odločno bori, da bi v družbi, kjer se šopiri pretirano bogastvo poleg skrajne revščine, naposled zavladala pravičnost.

Druga razprava ima naslov Predajanje vere v Nemški demokratični republiki. Napisal jo je A. Althammer, a uredništvo pove, da je to izmišljeno ime. Dejstvo, da pisec ne upa nastopiti s svojim imenom, takoj v začetku nekaj pove o razmerah v Vzhodni Nemčiji. Cerkev predaja vero v državi, ki jo vodijo komunisti, prepričani, da bo vera odmrla, in ki storijo vse, da bi se to čim prej zgodilo, hkrati pa v državi z ustavo, ki pravi: »vera in svoboda vesti sta zajamčeni« in vsak državljan »ima pravico, da izpoveduje vero in izvršuje verske dolžnosti« (146). Verniki so manjšina, katoličani manjšina v manjšini. Samo kak milijon jih je. Vendar se iz sestavka vidi, da se prav nič ne bojijo za svojo prihodnost. Sklicujoč se na pravice, ki jim gredo po ustavi, so se znašli, zbirajo in poučujejo otroke po župnijah, v počitnicah prirejajo ‚verske tedne' za otroke, za odraslo mladino in so prepričani, da bodo verne družine kljub oviram sporočale vero prihodnjim rodovom. Radi priznavajo, da so na boljšem kakor verniki v drugih vzhodnih deželah.

V. Elizondo, Američan, eden izmed urednikov Conciliuma, predsednik Mehiško-ameriškega kulturnega središča v San Antonio, je napisal razpravo Predajanje vere v Združenih državah. — »Pravijo, da so Združene države tako verne, da dnevno porodijo novo vero ... Morete se sprehajati po ulici in iti h katoliškemu Kristusu, ali metodističnemu, ali baptističnemu ... Na izbiro imate Kristusa, kakršnega hočete« (158). Kdo v tej zmešnjavi ljudstev in verstev predaja katoliško

vero? Uradna Cerkev? Elizondo je ne ceni visoko. Pri srcu so mu borci za svobodo ameriških črncev, Indijancev, Španjolcev. »Srečanje z Bogom in doživljanje Boga se ni dogajalo v načelih in pojmih ne v semeniščih ali stolnicah ne v obredih ali versko vzgojnih načrtih, marveč v resnično dejavnem boju za osvoboditev vseh zatiranih. Pobožnjakarji so takoj ožigosali te križarje za komuniste in prevratneže« (150). Ob robu Cerkve so vzniknila verska gibanja, ki so poglobila pojmovanje Boga. »Od Boga sodnika in strogega zakonodavca, ki bi naložil grešniku kazen večnega pogubljenja ... prehajamo k Jezusovemu Bogu, ki je vse ljubeči Oče« (160). Bolj kakor bogoslovne razprave vodijo k Bogu stiske ljudi. »Presenetljivo je ugotoviti, kako se danes na Japonskem izpreobrne h krščanstvu več alkoholikov in zasvojenih od mamil, kakor so jih nekoč spreobrnili vsi napori misijonarjev« (162). Ne Bog moči, marveč Bog pomočnik privlači današnjega človeka. »Vero bodo še nadalje predajali, toda oblika in podoba, ki jo bo imelo versko občestvo, sta nekaj, kar bo vzniknilo v dneh prihodnosti« (165).

Do »vatikanskih groženj novim gibanjem v Cerkvi« zavzema revija tole stališče: »Ker so ta gibanja za vso Cerkev znamenje upanja, tvega vsako prezgodnje poseganje cerkvenega vodstva, da bo zadušilo Duha, ki oživlja krajevne Cerkve in jih vodi. Izražamo svoje globoko soglasje z gibanji osvobajanja in z njihovim bogoslužjem. Odločno ugovarjamo proti sumničenjem in krivičnim obtožbam, s katerimi jih obkladajo. Trdno verujemo, da se odloča tu, vsaj deloma, prihodnost Cerkve, nastop Kraljestva božjega in božja sodba nad svetom« (171).

Janez Janežkovič

Isus Krist — jedini Spasitelj sveta, Zbornik radova Petog ekumenskog međufakultetskog simpozija održanog u Zagrebu od 28. IX do 1. X 1982, Zagreb 1984

Krščanska sadašnjost in Katoliška bogoslovna fakulteta v Zagrebu sta izdali obširen zbornik (190 strani velikega formata) predavanj, poročil in pogovorov s petega ekumenskega simpozija v Jugoslaviji, ki je bil jeseni 1982 v Zagrebu.

Ekumenske simpozije v Jugoslaviji organizirajo tri teološke fakultete: katoliška v Ljubljani, katoliška v Zagrebu in pravoslavna v Beogradu. Po daljšem iskanju stikov in dogovarjanju, pri čemer je imela pomembno vlogo posebno ljubljanska fakulteta, so omenjene tri teološke fakultete s tem skupnim študijskim delom začele leta 1974 v Mariboru, kjer je bil prvi ekumenski simpozij in kjer je bilo sklenjeno, naj bo simpozij vsako drugo leto.

Pričujoči tiskani zbornik prinaša v predgovoru kratek pregled dosedanjih ekumenskih simpozijev. Prvi, v Mariboru (od 23. do 26. sept. 1974), ki ga je pripravila ljubljanska teološka fakulteta, posebno njen oddelek v Mariboru, je imel naslov: »Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno evharistijo.« Drugi ekumenski simpozij je bil v organizaciji zagrebške bogoslovne fakultete v Lovranu pri Reki (od 20. do 23. sept. 1976) in je bil posvečen vprašanju: »Evangelizacija v našem času in prostoru.« Tretji simpozij je pripravila beograjska bogoslovna fakulteta, in sicer v Arandjelovcu (od 12. do 15. okt. 1978): »Cerkev v sodobnem svetu.« Naslov četrtega simpozija, ki je bil v Ljubljani, v organizaciji ljubljanske teološke fakultete (od 22. do 26. sept. 1980), je bil: »Duhovno življenje na naših tleh.« Po petem simpoziju v Zagrebu (1982), ki mu je posvečen ta zbornik, je bil medtem že šesti simpozij. Pripravila ga je beograjska pravoslavna bogoslovna fakulteta, tokrat v starem srbskem samostanu Studenica (od 27. do 30. sept. 1984), pod naslovom: »Čas Svetega Duha — čas Cerkve.«

Na ekumenskih simpozijih v Jugoslaviji sodelujejo predvsem profesorji in študentje omenjenih treh fakultet, deloma pa tudi profesorji makedonske pravoslavne bogoslovne fakultete v Skoplju in pro-

testantske teološke fakultete »Matija Vlačić Ilirik« v Zagrebu ter predstavniki vseh drugih bogoslovnih šol v Jugoslaviji, kakor tudi povabljeni ekumenski in pastoralni delavci, posebno še visoki predstavniki krajevne Cerkve. Zato so pogovori na simpozijih vselej zelo živahni, o čemer priča tudi diskusija, priobčena v tem zborniku. Naj tu navedem le nekaj imen diskutantov: Belić (Zagreb), Simić (Beograd), Zagorac (Zagreb), Jevtić (Beograd), Perko (Ljubljana), Schmidt (Rim), Grmič (Maribor), Kolarić (Zagreb), Radović (Beograd), Vesenjak (Polzela), Nikolić (Zagreb), Janežič (Maribor) itd.

Osrednje mesto imajo v zborniku glavna predavanja: Jezus Kristus, edini odrešenik sveta, v tradiciji pravoslavne Cerkve (Stojan Gošević, Beograd); Jezus Kristus, edini odrešenik sveta, v tradiciji katoliške Cerkve (Aldo Starić, Zagreb); Jezus Kristus, edini odrešenik sveta, v katoliški teologiji (Anton Strle, Ljubljana, v slovenščini); Jezus Kristus, edini odrešenik sveta, v pravoslavni misli danes (Atanasije Jevtić, Beograd); Jezus Kristus — izziv za naš čas (Marijan Valković, Zagreb). Objavljeni so tudi krajši koreferati (13, štirje v slovenščini: Smolik, Grmič, Rojnik, Štrukelj), razni pozdravi, celotna kronika simpozija z imeni in naslovi udeležencev (84) ter sklepno sporočilo petega ekumenskega simpozija. Prireditelji zbornika (Dura, Fučak, Rebić, Zagorac) so se potrudili, da iz knjige diha delo simpozija v vsej svoji polnosti. Vsa predavanja, poročila in pogovori se vsebinsko med seboj prepletajo in dopolnjujejo ter predstavljajo katoliško in pravoslavno gledanje na Kristusa — odrešenika sveta. Res pa so v tem zborniku objavljena dela, kot prvih pet simpozijev sploh, le nekakšen uvod za teološki dialog o najbolj perečih vprašanjih, ki bi ga naj postopoma uresničili naslednji simpoziji.

V posebni knjigi so večinoma (razen za leto 1980) izšla tudi predavanja prejšnjih ekumenskih simpozijev. Verjetno bi bilo najboljše, da bi še naprej izhajala v isti založbi in v enaki zunanji obliki, morda prav pri Kršćanski sadašnjosti, kot pričujoči zbornik.

Delo medfakultetnih ekumenskih simpozijev je za jugoslovanski prostor brez dvoma izredno velikega pomena. Zato naj bi tudi prek tiska čimbolj odmevalo v vseh naših krajevnih Cerkvah ter tako prispevalo k rasti edinosti med kristjani v Jugoslaviji.

Stanko Janežič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

J. Krašovec **3** Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi
God's Requital in General and in Job

K. Bedernjak **23** Sprava v antropološki perspektivi
Reconciliation in Anthropological Perspective

A. S. Snoj **43** Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva
Our Catechetic Sources and Text-books up to the Age of Enlightenment

Prevodi (Translationes)

KEK — CCEE **63** Poslanica kristjanom v Evropi

KEK — CCEE **65** Naš Credo — vir upanja

Pregledi (Miscellanea)

F. Rozman **79** Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze

J. Krašovec **95** Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo

Poročila in ocene (Notitiae et recensiones)

103 *J. Grootaers,* De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique (D. Ocvirk)

111 *K. Jaitner,* Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592—1605 (F. M. Dolinar)

115 Concilium 1984, 4 (194) (J. Janžekovič)

123 Isus Krist — jedini spasitelj svijeta (S. Janežič)

ISSN 0301-2727

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 65 LETO IN ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

M. Dermol: VLOGA KNEZA VIDELA PRI DELU S VELIKI ORATOV
D. M. Pezdir: DIDAKTIČNI METODI SALVATORSKA IN GOGLEVA
M. Smolik: SLOVANSKA LITURGIJA CERKVENI METODA
J. Kopač: VERSKI ČUTILI SODOBNIH HRVATOV
A. Vovk: ZGODOVINA PRIDIGANJA NA SLOVENSKEM
J. Šifrer: NEMŠKA RAZISKOVANJA O SLOVENSKEM
JEZIKOSLOVJU
J. Lavrenčič: VSEBINSKA MODERNA DOBRAVA
S. Janežič: PRISPEVKI PRED MORJANCEVEGA
DELA VI.

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor Avguštin Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 1600 din, posamezna številka 400 din; za inozemstvo 16 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 50100-620-157--010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 10100--620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (cahtolicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Razprave*

Metod Benedik

Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov

Ob velikih imenih solunskih bratov sv. Cirila in Metoda je v zgodovini krščanstva na Slovenskem s krepkimi črkami zapisano tudi ime slovenskega panonskega kneza Koclja. Njegova oseba se sicer zdi ujeta v sorazmerno kratek trenutek svetle slovenske zgodovine, toda s tem, da je odločilno podprl delo svetih bratov, ki je tako daljnosežno odmevalo v verskem, kulturnem in narodnostnem razvoju vrste slovanskih narodov in se ga današnja Evropa ponovno močneje zaveda, tudi vloga in pomen kneza Koclja daleč presega zgolj njegov čas v zgodovini kot tudi meje njegove samostojne kneževine. Staroslovanska spisa Žitje Konstantina in Žitje Metoda, ki nas najbolj neposredno seznanjata s svetima bratoma in njunim delom, ga predstavljata kot njunega zvestega učenca, vnetega pospeševalca staroslovanske krščanske prosvete in velikodušnega pokrovitelja svetega Metoda. Domači in tuji zgodovinarji in slavisti ugotavljajo, da ta dva življenjepisa ne govorita o nobenem drugem slovanskem knezu s tako toplimi besedami kakor o Koclju[1] ter da slovanska apostola nista bila nikjer sprejeta s tolikim razumevanjem in s takšno ljubeznijo kakor v Kocljevi Panoniji.[2] Apostolska pota sv. Cirila in Metoda od leta 867 do 873 res težko razumemo, če prezremo slovenske meje presegajočo pomembnost kneza Koclja. Prav Kocljeva osebnost nam pomaga razlagati odločilne dogodke v misijonskem delu solunskih bratov, kakor je Kocelj odločilno pomagal graditi cerkvenopravno podlago za njuno slovansko misijonstvo ter s tem odločil, da se je njuno misijonsko in književno delo sploh moglo ohraniti ter se med Slovani ukoreniniti.[3] Viri, ki tako ali drugače govore o Koclju, so sicer dokaj skromni, vendar se ob upoštevanju različnih okoliščin tedanjega časa iz njih da izluščiti precej verna podoba slovenskega kneza, predvsem pa se iz njih razločno kaže njegova vloga pri delu svetih bratov.

---

* Bogoslovni vestnik prinaša predavanja — razen enega — s simpozija ob 1100-letnici smrti sv. Metoda, ki je imel naslov Srečanje solunskih bratov sv. Cirila in Metoda s Slovenci in je bil na teološki fakulteti v Ljubljani 13. in 14. februarja 1985.

[1] Prim. B. Grafenauer, Zgodovina slovenskega naroda, Ljubljana 1965, 106.

[2] Prim. P. Lavrov, Kirilo ta Metodij, Kijev 1928, 47; A. Brückner, Die Wahrheit über die Slavenapostel, Tübingen 1913, 49.

[3] F. Grivec, Slovenski knez Kocelj, Ljubljana 1938, 5.

Spodnja Panonija — novo slovensko središče

Kakšen razvoj je v 9. stoletju doživljala dežela, ki je postajala novo središče slovenskega političnega, verskega in kulturnega življenja, kjer je kot samostojni knez zavladal Kocelj in ki je v njegovem času bila eno od osrednjih področij dejavnosti svetih bratov? Po vdorih Bolgarov v srednje Podonavje, ko se je tod zrušil ves obrambni sistem frankovske države, je leta 828 v teh predelih prišlo do velike upravne reforme. Nekdanjo Furlansko krajino so razdelili na štiri grofije, od teh je ena bila tudi Spodnja Panonija (Furlanija, Istra, grofija ob Savi in Spodnja Panonija). Grofijo ob Savi ter Spodnjo Panonijo so z Zgornjo Panonijo in Karantanijo povezali v Vzhodno prefekturo, s katero se je Spodnja Panonija združila v celoti šele leta 838, ko je prefekt Vzhodne krajine Ratbod pregnal Bolgare še z ozemlja južno od Drave od Sotle do Srema. S temi spremembami se je za Spodnjo Panonijo začelo obdobje dokaj močne nemške kolonizacije, ki pa se ji je pridružil tudi občuten slovenski naselitveni tok.[4] Pobudniki za priseljevanje Nemcev v slovenske pokrajine so bili v prvi vrsti mejni grofje, ki jim je bila zaupana skrb za obrambo meje in kolonizacijo pokrajine, sredi stoletja pa so se jim vse bolj pridruževali tudi drugi zemljiški gospodje, svetni in cerkveni.

Cerkvenoupravno je Spodnja Panonija s Karantanijo spadala pod Salzburg. Za to področje so salzburški škofje imenovali »pokrajinske škofe za Slovence« in pri tovrstni obliki cerkvene organizacije vztrajali nenavadno dolgo, s presledkom med 864—873 vse do leta 945.[5] Okoli leta 860 so za Spodnjo Panonijo uvedli še »nadduhovnika«, kar je pomenilo močnejše nadzorstvo Salzburga nad duhovščino in cerkvenim življenjem tega področja, obenem pa so s tem še bolj omejili območje in pristojnosti pokrajinskega škofa. Sicer pa je Salzburg ob tem, ko je širil med Slovenci krščanstvo, podobno kot še nekatere druge bavarske škofije, obenem postajal vse bolj izrazit nosilec nemškega kolonializma in fevdalnih teženj, to pa je v času knezov Pribine in Koclja vse močneje prihajalo do veljave, predvsem pa se je pokazalo v ostrem odklonilnem stališču nemških škofov do dejavnosti Cirila in Metoda. Svojo usmerjenost so bavarski škofje sami najbolje predstavili v pismu, s katerim so julija leta 900 papežu Janezu IX. (v roke ga je dobil šele njegov naslednik Benedikt IV.) pojasnjevali svoje stališče do slovanskih dežel v Podonavju: »Ta pokrajina je bila s svojimi prebivalci vred podvržena našim kraljem, našemu ljudstvu in tudi nam ne samo glede razširjanja krščanske vere, temveč tudi glede plačevanja posvetnega davka, kajti naši predniki so jih najprej poučevali in spreobračali iz malikovalcev v kristjane. Tudi naši grofje na meji te dežele so v nji pobirali davke in nihče

---

[4] Prim. B. Grafenauer, n. d., 28 sl.; M. Kos, Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja, Ljubljana 1955, 109 sl.; L. Hauptmann, Mejna grofija Spodnjepanonska, v: Razprave znanstvenega društva za humanistične vede I, Ljubljana 1923, 311—357.

[5] Prim. F. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku I, Ljubljana 1902, XLIV; Gradivo II, Ljubljana 1906, LXV.

se jim ni upiral, dokler se ni hudič lotil njihovih src, da so se začeli ustavljati krščanstvu, odtegovati se vsaki pravici, nadlegovati nas z vojsko in se tako besno upirati, da niso mogli tja škof in pridigarji ter da so oni sami po svoji volji delali, kar so hoteli ... Radi ali neradi morajo priti Slovani spet pod našo vlado. Zato se spodobi, da vi (papež) gledate le od daleč in kažete pred vsemi svojo zmernost, da ne okrepite malo vredne stranke in ne oslabite tiste, ki je boljša.«[6] Neposredneje nas bodo s temi prizadevanji bavarskih škofov seznanjala dogajanja v Kocljevi Panoniji.

Pribina in Kocelj v Spodnji Panoniji

Ko je moravski knez Mojmir po letu 830 začel širiti svojo oblast, se je Pribina, knez v Nitri na današnjih slovaških tleh, moral pred njim umakniti; s svojo družino in nekaj velikaši se je zatekel k vzhodnemu prefektu Ratbodu. Krst je prejel na salzburškem dvoru v Traismauerju in bržkone je bil takrat krščen tudi njegov sin Kocelj, čigar ime izvira iz nemškega skrajšanega imena Kadaloh (Kocili).[7] Po sporu z Ratbodom je Pribina pobegnil k Ratimiru, Bolgarom podložnemu knezu v današnji Slavoniji, pa se pozneje z vzhodnim prefektom spet spravil. Približno okoli leta 840 se je začel njegov novi vzpon. Kralj Ludvik Nemški mu je podelil v fevd »del spodnje Panonije okrog reke, ki se imenuje Zala« (zahodno od Blatenskega jezera). Na tem zemljišču si je zgradil svojo prestolnico Blatenski kostel. Odslej je kot zvest frankovski vazal delal za utrditev vzhodne meje: v opustošeni Spodnji Panoniji je bilo treba poskrbeti za nove priseljence in s tem okrepiti njeno gospodarsko in vojaško moč. Res je po besedah neznanega salzburškega duhovnika, ki je leta 871 napisal spomenico Conversio Bagoariorum et Carantanorum začel »zbirati ljudstva in jih zelo množiti na tej zemlji«.[8] S svojim delom se je Pribina tako izkazal, da mu je vladar leta 846 fevd precej povečal,[9] 847 pa je Ludvik Nemški podelil Pribinu v last vse, kar je dotlej prejel v fevd.[10] Obenem ga je postavil tudi za mejnega grofa v Spodnji Panoniji. S tem je Pribina postal upravitelj pokrajine, ki je segala od Donave do Lipniškega polja in razvodja med Dravinjo in Savinjo, od spodnje Rabe in ogrskega Subotišča do Drave in v Sremu celo do Save.[11] Poglavitni pomen

[6] F. Kos, Gradivo II, 243.

[7] F. Kos, Gradivo II, 98; B. Grafenauer, n. d., 73. Grivec ima v knjigi o Koclju precej samosvojo razlago knezovega imena, ki jo je najbrž bolj težko utemeljiti; prim. F. Grivec, Slovenski knez Kocelj, n. d., 27.

[8] M. Kos, Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Ljubljana 1936, 77, 136.

[9] Ludvik Nemški je Pribinu podelil v fevd 100 kmetij v južnem delu Spodnje Panonije. Izraz kmetija pomeni le mero podeljenega zemljišča in ne kmetije kot gospodarske enote. F. Kos, Gradivo II, 109; B. Grafenauer, n. d., 77.

[10] »Pervenit ergo ad notitiam Hludovici piissimi regis quod Priwina benivolus fuit erga dei servitium et suum; quibusdam suis fidelibus saepius ammonentibus, concessit illi in proprium totum, quod prius habuit in beneficium, exceptis illis rebus quae ad episcopatum Iuvavensis ecclesiae pertinere videntur.« M. Kos, Conversio, 137.

[11] Prim. M. Kos, Zgodovina Slovencev, n. d., 113.

teh dogodkov je v dejstvu, da se je vsaj v eni slovenski pokrajini povrnil Slovan na tisto mesto, s katerega je Ludvik Nemški odstranil slovanske kneze po upravni reformi 828. Slovan kot grof na čelu Spodnje Panonije in znatna okrepitev slovanskega dela med vodilnimi velikaši pokrajine sta dvajset let pozneje omogočila, da je ta pokrajina pod Pribinovim sinom Kocljem pomagala uveljavljanju slovanskega bogoslužja prek njegove najtežje preskušnje.[12]

Kot grof se je Pribina precej posvetil kolonizaciji svojega ozemlja. Na njem je naseljeval Slovence in v razmeroma velikem številu tudi bavarske priseljence. Od 36 krajevnih imen, ki jih sredi 9. stoletja omenjajo viri v Spodnji Panoniji, je slovenskih le šest do osem, vsaj triindvajset pa je nemških, zlasti pogostna so med Ptujem in Blatenskim jezerom. Po tem bi na hitro morda lahko sklepali, da je Spodnja Panonija dobivala vse bolj nemški značaj; tuji dotok je v narodnostnem pogledu resda ustvaril bolj pisano podobo, vendar je bila velika večina prebivalcev še vedno slovenska. Madžarski arheologi po najdbah zadnjega časa sodijo, da je bil nemški kolonizacijski dotok v to pokrajino bistveno manjši, kot so dokazovali zgodovinarji po krajevnih imenih.[13] To potrjuje ves razvoj v času kneza Koclja in predvsem dejstvo, da je sv. Metod pri uvajanju slovanskega bogoslužja v Panoniji v kratkem času dosegel velik uspeh, ki mu ga, čeprav nerad, priznava tudi bavarski nasprotnik.[14]

Spomenica Conversio Bagoariorum et Carantanorum poudarja, da si je Pribina v povezanosti s Salzburgom močno prizadeval za nadaljnji razvoj cerkvene organizacije v Spodnji Panoniji. Nadškof Liupram je sam večkrat obiskal to deželo ter v njej ob obiskih posvetil vsaj pet cerkva, med njimi dve v Blatenskem kostelu. Poleg tega vir našteva še 14 drugih cerkva, ki so bile posvečene v Pribinovem času (verjetno je vsaj nekatere posvetil karantanski pokrajinski škof, čigar oblast se je raztezala tudi nad to pokrajino). Najznamenitejša med vsemi je bila najbrž samostanska ali kanoniška cerkev v Blatenskem kostelu, za katero je Liupram iz Salzburga poslal Pribini »zidarje in slikarje, kovače in tesarje«. Glede na precejšnje število cerkva v Spodnji Panoniji naj bi bila naloga te cerkve, posvečene okoli leta 854 — taka je precej verjetna domneva — da skrbi tudi za vzgojo in izobrazbo novih duhovnikov.[15]

---

[12] Prim. B. Grafenauer, n. d., 77; Zgodovina Slovencev (Cankarjeva založba) Ljubljana 1979, 132 sl.

[13] B. Grafenauer, n. d., 29.

[14] »Qui (archipresbyterus Rihpaldus) multum tempus ibi demoratus est, exercens suum potestative officium sicut illi licuit archiepiscopus suus, usque dum quidam Graecus Methodius nomine noviter inventis Sclavinis litteris linguam Latinam doctrinamque Romanam atque litteras auctorales Latinas philosophice superducens vilescere fecit cuncto populo ex parte missas et euangelia ecclesiasticumque officium illorum qui hoc Latine celebraverunt.« M. Kos, Conversio, 139; F. Kos, Gradivo II, XI; P. Štih, Madžari in slovenska zgodovina v zadnji četrtini 9. in v prvi polovici 10. stoletja, v: ZČ 37 (1983) 198.

[15] Kraje, koder so postavili nove cerkve, našteva Conversio v 11. poglavju. Z lokalizacijo teh krajev so se trudili številni strokovnjaki, F. Kos, E. Tomek, M. Ljubša, F. Kovačič, L. Hauptmann, H. Pirchegger, K. Schünemann, J. Kelemina, E. Klebel in M. Kos. Nesporno je, da

Leta 854 je ob vzhodni državni meji izbruhnil upor. Moravskemu knezu Rastislavu se je v njegovem boju za osamosvojitev pridružil tudi vzhodni prefekt Ratbod. Kralj je slednjega odstavil in izročil poveljstvo na vzhodu sinu Karlmanu. Leta 858 se je tudi Karlman zvezal z Rastislavom. V bojih proti zaveznikoma je kot frankovski vazal v letih 860/61 padel Pribina. Njegov sin Kocelj se je s prošnjo za pomoč umaknil h kralju. Šele leta 862 sta se kralj in njegov sin Karlman pobotala. Takrat se je tudi Kocelj lahko vrnil v Spodnjo Panonijo.

Od leta 862 naprej je tako v Spodnji Panoniji kot mejni grof, podrejen vzhodnemu prefektu, spet vladal slovanski knez, Pribinov sin Kocelj. Že pred tem časom ga viri nekajkrat omenjajo: po letu 830 je z očetom bežal z Moravske, bil verjetno skupaj z njim krščen, doživljal politične spore, najbrž mu pa tudi politične spletke vzhodne frankovske države niso ostale prikrite;[16] 24. januarja 850 je bil z večjim številom slovenskih in nemških plemenitašev navzoč posvetitvi cerkve v Blatenskem kostelu, ki jo je opravil nadškof Liupram; zatem je nadškofa pospremil še k posvetitvi dveh drugih cerkva ter eni od njih podaril določeno posest, kar govori v prid domnevi, da bi to bila Kocljeva lastniška cerkev;[17] 21. marca 861 je cerkvi Matere božje v Freisingu podaril neko posestvo ob Blatenskem jezeru.[18]

Kot panonski grof je Kocelj nadaljeval politiko svojega očeta v razmerju do frankovske države in do salzburške nadškofije. Za božič 864 je Blatenski kostel in Spodnjo Panonijo obiskal nadškof Adalvin (859—873); praznoval je s Kocljem, potem pa v naslednjih dneh posvetil 11 novih lastniških cerkva.[19] S svojim delom si je Kocelj pridobil tolikšen ugled, da ga je tudi kralj imenoval v svojih listinah »kneza« (dux), torej z naslovom, ki je v

---

so takrat postavili cerkev v Ptuju, med verjetnimi ali možnimi kraji novih cerkva na današnjih slovenskih tleh pa omenjajo Radgono, Sv. Benedikta v Slovenskih goricah, Pesnico, Veliko Nedeljo, Dolnjo Lendavo (prim. M. Kos, Conversio 136, 137, 85 sl.). »Podatki o teh cerkvah opozarjajo prvič na slovenskih tleh na novo obliko cerkvene organizacije, ki se v frankovski državi tudi sicer v IX. stoletju na široko uveljavlja. Gre namreč očitno za tako imenovane ‚lastniške' cerkve. To so bile cerkve, ki so jih zgradili zemljiški gospodje na svojem posestvu, zato pa so gledali tudi na duhovnike v njih kot na svoje služabnike. Ker so morale te cerkve zaradi redkosti javnih cerkva prevzemati naloge župnih cerkev, so si fevdalci po tej poti poskušali dobiti tudi nove dohodke (npr. del desetine). Vsekakor pa opis posvetitve nekaterih od teh cerkva v Spodnji Panoniji kaže, da se je v Pribinovem času tu spoštovala v cerkveni organizaciji karolinška zakonodaja, ki je s posebnim odlokom iz leta 819 poskušala zavreti preveliko izkoriščanje lastniških cerkva po fevdalcih: ‚Vsaki cerkvi je treba dodeliti eno celo kmetijo, prosto vsake služnosti, in duhovniki, ki so postavljeni pri njih, naj ne opravljajo od desetine, dajatev vernikov, hiš, dvorišč ali vrtov okoli cerkve niti od omenjene kmetije nobene druge služnosti razen cerkvene ... Ko bo to izpolnjeno, naj ima vsaka cerkev svojega duhovnika, kjer bi bilo to po škofovem mnenju mogoče.' V vseh primerih, ki so nam v Spodnji Panoniji podrobneje znani, je bila lastniška cerkev najprej preskrbljena s potrebno zemljiško posestjo, o postavitvi duhovnika pa je odločal salzburški nadškof.« (B. Grafenauer, n. d., 81).

[16] Prim. F. Kos, Gradivo II, 98.

[17] Prim. F. Kos, Gradivo II, 116; M. Kos, Conversio 80.

[18] Prim. F. Kos, Gradivo II, 137.

[19] M. Kos, Conversio, 139.

listinah za mejne grofe vsekakor izjemen, čeprav ne povsem izključen.[20] V tej smeri je šla Kocljeva politika vse do leta 867, ko sta se na poti z Moravske pri njem ustavila brata Konstantin in Metod.

Knez Kocelj in sveta brata

V 15. poglavju Žitij Konstantina beremo: »Ko pa je prebil (Konstantin) štirideset mesecev v Moravi, je šel posvetit svoje učence. Sprejel pa ga je med potjo Kocelj, knez panonski, in je močno vzljubil slovenske knjige, se jih naučil in mu dal do 50 učencev, da bi se učili. In veliko čast mu je skazal in ga mimo spremil. Pa niti od Rastislava niti od Koclja ni sprejel niti zlata niti srebra niti druge reči, oznanjajoč evangeljsko besedo, brez plačila, ampak samo devetsto ujetnikov je izprosil od obeh in jih izpustil.«[21]

Kakšne so bile posledice tega srečanja? Kocelj se leta 862 ni pridružil Rastislavovi prošnji bizantinskemu cesarju Mihaelu III., naj mu pošlje »takega škofa in učitelja, ki bi nam v našem jeziku pravo krščansko vero razložil«.[22] Verjetno pa je, da je vsaj eno leto po prihodu sv. bratov na Moravsko, torej 864, že bil kolikor toliko seznanjen z njunim delom, privlačnim oznanjevanjem in bogoslužjem v domačem jeziku. Vpliva sv. bratov na Spodnjo Panonijo se je gotovo zavedal in tudi bal Salzburg; ali ne bi mogli prav s to bojaznijo povezati presenetljivega obiska nadškofa Adalvina v Blatenskem kostelu v zimskih mesecih 864/65! Skopo poročilo iz Žitij nam vendar dovolj zgovorno spričuje, da nikakor ni šlo zgolj za kratko vljudnostno srečanje, ampak za korenine tistih dejanj, ki izhajajo iz smelih Kocljevih odločitev dve leti kasneje. Le v luči kasnejših dogodkov si lahko razlagamo prvo Kocljevo srečanje z bratoma.

Kocelj, ki je že dotlej imel dovolj priložnosti, da se je izobraževal in obenem široko razgledal — v Blatenskem kostelu sta še v Pribinovem času delovala med drugimi dva zelo izobražena duhovnika, Swarnagal »praeclarus doctor« in Altfrid »magister cuiusque artis«,[23] leta 861 je nekaj mesecev bival v Regensburgu in imel možnost, da se predvsem državniško-politično razgleda — je zdaj v pravem pomenu besede postal učenec sv. bratov. Latinsko-nemško izobrazbo je pod vodstvom učenjaka Cirila izpopolnil še z grško-slovansko izobrazbo. Predvsem je tu šlo za poglobljeno spoznanje krščanske vere; na to bi mogli sklepati tudi iz sorodnosti vsebine Kocljevega dopisovanja s papežem Janezom VIII. leta 873 ter Cirilovega poučevanja na Moravskem, kakor ga predstavlja Žitje Konstantina.[24] O odmevnosti in delovanju sv. bratov pri Koclju in učencih, ki jih je misijonarjema knez izročil, priča tudi dejstvo, da je sv. Metod leta 869 ali 870 brez težav od znotraj

[20] B. Grafenauer, n. d., 95.
[21] F. Grivec, Žitje Konstantina in Metodija, Ljubljana 1951, 96.
[22] F. Grivec, Žitje, 91.
[23] M. Kos, Conversio, 138.
[24] Prim. F. Kos, Gradivo II, 166; F. Grivec, Žitje, 95.

prevzel delo v cerkveni pokrajini, koder je dotlej delovalo več salzburških duhovnikov.

Nekateri zgodovinarji menijo, da bi edina posledica obiska sv. bratov pri knezu Koclju »utegnilo biti postopno vse tesnejše zbliževanje Koclja z Rastislavom in prepletanje njunih medsebojnih vezi, kar je bilo potrebno za njun poznejši skupni nastop proti Frankom«.[25] Vendar bi o tem smeli reči kaj več! Gotovo sta se sv. brata na Kocljevem dvoru pogovarjala s knezom o nadaljevanju misijonskega dela, morda tudi o novi cerkveni ureditvi Moravske in Panonije. Gotovo je državniško razgledani Metod Koclju izrekel marsikatero misel, ki je kasneje nemškega mejnega grofa v Panoniji v cerkvenem in državnopolitičnem pogledu tako zelo preusmerila. Skoraj ne moremo mimo tega, da je v tem srečanju šlo za skupno načrtovanje prihodnosti. Ali mar ne govore v prid temu besede, s katerimi je Ciril pred smrtjo še enkrat spodbujal brata, ki je že vnaprej slutil breme osamljenosti, naj njuno skupaj začeto delo nadaljuje: »Glej, brate, tovariša sva bila in eno brazdo orala; in jaz na lehi padam, svoj dan sem skončal. Ti pa močno ljubiš goro, a nikar zaradi gore (Olimp, samostan) ne zapuščaj učenja svojega, saj s tem se še laglje zveličaš.«[26] Tudi Kocljevo prošnjo papežu leta 869 — po Cirilovi smrti — naj mu pošlje Metoda, bi najbrž težko razumeli, če ne bi bilo ob tem srečanju globljih in daljnosežnejših stikov med Kocljem in sv. bratoma. Gotovo se je Kocelj takrat seznanjal z Rastislavovo mislijo o državni samostojnosti in v povezavi s tem o nujnosti cerkvene samostojnosti.

Sremsko-panonsko-moravska nadškofija

Leta 869 se je vzhodna frankovska meja ponovno zamajala: dvignili so se polabski Slovani, Čehi, Rastislav in Svetopolk pa sta za upor pridobila tudi Koclja. Frankovska vojska je bila proti polabskim Slovanom in Čehom dokaj uspešna, ni pa mogla zlomiti zveze Rastislav-Svetopolk-Kocelj. Tako sta bili plod tega upora dve novi samostojni slovanski državi: obnovljena velikomoravska in nova slovenska država v Spodnji Panoniji. Kocelj je nehal biti frankovski mejni grof. Od leta 869 pa do konca svoje vlade 874 je vladal kot samostojen slovenski knez.[27]

Takoj v začetku svoje samostojne vladavine se je Kocelj obrnil na papeža, kot piše Žitje Metoda: »Poslavši pa Kocelj k apostoliku je prosil Metoda, blaženega učitelja našega, da bi ga njemu prepustil. In rekel je apostolik: ‚Ne samo tebi edinemu, ampak vsem onim slovanskim deželam ga pošljem učitelja od Boga in od svetega apostola Petra'.«[28] Kocelj je nastopil v imenu vseh treh knezov, vendar pa ob tem smemo reči, da je imel najvidnejšo vlogo

---

[25] B. Grafenauer, n. d., 96.
[26] F. Grivec, Žitje, 119.
[27] Prim. B. Grafenauer, n. d., 96; M. Kos, Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja, Ljubljana 1955, 116.
[28] F. Grivec, Žitje, 119.

pri vrnitvi Metoda med Slovane. Papež Hadrijan II. je prošnji slovanskih knezov hitro ustregel. Že v drugi polovici leta 869 je Metoda kot apostolskega delegata poslal v Panonijo s posebnim pismom, v katerem ga je pooblastil za cerkveno organizacijo v Panoniji in na Moravskem in ponovno potrdil slovansko bogoslužje. Kaj se je dogajalo po Metodovi vrnitvi v Panonijo? Viri o tem molče, ne more pa biti dvoma, da je v kratem času dokončno dozorela misel, da je za slovanske dežele treba ustanoviti samostojno cerkveno pokrajino. V tej smeri je vodila odločitev Moravske in Panonije za slovansko bogoslužje, ki ga je potrdil papež, pa tudi politični položaj je to narekoval; Kocelj se je nedvomno dobro zavedal, da je za ohranitev politične samostojnosti potrebno, da se tudi v cerkvenem pogledu reši odvisnosti od nemških škofov. Tako je njegova odločitev za Metoda, za slovansko bogoslužje in za ustanovitev samostojne nadškofije drzen korak, skoraj nekaka bojna napoved Salzburgu in nemškemu kralju, tvegan korak, ki ga je Kocelj napravil zavestno in odgovorno. Staroslovansko Žitje Metoda to daljnosežno Kocljevo odločitev povzema s preprostimi besedami: »Sprejel pa ga je Kocelj z veliko častjo in ga spet poslal k apostoliku in dvajset mož, odlične ljudi, da bi ga posvetil za škofa v Panoniji, na prestol sv. Andronika. Kar se je tudi zgodilo.«[29]

Kje naj iščemo ozadje te Kocljeve odločitve? Mimo doslej omenjenih zunanjih okoliščin se je predvsem treba ozreti v miselnost in prakso zgodnjega srednjega veka, s katero se je Kocelj v mladosti lahko dodobra seznanil. Vera je v pojmovanju tedanjega sveta pomenila temelj in osnovno normo vsega javnega in privatnega življenja in je kot taka res vse prežemala. Ustvarjala je značilno zgodnjesrednjeveško enotnost delovanja, med seboj usklajala in povezovala področja človekovega delovanja, ki se današnjemu človeku zde težko umljiva. Najširše se je to pokazalo v enotnosti ali celo enosti vsega, kar lahko vključimo v področje svetnega (svetne oblasti) in področje duhovnega (duhovne oblasti). Antično pojmovanje, ki ga je opredelil papež Gelazij I. (492—496) — dve oblasti sta, duhovna in svetna, ki se med seboj razlikujeta in sta neodvisni ena od druge — se je spremenilo. V pojmovanju srednjega veka v bistvu obstaja ena sama oblast, ki ima dve komponenti, svetno in duhovno; ti dve se med seboj ne razlikujeta ontološko ampak le funkcionalno, kot taki se med seboj prepletata ter vodita k istemu skupnemu politično-religioznemu cilju. V tovrstnem pojmovanju ima nosilec duhovne oblasti določeno osnovo za poseganje na svetno področje in obratno nosilec svetne oblasti lahko posega v duhovno področje, to pa je dobilo svojevrsten izraz v značilni zgodnjesrednjeveški teokraciji.[30] V duhu takega razmerja med Cerkvijo in državo je Kocelj kot neodvisni knez prevzel nase odločitev za ustanovitev nadškofije kot tudi poroštvo za njeno nadaljnje delovanje.

---

[29] F. Grivec, Žitje, 121.
[30] Prim. M. Benedik, Obča cerkvena zgodovina (skripta) Ljubljana 1974, 61.

Razvoj dogodkov v letu 870 je Koclju naložil še težje breme, kot je bila tista začetna odločitev za nadškofijo. S pisano besedo, z zvijačo in vojaško silo se je nemška stran bojevala za izgubljeno zemljiško posest in oblast nad odtrganimi slovanskimi pokrajinami. Najprej je po izdajstvu Svetopolka, ki bi sam rad postal gospodar na Velikomoravskem, padel Rastislav, še v istem letu pa so nemški škofje na Moravskem zajeli tudi Metoda, ga odvedli na državni zbor v Regensburg ter ga nato poltretje leto zadržali zaprtega na Švabskem. Tako je začasno slonelo vse po Rastislavu in Metodu začeto delo le še na knezu Koclju. Proti njemu se je Salzburg najprej moral omejiti le na pisano obtožbo. V spomenici Conversio Bagoariorum et Carantanorum je leta 871 dokazoval salzburške pravice do cerkvene oblasti nad Slovenci. V tem se ni omejil le na Spodnjo Panonijo, ampak je vključil tudi Karantanijo; zavedal se je, da pomeni osamosvojitev Cerkve v Spodnji Panoniji in njeno slovansko bogoslužje, ki se je tako hitro ukoreninilo med ljudstvom, veliko nevarnost za vse slovensko ozemlje, ki je bilo podrejeno tej nadškofiji.[31]

V tem težkem času je predvsem Kocelj rešil in podpiral Metodovo delo. Bil je edini, ki je mogel dati varstvo in zavetje številnim Metodovim učencem, panonskim in tudi tistim, ki so pribežali z Moravske. Tako je bil Blatenski kostel od leta 867, predvsem pa od 870 do konca 873, poglavitno središče staroslovanske književnosti. Koclej je med nadškofovo odsotnostjo prevzel nase tudi skrb za cerkveno organizacijo in disciplino. Znani sta dve pismi papeža Janeza VIII., ki ju je leta 873 poslal knezu Koclju kot odgovor na njegova vprašanja, kako naj ravna z možmi, ki so svoje prve žene zavrgli in vzeli druge.[32] Pomenljivo je, da je papež v drugem pismu za Koclja uporabil častni naziv »prudentissime vir« — premodri mož. Ta za papeško diplomatiko tistega časa tako nenavadni naziv gotovo ni mogel biti le vljudnostni izraz za panonskega kneza, pač pa tembolj priznanje njegovi vladarski modrosti, predvsem modremu ravnanju v cerkvenih zadevah med nadškofovo odsotnostjo.[33]

Koliko je pri reševanju nadškofa Metoda sodeloval knez Kocelj? Pisanih virov, ki bi neposredno o tem govorili, ni ohranjenih. Spet se lahko oslanjamo le na posredne vire in na okoliščine. V 10. poglavju Žitja Metoda beremo: »Prišlo je to (da je Metod v ječi) k apostoliku, in ko je zvedel, je poslal obsodbo proti njim, da ne sme noben kraljev škof peti maše, dokler ga bodo držali v zaporu.«[34] V pismu ankonskemu škofu Pavlu, ki ga je Janez VIII.

[31] Prim. B. Grafenauer, n. d., 102; M. Kos, Conversio, 101 sl.; F. Kos, Spomenica tisočletnice Metodove smrti, Ljubljana 1885, 2.

[32] Pismi sta ohranjeni v zbirki Britanskega muzeja v Londonu med pismi Janeza VIII. nemškim škofom. Pred 14. majem 873 je papež odgovoril Koclju: »... da morajo tisti ljudje, ki so zapustili svoje še živeče žene ter vzeli druge, biti tako dolgo izobčeni, dokler ne odstranijo svojih soprog iz drugega zakona ter ne sprejmejo svojih žena iz prvega zakona. Papež trdi, da se je ta zakonska razvada ohranila iz poganskih časov.« (F. Kos. Gradivo II, 166). Vsebino in namen Kocljevih pisem potrjuje Metodov govor panonskim in moravskim velikašem, ohranjen v starem glagolskem rokopisu, ki ga poznamo kot Kopitarjev-Clozov glagolit (Prim. F. Grivec, O papeških pismih knezu Koclju, v: ZČ VII [1954] 134—138).

[33] Prim. F. Grivec, Slovenska blagovestnika sv. Ciril in Metod, Celje 1963, 116; Idem, O papeških pismih knezu Koclju, n. d., 135.

[34] F. Grivec, Žitje, 123.

poslal kot legata v Nemčijo, da reši Metoda iz zapora, pa je papež zapisal, da se je Metod »v treh letih po mnogih slih in v pismih večkrat pritožil na apostolski sedež«.[35] Skoraj ni mogoče sklepati drugače, kot da je stike med Metodom in Rimom vzdrževal Kocelj in predvsem, da je tudi sam v pismih posredoval. Da svojega nadškofa v njegovi največji stiski ni zapustil, so se dobro zavedali tudi nemški škofje. Besede, ki še zadnjič omenjajo kneza Koclja, strnjeno povzemajo njegov odločilni pomen in vlogo ob ustanovitvi nadškofije kot tudi sploh v delu sv. bratov, kar so nemški škofje očitno dobro poznali; ob izpustitvi nadškofa Metoda so namreč zagrozili Koclju: »Ako imaš tega pri sebi, se nas ne boš dobro znebil«.[36] Res so ga kmalu s silo ali zvijačo odstranili. Leta 874 je bil že na njegovem mestu v Panoniji nemški grof Gozvin.[37]

Na kratko si oglejmo vlogo kneza Koclja še v širšem okviru tedanjih razmer v Cerkvi, predvsem v luči odnosa papežev do zamisli in dela Koclja in Metoda! Ko sta solunska brata začela svoje delo med Slovani, je Cerkev vodil papež Nikolaj I. (858—867). Značilno zanj in sploh za to obdobje je, da se je predvsem s pomočjo Psevdoizidorskih dekretalov začela uveljavljati vloga osrednjega vodstva Cerkve, ali še konkretneje, vse močneje so poudarjali avtoriteto papeža na vseh področjih Cerkve. Zelo vidno se je ta težnja pokazala v nekaterih posegih Nikolaja I. v zadeve krajevnih Cerkva (npr. Ravenne, Reimsa); končni rezultat teh posegov je bil povsod v bistvu isti: oslabljena moč metropolitov, poudarjena prisotnost papeške oblasti v krajevni Cerkvi. Metropoliti so se temu različno upirali. Zgovoren v tem smislu je naš domači »primer«. Karantanski pokrajinski škof Ozvald se je okoli leta 860 z raznimi vprašanji nekajkrat mimo metropolita obrnil neposredno na papeža. Metropolit je v tem videl po eni strani prizadevanje za osamosvojitev slovenskih pokrajin, po drugi strani pa tudi nevarnost, da bi papež preveč neposredno posegal v zadeve njegove krajevne Cerkve. Za Ozvaldom preprosto ni več imenoval novega pokrajinskega škofa. Tudi Kocljeva in Metodova zamisel o nadškofiji v Panoniji je šla v prid novim težnjam Rima; v papeških pismih, ki branijo to ustanovo pred nemškimi škofi in vladarjem, dostikrat najdemo poudarke, da je ta dežela »podrejena apostolskemu sedežu«.[38] V ta kontekst lepo spada opozorilo, ki so si ga v zgoraj omenjenem pismu leta 900 nemški škofje dovolili dati papežu Janezu IX.: »Spodobi se, da vi (papež) gledate le od daleč in kažete pred vsemi svojo zmernost«.

Omeniti je treba tudi razmere na vzhodu. Bolgari so nekaj časa nihali med Carigradom in Rimom. V cerkvenem pogledu niso želeli biti povsem podrejeni Carigradu, zato so se obrnili na Rim, da bi jim dovolil avtokefalno Cerkev, kar pa je Nikolaj I. zavrnil. Bolgarsko navdušenje za Rim se je po letu 867 ohladilo in 870 se je dežela dokončno pridružila carigrajskemu

---

[35] F. Kos, Gradivo II, 163.
[36] F. Grivec, Žitje, 123.
[37] Prim. B. Grafenauer, Vprašanje konca Kocljeve vlade v Spodnji Panoniji, v: ZČ VI—VII (1952—53) 171—190.
[38] Prim. F. Kos, Gradivo II, 163, 165, 172.

patriarhatu. Rim je to grenko izkustvo sililo v previdnost. Ali se ne bi ravnanje Bolgarov moglo še kje ponoviti? Nevarnost je bila toliko večja, ker je bila Panonija bolgarska soseda, poleg tega pa sta tod delovala grška misijonarja. Nikolajevemu nasledniku Hadrijanu II. je Kocljeva in Metodova zamisel o nadškofiji prišla še posebno prav. Z nadškofijo, močno vezano na apostolski sedež, bi se dalo zajeziti nadaljnji bizantinski vpliv. Pomenljivo ob tem je, da pravzaprav ni ustanovil nove nadškofije, ampak obnovil antično nadškofijo s sedežem v Sirmiju (današnja Sremska Mitrovica), ki je do svojega propada 582 zajemala del starega Ilirika in celotno Panonijo.[39] Da bi jo proti Carigradu še bolj razširil, je leta 873 vabil tudi srbskega kneza Montemera, naj se vključi vanjo: »Opominjamo te, da se ravnaš po običaju svojih prednikov in se po svojih močeh skušaš vrniti v Cerkev Panoncev. In ker je že tam od sedeža sv. apostola Petra umeščen škof, se zateci k njegovi dušnopastirski skrbi.«[40]

Bežen pogled v širše tedanje razmere nam še razločneje kaže vpletenost dela sv. bratov ter kneza Koclja v različne interese s severa, zahoda in vzhoda, predstavlja Panonijo kot stičišče, koder so se interesi soočali in razhajali. To pa morda še bolj poudarja pomen delovanja sv. bratov med Slovani, prav tako pa tudi vlogo in razsežnost odgovornosti, ki jo je prevzel knez Kocelj, ko ju je sprejel in v celoti njuno delo podprl.

Sklepne misli

Vlogo in pomen kneza Koclja pri delu sv. bratov bi nazadnje lahko strnili takole:

— Kocelj je z uspelim uporom proti Frankom dosegel neodvisnost v samostojni slovenski državi. Tako gre pri njem za enega od uspešnih poskusov slovenskega ljudstva za osvoboditev in samostojno pot v političnem, kulturnem in cerkvenem življenju. Pomen samostojnosti, ki jo je dosegel Kocelj, je treba poudariti tudi zato, ker je s tem ustvaril zunanje pogoje za ustanovitev nadškofije za Slovane. Obenem je treba podčrtati politično zvezo, ki se je s tem ustvarila med južnimi in zahodnimi Slovani v srednjem Podonavju. Kocljeva in Rastislavova država bi lahko bili v kulturnem pogledu most med zahodom in vzhodom. Ni treba posebej poudarjati, kakšen pomen bi imelo nadaljevanje Kocljeve države za slovenski narodnostni, kulturni in versko-cerkveni razvoj. Slovenci bi bili s tem laže ohranjali svojo narodno samobitnost in se hkrati uvrstili kot enakopravni udeleženci v krog kulturnih krščanskih narodov.

— Odločno je pripomogel, da se je uresničilo tisto, do česar iz različnih razlogov ni prišlo v začetkih pokristjanjevanja karantanskih Slovencev pri Gospe Sveti, namreč samostojna škofija oz. cerkvena pokrajina, ki ima velik

[39] Prim. F. Dvornik, Les Slaves, Byzance et Rome au IX. siècle, Paris 1926, 201 sl.
[40] F. Grivec, Slovenska blagovestnika, 117.

pomen v verskem življenju naroda. Pomen samostojne cerkvene pokrajine nam v obratnem smislu riše kasnejša slovenska zgodovina. Slovenci je vse do novejšega časa nismo imeli, ampak smo bili podrejeni metropolitanskim sedežem zunaj naših meja, kar se je dostikrat negativno kazalo v verskem življenju našega naroda. Kneza Koclja zaradi njegove vloge pri organizaciji Cerkve med Slovenci upravičeno postavljamo v isto vrsto z vladarji — začetniki krščanstva pri posameznih evropskih narodih, od katerih jih nekaj Cerkev časti kot svetnike. Pomenljivo je, da ga papež prav v zvezi z njegovim prizadevanjem za urejeno krščansko življenje v deželi imenuje »prudentissimus vir — premodri mož«. Obenem v Koclju lahko gledamo človeka, ki je v boju za politično in cerkveno samostojnost svojega naroda znal biti samozavesten, odločen in pogumen do konca.

— Za Koclja pravi Žitje Konstantina, da je »močno vzljubil slovanske knjige in se jih naučil«. Ni le sam sprejel slovansko bogoslužje, ampak je bil predvsem med Metodovo odsotnostjo poglavitna opora učencem, ki so začeto delo sv. bratov nadaljevali. Tako je tudi on pripomogel, da se je kulturna dediščina sv. Cirila in Metoda, dragocena za vse Slovane, ohranjala in širila, kot tudi, da se je ohranjala misel o potrebnosti bogoslužja v domačem jeziku, misel, ki jo je dokončno sprejel zadnji cerkveni zbor ter jo splošno uveljavil.

Povzetek: Metod Benedik, Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov

Pribinov sin Kocelj je od leta 862 vladal v Spodnji Panoniji kot frankovski mejni grof, od 869 pa do konca svoje vlade 874 pa kot samostojen slovenski knez. Pravo prelomnico v njegovem življenju pomeni srečanje s solunskima bratoma sv. Cirilom in Metodom leta 867, ko se je odločil za slovansko bogoslužje in verjetno začel z njima snovati skupne načrte za nadaljevanje njunega dela. Po Cirilovi smrti 869 se je predvsem na Kocljevo prizadevanje Metod vrnil med Slovane. Knez iz Blatenskega kostela je imel odločilno vlogo pri vzpostavitvi sremsko-panonsko-moravske nadškofije za Slovane; ko je bil nadškof Metod skoraj tri leta v ječi, je sam prevzel breme odgovornosti za nadškofijo ter si dopisoval tudi s papežem. Zelo vidna vloga pri delu svetih bratov je zanj postala usodna: nemški nasprotniki slovanske nadškofije in slovanskega bogoslužja so ga nasilno odstranili. S svetima bratoma je Kocelj odločilno posegel v nadaljnji narodnostni, verski in kulturni razvoj slovanskih narodov. Kot samostojen slovenski knez, ki si je veliko prizadeval za utrjevanje krščanstva med našim narodom, ostaja z velikimi črkami zapisan predvsem v naši domači zgodovini.

Summary: Metod Benedik, The Role of Prince Kocelj in the Activity of St. Cyril and Methodius

Pribina's son Kocelj from 862 ruled Lower Pannonia as a margrave to the Franks and from 869 till 874 as an independent Slovene prince. The critical point of his life was his meeting with St. Cyril and Methodius in 867 when he decided on the Slavic liturgy and probably began to make common plans with them how their work was to continue. After Cyril's death in 869, it was mainly due to his efforts that Methodius returned to the Slavs. Prince Kocelj played a decisive role in the founding of the Archdiocese of Srem, Pannonia and Moravia for the Slavs. When Archbishop Methodius was in prison for nearly three years, he took over the responsibility for the archdiocese and also exchanged letters with the

Pope. His important role in the activity of the Holy Brothers became fatal to him: the adversaries of the Slavic archdiocese and Slavic liturgy removed him by force. Together with the Holy Brothers Prince Kocelj had a decisive influence on the further national, religious and cultural development of the Slavic nations. As an independent Slovene prince, who promoted the Christianity among Slovenes, he is an important personage in our national history.

France Martin Dolinar

Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda

Sloveni — predniki Slovencev — so stopili v srednjeevropsko zgodovino v drugi polovici 6. stoletja. Skupaj z Obri *so se naselili* na obsežnem ozemlju, ki je segalo od Furlanske ravnine do izvira Drave, prek visokih Tur do Donave (od reke Traune na gornjem Avstrijskem do Dunaja), od Dunajske kotline do Blatnega jezera v Panoniji. Na jugu je mejna črta s Hrvati ostala v glavnem nespremenjena. Seveda je bilo to ozemlje večinoma redko in neenakomerno naseljeno.[1]

Pred prihodom Slovencev je bilo to ozemlje vsaj od 5. stoletja dalje cerkveno podrejeno oglejski nadškofiji. Krščanstvo je izpričano že v rimski dobi, najpozneje od 3. stoletja dalje. O tem nam priča med drugim vrsta arheoloških najdb krščanskih kultnih prostorov in predmetov v rimskih mestih, kot so Emona, Celeia, Petovio, Teurnia, Virunum in drugih, čeprav še vedno nimamo popolnoma jasne predstave o številu kristjanov glede na drugo prebivalstvo.

Naselitev Slovencev je potekala počasi in neenakomerno. Pri tem seveda ne gre za množično izselitev staroselcev. Slovenci vsekakor niso naselili praznega prostora, saj so bili zato tudi premalo številni.[2]

O prvih stikih Slovencev s krščanstvom staroselcev vemo še vedno premalo, da bi jih mogli podrobneje analizirati. Misijonski poskusi sv. Kolumbana (u. 615), sv. Amanda (u. 630) in puščavnika Marina (u. 696) v sedmem stoletju pa so preveč epizodični, da bi bili mogli med našimi predniki pustiti trajnejše sadove.

Po razpadu Samove plemenske zveze (623—658) je trajno politično tvorbo ohranila samo *Karantanija* s središčem na Krnskem gradu. Njeno samostojnost so ogrožali predvsem Obri, ki so na roparskih pohodih proti zahodu največkrat pustošili tudi slovensko zemljo. Vojaška pomoč, ki so jo karan-

---

[1] O naselitvi Slovencev v srednje evropskem prostoru predvsem *Franc Kos*, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, I. knjiga (501—800), Ljubljana 1902 in II. knjiga (801—1000), Ljubljana 1906 (citirano: F. Kos, Gradivo); *Milko Kos*, Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja, Ljubljana² 1955, 33—76 (citirano: M. Kos, Zgodovina Slovencev); *Bogo Grafenauer*, Zgodovina slovenskega naroda, I. zvezek, Ljubljana² 1964 in II. zvezek, Ljubljana² 1965 (citirano: B. Grafenauer, Zgodovina).

[2] *Franz Zagiba*, Geistesleben der Slaven in Mittelalter, Wien 1961, 41 (citirano: Zagiba); Ivan Grafenauer, O pokristjanjevanju Slovencev in početkih slovenskega pismenstva, v: Dom in svet, Nova knjiga II. letnik (1934) 355.

tanskemu (slovenskemu) *knezu Borutu* (u. 749) okrog leta 745 nudili že pokristjanjeni Bavarci, je imela za Slovence daljnosežne posledice. Priznati so morali namreč bavarsko oziroma frankovsko nadoblast, čeprav so vse do upora Ljudevita Posavskega (818—823) še ohranil lastne kneze in lastno notranjo upravo.[3] Politično odvisnost Slovencev od Bavarcev oziroma Frankov so zagotavljali talci. Tako sta se Borutov sin *Gorazd* (750—753) in njegov nečak *Hotimir* (753—769) kot talca na otoku Auua na Chiemskem jezeru seznanila s krščanstvom in se dala krstiti. Njun krst pomeni prelomnico v zgodovini misijonske dejavnosti med Slovenci in s tem tudi prelomnico v politični zgodovini Slovencev, ki so se tako vključili v kulturni krog zahodno evropskih narodov.

Pokristjanjenje[4] so opravili misijonarji iz Salzburga in Ogleja in s tem Slovence cerkveno podredili Rimu. Gre za dolgotrajen proces, ki je potekal vzporedno iz dveh cerkvenih središč: *Salzburg* je osredotočil svojo misijonsko dejavnost na Karantanijo in v Panonijo, *Oglej* pa med Slovence južno od Drave. V ohranjenih virih je bolje dokumentirano, kako je potekal misijon salzburške Cerkve. Nekoliko manj smo poučeni o sočasni dejavnosti Ogleja. Pač pa so še vedno deljena mnenja o misijonskih metodah enega in drugega središča. Žal sta bili obe cerkveni središči, iz katerih se je širilo krščanstvo med Slovence, zunaj slovenskega narodnostnega prostora. To pa je izpodkopavalo možnost slovenske cerkvene in politične osamosvojitve.[5]

---

[3] *B. Grafenauer,* Zgodovina I., 390.

[4] Glavni vir o pokristjanjevanju Slovencev je brez dvoma polemičen zapis *Conversio Bagoariorum et Carantanorum,* ki ga je leta 870 v »obrambo svojih pravic« dal sestaviti salzburški nadškof Adalwin. Tu velja opozoriti predvsem na dve kritični izdaji tega teksta: *Milko Kos,* Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Ljubljana 1936 (citirano: M. Kos, Conversio); *Herwig Wolfram,* Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Wien 1979. Kritično izdajo tega pomembnega vira sta oba avtorja opremila z temeljitim zgodovinskim uvodom in tekstno kritičnim aparatom. Njun uvod je še vedno temeljno delo na področju proučevanja pokristjanjenja Slovencev. Wolfram je za svojo izdajo sicer uporabil Kosovo kritično izdajo, v interpretaciji teksta pa prinaša nekatera nova spoznanja (npr. vprašanje kneza ali duhovnika Inga). Celoten tekst Conversije je Wolfram prevedel v nemščino. (citirano: Wolfram, Conversio). V slovenščino je večji del Conversiae (od 3. poglavja dalje) prevedel Janez Majciger in objavil v prevodu knjige: *Jan Ev. Bily,* Zgodovina svetih apostolov slovanskih Cirila in Metoda. K tisočletni jubilejni slovesnosti pokristjanjenja naših slovanskih praočetov, Praga 1863, 98—103. Prvo poglavje Conversio je prevedel *Matija Ljubša,* Je-li deloval sv. Rupert kdaj na Štajerskem? v: Voditelj v bogoslovnih vedah, 10 (1907) 256—288. Nov slovenski prevod Conversio je oskrbel Kajetan Gantar in bo skupaj z zgodovinskokritičnim uvodom Boga Grafenauerja izšel v sedmi številki Acta Ecclesiastica Sloveniae. O pokristjanjenju je obširneje pisal *Ivan Grafenauer,* O pokristjanjenju Slovencev in početkih slovenskega pismenstva, v: Dom in svet, Nova knjiga II. letnik (1934) 350—371 in 480—503 (citirano: I. Grafenauer, O pokristjanjenju). Nekatera nova spoznanja je dodal v svojem članku: Irsko-anglosaška misijonska metoda in slovensko pismenstvo in ustno slovstvo, v: Zbornik zimske pomoči, Ljubljana 1944, 361—376, kjer je zbral tudi vse pomembnejše vire in literaturo o tem vprašanju (citirano: I. Grafenauer, Irsko-anglosaška misijonska metoda). Njegove izsledke je dobro povzel, dopolnil in deloma popravil Bogo Grafenauer v že navedeni Zgodovini slovenskega naroda (glej op. 1). Prim. tudi študiji: *Aloysius Kuhar,* The conversion of the Slovenes and the German-Slav ethnic Boundary in the eastern Alps, Studia Slovenica II., New York-Washington 1967 (citirano: Kuhar, The conversion) in v: Slovene medieval History. Selected studies, Studia Slovenica IV., New York-Washington 1962 (citirano: Kuhar, Slovene medieval History).

[5] *B. Grafenauer,* Zgodovina I., 420.

Misijonska dejavnost Salzburške Cerkve med Karantanskimi Slovenci se nekako začne s sv. Rupertom. *Misijonski škof Rupert* (u. 717)[6] je na vabilo bavarskega vojvode Theoda prišel okoli leta 700 v Salzburg in tam ustanovil (ali morda samo prenovil) benediktinsko opatijo sv. Petra, ki je nato postala nosilec misijona med Slovenci. Pokristjanjenju Slovencev je verjetno služila tudi benediktinska postojanka v Maximilianszelle v Pongau (danes blizu Bischofshofna), ki jo je sv. Rupert ustanovil leta 711.

Sv. Rupert je bil velik občudovalec irskega meniha *sv. Kolumbana*[7] (cà 530—615). Kot popotni spokorni pridigar si je sv. Kolumban prizadeval predvsem za obnovo cerkvenega in verskega življenja. Njegova močna, uravnovešena osebnost in njegov verski idealizem sta mu pridružila veliko somišljenikov. Kolumbanovo redovno pravilo, ki ga je zanje napisal, je dragoceno pričevanje strogosti in resnobe njegovega misijonskega poslanstva. K posebnostim duhovnega življenja, ki so se splošno uveljavila prav s Kolumbanom, spada tudi osebna spoved. Vsekakor svojevrsten dokaz, kako visoko je Kolumban sredi ostre redovne vzgoje cenil človekovo osebnost. Kolumban in njegovi menihi so ljudem razlagali pravo pobožnost in spokornost in jo priporočali z živim zgledom globoke pobožnosti, čistosti in obilne molitve, podobne zamaknjenju.[8]

Pri svojem misijonskem poslanstvu je Kolumban ohranjal vse prvine svoje domovine. Ker niso Rimljani nikoli zasedli irskega otoka, so tu keltski rodovi ohranili svojo pristno, nekoliko otroško miselnost in močno dovzetost za nadnaravno pojmovanje življenja. Za irske menihe je znano, da so bili njihova skromnost in iskrena pobožnost ter njihov živ zgled krščanskega življenja povsod boljše priporočilo krščanske vere kakor njihova zgovornost. *Patriarhalno ureditev*, ki jo je irski Cerkvi dal sv. Patrik (u. ca 491)[9] so ohranili tudi pozneje pri svoji misijonski dejavnosti in je postala *ena temeljnih značilnosti* njihove misijonske metode. Druga značilnost njihovega misijona pa je bila *skrb za jezik ljudstva*, ki mu prinašajo blagovest. Irski misijonarji so odhajali med pogane v zavesti, da nihče ne more izpolniti svoje dolžnosti kot misijonar, če ne obvlada jezika ljudstva, ki mu oznanja božjo besedo.[10]

Patriarhalni značaj irskega misijona je morda tista odločilna značilnost, ki ga razlikuje od *anglosaškega misijona*, katerega najvidnejši predstavnik je bil sv. Bonifacij (cà 672—754). Življenjepisec nam sicer riše sv. Bonifacija kot »človeka z občutljivo dušo, silno ponižnega in preprostega, ki je iz ljubezni do Boga, do Kristusa, za Gospoda, za dosego večne domovine, za rešitev duš« zapustil svojo domovino in odšel oznanjat blagovest poganskim

---

[6] O problemu osebnosti in delovanja misijonskega škofa sv. Ruperta *M. Kos*, Conversio, 17—18; *Wolfram*, Conversio, 60—65; *M. Ljubša*, n. d., 256—288; prim. tudi Leto svetnikov, I. del, Ljubljana 1968, 852—855 (citirano: LS).

[7] Ls IV., 371—375; *Kuhar*, Slovene medieval history, 15—17.

[8] LS IV., 374.

[9] LS I., 749—753; *I. Grafenauer*, Irsko-anglosaška metoda, 364; *isti*, O pokristjanjenju, 358.

[10] *Zagiba* 114; *I. Grafenauer*, Irsko-anglosaška metoda, 365.

narodom na ozemlju današnje Nemčije.[11] Toda če podrobneje pregledamo njegovo življenjsko pot, postanemo pozorni na njegov izrazit čut in skrb za centralistično cerkveno ureditev. Sv. Bonifacij (ki je bil od leta 732 dalje nadškof in papežev legat za misijonsko področje v Nemčiji) je videl uresničitev svojega poslanstva v združitvi vseh nemških škofij v svoji cerkveni provinci, zato jo je tesno povezal z Rimom.

Sv. Rupert je ideale irskega misijona prinesel s seboj v Salzburg in jih kot veliko dediščino zapustil svojemu nasledniku *sv. Virgilu*[12] (745—784). Virgil je kot opat sv. Petra v Salzburgu in od leta 755 kot salzburški škof prvi začel organizirano misijonsko dejavnost med karantanskimi Slovenci. Kljub ponovnemu vabilu kneza Hotimira sam ni obiskal Karantanije. Misijonsko delo je poveril svojemu kornemu škofu *sv. Modestu* (u. 763),[13] ki si je za središče svojega misijona izbral Gospo Svcto na Koroškem, pomenljivo zaradi ostankov rimske naselbine Virunum. Conversio Bogaoriorum et Carantanorum,[14] ki nam nudi izčrpen vpogled v misijonsko dejavnost salzburške Cerkve v Karantaniji in Panoniji, nam poroča, da so poleg Gospe Svete okrog leta 760 nastali vsaj še dve misijonski središči, in sicer na mestu nekdanje Teurnije (danes St. Peter in Holz) in »ad undrimas«, kraj, ki ga posamezni zgodovinarji različno lokalizirajo.[15] Zdi se, da je bila misijonska akcija usmerjena po dolinah Drave in Mure na vzhod in hkrati po dolini Drave na zahod.

Virgil je opravljal svoje misijonsko delo s soglasjem Rima. Ne vemo sicer, koliko se je zavedal, da je ozemlje Karantanije in Panonije nekoč spadalo pod škofijo v Ogleju. Dejstvo je, da si je dal od papežev Zaharija (741—752), Štefana II. (752—757) in Pavla I. (757—767) potrditi Karantanijo kot svoje misijonsko področje in končno kot del svoje škofije.

Nosilna vloga Salzburga pri misijonski dejavnosti med Slovani, v prvi vrsti med karantanskimi Slovenci in s tem tudi politična razširitev frankovskega kraljestva v tem delu, je botrovala odločitvi, da je leta 789 postal *sedež nadškofije in metropolije* Salzburg in ne starodavno glavno mesto Bavarske, Regensburg.[16]

Žal ni mogoče z gotovostjo ugotoviti pravega namena bavarskega vojvode Tasila II., ki je leta 769/770 ustanovil opatijo *Innichen* in leta 777 *Kremsmünster*. Obe opatiji sta bili namreč prav na robu slovenskega narodnostnega

---

[11] LS II., 549—554; LThK II., 1931², 452—455; *M. Kos*, Conversio, 42—43; *Wolfram*, Conversio, 66—69.

[12] *M. Kos*, Conversio, 36—43; *Wolfram*, Conversio, 64—70; LS IV., 378—390.

[13] *M. Kos*, Conversio, 37—47; *Wolfram*, Conversio, 94—96; LS I., 877—885; *Erich Körner*, Modest-gosposvetski škof, v: 133 let, Mohorjeva družba v Celovcu. Jubilejni zbornik ob odprtju Modestovega doma v Celovcu dne 17. novembra 1984, Celovec 1984, 65—79; *Kuhar*, The Conversion, 36 sl.

[14] prim. op. 4.

[15] *B. Grafenauer*, Zgodovina I., 400 v Ingering blizu Judenburga ob zgornji Muri; *M. Kos*, Conversio, 45; *Wolfram*, Conversio, 93—94; *Dopsch Heinz*, St. Peter als Zentrum der Slawenmission, v: St. Peter in Salzburg, Salzburg 1982, 61 ga lokalizirajo v Pölshals pri Judenburgu; *Vili Pangerl*, Prva srečanja med Slovenci in benediktinci, v: Redovništvo na Slovenskem, Ljubljana 1984, 36 ga postavlja v Fohnsdorf; *Kuhar*, The conversion, 37 pa navaja kraje Judenburg, Knittenfeld in Fohnsdorf.

[16] M. Kos, Conversio 55—59 (še posebej o prvem nadškofu Arnu).

prostora. V ustanovni listini Innichena ob izviru Drave je sicer izrecno rečeno: »da bi menihi neverne Slovence pripeljali na pot resnice«, vendar bi v skladu s tem namenom pričakovali ustanovitev takega samostana globlje v slovenskem narodnostnem prostoru. Vendar v tem času niti freisinški (cerkvena ustanovitev opatije Innichen), niti passauski škof (cerkvena ustanovitev opatije Kremsmünster) še nimata svojih posestev globje v slovenskem narodnostnem prostoru.

Iz Virgilovega spora z apostolom Nemčije, sv. Bonifacijem, lahko sklepamo, da je bil Virgil kar zadeva cerkveno organizacijo, bolj širokosrčen in strpen glede stika s pogani. Irski misijonarji niso s silo dušili poganskih verskih šeg, ampak so jim poskušali dajati krščansko vsebino (koledovanje, jurjevanje, kresovanje). Pri širjenju krščanstva so odklanjali vsako nasilje. Niso se v prvi vrsti opirali na zunanje politične sile, ampak predvsem na domače kneze, ali plemenske poglavarje. Pri širjenju krščanstva so izdatno upoštevali tudi jezik ljudstva, zato so prevedli najnujnejše molitvene obrazce ter vsaj še obred krsta in spovedi. Tako sta že ob koncu 8. stoletja nastala tudi prva zapisa očenaša in apostolske veroizpovedi tudi v slovenskem jeziku.[17]

Kdaj se je v misijonsko dejavnost med Slovenci vključila **oglejska Cerkev,** ni mogoče natančno določiti. Vsaj občasno so med njimi že v 7. stoletju delovali kot misijonarji menihi iz benediktinske opatije sv. Janeza Krstnika ob reki Timavi — *Štivan.* Štivan je najstarejša benediktinska ustanova na tleh južno od Drave, ki so po letu 568 postala slovenska. Samostan so leta 611 sicer uničili Obri in Slovenci, vendar so ga hitro obnovili in je kmalu postal pomembno versko, kulturno in gospodarsko središče za široko slovensko zaledje.[18] Kljub temu pa ostaja odprto vprašanje, od kod so dejansko prihajali k nam potujoči menihi misijonarji, o katerih nam poročata obe žitji sv. bratov in že omenjena Conversio Bogaoriorum et Carantanorum.

O deležu oglejskih patriarhov pri pokristjanjevanju Slovencev vse do *patriarha Pavlina II.* (787—802)[19] nimamo poročil. Oglejska cerkev je v tem času doživljala eno svojih največjih notranjih kriz. Po drugem carigrajskem cerkvenem zboru (5. vesoljni) leta 553, ki je obsodil spise Teodorja iz Mopsuestije, Teodoreta iz Cyra in Iba iz Edesse kot nestorianske (t. im. »Tri poglavja«), se je *oglejska cerkev razcepila.* Oglejski patriarh Pavlin I. (557 do 569) je namreč podprl pristaše »Treh poglavij«, zaslombo pa je dobil pri arijanskih Langobardih. Rimu zvesti so se umaknili v *Gradež,* ki je v tem času politično pripadal bizantinskemu cesarstvu, in si izvolili svojega pa-

---

[17] *I. Grafenauer,* O pokristjanjenju, 358 sl.; *isti,* Irsko-anglosaška misijonska metoda, 364; *B. Grafenauer,* Zgodovina, I., 398 in 403; *Maks Miklavčič,* Zgodovina Cerkve v Jugoslaviji, skripta, Ljubljana 1972, 38—39 (citirano: Miklavčič).

[18] *Anton Košir,* Okvirni pregled zgodovine redovništva na Slovenskem, Zagreb 1974, 102 (separat iz knjige: Za bolje svjedočenje Evandjelja — zbornik radova Prvog redovničkog tjedna, Zagreb, 4—6, IX. 1973); *Pier Zovatto,* Il monachesimo benedettino del Friuli, Udine 1977.

[19] *Wolfram,* Conversio, 106 sl.; LS II., 148—153; *I. Grafenauer,* O pokristjanjenju, 362 in 370; *Kuhar,* The conversion, 103 sl.

triarha. Razkol je trajal vse do sinode leta 700, ko je Oglej končno priznal Rim, razdelitev med dve škofiji pa je ostala vse do jožefinskih reform. Zaradi te notranje razcepljenosti seveda ni bilo mogoče misliti na misijonsko dejavnost oglejske cerkve navzven. Poleg tega sta oba patriarha ljubosumno čuvala svoje pravice. Znano je, da je papež Gregor II. (715—731) oglejskemu patriarhu Serenu (ki je v tem času že združen z Rimom) leta 723 izrecno omejil njegovo jurisdikcijo na ozemlje oglejskega patriarhata in mu odločno prepovedal stopiti na ozemlje gradeškega patriarhata, ki je bil vedno zvest Rimu.[20] Zato bi seveda tudi težko govorili o posebni misijonski metodi oglejske cerkve v tem času. *Nosilci misijonske dejavnosti*, kolikor jo seveda smemo predpostavljati v tem času na slovenskem ozemlju južno od Drave, so bili po vsej verjetnosti potujoči irski in anglosaški menihi. Irski in anglosaški misijonarji so tudi v samostane severne Italije prinesli duha krščanskega izročila svoje domovine. Živa pa je bila morda tudi dediščina velikega *papeža Gregorja I.* (590—604),[21] ki je konec 6. stoletja prevzel pobudo pokristjanjenja anglosaških dežel. Svoje poglede na misijonsko dejavnost je izrazil predvsem v pismih benediktinskemu opatu Avguštinu, ki mu je zaupal misijonsko delo na Anglosaškem. V pismu leta 604 mu med drugim piše: »Dolgo sem premišljeval . . . o tem, naj se pri tem narodu ne podirajo mališka svetišča, marveč naj se uničujejo samo mališke podobe, ki so v njih. Blagoslovite vodo, pokropite z njo svetišča, postavite v njih oltarje in položite vanje svete ostanke; ko bo ljudstvo videlo, da se svetišča ne rušijo, bo iztrebilo zmoto iz srca, spoznalo in molilo pravega Boga in se z večjim veseljem zbiralo v priljubljenih svetiščih . . . Če se jim tako pusti nekaj zunanjega veselja, se bodo dali lažje privabiti k notranjemu veselju. Ni dvoma, da se ne more trdim srcem vse na mah vzeti . . .«[22] Še jasnejši je papež v svojem drugem pismu istega leta: »Ti brat, poznaš običaje rimske Cerkve, ker si ondi zrasel. Toda, če najdeš v rimski ali galski ali kateri koli Cerkvi kaj takega, kar bi utegnilo biti Bogu všeč, sem pri volji, da skrbno izbereš in uvedeš v angleško Cerkev, ki je še novinka, najboljše, kar si mogel nabrati v mnogih cerkvah . . . Izberi torej, kar je . . . pobožnega, kar je bogoljubnega, kar ustreza pravemu redu, zberi v šopek in založi to kot običaj Anglom v srce.«[23]

Tu se prvič srečamo z jasno opredeljenim *načelom prilagoditve* ljudstvu, ki naj mu misijonarji oznanjajo Kristusovo blagovest na njim primeren način. Gre za širino, ki jo Cerkev, žal, v svoji zgodovini ni znala vedno opravičiti.[24]

Če je bila rimska Cerkev v tem času, vsaj kar zadeva načel papeža Gregorja Velikega, širokosrčna glede prilagoditve krščanskega oznanila kul-

---

[20] *F. Kos*, Gradivo I., LXIII. in št. 201.

[21] LS I., 697—709.

[22] *Franc Ksaver Lukman*, Gregorij Veliki in njegova doba, Celje 1980, 115; *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 359, op. 5.

[23] *Lukman*, Gregor Veliki, 115—116; LS I., 706.

[24] *France M. Dolinar*, Katoliški misijoni včeraj in danes, v: BV 39 (1979) 417—418.

turni stopnji in narodnim značilnostim poganov, pa je bila toliko bolj nezaupljiva, kar zadeva narodni jezik v bogoslužju. Vzrok tega nezaupanja je iskati v tem, da so Goti od Wulfila dalje (310—383) imeli cerkvene knjige v domačem jeziku, da so imeli celo narodno liturgijo, vendar je bila njihova veroizpoved arijanska. Tako je v Rimu prevladalo prepričanje, da so knjige, ki so pisane v narodnem jeziku (kot na primer bogoslužne knjige arijanskih Gotov), heretične. V tem prepričanju je vsaj delno iskati vzrok za odpor proti slovanski liturgiji svetih bratov.[25]

Podobno, kot za misijonarje severno od Drave, velja tudi za misijonarje na ozemlju oglejskega patriarhata: če so hoteli, da bo njihovo misijonsko delo rodilo sadove, so morali osnovni pouk o veri podajati *v narodnem jeziku*. Prav tako so morali ljudi v njihovem materinem jeziku naučiti najosnovnejših molitev, sicer ni bilo nobenih možnosti za sprejem vere. To zgovorno potrjuje še pozneje primer: duhovnik Blandicius je moral opustiti misijonsko delo med karantanskimi Slovenci, ker ni znal slovenskega jezika (814).[26]

Z ustanovitvijo frankovske države se odpre novo poglavje v misijonski dejavnosti; ta je dosegla vrhunec v času tako imenovane karolinške renesanse. Od *Karla Martela* (714—741) dalje sodi tudi edinost vere v državnopolitičen program frankovskih vladarjev. Zato je bilo vedno eno prvih dejanj frankovskih vladarjev pokristjaniti podrejena poganska ljudstva na ozemlju frankovske države. Gre za izrazito politično iniciativo državne oblasti, ki je v svoj program vključila tudi Cerkev. Zaradi razmer v tedanji fevdalni družbi pa je bila Cerkev tako v popolni odvisnosti od politične oblasti.[27]

Na prošnjo novoizvoljenega *papeža Leona III.* (795—816) decembra 795, ki je v politični negotovosti zaradi bližine langobardskega kraljestva iskal zaščito pri *Karlu Velikem* (768—814), je Karel odgovoril s tolikokrat citiranim stavkom: »Naša dolžnost je z božjo pomočjo ščititi Kristusovo Cerkev na zunaj z orožjem proti napadom poganov in pustošenju nevernikov, na znotraj pa z utrjevanjem spoznanja prave vere. Vaša dolžnost pa je, sveti oče, podobno kot Mojzes dvigati roke k molitvi in tako pomagati naši vojski, da bo na vašo priprošnjo pod božjim vodstvom in varstvom krščansko ljudstvo vedno zmagovalo nad sovražniki njegovega svetega imena in da bo ime našega Gospoda Jezusa Kristusa poveličano po vsem svetu.«[28] V tej zavesti svojega cerkveno političnega poslanstva se je Karel Veliki spustil v nevarno avanturo, da je nasilno pokristjanjeval Sase (saške vojne 772 do 804).

Svetovalci Karla Velikega so bili pretreseni nad tragičnimi posledicami teh vojn, zato so za novo pridobljeno misijonsko področje v Karantaniji, Panoniji in na ozemlju oglejskega patriarhata južno od Drave izdelali *novo*

---

[25] *Miklavčič*, 36—37.

[26] *Zagiba* 136.

[27] *B. Grafenauer*, Zgodovina I., 393.

[28] *Handbuch der Kirchengeschichte*, Die mittelalterliche Kirche, Band III./1, hrsg. H. Jedin, Freiburg 1966, 103—104 (citirano: Handbuch).

misijonsko metodo. Duša in koordinator vsega prizadevanja je bil vodja dvorne šole Karla velikega, *Alkuin* (735—804);[29] ta je leta 796 postal opat znamenitega samostana sv. Martina v Toursu. S svojimi nasveti sta pri oblikovanju nove misijonske metode sodelovala predvsem dva njegova velika prijatelja, salzburški nadškof *Arno* (785—821) in oglejski patriarh *Pavlin II.* (787—802).

Poživljeno misijonsko dejavnost na ozemlju, ki je po zadušenem uporu Bavarcev leta 788 prišlo pod frankovsko oblast, je pripravila tako imenovana *Admonitio generalis* Karla Velikega leta 789, ki jo je sestavil Alkuin. Prvi del te Admonitio je neke vrste zbirka pravnih predpisov, ki urejajo disciplino klera in redovnikov v škofiji. V drugem delu pa določajo predpisi dolžnosti klera glede pridige, glede življenja duhovnikov, glede bogoslužja in bogoslužnih knjig, ki si jih je dal Karel predpisati od papeža Hadrijana I. (772 do 795). Daljnosežna je tudi določba, da morajo biti pri vseh škofijskih in redovnih cerkvah ustanovljene šole, ki skrbe za primerno izobrazbo klera.[30]

Ko se je s pokoritvijo Obrov odprlo novo misijonsko področje v Panoniji, so se leta 796 opat Alkuin, salzburški nadškof Arno, oglejski patriarh Pavlin in passauski škof Waltrich na sestanku v Pipinovem taboru ob Donavi (ad ripas Danubii) dogovorili o *enotni misijonski akciji* med Slovenci in Obri. Zbrani škofje posebej poudarjajo, da je spreobrnitev božje, ne človeško delo. Zahtevajo, da se morajo misijonarji prilagoditi temu ljudstvu, ki je, kot je menil patriarh Pavlin, »tako surovo in nerazumno, nekako bedasto in neizobraženo, bolj topoumno in težko za spoznavanje svetih skrivnosti«. Škofje odklanjajo množično in prisilno krščevanje. Pouk pred krstom je obvezen in mora temeljiti na prepričevanju in ne na strahu.[31] Ohranjeni zapisnik tega sestanka je še toliko bolj zanimiv, ker nam natančno riše pripravo in obred krsta, torej eno izmed spornih vprašanj, zaradi katerega je prišel že Virgil v spor z Bonifacijem.[32]

Spreobrnitev je, kot nam poroča zapisnik tega sestanka škofov, imela tri stopnje: pouk v veri, krst in pouk v nravnosti. Pouk naj bo preprost, ravnanje vljudno. Krsta naj jim ne vsiljujejo z grožnjo pekla ali meča. Krsti

---

[29] *Wolfram*, Conversio, 107—109; *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 362—370; Podrobno analizo katehetsko misijonskega dela v času t. im. karolinške renesanse glej *Joseph Michael Heer*, Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram XXXIII. saec. IX., Freiburg im Breisgau 1911, (v: Biblische und Patristische Forschungen, I. Heft); *Ivan Grafenauer*, Karolinška kateheza ter izvor brižinskih spomenikov in čina nadь ispovêdajaštiimb se, Ljubljana 1936 (v: Razprave znanstvenega društva v Ljubljani 13, Filološko-lingvistični odsek 2); Prim. tudi *Kuhar*, Slovene medieval history 67—84.

[30] Handbuch III./1, 83; Prim. tudi *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 487 sl; *Isti*, Karolinška kateheza 14 sl. in 137 sl.

[31] Handbuch III./1, 100; *B. Grafenauer*, Zgodovina I., 414; *Heer*, n. d. 33 sl.; *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 362 sl.; isti, Irsko-anglosaška metoda 367 sl.

[32] Celoten tekst zapisnika v: *Monumenta Germaniae Historica*, Legum sectio, Concilia, Tomi II., Pars I., Hannoverae 1906, Conventus episcoporum ad ripas Danubii 796 aestate, 172—176; *F. Kos*, Gradivo I., št. 303, str. 304—342; *Josef Pogačnik*, Il patriarcato di Aquileia e gli Sloveni, Udine 1966, 9—10; *B. Grafenauer*, Zgodovina I., 412—421; *I. Grafenauer*, O pokristjanjenju, 362 sl; *Kuhar*, The conversion 57—60.

naj jih se na podlagi njihove lastne in prostovoljne odločitve. Priprava na krst naj ne bo krajša od sedem in ne daljša od štirideset dni. O dolžini priprave na krst naj presodi duhovnik. Ker zaradi premajhnega števila misijonarjev ni mogoče vsem podeliti krsta na veliko noč ali na binkošti, naj krščujejo vsako nedeljo. Teden dni pred krstom naj se katehumeni postijo. Soboto pred krstom naj bo blagoslov vode in maziljenje katehumenov. Pred krstom molijo katehumeni veroizpoved in se odpovedo satanu. Krst se jim podeli s trojnim potapljanjem.[33]

Svoje nove poglede na misijonsko dejavnost so škofje pod Alkuinovim vodstvom pomenljivo črpali iz navodil papeža Gregorja Velikega anglosaškemu misijonarju Avguštinu. Njegova navodila so škofje dopolnili z novimi spoznanji in jih prilagodili novim razmeram.

Za Slovence pa je bil usoden sklep te »škofovske sinode« (če smem tako reči), ki je razdelil misijonsko področje in *postavil Dravo za mejo* med salzburško in oglejsko cerkveno pokrajino. Ta odločitev, ki jo je Karel Veliki potrdil še leta 803 in 811, je vse do jožefinskih cerkvenih reform delila slovensko narodnostno ozemlje in onemogočala, da bi se bili Slovenci zlili v enotno politično in cerkveno enoto.[34]

Po tem sestanku je nova misijonska metoda postala tako rekoč *obvezna* za celotno ozemlje frankovske države, kjer so stanovali Slovenci, torej tako za Karantanijo in Panonijo (priključena frankovskemu ozemlju leta 796) kot tudi za ozemlje južno od Drave. V spodnjo Panonijo se je usmeril močan slovenski kolonizacijski tok iz Karantanije zlasti po letu 803, ko so Franki dokončno pokorili Obre.[35] Bistvenih odstopanj v načinu misijonske dejavnosti verjetno ni bilo, pač pa malo manj aktivnosti na oglejski strani, kot je razvidno iz Alkuinovega dopisovanja s Pavlinom.[36] Alkuin je prav tako vedno znova poudarjal, naj ljudstvu, ki je pravkar pokristjanjeno, ne nalagajo bremen. V pismu škofu Arnu leta 796 piše: Bodi oznanjevalec resnice, ne pa izterjevalec desetine, kajti novo dušo je treba rediti z mlekom apostolske pobožnosti, dokler ne odraste, se ne utrdi in okrepi za sprejem navadne hrane. In res so pod tem vplivom uvajali posebno slovensko desetino, nižjo od splošne.[37]

Zaradi poznejšega delovanja svetih bratov Cirila in Metoda v Panoniji in na Moravskem smo nekoliko bolje poučeni o misijonski dejavnosti salzburške cerkve. Salzburški nadškof je namreč moral »braniti svoje pravice« proti vsiljivcema iz vzhoda, kot sveta brata zaničljivo imenuje polemičen spis iz te dobe Conversio Bogariorum et Carantanorum. Zato je pač želel »dokazati svoje pravice« v Karantaniji in v Panoniji na podlagi dejstev, čeprav

---

[33] Prav tam.

[34] *B. Grafenauer,* Zgodovina I., 416; *Kuhar,* The conversion 55—77.

[35] *B. Grafenauer,* Zgodovina I., 408 in II., 27.

[36] *F. Kos,* Gradivo I., št. 271, 292, 294, 296, 297, 299, 317; Prim. tudi *Pio Paschini,* Storia del Friuli, Udine[3] 1975, 148—158; *B. Grafenauer,* Zgodovina I., 414.

[37] Vsekakor velja opozoriti na celotno dopisovanje med Alkuinom in salzburškim nadškofom Arnom: *F. Kos,* Gradivo I., št. 300, 306, 307, 319, 321, 322, 327, 328, 330, 332, 334; Prim. tudi *B. Grafenauer,* Zgodovina I., 419; *Miklavčič* 38.

je, kot zvemo iz življenja svetih bratov, segel tudi po nedovoljenih sredstvih, ki še malo niso v skladu z evangelijem.

Južno od Drave takih »vsiljivcev« ni bilo, zato tudi ni bilo potrebno braniti svojih pravic. Da pa se svetima bratoma na ozemlju južno od Drave, torej na ozemlju oglejskega patriarhata, ni godilo nič bolje, kot se jima je na severu, dokazuje ostra polemika glede bogoslužnega jezika, ki sta jo morala voditi z italijanskimi duhovniki v Benetkah, kjer sta se leta 867 ustavila na svoji poti v Rim.[38]

Preden opozorim na nekatere posebnosti misijonske metode svetih bratov, bi vendar rad še enkrat opozoril na tisto značilnost irske misijonske metode, ki je našla tako širok odmev tudi v karolinški misijonski metodi. Gre za **vprašanje narodnega jezika.** Že irski misijonarji, ki so z zelenega otoka odhajali na celine, so se zavedali, da se morajo naučiti jezika ljudstva, ki mu žele oznanjevati Kristusovo blagovest, če hočejo, da bo njihovo misijonsko delo rodilo svoje sadove. Zavedali so se, da morajo verske resnice, obred in pomen krsta ter obred svete maše ljudem pojasnjevati v njim razumljivem jeziku. Da jih morajo v njihovem materinem jeziku naučiti najosnovnejših molitev in spovednega obrazca (saj smo videli, da je bila osebna spoved ena od temeljnih značilnosti irske duhovnosti). *Misijonski jezik* je bil v vseh metodah, ki so nam do sedaj znane, vedno narodni jezik. Za to imamo dovolj dokazov v posameznih jezikih, tudi v slovenščini. Čeprav so se nam ta pričevanja v slovenščini ohranila le v poznejših prepisih, vendar jasno odsevajo svoje starejše latinske in nemške predloge.[39] Za misijonsko dejavnost so misijonarje vsaj v času karolinškega misijona temeljito šolali v škofijskih in samostanskih šolah. Pouk je predpisal Karel Veliki z Admonitio generalis leta 789 in z Epistola de litteris colendis leta 794, v katerih je določil snov pouka. Vendar je škofom omogočil, da po potrebi svoje škofije vnesejo v študijski program dodatne predmete za svoje duhovniške kandidate. V prvi vrsti je šlo pri tem za znanje narodnega jezika.

Tu pa se že soočamo s *temeljno razliko* v misijonski dejavnosti misijonarjev, izšolanih v karolinških središčih in misijonsko metodo svetih bratov Cirila in Metoda. Gre namreč za uporabo narodnega jezika. Tega so (kot smo videli) vsi misijonarji brez razlike uporabljali pri svojem katehetskem in homiletičnem delu. Kako resno so vzeli navodila Instructiae pastoralis iz leta 798 misijonarji v Karantaniji in Panoniji, priča tudi dejstvo, da je slovenski knez Kocelj svetima bratoma ob njunem prihodu v Panonijo takoj mogel izročiti petdeset učencev, sposobnih slovenskega jezika,[40] ki so po posvetitvi za duhovnike v Rimu »peli liturgijo v cerkvi sv. Petra v sloven-

[38] *Žitje Konstantina in Metodija.* Pojasnil in prevedel France Grivec, Ljubljana 1951, 97—101 (citirano: Žitje); *Franc Grivec,* Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod, Celje 1963, 68—72; *Zagiba* 190 sl.

[39] O celotni problematiki je poglobljeno spregovoril *I. Grafenauer,* O pokristjanjenju, in sicer v drugem delu svoje razprave, 480—503; prim. tudi *B. Grafenauer,* Zgodovina I., 402 in 419—421.

[40] Žitje Konstantina XV., 94—97.

skem jeziku ... (in nato še) vso noč peli slovenske slavospeve v cerkvi, kot nam poroča Cirilov življenjepisec.[41]

Novost v misijonski dejavnosti svetih bratov Cirila in Metoda, ki je povzročila tako ostro nasprotovanje nemških in latinskih duhovnikov, pa je bila *uvedba slovenskega jezika v bogoslužje.* Za vzhodno Cerkev ni bila ta praksa nič novega, čeprav poznavalci razmer opozarjajo, da v tem času tudi grška Cerkev ni bila več naklonjena uvajanju živega (narodnega) jezika v bogoslužje. Posebne misijonske metode bizantinske cerkve za Slovane do prihoda svetih bratov na Moravsko in v Panonijo sicer ne poznamo, vemo pa, da je imela vzhodna Cerkev do vprašanja narodnega jezika v bogoslužju drugačno stališče kot rimska. Po vzhodnem pojmovanju je bilo bogoslužje v narodnem jeziku naravna pravica novokrščenih narodov in pridobitev za vesoljno cerkev.[42] Tako sta svoje poslanstvo razumela tudi sveta brata. Zato je bilo njuno prvo delo v pripravi na misijon, prevesti v slovanski (slovenski) jezik potrebne bogoslužne knjige. Svojo povezanost z Rimom, z naslednikom apostola Petra, rimskim papežem, ki ga pomenljivo imenujeta apostolik, pa sta poudarila s tem, da sta prevedla v slovanski (slovenski) jezik tako imenovano liturgijo sv. Petra, ki je bila med drugimi v tem času še v rabi na zahodu.[43]

Toda zgolj vprašanje narodnega jezika v bogoslužju samo po sebi morda ne bi bilo imelo tako tragičnih posledic za delo Cirila in Metoda v Panoniji in na Moravskem. To vprašanje je bilo mogoče vsaj načelno reševati v medsebojnih diskusijah, kot dokazujeta 15. in 16. poglavje Žitja Konstantina.[44] **Odločilno vprašanje** je bilo namreč drugje. Moravski knez Rastislav (846—870) se je želel politično osamosvojiti. Ker je bila v tem času celotna cerkvena organizacija tako rekoč neločljivo povezana s fevdalnim redom, se je dobro zavedal, da ne bo v polnosti samostojen, dokler bo vezan na salzburško cerkveno pokrajino.[45]

V Salzburgu za svoje načrte seveda ni našel razumevanja. Spomnimo se samo, kako odločno in hitro je reagiral Salzburg, ko se je pokrajinski škof pri Gospe Sveti, *Ozvald,* v želji po samostojni škofiji za Slovence, mimo Salzburga okrog leta 860 neposredno obrnil na rimskega papeža Nikolaja I. (858—867).[46] Globoko v interese fevdalne frankovske države zakoreninjeni salzburški nadškof Adalwin (859—873) seveda ni imel razumevanja za reformna prizadevanja papeža Nikolaja I., ki je želel osvoboditi Cerkev njene vkleščenosti v interese frankovske države. Cerkvena disciplina, kot si jo je (tudi na podlagi nepristnih dokumentov) predstavljal papež Nikolaj I., bi bila namreč bistveno okrnila njegovo moč in vpliv. Zato po Ozvaldovi smrti nadškof Adalwin h Gospe Sveti tudi ni več nastavil pokrajinskega škofa

---

[41] Žitje Konstantina XVII., 102.
[42] *Miklavčič,* 47.
[43] O problemu liturgije sv. Petra *Zagiba* 184—206 in tam navedena literatura.
[44] Žitje Konstantina, 94—97 in 97—101.
[45] B. Grafenauer, Zgodovina II., 82 sl.
[46] *M. Kos,* Conversio 59—60; *Wolfram,* Conversio, 50, 58; *B. Grafenauer,* Zgodovina II., 85; *F. Kos,* Gradivo II., LXV sl.

za Slovence, ampak je povišal duhovnika Altfrida v Blatenskem kostelu za nadduhovnika. Ukinitev škofije za Slovence pa je imela v narodnem pogledu enako tragične posledice kot pozneje Metodova smrt leta 885 in izgon njegovih učencev iz Moravske in Panonije.

Ta poskus osamosvojitve »slovenskega škofa«, kot Ozvalda imenuje že omenjena Conversio, so imeli bavarski škofje še vedno pred očmi, ko je knez Rastislav leta 862/863 poslal *poslanstvo k carigrajskemu cesarju* s prošnjo za misijonarje, ki bi znali slovensko. Rastislav je upal, da mu bo vzhodna Cerkev poslala kot misijonarja škofa, ki bo po vzoru vzhodnih cerkva zgradil samostojno, neodvisno cerkveno hierarhijo. Verjetno je bil razočaran, ko je ugotovil, da nobeden od svetih bratov ni škof. Za rimskega papeža pa je bil nastop svetih bratov neke vrste popravni izpit za zapravljeno priložnost v Bolgariji. Bolgarska Cerkev se je namreč po začetnem obotavljanju med Rimom in Carigradom leta 870 vendarle odločila za Carigrad.[47] Ker sta tudi sveta brata želela svoje misijonsko poslanstvo opravljati v soglasju z Rimom, sta se odzvala papeževu vabilu in se leta 867 napotila v Rim. Pri papežu *Hadrijanu II.* (867—872) sta sicer dosegla posvetitev slovenskih učencev za duhovnike in dovoljenje za uporabo slovenskega jezika v bogoslužju (gotovo edinstven privilegij v zahodni cerkvi), ne pa tudi tistega, kar si je knez Rastislav najbolj želel, namreč škofovskega posvečenja. Ciril je 14. februarja 869 v Rimu umrl. Zaradi političnih težav moravskega kneza Rastislava (leta 870 ga je celo njegov nečak Svetopolk izdal Nemcem, ti pa so ga oslepili in zaprli). Pobudo za ustanovitev samostojne slovenske škofije je prevzel panonski (slovenski) *knez Kocelj* (861—874). Ta se je leta 869 pridružil Rastislavu in Svetopolku v uporu proti Frankom, prenehal biti frankovski mejni grof in v Spodnji Panoniji[48] ustanovil samostojno slovensko državo. Na njegovo pobudo je Metod leta 869 ponovno odšel v Rim, tam ga je papež Hadrijan II. imenoval in posvetil *za panonskega nadškofa.*

Naselitev nadškofa Metoda na ozemlju nekdanje vzhodnofrankovske marke Panonije, torej na ozemlje, ki ga je pokristjanil salzburški nadškof in ki ga je papež Leon III. (795—816) dodelil Salzburgu kot del njegove škofije, je morala *nujno voditi do spora* z bavarskim metropolitom. Šlo je namreč za razcepitev salzburške nadškofije. Kako ozkosrčni pa so lahko v takih primerih tudi cerkveni dostojanstveniki, čudovito tudi danes ponazarja »reševanje« spornega vprašanja meje med zagrebško in mariborsko škofijo v primeru župnije Razkrižje. To nasprotovanje je še stopnjevala Metodova samostojnost tudi na cerkveno pravnem področju, ki se je jasno pokazala v t. im. *Zakon(u) sudni ludem.* Ta najstarejši znani slovanski zakonik je najbrž Metodovo delo in zelo posrečeno združuje bizantinsko zakonodajo iz znamenitega zakonika (Ekloge) bizantinskega cesarja Leva Modrega iz leta 726 z bavarskofrankovsko sodno prakso in jo organsko presadi na slovansko ozemlje.[49] Ker salzburški nadškof nad Metodom, ki je bil legalno postavljen

[47] *B. Grafenauer,* Zgodovina II., 89.
[48] *B. Grafenauer,* Zgodovina II., 97; *F. Kos,* Gradivo II., XLIII. sl.
[49] B. Grafenauer, Zgodovina II., 104—106.

od Rima za nadškofa in metropolita nad slovenskim delom (če smem tako reči) salzburške nadškofije, ni imel nobene oblasti (kot je bilo to v primeru škofa Ozvalda pri Gospe Sveti) — Metod je namreč postal nadškof in metropolit obnovljene sirmijske nadškofije — je salzburški nadškof moral seči po drugih sredstvih.

Salzburški nadduhovnik Richpald se je leta 870 protestno umaknil s svojega sedeža v Blatenskem kostelu (Mosapurc, danes Zalavar na Madžarskem). Nadškof Adalwin je v »obrambo svojih pravic« dal sestaviti že nekajkrat naveden polemičen zapis z naslovom Conversio Bogaoriorum et Carantanorum, ki nam daje izčrpen vpogled v misijonsko dejavnost salzburške cerkve v Karantaniji in Panoniji pred prihodom svetih bratov. Conversio, ki je služila kot neke vrste obtožnica Metoda, je očitno pisal nekdo, ki je dobro poznal deželo in ljudi, ki jih opisuje.[50] Manj spoštljivo se seveda izraža o Metodu, saj ga imenuje vsiljivca na ozemlju salzburške nadškofije.

Naslednji korak je bil **sodni proces.** Karlman (sin Ludvika Nemškega) je leta 870 nadškofa Metoda ujel in ga novembra istega leta pripeljal pred bavarsko sinodo, ki je verjetno zasedala v Regensburgu. Na tej sinodi — pravzaprav na sodnem procesu proti Metodu — se je salzburški nadškof skliceval na svoje misijonske uspehe v Panoniji, Metod pa na neodtujljivo pravico rimskega papeža nad vesoljno cerkvijo. Ker se Metod ni hotel ukloniti zahtevam bavarskih škofov, ki so, kot vemo iz pisem papeža Janeza VIII. (872—882), proti Metodu nastopili celo s silo, so ga ti obsodili in ga držali skoraj tri leta zaprtega v nekem samostanu na Švabskem. Franc Grivec in za njim mnogi zgodovinarji menijo, da je bil Metod zaprt v današnjem Ellwangenu. Občasno pa se oglašajo tudi drugačni glasovi, kot nam poroča prof. Jaroslav Šašel.[51] Iz ječe so ga izpustili šele na ostre proteste papeža Janeza VIII., ki ga je po vsej verjetnosti knez Kocelj obvestil o Metodovi usodi.

V tem času pa se je Metodovim nasprotnikom že posrečilo dovolj utrditi svoje pozicije. Pri papežu Janezu VIII. so najprej dosegli, da je leta 873 začasno prepovedal slovenski jezik v bogoslužju. Za nadaljnje Metodovo delo pa je bila usodna politična igra Ludvika Nemškega. Ta je z mirom v Forchheimu leta 874 priznal močnemu in sposobnemu državniku Svetopolku neodvisnost Moravske in vse svoje sile usmeril na šibkejšega Koclja v Spodnji Panoniji. Za Koclja je bila frankovska premoč prehuda. Še isto leto so Franki Koclja, obtoženega veleizdaje, premagali in odstranili, Metoda pa pregnali. S propadom samostojne slovenske države v Spodnji Panoniji je Metod izgubil najmočnejšo oporo za svoje delo.[52] Svoje poslanstvo je sicer nadaljeval pri *knezu Svetopolku* (870—898), ki se je z izdajo dokopal do oblasti na Moravskem, vendar Metod pri njem ni užival tiste podpore, ki mu jo je nudil njegov prednik Rastislav, pač tudi zato, ker je Metod ostro kritiziral Svetopolkovo nemoralno življenje. Užival pa je še vedno popolno zaupanje papeža

---

[50] *Zagiba* 91; M. Kos, Conversio 101—106.

[51] Predavanje z naslovom: Nove študije o kraju Metodovega izgnanstva,

[52] *B. Grafenauer*, Zgodovina II., 106; M. Kos, Conversio 109.

Janeza VIII.; ta ga je ščitil pred spletkami kneza Svetopolka in njegovega ljubljenca Vichinga, škofa v Nitri. Znak papeževega zaupanja Metodu je bilo tudi ponovno dovoljenje slovanskega bogoslužja leta 880.

Metodova smrt 6. aprila 885 je povzročila dokončno krizo Metodovega dela. Nepoučeni papež Štefan V. (885—891) je, žal, popolnoma nasedel spletkam Vichinga in Svetopolka proti Metodu. Takoj po nastopu svoje službe je prepovedal slovensko bogoslužje in pozval Metodove učence na zagovor v Rim. Te sta Svetopolk in Viching izgnala iz države in poskrbela, da se niso mogli odzvati papeževemu vabilu in ga pravilno poučiti o stanju v Metodovi škofiji. Leta 893 sta se razšla tudi Svetopolk in Viching, njuna, nemško usmerjena cerkvena politika pa je skupaj z Metodovim delom propadla z vdorom Madžarov leta 906.[53]

Z izgonom Metodovih učencev iz Moravske je bila uničena še zadnja opora samostojne slovenske škofije. Slovenci smo s tem zapadli popolni latinizaciji; ta je slovenski jezik oropala vseh oporišč v njegovem lastnem razvoju in ga ohromila vse do reformacije.[54]

Povzetek: France M. Dolinar, Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda

Slovenci so se v drugi polovici 6. stoletja naselili na obsežnem ozemlju od Furlanske nižine do izvira Drave, prek Visokih Tur do Donave in od Dunajske kotline do Blatnega jezera v Panoniji. Na jugu je mejna črta s Hrvati ostala v glavnem nespremenjena.

Slovence so pokristjanjevali misijonarji iz Salzburga in Ogleja. V tem dolgotrajnem procesu je imel bolj aktivno vlogo Salzburg, ki je svojo misijonsko dejavnost usmeril med Slovence v Karantaniji in Spodnji Panoniji, medtem ko se je Oglej razmeroma pozno vključil v misijonsko delo med Slovenci južno od Drave.

Pri pokristjanjevanju Slovencev so značilna predvsem naslednja obdobja: obdobje irskega misijona (sv. Rupert, u. 717; sv. Virgil, u. 784; sv. Modest, u. 763); obdobje karolinškega misijona (sv. Pavlin, u. 802; Arno, u. 821; Alkuin, u. 804); obdobje delovanja sv. bratov Cirila, u. 869 in Metoda, u. 885). Ta obdobja označuje predvsem postopna vedno večja povezanost Cerkve s takratno fevdalno družbo.

Razmejitev med Oglejem in Salzburgom na reki Dravi (796 in 811) je razdelila slovensko narodnostno ozemlje in tako onemogočila Slovencem, da bi se bili politično in cerkveno združili in osamosvojili. To je vsaj za Slovence v Spodnji Panoniji dosegel Metod, ko je postal panonski nadškof in metropolit. Ostro nasprotovanje bavarskih škofov in klera (vprašanje cepitve salzburške nadškofije in vprašanje narodnega jezika v bogoslužju) ter kratkovidna politika moravskega kneza Svetopolka (u. 989) sta, žal, izmaknili Metodu tudi zadnjo oporo za dosego njegovih načrtov. Z odstranitvijo panonskega kneza Koclja (874) je propadla slovenska država v Panoniji, z Metodovo smrtjo leta 885 pa še Metodova škofija, ki je združevala Slovence v Panoniji.

Summary: France M. Dolinar, Missionary Methods of Salzburg and Aquileia and their Influence upon the Work of St. Cyril and Methodius

In the second half of the 6th century Slovenes settled on the extensive territory between the Friulian plain, the source of the Drava, the High Tauern montains, the Danube, the

[53] Handbuch III./1, 171; *F. Kos,* Gradivo II., L—LIV.
[54] *Zagiba* 94.

Vienna basin and the Balaton in Pannonia. In the south the boundary to the Croats has remained practically unchanged.

Slovenes were christianized by missionaries from Salzburg and Aquileia. The more active part in this long process was played by Salzburg, who directed his missionary activity towards the Slovenes in Caranthania and Lower Pannonia, whereas Aquileia started his missionary activity among the Slovenes to the south of the Drava relatively late.

The following periods are characteristic in the course of the christianization of the Slovenes: the period of the Irish mission (St. Rupert, d. 717; St. Virgil, d. 784; St. Modest, d. 763); the period of the Carolingian mission (St. Paulinus, d. 802; Arno, d. 821; Alcuin, d. 804); the period of the activity of St. Cyril, d. 869, and Methodius, d. 885. These periods are characterized by progressing connection of the Church and the feudal society of the time.

The draving of the boundary-line between Aquileia and Salzburg on the Drava river (796 and 811) divided the Slovene national territory and thereby made it impossible for Slovenes to unite and become independent politically as well as ecclesiastically. At least for the Slovenes in Lower Pannonia, this was achieved by Methodius, who became Pannonian archbishop and metropolitan. The strong opposition of the Bavarian bishops and clergy (the question of the splitting of the Diocese of Salzburg and the question of the use of the vernacular in liturgy) and the short-sighted politics of the Moravian prince Svetopolk (d. 989), unfortunately, deprived Methodius of every support. By removing the Pannonian prince Kocelj (874) the Slovene state in Pannonia diappeared and so did Methodius' diocese after his death in 885.

Marijan Smolik

Slovanska liturgija svetega Cirila in Metoda

Ko sem za naš simpozij sprejel témo o liturgiji svetih bratov, sem se zavedal, da se spuščam v obsežno območje, v katerem nisem doma. Ker pa bi bilo naše skupno razpravljanje nepopolno brez pogleda v prve čase slovanske liturgije, sem nalogo sprejel, vendar vam bom mogel poročati samo o delu nekaterih drugih, zlasti neslovenskih raziskovalcev, ki so se doslej vglabljali v stare slovanske rokopise.[1] Hkrati naj bi bila to tudi spodbuda, da bi se med našimi mladimi teologi kdo odločil za poglobljen študij zanimivega gradiva.

Med Slovenci je bil profesor Franc Grivec skoraj edini, ki je ob raziskovanju sv. Cirila in Metoda vsaj mimogrede povedal tudi kaj o njuni liturgiji, vendar ga ta vprašanja posebej niso zanimala.[2] Med njegovimi učenci je bil dr. Franc Gnidovec menda edini, ki je 1944 objavil študijo o ljubljanskem glagolskem rokopisu brevirja, ki izpričuje češčenje svetih bratov.[3] Ker zdaj živi v Argentini, ga seveda okolje ne spodbuja k poglabljanju te snovi. Številni drugi Grivčevi učenci smo se sicer obvezno učili brati glagolico, vendar ni nihče tega študija nadaljeval. V Zagrebu so 1952 z ustanovitvijo državnega Staroslovenskega instituta, ki ga je sprva vodil msgr. Ritig, poskrbeli za ohranitev znanstvene tradicije in za vzgojo mladih raziskovalcev. Njihova revija Slovo in zbirka daljših študij Radovi so odtlej glavni prostor tudi za objavljanje raziskovanj o slovanski liturgiji, ki jih ni bilo tako malo. Tudi Grivcu so objavljali članke in ocene, po smrti pa tam najdemo njegovo bibliografijo.[4]

---

[1] Mimogrede sem prvo dobo slovanske liturgije omenil v predavanju v Regensburgu (1983) o slovenščini v bogoslužju: Muttersprache in der Liturgie — am Beispiel Sloweniens, v: Liturgisches Jahrbuch 34 (1984), 100—113. Tam sem v op. 3 navedel izdaje referatov treh mednarodnih kongresov o svetih bratih, ki jih je 1963, 1967 in 1970 priredil Institutum Slavicum Salisburgo-Ratisbonense.

[2] Celotna bibliografija Grivčevih spisov je zdaj dostopna v razmnoženi disertaciji p. Lojzeta Kovačiča: Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja. Ljubljana 1983, str. 13—36; o Cirilu in Metodu posebej na str. 23—31.

[3] F. Gnidovec, Ljubljanski glagolski brevir in njegov oficij v čast sv. Cirilu in Metodu, v: BV 24 (1944), 266—278.

[4] Marija Pantelić, Život posvećen Ćirilo-Metodskoj problematici, v: Slovo 13 (1963), 177—193. Ivanka Petrović je v isti reviji objavila obsežen komentiran pregled prispevkov, ki so jih pri nas in po svetu objavili ob 1100 letnici prihoda svetih bratov na Moravsko: Literatura o Ćirilu i Metodiju prilikom 1100 jubileja slavenske pismenosti, v: Slovo 17 (1967), 136—188; 18/19 (1969), 233—382 z imenskim kazalom na koncu pregleda. Ista avtorica je

Za uvod najprej nekaj besed o bogoslužju devetega stoletja, kajti delo in težave svetih bratov je mogoče razumeti samo v tedanjem časovnem okviru. Najprej moramo upoštevati njune vzhodne korenine v bizantinski liturgični družini grškega jezika. Večkrat se nam zdi, da je prav to bila zanju spodbuda za slovansko liturgijo, ker sta na vzhodu poznala bogoslužje v različnih obredih in različnih narodnih jezikih. Pozabljamo pa, da je bila takratna grška Cerkev podobno kot rimska nasprotna uvajanju živega jezika v bogoslužje.[5] Nekateri zelo ponavljajo, da sta prevajala t. i. Petrovo liturgijo,[6] nekakšno kombinacijo bizantinske in rimske mašne liturgije,[7] vendar drugi menijo, da je bil grški prevod rimskega kanona in vsega mašnega obreda namenjen le za spoznavanje »latinskega« mašnega besedila in ne za morebitno maševanje.[8]

Če se ogrejemo za misel večine raziskovalcev, da je Konstantin že doma prevajal bogoslužna in s tem v zvezi tudi svetopisemska besedila v slovanski jezik (motiv lahko tudi zamenjamo: da je namreč zaradi vloge Sv. pisma v bogoslužju prevajal tudi liturgijo): »je sestavil črke in začel pisati evangeljsko besedo« beremo v Žitju,[9] potem so mogla to biti predvsem besedila bizantinskega obreda.[10] Najstarejše ohranjene priče teh prevodov (če ne Cirilovih, pa njegovih in Metodovih učencev) so glagolski Assemanijev evangelij[11] in cirilski Sinajski psalter pa še glagolski Sinajski evhologij (obrednik, molitvenik), ki ga je v kritični izdaji naše akademije pred desetletji objavil ljubljanski slavist prof. Rajko Nahtigal[12] — njegov portret visi v naši zbornici med rajnimi profesorji, ker so se tudi teologi pri njem nekoč učili starocerkvenoslovanščine. Slovanski jezik je v območju bizantinskega obreda pomagal pokristjaniti južne in vzhodne Slovane in tako postal ob latinskem

napisala tudi obsežen članek o Cirilu in Metodu za Enciklopedijo Jugoslavije (slov. prevod nove izdaje: 2. zv., Zagreb 1985, 682—686). O liturgiji posebej ne govori, objavljeni pa so posnetki treh glagolski liturgičnih rokopisov: Assemanijevega evangelija, Kijevskih listov in Pohvale sv. Cirila iz rimskega rokopisnega brevirja iz leta 1460.

[5] Prim. F. Zagiba, Studien zum Problem der Kultsprachen — Zur Frage des Verbotes des slavischen liturgischen Gesanges, v: Heiliger Dienst 2 (1948), 114—119.

[6] Tako tudi F. Grivec v razpravi: »Zakon sudnyj« in Clozov glagolit, v: Slovo 3 (1953), 84—89 in v knjigi: Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. Wiesbaden 1960, 179—184 (poglavje: Die slavische Liturgie), seveda tudi v slovenski knjigi: Slovanska blagovestnika (gl. op. 10) na več mestih. Prim. tudi F. Zagiba, Der historische Umkreis der Kiewer Sakramentarfragmente, v: Slovo 14 (1964), 59—77.

[7] Prim. H. W. Codrington, The liturgy of Saint Peter (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 30), Münster 1936. Prim. D. Čiževskij, K voprosu o liturgii sv. Petra, v: Slovo 2 (1955), 37—41.

[8] Tako zlasti J. M. Hanssens, La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre, v: Orientalia Christiana Periodica 4 (1938), 235—258; 5 (1939), 130—150, v kateri avtor predstavi in dopolni Codringtonovo knjigo.

[9] Žitje Konstantina 14: F. Grivec, Žitja Konstantina in Metodija. Ljubljana 1951, 91.

[10] Prim. F. Grivec, Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod. Celje 1963, 59 in tudi drugod v svojih spisih. Podobno F. Zagiba, Der slawische liturgische Gesang nach westlichem Ritus im IX. Jahrhundert im Donauraum, v: Heiliger Dienst 8 (1954), 6—12, in V. Štefanić, Tisuću i sto godina od moravske misije, v: Slovo 13 (1963), 5—42.

[11] Prim. F. Grivec, Dikcija Assemanijevega evangelistarja, v: Slovo 3 (1955), 5—34, z navedeno glavno literaturo, ki jo je treba dopolniti z novejšimi raziskavami tega spomenika.

[12] R. Nahtigal, Euchologium Sinaiticum. I, II. Ljubljana 1941, 1942 (fotografije in transkribcija v cirilico).

najbolj razširjen liturgični jezik.[13] Vendar o tem delu slovanske liturgije ne bom govoril.

Ko sta se odzvala klicu za misijonsko delo na Moravskem, torej med zahodnimi Slovani, so bili ti v precejšnji meri že pokristjanjeni. Živeli so na območju zahodnega obreda, kjer je pod vplivom cesarja Karla Velikega in njegovih sinov prav tedaj rimski obred izpodrival starejše krajevno različne, a prav tako latinske obrede. Liturgični rokopisi tistega časa kažejo, da je v tem procesu nastajala nova oblika rimskega obreda, ki jo označujemo za rimsko-germansko.[14] Misijonska središča za Slovane, Oglej, Passau in Salzburg, so prav v 9. stoletju dobivala v liturgiji nove poteze, seveda je šel razvoj počasi in so zlasti v odročnejših krajih še dolgo uporabljali tudi stare rokopise. Nemški liturgični zgodovinar Klaus Gamber iz Regensburga je v zadnjih desetletjih našel in ovrednotil celo vrsto rokopisov tega časa in teh krajev in bil pri tem zelo pozoren tudi na nastanek slovanskega bogoslužja zahodnega obreda.[15]

Vsi omenjeni liturgični priročniki so bili seveda v latinščini. Pomembnost enotnega jezika se je še posebej utrdila v začetku 9. stoletja, ko je karolinška renesansa na vse načine širila znanje edinega kulturnega in liturgičnega jezika. V okolje s tako poudarjeno težnjo po kulturni in liturgični enotnosti sta v drugi polovici stoletja prišla sveta brata z idejo in prakso slovanske liturgije. Nasprotje je bilo nujno in veliko, kakor kažejo izrazi, s katerimi so se obkladali na obeh straneh. Konstantinov življenjepisec govori v 15. poglavju Žitij o hudiču, ki da je obsedel tiste, ki so »filozofu« nasprotovali in zagovarjali trijezično »herezijo«, češ da se samo v hebrejskem, grškem in latinskem jeziku »spodobi slavo Bogu vzdajati«. Tako so govorili »latinski in frankovski kleriki, škofje, duhovniki in učenci«.[16] Huda debata z nasprotniki, ko sta se na poti v Rim ustavila v Benetkah in o kateri poroča 16. poglavje,[17] se je odločila šele v Rimu, ko je 868 papež (apostolik) Hadrijan njuno delo odobril.[18] Ko je po Cirilovi smrti Metod sam bojeval boj za uveljavitev slovanske liturgije in so njegovi nasprotniki pridobili papeža na svojo stran, pa v listinah beremo hude besede o »Metodovi hereziji«.[19]

Žitje v 17. poglavju poroča, da je papež »sprejel slovenske knjige«, nad jaslicami so »peli sveto liturgijo«, novoposvečeni slovenski učenci so »peli

---

[13] K. Mohlberg v svoji razpravi (gl. op. 22), na str 208.

[14] Od številne literature o razvoju liturgičnih obredov prim. le: A.-G. Martimort, L'Eglise en prière, 3. éd. Paris 1965, 29—30.

[15] Samo nekaj razprav K. Gamberja, v katerih se dotika slovanske liturgije: Das Messbuch der Slavenlehrer Cyrill und Method, v: Heiliger Dienst 20 (1966), 101—104; — Missa Romensis (Studia Patristica et liturgica 3). Regensburg 1970, 136—156. — Das Sakramentar von Aquileja im Raum der bayerischen Diözesen um 800, v: Heiliger Dienst 30 (1976), 66—71 (ponatis v: Sakramentarstudien, Studia Patristica et liturgica 7. Regensburg 1978, 162—169).

[16] F. Grivec, Žitja (gl. op. 9), 94—95.

[17] Prav tam 97—101.

[18] Prav tam 102.

[19] V pismu papeža Štefana VI. npr. piše, da si je Metod »prizadeval za praznoverje« (F. Grivec, Slovanska blagovestnika [gl. op. 10], 166). Pismo Janeza X., ki je 925 obsodil »Methodii doctrina« gl. Slovo 15/16 (1966), 243—244.

liturgijo v cerkvi sv. Petra v slovenskem jeziku«, drugi dan v cerkvi sv. Petronile, nato pri sv. Andreju in končno pri sv. Pavlu. Tam so »vso noč peli v cerkvi slovenske slavospeve in naslednje jutro zopet liturgijo nad njegovim svetim grobom«.[20] Dejstva so dovolj nazorno popisana, razlagalci pa se razhajajo v presoji, kakšna je bila ta »liturgija«, ki je mogla biti tudi v Rimu v bizantinskem obredu, ne nujno že v rimskem, in kakšno je bilo petje, morda le nekaj, ne vse v slovanskem jeziku. Težko bo priti do večje jasnosti.[21]

Vsaj po vrnitvi iz Rima, lahko pa seveda tudi že prej, zlasti če upoštevamo, da se dober misijonar prilagodi navadam, ki vladajo na njegovem ozemlju, je prišlo do prevajanja prej omenjenih latinskih liturgičnih knjig. Najstarejše v okrogli glagolici zapisano slovansko liturgično besedilo zahodnega obreda so t. i. Kijevski listi. Tako imenujemo štiri dvojne pergamentne liste, shranjene v Kijevu, odkrite 1862, torej prav ob tisočletnici povabila svetim bratom, naj prideta na Moravsko. Rokopis je iz 11. stoletja, predloga pa izvira s konca 9. stoletja, torej je prav zdaj stara 1100 let. Ohranjen je samo zadnji zvezek obsežnejše knjige, na teh listih pa je zapisanih 10 mašnih besedil, po tedanji navadi še brez beril, sedem jih je s hvalospevom, kar oboje poudarja njihovo starost. Gre za maše v čast sv. Klemena in sv. Felicite (oboje 23. novembra), šest maš je za delavnike, ena za mučence in ena »o vseh nebeških močeh«. Nekoliko mlajši spomenik sta dva Dunajska lista, na katerih so ohranjeni deli treh mašnih besedil v čast apostolom, v enem pa je tudi del berila. Ker je bil ta rokopis v 12. stoletju napisan na pergament, s katerega so izbrisali prejšnje, tudi glagolsko besedilo, bodo morda z novimi tehničnimi postopki odkrili še starejši rokopis.

Prvi, ki je temeljito liturgičnozgodovinsko analiziral oba spomenika, je bil nemški benediktinec Kunibert Mohlberg; ta si je pri svojem študiju, objavljenem 1928, seveda mogel pomagati samo z latinskim Jagićevim prevodom slovanskega besedila.[22] Pri nas je o tem poročal France Ušeničnik v Bogoslovnem vestniku 1930 in dodal še nekaj svojih dopolnil,[23] zagovarjal je Cirilovo avtorstvo prevoda. Odtlej ni dvoma, da so slovanske molitve prevod iz latinskih, le da predloga, katero je ugotovil Mohlberg, ni »čisti« rimski zakramentar, ampak gre za že prej omenjene liturgične knjige z oglejskega območja. V nemško pisanih razpravah Františka Zagiba in Klausa Gamberja so dostopne natančne primerjave med latinskimi predlogami in

---

[20] F. Grivec, Žitja (gl. op. 9), 102.

[21] Prim. razprave, navedene v op. 6, 7 in 8. — I. Petrović v svojem pregledu (gl. op. 4) na str. 325—330 povzema tudi študijo L. Pokornyja, ki je poudaril, da bo treba slovansko liturgijo še zelo raziskati. Ker vsebuje tako različne sestavine, predlaga, da bi jo imenovali »cirilmetodijska liturgija«.

[22] D. C. Mohlberg, Il messale glagolitico di Kiew (Sec. IX) ed il suo prototipo romano del Sec. VI—VII (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie III, Memorie Vol. II). Roma 1928, 207—320, v prilogi tudi fotografski posnetki obeh rokopisov. Navaja vse dotedanje razprave.

[23] F. Ušeničnik, Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda, v: BV 10 (1930), 235—253.

slovanskim prevodom,[24] pomanjkljivo je le to, da se tega ni lotilo več raziskovalcev, ki bi bili lahko brali izvirnik. Glede avtorstva se bolj nagibajo k Metodu, o katerem salzburški spis Conversio pravi, da je »izpodrinil latinski jezik in rimski nauk in ugledne rimske črke ter pred vsem ljudstvom vzel ugled mašam, evangelijem in cerkveni službi tistih, ki so jo opravljali latinsko«.[25] »Conversio« je nastala v zvezi s sojenjem Metodu v Regensburgu in večkrat omenjeni Klaus Gamber je že pred leti v svoji razpravi[26] omenil tudi študijo, objavljeno 1952 v rimski Orientalia Christiana Periodica, ki analizira štiri slovanske besede, vpisane v latinskem cerkvenopravnem rokopisu iz druge polovice 9. stoletja.[27] Gamber misli, da bi mogel biti rokopis celo Metodova last ali last koga iz njegove okolice, ker je v münchensko knjižnico prišel iz Regensburga. Gre pa nedvomno za najstarejše še ohranjene slovanske zapisane besede.

Vse poznejše popolnejše glagolske liturgične knjige so šele iz kasnejše dobe, predvsem iz časa, ko se je v 14. stoletju na novo razcvetelo slovansko bogoslužje na Češkem oziroma na Hrvaškem, kjer so ohranjeni rokopisi iz 13./14. stoletja.[28] To so pa seveda že popolnoma jasno določljive rimske liturgične knjige za rimski mašni obred, ki je bil zelo drugačen od tistega v 9. stoletju. Vse primerjave teh rokopisov s starejšimi besedili so vezane na domneve, ni pa dvoma, da je tudi v mlajših rokopisih veliko starejšega besedila,[20] kakor podobno velja tudi za latinske rokopise te dobe. Tudi to ostaja zunaj tega predavanja.

Omenim samo še liturgično češčenje svetih bratov.[30] Zanj pričujejo koledarji v starih slovanskih misalih in brevirjih. Za češčenje v vzhodnem obredu je najstarejša priča Assemanijev evangelij, ki ima 14. februarja god sv. Cirila. Hrvaški glagolski brevirji na isti dan slavijo Cirila in Metoda, npr. ljubljanski

---

[24] Poleg že v op. 5, 6, 10 in 15 omenjenih prim. še: F. Zagiba, Salzburg und die Anfänge der Choralpflege in Carantanien im 8. Jahrhundert, v: Heiliger Dienst 9 (1955), 38—44, kjer povezuje brižinske spomenike z liturgijo svetih bratov. — Isti, Die Missionierung der Slaven aus »Welschland« (Patriarchat Aquileja) im 8. und 9. Jahrhundert, v: Cyrillo-Methodiana (Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven). Köln 1964, 274—311. — K. Gamber, Die Kiewer Blätter in sakramentargeschichtlicher Sicht, prav tam, 362—371. — Isti, Das Fragment eines glagolitischen Sakramentars in Wien sakramentargeschichtlich untersucht, v: Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen (Acta Congressus 1963). Wiesbaden 1967, 80—83.

[25] Navaja F. Grivec, Slovanska blagovestnika (gl. op. 10), 97.

[26] K. Gamber, Ecclesia Reginensis (Studia Patristica et liturgica 8). Regensburg 1979 v poglavju o sojenju Metoda v Regensburgu (str. 154—164).

[27] W. Lettenbauer, Eine lateinische Kanonessammlung in Mähren im 9. Jahrhundert, v: OChrP 18 (1952), 246—269. Gre za Collectio Canonum Dionysio-Hadriana (»vermehrte Dionysiana«), ki je v bavarski državni knjižnici v Münchnu (Clm 14008). Slovanske besede so na listu 28v.

[28] Pregled vseh liturgičnih rokopisov tega obdobja je objavil J. Vajs v dveh knjigah: Nejstarší breviář chrvatsko-hlaholsky. Praha 1910; Najstariji hrvatskoglagoljski misal (Djela JAZU 38). Zagreb 1948. Upoštevati je treba seveda poznejše opise in najdbe.

[29] Iz nepreglednega števila razprav navajam le dve, napisani v Zagrebu: J. Tandarić, Ordo missae u pariskom zborniku Slave 73, v: Slovo 29 (1979), 5—30; in istega, Hrvatskoglagoljski ritual, v: Slovo 30 (1980), 17—87.

[30] Dokumentiran pregled gl. V. Štefanić v omenjeni spominski razpravi (gl. op. 10), 34—42.

s konca 14. stoletja (1396) in vatikanski iz srede 15. stoletja (1465). Tudi tiskani brevirji do izdaje 1561 poznajo praznik. Zlasti frančiškani glagoljaši so ohranjali to češčenje, ki se je drugod že izgubljalo,[31] morda celo zaradi bojazni, da bi hkrati s Cirilom častili tudi »heretika« Metoda, ki so ga grajali cerkveni dokumenti. V zvezi s to bojaznijo omenjajo nekateri avtorji tudi dejstvo, da so v 13. stoletju začeli glagolsko pismo pripisovati sv. Hieronimu.[32] Pojavil se je tudi nov datum za god sv. Cirila, njegov rojstni dan 9. marec.[33]

Med Slovenci je bilo češčenje svetih bratov znano morda spet v 15. in 16. stoletju, ker so romarji, ki so hodili v Aachen in Köln (Kelmorajn), tam imeli svojega duhovnika in oltar (od 1495 do 1734), ta pa se je vsaj v dobi škofa Hrena imenoval po Cirilu in Metodu in je bilo to znano še Valvasorju ob koncu 17. stoletja.[34] V tem času (1690) je ljubljanski škof Sigismund Herberstein prosil v Rim za potrditev lastnega liturgičnega koledarja, vendar svetih bratov v tem seznamu ni, prav tako ne v prošnji pod njegovim naslednikom Ferdinandom Kuenburgom leta 1705.[35]

V ljubljanskem propriju se pojavi njun god 1777 in je nekaj časa določen za 13. marec, v poznejših izdajah pa je 9. marca.[36] Tudi v zadnji večji reviziji ljubljanskega bogoslužnega koledarja pod škofom Antonom Alojzijem Wolfom sredi 19. stoletja je 9. marca god sv. Cirila in Metoda.[37] Papež Pij IX. je 1863 odobril njun god za slovanske dežele, vendar tokrat na nov datum 5. julija. Ta god je Leon XIII. pod Strossmayerjevim vplivom 1880 vstavil celo v obvezni koledar rimskega bogoslužja.[38] Spomnimo se še, da je prof. Grivec 1957 skupaj s prof. Vašico sestavil zgodovinsko pravilnejše lekcije za latinski oficij, ki jih je potrdila rimska kongregacija.[39] Povatikanska koledarska reforma je za vso Cerkev uveljavila spet Cirilov smrtni dan 14. februar kot datum njunega godu.[40] Potem ko je papež Janez-Pavel II. 31. de-

---

[31] Prim. M. Japundžić, Glagoljski brevijar iz G. 1465 (Vaticano — Slavo 19), v: Radovi Staroslavenskog instituta 2 (1955), 155—191. Besedilo beril v čast svetima bratoma je transkribirano v latinico.

[32] Prim. V. Štefanić (gl. op. 10), 34—35.

[33] Prav tam 39.

[34] Prim. F. Grivec, Slovanska blagovestnika (gl. op. 10), 215, podrobneje dokumentirano pa: J. Stabej, Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje (SAZU, Razred za filol. in literar. vede, Razprave VI), Ljubljana 1965, 154—158.

[35] Prim. I. Potočnik, Il proprium sanctorum della metropolia di Ljubljana (tipkana disertacija). Roma 1982, 61—75.

[36] Omenja F. Grivec, Slovanska blagovestnika (gl. op. 10), 215. I. Potočnik v omenjeni disertaciji, str. 138, razloži, da so datum prevzeli od škofije Olomouc.

[37] Prim. I. Potočnik, 121—125, 136—138 — omenja različne datume v ljubljanskem propriju, med drugim tudi 13. marec.

[38] Prim. I. Potočnik, 212. Pozneje uvedeni god sv. Antona Marija Zaccaria na isti dan je 1897 povzročil premaknitev godu svetih bratov na 7. julij.

[39] Omenjeno v Grivčevi bibliografiji: Slovo 13 (1963), 191, št. 125. Latinsko besedilo je objavil tudi F. Grivec sam v dodatku svojega prispevka: Erlebnisse und Forschungsergebnisse, ki je izšel že po avtorjevi smrti v zborniku: Cyrillo-Methodiana. Köln 1964, 148—160.

[40] Calendarium Romanum ex decreto... Concilii Vaticani II instauratum. Typ. Polygl. Vaticanis 1969, 88 navaja Cirilov smrtni dan 14. februar 869 poleg Metodovega, 6. aprila

cembra 1980 določil naša slovanska apostola za sozavetnika Evrope skupaj s sv. Benediktom, pa v Evropi praznujejo njun god celo kot praznik.

Oživitev liturgičnega češčenja je bila le del novega zanimanja za glagolico in slovansko bogoslužje, kar je pred petdesetimi leti obrodilo uradno priznanje pravic slovanskih katoličanov do bogoslužja v domačem jeziku. Takrat smo Hrvati in Slovenci, deloma tudi Čehi, dobili obrednik v živem jeziku.[41] Natis popolnega glagolskega misala 1927 v vatikanski tiskarni — skoraj povsem z latinskimi črkami — je bil zamišljen v zvezi z načrti, da bi ga po konkordatu smeli uporabljati po vsej tedanji Jugoslaviji, če bi to le želeli. To sicer ni bilo uresničeno, svetovna javnost pa je odtlej vedno več vedela o rimskem bogoslužju v nelatinskem jeziku.[42]

Ko so se na zadnjem koncilu 1962, torej ob 1100-letnici vabila svetima bratoma, naj prideta med Slovane, škofje zavzemali za uvedbo domačega jezika v bogoslužje rimskega obreda, jim je prav omenjanje pravic glagolskih župnij, prevoda obrednika za naše škofije in tudi maševanje v koncilski avli po rimskem obredu v slovanskem jeziku pomagalo, da so se laže odločili za dovolitev istih pravic tudi drugim narodom.[43] Glagolica je sicer s tem izgubila svoj izjemni pomen, vendar so jo na Slovaškem in Hrvaškem ohranili za spomin: pokoncilski misal so vsaj deloma tiskali tudi v staroslovanskem jeziku.[44]

Zanesljivih virov, latinskih in slovanskih, je za najstarejšo dobo slovanskega bogoslužja skrajno malo, zato so si morali raziskovalci pomagati s hipotezami, ki so za delo sicer nujne, manj dobro pa je bilo, da so nekateri na hipotezah gradili dalje kot na nespornih dejstvih. Iz skladovnice napisanega sem mogel za to predavanje uporabiti le manjši del, predvsem izmed tistega, kar je bilo v zadnjih petdesetih letih na novo ugotovljenega. Ni dvoma, da bo tudi letos na vrsti znanstvenih simpozijev povedanega še veliko takega, kar bo obogatilo naše znanje o začetkih in razvoju bogoslužja med Slovani. Čeprav nas predvsem zanima tisto, kar je bilo morda v zvezi tudi z našimi kraji, bomo seveda veseli tudi raziskav, ki jih opravljajo sodelavci zagrebškega instituta. Ti so toliko na boljšem, ker je za dobo

---

ok. 885. Izjemno ohranitev godu na 5. julij so si nato izprosili najprej v škofiji Olomouc, nato pa še za slovenski pokrajinski koledar, in to na stopnji slovesnega praznika. Prim. tudi I. Potočnik (op. 35), 367—401.

[41] Prim. M. Smolik, Zlati jubilej slovenskega obrednika, v: BV 44 (1984), 97—115. V tej zvezi naj opozorim še na zelo zanimiv in bogato dokumentiran članek: O obnovitvi staroslovanskega bogoslužja, ki ga je v času pripravljanja slovenskega obrednika objavil župnik in zgodovinar Ivan Vrhovnik (1854—1935). V 11 nadaljevanjih je izšel v ljubljanskem liberalnem dnevniku Slovenski narod v nedeljskih številkah od 27. septembra 1925 do 30. januarja 1926. Avtor se je že tudi prej večkrat izpostavil kot zagovornik domačega bogoslužnega jezika, ker je bil prepričan, da je bilo slovansko bogoslužje nekoč razširjeno tudi med Slovenci in da je torej treba samo uveljaviti »staro pravdo«. V članku je navedel tudi proslave in objave ob tisočletnici Metodove smrti (prim. Družina, št. 22/1985, str. 14).

[42] Prim. anonimni prispevek p. M. Turnška: De Slavenorum (namesto Slovenorum) perpetuo in rem liturgicam studio, v: Ephemerides liturgicae 54 (1940), 83—87.

[43] Prim. M. Smolik (gl. op. 41), 112.

[44] Rimskyj misal slověnskym jazykem. Olomouc 1972 (prim. Slovo 23 (1973), 205—209; Čin misi s isbranimi misami. Zagreb 1980 (prim. Slovo 32/33 (1983), 123—130.

hrvatskoglagolskega bogoslužja na voljo dovolj zanesljivo datiranih virov, ki so tudi dobro primerljivi s sočasnimi latinskimi liturgičnimi knjigami. Morda pa se celo posreči najti še kak zapis iz starih časov, saj knjižnice pri nas in po svetu še niso razkrile vseh skrivnosti.

Povzetek: Marijan Smolik, Slovanska liturgija svetega Cirila in Metoda

Namen prispevka za simpozij je bil seznaniti poslušalce s sedanjim stanjem raziskovanja najstarejšega obdobja liturgije v slovanskem jeziku. Sveta brata (verjetno zlasti Konstantin-Ciril) sta po mnenju večine raziskovalcev najprej prevedla vzhodna, grška liturgična besedila. Med Slovani sta pa nato delovala na ozemlju, kjer je že bilo »vsajeno« krščanstvo z bogoslužjem zahodnega obreda. Zato sta (zlasti Metod po Cirilovi smrti) prevedla tudi mašne molitve iz latinskega zakramentarja, ki je bil tedaj v rabi na območju oglejsko-salzburške različice rimskega obreda, kot pričujejo ohranjeni Kijevski in Dunajski listi. V drugem delu razprave je nekaj podatkov o liturgičnem češčenju svetih bratov na območju glagolice in med Slovenci. Zaradi zaslug »cirilmetodijske« liturgije se je v novejši dobi, zlasti pa po koncilu, tudi za druge narode uveljavila možnost uporabe domačega jezika v bogoslužju.

Summary: Marijan Smolik, Slavic Liturgy of St. Cyril and Methodius

The aim of this paper is to show the present state of the research of the oldest period of liturgy in Slavic language. According to the opinion of the majority of researchers, the Holy Brothers (probably Constantine-Cyril) first translated Eastern, Greek liturgical texts. Among Slavs they worked on a territory where there had already been »planted« christianity of the Roman liturgical rite. Therefore they (especially Methodius after Cyril's death) also translated Mass prayers of the Latin sacramentarium which was then used on the territory of the Aquileian-Salzburgian variant of the Roman rite, which is proven by the Folios of Kiev and Vienna. The second part of the paper contains some data on the liturgical veneration of the Holy Brothers on the territory of the Glagolic alphabet and among Slovenes. Due to the liturgy of St. Cyril and Methodius, the use of the vernacular in liturgy has prevailed in other nations as well in recent times, especially after the Second Vatican Council.

Jože Koruza

Razumevanje in vrednotenje delovanja solunskih bratov v slovenski literarni zgodovini

K sodelovanju na simpoziju ob 1100-letnici smrti sv. Metoda sem bil sicer povabljen kot potencialni referent o načrtovani temi »odmev dela sv. bratov v slovenskem prostoru«. Toda predlagana tema je bila kljub temu, da se je o predmetu že veliko pisalo, preširoko zastavljena in v razmeroma kratkem razpoložljivem času neobvladljiva. Če bi hoteli kolikor toliko zanesljivo prikazati stalnice, nihanja in vrzeli v poznavanju osebnosti, dela in pomena solunskih bratov pri Slovencih, bi morali opraviti obsežno bibliografsko pripravljalno delo. To velja tako za novejši čas, predvsem za drugo polovico preteklega stoletja, ko se je ob jubilejih Konstantina (Cirila) in Metoda in mimo njih na Slovenskem o solunskih bratih veliko pisalo in je zato snov težko obvladljiva, še bolj pa je problematično tisočletje od časa njunega delovanja do jubilejnih slavij, posebej še srednji vek, za katerega nimamo s stališča našega predmeta nikakršnih oprijemljivih oporišč. Tako sem se temi, ki bi me nujno vodila v površnost in hipotetičnost, moral odreči.

Za predmet pričujoče predstavitve sem si torej s premislekom izbral tisti izsek iz prvotne teme, ki je gradivsko najbolj dostopen in ki mi je po stroki najbližji: sistematičen pretres pozornosti, ki jo je slovenska literarna zgodovina odmerjala delovanju solunskih bratov. Njuna misijonska oziroma verskovzgojna in cerkveno organizacijska dejavnost med zahodnimi Slovani je bila vseskozi tesno in neločljivo povezana z literarnim delom. Kakor je dovolj znano, je bil temeljni smisel njunega poslanstva prav v tem, da sta zgolj ali pretežno ustno misijonsko dejavnost iz srednje Evrope med bližnjimi Slovani, ki je bila le pomožna in vezana na latinsko bogoslužje, zamenjala s celovito vzpostavitvijo krščanske Cerkve pri Slovanih, temelječo ne le na verski vzgoji, ampak tudi na bogoslužju v vernikom razumljivem jeziku, za kar so bila potrebna pismeno fiksirana besedila, cerkvenim predpisom ustrezna in preverljiva. Tako sta Konstantin in Metod globalno posegla v kulturo zahodnih Slovanov z uvedbo novega prenosnika (medija): pisave oziroma rokopisnih knjig. Ugibanja o poprejšnji slovenski rabi kake pisave, nemara zgolj slikovne, doslej niso rodila sprejemljivih rezultatov in velja mnenje, da je njihova poprejšnja kultura temeljila zgolj na ustnem prenosniku z dokaj razvitim in razvejanim ustnim izročilom. Potemtakem moremo in moramo dejavnost bratov Konstantina in Metoda med zahodnimi

Slovani tolmačiti kot temeljni in daljnosežni premik v kulturi slovanskih ljudstev, med katera je ta dejavnost neposredno ali posredno segla.

Za naše razmišljanje v zvezi z nakazano problematiko je pomembno izhodiščno dejstvo, da sega dejavnost solunskih bratov v čas, ko so bili slovanski rodovi že tri stoletja razseljeni po novem, širokem geografskem prostoru, ki jim je onemogočal strnjen in enoten kulturni razvoj, in da so v tem času predvsem na obmejnih območjih v srednji Evropi slovanska ljudstva tudi zaradi stika s staroselci (naselitvenim substratom) in z zahodnimi sosedi že začela oblikovati posebej profilirane kulture v smeri narodnostne individualizacije in integracije. Zato moramo računati že z razmeroma ločenimi kulturnimi prostori in razpravljati o oblikah in stopnjah, v katerih je odmevala nova kulturna kvaliteta v posameznih od njih. Tako ne moremo preprosto, kakor se je to pretežno delalo v popularni publicistiki, presojati kulturne dejavnosti Konstantina in Metoda a priori kot neko skupno slovansko stvar; to je z nekimi načelnimi omejitvami mogoče le z jezikoslovnega gledišča, ker je knjižni jezik solunskih bratov, tako imenovana stara cerkvena slovanščina, pač edini dokument jezika jezikovno še malo razcepljenega slovanstva. S stališča kulturne in posebej še literarne zgodovine pa moramo biti bolj previdni in določni. Tako se izbrana problematika za Slovence zgošča v nekaj ključnih vprašanj:

1. Neposredna verska in literarna dejavnost Konstantina in Metoda je vezana na dve zgodnjefevdalni in upravno politični tvorbi, na kneževino Veliko Moravsko in mejno grofijo Spodnjo Panonijo. Metodova nadškofija je zajemala obe. To ozemlje pa s stališča narodnega in kulturnega razvoja, in sicer niti dotedanjega niti poznejšega, ni bilo enotno. Dejavnost solunskih bratov in njunih učencev je bila prekratkotrajna in preveč ovirana, da bi bila mogla sprožiti pomembnejši integracijski proces; kolikor niso ponovne razcepitve povzročili že drugi zgodovinski dejavniki, jo je utrdil vdor Madžarov, ki je tudi skoraj docela preplavil Spodnjo Panonijo. V teh razmerjih se nam zastavlja vprašanje etnične opredelitve te kratkotrajne zgodovinske tvorbe. Zgodovinopisje nam govori o naselitvenem valu, ki je sledil porazu (in izginotju?) Obrov v bojih s Franki, ki je potekal v glavnem iz Karantanije, ki pa je vseboval najbrž tudi močno germansko primes. Tako moremo vsaj teoretično računati v Spodnji Panoniji na ostanke Obrov, na Germane, na Karantanske Slovane in na morebitne starejše slovanske naseljence ob Obrih oziroma med njimi. Toda glede na sprejem in odmevnost Konstantina in Metoda v deželi lahko trdimo, da je v njej odločilno prevladoval slovanski živelj. Vprašanje pa je, ali ga lahko označujemo za slovenskega. Slovensko jezikoslovje in zgodovinopisje se odločata za pozitiven odgovor. Takšno stališče pa nas zavezuje, da razpravljamo o delovanju solunskih bratov kot o zgodovinskem dogajanju, ki je del naše zgodovine; žal seveda ne le del v časovnem, ampak tudi v geografskem pomenu.

2. Če gledamo s stališča današnjega slovenskega etničnega ozemlja, pomeni tisti prostor, ki je po vsej verjetnosti pripadal panonski mejni grofiji

oziroma kneževini in Metodovi škofiji le majhen del, in sicer najverjetneje le Porabje, Prekmurje in Štajerska severno od Drave vzhodno od črte Cmurek —Duplek. Drugo ozemlje severno od Drave, ki je danes dokaj neznatno, je pripadalo salzburškemu nadškofu, enemu glavnih Metodovih nasprotnikov, slovenska zemlja južno od Drave pa je bila domena oglejskega patriarhata. V času Konstantina in Metoda se je slovenski etnični prostor po mnenju slovenskega zgodovinopisja širil še daleč proti severu in severovzhodu, vendar je tudi v tem primeru Spodnja Panonija predstavljala približno le njegovo tretjino. Zato se odpira vprašanje, kako je takrat odmevalo cerkveno in kulturno delovanje solunskih bratov v slovenskem delu sosednjih škofij. Tu je gotovo treba ločevati med oglejskim in salzburškim območjem, ne le zaradi njunega rivalstva iz komaj minulega časa (razdelitev misijonskih domen za Karla Velikega), ampak tudi zaradi izpričanega drugačnega odnosa do slovanskega misijona. Oglejska duhovščina se je zanimala za novo versko dejavnost med bližnjimi Slovani in je v Benetkah razpravljala o teoloških vprašanjih, predvsem pa o »trojezični zmoti«, s Konstantinom in Metodom med njunim prvim potovanjem v Rim; samo potovanje je verjetno takrat, kakor tudi Metodove poznejše poti, potekalo po slovenskem ozemlju oglejskega patriarhata; pa tudi pozneje je Oglej kazal dovolj tolerance do glagoljaštva. Po drugi strani pa se nam salzburško-panonski kulturni odnosi v pozitivnem smislu odpirajo le ob vprašanjih zvez med Brižinskimi spomeniki in staro cerkveno slovanskim pismenstvom.

3. Tretje vprašanje je trajanje in izzvenevanje slovenskega bogoslužja ter kulturnega dela solunskih bratov in njunih učencev v slovenskem kulturnem prostoru po letu 885. Zgodovinsko kolikor toliko zanesljivo vemo le za tragično usodo Metodovih učencev na Moravskem, praktično ničesar pa o usodi slovanskega bogoslužja v Panoniji po zopetni germanski osvojitvi kneževine in zlasti po naselitvi Madžarov. Podobno je tudi z vprašanjem, kakšni so bili odmevi pismenske dejavnosti solunskih bratov v oglejskem patriarhatu in v salzburški nadškofiji. Razmišljanje v to smer narekuje že dejstvo, da je še ena nemška škofija, ki je stoletje kasneje dobila tudi nekaj delčkov slovenskega ozemlja, namreč freisinška, poskrbela za zapis verskih besedil, ki niso brez zveze s slovstveno dejavnostjo Metodovih učencev; tu je pogojena permanentna znanstvena pravda okoli brižinskih spomenikov. Poleg nje pa v takšna razmišljanja navaja tudi odkritje slovenskih in hrvaških jezikovnih prvin v cerkveno slovanskih rokopisih ruske in srbske redakcije, na katere je opozoril nemški slavist Rudolf Aitzetmüller (Zur frage einer kirchenslawischen Literatur im slowenisch-kroatichen Raum, Studia slovenica monacensia, München 1969, str. 1—5); tu bi mogli ugibati o nadaljnjem delu v Panoniji ali o neki dejavnosti v okviru ozemlja oglejskega patriarhata.

Do teh problemskih sklopov in še do nekaterih bolj drobnih ali stranskih vprašanj se je že kdaj pa kdaj opredeljevala slovenska literarna zgodovina. Niso pa bili vsi in vedno predmet njene pozornosti, tudi je različno vzpostavljala njihovo hierarhijo. Kako se je to dogajalo v posameznih fazah njenega

razvoja in kako je nanje reagirala glede na različna metodološka izhodišča, naj bi bil predmet našega nadaljnjega razpravljanja.

Ker je slovenska literarna zgodovina kot posebna znanstvena panoga razmeroma mlada, njen predmet pa so v različnih oblikah obravnavali že poprej v okviru drugih disciplin, je treba pri historiatu obravnavanja posameznih literarnozgodovinskih vprašanj upoštevati tudi to »predzgodovinsko fazo« vede. Posebej je to pomembno za naš problemski sklop, ki sega v eno najstarejših dob našega kulturnega razvoja. Tako bi morali najprej pokazati, kako se je upoštevalo delovanje solunskih bratov med zahodnimi Slovani v različnih oblikah kranjskega, koroškega in štajerskega deželnega domoznanstva od humanistične dobe prek baročne do razsvetljenskega časa, ko s slovenskimi prerodnimi idejami začenja presegati ozke deželne meje in posegati v celoten slovenski etnični prostor.

Takratno zanimanje za preteklost s svojimi biografskimi in bibliografskimi beležkami o pomembnih in zgodovinsko zaslužnih ljudeh je za naš prikaz upoštevanja vredno le tedaj, kadar presega golo navajanje gradiva, torej v primerih, ko se pojavijo poskusi karakteriziranja ali celo vrednotenja pojava. Zlasti pa je pomembna povezava z ožjim slovenskim prostorom. Tako je zelo zanimivo, da kranjski baročni polihistor Janez Vajkard Valvasor začenja niz »učenih pisateljev, doma s Kranjskega«, v dodatku k šesti knjigi velikega dela o ožji domovini (Die Ehre des Herzogthums Crain, Lj.-Nürnberg 1689) s solunskima bratoma in z besedami: »Po pravici damo prvo mesto prizadevanju *sv. Cirila in Metoda*. Izmed teh je prvi (. . .) izumil cirilske črke, le-ta pa hrvatske ali slovanske ter prevel sv. pismo, mašne in druge cerkvene obrede v slovanski jezik.« (M. Rupel, Valvasorjevo berilo, Lj. 1951, str. 147.) Morda je povzročila to pozornost takratna uporaba ali celo razširjenost glagoljaštva na Kranjskem, ali pa celo trditev, ki je sicer pri Valvasorju še ne zasledimo, je pa zapisana sto let pozneje v Linhartovi zgodovini slovenskih dežel: »Kranjci so svoj jezik pisali z glagolico še v 16. stoletju (. . .). Še se najdejo taki rokopisi; samo ne smemo jih iskati v javnih listinah, ki so jih izdajali nemški gospodje. Nekako sredi 16. stol. se je zgodilo, ko jih je *Primož Trubar*, kanonik v Ljubljani (. . .) nesrečno zamenjal z latinskimi črkami.« (A. Linhart, Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije, Lj. 1981, str. 294.) Toda Linhart je bil prepričan, da je glagolica starejša od delovanja Konstantina in Metoda in da je Konstantin iznašel cirilico, s katero pa Kranjci niso nikoli pisali, ker »nikoli (. . .) niso pripadali grški cerkvi« (prav tam). Linhartovo mnenje je povzel tudi Valentin Vodnik v Povedanju od slovenskega jezika, ki ga je objavljal v svojem časniku Lublanske novice v letih 1797 in 1798: »Krajnci so pisali po glagolitsko notri do šestnajstiga stoletja. Okoli leta 1550 je začel Primas Trubar krajnski jezik z latinskimi čerkami pisati.« (V. Vodnik, Izbrano delo, Lj. 1970, str. 92.) Vendar ni mogel biti Linhartu in Vodniku vir Valvasor, pač pa je od tam črpal informacije Pohlin, ki je oba solunska brata, in sicer vsakega posebej uvrstil v svoj kranjski bibliografski leksikon Bibliotheca Carnioliae.

Še bolj zanimiv od teh in podobnih zapiskov na Kranjskem je kratek oris slovanskega misijona v članku o pokristjanjevanju na Koroškem, ki ga je leta 1814 priobčeval v Carinthii benediktinec Ambrož Eichhorn, prefekt celovške gimnazije. V prvem zadevnem odstavku, ki je informativnega značaja, je črpal iz starejšega koroškega zgodovinarja, jezuita Marka Hansiza (Germania sacra II, Metropolis Salisburgensis, Augsburg 1729, str. 134—135), v drugem je samostojno razmišljal. Zaradi zgledne informiranosti in objektivnosti nemškega zgodovinarja s Saškega naj tu v prevodu navedemo za nas zanimivi del članka v celoti:

»Okrog leta 865 sta se pojavila na Moravskem dva grška misijonarja, *Konstantin*, pozneje imenovan *Ciril*, in *Metodij;* ta dva apostolska moža nista prinesla s seboj le svetih knjig v slovanskem jeziku, ampak sta uvedla tudi namesto latinskega slovansko bogoslužje. To je bilo vsemu narodu v največje zadovoljstvo, le nadškofu Adelwinu in njegovemu višjemu duhovniku Richpoldu ne; ta je izgubil Panonijo, oni je tožil v Rim, vendar je to imelo proti pričakovanju tožnika dobro posledico, da je dobil Metodij nadškofovsko oblast nad vsemi Slovani prav do meja Bolgarije in da je bilo potrjeno bogoslužje v slovanskem jeziku.

Bistvo vere je ostalo nespremenljivo, jezik različen; ta pa je, kadar je, kakor mora biti, posredovalec resnice razumu in srcu; kar se mora razumeti in kar naj gane, mora biti sporočeno v jeziku poslušalcev. *Metodijevo* bogoslužje je prek sosedskega prometa gotovo postalo dobrodejno za prebujo in vzdrževanje verskega čuta v Karantaniji, kjer je prebivalo tako mnogo Slovanov.« (Das Christenthum in mittleren Norikum, nachmals Carantanien, Carinthia 1814, št. 22 in 23).

Kljub temu, da gre za navedke in sodbe različne tehtnosti, bi bilo vredno zbrati in preučiti vse omembe iz teh najstarejših časov slovenskega zgodovinopisja, ki govore neposredno ali posredno o poslanstvu, verskem delovanju in slovstvenem delu solunskih bratov in njunih učencev, saj bi prav tu utegnili najti kolikor toliko zanesljivo oporo za razpravljanje o kulturni dediščini slovanskega misijona pri Slovencih. Zato nismo upravičeni z današnjega stališča védenja prezirati niti na videz še tako neresnične ali celo abotne trditve, saj imajo svoje vzroke in svoj kontekst, iz katerega bi lahko izvedeli marsikaj dragocenega za preučevanje recepcije in tradicije.

Drugo in bistveno drugačno fazo v zgodovinskem razvoju problematike, ki ji tu skušamo slediti, pa pomeni vzpostavljanje slovanske filologije oziroma slavistike kot znanstvene panoge. V njej se pod vplivom predromantičnih in romantičnih idej prenese pozornost iz preteklosti posameznih državnih ali politično-upravnih enot na oblikovanje in razvoj narodov, najprej skupnega slovanskega jedra, potem posameznih slovanskih narodov. Temelj in merilo niso več geografske in politične meje, marveč jezik. In to ne jeziki posameznih slovanskih narodov, ki jih takrat označujejo za dialekte, marveč prvotna slovanščina. Stara cerkvena slovanščina, knjižni jezik Konstantina in Metoda, njunih učencev in tradicije, ki jo je pri posameznih

slovanskih narodih ustvarilo njuno delo, je zato kot najstarejša sporočena oblika slovanščine v središču pozornosti nove vede. Posebej za razumevanje in tolmačenje delovanja solunskih bratov v njegovi zvezi s Slovenci so bile pomembne ideje, ki sta jih izoblikovala v znanstvenem dialogu Jernej Kopitar in češki patriarh slavistike Josef Dobrovsky od leta 1811 dalje, predvsem v zvezi z najdbo Brižinskih spomenikov, pri čemer so bile odločilne sodbe slovenskega strokovnjaka. Vendar ne moremo tu slediti poteku njunega razpravljanja o značaju in izvoru cerkvenoslovanskega jezika in književnosti. To tudi ni potrebno, saj je potekal zunaj našega etničnega ozemlja in pretežno v nemškem jeziku, v katerem so bili objavljeni tudi rezultati. Prvi poskus slovenskega slovstveno zgodovinskega pregleda filološkega značaja v katerem najdemo neposreden odmev teh novih pogledov, je predgovor v slovenski slovnici Franca Metelka, profesorja za slovenščino na ljubljanskem bogoslovju (F. Metelko, Lehrgebäude der Slowenischen Sprache in Königreiche Illyrien und in den benachbarten Provinzen, Lj. 1825). Za prvi del predgovora je Metelko uporabil kar Kopitarjevo recenzijo Dobrovskega starocerkvenoslovanske slovnice, objavljeno v Wiener-Jahrbüchern der Literatur leta 1822. Tako je bila tudi v slovenskem kulturnem prostoru neposredno predstavljena Kopitarjeva panonska teorija. Za naše razmišljanje je najpomembnejši pri Metelku citirani odstavek, ki se navezuje neposredno na ugotavljanje poznejše razširjenosti Metodovega bogoslužja po slovanskem svetu:

»Le v *Metodovi* lastni škofiji pri panonskih (ali, po oznaki iz srednjega veka, pri karantanskih) Slovanih je čisto pozabljeno! Zato ni čudno, da so oddaljeni jezikoslovci in zgodovinarji ob vprašanju, katero izmed danes še živih slovanskih narečij je neposredni potomec tistega, ki ga je uporabil *Metod*, povsem prezrli poldrugi milijonsko in na šest do sedem središč (*Ogrska, Hrvaška, Štajerska, Koroška, Kranjska, Primorska, Goriška* in *Gradiška*) raztreseno ter zaradi tega tudi literaturo ubogih karantanskih Slovanov.« (Tam, str. VII.) In potem, ko je Kopitar nadalje utemeljeval svojo tezo, je prišel do sklepa:

»Tako bi bila *Metodova* škofija hkrati tudi prava domovina tistega slovanskega jezika, ki ga je prvi dvignil na stopnjo knjižnega jezika! In današnji jezik potomcev vernikov iz njegove škofije lahko s pridom povprašamo v spornih in dvomljivih primerih!« (Tam, str. XI.)

S temi trditvami je Kopitar vzpostavil neposredno zvezo med starocerkvenoslovanskim in slovenskim jezikom ter tako utemeljil pravico, da se razpravljanje o slovenski književnosti začenja s slovstvenim delom, ki sta ga ustvarila solunska brata s svojimi učenci v Panoniji. V Metelkovem uvodu je most med »staroslovensko« in »novoslovensko« dobo v slovenski slovstveni zgodovini še slabo zgrajen, saj od Kopitarjevega razpravljanja, ki ga zaključuje primer Brižinskih spomenikov kot slovenskega, z latinico pisanega ostanka svetle staroslovenske pismenske tradicije, preide Metelko brez pravega pojasnila na pregled slovenske književnosti protestantske dobe, kjer

mu je spet opora Kopitar, vendar to pot z ustreznim prikazom v slovnici iz leta 1808. Ker Metelko ni dal natisniti posebne slovstvene zgodovine, ki jo je v rokopisu že pripravil, je prvenstvo v realizaciji takratnim slavističnim pogledom ustrezne slovenske literarne zgodovine pripadlo Antonu Janežiču, ki je prvi izdaji svoje Slovenske slovnice (Clc. 1854) za šolsko rabo dodal Pregled slovenskega slovstva (tam, str. 115—155). Svojo zamisel je Janežič preprosto utemeljil v uvodu: »Namen našega spisa je samo, kratek pregled slovenskega slovstva od naj stariših do novejih časov podati; zatorej bomo (. . .) o vsih druzih slavjanskih narečjih molčali in se samo pri Slovencih, ki na Štajarskem, Koroškem, Kranjskem, Primorskem ter nekaj na Beneškem in zahodnem Ogerskem prebivajo, nekoliko mudili. Ker je vendar naša sedanja slovenščina naravna hči staroslovenščine, kakor jo v starih rokopisih nahajamo, hočemo tudi nar poprej staroslovensko slovstvo malo pregledati in naj imenitniše rokopise te dobe kratko popisati.« (Tam, str. 119—120.)

Razumljivo je in temu konceptu ustrezno, da Janežič začenja prvo poglavje, naslovljeno Staroslovensko slovstvo, z Brižinskimi spomeniki in se pri tem opre na Kopitarja: »Pravi početek *staro-* ali *cerkvenoslovenskega* slovstva sega v sredo devetega stoletja; vendar ni dvomiti, da so se naši preddedovi že pred Cirilovo dobo semtertje v pisanji poskušali, kakor nam Brizinski odlomki jasno spričujejo.« (Tam, str. 120.) Kratkemu opisu tega spomenika sledi znatno daljša predstavitev obreda ustoličevanja karantanskih knezov, ki jo uvaja hipotetična konstrukcija »slovensk(ega) napis(a) na vojvodskem stolu, ki na Gosposvetskem polji blizo pol drugo uro od Celovca na desni strani ceste stoji« in ki je »še starejši ali saj toliko star« kakor brižinski spomeniki. Avtor te konstrukcije je bil koroški pesnik in amaterski slavist Urban Jarnik. Da ga je Janežič pritegnil v svojo kompilacijo, je pomembno zato, ker nam dokazuje, kakšno vlogo je imela takrat pri oblikovanju podobe o slovenski preteklosti koroška tradicija. Dokaj izčrpnemu pregledu še »glagoliškega« in »cirilskega« slovstva sledi takšen Janežičev sklep poglavja: »Tako je staroslovenščina že v naj stariših časih prav krepke in mogočne korenine pognala. Kako veličansko drevo bi bilo s časoma zraslo, če bi ga ne bilo toliko nemilih okolšin dušilo in v rasti zadrževalo. Pa vendar si moramo svesti biti, da se tako zgodaj noben krščanski narod s takim obilnim slovstvom ponositi ne more.« (Tam, str. 129.)

Prav zadnji citirani stavek pa nam zgovorno kaže, kako se v Janežičevi zamisli šolskega pregleda slovenskega slovstva druži znanstvena slavistična misel tistega časa s praktično narodno političnim ideološkim kontekstom dobe. S pomočjo slovstvene zgodovine je hotel dokazati starost duhovne kreativnosti slovenskega naroda, ki pa ga je potrebno šele do kraja integrirati iz pokrajinsko razkosanih delov (prim. prvi citat iz Janežiča); za oboje pa je bila zgodovinska konstrukcija o dvodelnem literarnem razvoju Slovencev in zgled starocerkvenoslovanskega pismenstva, ki jezikovno pripada Slovencem, skorajda idealna. Ta praktično politična adaptacija panonske

teorije o staro cerkveno slovanskem jeziku pa je starejša od Janežičevega učbenika. Tu naj za ilustracijo navedemo le primer iz prvega slovenskega političnega časnika Slovenije, kjer je koroški narodnjak in politik Andrej Einspieler (pod psevdonimom Svečan) objavil tudi na nekaj številk raztegnjeni članek Nekdanja Gorutanija je bila slovenska, kjer je hotel dvomljivcem dokazati, »da je stara Gorutanija bla tako razprostranena, da se je slovenski jezik govoril v takih krajih, kjer sedaj od njega ni več sluha ne duha« (Slovenija 1849, str. 296). V glavnem je v ta namen prevedel Jarnikovo razpravo Ponemčanje Koroške dežele, ki je bila originalno pisana v nemščini, dodal pa je še nekaj drugega gradiva. V dodatku k članku pa je Einspieler prevedel še iz drugega Jarnikovega spisa citat: »Ktero slavjansko narečje je bilo izvoleno in posvečeno za cerkveni jezik grekiške vere? Najnovejše skušnje odgovorijo: ‚Stari gorutansko-panonski jezik.' Ne Serbskemu, ne Češkemu, ne Polskemu, ne Ruskemu, temuč narečju naših preotcev je bila ta čast izkažena. Slavjanam grekiške vere se vsa božja služba in vse božje opravila opravljajo v tistem jeziku, kateriga so naši starši na Savi, Dravi in Muri od 8. do 11. stoletja govorili.«

Za Kopitarjem je panonsko teorijo prevzel drugi slovenski slavist s še večjim mednarodnim ugledom in prvi univerzitetni profesor za slovansko filologijo na dunajski univerzi, Franc Miklošič. Tudi ta je publiciral glavnino svojih del v nemščini. Rojakom je o vprašanju, ki nas zanima, neposredno spregovoril v Slovenskem berilu za osmi gimnazijalni razred (Dunaj 1865). Tu že iz predgovora vidimo, da je Miklošič upošteval ločnico med jezikom brižinskih spomenikov, ki je jezik naših »pravih prededov«, od jezika starocerkvenoslovanskega pismenstva, ki pa ga je kljub temu postavljal v neposredno zvezo s slovenskim kulturnim razvojem: »Če se ravno staroslovensko slovstvo ni razcvelo med našimi pravimi prededi, pa se ga vendar smemo lastiti, zato ker nam je narod, med katerim sta sredi druge polovice devetega veka Konstantin z Metodom kerščanstvo zasadila, izmed vseh slovanskih narodov najbliži rod: imenoval se je ravno tako kakor mi in govoril tisti jezik, ki je izmed vseh jezikov slovanskih našemu najpodobnejši. Tako sledimo lahko knjigo svojo od sedanje dobe celo do devetega veka«. (Tam, str. 3.) Poudarjal pa je tudi obratno zvezo, češ da nam brižinski spomeniki »svedočijo očitno, kako si je bila naša slovenščina v rodu z jezikom Slovencov panonskih in moravskih« (prav tam).

Miklošič je po Kopitarjevi tezi iz objave v Glagolita Clozianus (Dunaj 1837) datiral ne le zapis, ampak tudi nastanek besedil brižinskih spomenikov v 10. stoletju, zato mu je bilo starocerkvenoslovansko pismenstvo najstarejša faza v razvoju slovenske književnosti. V uvodu k objavi nekaj zgledov iz tega pismenstva je razvojno linijo utemeljil takole: »Najstarejši spomeniki slovenskega jezika so postali v devetem stoletju v Panoniji, in so bili napisani s pismom, ki se je v tistem času imenovalo slovensko, potlej pa glagoljsko. Jezik teh spomenikov, ki mu pravimo staroslovenski, je bil prijet, manje ali več premenjen, za cerkveni jezik od tistih slovenskih narodov, ki h gerški

cérkvi spadajo, in je še dan danes cérkveni jezik tistih Slovenov, ki so rimski cérkvi zvesti ostali. Vse razlike med jezikom, ki ga vidimo v najstarejših spomenikih, in med sedanjim slovenskim, izvirajo iz dveh vzrokov: pervič, vsak jezik, ki je po več krajih razprostranjen, se deli na narečja, tako je tudi med jezikom panonskih Slovencov in Slovencov, prebivajočih v starem Noriku, že v devetem stoletju bila neka razlika; drugič vsi jeziki se spremenjajo v teku dolgega časa, in tudi naš jezik zdaj ni to, kar je bil pred jezero let. Dasiravno je naš jezik že v devetem stoletju nekaj različen bil od pravega staroslovenskega jezika, in se je od tistega časa do zdaj jako spremenil, se vendar more reči, da je sedanji slovenski jezik staroslovenskemu najpodobnejši v glasih, v podobah imen in glagolov in v besedah. V bukvah, katere imajo pokazati premembe, ki jih je slovenski jezik od najstarejših do naših časov preterpel, ne smejo manjkati izgledi staroslovenskega jezika.« (Tam, str. 7.)

Kot je iz zgornjega citata dovolj razvidno, je šlo Miklošiču za zgodovino jezikovnega razvoja, posamezni ohranjeni rokopisi pa so dokumenti tega razvoja in nastalih razlik. Tako je ostala slovstveno oblikovalna komponenta znanih besedil povsem zunaj njegovega zanimanja. Zato niti ni načenjal tekstoloških vprašanj v zvezi s starocerkvenoslovanskim pismenstvom in brižinskimi spomeniki. Tako je lahko slovstvena zgodovina, ki se je ravnala po jezikoslovnih izhodiščih njegove šole, našla pri njem oporo za različno povezovanje najstarejših pismenskih stopenj. Nekaj piscev pregledov razvoja slovenskega slovstva se je po zgledu Čopa, ki je leta 1831 napisal tak pregled za Šafařika (P. J. Šafařik, Geschichte der südslawischen Literatur, Praga 1864), omejilo na prikaz književnosti od protestantizma, kakor že Matija Majer (Drobtinice 1849 in Slovenija 1849) ali Franc Simonič (J. Šuman, Die Slovenen, Tešin 1881), drugi pa so upoštevali poleg »novoslovenskega« slovstva tudi »staroslovensko«. Tako je tudi Julij Kleinmayr v Zgodovini slovenskega slovstva (Celovec 1881), ki je kljub poznavanju novih teorij ostajal v bistvu na Miklošičevi strani, postavil na začetek »Staroslovensko slovstvo«, vendar je po Janežiču stavil brižinske spomenike, vsaj po izvoru besedil, pred staroslovansko pismenstvo: »Pravi početek staroslovenskega slovstva sega v sredo devetega stoletja; vendar ni dvomiti, da so se slovenski pradedi uže pred Cirilovo dobo sem ter tja poskušali v pisanji. Save, Drave so bregovi, kjer se je gotoviti jel mladi cep in pervi cvet, ki ga je pognal, se imenuje: ‚Brizinski spomeniki' ali ‚Karantanski spiski'.« (Tam, str. 20.)

Veljavnost panonske teorije je trajala vse dotlej, dokler jo je s svojo avtoriteto zagovarjal mednarodno spoštovani slavist Miklošič. Še posebej to velja za slovenske slaviste, ki so bili neposredni njegovi učenci in so se ponašali z njim ne le kot z akademskim učiteljem, ampak tudi kot rojakom. Toda Miklošič je s koncem študijskega leta 1884/85 moral oditi v pokoj in njegovo akademsko katedro je prevzel Vatroslav Jagić, ki je bil že dolgo med pristaši nasprotne, bolgarske oziroma za današnjo rabo točneje, makedonske teorije. Slovenec Vatroslav Oblak, ki je bil med prvimi Jagičevimi

slušatelji, je del svojih znanstvenih naporov usmeril prav v potrditev nove teorije o starocerkvenoslovanskem jeziku s terenskim preučevanjem slovanskih dialektov v okolici Soluna. Oblak je kot plodovit strokovni publicist kmalu uveljavil novo teorijo tudi pri Slovencih. Kako pa se je bilo težko tudi slovenskemu slavistu strokovnjaku odreči starim nazorom, priča zgovorno primer Karla Glaserja, ki se v svoji, dejansko prvi obsežni Zgodovini slovenskega slovstva, nikakor ni mogel odreči poglavju o »cerkvenoslovanskem slovstvu« (K. Glaser, Zgodovina slovenskega slovstva I, Lj. 1894, str. 1—47), dasi ga ni več tvegal označiti za »staroslovensko slovstvo«. Svojo odločitev je v predgovoru skušal utemeljiti z razlogi, ki jim komaj še lahko priznamo strokovno veljavo: »V zadnjih letih se je vprašanje ‚V katerem slovanskem narečju sta pisala sv. Ciril in Metodij' začelo razpravljati v tem smislu, da sta govorila in pisala v narečju, kakor se je rabilo okoli Soluna in ne v panonsko-slovenskem; mi Slovenci bi torej ne smeli v svojem slovstvu govoriti o slovanskih blagovestnikih, nego Bolgari. Vendar imata Ciril in Metodij velike zasluge za vse Slovanstvo (. . .). (. . .) Vsi Slovani se tedaj smejo spominjati Cirila in Metodija.« (Tam, str. XIII.)

Na to nejasno in neodločno Glaserjevo stališče je opozoril v oceni knjige Vatroslav Oblak: »Tu se prvikrat v slovenski knjigi ne ozira jednostransko samo na Šafařikovo in Mikloš. teorijo o panonski domovini cerkvenega jezika. Ipak se ni pisatelj še dovolj odločno uprl panonski teoriji.« (Ljubljanski zvon 1895, str. 243.) Zato je podal sam slovenskim razumnikom jasno opredelitev nove teorije in jo po širši obrazložitvi strnil v štiri točke o negativnem odnosu do panonske teorije, kakršno je dosledno zagovarjal Miklošič:

»1. O panonski domovini staroslovenščine ne more biti govora, ker se je stsloven. književnost osnovala in gojila prva leta na moravskih tleh.

2. Stslovenščina je bila v Moravski tuj jezik; dokaz: ker najdemo sporadično *c* (z), *roz*, *vy*, tako imenovane moravizme, v najstarejših spomenikih in v praških, nekoliko tudi v kijevskih odlomkih.

3. Stslovenščina ni bila jezik panonskih Slovencev; dokaz slovenske tujke v madj. s *č* in ob jednem z *en* (ę) in sloven. imena v listinah.

4. Panonskega narečja v Miklos. smislu ni nikoli bilo, nego panonsko narečje je bilo slovensko (v današnjem smislu), iz katerega se je razvilo sedanje (slovensko) ogrsko narečje; dokaz sloven. imena v latin. listinah.« (Tam, str. 246.).

Glaser, ki je novo teorijo v glavnem sprejel, saj je dal tudi ustrezna poglavja svoje knjige Oblaku v pregled že pred tiskom, pa se je tudi v odgovoru na Oblakovo kritiko obotavljal brezpogojno pristati na »bolgarsko« tezo. Tako je posredno izrazil dvom o novih nazorih, katerih »glavni zastopnik« je Oblak, »prijatelj (pa) med drugimi tudi češki učenjak dr. Vondrak«, ko je zapisal: »Čehi v Pragi, kakor vem iz zasebnega lista tamošnjega učenjaka, nekoliko skeptično opazujejo napore in preiskave Vondrakove.« (Ljubljanski zvon 1895, str. 512.) Vendar se v polemiko z Oblakom

ni spustil in je opravičeval svojo previdnost z okoliščino, da ni »natanko poučen *o vseh podrobnostih*«, ter z latinsko rečenico »Festina lente«.

Kljub temu da je Oblak odločno odklanjal vsako možnost, da bi bilo starocerkvenoslovansko pismenstvo kakorkoli pogojeno v panonskem prostoru, pa je nakazal njegovo vplivno dejavnost v tem okolju in prek njega tudi v poznejšem slovenskem kulturnem razvoju: »Slovensko bogoslužje in cerkveno književnost, če tudi ne v domačem jeziku, so v IX. stol. tudi ogrski Slovenci navdušeno sprejeli. Govorimo o ogrskih Slovencih in ne o ‚panonskih', ker je današnje ogrsko (slovensko) narečje direktni descedent tistega narečja, ki se je govorilo v IX. stol. na Ogrskem ob štajerski meji tja do Blatnega jezera; panonskega narečja v Miklošičevem smislu ni bilo. Zato je razumljivo, da poroča slovenska slovstvena zgodovina nekoliko natančneje o vseh vprašanjih, katera so v zvezi s slovanskima blagovestnikoma.« (Ljubljanski zvon 1895, str. 241.) Tako je Oblak odrekel upravičenost dotedanji praksi, da se je v slovenski literarni zgodovini pojavljalo starocerkvenoslovansko pismenstvo kot »staroslovensko« po jeziku in poreklu, pač pa potrdil pravilnost Glaserjevega postopka, ker je upravičen v vplivni moči tega pismenstva vsaj v severovzhodnem delu slovenskega jezikovnega in kulturnega prostora.

Tako je ravnal tudi Ivan Grafenauer, ki je prav tako prišel iz Jagičeve slavistične šole, ko je vključil v svojo Kratko zgodovino slovenskega slovstva (Lj. 1920[2]) prikaz versko organizacijskega in slovstvenega delovanja Konstantina in Metoda. V tako vzročno-posledično obrnjenem razmerju je postavil nastanek brižinskih spomenikov pod vpliv starocerkvenoslovanske pismenosti. Salzburški duhovniki, ki so delovali v Panoniji ob Metodovih učencih, »so se lahko vsaj nekoliko seznanili tudi s cerkvenim jezikom Metodijevim« in iz njihovih krogov naj bi bili »izšli spisi, ki so se nam v poznejših prepisih ohranili v rokopisni knjigi samostana sv. Korbinijana v *Brižinju* (Freising) iz 10. stoletja« (tam, str. 30). Pri tem bi šlo le za vpliv in ne za prenos konkretnih besedil, saj je »jezik spomenikov (. . .) slovenski, in sicer neko karantansko narečje« (tam, str. 31).

Kasneje je Grafenauer takšno genezo brižinskih spomenikov zavrgel, ker mu je onemogočala starejše datiranje besedil slovenskega spomenika, in ustvaril novo tezo o medsebojnem vplivu starejših karantanskih in mlajših starocerkvenoslovanskih besedil. V svoji zadnji sintezi, ki jo je pisal v zimi 1948/49 in ki jo je po njegovi smrti priredil za tisk sin Bogo (I. Grafenauer, Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva, Celje 1973), je v okviru »zgodnjega srednjega veka« odmeril razmeroma obsežno poglavje problemu Srečanje začetkov slovenskega pismenstva s starocerkvenoslovanskim slovstvom (tam, str. 48—54), kjer v naslovu napovedano »prvo srečanje sv. bratov in njunih učencev s karantanskimi cerkvenimi obrazci« konkretizira z letom 867 in bivanjem Konstantina in Metoda pri knezu Koclju med popotovanjem v Rim. Vendar je ta bežna omemba le nakazala problem, ki ga je Grafenauer obravnaval v naslednjem poglavju Slovensko pismenstvo v 10. in

11. stoletju. Tu uvodoma omenja, da je po Kocljevem porazu in Metodovem umiku na Moravsko prevzel versko oblast nad Panonijo spet salzburški nadškof (konkretno Theotmar, »bolj vojak kot škof«). O usodi dela solunskih bratov v tem slovenskem prostoru pa sodi: »V deželi (. . .) so po večini ostali — pač na podrejenih mestih — še domači karantansko-panonski duhovniki, ki so pod Metodijem slovênsko maševali, in z njim stari karantansko-panonski veronaučni, obredni, molitveni in pesemski obrazci, po stcks. svetopisemskih in drugih besedilih morda tu in tam kaj prekrojeni; in ti so se z rabo in prepisovanjem še dalje preobrazovali.« (Tam, str. 54.)

Tako je Grafenauer skušal utemeljiti pot, po kateri so prišli vsaj nekateri stari slovenski obrazci, nastali še v dobi pred prihodom solunskih bratov med misijonarji z zahoda po tamkajšnjih vzorcih, v kasnejše zapise in si pred tem, ohranjujoči se »med ljudstvom in v duhovnem pastirstvu«, pridobili tudi nekaj jezikovnih značilnosti starocerkvenoslovanskega pismenstva. Tako je tudi »tak obširnejši obrazec, ki se je rabil v Panoniji in na Moravskem, (. . .) Kliment Bolgarski že na jugu, v Makedoniji, preoblikoval v ‚Poučenje v spomin apostola in mučenca'« (tam, str. 56, op. 5), po istem »obširnejšem pridižnem obrazcu 8/9. stoletja« pa je tudi »preoblikovan, zgoščen in jasno razdeljen ‚Opomin k spovedi-pokori'«, zapisan kot drugi brižinski spomenik, »hkrati katekizemsko besedilo o izvirnem grehu, osebnih grehih kot ‚satanovih delih', o dejanski ljubezni do bližnjega kot ‚božjih delih', o poslednji sodbi in o odpuščanju grehov kot sadu spovedi-pokore, enakovredne trpljenju in smrti krščanskih svetnikov-mučencev«, ki je bil »uporaben (. . .) tudi kot načrt za daljšo pridigo in za posamezne kateheze« (tam, str. 56/57). Mimo srečanja s starocerkvenoslovanskim pismenstvom naj bi bil prišel v zapis le prvi brižinski spomenik, ki je »bolj starinski, neokreten pri izražanju abstraktnih pojmov« (tam, str. 57), soroden mu tretji brižinski spomenik pa naj bi po Grafenauerju od nemškega vzorca, »Svetoemeramske molitve«, do zapisa napravil podobno razvojno pot kot jezikovno mu bližnji drugi spomenik.

Zgodovina slovenske literature se je kot samostojna znanstvena disciplina s pozitivističnim konceptualnim in metodološkim zaledjem izoblikovala na slavističnem inštitutu novo ustanovljene ljubljanske univerze po letu 1919. Skrb za načrtno preučevanje starejših obdobij je prevzel France Kidrič. Iz njegovih znanstvenih izhodišč starocerkvenoslovansko pismenstvo ni sodilo v zgodovino slovenske književnosti, kvečjemu na njeno obrobje. Tako v pregledu Starija književnost, ki ga je napisal za srbsko predstavitev Slovenije (Slovenačka, Bgd. 1927, str. 86—134), sploh ni omenil dejavnosti Konstantina in Metoda v Panoniji, v svoji veliki zgodovini starejšega slovenskega slovstva pa je problematiko odpravil z nekaj aksiomatičnimi formulacijami. Priznava sicer, da so bili »v neposrednem območju bratov Cirila in Metoda (. . .) tudi gornjepanonski Slovenci nad Dravo, Donavo in Dolnjo Rabo«, hkrati pa ugotavlja, da »pokret vsaj med karantanskimi Slovenci ni vzbudil močnejšega literarnega odmeva« (F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva

od začetkov do Zoisove smrti, Lj. 1929—1938, str. 4). V zvezi z brižinskimi spomeniki, ki jih brezpogojno uvršča v slovensko slovstvo, meni, da »podmene o vplivu cerkvenoslovanskega slovstva na spomenike ali obratno niso neobhodno potrebne, ker sta utegnila rabiti oblikovatelj freisingenskih spomenikov in prireditelj cerkvenoslovanskih tekstov neodvisno drug od drugega slične latinske ali nemške predloge« (tam, str. 5). To je vse, kar se je zdelo Kidriču potrebno povedati o slovanskem misijonu v Panoniji v zvezi s Slovenci glede na znana dejstva in že zastavljene probleme. Bolj zanimiva pa so njegova hipotetična ugibanja, kakšne so bile potencialne, pa ne uresničene možnosti odmeva dejavnosti solunskih bratov na nadaljnji razvoj slovenske kulture:

»Ker sta Ciril in Metod napravila za liturgični jezik svoje macedonsko narečje, je bil novi literarni jezik od jezika panonskih in karantanskih Slovencev, ki so se začeli pač šele v 6. stoletju diferencirati od prajužnoslovanskega narečja, sicer nekoliko različen, vendar pa tudi Slovencem razumljiv. Ako bi se bilo slovansko bogoslužje uveljavilo v jedru slovenskega ozemlja, bi bili Slovenci pač dobili ne le močnega zaveznika v brambi proti raznarodovanju, ampak tudi alfabet in izhodišče necerkveni literaturi. Končno rešeno bi pa z Metodovim liturgičnim jezikom za Slovence vprašanje literarnega jezika ne bilo, pa najsi bi sprejeli od Bolgarov in Srbov tudi cirilico.« (Tam, str. 4.)

Takšne poglede je s svojim akademskim učiteljem delil tudi Anton Slodnjak v Pregledu slovenskega slovstva (Lj. 1934), dasi se je z njim drugače znatno razhajal. Še bliže je bila Kidriču Marja Boršnikova, ki je v svojem Pregledu slovenskega slovstva (Lj. 1948) zapisala tudi zanimivo misel v zvezi z brižinskimi spomeniki: »Verjetno so nastali brez zveze s starocerkvenoslovanskim slovstvom, ki sta ga istočasno širila Ciril in Metod z učenci v jugovzhodnem makedonskem narečju med ostalimi Slovani pa tudi med Kocljevimi panonskimi Slovenci. Da to narečje ni učinkovalo na našo književnost, je za nas velikega pomena: že naši najstarejši spomeniki so v času, ko je večina evropskih narodov pisala še v tujih umetnih jezikih, zajemali iz narečja, kakršno se je neposredno govorilo med slovenskim ljudstvom.« (Tam, str. 8.)

Kljub takšnim in podobnim bežnim omembam slovenskega misijona v slovenskih literarnozgodovinskih priročnikih pa je bila v tem obdobju dejavnost Konstantina in Metoda izločena iz območja strokovnega preučevanja slovenskih literarnih zgodovinarjev. Prepuščena je bila primerjalnim slavistom, in ker med Slovenci ni bilo takih z literarnozgodovinsko specializacijo, je bila na ljubljanski slavistiki domena filologa Rajka Nahtigala; ta pa je prav to področje prepuščal teologu Francetu Grivcu. V zvezi z brižinskimi spomeniki pa so se predmeta lotili slovenski lingvisti, najprej in temeljito Fran Ramovš, čigar dognanja so bila tudi znanstveno zaledje citiranih trditev Kidriča in njegove šole. Ker pa Ramovševe analize niso prepričale vseh zainteresiranih jezikoslovcev in ker so se zagovornikom

starocerkvenoslovanskih vplivov na brižinske spomenike (od domačih raziskovalcev zlasti Grivec) pridružili poskusi izločitve tega častitljivega rokopisa iz območja slovenske književnosti (predvsem Aleksander Isačenko), so se v polemiki z različnimi variantami stališč angažirali še drugi slovenski jezikoslovci (Anton Bajec, France Tomšič).

Tako je tudi v slovenski literarni zgodovini nastala potreba po novi opredelitvi. To sta tvegala v prvem zvezku kolektivne Zgodovine slovenskega slovstva (Lj. 1956) Lino Legiša in France Tomšič. Prvi je v okvirnem orisu kulturne zgodovine Slovencev v srednjem veku problemu posvetil celo poglavje Ciril in Metod in zveze s Slovenci (Tam, str. 152—156). Vendar je tu podal predvsem historiat slovanskega misijona na Velikomoravskem in v Panoniji, pomembno in v glavnem novo pa je, kar je zapisal neposredno o delovanju v Kocljevi kneževini: »Nekaj kratkih let samo je trajalo to izredno vneto delo Metoda in njegovih učencev na panonskih tleh, ni pa moglo ostati brez slehernega odmeva. O tem priča nekaj cerkvenih izrazov in morda nekateri slovanski cerkveni obrazci in motivi, ki so že prej nastali v Karantaniji in so bili sprejeti v starocerkvenoslovanske spise. Morda je bil na panonskih tleh zapisan — prav verjetno, da je to opravil Metod, ki je imel dar za državniške stvari — najstarejši slovanski zakonik, ‚Zakon sudni ljudem', v katerem se kaže poleg bizantinskega tudi frankovski in bavarski vpliv, pa tudi slovanske posebnosti. Panonizme srečamo tudi v priredbi Življenj slovanskih apostolov. Sled starocerkvenoslovanskih molitvenih besedil mora biti tudi v prvih ohranjenih slovenskih zapisih.« (Tam, str. 154.)

Kar tu meri na brižinske spomenike, je konkretiziral France Tomšič, pri tem pa se je znatno oprl na teze Ivana Grafenauerja. Besedila, zapisana v freisinškem rokopisnem kodeksu proti koncu 10. stoletja, naj bi bila nastala že kaki dve stoletji poprej v Karantaniji. Medtem ko naj bi bilo prvo v glavnem v rabi le tam, pa naj bi drugi in tretji prešla v rabo tudi v Panoniji, in sicer še pred prihodom Konstantina in Metoda. Tako naj bi bil obrazec splošne spovedi (3. brižinski spomenik) kasneje prevzel Metod in naj bi bil tako jezikovno prilagojen novemu pismenskemu kontekstu prišel v spovedni obrednik iz sinajskega evhologija. Obratno pa naj bi bil starocerkvenoslovanski govor v spomin apostolu Metodovega učenca Klimenta Ohridskega vplival na nagovor k pokori, kakršen je zapisan kot 2. brižinski spomenik. Tomšič je sodil: »Vpliv starocerkvenoslovanske predloge je viden v prvi vrsti v vzhodni bogoslovni miselnosti in v uglajenem govorniškem slogu. Pridiga se je v sto letih, kar se je rabila med Slovenci, jezikovno tako prilagodila slovenščini, da je izgubila vse druge starocerkvenoslovanske jezikovne posebnosti.« (Tam, str. 173.)

Na ta izvajanja Legiše in Tomšiča je neposredno reagiral komparativist Dušan Pirjevec v temeljitem kritičnem pretresu prvega zvezka nove Zgodovine slovenskega slovstva. O tezi, »da so *Brižinski spomeniki* nastali na podlagi neke starocerkvenoslovanske predloge«, se je opredelil povsem negativno ter s stališč Kidričeve literarnozgodovinske šole in Ramovševih jezi-

koslovnih dognanj, češ da »zagovorniki te misli niso mogli podati prav nobenega filološkega dokaza, se pravi, da v jeziku brižinskih spomenikov ni mogoče odkriti nikakršnih vplivov starocerkvenoslovanščine. Zato skušajo svoje konstrukcije podpreti z analizo sloga in miselnosti *Brižinskih spomenikov*. V njih odkrivajo namreč take stilistične značilnosti, ki naj bi zašle v najstarejši slovenski tekst iz starocerkvenoslovanskih besedil, hkrati pa opozarjajo na nekatere posebnosti v miselnosti, posebnosti, ki menda izvirajo iz vzhodne teologije in ki naj bi bile posreden dokaz za starocerkvenoslovansko predlogo. Raziskovanje sloga je nekatere pisce zavedlo celo do tega, da so v II. brižinskem spomeniku odkrili pravcate verze npr. Isačenko, pred njim pa na podlagi tako imenovane zvočne analize že E. Sievers.« (Naša sodobnost 1957, str. 278.) Po dokaj obširnem navajanju filoloških dokazov slovenskih strokovnjakov v konfrontaciji s Tomšičevim prikazom problema je svoje razmišljanje sklenil: »Domneva o stcsl. predlogi je še vedno, kakor je rekel Ramovš, zgolj ‚subjektivna domneva', zato ni prav, da se je v tako ekskluzivni obliki pojavila v prvi knjigi *Zgodovine slovenskega slovstva* — in prepričan sem, da je velika znanstvena vrednost Ramovševega dela tudi v tem, ker je znal kljub ponujajočim se drznim hipotezam ohraniti tisto previdnost in mero, ki sta tako zelo značilni za slehernega znanstvenika, ki res temeljito pozna svoj predmet.« (Tam, str. 280.)

Tako je bila znova poudarjena veljava rezultatov pozitivistične šole v slovenski slavistiki in Tomšič, ki je tudi izšel iz te šole in ki je sam priredil poglavje Pismenstvo za skrčeno izdajo Zgodovine slovenskega slovstva od začetkov do 1848 (Lj. 1963), je nanje pristal in bistveno spremenil svoje prvotne izjave o problemu: »V tem času so bili slovanski jeziki še zelo blizu med seboj, in je zato, kar je popolnoma razumljivo, jezik brižinskih spomenikov v marsičem podoben stari cerkveni slovanščini. Ta podobnost je tudi kriva, da jih nekateri strokovnjaki še danes štejejo v starocerkvenoslovansko slovstvo. Vendar se v naših spomenikih kažejo nekatere značilno slovenske posebnosti in jim dajejo slovenski pečat. O razširjenosti molitvenih obrazcev te vrste med Slovenci in njihovimi severnimi slovanskimi sosedi priča tudi to, da najdemo nekatere podobnosti med brižinskimi spomeniki in spovednim redom, kakor je zapisan v starocerkvenoslovanskem glagolskem sinajskem evhologiju iz 11. stoletja.« (Tam, str. 54—55). Vendar je Tomšič ostal v bistvu dosleden in je v obliki neeksplicitne polemike s Pirjevcem zapisal: »Za spovedno pridigo (II. spomenik) ni znana nemška ali latinska predloga, ki bi bila vzorec za slovensko pridigo, pač pa je ohranjena v mlajšem zapisu cerkvenoslovanska molitev v spomin apostolu ali mučencu, ki se na nekaj mestih ujema z brižinsko pridigo. Miselnost, ki odseva iz II. brižinskega spomenika, kaže na vzhodno Cerkev, na Carigrad. Neke zveze med brižinsko pridigo in omenjeno cerkvenoslovansko molitvijo ni mogoče zanikati. Ena kot druga izhajata iz skupnega vira in ni nemogoče, da je ta vir bil cerkvenoslovanski. Avtor brižinske pridige ga je po svoje uporabil za govor o grehu in pokori, avtor cerkvenoslovanskega besedila pa za splošno

molitev v spomin poljubnemu apostolu ali mučencu.« (Tam, str. 53). V takšni obliki se je Tomšič približal zadnji Grafenauerjevi tezi o skupnem praobrazcu, ki je vplivala tudi na Janka Kosa, v Pregledu slovenskega slovstva za srednje šole (Lj., 1974): »Pridiga je verjetno nastala po zgledu stare bavarske pridige iz 8. stoletja. Sredi 9. st. je iz Karantanije najbrž prišla s karantanskimi priseljenci v spodnjo Panonijo v kneževino kneza Koclja, tu so jo uporabili Metod in njegovi učenci ter ji vtisnili jezikovne značilnosti starocerkvenega slovstva.« (Tam, str. 17.)

Dušan Pirjevec pa je v svoji kritiki dal še drugačno opozorilo, ki je odpiralo novo vprašanje v slovenski literarni zgodovini. V pretresu Legiševega prispevka k prikazu dobe slovenskega pismenstva v Zgodovini slovenskega slovstva se je ustavil ob poglavju Kulturni razvoj na Slovenskem kot predpoglavju razpravljanja Slovenci v srednjem veku, in najprej ugotovil odsotnost vprašanja »čemu slovenščina ni mogla postati literarni jezik«, potem pa prešel na problem, ki sega v bistvo naše problematike: »Nič manj važno ni vprašanje o zvezah Slovencev z akcijo Cirila in Metoda. Naš avtor je iz obravnavanega poglavja Cirila in Metoda skoraj popolnoma izključil in jima posvetil poseben odlomek izven kulturnega razvoja Slovencev. (. . .) Opozorim naj na Kidričeva razmišljanja (*Zgodovina*, str. 4) in poudarim, da bi bilo treba vsaj bežno omeniti, zakaj in kako se je zgodilo, da se je začela prava slovenska pismenost razvijati dejansko izven območja starocerkvenoslovanske književnosti. Če pravim: vsaj mimogrede, s tem še ne trdim, da gre za manj važno ali celo nepomembno zadevo. Nasprotno. Prepričan sem, da je tu skrit tako važen in obsežen problem, ki bi ga kulturni zgodovinar ne smel prezreti. Saj vendar ne gre za nič manj in nič več kot za tiste sile, ki so gnale slovensko ljudstvo na zahod, v Evropo in ga oddaljevale od Bizanca in vzhoda.« (Naša sodobnost 1957, str. 275.) Pirjevec je bil Legiši nedvomno krivičen, saj je prezrl, da je prvi povsem konkretno razmišljal, kaj od Metodovega literarnega dela bi bilo po nastanku vezano na delovanje v Panoniji oziroma med Slovenci in s čim bi bilo delo solunskih bratov poseglo trajneje v slovenski kulturni prostor. Toda pomembneje kot to je dejstvo, da je odprl vprašanje odločanja Slovencev med vzhodnimi in zahodnimi kulturnimi vplivi, torej na izredno pomemben komparativni problem, na katerega slovenska literarna zgodovina še do danes ni niti skušala primerno odgovoriti.

V nasprotju s Pirjevcem je Jože Pogačnik v svojem Razmišljanju ob Matični Zgodovini slovenskega slovstva zapisal trditev, da je »zveza brižinskih spomenikov s staroslovensko književnostjo (. . .) menda danes nesporna« (Naši razgledi 1956, str. 479). Ob drugem brižinskem spomeniku je ugotovil, da »je Legiša lepo nakazal njegovo umetniško koncepcijo«, opozoril, da gre ta »še dalje, saj prehaja *asociativni ritem* na nekih mestih kar v *metrično pravilnega*«, in napovedal primerjalno raziskavo »o odnosu do verznih tekstov starocerkvenoslovanskega pismenstva (vodijo nas preko Bizanca in Grčije v arabsko in hebrejsko literaturo), o vplivih ritmične proze (‚kurzus-prob-

lem') in drugih novih pogledih, ki so širše primerjalno-slovenske literarnozgodovinske narave« (prav tam).

Še določneje je prepričanje o genetični zvezi med cerkvenoslovanskim pismenstvom in brižinskimi spomeniki izrazil Pogačnik v sočasno nastalem pretresu Poglavje iz starejše slovenske književnosti: »Dve literarno tvorni sili sta, ki omogočata pojav naših prvih jezikovnih spomenikov. Tradicija Ciril-Metodovega poslanstva se veže z odmevi karolinške renesanse. Oba vira sta neposredno privedla do nastanka brižinskih spomenikov.« (Nova obzorja 1957, str. 560.) Mnenje o tvornem odmevu »Ciril-Metodove dediščine« pri Slovencih je izrazil s predpostavko: »Brez dvoma je imela resonanco, ki je postala neločljivi del takratne slovenske kulture. V miselni svet tistodobnega človeka je vnesla določene predstave in pojme. Ti so se lahko sproščali in postajali tvorni tudi v človeku, ki se starocerkvenoslovanskih tradicij niti zavedal ni.« (Tam, str. 561.) Čeprav se je distanciral od tako daljnosežnih sklepov, kakor jih je storil Grivec v knjigi Zarja stare slovenske književnosti (Lj. 1942), pa je v skladu s svojimi programskimi izhodišči nakazal takšno okvirno genezo drugega brižinskega spomenika: »Po izrazni in muzikalni dognanosti je ta spomenik nekaj posebnega. Je prva manifestacija slovenske jezikovne individualnosti in svojske slovnične strukture, ki se je izvila iz starocerkvenoslovanske osnove. Je podoba prvobitne in originalne krepčine v izražanju (uporaba nedoločnikov in deležnikov), hkrati pa prvi primer nenavadne stilne plastičnosti. V teh lastnostih pa je povezan zlasti s karolinško dobo.« (Nova obzorja 1957, str. 562.)

Takšne programske zasnove so vodile Pogačnika v idejno in stilno analizo tako brižinskih spomenikov, posebej literarno najprivlačnejšega drugega besedila, kakor tudi v analizo enega najbolj oblikovno dognanih starocerkvenoslovanskih spomenikov Metodijevega žitja (Zgradba in slog Metodijevega žitja, v: J. Pogačnik, Čas v besedi, Mrb. 1963, str. 7—28). Tako je kot prvi slovenski literarni zgodovinar tvegal imanentno literarnozgodovinsko interpretacijo starejših pismenskih besedil ob tako ali drugače izraženi skepsi starejših generacij raziskovalcev, ki pa je vendarle utrla pot novemu metodološkemu pristopu k starejši slovenski književnosti.

V sintetični predstavitvi svojih pogledov in dognanj, ki jo predstavlja oddelek o Srednjem veku v prvem zvezku Pogačnik-Zadravčeve Zgodovine slovenskega slovstva (Mrb. 1968), je posvetil Slovenskemu misijonu (tam, str. 13—16), kakor je dovolj ustrezno označil celotno delovanje solunskih bratov, primerno poudarjeno poglavje. Tu je izhodiščna ugotovitev, ki motivira pritegnitev predmeta v slovensko literarno zgodovino, da »zgodovina slovstvenega življenja Slovencev (. . .) v zgodnjem srednjem veku ni omejena samo na dežele, ki jih je obsegla Karantanija, marveč obsega tudi pomembne kulturnozgodovinske pobude, prihajajoče iz Panonije« (tam, str. 13). Pogačnikova nadaljnja izvajanja vsebujejo predvsem dvoje pomembnih sestavin. Prva je korektura makedonske teorije o jeziku knjižnega dela Konstantina in Metoda: »Slavisti so danes sprejeli hipotezo o makedonsko-bolgarskem izviru stare cerkvene slovanščine. Vendar je ta južnoslovanska osnova s prevzemom

zahodnega miselnega sveta morala biti premalo diferencirana, da bi ustrezala novi situaciji in rabi. Zato je Metodov jezik od vsega začetka sprejel vase tudi besedne in strukturne prvine zahoda (tj. moravizme in panonizme). S tem je v sebi razvil tisto stopnjo gibljivosti in ustreznosti, ki so mu jo nalagale potrebe dogajajočega se cerkveno-kulturnega procesa.« (Tam, str. 14.)

Druga pomembna sestavina Pogačnikove sinteze pa je zlasti poudarek na estetskih vrednotah starocerkvenoslovanskega slovstva, ki ga je dal že z interpretacijo Metodovega žitja in ki ga je za njim povzel tudi Slodnjak v Slovenskem slovstvu (Lj., 1968, str. 12.) V zgodovini slovenskega slovstva ga je Pogačnik zgostil v trditvi: »Najbolj pomembna pa je bila pripovedna in pesniška ustvarjalnost, ki je (. . .) pomenila pomemben poganjek v razvoju slovanskih literatur. Tako imenovana žitja, od katerih sta klasični Metodijevo in Konstantinovo, ter himnične skladbe (npr. *Abecedna molitev*) so dokazale visoko kulturno raven jezika, ki je bil že racionaliziran in slogovno razčlenjen do mere, ki jo ima knjižni jezik, zmožen samostojnega literarnega razvoja.« (Tam, str. 14.) Pri poudarjanju pomembnosti tega pogleda pa ne smemo prezreti, da se opira predvsem na dela, ki so nastala pozneje in zunaj panonskega kulturnega prostora.

V našem pretresu smo se, razen izjemoma pri Linhartu in Vodniku, omejili na vprašanja, ki zadevajo neposredne zveze med kulturno dejavnostjo solunskih bratov Konstantina in Metoda ter slovenskim kulturnim prostorom. Vendar je vsaj ob koncu treba omeniti vprašanje glagoljaštva in glagolice na slovenskih tleh, ki je vsaj posredno povezano z našo problematiko. Posredno pač zato, ker se v slovenski literarni zgodovini ni nikoli predpostavljala možnost, da bi bilo glagoljaštvo na Slovenskem posebna in kontinuirana oblika cerkvene in slovstvene dejavnosti, bolj ali manj ločena od hrvaškega glagoljaštva. Tudi Linhartovo hipotezo moremo razumeti le v smislu nekega skupnega hrvaško-slovenskega kulturnega prostora v srednjem veku, ki bi bil utegnil imeti tudi bolj ali manj nepretrgano kontinuiteto od časa učencev solunskih bratov do Trubarjeve književne akcije, seveda s središčem na Hrvaškem. S takšno podmeno ni nezdružljiva niti Trubarjeva izjava iz predgovora k Evangeliju svetiga Matevža (Tübingen 1555): »Lubi Slovenci! Vom inu nom je vedejoč, de le-ta naša slovenska beseda dosehmal se nej z latinskimi, temuč le ta krovaska s krovaskimi puhštabi pisala.« (M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Lj. 1966[2], str. 67.) Tej izjavi manjka le dodatek: tudi na Kranjskem. Trubar ni tega ali česa podobnega nikoli zapisal; vendar biografski podatek, da je začel šolanje v letu 1520/21 na Reki, po vsej verjetnosti v kapiteljski glagoljaški šoli, dopušča možnost za sklepanje, da glagoljaška duhovščina ni le prihajala s Hrvaškega na slovenska tla, ampak se je rekrutirala tudi iz slovenskega naraščaja, saj bi težko ob pomanjkanju tovrstnih raziskav prepričljivo trdili, da je bila Trubarjeva pot v reško šolo povsem izjemna. Še manj pa je jasen položaj, če upoštevamo predgovor Sebastijana Krelja k njegovi Postili slovenski (Regensburg 1567), kjer nagovarja bralca, ki se je »navadil na gospod Truberjovo kranšćino«, s pojasnilom, da je svojo »ortografijo slovenskiga pisma« priredil z upošte-

vanjem »našiga imena inu jezika ljudi, kir so okuli nas, Dolence, Istrijane, Vipavce &c., kateri skoraj povsod čisteši slovenski govore kakor mi po Kranju (mislil je pač na Ljubljano in okolico, kjer je takrat služboval kot superintendent slovenske protestantske cerkve, ne na rodno Vipavo) inu koroški deželi«; nekateri med njimi so namreč »navajeni na to staro slovensko, hrvatsko ter ćurilsko pismo«. Čeprav je zaradi objektivnih okoliščin navezal svoje literarno delo na Trubarjev zgled in pisal v latinici, pa je hkrati vzdihoval k Bogu z upanjem, »da bi to isto, zlasti ćurilsko lepo pismo, mogli spet v ljudi perpraviti« (vsi citati v M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Lj. 1966[2], str. 313).

O teh vprašanjih je potekala v začetku našega stoletja razprava, v kateri je zlasti zgodovinar Josip Gruden skušal zbrati čimveč dokazov za kontinuirano rabo glagolice na Slovenskem, medtem ko je kulturni zgodovinar Viktor Steska hipotetična ugibanja o pomembnejši in trajnejši rabi glagolice v slovenskem kulturnem prostoru dosledno zavračal. V slovenski literarni zgodovini je o tem vprašanju obveljalo mnenje, kakor ga je v svoji slovstveni zgodovini izrazil France Kidrič: »V 15. stol. so se začeli pojavljati semtertje med Slovenci hrvaški duhovniki z glagoljaškimi knjigami, po katerih so opravljali liturgijo v cerkvenoslovanskem jeziku. Toda napačno bi bilo radi tega misliti, da bi bili imeli Slovenci takrat na osnovi glagolizma s Hrvati isto narodno slovstvo. Šlo je za hrvaške begunce pred Turki. Med Slovenci je ostal ta glagolizem importirana sporadična prikazen, ki je veljala za hrvaško ter na slovensko kulturno življenje ni imela nobenega vpliva.« (F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti, Lj. 1929—1938, str. 11—12.) Članek cerkvenega zgodovinarja Maksa Miklavčiča, ki je pred tremi desetletji skušal spet vzbuditi preučevanje problema glagolice in glagoljaštva na Slovenskem, je v slovenski literarni zgodovini doslej ostal brez odmeva. Le Jože Pogačnik je razmišljal o vplivih glagoljaštva iz praškega samostana Emavs na slovensko pismenstvo (Naši razgledi 1956, str. 479). Sistematične filološke in bibliografske raziskave Janeza Zora v zadnjem času pa kljub zanimivemu novemu gradivu v bistvu potrjujejo Kidričevo stališče.

Naš pregled se ni spuščal v podrobnosti in drobne razlike, ampak je skušal globalno prikazati, kako se je slovenska literarna zgodovina soočala s problemom starocerkvenoslovanskega pismenstva, predvsem v razmerju do slovenske kulturne in slovstvene preteklosti. Opozoril je, da je bil strokovni odziv na vprašanja, ki smo jih sumirali v uvodu, pri Slovencih različno živ in različno tvoren, vendar, kar moramo na koncu le ugotoviti, v celoti nezadovoljiv. Lahko rečemo, da še vedno nimamo trdnejšega in znanstveno prepričljivega odgovora niti na eno od temeljnih vprašanj. Storjenega je bilo marsikaj za njihovo osvetlitev, sistematično delo na tem področju pa je še odprta naloga. Predvsem bi čas terjal temeljito in načrtno zastavljeno skupno delo in izmenjavo izkušenj in rezultatov vsaj med jezikoslovci, zgodovinarji, arheologi, teologi in literarnimi zgodovinarji, kajti šele skupno reševanje vprašanj bi lahko pripeljalo do trdnejših rezultatov.

Povzetek: Jože Koruza, Razumevanje in vrednotenje delovanja solunskih bratov v slovenski literarni zgodovini

Razprava skuša podati sistematičen pretres prikazov in sodb o misijonskem, cerkveno-organizacijskem in slovstvenem delovanju solunskih bratov Konstantina in Metoda v Spodnji Panoniji in glede na morebitne odmeve v drugem slovenskem kulturnem prostoru. S kulturnozgodovinskega stališča je to delovanje pomembno predvsem kot prelomni poseg v dotedaj ustno kulturo zahodnih Slovanov z vpeljavo pismenstva kot novega slovstvenega medija. Uvodoma predstavlja razprava tri temeljne sklope vprašanj, (1:) o slovenskem značaju Panonije, (2:) o povezavi ali izoliranosti tega kulturnega prostora s slovenskima ozemljema oglejskega patriarhata in salzburške nadškofije in (3:) o usodi dela solunskih bratov po Metodovi smrti v slovenskih deželah. Pretres odmeva na ta in sorodna vprašanja v slovenski literarni zgodovini kaže zanimiva nihanja. Že v polihistorskem in kulturnozgodovinskem domoznanstvu baročne in razsvetljenske dobe najdemo zanimiva povezovanja slovstvenega dela solunskih bratov s slovenskimi deželami. V času romantike formirana slovanska filologija je s panonsko teorijo Kopitarja in Miklošiča upravičila inkorporiranje starocerkvenoslovanskega pismenstva kot »staroslovenskega slovstva« v slovensko slovstveno preteklost. Mlajša doba slovanske filologije je z zmago bolgarske (makedonske) teorije starocerkvenoslovansko pismenstvo sicer izločila iz območja slovenskega jezika, a ohranila misel o vplivni povezavi med tem pismenstvom in slovenskimi brižinskimi spomeniki. Slovenska literarna zgodovina, ki se je kot posebna znanstvena panoga s pozitivistično metodo formirala v našem stoletju, je ob sodelovanju s slovensko lingvistiko razdrla tudi povezavo med brižinskimi spomeniki in starocerkvenoslovanskim pismenstvom. V zadnjih desetletjih pa se z novimi smermi v literarni vedi ponovno odpirajo primerjalna vprašanja, ob njih pa pojavljajo tudi literarnozgodovinske interpretacije ohranjenih besedil. Neizčrpanost problemov pa terja sistematične interdisciplinarne raziskave.

Summary: Jože Koruza, Understanding and Assessing the Activity of the Brothers from Salonika in Slovene Literary History

The paper tries to systematically discuss the accounts and judgements of the missionary, ecclesiastically organisational and literary activity of Constantine and Methodius in Lower Pannonia as well as the possible echoes thereof in the remaining Slovene cultural sphere. From the standpoint of cultural history, this activity is a turning-point, introducing writing as a new literary medium into the oral culture of the Western Slavs. In the introduction the author presents three basic groups of questions: (1) about the Slovene character of Pannonia, (2) about the isolation of this cultural sphere or its links to the Slovene territories in the Patriarchate of Aquileia and the Archdiocese of Salzburg, and (3) about the fate of the activity of the brothers from Salonika in Slovene lands after Methodius' death. The discussion of the echoes of these and related questions in Slovene literary history shows interesting oscillations. Even in the polyhistoric and cultural historic local history of the Baroque and Enlightenment, there can be found interesting associations of the activity of the brothers from Salonika with Slovene lands. By the Pannonian theory of Kopitar and Miklošič, the Slavic philology, founded in the Romantic period, justified the incorporation of the Old Church Slavic writings into Slovene literary past as »Old Slovene literature«. In more recent Slavic philology there prevailed the Bulgarian (Macedonian) theory of the Old Church Slavic writing, whereby the latter was excluded from the Slovene literature, but it maintained the idea of the influences between these writings and the Slovene Monuments of Freising. Slovene literary history, which has developed as a special branch of science with a positivist method in this century, together with Slovene linguistics also destroyed the connection between the Monuments of Freising and Old Church Slavic writings. In the recent decades with new trends in literary science comparative issues have been re-opened. The problems have not been exhausted, which requires systematic inter-disciplinary research.

Janez Zor

Glagolska pričevanja na Slovenskem

O tem, kako so Slovani dobili pisavo, nam poroča več virov. Menih Hraber nam konec 9. ali v začetku 10. stoletja v svojem znamenitem traktatu O pismenkah pripoveduje, da Slovani kot pogani še niso poznali pisave, da pa so se po pokristjanjenju trudili pisati z latinskimi in grškimi črkami, vendar brez pravega reda, »bez ustrojenija«, saj ta dva črkopisa nista bila primerna za podajanje specifično slovanskih glasov. Šele sveti Konstantin Filozof, imenovani Ciril, je sestavil osemintrideset pismenk, ki so upoštevale tudi naravo slovanskega jezika.

Iz obeh žitij, Žitja Konstantina in Žitja Metodija, zvemo, da se je to zgodilo, ko je bizantinski cesar Mihael na prošnjo moravskih knezov, naj jim pošlje škofa in učitelja, ki bi jim razlagal pravo vero v domačem jeziku, določil za to poslanstvo izredno izobraženega in razgledanega, jezikovno nadarjenega ter diplomatsko in misijonsko izkušenega Konstantina Filozofa in njegovega brata Metodija, saj sta »Solunčana, a Solunčani vsi čisto slovansko govore«.[1] Ko je Konstantin sestavil črkopis, je takoj začel prevajati tudi najpotrebnejše knjige za misijonsko dejavnost, evangeljska berila, pozneje, na Moravskem, pa je razširil svoj program tudi na prevajanje bogoslužnih in drugih knjig ter na široko zastavljeno vzgojno delovanje. Po štiridesetih mesecih bivanja na Moravskem sta Konstantin in Metod šla posvetit svoje učence in se spotoma ustavila pri Panonskih Slovanih — pri knezu Koclju, ki je sam »močno vzljubil slovanske knjige, da bi se jih naučil«, in jima je dal do 50 učencev. To je bil tudi prvi neposredni stik prednikov današnjih Slovencev s prvo slovansko pisavo — glagolico, s slovanskimi knjigami in slovanskim bogoslužjem.

Po Konstantinovi smrti l. 869 je Metod ravno pri Koclju našel najbolj vnetega pobornika za svojo stvar, na Kocljevo prošnjo ga je papež Hadrijan II. posvetil za nadškofa in njegov sedež je bil do Kocljevega poraza l. 874 v Panoniji. Tega leta je moral oditi na Moravsko, po njegovi smrti l. 885 pa so bili njegovi učenci pregnani tudi z Moravskega. Eni so bežali k bolgarskemu knezu Borisu, ki jih je sprejel z veliko pozornostjo in jim dal možnost

[1] F. Grivec, Žitja Konstantina in Metodija. Ljubljana 1951, str. 117. V citatu sem zamenjal besedo »slovensko« s »slovansko«, ker se mi zdi, da bolj ustreza današnjemu razumevanju tega pojma.

delovanja v svoji državi. Klimenta je kmalu poslal proti zahodnim mejam svoje kneževine, v Ohrid, kjer je ta osnoval šolo z mnogimi učenci in tako nadaljeval delo svojih učiteljev. Najbrž je rezultat dela te ohridske šole, da je ravno na makedonskih tleh nastala večina glagolskih prepisov najstarejših starocerkvenoslovanskih spomenikov. Tisti pa, ki so ostali v bolgarski prestolnici, pripadniki t. im. preslavske šole, so postopoma prešli k novi pisavi, cirilici, ki je nastala na osnovi grške unciale s posebnimi črkami za specifične slovanske glasove, kakor je to bilo v glagolici.

Drugi Metodovi učenci so se z Moravskega razkropili, kakor pravita Naumovi žitji, po Miziji, Dalmaciji in Dakiji, nekaj pa so jih »heretiki« prodali židovskim trgovcem, ki so jih odpeljali v Benetke, da jih tam prodajo v sužnost. Tam naj bi jih bili odkupili odposlanci bizantinskega cesarja Vasilija I. Makedonca, da bi jih odpeljali v Carigrad in jim povrnili vse časti. Danes ima precej pristašev domneva, da se je del teh učencev naselil po bizantinskih posestih na Kvarnerskih otokih in v Dalmaciji, čeprav se je slovansko bogoslužje lahko razširilo tja ob različnih priložnostih tudi že poprej, morda zaradi bližine Kocljeve Panonije, morda ob Kocljevem porazu l. 874 ali pa ob različnih Metodovih potovanjih.[2]

Po drugi strani se je slovansko bogoslužje širilo proti Jadranskemu morju tudi z makedonske strani preko Zahumlja in prinašalo s seboj ustrezno literaturo, ki se je potem dalje prepisovala in razširjala.

Zgodovinska pričevanja, kakor npr. sklepi splitskih sinod od l. 925 naprej, pisma papeža Janeza X. in drugi viri nam govorijo o razširjenosti glagolice in slovanskega bogoslužja in o različnem odnosu cerkvene hierarhije do njega, dokler ni papež Inocenc IV. l. 1248 dovolil rabo slovanskega bogoslužja v senjski škofiji in l. 1252 benediktincem v Omišlju na otoku Krku. Vendar pa je treba dodati, da se razširjenost slovanskega bogoslužja ni omejevala samo na ti dve področji, ampak je to prodiralo naprej na celinska področja Hrvaškega Primorja in Istre.[3]

O prisotnosti glagolice predvsem v Kvarnerskem področju in o njenem postopnem prodiranju proti severozahodu, proti Istri in pozneje proti slovenskim deželam nam mimo zgodovinskih pričevanj govori že od 11. stoletja naprej epigrafika.

Dr. Branko Fučić je v temeljnem delu Glagoljski natpisi, Zagreb 1982, dokumentirano predstavil, kako vztrajno je glagolica prodirala na zahod in segla celo do Čedada. V 11. stoletju imamo na tem področju 3 glagolske napise: v mestu Krku, v Valunu na otoku Cresu in v Plominu na vzhodni obali Istre. Iz prehoda iz 11. v 12. stoletje imamo dve naslednji najdbi iz Baške na Krku in iz Senja. V 12. in 13. stoletju nastajajo novi napisi v Istri — v Grdoselu, Humu in Roču, 14. stoletje pomeni nekak zastoj, zato pa je

---

[2] V. Štefanić, Tisuću i sto godina od moravske misije. Slovo 13, Zagreb 1963, str. 5—42, zlasti str. 31 in 32.

[3] N. Klaić, Historijska podloga hrvatskoga glagoljaštva u X i XI stoljeću. Slovo 15—16, Zagreb 1965, str. 225—281.

15. stoletje za epigrafiko nekaj bistveno novega: seli se namreč v notranjost Hrvaške, na zadarsko področje, značilen pa je predvsem močan prodor po vsej Istri in proti koprski okolici. Posamezni sunki sežejo že tudi v notranjost Slovenije. V 16. stoletju je spet največ zapisov v koprskem zaledju, nekaj v notranjosti Slovenije, medtem ko imamo zadnji zapis iz leta 1630.

Fučić navaja 25 slovenskih krajev, kjer je bilo najdenih prek 80 bodisi izklesanih ali naslikanih napisov, bodisi grafitov, tj. z ostrim predmetom izpraskanih zapisov, podpisov in pod. Poleg teh seže en zapis celo do Čedada, kjer je zapisana samo letnica 1402. Napisi in zapisi so največkrat na cerkvenih zidovih, pripovedujejo nam o dozidavi cerkve ali kakega njenega dela, v takem primeru so lahko tudi na posebnih ploščah, na zvoniku, kustodiji, za oltarjem ali na podboju. Zelo pogosto so to le zapisi posameznih romarjev, duhovnikov ali laikov, ki so v pomembni cerkvi ob ogledovanju zanimivih fresk dajali duška svojemu čustvovanju. Morda lahko pri osebah, ki ne nosijo duhovniškega naslova pre, farman, plovan, žakan, podružnik, domnevamo, da gre za kakšnega pismenega trgovca, ki je na svoji poti obiskal cerkev v kraju opravka in označil svojo prisotnost.

Fučić v svoji knjigi ne navaja zapisov iz Stare Fužine v Bohinju, ki so sicer omenjeni že v Krajevnem leksikonu Dravske banovine, kar citira Rudolf Kolarič v referatu na simpoziju Glagoljica — jedanaest stoljeća jedne velike tradicije v Zagrebu l. 1969. Tam namreč piše: »Cerkvica sv. Pavla je ohranila na fasadi gotske freske iz l. pol. (po KLS I iz druge polovice) 16. stoletja; letnica 1529 z latinskim in glagolskim napisom.«[4] Ko sem si sam ogledal te zapise, sem ugotovil, da sta se pravzaprav podpisala dva: neki Ilija z letnico 1475, isti, ki ga Fučić navaja, da se je podpisal v Mačah pri Preddvoru, drugi pa je Gašpar s Kršna 1499, ki pa se je podpisal še dvakrat: Gaspar de Chesrsan 1499 in v cirilici Gašpar, žal pa je omet na koncu tega zapisa spraskan, tako da ne vidimo konca zapisa. Ta isti Gašpar se je podpisal očitno naslednje leto v Bukovici v Selški dolini.[5]

V notranjosti Slovenije imamo torej zapise v Bodeščah pri Ribnem, Stari Fužini v Bohinju, Mošnjah pri Radovljici, Mačah pri Preddvoru, Bukovici v Selški dolini, Godešiču pri Škofji Loki, Dolah pri Kraščah, Žunovcu pri Mirni na Dolenjskem, v Vinici, v Vremskem Britofu, Jablanici in Podgrajah pri Ilirski Bistrici, v Mislečah. Napisi so še v Dornberku, v Dolenji vasi pri Senožečah ter v vsem koprskem zaledju tja do Kontovela pri Trstu.

Jezik teh zapisov je hrvaški čakavski, včasih vdira vanj kakšna slovenska beseda, to pa značaja tega jezika ne spremeni. Slovenizmi so navadno škof, farman, deželan, fara, Jezus, slovenske oblike osebnih imen Mihel, Lukež in pod. Edini resnično slovenski je zapis iz Dolenje vasi pri Senožečah, ki ga

---

[4] R. Kolarič, Slovenci in glagolica. V: Zbornik za filologiju i lingvistiku 13. Novi Sad 1970, str. 80.

[5] B. Fučić, Glagoljski natpisi. Zagreb 1982, str. 111. Dr. Branku Fučiću se zahvaljujem za prijazno opozorilo na zapis iz Bukovice še pred izidom njegove knjige, ki kaže na verjetno istega zapisovalca Gašperja Lazarića iz Kršna v Istri. Po obnovi cerkve v Bukovici zapisa sam nisem več našel.

omenja Fučić na str. 127—128: »Bog me je poklical, Sin Božji svetuval, Duh Sveti posvetil«. Naslednji zapis iz iste cerkve pravi: »Ta pravi, oni bode svojeju vere živ«, tretji zapis pa je nepopoln: »Bodete trezvine ... tega vina s katerim ... to poželenij usega hud ... To pisah Grgur Šindler«.



Grafiti na cerkvi sv. Pavla v Stari Fužini v Bohinju.

Slovenizme najdemo lahko tudi v nekoliko bolj humornih zapisih, ki niso redki tudi v Hrastovljah: »To pisa ki voli pri mizi sideć vino piti nego kopati i ki voli vino nego krop«. Slovenizma sta miza in krop.[6]

Epigrafika nam torej popolnoma jasno kaže veliko prisotnost glagolice v določenem času predvsem na koprskem področju, medtem ko so zapisi v notranjosti najbrž v glavnem podpisi različnih popotnikov, ki so prihajali iz krajev, kjer je bila glagolica živa. Od grafitov v notranjosti Slovenije naj omenim le enega, kjer se je podpisal duhovnik. V Dolah pri Kraščah je namreč zapis: »To pisa pop Ivan z Bribira kada staše v Muraće / Biše kapelan.«[7]

Med glagolskimi zapisi, ki govorijo o prisotnosti glagolice in slovanskega bogoslužja v naših krajih, omenjam le enega. V dekanijskem arhivu v Črničah hranijo list, iztrgan iz misala, na katerem je naslednji zapis: »1583. Miseca Ijjuna na 15. / Pride k nam v Kamnane g. škof vidamski i nas / vižita ta isti dan na svetoga vida / tako hoti da Mašu hivacki poem / pred vsimi doktori i pred vsim pukom / v crikvi S. Mihela v Kamenah. / Ja pre Fran-

[7] B.Fučić, nav. d. str. 125.

ceško V(a)lentić / dalmatin od raba. / Prodah ta Misa crikvi / S. Jušta počteno ga su / plat(i)li gotovimi dinari.« Nazadnje je ta zapis objavil dr. Branko Marušič v Jadranskem koledarju 1978, Trst, str. 247—249. Ponovno ga objavljam, ker je v dosedanjem branju bilo nekaj napak.

Pomembno pričevanje za prisotnost glagolice med Slovenci predstavljajo rokopisne glagolske knjige iz Doline pri Trstu, ki pa so zdaj po večini shranjene v Arhivu JAZU v Zagrebu.[8] To so predvsem knjige posameznih bratovščin, ki so živele v dolinski fari pri vseh podružničnih cerkvah in v 16. ter deloma v 17. stoletju vodile zapisnike v glagolici. Zapisnike so pisali navadno župniki, farmani ali podružniki, župniki pa so bili večkrat tudi notarji, ki so zapisovali oporoke. Ti zapisniki segajo od l. 1548 vse tja do l. 1608, ko je postal župnik neki Giacomo Pengar, ki je zapisnike pisal v italijanščini. Za primer naj navedem dva taka zapisnika po edini knjigi, ki je ostala v Dolini, po zapisnikih bratovščine sv. Socerba: »1583. miseca novembra d(a)n budući svedeni bratiê s(vetoga) sucerba I storiše ratingu starišinu serbulom krncem I po nih užanci I postaviše nove starešine prvo Ivana crgula Ino pereta bošića. daše im v ruke dinari gotovih l(i)b(a)r 15.« Druga pisava iz l. 1590: »Va ime božie ame. 1590 miseca envara na 30 o vasi socerbi storiše ratigo starušine: po imeni serbol štetna i osta dožan l(i)b(a)r 6.« Iz navedenega se jasno vidi jezik, ki ga uporabljajo zapisnikarji: osnova je nedvomno hrvaška čakavščina z nekaterimi cerkvenoslovanizmi, pomešana s kajkavščino, ikavščina, pomešana z ekavščino, za slovenske elemente lahko štejemo tudi vplive v besednem zakladu.[9]

Vse to so vendarle pričevanja, ki kažejo na prisotnost glagolice na istrskem področju, v okolici Kopra in Trsta. Seveda moram tu omeniti matično knjigo iz Krkavč, ki jo je obdelal že l. 1914 prof. I. Koštial v Vjesniku Staroslavenske akademije u Krku, II, str. 71—72. Najstarejši zapis je iz leta 1675, pisal pa ga je fra Mikula Smilović, ki je bil redovnik frančiškanskega samostana tretjerednikov v Kopru. Ta samostan je imel izključno glagoljaške redovnike in je deloval, kakor je izčrpno prikazal Vj. Štefanić, od l. 1467 do 1806.[10] Resda so ti redovniki opravljali pastirsko službo v Kopru in okolici, zlasti pri vojaštvu, vendar posebnega vpliva na razvoj glagoljaštva v Kopru niso imeli.

Dragoceno gradivo nam nudijo pisma obmejnih kapitanov v notranjost dežele, s katerimi so opozarjali pred turško nevarnostjo. V kranjskem dežel-

---

[8] V. Štefanić, Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije, II dio, Zagreb 1970, str. 183, 194—201.

[9] O zapisniku bratovščine sv. Socerba gl. J. Zor, Glagolica na Slovenskem. V: Nahtigalov zbornik ob stoletnici rojstva, Ljubljana 1977, str. 490—491. Zapisnike je brez seznama članov bratovščine objavil (z mnogimi napakami) S. Bonazza, Glagolica na Tržaškem, Goriškem in Čedajskem. V: Goriški letnik 4/5 1977/78, Nova Gorica 1978, str. 104—110. Isti, Die westliche Ausdehnung der glagolitischen Schrift. V: Münchner Zeitschrift für Balkankunde, 2. Band, München 1979, str. 3—8. Tu Bonazza objavlja s precej pomanjkljivostmi in napakami oporoko, ki jo je odkril B. Pangerc.

[10] V. Štefanić, Starine JAZU, knj. 46, Zagreb 1956.

nem muzeju Rudolfinumu je bil še pred I. svetovno vojno poseben fascikel, ki je vseboval ta pisma. Deset od teh pisem je objavil l. 1893 na platnicah Izvestij muzejskega društva za Kranjsko Anton Koblar, leta 1914 pa je to zbirko dopolnil do 50 Ivan Bojničić pl. Kninski v Vjesniku Kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskoga zemaljskoga arkiva. Spet smo priče izredne dejavnosti v glagolici, ki sega od l. 1530, postane nekoliko intenzivnejše l. 1556, potem usahne, najaktivnejše pa je l. 1566. Pisma segajo vse do l. 1599, podpisani pa so kapitani Martin Gal, Herbert Auersperg, Jurij Siegersdorfer in drugi. Pisma so bila namenjena kranjskim deželnim stanovom ali obmejnim kapitanom, nosili pa so jih hitri sli, ki so imeli službo organizirano tako, da so nosili pošto dan in noč. V Arhivu SRS sem našel nekaj novih pisem in 45 zapisov za sle, ki so pod naslovom v nemščini. Nekaj primerov: 15. 9. 1956: »noć ter dan da se nese u ljublanu«; 1. 10. 1556: »da se nese u černomal od černomla u žužinberak od žužinberka tamo gori do ljublane dan i noć«; 29. 10. 1558: »ta list da se noć i dan da g(ospo)d(i)nu kapitanu lublanskomu«; 14. 10. 1558: »ti turski glasi da se dadu noć i dan gospodi lublanskoi i po pošti«. Očitno je moral biti tudi v Ljubljani takrat pri deželnih stanovih kdo, ki je znal glagolico, da je lahko prebral tako pomembna sporočila, ki so zadevala varnost deželanov. Jezik teh »turških glasov« je hrvaški čakavski. Za primer navajam pismo Herberta Auersperga z dne 20. aprila 1556: »Vsim i vsakomu dajemo na znanje: kako nam opeta ovu uru drugi glasi za tursku voisku doidoše mimo onih ke sada novo jesmo vam oznanili: a to da deli mehmet sada s petsat konici i dvi tisuće pišac ita van' izaiti. govori se da u ove naše strane ima robiti ali se ne zna pravo kamo obrne: zato i to smo otili dati vam na znanje: da se znate čuvati: i od grada do grada daste na znane: da se vsak na var ima i da se ka škoda ne primiri: i bog s vami: d u senju u utorak na uru noći na 21 aprila 1556. herbert slobodni gdn od auršprga / rim: kr. s. vićnik i kapitan: senski.« Vendar moram omeniti, da gre tu za pisma, ki so prihajala s hrvaškega ozemlja, nimamo pa pisem, ki bi bila pisana v Ljubljani in namenjena mejnim kapitanom.

Naslednje poglavje in verjetno za slavista najzanimivejše so mnogoštevilni fragmenti, ostanki nekdanjih liturgičnih knjig, ki so se ohranili le kot platnice različnih uradnih knjig. Slavist lahko preučuje to gradivo in išče vplive žive govorice, morda pa najde tudi kakšne zapiske ob robu ali v samem besedilu. Jezik teh fragmentov je posebno zanimiv: v enem samem besedilu imamo več plasti; če je to liturgična knjiga, npr. misal, potem je v najstarejših fragmentih tudi najstarejša plast jezika — hrvaška redakcija cerkvene slovanščine starejšega tipa — ravno v tistih besedilih, ki njihovi prevodi segajo v najstarejši čas. Pri misalih so to vsekakor evangeljska berila in psalmi. Nekoliko mlajše poteze opazimo pri tistih besedilih, ki so nastajala pozneje, pri različnih molitvah in pod. Najmlajšo plast jezika vidimo tudi v najstarejših fragmentih vedno v rubrikah, v navodilih duhovniku, kar kaže na sočasno stanje jezika, kjer je kodeks, katerega del je ta

fragment, nastal, ali pa na kraj, od koder je bil pisec kodeksa doma. Pri misalih ugotovimo tu pa tam zanimive različice, ki nas navajajo na kraj, od koder je prišel ta misal, in na krog podobnih misalov, ki izhajajo iz istega skriptorija ali okolja. Kot primer naj navedem, kako majhna podrobnost je lahko pomembna za določitev izvora. V odlomku, ki ga je našel v NUK v Ljubljani muzikolog Jurij Snoj, kjer imamo poleg doslej znanega praškega odlomka iz Strachovske knjižnice edini izpričani primer misalnega teksta z notnim zapisom, najdemo eno češko besedo »skonani« in enkrat zapisan »g« namesto »h«, kar je bilo v praškem samostanu Emauzy v rabi do l. 1416. Zaradi teh dveh podrobnosti lahko odlomek lociramo na Češko. Več variant je seveda pri fragmentih brevirjev. Zlasti v berilih najdemo včasih tolikšno svobodo prepisovalca, da lahko govorimo o njegovem poustvarjanju na dano temo.

Med več kot 100 fragmenti je nekaj manj kot polovica misalov, večina je brevirjev, so pa tudi nekateri fragmenti, ki so edinstveni po svoji vsebini. Naj omenim tukaj predvsem fragmente iz Kapiteljskega arhiva v Novem mestu. Ko smo pred poldrugim letom sneli platnice z neke matične knjige, se je pokazalo, da gre za dva odlomka: prvi, večji, je odlomek legende o sv. Evstatiju — Plakidu. Legenda o svetniku vojskovodji, ki je na lovu zagledal jelena s križem med rogovi, se pokristjanil in potem doživljal celo vrsto dogodivščin, izgubil ženo in dva sinova in jih spet našel, dokler ni končno našel mučeniško smrt, je v glagolski literaturi znana samo po enem fragmentu, ki se hrani v Arhivu JAZU. Novomeški odlomek je drugi fragment, ki sodi verjetno v isti rokopis iz začetka 14. stoletja. Drugi manjši odlomek pa je iz legende o sv. Marini, mučenki, ki jo v ječi požre zmaj, vendar ga ona od znotraj premaga. Drugega takega v glagolski literaturi doslej menda ni.

Tu se ne dotikam tistih kodeksov ali fragmentov, ki so prišli k nam z nakupom, torej iz Zoisove ali Kopitarjeve zapuščine, ker so prišli k nam, ko ni bilo več možno govoriti o cerkveni rabi teh knjig pri nas.

Za prisotnost glagolice pri nas govorijo tudi ostanki tiskanih knjig, misalov in brevirjev, ki so nekateri ohranjeni v celoti, drugi pa samo deloma. Takih knjig se je ohranilo nekaj spet na Primorskem. V Šmarjah pri Kopru in v Krkavčah imajo še ohranjene misale, ki so bili po pripovedovanju v rabi še v preteklem stoletju. Vendar pa zapisi župnikov, ki so se vadili v pisanju glagolice na priloženih listih v Šmarjah, težko potrjujejo to domnevo. Nekaj takega gradiva je v Semeniški knjižnici v Gorici, kjer je v preteklem stoletju deloval kot profesor Štefan Kociančič. Njemu so prinašali gojenci iz Istre in otokov posamezne primerke glagolskih fragmentov, ki jih je potem pošiljal v Zagreb Ivanu Kukuljeviću-Sakcinskemu. Nekaj tega gradiva je prišlo v Ljubljano, nekaj pa ga je ostalo v Gorici.[11] Med tem gradivom

[11] Pri delu v Semeniški knjižnici v Gorici mi je zelo ljubeznivo nudil vso pomoč msgr. Ettore Fabbro, za kar se mu od srca zahvaljujem.

naj omenim nekaj zelo starih tiskanih misalov, npr. iz l. 1631 in 1706, ter brevirja iz l. 1688 in 1791 ali pa Ispravnik za erei ispovidnici i za pokornih iz l. 1635. V rokopisnem gradivu pa sta dva zvezka, ki ju je sicer videl prof. Arturo Cronia, vendar sta ostala širši znanosti neznana. Prvi je s signaturo 90 zvezek, ki vsebuje 29 papirnih listov velikosti 19,3 × 14,5 cm, vezan v kartonske platnice. Črke so visoke navadno do 1 mm, kjer pa segajo prek linije, dosežejo velikost 2—4 mm. Na vsaki strani je približno 25 vrstic. Po vsebini je ta zvezek del tako imenovanega blagdanarja, prevoda latinskega dela poljskega jezuita Peregrinusa Sermones de sanctis, in vsebuje pridige od praznika Marije Magdalene do Vseh svetih. Blagdanar je znan po enem popolnem prepisu, ki se hrani v Arhivu JAZU kot Blagdanar popa Andrija iz začetka 16. stoletja. Že pri površnem primerjanju s fotografijami tega zagrebškega rokopisa lahko ugotovimo, da gre verjetno za nekoliko mlajši prepis iste predloge, s katere je bil prepisan tudi Blagdanar popa Andrija. Oblika črk in zelo lepe inicialke bi govorile za 1. polovico 16. stoletja. Drugi zvezek, sign. IV c 9176, ima na platnicah zapis: ove knige mene žakna atona nenadić. Notranji listi, ki jih je prek 70, so velikosti 20,5 × 14,5 cm, pisava pa je izpisana kurzivna glagolica z nekaterimi posebnostmi, kar je najbrž tipično za 18. stoletje. Po vsebini je to teološki priročnik, razdeljen na »govorenija«, kjer se obdelujejo posamezna vprašanja, kako npr. »Kniga trita od zapovidi kripostni / govorenie pervo o zapovidi od vere / ke otaine od vere su potribne za spasit se.« Jezik je silno izkvarjen z italijanizmi, kar pomeni, da je to prevod iz italijanščine ali pa da si je žakan sam delal zapiske po italijanskih virih.

Če na kratko povzamem, lahko ugotovim, da vse preučevanje gradiva, epigrafike, korespondence, liturgičnih fragmentov vodi le do enega sklepa: nikjer med liturgičnimi fragmenti nisem zasledil niti sence vpliva slovenskega živega jezika, kakor je npr. v primeru Snojevega fragmenta opazen vpliv češčine, nikjer ni nobenega zapisa ob robu, iz katerega bi lahko razbrali, da je to gradivo uporabljal slovenski pop glagoljaš in ne hrvaški. Kolikor je bilo torej slovanskega bogoslužja na Slovenskem, so ga opravljali najbrž neslovenski duhovniki. Vsi slovenizmi, ki jih občasno srečamo v epigrafiki ali korespondenci, ne dajejo dovolj močnega argumenta, da bi lahko trdili, da je bila glagolica naše domače blago. Lahko rečemo samo, da je bilo to blago uvoženo, vendar pa v določenih krogih dovolj znano, da je Trubar upravičeno rekel, da se do tedaj pri nas še ni pisala slovenska beseda z latinskimi, temveč le hrvaška s hrvaškimi črkami, za kakršne so imeli glagolico.

Povzetek: Janez Zor, Glagolska pričevanja na Slovenskem

Namen razprave je na osnovi glagolskih virov ugotoviti, koliko in kdaj smo Slovenci prihajali v stik z glagolico in slovanskim bogoslužjem ter v kakšni meri je to naše narodno blago. Viri so bili naslednji:

1. Epigrafika (po knjigi B. Fučića). Napisi in zapisi prihajajo na slovensko ozemlje iz Istre najprej v okolico Kopra (15. stol.) in tudi v notranjost Slovenije, kar se nekoliko okrepi

v 16. stol. Avtor dodaja 25 slovenskim krajem s prek 80 zapisi, ki jih navaja Fučić, še dva podpisa iz Stare Fužine v Bohinju.

2. Zapis iz Dekanijskega arhiva v Črničah o vizitaciji videmskega škofa v Kamnjah na Vipavskem in o hrvaški maši ob tej priložnosti l. 1583.

3. Knjige zapisnikov posameznih bratovščin, zlasti bratovščine sv. Socerba iz 16. in 17. stol., ter matična knjiga iz Krkavč iz 17. st.

4. Pisma obmejnih kapitanov o turški nevarnosti iz 16. stoletja.

5. Fragmenti bogoslužnih knjig, misalov, brevirjev in drugih. Posebej se omenjajo: fragment z notnim zapisom misalnega teksta v NUK in dva fragmenta z legendama o sv. Evstatiju-Plakidu in sv. Marini mučenki iz Kapiteljskega arhiva v Novem mestu.

6. Ohranjene tiskane bogoslužne knjige, med njimi tiskana misala iz 1631 in 1706, brevirja iz 1688 in 1791 ter Ispravnik za erei iz l. 1635 iz Semeniške knjižnice v Gorici.

7. Rokopisna zvezka iz Semeniške knjižnice v Gorici: odlomek blagdanarja in teološki priročnik, doslej širši javnosti neznana.

Sklep razprave je, da pri fragmentih bogoslužnih knjig nikjer ni najti sledov slovenskega vpliva, iz katerih bi lahko razbrali, da so jih uporabljali slovenski glagoljaši in ne hrvaški. Slovenizmi, ki jih najdemo v epigrafiki in korespondenci ter v urbarjih, so premalo močan argument, da bi lahko trdili, da je glagolica naše domače blago. Jezik je v osnovi vendarle hrvaški.

Summary: Janez Zor, Glagolic Witnesses in Slovenia

The aim of the paper is to find out on the basis of Glagolic sources, to what extent and when Slovenes got into touch with Glagolic alphabet and Slavic liturgy and to what extent it is a part of our national tradition. The author arrives at the conclusion that in the fragments of liturgical books no traces of Slovene influence can be found, wherefrom it could be seen that they had been used by Slovene and not by Croatian Glagolic priests. As much Slavic liturgy as there was in Slovenia, it was probably celebrated by non-Slovene priests.

Jaroslav Šašel

O kraju Metodijevega izgnanstva: nemška raziskovanja

Želim opozoriti na raziskovanja srednjega veka t. i. Freiburger ter Münsterauer Arbeitsgruppe, predvsem na subtilne raziskave profesorjev Alfonza Zettlerja in Karla Schmida o izgonu Metodija na Švabsko, ker gre za nova, še *neobjavljena* dognanja, ki so za te študije prav razburljiva.[1] Gre za Metodijevo izgnanstvo na Švabskem v letih 870—873, ki se po njunih raziskavah kaže v novi luči. Nova dognanja so plod poglobljenega študija enega od virov za to obdobje, namreč bratovske knjige z *Nomina fratrum Insulanensium* (Reichenau). Ta je strokovnemu svetu na voljo posebej od leta 1979, ko je izšel faksimile dragocenega rokopisa, ki ga hrani züriška biblioteka, kot eden od zvezkov *Monumenta Germaniae Historica, Nova Series.* Zvezek — prvi v skupini *Libri memoriales et necrologia* — ima naslov *Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau;* izdajo so pripravili Joanne Autenrieth, Dieter Geuenich, Karl Schmid. Svoja opažanja in dognanja sta Alfonz Zettler in Karl Schmid predložila v zgoraj označenih predavanjih, pri čemer naj posebej opozorim na Schmidove precizne paleografske in kronološke analize. Ker analize še niso objavljene, naj v naslednjem povzamem iz obeh, kar je bistveno.

Že dolgo sta znana dva vpisa v reichenauskem *liber confraternitatum,* ki so ju strokovnjaki upoštevali pri svojih študijah o Metodiju. Prvi je v latinici izpisano ime *ep(i)s(copus) methodius* na strani 4 (Al), drugi je zapis v grščini na strani 53 (D4 in 5) in se glasi Μεθοδιος, Λεον, Ιγνατιος, Ιοακιν, Συμεον, Δραγαις. V glavnem so strokovnjaki odklanjali možnost, da se ti zapisi nanašajo na solunskega blagovestnika in na osebe v njegovi skupini.[2]

---

[1] Poročilo o predavanjih: Alfonz Zettler, Prominente Klosterhäftlinge auf der Reichenau in der Karolingerzeit: Der Slawenapostel Methodius und seine Gefährten (Vortrag), Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Protokoll über die Arbeitssitzung am 14. Mai 1983. Nr. 262 (Konstanz, den 2. August 1983), ter Karl Schmid, Quellenwert und Quellencharakter der Verbrüderungsbücher von St. Gallen und Reichenau (Vortrag), Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Protokoll über die Arbeitssitzung am 19. Mai 1984, Nr. 270 (Konstanz, den 12. Juli 1984).

[2] Novejša literatura o kraju Metodijevega izgnanstva: A. W. Ziegler, Der Slawenapostel Methodius im Schwabenland, *Festschrift Dillingen und Schwaben* (1949) 169—189; F. Grivec, De carceribus s. Methodii, *Orientalia Christiana Periodica* 18 (1952) 113—117; J. Oswald, War Kloster Ellwangen der Verbannungsort des Slawenapostels Methodius? *Münchener Theologische Zeitschrift* 2. (1951) 316; F. Grivec, Prepir o Metodovih ječah, *Zgodovinski časopis* 6—7 (1952—53) 159—170; A. W. Ziegler, Methodius auf dem Weg in die schwäbische

Profesor Zettler pa je v faksimilirani izdaji opazil, da je vpis imen *Ignatius, Leo, Ioachim, Lazarus, Simon,* ki ga imamo med reichenauskimi *professi* na strani 5 (D4), vpisan z isto roko kot že znani vpis imena *ep(i)s(copus) methodius* na prejšnji strani, da gre po tem kriteriju torej za *eno* skupino, in vsiljuje se sama po sebi misel, da gre za solunskega Metodija in njegove spremljevalce. V študij je pritegnil še zapis imena kyrilos, ki ga je zasledil v oddelku *nomina defunctorum fratrum,* in sicer vstavljenega v skupino pokojnih dostojanstvenikov na strani 6 (B1).

Linearni in — da tako rečem — stratigrafski položaj vpisa Metodijevih spremljevalcev na označeni strani in časovna analiza (zasnovana predvsem na analizi menihov Ruadho-skupine) kažeta, da gre za vpis, ki spada v decenij 870—880. S tem časom se sklada tudi vpis *kyrilos* na strani 6. Vsi vpisi na straneh 4—6 so tudi skladni s konceptom knjige, ki je iz leta 824—825, in so v oddelku, ki je povsem rezerviran za reichenauske menihe. Profesor Zettler je opozoril, da sta skupini oseb, ena na straneh 4—5, druga v grškem vpisu na strani 53, identični, z eno izjemo, *Lazarus* 5 D4 in *Dragais* 53 D5.[3]

Če gre pri teh navedbah za Metodijevo skupino, imamo v reichenauski bratovski knjigi sodoben zapis o tem in s samostanom hkrati lokalizacijo mesta Metodijevega izgnanstva na Švabskem.

Tehnika vpisov in položaj imen, razporejenih po strani bratovske knjige, ne kažeta, da bi šlo za kak Metodijev bežen obisk v samostanu in da bi bili podpisi vneseni o priliki, ko bi bil Metodij, na primer, prispel iz sosednjega švabskega samostana Ellwangen. Tega danes po večini identificirajo s krajem Metodijevega izgnanstva, predvsem zaradi passauskega škofa Ermanriha, glavnega Metodijevega nasprotnika, ki je bil pred tem tam menih in opatov namestnik. Nasprotno, vpisi dajejo vtis, da je bila skupina v samostan Reichenau integrirana.

Poleg časa, poleg dejstva, da gre za samostojno skupino in da gre za skupino, integrirano v samostan na Švabskem, v Reichenauu, govori za identificiranje s slovanskim apostolom tudi dejstvo, da je 14. februarja 869 v Rimu umrli Konstantin, Metodijev brat, sprejel zaobljubo in meniško ime *Kyrillos,* ki ga v tej knjigi vidimo zapisanega na strani 6 med umrlimi odličniki. Dalje je v spremnem pismu, ki ga je papež Iohannes VIII. leta 873

Verbannung, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* NF 1 (1953) 369—382; F. Grivec, Še o Metodovih ječah, *Zgodovinski časopis* 8 (1954) 139—145; S. Sakač, Bemerkungen zum Methodiusprozess in Bayern, *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954) 175—180; V. Burr, Ermenrich von Ellwangen, *Ellwanger Jahrbuch* 16 (1956); F. Grivec, Metodova ječa — Ellwangen, *Zgodovinski časopis* 10—11 (1956—57) 282—284; R. Rogošič, De incarceratione et migrationibus Methodii Slavorum praeceptoris et archiepiscopi, *Slavia* 25 (1956); F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven* (Wiesbaden 1960) 100; V. Burr, Anmerkungen zum Konflikt zwischen Methodius und den bayerischen Bischöfen, *Cyrillo-Methodiana, zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven* 863—1963 (1964) 39—56.

[3] Teoretično je možno, meni Zettler, da gre pri tej izjemi za eno in isto osebo z dvojnim imenom, pojav, ki je dobro znan, na primer pri irskih misijonarjih. Vendarle ostaja ta identifikacija odprta.

predal svojemu legatu, ankonitanskemu škofu Pavlu, s pooblastilom za osvoboditev Metodija, omenjen Lazar. Istoimenski Lazar je v tej knjigi član Metodijeve skupine.

Gre torej za kopičenje indicev, ki močno približujejo pravilnost predložene interpretacije.

Diskusija je opozorila, da izhaja iz zapisov v bratovski knjigi nekaka reichenauska »naklonjenost« do izgnancev — če sprejmemo to interpretacijo — ter je podčrtala dejstvo, da je smel Metodij v izgnanstvu ostati s skupino svojih, kar na primer bajuvarski vojvoda Tassilo ni smel. Profesor Zettler je v odgovoru opozoril, da v primeru izgnanstva v samostan ne gre za naklonjenost ali nenaklonjenost samostana do »izgnancev«, kajti dodelitev v samostan je bila milost, tja dodeljeni člani so postali *eo ipso* integrirani v samostansko skupnost. O tem in o paralelnih primerih za t. i. *Klosterhaft* — recimo, langobardskega kralja Ratchisa, Karlmana, Hilderika, Vidukinda itd. — je govoril več in zelo utemeljeno Schmid.

Eden od učencev — je diskusija dalje opozarjala — ki je bil izbran za Metodijevega naslednika, se je imenoval Gorazd. Nad imenom *Ignatius* na strani 5 je vpisano ime *Choranzanus* (D4). Ime je v Reichenauu sicer nepoznano, je enkratno v tem evropskem krogu, pisano pa z isto roko kot ostala iz Metodijeve skupine, tudi paleografsko identično, je tudi na uglednem mestu in je zapisano (če spada zraven) kot prvo v skupini, kar bi bilo dobro razložljivo z dejstvom — če identifikacijo sprejmemo — da je izviral iz moravanskega plemstva in da je bil namenjen za nadškofovega naslednika.[4] Interpretirano tako ali drugače, spada vsekakor tesno k skupini imen, navedenih na straneh 4—6.

Eno vprašanje je bilo, ali je pri Metodijevem zapisu črnilo povsod isto in ali je vse pisala ena roka. Študij je pokazal, da je do skrajnosti verjetno, da gre za eno roko, za enak *ductus*, za enako tehniko pritiska na pero. Črnilo je težko presoditi.

Zakaj je skupina *Ignatius-Leo-Ioachim-Lazarus* na strani 5 ločeno pisana od škofa Metodija na strani 4? Linearno-stratigrafska analiza je pokazala, da je bil škof naknadno potlačeno vpisan in vstavljen med dve že napolnjeni koloni imen v skupini odličnikov v grupi *nomina vivorum fratrum Insulanensium*, ki je stran 4. že povsem izpolnjevala, medtem ko je bilo v drugi polovici kolone D na sosednji 5. strani še nekaj prostih mest, kamor so lahko med menihe vstavili člane preostale skupine. Poleg tega pa je to razporeditev terjala hierarhična grupacija. Za njeno datiranje je odločilno, da je bila vpisana prej, kot so bili v deceniju 880—890 vpisani — tudi naknadno — menihi Ruadho-skupine. Ti namreč v zadnjem predelu zadnje kolone —

[4] Jezikoslovec in zgodovinar morata ugotoviti, ali je izpeljava *Choranzanus* — Gorazd jezikoslovno in historično možna. *Choranzanus* približuje tudi enačenje s *Carantanus*, kar je v tem primeru teže zagovarjati predvsem zato, ker se na strani 53 te bratovske knjige pojavlja zapis skupine pod naslovom *nomina presbiterorum de Carantana*, kar kaže, da je bil ta izraz tam znan.

to je kolone D — niso našli več prostega mesta, zato so jih morali vpisati na robove te strani.

Tehnika naknadnih vpisov in pripisov je odvisna od duhovitosti pisca, od spretnosti pišoče roke, pa tudi od zasnovanega koncepta bratovske knjige, porazdeljevanja imen po ugledu nosilcev imen — kar vse je še v fazi raziskovanja tako za Metodijevo skupino kot za druge, na primer, za Vidukinda, saksonskega kneza, za omenjeno Ruadho-skupino itd. Kaže, da je razporeditev Metodijeve skupine čez tri strani treba tolmačiti predvsem skladno s hierarhičnim položajem oseb. Metodij kot *episcopus* in najuglednejši v svoji skupini, je bil vstavljen v čelno skupino seznama samostanskih najodličnejših članov (4A1); Metodijeva skupina sledi v dodatku k listi menihov, tudi ona prejkone v svojem internem hierarhičnem redu (5D4); končno Ciril, ki je bil vstavljen v skupino odličnikov na čelu seznama pokojnih članov (6B1). V enoto povezuje imena tudi raba, enkrat latinskih, drugič — namreč v že prej znanem zapisu iste skupine na strani 53 — pa grških črk, ki se v vsej bratovski knjigi pojavijo samo na tem mestu in za to skupino.

Povzetek: Jaroslav Šašel, O kraju Metodijevega izgnanstva: nemška raziskovanja

Prikaz izsledkov raziskovanja profesorjev A. Zettlerja in K. Schmida, ki govorijo za to, da je sv. Metod prebil čas svojega izgnanstva v Reichenauu na Švabskem.

Summary: Jaroslav Šašel, About the Place of Methodius' Exile: Results of German Research

The above report presents the results of the research done till now by Prof. A. Zettler and Prof. Karl Schmid, whereby it is probable that Methodius was during the time of his exile at Reichenau in Swabia.

Jošt Martelanc

Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda

Čeprav segajo sledovi češčenja svetih bratov Cirila in Metoda med Slovani skoraj od njune smrti dalje, bo pa verjetno kar držala Grivčeva trditev, da »je bil škof Slomšek prvi, ki je slovensko ljudstvo poljudno učil globlje spoznavati pomen in zasluge svetih solunskih bratov«.[1] Poudarek je na »poljudno«, kajti strokovno so tedaj razni zgodovinarji in slavisti veliko pisali o Cirilu in Metodu. Med najpomembnejšimi je bil Dobrovsky, ki je leta 1823 v Pragi izdal knjigo Ciril in Metod apostola Slovanov.[2] Tudi Kopitar in Miklošič sta na Dunaju pisala o svetih bratih, vendar ne v slovenščini.[3] Preiskovanje življenja in delovanja sv. Cirila in Metoda namreč poteka hkrati s prizadevanjem slovanskih preporodnikov, da bi odkrili oz. poglobili poznanje skupnih korenin slovanske kulture, da bi tako bolj utemeljili po Herderjevi zamisli članstvo v človeški družini.[4] V Avstriji so se namreč v začetku 19. stol. hitro širile Herderjeve (1744—1804) ideje o filozofiji zgodovine ljudstev, s katerimi je Herder vnesel v literaturo nov pogled na ljudstvo, na narod, na zgodovino. Po njegovem mišljenju je Bog postavil v svojem stvaritvenem načrtu razna ljudstva v različne okoliščine (rasa, zgodovina, prostor na zemlji . . .), da lahko različno dosežejo svoj namen, ki ga je določil celotnemu človeštvu. Zato med narodi ni višjih in nižjih, kvečjemu manjši in večji, od katerih ima pa vsak svoje posebno, specifično poslanstvo v službi celotnega človeštva. To narodovo poslanstvo je smisel življenja kakšnega ljudstva kot celote pa tudi vsakega posameznika kot dela te celote.

Logičen zaključek takega pojmovanja je, da je treba vsak narod privesti do čim večje popolnosti, da bo tem uspešneje izvrševal svoje, od Boga določeno specifično poslanstvo; in kdor se trudi za to, da bi narod dosegel čim višjo stopnjo omike, dejansko z Bogom sodeluje pri izvajanju njegovega stvariteljskega načrta.[5]

---

[1] Franc Grivec: Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod, Celje 1963, str. 216.

[2] Joseph Dobrowsky: Cyrill und Method der Slawen Apostel, Prag 1823.

[3] J. Kopitar: Glagolita Clozianus (1836) LXXII. — Vindobonae; F. Miklošič: Vita s. Clementis, Vidobonae 1847.

[4] Johann Gottfried Herder (1744—1804) — Svoje misli je razvil predvsem v dveh delih: Stimmen der Völker in Lieder (1778) in Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschen (4. vol. 1748—1791).

[5] Cf. E. Lemberg: Geschichte der Nationalismus in Europa, Stuttgart 1950, str. 195—205.

Posledice takega pojmovanja naroda so se začele v Avstriji kmalu kazati. Ponemčevanje se je malo ublažlo, povečalo pa se je zanimanje za narodnostne posebnosti vseh v Avstriji živečih narodov. Pri nenemških narodih se je močno povečalo prizadevanje za utemeljitev lastne kulturnosti. To se je kazalo v dveh smereh: v odkrivanju kulturne preteklosti (sem spada raziskovanje delovanja solunskih bratov) in slovnično ter pravopisno piljenje jezikov (npr. pri slovenščini izbiranje med bohoričico, metelčico in gajico). Slomšek se je osebno vključil v to drugo smer, poznal pa je tudi izsledke prvih. Ker je bil ves zavzet za šolstvo, ni čudno, da je izsledke le-teh najprej vnesel na šolsko področje v članku Bratje sv. Cirila in Metoda na naših šolah, ki ga je objavil v Novicah leta 1846, ko je bil še višji šolski nadzornik. V članku opisuje prizadevnost nekaterih duhovnikov za šolo in ugotovi, da so »hvalevredni nasledniteljі svetih apostolskih bratov Cirila in Metoda«.[6] S tem je Slomšek tudi na slovenskem področju povezal imeni svetih bratov s kulturnimi prizadevanji, kakor so že delali zgodovinarji in slavisti drugih slovanskih narodov.

Popolnoma lastna in originalna pa je Slomškova pobuda povezati imeni svetih bratov s prizadevanji za cerkveno edinost. Kako je prišlo do tega?

V dobi jožefinizma so bile bratovščine prepovedane in Slomšek se je te prepovedi držal. Še ko ga je leto po škofovskem posvečenju leta 1847 celjski opat Vodušek vprašal o bratovščinah, mu je Slomšek odgovoril, da jih sicer rad vidi, a jih uradno ne bo priznal.[7] Po marčni revoluciji leta 1848 so se pa v Avstriji začele širiti najprej družbe za ureditev in poglobitev verskega življenja med ljudmi, kakor je bila Katholikenverein na Dunaju in Slomškova Družba sv. križa, potem pa tudi t. i. molitvene družbe, katerih namen je bil poglobitev zavesti odvisnosti od Boga v največjih dogajanjih človeškega življenja. Tu pa je učinkovita samo molitev. Že sredi leta 1848 je ljubljanski verski časopis Zeit und Ewigkeit prinesel vest o nastajanju takih molitvenih družb.[8] V dobi po marčni revoluciji se je v Slomšku vedno bolj poglabljala prav ta zavest odvisnosti zgodovinskih dogodkov od Boga in je na pastoralni konferenci leta 1849 duhovnikom poudarjal, da morajo v vseh še tako krutih dogodkih komaj minule dobe gledati božji prst, ki vodi človeka k določenim ciljem.[9] Vendar je malo verjetno, da bi se bil Slomšek že tedaj ukvarjal z mislijo, da bi ustanovil kakršnokoli molitveno družbo. Po marčni revoluciji so bile razmere v škofiji takšne, da je bilo treba najprej pomiriti razburjene duhove.

Možno pa je, da je začel razmišljati o molitveni družbi potem, ko mu ni uspelo razširiti po škofiji svoje Družbe sv. Križa. To družbo si je Slomšek zamislil kot laično organizacijo, kateri bi predsedoval izvoljeni laik in bi na mesečnih sestankih obravnavali dnevne dogodke v luči vere. Takole se glasi

[6] Novice 1846, št. 34—38.
[7] Arhiv za zgodovino in narodopisje, str. 97.
[8] Zeit und Ewigkeit, 9. junija 1849.
[9] Teologische Zeitschrift, 27. oktobra 1849.

eno od navodil za sestanke: »Iz Zgodnje Danice, Novic ali drugih časopisov se prebere kaj, kar se tiče vere, se razloži in vpraša, kaj se imamo iz tega učiti, kaj storiti in česa se varovati. Dobro je, če tudi duhovnik in učitelj kaj povesta«.[10]

Slomšek si je veliko obetal od Družbe sv. križa in se je zanjo zelo zavzel. Uradno se je začela 1. novembra 1849, a ni nikdar pognala korenin. Časi le še niso bili zreli za kaj takega, zlasti še ne na deželi, kjer mnogi duhovniki sploh niso vedeli, kaj naj bi s takšno družbo počeli. Slomšek je kmalu uvidel, da ne gre tako, kot je pričakoval, in je že sedem mesecev po uradnem začetku duhovnikom na duhovnih vajah priznal, da vidi, da na podeželju takšne družbe res niso tako potrebne kot v mestih.[11] Kljub temu je pa v svojih navodilih duhovnikom vztrajal, naj poskušajo uvajati v svojih župnijah verske družbe ali bratovščine. Tako je v pastirskem pismu marca 1850 zapisal, da zelo želi, »da ne bi bilo v mojem obsežnem cerkvenem področju nobene vasice, nobene župnije, ki ne bi bila središče kakršnekoli pobožne družbe ali krščanske bratovščine«.[12]

Verjetno lahko prav v teh besedah začutimo začetek Slomškovega razmišljanja o ustanovi, ki bi bila sprejemljiva za vse duhovnike in za vse vernike in bi lahko bila v vsaki vasici v škofiji. Družba sv. križa se ni obnesla, bratovščine so bile bolj krajevne narave in še malo jih je bilo, saj so bile več kot 50 let pod jožefinizmom prepovedane. Poleg tega bratovščine ne uspevajo brez zavzetih duhovnikov, teh pa ni bilo toliko, kot bi bil Slomšek rad, saj je z žalostjo opazoval, kako so malo prej pokazali izredno malo zavzetosti za tako pomembno zadevo, kot je bila Družba sv. križa. Ker pa je bilo za vso škofijsko dejavnost potrebno imeti ustanovo, ki bi bila lahko povezovala vse duhovnike in tudi vernike in bi hkrati ne bila preveč zahtevna, je začel razmišljati o molitveni družbi.

Seveda so vse to le zunanje okoliščine in zlasti zadnje je le podmena, ki naj bi vplivale na Slomškovo odločitev, da ustanovi molitveno družbo. Glavni razlog pa je razkril v pismu z dne 30. novembra 1851 papežu Piju IX., s katerim ga prosi, naj družbo potrdi. Takole je pisal: »Koga izmed katoličanov ne bi bolelo zaradi najbolj žalostnega razkola med narodi — posebno slovanske krvi, katere sta v devetem stoletju sv. brata Ciril in Metod klicala k edinosti vere in vodila k materi sv. Cerkvi, pa so jih nesrečni razkolniki odtrgali iz materinega naročja in tako raztrgali obleko Kristusovo. Ko sem premišljal usodo teh ločenih bratov in želel, da bi za njihovo združitev s sv. katoliško Cerkvijo nekaj storil — pa jaz in moji nimamo drugega kakor molitev in solze, — sem sklenil ustanoviti bratovščino sv. Cirila in Metoda za združenje ločenih bratov, posebno Slovanov, in sem to željo razodel duhovnikom lavantinske škofije na duhovnih vajah (.....) Ta moja beseda je bila z navdušenjem sprejeta in tisoči že dvigajo roke k Očetu usmiljenja

[10] Iz rokopisa v snopiču »Družba sv. Križa« v škofijskem arhivu v Mariboru.
[11] Rokopis z duhovnih vaj XI, št. 7.
[12] Okrožnice Lavantinskega Ordinariata, 12. marca 1850.

ne le v naši, ampak tudi v sosednjih škofijah. Potrebno je samo eno: da Vi, sv. oče, to bratovščino potrdite in blagoslovite. Naj zato Vaša Svetost določi odpustke vsaj za osmino praznika sv. Cirila in Metoda. — Tako upam iz vsega srca, da bo Bog skrajšal čas prežalostnega razkola in ločene narode privedel nazaj v hlev k tistemu Pastirju, čigar poslednja molitev je bila: ‚Da bi bili vsi eno . . .', in k Njegovemu namestniku na zemlji, kateremu je izročil, da pase jagnjeta in ovce. — S poljubom vdanosti Vaši Svetosti prosim apostolskega blagoslova.«[13]

Papež Pij IX. je Slomškovi prošnji ugodil in molitveno družbo obdaril s številnimi odpustki, veliko več, kot je Slomšek prosil. Vse to je Slomšek v škofijskem listu z dne 18. junija 1852 sporočil svojim duhovnikom. V uvodu v to sporočilo pa je zopet povedal, zakaj se je odločil za to molitveno družbo, kateri je dal uradni naslov: Molitvena družba sv. Cirila in Metoda za ponovno združenje vseh Slovanov v katoliški veri.

Takole piše: »Kristus še dandanašnji kaže oblačilo svoje svete Cerkve bolj ko kdaj poprej raztrgano, zlasti med mnogimi rodovi sicer tako pohlevnih, obilno obdarovanih slovanskih ljudstev, ki so si tako blizu — in vendar tako daleč med seboj. — Misel me je gnala, želja me presunjala, da bi se že skoraj med nami izpolnila tista molitev našega preljubega Odrešenika . . . da bi bili vsi eno. Iz tega namena sem lansko leto pri naših skupnih duhovnih vajah izrazil željo, da bi se ustanovila molitvena družba . . .«[14]

Slomšek je torej z duhovnimi očmi gledal Kristusa, ki hodi okrog v raztrgani obleki in tega je kriva verska needinost med Slovani. To je Slomška zelo bolelo, ker je bil velik narodnjak, pa tudi zato, ker so bile složnost, edinost, enotnost za Slomška največje, če ne celo najljubše človečanske kreposti. Kolikokrat je npr. pri duhovnih vajah prosil svoje duhovnike, naj bodo edini med seboj in s škofom. Zelo priljubljena mu je bila podoba družinskega obeda, kjer sedijo sinovi okoli svojega očeta, ali duhovniki okoli svojega škofa, ali slika zadnje večerje, kjer sedijo apostoli okoli Jezusa. Tako je zopet z duhovnimi očmi gledal, kako sedijo vsi slovanski rodovi okoli mize zadnje večerje, kjer Jezus moli »Da bi bili vsi eno . . .«

Sklenil je torej, da bo ustanovil molitveno družbo, da bi od Boga izprosili milost zedinjenja. Najprej je hotel v to družbo povabiti svoje duhovnike, zato se je odločil, da bo to storil pri duhovnih vajah, ko se bo lahko o tem z duhovniki tudi pogovoril.

Leta 1851 so bile duhovne vaje na dveh krajih: v Št. Andražu v škofovski rezidenci kakor že dvakrat prej in v frančiškanskem samostanu v Brežicah. To je bilo prvič, da so bile duhovne vaje tudi v slovenskem delu škofije. V Št. Andražu so bile duhovne vaje od 1. do 5. septembra in se jih je udeležilo 53 duhovnikov,[15] v Brežicah pa od 22. do 26. septembra z udeležbo 60 duhovnikov.[16] Obojne duhovne vaje je vodil superior karmeličanskega

[13] Slomškov list, Januar 1985.
[14] Okrožnica Lavantinskega Ordinariata, 18. junija 1852.
[15] Arhiv za zgodovino in narodopisje, str. 210.
[16] Zgodnja Danica, 2. oktobra 1851.

samostana v Gradcu, p. Serapion Wenzel.[17] Kot že obakrat prej, je tudi za te duhovne vaje Slomšek pripravil uvodni in sklepni govor ter tri popoldanska razmišljanja, za vsak dan duhovnih vaj eno. Ta tri razmišljanja — skupno 76 rokopisnih strani — so zelo lepa in razkrivajo globoko Slomškovo duhovnost. Za zadnji dan duhovnih vaj je dal svojemu razmišljanju naslov: Katoliška učiteljska služba v Cerkvi. V njej si zastavlja vprašanje, zakaj naše pridige niso uspešne, in odgovarja, da zato, ker se na pridige ne pripravljamo. Na pridigo se moramo pripraviti ne le s študijem, ampak tudi z molitvijo. Od Boga moramo izprositi, da bi dal našim besedam učinkovitost, da bi ljudem res segle do srca. Moliti je treba tudi za župnijo. Sploh je treba oživljati župnijsko in domačo pobožnost. Lepi znaki take pobožnosti so poljska znamenja in pa oltarji, ki so jih po cerkvah postavljali naši predniki in razne bratovščine. Naredimo naše župnije za nekake molitvene družbe. Koliko dobrega je že prišlo po molitvenih družbah. Veliko spreobrnjenj je npr. že izprosila družba Marijinega brezmadežnega srca, katere namen je moliti za spreobrnjenje grešnikov; komaj pred 20 leti je nastala molitvena družba za vrnitev Anglije v katoliško Cerkev, pa že veje topel, veter svežega katoliškega življenja čez tri otočna kraljestva. »Mrzel leden obroč trdovratnega fanatizma pokriva naše ločene sobrate takoimenovane vzhodne Cerkve, ki so nam po nauku, da celo po rodu tako blizu. Kadar kaj o njih beremo ali slišimo, so to navadno vesti o dejanjih največje nestrpnosti globoko ukoreninjenega sovraštva, tako v Rusiji kot v sosednji Srbiji, ali v avstrijskih deželah, kjer živijo razkolniki. Ali ne bi bil že čas, moji bratje, da bi tudi mi ustanovili neko molitveno družbo za zedinjenje ločenih vzhodnjakov in bi jo vpeljali kot spomenik naših letošnjih duhovnih vaj? Za zavetnika te naše družbe si izberemo oba sveta brata in slovanska apostola Cirila in Metoda. Vsak dan zmolimo en očenaš in zdravomarijo za zedinjenje razkolnikov s katoliško Cerkvijo z dostavkom: sv. Ciril in Metod, apostola Slovanov, prosita za nas. Vsi duhovniki darujejo na praznik obeh apostolov, 9. marca, sv. mašo in vsi laiki prejmejo v ta namen po sv. spovedi sv. obhajilo. Vsakdo zbira v svoji okolici člane in mi sporoči njih imena, da se vpišejo v družbeno knjigo. Kdo ve, če ne bo Gospodu po naših molitvah ugajalo zakrpati raztrgano krilo svoje Cerkve, z njegovo milostjo ogreti ledeno mrzlo skorjo razkola, skrajšati dneve te tako žalostne ločitve in kmalu pripeljati do časa, ko bo ena čreda in en pastir. Kdor soglaša, naj svoj pristop naznači s svojim podpisom. Do praznika obeh slovanskih apostolov bom pa z božjo milostjo družbo poklical k življenju. To naj bo najlepši dokaz resnično katoliškega panslavizma, ki bo ugajal Bogu in vsem dobro mislečim.«[18]

Tako je govoril Slomšek duhovnikom na duhovnih vajah v Št. Andražu in isto je hotel povedati tudi duhovnikom na duhovnih vajah v Brežicah

---

[17] Kosar: Anton Martin Slomšek, str. 270; Arhiv za zgodovino in narodopisje, str. 210.
[18] Rokopisi XI., št. 27.

in jih povabiti v Družbo sv. Cirila in Metoda, a je na poti v Brežice zbolel in več dni v Celju visel med življenjem in smrtjo.

Ker je že v Št. Andražu razodel svoj načrt o molitveni družbi sv. Cirila in Metoda in se je verjetno že nekaj duhovnikov priglasilo, je z bolniške postelje poslal duhovnikom v Brežice pismo, v katerem jih je povabil, naj stopijo v družbo.[19]

Žal se to pismo ni ohranilo, pač pa je o tem natančno poročal v Zgodnji Danici duhovnik, ki je bil navzoč.[20] Ker so bili udeleženci prepričani, da je to poslednja želja umirajočega priljubljenega škofa, so se, kot poroča Kosar,[21] vsi duhovniki vpisali in jo začeli priporočati po svojih župnijah.[22]

---

[19] Kosar piše v življenjepisu, da je hotel Slomšek duhovnike v Brežicah »presenetiti« s povabilom v družbo sv. Cirila in Metoda. (Kosar: A. M. Slomšek, str. 270) Ker je bil on navzoč pri teh duhovnih vajah, ni bilo razloga, da mu ne bi verjeli, zato so za njim to ponavljali vsi, ki so o tem pisali. To pa ne drži, ker je Slomšek že tri tedne prej o tem govoril na duhovnih vajah v Št. Andražu in ne moremo govoriti o presenečenju.

[20] Zgodnja Danica, 2. oktobra 1851.

[21] Kosar; A. M. Slomšek, str. 271.

[22] Ob natančnejšem pregledu vsega, kar je Slomšek pisal in delal v prvi polovici leta 1851 in ob pregledu vseh rokopisov, ki jih je pripravil za duhovne vaje tistega leta, se vsiljuje dvom, da je imel Slomšek določen namen pri teh duhovnih vajah ustanoviti posebno molitveno družbo. Gotovo je že premišljeval o tem, a ustanoviti jo prav pri duhovnih vajah — tega namena ne nakaže prav nič. Okoliščine časa niso bile naklonjene ustanovitvi posebne družbe: Ob neuspehih svoje Družbe sv. Križa je uvidel, da se 50 let jožefinizma le pozna tako pri duhovnikih kot pri ljudeh. Naredil je načrt temeljite duhovne prenove tako za ene kot za druge. Za prve sta bili glavni sredstvi duhovne vaje in pastoralne konference, za druge pa ljudski misijoni. Ravno spomladi leta 1851 je pripravil svoj prvi misijon, ki je bil za binkošti na Ponikvi. To mu je dalo zelo veliko načrtovanja in dopisovanja, ker v škofiji ni bilo slovenskih redovnikov in je ves misijon izvedel s svojimi škofijskimi duhovniki. Poleti se je pripravljal za povabilo lazaristov v škofijo, kar je pomenilo veliko potovanj v Gradec. Potem je začel pripravljati duhovne vaje za duhovnike. Kako temeljito se je pripravil, priča dejstvo, da je sestavil kar 100 strani rokopisa (Rokopisi XI, 15, 25, 26, 27, 16) skupaj z uvodom in sklepnim govorom. Vsi govori so pa usmerjeni na prenovo duhovnikovega osebnega življenja. Vse misli uvodnega govora so osredotočene na geslo: le eno je potrebno. Če hočemo posvetiti svoje župnije, moramo biti sami sveti. Razmišljanju na prvi dan je dal naslov: O duhovnikovem poklicnem študiju. Najprej govori o treh napakah pri mnogih duhovnikih: 1. hrepenenje po časteh in uživanju, 2. nezadovoljstvo nad svojo nastavitvijo in 3. zavist nad tistimi, ki imajo boljše župnije. V nadaljevanju govori o tem, da se mora duhovnik vedno poglabljati v teološke študije, da bodo pridige dobre. Ker pa živi duhovnik večinoma med neukimi ljudmi, se mora zanimati tudi za druge znanosti, da lahko ljudem pomaga. Drugi dan je dal svojemu razmišljanju naslov: O duhovnikovi molitvi. Obširno govori o lepoti molitve brevirja, o lepem in zbranem maševanju in o javnih molitvah v cerkvi, ki morajo zbujati duha pobožnosti. Tudi največji del razmišljanja za tretji, tj. zadnji dan duhovnih vaj, kateremu je dal naslov Katoliška učiteljska služba v Cerkvi, govori o duhovnikovem učenju v cerkvi, tako pri pridigi kot pri nauku. Poudarja, da se je treba na pridige pripravljati s študijem, predvsem pa z molitvijo, saj je vedno učinkovita. In šele v tem zadnjem delu posveti ustanovitvi molitvene družbe sv. Cirila in Metoda tisto, kar je bilo v sestavku dobesedno navedeno. Manj kot eno rokopisno stran od skupno sto strani! Če bi jo imel že prej namen ustanoviti, bi jo omenil vsaj v sklepnem govoru, vendar o njej ni sledu. V sklepnem govoru je govoril o trojnem misijonu za obnovo sveta: prvi je v nekrščanskih deželah, drugi je krajevni ljudski, tretji pa družinski, ki je najtežji in najpotrebnejši. Torej niti besede o molitveni družbi sv. Cirila in Metoda.

Vse kaže, torej, da je Slomšek sicer že razmišljal o molitveni bratovščini za edinost Slovanov v katoliški veri, ni pa imel izrecnega namena s tem začeti pri duhovnih vajah leta 1851, ko je imel preobilo skrbi za poživitev verskega življenja v škofiji, v kateri so se še zelo čutile posledice spomladanskih izgredov leta 1848 in več kot 50-letnega jožefinizma. Med sestavljanjem tretje popoldanske konsideracije za duhovne vaje ga je razmišljanje o učinkovitosti molitve privedlo do misli, da bi bilo lepo, če bi bila vsaka župnija neke vrste

Molitvena družba sv. Cirila in Metoda se je zelo hitro širila, zlasti še potem, ko jo je papež Pij IX. maja 1852 potrdil in obdaril z odpustki. Ko je Slomšek prejel papeški Breve, ga je takoj objavil v škofijskem listu in tudi v Zgodnji Danici in obenem poročal, da jih je v desetih mesecih od ustanovitve »veliko pristopilo k temu društvu, ne samo iz moje, ampak tudi iz sosednjih škofij, na Ogrskem in v Galiciji je naša bratovščina sosebno veselo pohvalo našla. Na tisoče vernih duhovnov in neduhovnov z nami že kvišku srca in roke vzdiguje k Očetu . . .«[23]

Leta 1853 je v Drobtinicah obširno popisal, kako je prišlo do razkola, in življenje ter delo svetih bratov. Sestavek je končal z molitvijo za edinost: »Pomagajte nam sveta nebesa in vsa zemlja od sončnega vzhoda do zahoda se združi, da poderemo žalostno steno razkola, ki že toliko let loči srca vzhodnih in zahodnih kristjanov. Posije naj zopet veselo sonce spravne edinosti in krščanske ljubezni na vse narode Kristusovega imena; naj se ledeno morje krivih ver in razkolov raztali . . .[24]

Od leta 1854 dalje je do smrti po Zgodnji Danici obveščal vse člane o stanju molitvene družbe in obenem zelo slikovito opisoval razna prestopanja iz pravoslavja v katoliško Cerkev. Pri tem ni pozabil naglašati, da je to sad molitve za edinost.

Leta 1854 je sporočil, da je članov že 13.114 in je družba razširjena v desetih škofijah. Kot uspeh molitve navaja primer, da je v Romuniji, v kraju Temešvara v Banatu prestopilo 12.000 pravoslavnih v katoliško Cerkev.[25]

Leta 1855 omenja, da je družbo potrdil tudi briksenški škof in se sedaj razteza »od severne Labe na Češkem do Južne Save na Hrvaškem, od tatranskih hribov na Ogrskem do švicarskih snežnikov«.

Naslednje leto pravi, da je članov že blizu 15.000, leta 1957 pa že čez 25.000. Za leto 1858 piše: »Čeprav je nekaj prejšnjih članov umrlo, morda tudi opešalo, vendar ne rečemo preveč, da zdaj okoli 27.000 vernih srca in roke k Bogu povzdiguje za zedinjenje ločenih kristjanov z našo materjo katoliško Cerkvijo.«

---

molitvena družba. Ker to ni izvedljivo, naj bi bilo vsaj nekaj stalnih molilcev. Ob tem mu je prišel navdih, naj bi kar pri duhovnih vajah ponudil duhovnikom takšno molitveno ustanovo, o kateri je že razmišljal. Takšen način je precej tipičen za Slomška, zlasti pri govorih, oziroma spisih, za katere si ni naredil točnega koncepta. V začetku je napovedal, o čem bo govoril, potem pa je pisal o mnogočem drugem, kakor ga je pač misel vodila. To pa nikakor ne zmanjša Slomškove veličine. Pokaže le, da je bil odprt za navdihe, ki so se mu porodili, in jih je skušal uresničiti. Navdih o bratovščini sv. Cirila in Metoda je zaznal kot božji navdih in izkazalo se je, da je v resnici bil.

[23] Zgodnja Danica 1852, št. 29, str. 116.

[24] Drobtinice 1853, str. XX.

[25] V romunskem Banatu je bila leta 1853 ustanovljena katoliška škofija v kraju Lugoj. Po prizadevanju škofa Aleksandra Dobra († 1870) se je veliko pravoslavnih združilo s katoliško Cerkvijo. Podatek je iz knjige: A. M. Slomšek o sv. Cirilu in Metodu, str. 41—42. Prav tako so vsi naslednji podatki o širjenju Slomškove bratovščine vzeti iz omenjene knjige, v kateri so zbrana vsa Slomškova letna poročila o družbi sv. Cirila in Metoda, ki jih je objavljal v Zgodnji Danici.

Leta 1859 ugotavlja, da je članov verjetno že čez 30.000, vendar natančnega števila ne ve, ker še ni dobil vseh sporočil. Z velikim veseljem tudi pove, da so v Nemčiji po zgledu molitvene družbe sv. Cirila in Metoda ustanovili podobno družbo sv. Petra.

Leta 1860 piše Slomšek samo to, da je pristopilo 1.000 novih članov, morda še več, vendar ne ve, koliko, ker še niso prišli vsi spiski. Zadnjikrat poroča o številu članstva leto pred smrtjo, ko pove, da je dobil iz severne Češke sporočilo, da je vstopilo 7.000 novih članov, in to celo iz Šlezije. V poročilu za leto 1862, malo pred svojo smrtjo pa omenja samo: »Kar naše domače društvo tiče, se je tudi preteklo leto število družnikov in družnic veselo pomnožilo«.

Kako se je Molitvena družba sv. Cirila in Metoda razvijala po Slomškovi smrti, pripoveduje neimenovani avtor knjige A. M. Slomšek o sv. Cirilu in Metodu, ki je izšla leta 1910 v Ljubljani. Podatki, ki jih navaja, so zelo zanimivi, žal pa ne pove, odkod so. Pravi, da je imela leta 1860 družba 34.260 članov, štiri leta kasneje pa kar več kot dvakrat toliko, namreč 75.352 članov. K tolikšnemu številu, če številke držijo, sta pripomogli dve okolnosti. Za leto 1863 je že Slomšek z Davorinom Terstenjakom pripravljal velike slovesnosti za 1000-letnico prihoda solunskih bratov med Slovane. Glavni pobudnik, Slomšek, je bil tedaj že v grobu, slovesnosti so pa le potekale in pri vseh so verjetno vabili ljudi, naj pristopijo k molitveni družbi. Spomin na priljubljenega škofa je imel gotovo svoj delež pri tem. Druga okolnost pa je bila v tem, da so, kot se iz raznih poročil vidi, v tem letu sprejeli kot člane tudi šolske otroke.

Vendar se je na splošno videlo, da molitveni družbi sv. Cirila in Metoda manjka duša, kakor je bil Slomšek. Ob slavju 1000-letnice prihoda svetih bratov med Slovane so veliko pisali v vseh slovenskih listih o njuni vlogi za vero in kulturo med Slovani, po tem letu pa je pisanje skoraj prenehalo, kakor da ne bi bilo več kaj pisati.

Slovanski škofje, ki so bili na prvem vatikanskem cerkvenem zboru, so papeža Pija IX. prosili, naj bi češčenje sv. Cirila in Metoda razširil na vso Cerkev, vendar v tedanji zmedi tega ni bilo mogoče narediti, pač pa je to naredil Leon XIII. z encikliko Grande munus leta 1880.

Slovani so se šli naslednje leto papežu zahvalit v Rim in so imeli slovesnosti v cerkvi sv. Klementa. Slovencev je bilo 88 in jih je vodil dekan Matej Kožuh. V svojem govoru v baziliki sv. Klementa je orisal nastanek Slomškove družbe sv. Cirila in Metoda in potem nadaljeval: »Bratovščina se je začela hitro razširjati in sedaj že več kot 30 let živahno cvete po vsej naši deželi in daje okušati svoj dozoreli sad. Očitno namreč vidimo, da se je od tistega časa, ko se je ustanovila, razkolništvo začelo bolj predramljati in spreobračati in to ne le pri posameznikih, ampak pri celih družinah in krajih. Ko govorim o sadu te bratovščine, naj omenim tole: Ko sem prebral okrožnico Grande munus, sem si rekel: to je sad bratovščine sv. Cirila in Metoda. Tudi to trdim: da smo Slovani iz vseh krajev v srečnih dnevih tukaj v Rimu

zbrani, kjer si na grobu svojega apostola sv. Cirila poživljamo srca zedinjeni v veri in ljubezni, tudi to je sad omenjene bratovščine.«[26]

Zanimanje za sv. Cirila in Metoda, ki ga je zbudila enciklika Grande munus, je poživilo tudi zanimanje za Slomškovo družbo sv. Cirila in Metoda in leta 1883 je štela že nad 153.000 članov.

Leta 1885 so vsi Slovani slovesno obhajali 1000-letnico Metodove smrti in po slovenskih krajih skoraj ni bilo župnije, kjer ne bi bili pripravili vsaj majhne slovesnosti. Toda kljub temu, da so številni govorniki na teh proslavah omenjali Slomškovo bratovščino in jo zelo priporočali, je bil uspeh zelo majhen. Do leta 1906 je vsega skupaj pristopilo le 3480 novih članov.

Iz tega se vidi, da je privlačnost Slomškove molitvene družbe počasi splahnela. Največ članov iz tujih škofij je bilo na Moravskem in iz tega članstva se je leta 1891 razvilo Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, ki je najbolj živelo v začetku tega stoletja in je prišlo tudi v Ljubljano. To Apostolstvo je priredilo štiri velike mednarodne kongrese za cerkveno edinost v letih 1907, 1909, 1911 in 1924 v Velehradu na Moravskem in leta 1925 v Ljubljani mednarodni kongres za vzhodno bogoslovje.[27]

Vsaj posredno je bilo tudi to sad Slomškove »molitvene družbe sv. Cirila in Metoda za ponovno združenje vseh Slovanov v katoliški veri«. Prav tako je postavitev svetih bratov za sozavetnika Evrope in tudi praznovanje letošnjega Metodovega leta vsaj posredno sad prizadevanja tistega, ki je v prejšnjem stoletju začel širiti češčenje solunskih bratov in sprožil zamisel, naj bi ju častili kot priprošnjika pri delu za zedinjenje vseh Slovanov v eni Kristusovi Cerkvi.

Povzetek: Jošt Martelanc, Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda

Leta 1851 je škof A. M. Slomšek pri duhovnih vajah za duhovnike ustanovil Molitveno družbo sv. Cirila in Metoda za ponovno združenje vseh Slovanov v katoliški veri. To je bila prva bratovščina, ki je imela sveta brata za svoja zavetnika. Hitro se je razširila po tedanji Avstriji in v sosednjih deželah in je na svojem višku imela čez 150.000 članov. Poleg molitve za zedinjenje je pospeševala tudi češčenje slovanskih apostolov. To češčenje je doseglo svoj vrhunec v imenovanju sv. Cirila in Metoda za sozavetnika Evrope.

Summary: Jošt Martelanc, Prayer-society of St. Cyril and Methodius, Founded by Slomšek

At the priests' retreat in 1851 Bishop A. M. Slomšek founded the »Prayer-society of St. Cyril and Methodius for the Reunion of all Slavs in One Catholic Faith«. This was the first confraternity to have the Holy Brothers as patron saints. It rapidly spread in Austria of those times and in the neighbouring countries, and at its acme it counted over 150,000 members. Besides the prayer for unity it also promoted the veneration of the two Apostles of the Slavs, which culminated in proclaiming St. Cyril and Methodius to be the co-patrons of Europe.

---

[26] A. Žlogar: Zbornik cerkvenih govorov na slavo sv. Cirilu in Metodu, Ljubljana 1886, str. 58.

[27] F. Grivec: Slovanska apostola sv. Ciril in Metod, Ljubljana 1927, str. 152—153.

Stanko Janežič

Prispevek profesorja Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda

I

Dr. Franc Grivec, dolgoletni profesor Teološke fakultete v Ljubljani, je bil rojen kmalu po 1. vatikanskem koncilu, leta 1878, v župniji Ajdovec na Dolenjskem (ljubljanska nadškofija, Slovenija — Jugoslavija), umrl pa je v času 2. vatikanskega koncila, leta 1963, v Ljubljani. V svojem življenju in delovanju je bil kot duhovnik in teolog razpet med ta dva vesoljna cerkvena zbora, vendar je bil bolj kot uresničevalec prvega predhodnik drugega, ki mu je s svojimi teološkimi spisi in z dejavnostjo na področju cerkvene edinosti pripravljal pot.

Grivec je predvsem mnogo pisal o Cerkvi[1] in spada med vodilne katoliške ekleziologe v prvi polovici 20. stoletja.[2] Že med svojim podiplomskim teološkim študijem v Innsbrucku (1902—1905) se je začel vglabljati v staroslovansko cerkveno slovstvo in vzhodno teologijo ter v življenje in delo sv. Cirila in Metoda, čemur je ostal zvest vse življenje. Bil je pobudnik in vodilni sodelavec znamenitih velehradskih unionističnih kongresov (1907—1936), na katerih je pogosto predaval.[3] V ljubljanski škofiji je dolgo časa vodil zedinitveno bratovščino Apostolstvo sv. Cirila in Metoda ter leta 1927 ustanovil revijo te bratovščine »Kraljestvo božje«, pisal vanjo in jo nekaj let tudi sam urejeval. S svojimi spisi in predavanji je močno vplival na duhovščino in izobražence v Sloveniji, deloma pa tudi drugod.

II

Grivec se je zgodaj (1903) zavzel za ciril-metodijsko idejo in prodrl do bistva njene vsebine: Slovani naj kot most povezujejo Vzhod in Zahod, slovanski katoliški teologi naj proučujejo vzhodno pravoslavno teologijo, sv.

---

[1] Prim. FRANC GRIVEC, *Cerkev*, Ljubljana 1924, 2. izdaja 1943; *Kristus v Cerkvi*, Ljubljana 1936; *Krščanstvo in Cerkev*, Ljubljana 1941; Okrožnica papeža Pija XII., *Skrivnostno telo Jezusa Kristusa*, pojasnil F. Grivec, Ljubljana 1944, itd.

[2] Prim. LOJZE KOVAČIČ, *Prispevek dr. Franca Grivca k razvoju ekleziologije v prvi polovici 20. stoletja*, Inavguralna disertacija, Ljubljana 1983.

[3] Prim. FRANCE DOLINAR, *Slovenci in velehradski unionistični shodi*, v: Kraljestvo božje, Rim 1957, 29—53.

Ciril in Metod sta apostola enakopravnosti vseh narodov in vesoljne cerkvene edinosti. S temi svojimi uvidi, ki jih je najprej objavil v časopisu moravskih bogoslovcev Museum,[4] je odločilno vplival na zedinitveno dejavnost v duhu sv. Cirila in Metoda ter na teološko raziskovanje številnih slovanskih teologov v naslednjih desetletjih.[5]

O sv. Cirilu in Metodu je Grivec pisal v številnih krajših člankih in knjižicah, globlje pa je nauk svetih bratov predstavil v razpravi Pravovernost sv. Cirila in Metoda leta 1921.[6] Iz teologije, ki jo razodevata življenjepisa Žitje Konstantina in Žitje Metodija, je dokazal, da »sta sveta brata v pojmovanju krščanskih dogem verna zastopnika vzhodnih tradicij in obenem apostola univerzalnega krščanskega edinstva. Zato sta pravoverna v zapadnem in vzhodnem smislu, vredna, da ju z istim spoštovanjem časti zapadna in vzhodna Cerkev kot sveta zaščitnika one krščanske edinosti in ljubezni, ki je nekdaj združevala Vzhod in Zapad v eno krščansko družino.«[7] Grivec je v razpravi osvetlil gledanje svetih bratov na prvenstvo rimskega papeža ter njun odnos do Rima in Carigrada, kot tudi njun nauk o izhajanju Svetega Duha. Dognal je, da sta sv. Ciril in Metod v vseh teh vprašanjih povsem pravoverna. Posebej je opozoril na uporabo naziva »apostolik« za rimskega papeža.[8] Grivčevo pisanje je jasno in prepričljivo ter izpričuje veliko poznavanje virov, literature in zgodovine, predvsem pa duha svetih bratov.

Grivec je v posebnih razpravah tudi ugotovil, da je bila Ciril-Metodova teologija samostojna in neodvisna od takratne bizantinske teologije.[9]

Leta 1927 je Grivec v Ljubljani izdal poljudnoznanstveni življenjepis Slovanska apostola sv. Ciril in Metod (180 strani), ki je v naslednjih letih izšel tudi v češkem, nemškem, poljskem, slovaškem in ukrajinskem prevodu. Leta 1934 pa se je znova začel resneje vglabljati v teologijo sv. Cirila in Metoda ter o tem napisal vrsto razprav.[10] Posebno lepo je razložil Cirilov priljubljeni izraz »pradedne časti«, ki predstavlja vodilno idejo Cirilove duhovnosti: hrepenenje po prvotnem sijaju božje podobe v Adamovi človeški naravi pred grehom.[11]

Leta 1936 je v posebni knjigi izdal Žitja Konstantina in Metodija (prvi slovenski prevod), s poljudno razlago.[12] Leta 1938 je izšla njegova obširna knjiga Slovenski knez Kocelj,[13] ki osvetljuje lik tega velikega učenca in

---

[4] FRANC GRIVEC, *Ideja ciril-metodijska*, v: Museum 1903—1904, 2—14.

[5] Prim. FRANCE DOLINAR, *Franc Grivec*, v: Meddobje VIII (1964, Buenos Aires), 3—4.

[6] V reviji ljubljanske teološke fakultete Bogoslovni vestnik (BV) I (1921), 1—43.

[7] R. t., 3. — Prim. tudi F. DOLINAR, *Franc Grivec*, 12.

[8] Prim. F. GRIVEC, *Pravovernost sv. Cirila in Metoda*, v: BV I (1921), 9—11.

[9] Prim. *Viri Ciril-Metodove teologije*, v: Slavia (Praha) 1923, 44—60; *Orientalische und römische Einflusse in den Scholien der Slavenapostel Kyrillos und Methodios*, v: Byzantinische Zeitschrift 1929—1930 (Leipzig), 287—294.

[10] Npr. *Iz teologije sv. Cirila in Metoda*, v: Bogoslovni vestnik (BV) XIV (1934), 181—189; *Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda*, v: BV XV (1935), 1—32; *Zaroka sv. Cirila s Sofijo*, r. t., 81—94; *Originalnost sv. Cirila in Metoda*, v: Jugoslavenski istoriski časopis I (1935, Beograd), 52—75, itd.

[11] Prim. *Iz teologije sv. Cirila in Metoda*, v: BV XV (1935), 211—216.

[12] Pri Mohorjevi družbi v Celju (150 strani).

pokrovitelja slovanskih apostolov v Panoniji. Vsa dotedanja Grivčeva znanstvena in teološka dognanja o sv. Cirilu in Metodu pa so zbrana v kritični izdaji latinskega prevoda Žitij Konstantina in Metoda leta 1941.[14]

Grivec je svoje raziskave o sv. Cirilu in Metodu povezoval tudi s prvimi spomeniki slovenske književnosti in o tem objavil vrsto člankov in razprav. Tako je leta 1942 izdal v Ljubljani knjigo Zarja stare slovenske književnosti — Frizinški spomeniki v zarji sv. Cirila in Metoda, leta 1943 pa razpravo Clozov — Kopitarjev glagolit v slovenski književnosti in zgodovini.[15]

Zadnje obdobje Grivčevega življenja in delovanja po drugi svetovni vojni je skoro v celoti posvečeno sv. Cirilu in Metodu, kar izpričuje Grivčeva bibliografija.[16] Iz nje je tudi razvidno, kako je Grivec ostal zvest svojemu mladostnemu uvidu, da more pravo podobo slovanskih apostolov dati le vzajemno sodelovanje slavistike, teologije in zgodovine, kar je ta veliki poznavalec svetih bratov mogel uresničiti šele v tretji, poslednji dobi svojega raziskovanja.[17]

Ob številnih člankih in razpravah, ki so se vrstile leto za letom, izstopajo posebno nekateri spisi: Quaestiones Cyrillo-Methodianae (1952),[18] Na sem' Petre — Super hunc Petrum (1953),[19] Iz eksegeze sv. Cirila Solunskega (1954),[20] Vselenskij — sobornyj (1956),[21] Cyrillo-Methodiana (1957),[22] Ciril-metodijska ideja (1962),[23] itd. Pomembno delo je knjiga Constantinus et Methodius Thessalonicenses,[24] z Grivčevim pregledom in oceno virov, njegovim predelanim latinskim prevodom Žitja Konstantina in Metodija ter Tomšičevo redakcijo staroslovanskega teksta obeh Žitij.

Leta 1957 (9. oktobra) je rimska Kongregacija za svete obrede odobrila tri nova, znanstveno izčiščena berila za duhovniške dnevnice na praznik sv. Cirila in Metoda, ki jih je sestavil Grivec s sodelovanjem češkega liturgista Vašica. Za Grivca je bilo to ob večeru njegovega življenja svojevrstno zadoščenje.

III

Vrh in sklep vsega Grivčevega prizadevanja za poznavanje sv. Cirila in Metoda predstavljata njegova nemško pisana monografija »Konstantin und

---

[13] Ljubljana (300 strani).

[14] *Vitae Constantini et Methodii*, v: Acta Academiae Velehradensis XVII (1941), 1—127, 161—277.

[15] V: Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani, I, 341—408.

[16] Prim. L. KOVAČIČ, n. d., 13—36, kjer je navedena celotna Grivčeva bibliografija, razvrščena po vsebini in po letih; prim. posebno str. 16—17, 22, 28—31, 35.

[17] Prim. F. DOLINAR, *Franc Grivec*, 15.

[18] V: Orientalia Christiana Periodica XVIII (Roma), 113—134.

[19] V: Zbornik Teološke fakultete (ZTF) III (Ljubljana), 98—117.

[20] V: ZTF IV, 32—47.

[21] V: ZTF VI, 64—83.

[22] V: Slovo VI—VIII (Zagreb), 24—53.

[23] V: ZTF XI, 47—58.

[24] V zbirki Staroslavenskega instituta Radovi IV, Zagreb 1960.

Method, Lehrer der Slaven«[25] ter slovenska knjiga »Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod«.[26]

Nemško monografijo je kritika ovrednotila za »standardno delo slavističnega in zgodovinskega raziskovanja« (Ziegler). Posebno dobro sta predstavljeni duhovnost in teologija sv. Cirila in Metoda.[27] Slovenska knjiga ni prevod in niti ne priredba nemške monografije, temveč bolj poljudno, čeprav znanstveno pisano novo delo, ki pa, podobno kot nemška knjiga, zajema vsa glavna Grivčeva dognanja o svetih bratih. Prvi, daljši del (9—217) obravnava življenje in delo slovanskih blagovestnikov, drugi, krajši del (219—235) pa predstavlja vire o sv. Cirilu in Metodu. Predvsem ti dve knjigi bosta ime Franca Grivca še dolgo ohranjali med vsemi, ki bodo raziskovali delo in življenje slovanskih apostolov, pa čeprav se morda ne bodo strinjali z vsemi njegovimi mnenji. Tudi v času svojega življenja je Grivec javno diskutiral o nekaterih ciril-metodijskih vprašanjih, vendar zmeraj pripravljen slediti resnici.

Kakšen je torej prispevek Franca Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda, kot je to razvidno iz njegovih ciril-metodijskih spisov, posebej še nazadnje navedenih dveh knjig?

Grivec je prvi znanstveno odkril filozofijo, teologijo in duhovnost svetih bratov, in to iz analize Žitja Konstantina in Metodija. Ugotovil je vpliv sv. Gregorija Nacianškega na sveta brata in njuno razumevanje »pradednih časti«, ki pomenijo »prvotno dostojanstvo« prvega človeka Adama. Kristjan si mora zato prizadevati, da bi ponovno dosegel te »pradedne časti« in tako zaživel pristno bogopodobnost. Zaradi bogopodobnosti so vsi kristjani in vsi krščanski narodi enakovredni pred Bogom, vsi so deležni božjega plemstva, nikdo jim ne sme kratiti »človečanskih pravic«.[28]

Teološke spoznave je Grivec povezoval tudi z jezikoslovnim raziskovanjem ciril-metodijskih tekstov in slavistično znanost obogatil z nekaterimi dragocenimi dognanji. Odkrival je tudi zvezo prvih spomenikov slovenske književnosti z delom svetih bratov.

Grivec je izpričal pravovernost sv. Cirila in Metoda ter njuno pripadnost krščanskemu Vzhodu in Zahodu. Teološko je poglobil ciril-metodijsko idejo in usmeril ljubitelje te ideje v teološki dialog in graditev mostu med vzhodnimi in zahodnimi kristjani. Sv. Cirila in Metoda je predstavljal kot resnična apostola krščanske edinosti in velika vzornika prizadevanja za edinost med Vzhodom in Zahodom tudi v 20. stoletju.

---

[25] Wiesbaden 1960 (270 strani).

[26] Celje (Mohorjeva družba) 1963 (246 strani). Knjiga je izšla tudi v italijanščini: *Santi Cirillo e Metodio apostoli degli slavi e compatroni d'Europa,* Roma (Academia Teologica Slovena) 1984 (prevedel in priredil Franc Husu, 318 strani).

[27] Prim. F. DOLINAR, *Franc Grivec,* 18.

[28] Prim. FRANC GRIVEC, *Izgnani Adamovi vnuki,* v: Kraljestvo božje XVII, Rim 1958, 9—16; *Ob 1100-letnici sv. Cirila in Metoda,* v: Kraljestvo božje XXI, Rim—Trst 1963, 37—43. — Prim. F. DOLINAR, *Franc Grivec,* 22. — Prim. tudi FRANC PERKO, *Dr. Franc Grivec, Znanstvenik — raziskovalec življenja in delovanja slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda,* v: Kraljestvo božje XXI (1963), 117—130; FRANC PERKO, *Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda,* Inavguralna disertacija, Ljubljana 1963.

Tako smemo skleniti, da spada profesor Franc Grivec med največje poznavalce sv. Cirila in Metoda v 20. stoletju ter da je njegov prispevek k poznavanju svetih bratov, s tem pa tudi k njunemu češčenju, pomemben tako za današnji čas kot tudi za prihodnost.

Povzetek: Stanko Janežič, Prispevek profesorja Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda

Dr. Franc Grivec (1878—1963), profesor Teološke fakultete v Ljubljani, velik ekleziolog in pospeševatelj cerkvene edinosti, spada med največje poznavalce sv. Cirila in Metoda. Iz Žitja Konstantina in Metodija je znanstveno odkril filozofijo, teologijo in duhovnost svetih bratov ter posebej osvetlil njuno razumevanje »pradednih časti«, ki pomenijo pristno bogopodobnost prvega človeka Adama. Grivec je izpričal pravovernost svetih bratov ter njuno pripadnost krščanskemu Vzhodu in Zahodu. Teološko poglobljeno je predstavil sv. Cirila in Metoda kot apostola in vzornika krščanske edinosti.

Summary: Stanko Janežič, Contribution of Professor Grivec to the Knowledge of St. Cyril and Methodius

Dr. Franc Grivec (1878—1963), Professor on the Faculty of Theology in Ljubljana, an important eclesiologist and promoter of Christian unity, is one of the greatest experts on St. Cyril and Methodius. On the basis of the »Life of Constantine and Methodius« he scientifically dealt with the philosophy, theology and spirituality of the Holy Brothers and especially elucidated their understanding of »ancestral honours«, which mean genuine godlikeness of the first man Adam. Grivec proved the orthodoxness of the Holy Brothers and their appertaining to the Christian East as well as to the West. With deep theological insight he presented St. Cyril and Methodius as apostles and examples of Christian unity.

Ocene in prikazi

Anton Nadrah OCist, **Odrešenik Jezus Kristus,** Ljubljana-Stična 1984, 553 str.

Stiški opat dr. Anton Nadrah nam je ob odhodu s Teološke fakultete, kjer je predaval dogmatiko, poklonil dragoceno knjigo o Jezusu z naslovom Odrešenik Jezus Kristus. Knjiga je v osnovi, kakor pravi v uvodu, »učbenik za bogoslovce in priročnik za duhovnike in druge pastoralne delavce«. Nastajala je torej na podlagi predavanj kristologije in soteriologije, ki jih je imel na Teološki fakulteti. Vendar je knjiga v dokončni obliki več kot samo učbenik ali priročnik za ponavljanje pridobljenega znanja. Didaktični vidik je vseskozi res tako zelo navzoč, da že ta zgovorno priča, da knjiga ni izvirna kristologija, ampak zajetna zbirka znanja, informacij in vrednotenj sodobnih miselnih tokov o Jezusu in njegovem odrešenjskem delu. V tem pogledu je knjiga učbenik, ki nudi bralcu zelo širok splet znanja in informacij, vendar je v tem, kako obravnava ta vprašanja, več kot samo učbenik.

Knjiga že na začetku opozarja na funkcionalnost kristologije, vede, ki jo v današnjem razkristjanjenem svetu nekateri pojmujejo vse preveč areligiozno. Kar ne moremo verjeti, da o Kristusu govorijo tako posvetno, da ga zlorabljajo za politiko, revolucijo in oznanjevanje povnanjenega krščanstva, ki ima komaj še kaj stika z nadnaravo.

Knjiga ni samo zajeten učbenik najbolj subtilnih vprašanj Kristusove osebe, še manj preprosto moraliziranje o Jezusu. Ni samo zbirka znanja in spet ne navaden Jezusov življenjepis, čeprav ima pečat enega in drugega, vendar tako, da nikoli ne postane samo abstraktno razpravljanje, leksikalno naštevanje dejstev in brezosebno obravnavanje življenjskih vprašanj.

Knjiga obravnava z veliko natančnostjo vprašanja v zvezi s Kristusovo osebo in njegovim odrešenjskim delom, torej vprašanja, ki burijo mnoge sodobne duhove, saj vlada za Kristusa tudi v razkristjanjenem svetu veliko zanimanje. Knjiga je znanost in sporočilo. Ni samo enciklopedija znanja, temveč vsestransko, poglobljeno in življenjsko funkcionalno razpravljanje o Kristusu in njegovem odrešenjskem delu. Knjiga riše od strani do strani vedno bolj popolno podobo Kristusa, dokler na koncu ne stopi v vsej polnosti sporočilo njegove osebnosti pred nas. Kristus je v knjigi predstavljen in pojasnjen. V njej se spaja to, kar je o njem povedal Oče, kar je povedal o sebi sam in, kar je o njem povedal človek, ki že dva tisoč let preiskuje njegovo bit in njegovo sporočilo, a brž ko se mu zazdi, da ga je doumel, se mu izmakne, tako da mora vselej znova priznati: Kristus ni od tega sveta (prim. Jn 8,23).

Ker začenja tako življenjsko razpravljanje o Kristusu, sem se bal, da bo proti koncu, ko bo govoril o zgodovini kristologije in se bo soočal s kristološkimi zmotami, postal suhoparen, vendar ostaja tudi tukaj sebi zvest. Ko razpravlja o kristologiji v ožjem smislu, ne navaja samo uradnih izjav cerkvenega učiteljstva, anatem in členov veroizpovedi. Tudi pri razpravljanju o najbolj subtilnih vprašanjih ne postane dolgovezen, nejasen ali dogmatično nestrpen, temveč trezno, modro in z izrednim čutom za razlikovanje vodi bralca do novih spoznanj, ki bogatijo, navdušujejo in nevsiljivo vabijo. Mirno lahko rečem, da Slovenci doslej še nismo imeli knjige, ki bi bolj obsežno in bolj poglobljeno govorila o Kristusu, njegovi naravi in njegovem odrešenjskem delu in bi bolj prepričljivo prikazala funkcionalnost kristologije, kakor je storil opat Nadrah s svojo knjigo.

Z njo si je postavil dostojen spomenik med učitelji teološke vede na Slovenskem in spodbudil tudi druge, naj bi pustili za seboj podobno sled.

Knjiga je izšla v zbirki Teološka knjižnica, ki jo izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, in sicer za 1950-letnico našega odrešenja. Na ovitku je upodobljena slika XII. postaje križevega pota Fortunata Berganta, ki simbolično prikazuje njeno vsebino. Posvečena je 850-letnici stiške opatije, »vsem nekdanjim belim menihom, njihovim dobrotnikom in prijateljem.« Zaradi vsebine in zaradi izjemno prikupnega obravnavanja vsebine, tako da njeno sporočilo resnično učinkuje, je knjiga veličasten duhovni spomenik visokega stiškega jubileja!

Knjiga je razdeljena na deset poglavij. Z bibličnega vidika so najbolj zanimiva prva tri, med njimi še posebno prvo, kjer Nadrah razpravlja o tem, kako je mogoče na podlagi Nove zaveze in književnosti, ki je nastajala vzporedno z njo, spoznati zgodovinskega Jezusa. S prvim poglavjem posega Nadrah v biblično področje, čeprav je vsa njegova kristologija in soterilogija dosledno biblična. O Kristusu bi lahko razpravljal samo umsko ali samo zgodovinsko, kar nekateri tudi delajo, vendar bi bila v prvem primeru Kristusova podoba narejena vse preveč po človeški meri; v drugem pa bi šlo prej za seznam zmot, polresnic in resnic o Kristusu, kot za življenjsko funkcionalno kristologijo. Nadrah pozna eno in drugo, vendar daje prednost biblični podobi Kristusa. Iz njegove knjige je popolnoma jasno, da je Sveto pismo res »duša vse teologije« (BR 16,2) in je v tem pogledu napisana res pokoncilsko. Mestoma dobimo vtis, da gre za eksegezo. Nekatera kristološka vprašanja so tako dosledno biblično obdelana, pa tudi pri eksegezi ustreznih mest ni mogoče dati boljših pojasnil, na primer vprašanje, čemu je Jezus ravno s svojo smrtjo zadostil za človeški greh (prim. 420 sl.). V teh delih je knjiga zares »priročnik za duhovnike«, da bi v njej dobili gradivo in zgled, kako naj sestavljajo spodbudne govore o Kristusu, njegovih lastnostih in delih.

V prvem poglavju posreduje Nadrah najnovejše izsledke biblične znanosti, posebno ko razpravlja o nastanku Nove zaveze in njene zgodovinske verodostojnosti. Res gre pretežno za zbrano znanje, ki ga podkrepljuje z mnogimi navedki iz standardnih bibličnih priročnikov ali razprav, vendar je pohvale vreden njegov čut za novo, tako da knjiga ni samo sodobna kristologija, temveč tudi sodobna biblicistika. V njej ni nobenega bibličnega anahronizma, niti introduktorskega niti eksegetičnega, kar ne drži vedno za naše teološko razpravljanje.

Nadrah uči, »da je Nova zaveza nastala na podlagi vere v Jezusa, ki se je utrdila zlasti z njegovim vstajenjem« (15). V trditvi je povedano veliko več kot samo to, da Nova zaveza ali morda del Nove zaveze, na primer evangeliji, ni nastala pod vplivom qumranske književnosti, tako da bi bil Jezus kopija qumranskega Učitelja pravičnosti, da ni nastala pod vplivom poganskih misterijskih kultov ali bi bila plod hlastanja po izrednem, čudežnem, eksotičnem, ampak je tudi povedano, da je vstajenje tisto, kar je v ljudeh prebudilo zanimanje za Jezusa in usmerjalo to zanimanje nazaj do Jezusovega otroštva, torej smeri, ki se je v kristologiji drži tudi Nadrah.

Vstajenje je dejansko največji dogodek Jezusovega življenja. Ob njem so se apostoli šele prav zavedali, kdo je Jezus. V luči vstajenja je dobil Jezusov nauk čisto drugačno vrednost v njihovih očeh. Jezus je z vstajenjem potrdil, da je vse res, kar je povedal. Kljub smrti na križu Jezus ni mrtev, ampak živ. Med njimi je skrivnostno navzoč, kar spričuje prakrščanski vzklik »maranatha«; poveličani Kristus sam deluje v njih.

Vstajenje je kakor človekov življenjski uspeh, denimo svetovni rekord v športu, zaradi katerega postane športnik na mah svetovno znan. Jezus je bil najprej znan svetu zaradi svojega vstajenja, zato moramo začeti z vstajenjem, če govorimo o Jezusu, in ne z učlovečenjem, rojstvom, otroštvom in javnim delovanjem, čeprav se evangeliji začenjajo s temi dogodki. Seveda pa so ljudje, ki so zvedeli za Jezusovo vstajenje, hoteli vedno več vedeti o Jezusu. Spraševali so se predvsem po vzrokih njegove smrti, okoliščinah, v katerih je moral umreti, in njegovem vedenju v trpljenju. Tisti, ki Jezusa niso osebno poznali, so nadalje želeli vedeti, kdo je bil pravzaprav Jezus, kaj je delal in učil, in končno, od kod je bil, kdo so njegovi starši, kakšen je njegov izvor. Zanimanje za Jezusa je šlo od njegovega vstajenja nazaj prek njegove smrti, njegovega trpljenja, javnega delovanja, tja do njegovega otroštva. Zanimanje za Jezusa je šlo v nasprotni smeri, kakor pa ga prikazujejo evangeliji, ki se začenjajo — naravno — z

njegovim otroštvom, javnim delovanjem, trpljenjem in končajo z njegovim vstajenjem oziroma vnebohodom, ki je krona vstajenja.

Nadrah se torej ne drži smeri, ki je začrtana v evangelijih, ampak smeri, ki je vplivala na nastanek evangelijev. Na nastanek evangelijev pa ni vplivalo Jezusovo nadnaravno spočetje, rojstvo, temveč njegovo vstajenje. Vstajenje je začetek in izhodišče vsega zanimanja za Jezusa. Od vstajenja vodi najbolj naravna pot do pravilnega pojmovanja Jezusa.

Prvo, kar Nadrah obravnava v zvezi z Jezusom, je Jezusovo vstajenje. Ko začenja v tretjem poglavju s kristologijo v ožjem pomenu (138—312), začenja z vstajenjem. Po uvodnih pojasnilih tudi zdaj opira vse izvajanje na svetopisemska poročila in jasno pove, da je »Jezusovo vstajenje le posredno zgodovinsko dejstvo« (141). Pri evangeljskih poročilih morda preveč naglaša, da je bil grob prazen, čeprav iz tega dejstva ne izvaja vsega dokaza o Jezusovem vstajenju, vendar vseeno premalo razločno pove, da evangelisti sploh ne opisujejo vstajenja, temveč ga predpostavljajo, s svojimi poročili pa beležijo le vidne in čutno zaznatne neposredne posledice vstajenja, kot so potres, prihod Gospodovega angela, nenavadna svetloba, preplah stražarjev; zato bi navedku, ki ga povzema po Walterju Kasperju, da je »vstajenje zgodovinski dogodek samo z ozirom na njegovo izhodišče, ki je križani in pokopani Jezus« (67), dodal, da je vstajenje zgodovinski dogodek tudi glede na najbolj neposredne posledice vstajenja, ki jih najbolj izčrpno omenja evangelist Matej (prim. Mt 28,2—4).

Z vstajenjem je močno povezan Jezusov vnebohod in binkošti. »Binkošti so na področju objektivnega odrešenja zadnja dovršitev odrešenjske drame« (186), ta pa se je začela s križem, zato sega Nadrah »z dovršitve odrešenjske drame« nazaj in na široko razpravlja o Jezusovi smrti na križu (192—208), tako kot so se prvi kristjani, ko so zvedeli za Jezusovo vstajenje, spraševali po vzrokih Jezusove smrti.

Od razpravljanja o vzrokih in pomenih Jezusove smrti posega nazaj v Jezusovo javno delovanje in razpravlja o »odrešenjski vrednosti vsega Jezusovega življenja« (208—229), pri tem se seveda najdlje zadržuje pri Jezusovih čudežih in tistih dogodkih njegovega življenja, ki vsebujejo določeno odrešenjsko sporočilo. Tu pa se njegova kristologija naenkrat pretrga. Logično bi bilo, da bi še naprej sledil zanimanju prve Cerkve za Jezusa in prešel od Jezusovega javnega delovanja nazaj in takoj razpravljal tudi o Jezusovem otroštvu. Jezusovo otroštvo je gotovo zadnje, za kar so se zanimali prvi kristjani, verjetno šele kristjani druge in tretje generacije, ker Jezusa sami niso več osebno poznali in so poročila o Jezusovem otroštvu najmlajša plast v evangelijih. Če bi do kraja sledil zanimanju prvih kristjanov za Jezusa, bi takoj za javnim delovanjem razpravljal o dogodkih Jezusovega otroštva, tako pa razpravljanje o Kristusu pretrga in šele po dveh poglavjih, četrtem in petem (313—346), razpravlja o učlovečenju (363—383), to se pravi o najpomembnejšem dogodku Jezusovega otroštva. Nit razpravljanja je tako pretrgana in celoten potek zanimanja prvih kristjanov za Jezusa, žal, ni izpeljan do konca.

Če so binkošti »zadnja dovršitev odrešenjske drame« (186), potem je učlovečenje prvi dogodek te drame in kakor Nadrah vsestransko preiskuje skrivnost vstajenja, s katerim se je izvršilo odrešenje, tako vsestransko preiskuje tudi učlovečenje.

Razpravljanje o učlovečenju je v metodičnem pogledu naravnost klasično. Po tako preglednem in jasnem razpravljanju vsak lahko zasluti bistvo in veličino učlovečenja, čeprav učlovečenje sámo še vedno ostane skrivnost. Če razpravljanju pazljivo sledimo, dobimo vtis, da nas s sprostranih razdalj vodi h kraju, kjer se počutimo varno, kot da smo doma. Pripovedovanje se z najbolj širokih razsežnosti vedno bolj oži, dokler ne preide k samemu bistvu učlovečenja.

Najprej razpravlja o pripravi na učlovečenje (96—104). Priprava je bila splošna (96—97) in posebna (97—104), lahko bi rekli tudi neposredna. Neposredna priprava je obstajala v približevanju, Nadrah pravi »v dviganju« človeka k Bogu (98—100) in približevanju Boga človeku (100—104). Po tem izvrstnem uvodu v skrivnost učlovečenja bi pričakovali, da bo tudi razpravljal o učlovečenju, vendar tega ne stori, ampak razpravlja o učlovečenju šele v šestem poglavju (363—383), v katerem zadnji dve podtemi, »Kristus kot središče in cilj zgodovine in vsega vesoljstva« (380—382) in »Kristusova zunanja podoba« (382—383), le posredno spadata k razpravi o tej osrednji verski resnici.

To je že drugi miselni preskok v Nadrahovi kristologiji. Škoda, da bralcu ne pove

tega, v kar ga je metodično dobro uvedel. Menim, da bi brez škode, glede na razvrstitev traktatov kristologije, lahko napravil ta premik, tako pa je priprava na učlovečenje brez pravega objekta oziroma je pozneje objekt brez pravega uvoda. Takšna premestitev snovi bi bila nujna. Snov bi tako bolj neposredno učinkovala in resnica bi bila bolj celostno predstavljena.

Čeprav je učlovečenje nedoumljiva skrivnost, kajti, kako naj On, ki ga nebo in zemlja ne moreta obseči, postane človek (prim. 1 Kr 8,27), jo Sveto pismo izraža zelo preprosto: »In Beseda je človek postala« (Jn 1,14). Nadrah začne psihološko zelo dobro pojasnjevati to skrivnost. Najprej skuša odstraniti in modro pojasniti možne ugovore, pozneje pa ob svetopisemskem sporočilu poglobljeno razpravlja o bistvu učlovečenja. Zdaj ne bom zahajal v polemiko, ali je bil Jezus spočet v moči božjega, to se pravi Jahvejevega Duha, ali v moči Svetega Duha, to se pravi tretje božje osebe znotraj sv. Trojice, kar trdi Nadrah, pač pa bi samo opozoril na to, da Luka pri opisovanju učlovečenja ne uporablja določnega člena pred izrazom Sveti Duh, medtem ko pa pri opisovanju prihoda Svetega Duha na binkošti, uporablja pred izrazom Duh določni člen (prim. Apd 2,4). Kaj je evangelist izrazil s to, na videz zelo majhno členico, je vsakomur jasno, kdor pozna zakonitost biblične grščine in rabo določnega člena pri Luku, Pavlu in še kje. Eno je gotovo: V Lk 1,35 angel ne uvaja Marije v skrivnost sv. Trojice, temveč v skrivnost učlovečenja. Jezus je zanesljivo Božji Sin. V kakšnem razmerju sta prva in tretja božja oseba znotraj sv. Trojice udeleženi pri njegovem učlovečenju, pojasnjuje Nadrah z dogmatično erudicijo; sam bi pristavil samo besede, ki jih je tudi zapisal Nadrah, ko je razpravljal o skrivnosti trpljenja, da je prav »sklicevanje na skrivnost vrh spoznanja Stare zaveze glede pojmovanja trpljenja« (112), tako ostaja tudi učlovečenje, kljub prodornemu razpravljanju »mysterium primum primi«.

Morda ga prav veličina skrivnosti učlovečenja tako prevzema, da ne obravnava več tako vsestransko in poglobljeno drugih resnic Jezusovega otroštva, kot obravnava vnebohod in binkošti, ki sta dovršitev vstajenja. Z učlovečenjem sta tesno povezana rojstvo in obreza, vendar Nadrah oboje samo omeni, medtem ko bolj na široko pripoveduje le o dvanajstletnem Jezusu v templju in razglablja o resnicah, ki izhajajo iz Jezusovega razgovora z Marijo in Jožefom, posebno glede njegovega božjega sinovstva. Jezusovo otroštvo je tudi glede na svetopisemska besedila manj temeljito obdelano, kakor so obdelana besedila velikonočne skrivnosti, čeprav jih zgodovinska kritika z enako silo napada; spomnimo se samo na besedo »midraš« in njeno rabo v zvezi z Jezusovim otroštvom. V takih primerih bi to lahko odpravila opomba. Teh je zelo veliko, vendar tu in tam pisec predpostavlja pri bralcih preveč veliko znanje. Zdi se mi, da je premalo samo reči »število 14 pomeni kralja Davida« (262), ampak bi opomba morala pojasniti, da gre za gematrijo, to se pravi za številčno vrednost črk: D = 4, V = 6 in zato dá število teh črk besedo DAVID,

Knjiga je napisana zelo tekoče, jasno in privlačno. Odlikuje jo visoka strokovna raven. Tudi vprašanja, ki zahtevajo večji duševni napor, rešuje jasno, logično in življenjsko privlačno. Teže umljiva mesta in povzetki ali navedki iz sodobnih avtorjev kristoloških del so natisnjena v drobnem tisku, da bralec, po prisvojitvi tega znanja, laže lahko sledi razpravljanju. Nadrah je v knjigi pokazal izjemno široko razgledanost in temeljito poznanje svojega predmeta. Posebno pozornost zbuja njegovo trezno presojanje. Nikdar ne postane nestrpen, ozkosrčen, malodušen. Jasno razlikuje med kristologijo kot vedo in vero v Kristusa, ki ga kristologija proučuje, ne pa oznanja.

Knjiga je napisana v lepem, sočnem in prikupnem jeziku. Tuje izraze sloveni, ko jih prvič rabi, sicer pa se tujk izogiba, če jih že rabi, potem uporablja samo strokovne tuje izraze. K jeziku res nimam kaj pripomniti, le za besedo »naziv« bi raje rabil domačo besedo naslov in namesto »ženske igrajo v Lukovem evangeliju pomembno vlogo« (270), bi se raje bolj preprosto izrazil »ženske imajo v Lukovem . . .«, to me pa prav nič ne zadržuje, da ne bi mogel reči s Sirahom: »Bili so modri govorniki v svojih knjigah; nekateri izmed njih so zapustili ime, da se oznanjuje njih hvala« (44,4c.8); mislim, da si je opat Nadrah s knjigo ODREŠENIK JEZUS KRISTUS »zapustil ime«.

Francè Rozman

Drago Karl Ocvirk, **La foi et le Credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne.** Cerf, Paris 1985, str. 173.

Pri pariški založbi Cerf je v okviru prestižne in ugledne zbirke Cogitatio fidei tik pred veliko nočjo izšla knjiga honorarnega predavatelja na ljubljanski teološki fakulteti D. Ocvirka La foi et le Credo, Vera in veroizpoved. Pravzaprav gre za tisk pripravljeno in dopolnjeno njegovo doktorsko disertacijo, s katero je doktoriral na teološki fakulteti Katoliškega inštituta v Parizu marca 1984.

Na krako povzeto je Ocvirkov namen uveljaviti prepričanje, da se za krščanstvo verovati ne pravi najprej imeti kakšno subjektivno izkustvo, marveč se vera izpričuje v pripadnosti nekemu družbenemu telesu, namreč krščanski Cerkvi. Zato tudi ima delo podnaslov Teološki poskus o krščanski pripadnosti in v uvodu D. Ocvirk še posebej vzpostavlja razliko med izkustvom in pripadnostjo. Pri tem pa še posebno poudarja pomen svoje teološke teorije in njeno ukoreninjenost v naših razmerah.

Če torej verovanje ni najprej stvar osebnega, subjektivnega izkustva; tudi veroizpoved ni najprej njegov izraz, marveč je izraz te pripadnosti. Zato moramo tudi izjave in člene veroizpovedi razumeti kot posledico te pripadnosti. Te pripadnosti pa tudi ni mogoče pojmovati kot kolektivno izkustvo, saj bi s tem samo zamenjali subjektivno izkustvo s kolektivnim, to pa bi zadeve ne premaknilo.

Uvodno poglavje, s katerim D. Ocvirk sooča svoj postopek z drugimi, obravnava Feuerbachovo pojmovanje krščanstva. Zato ima naslov Krščanstvo med vero in ljubeznijo: premislek ob nekem Feuerbachovem tekstu. Na koncu primerja Feuerbacha in Pascala in ugotovi, da je slednji z vso jasnostjo zaznal pomen ljubezni za krščansko vero in je tako veliko bolje kot Feuerbach dojel njen pravi pomen. »Slabost Feuerbachove misli prihaja od tod, ker vnaša protislovje med vero in ljubezen« (34). To prvo poglavje, v katerem obravnava avtorja, ki je za našo kulturo izredno pomemben in odločilen, pa je Ocvirku dalo tudi že potrebno pojmovno orodje, da se je od Feuerbacha tudi kritično ločil in tako nakazal svoje stališče.

Drugo poglavje je posvečeno krščanski tradiciji, in sicer tisti, ki je najbolj zanesljiva. Ocvirk namreč razčlenjuje odlok tridentinskega cerkvenega zbora o opravičenju. V njem ga zanima predvsem nauk Cerkve o veri in zato najprej analizira, nato pa sintetizira in komentira drugače zelo kompleksno vsebino tega odloka. Jasni sklepi, do katerih pride, pa potrjujejo, tako zgodovinsko kot refleksijsko načelno, v njegovih vprašanjih in stališčih. »Za koncilske očete ali verujemo v obliki praktične, etične, institucionalne in družbene vere ali pa sploh ne verujemo«(72).

Potem ko se je soočil s Feuerbachom in tridentinskim koncilom, se v tretjem poglavju sooča z enim od sodobnih teologov, z nedavno umrlim francoskim jezuitom H. Bouillardom. Obravnava njegovo kratko razpravo O teologalni strukturi veroizpovedi, in sicer zato, ker mu je H. Bouillard precej blizu. Zato Ocvirk poudarja njegovo izvirnost, hkrati pa tudi meje. Tudi tukaj zna biti v opisu in kritiki objektiven, ne da bi kakor koli pozabil na svoj namen: odpreti nov dostop k umevanju vere in veroizpovedi, in to naj bo dediščina preizkušenega izročila, ki naj ga nadaljuje, pa tudi spreminja in obnavlja. »Komentar veroizpovedi, ki je pozoren na izkustvo, nam pove, da religija ni samo stvar znanja, marveč tudi etike. Etika, ki je vedno praktična in družbena, je na ravni dejavnosti. S tem se postavlja na isto raven kot Svetih Duh, ki prav tako deluje. Tako smo torej daleč od kakega znanja, tudi če bi šlo za znanje v veri, saj je dejavnost navzoča že od začetka veroizpovedi, ne glede na to, da je omenjena šele na koncu. In prav ona je tista, zaradi katere je veroizpoved nekakšen krogotok«(96).

Na koncu tretjega poglavja je potemtakem Ocvirk pred osrednjo nalogo, da se končno loti tistega, kar sam imenuje »eklezialno branje veroizpovedi«. Temu je posvečeno zadnje, četrto poglavje. Iz njega je razvidno, da zna rabiti najnovejše metode, ki so danes v navadi in jih redno uporabljamo pri branju tekstov. Postopki, ki jih razvija, so strokovni in mojstrsko izpeljani, hkrati pa stalno usmerjeni k istemu cilju, in tako se od strani do strani vedno bolj jasno zarisuje izvirna teza, ki jo hoče avtor dokazati. Ta izvirnost nima nič opraviti z lahkimi in približnimi trditvami. Razumevanje veroizpovedi, kot ga na koncu predlaga Ocvirk, je podobno dozorelemu sadu, ki so ga pripravili predhodni po-

stopki in pripeljali do njega. Mogoče lahko vidimo povzetek in sklep dokazovanja v naslednjih vrsticah. »Bolj ko smo napredovali v branju veroizpovedi, bolj se je razodeval prostor Cerkve med vsemogočnostjo Očeta in trpnostjo Sina, ki pa je Gospod. Vernik je v razmerju z Bogom v tem prostoru Cerkve, znotraj ustvarjenega sveta, sredi človeške družbe in s svojim telesom. Tako se je zarisovalo vernikovo področje.

V tem tako vzpostavljenem polju prevzema vernik izvirno držo. Ne more več izgovarjati veroizpovedi, ne da bi priznaval, da je povezan z vsemi, ki so jo že izrekali tako kot on, ki jo in jo še morejo izrekati. Njegova religiozna odvisnost je tako neločljivo povezana z medsebojno, bratsko odvisnostjo. To se jasno pravi, da se ne da verovati brez *ljubezni*.

Ta ljubezen, v katero se je vernik spustil, pa ni zagotovljena zadeva. Vedno se presega, njen zakon je prihodnost. Torej vključuje *upanje*. Razmerje do drugih ni nikoli takšno, da ga ne bi bilo mogoče še drugače ponoviti. Tudi če je še tako stvarno, ne more se ustaliti v nobenem od svojih udejanjanjih.

Te ljubezni in tega upanja bi lahko ne bilo. Če sta, sta zastonjska. Ljubezen in upanja obstajata le, če se jima subjekt prepusti in zaupa: odvisna sta od dejanja *vere*. Ta vera se torej nanaša prav toliko na ljubezen in na upanje kot na predmet, se pravi na izjave, v katerih se izreka. Vsekakor, ko se vernik zavzame za ljubezen in upanje, v svetu in sredi družbe ponovi prav tako ob tveganju lastne smrti dogajanje, ki ga izpoveduje kot zgodovino svojega Gospoda, Gospoda Cerkve« (158—159).

Temu osrednjemu, četrtemu poglavju sledi kratek sklep, ki povzema predvsem še nerazločno vsebovane predpostavke in izhodišča te razprave.

Ocvirkovo delo je seveda izpeljano zelo natančno. Je sistematično v najbolj tradicionalnem pomenu besede in podprto z dokazi, ki prepričajo. Njegova teza se opira na črko tekstov. Gre torej res za tezo, in to teološko. Je teza, ker je resna in plodno novatorska. Je teološka, ker ima religiozno in krščansko veljavo in jo še krepi stalna in prenikava pozornost do vprašanj, ki jih poraja kultura, kateri pripadamo.

Guy Lafon

Peter Schmidt, **Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars 1552—1914.** Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1984, 364 str. (Bibliothek des Deutschen historischen Instituts in Rom, Band 56).

Knjigo sem vzel v roke v upanju, da bom odkril v njej vrsto dragocenih podatkov, ki so pomembni tudi za zgodovino Cerkve pri nas. V tem pogledu sem bil ob koncu morda celo nekoliko razočaran, čeprav mi seveda ni žal, da sem knjigo prebral. Doktorsko delo Petra Schmidta, ki ga je leta 1981 predložil na filozofski fakulteti v Freiburgu in Breisgau o enem najbolj slavnih rimskih zavodov za študente teologije, zasluži našo pozornost pod različnimi vidiki.

Pravzaprav je težko pisati oceno tega dela tistemu, ki je pozorno prebral bleščeč uvod mentorja te disertacije, prof. dr. Wolfganga Reinhard(a), str. XIII.—XV., v katerem je podal kratek oris metodologije, ki jo je Schmidt uporabljal pri svojem delu, in posrečeno povzel njegove dosežke.

Ne samo uvod, poln hvale priznanega zgodovinarja Wolfganga Reinharda, tudi dejstvo, da je Schmidtovo delo izdala tako ugledna ustanova, kot je nemški zgodovinski inštitut v Rimu, je svojevrstno spričevalo za kvaliteto tega dela. In res je avtor pokazal neverjetno potrpežljivost pri analizi arhivskega gradiva in, kolikor morem presoditi, ostal trezen tudi v sodbi, ko gre za sinteze njegovih analiz.

Razdelitev dela je pregledna. Vsebino je dovolj izčrpno in pregledno analiziral prof. Reinhardt v uvodu in ne bi ponavljal njegovih ugotovitev, čeprav morda pod nekoliko drugačnim vidikom. Zgodovinski del je za nas tudi malo manj zanimiv, ker je v ospredju pač relacija Germanik — nemška Reichskirche. Žal je avtor premalo ovrednotil vlogo germanikarjev v habsburških deželah, čeprav se tu in tam (zgolj obrobno) dotakne tudi tega problema.

Schmidt je bil nezadovoljen z dosedanjimi enostranskimi zgodovinskimi orisi Germanika. Ti so namreč želeli predvsem poudariti njegovo vlogo pri oblikovanju »zvestih in kvalificiranih duhovnikov« za Nemčijo, tako npr. nekdanji rektor Germanika v svoji obsežni Geschichte des Kollegium Germanikum in Rom (2. Bd., Freiburg² 1906). V drugo skrajnost so šli tisti, ki so v germanikarjih

videli le »najpomembnejše agente« rimskih centralističnih teženj v nemški Cerkvi.

Kot štipendist Cusanus Werka in nato nemškega zgodovinskega inštituta (Deutsches historisches Institut) v Rimu se je Peter Schmidt z ohranjenim arhivskim gradivom soočil pod socialno zgodovinskim vidikom. Prva ugotovitev, na katero je pri tem postal pozoren, je bila dvojna funkcija Germanika, ki je bil hkrati papeško semenišče in jezuitsko učilišče (in vzgojni zavod). Vodstvo jezuitskega reda je po smernicah svojega ustanovitelja sv. Ignacija želelo vzgajati predvsem »dobro izšolane, neodvisne in pokretne (mobilne) dušne pastirje«. Namen papeške politike pa je bil zagotoviti si zanesljiv personal za ključne pozicije v nemški cesarski cerkvi (Reichskirche), predvsem v stolnih kapitljih, od katerih so bile odvisne volitve škofov v posameznih škofijah.

Različni pogledi na vlogo Germanika so vodili do konfliktov med interesi in politiko papežev, katere podaljšana roka so bili kardinali protektorji (22—24), Congregatio Germanica (24—26) in Congretio Propaganda Fide (26—31) in jezuiti. Rezultat teh konfliktov je bil neke vrste kompromis, ki je včasih bolj ustrezal predstavam jezuitov o oblikovanju duhovnikov, drugič pa bolj željam papežev, ki so cesarsko Cerkev v Nemčiji gradili na aristokraciji (XIII.).

Za tem zgodovinskim uvodom dobi seveda podrobna in natančna kvantitativna analiza germanikarjev novo podobo. Schmidt je v letih 1552—1914 analiziral skupno 5228 germanikarjev, in sicer pod naslednjimi vidiki: vpis (67), regionalno (72) in socialno poreklo (78), izobrazba (89) in starost gojencev pri vstopu v germanik (93), izobrazba, ki so jo v Germaniku dosegli (97), promocije (100), število tistih, ki so bili posvečeni za duhovnike (104), predčasno odpuščeni iz zavoda (105), število germanikarjev, ki so v nemški Reichskirche dosegli vodstvena mesta (106), število stolnih kanonikov med germanikarji (107) in število škofov (111).

Ta analiza je pokazala, kako je bilo prav socialno poreklo germanikarjev ključnega pomena pri izbiri kandidatov. Po začetnem obdobju, ko še prevladuje jezuitska dušnopastirska usmerjenost namena zavoda in v zavodu prevladujejo gojenci meščanskega rodu, postane Germanik v letih 1660—1740 izrazito hiša, namenjena plemičem. Germanikar ni več »mobilen dušni pastir«, ampak vezan na prebendo, to pa z drugimi besedami pomeni, da je določen za višja mesta v hierarhiji nemške Cerkve. To stanje se spremeni šele, ko se v drugi polovici 18. stoletja začneta oddaljevati druga od druge cesarstvo in cesarska Cerkev.

Naj opozorim še na nekatere opombe, ki so se mi porodile ob branju Schmidtove knjige. Ko govori avtor o nacionalnih kolegijih v Rimu (1—4) — njegov seznam sega do leta 1967, ko je bil ustanovljen meksikanski kolegij — bi pač moral poskrbeti, da bi bil ta seznam popoln. Z lahkoto bi ga namreč preveril v Annuario pontificio pod naslovom Collegi e convitti per aluni sacerdoti. Tam bi med drugim lahko ugotovil, da je bil 22. novembra 1960 ustanovljen tudi slovenski zavod (Pontificio Collegio Sloveno). Omenjam ga pač zato, ker so bili Slovenci z Germanikom povezani od začetka do danes.

Občudovanja je vreden avtor, kako svoja izvajanja kritično sooča z viri in literaturo. V tej zvezi pa me metodološko motijo daljši italijanski citati med pripovednim tekstom (47, 55 sl., 157 sl. in drugod). Menim, da bi bilo delo bolj jasno, če bi dal avtor te citate v opombe, v tekstu pa povzel njihovo misel.

Svojevrstno bogastvo knjige predstavljajo grafikoni in tabele (deloma tudi že med tekstom) v drugem delu razprave. Večinoma so res izredno dragoceni, pri nekaterih pa se človek vpraša, če je vrednost rezultata, ki ga nudijo, sorazmerna z investiranim delom (npr. starostna razdelitev gojencev po razredih, 95; in še posebej pri študentih filozofije in teologije, 203; Alter und soziale Herkunft, 205 in podobno).

Seveda me je še posebej zanimal abecedni seznam germanikarjev, objavljen v dveh delih: za leta 1551—1798, str. 217—231 in za leta 1818—1914, str. 321—346 (vmes je bil Germanik nekaj časa ukinjen). V seznamu manjkajo samo Madžari, ker je podatke za njih že objavil A. Veress (Matricula et acta alumnorum collegii Germanici et Hungarici ex regno Hungariae oriundorum Matricula 1559—1917, Budapest 1917: Fontes rerum Hungariarum). V tem seznamu imamo prvič imenoma vse študente iz Slovenije. Iz ljubljanske škofije sem naštel 58 imen, prva germanikarja iz Ljubljanske škofije pa sta bila Laufer Bartholomäus (vstopil 1553) in Gall Joannes Gabriel (vstopil 1554). Seveda pa srečamo slovenska imena tudi med gojenci iz Lavantinske škofije (samo 6), oglejske škofije (40), Gorice (24) in

Trsta (6). Kot zanimivost povem, da sem zasledil 6 študentov iz »Dalmacije«, dva iz Reke, tri iz Splita in enega iz Kotorja.

Gre vsekakor za dragoceno analizo, ki nam pomaga v prvi vrsti spoznati razmere v nemški Reichkrirche. Določen vpliv je imel Germanik tudi na cerkvene razmere na Slovenskem, čeprav seveda še zdaleč ne takih kot v Nemčiji. So pa vsaj nekateri germanikarji po vrnitvi v svojo škofijo imeli pomembne službe kot stolni kanoniki (Octavius Bucelleni, Mihael Opeka in drugi) ali pa kot profesorji na teološki fakulteti (v zadnjem času predvsem Janez Fabijan, Franc Lukman, in oba Ušeničnika). Ne gre pa spregledati tudi tiste, ki sicer niso bili Slovenci, pa so tu delovali kot škofje (npr. Christophorus Sigismund Herberstein, ki je sicer iz salzburške nadškofije, pa je bil ljubljanski škof v letih 1683—1701).

Knjiga je tudi po tehnični strani vzorno delo, tiskovne napake pa minimalne.

France M. Dolinar

Emmanuel Lévinas, **De Dieu qui vient à l'idée,** Vrin, Paris 1982, 270 str.

O Bogu, ki prihaja do ideje, o Bogu ki se daje misliti, je naslov zbornika raznih člankov, razprav in predavanj, ki jih je napisal danes mogoče najbolj znan in izviren francoski filozof litvansko-judovskega rodu 'Emmanuel Lévinas. Njegovo osrednje in najpomembnejše delo ostaja slej ko prej Totalité et Infini, prvič objavljeno 1961 in že leta 1976 prevedeno tudi v srbohrvaški jezik (Totalitet i beskonačno). V knjigi, ki jo tukaj omenjam, pa so zbrane predvsem razprave, ki se nanašajo na Boga in na vprašanje, kako naj bo beseda Bog še sploh smiselna. To vprašanje je isto kot vprašanje po »fenomenološki konkretnosti« (7), se pravi po tistem področju našega življenja, po tistem življenjskem izkustvu, na podlagi katerega dobi beseda Bog svoj pomen. Kot Jud je avtor seveda še posebej občutljiv za to, kar navadno imenujemo božja transcendenca ali absolutnost. Zato je med drugim tudi tako zadržan do pojma izkustva, pač pa se sprašuje, »Katera je tista drugačna misel, ki ni ne asimilacija in ne integracija in ki ne skrči absolutnega v njegovi novosti na ‚že znano' in ne kompromitira novosti novega z razdevičenjem ob sorazmernosti med mislijo in bitjo, ki jo misel vzpostavlja?« (9).

Tu pa se Lévinas vedno znova vrača k Descartesu in njegovi tretji metafizični meditaciji, kjer je govor o ideji neskončnega v nas, ideji, ki ne more biti naš proizvod in ki vsebuje več, kot more vsebovati misel, ideji, s katero mislimo onstran misli. Ta ideja je pravzaprav ime za duševno razmerje z nekim »predmetom«, ki ravno ni predmet in razmerje ni razmerje, ni sorazmerje, ni obvladanje, ni njegova anticipacija in ni sad naše dejavnosti, marveč je prej trpnost. Gre za »razmerje«, ki je bistveno nesorazmerno, razmerje, ki ga ne vzpostavljamo mi, marveč ono vzpostavlja nas. Zato to razmerje tudi ni več na ravni spoznanja in védenja, marveč na ravni praktične drže, na ravni zavesti odgovornosti in moralne poklicanosti, dolžnosti ali obveznosti, katere nismo sami gospodarji in z njo ne moremo razpolagati.

Lévinasova fenomenologija, iz katere je izšel in do katere je sicer tako zelo kritičen, postane sedaj »fenomenologija ideje Neskončnega« (11). »Mislimo, da mi ideja Neskončnega v meni — ali moje razmerje do Boga — prihaja v konkretnosti mojega razmerja do drugega človeka, v družbenosti, ki je moja odgovornost za bližnjega: odgovornost, ki se ji nisem zapisal v nobenem ‚izkustvu', pač pa mi njeno zapoved, ki prihaja *ne vem od kod,* govori obličje drugega s svojo drugostjo, celo s svojo tujostjo ... Razmerje brez sorazmerja ali ljubezen do bližnjega, ki je ljubezen brez erosa. Za drugega človeka in s tem do Boga« (11—13).

Spisi so v tej knjigi razvrščeni po časovnem zaporedju in obsegajo obdobje od 1972 do 1980. Kljub temu pa so zaokroženi v tri smiselne celote. Prvo sestavljajo štiri razprave, skupni naslov pa ima Prekinitev imanence. Najprej govori Lévinas o Ideologiji in idealizmu. Po njegovem je sodobna znanstvena kritika ideologij sicer upravičena, vendar pa je tudi povzročila nepravičeno pocenjevanje morale (19), pri kateri pa Lévinas poudarja izjemen pomen razmerja do konkretnega drugega. To se ne boji imenovati »idealizem«, pri tem pa poudarja, da gre pri njem za nekaj čisto izvirnega in osnovnega, zato tega ni mogoče enačiti z nobenim idealizmom v smislu kritike ideologij, ker gre za

bivanjsko držo, ki je bolj osnovna kot znanost ali ideologija in je zato pred njima.

Druga razprava se že začenja s Husserlom in njegovo fenomenologijo, kar je značilno za skoraj vse njegove spise. Lévinas namreč vidi v Husserlu zadnji domet klasične filozofske tradicije, ki je enačila bivanje in mišljenje in pri kateri se je bivanje tudi najbolj pristno izražalo v mišljenju, mišljenje pa udejanjalo izključno kot znanje o tem, kar je, véda o biti, se pravi kot ontologija v najširšem pomenu besede. Po Lévinasu se tudi Heidegger ni oddaljil od osnovnih izhodišč filozofije, kot smo jo poznali, pa naj je to filozofsko tradicijo še tako kritiziral s svojimi znanimi analizami tako imenovane onto-teologije. Zato se skoraj vsaka Lévinasova razprava začne s prikazom Husserlovih stališč, kjer Lévinas poudarja, kako se je Husserl po eni plati problema zavedal, po drugi pa ga ni bil sposoben do kraja rešiti, kot bi ga bilo treba in kot bi ga mogoče tudi sam rad, ker mu je branilo njegovo v bistvu še vedno transcendentalistično in idealistično izhodišče, ki je videlo v mišljenju in biti najstrožjo sorazmernost. V drugi razpravi, ki ima naslov Od zavesti k bdenju gre seveda za tisto prebujenost, ki je lahko odprta resnično novemu, radikalno drugemu, še neznanemu. Lévinas odkriva, kako je že Husserlova fenomenologija pojmovala zavest kot odprtost biti, vendar je po njegovem ta odprtost ali prebujenost nezadostna, ker na koncu Jaz asimilira to drugost, kateri je z intencionalnostjo, uperjenostjo zavesti k predmetu sicer odprt (prim. 49). Nova prebujenost, ki naj bo veliko večja, je etična pozornost in odgovornost za drugega in ta gre lahko celo tako daleč, da se zahteva, da subjekt stopi kot talec na mesto drugega. To razlastitev samega sebe v odgovornosti Lévinas rad imenuje tudi razsrediščenje, razjedrenje subjekta kot substance (»dénucléation du *sujet-substance*«) (57). V etični odgovornosti se človek neha vrteti ali krožiti okoli sebe. To, kar se dogaja torej na etični ravni, je glede na stanje budnosti kot odprtosti drugemu nekaj neprimerno močnejšega kot jasnost in razvidnost razuma, saj je ta sicer odprt svojim predmetom, a jih vendar neizogibno skrči na istost s samim seboj.

Tretja razprava je posvečena vprašanju smrti v misli Ernsta Blocha. Ker se je E. Lévinas zelo malo ukvarjal z marksizmom, zasluži ta sestavek precejšnjo pozornost, čeprav je tudi res, da je Blochova filozofija samo »ena izmed interpretacij marksizma« (63). Vendar pa se Lévinas zelo hitro usmeri onstran samega vprašanja smrti. Razmišlja o tem, kako se pri Blochu antropologija popolnoma pokriva z ontologijo in ta »dvodimenzionalna ontologija« (76) izključuje dimenzijo višine, se pravi resnične in dejanske transcendence.

Končno se ta prva skupina razprav končuje s kratkim člankom z naslovom Od brezskrbne nezadostnosti k novemu smislu. Lévinas začenja svoje razmišljanje z dejstvom, da vedno obstaja med bitjo in smislom prepad. Še posebno se tokrat ustavlja ob znanih Heideggerjevih analizah tesnobe, smrti, časovnosti in končnosti. Potem preide k samostojnemu razmišljanju o smislu izkustva nezadostnosti. »Človeška nezadostnost dobiva danes nov pomen zaradi zavesti, ki jo imamo o tej nezadostnosti. Živimo jo dvoumno: v obupu in lahkomiselnosti« (85). V tem pa vidi Lévinas tudi krizo dosedanjega mišljenja o človeku, ki je izhajalo iz ontologije in je gledalo v človeku predvsem svobodo, voljo do moči ali pa kot pri Heideggerju nekakšnega nosilca biti. Po Lévinasu taka antropologija nima več moči, da bi iskala ustrezen odgovor na človeško nezadostnost. Obup in lahkomiselnost nista rešitev. Ontologija nima zadnjega merila smisla, pač pa pričakovanje Neskončnega in zasuk tega pričakovanja v odgovornost in strah za bližnjega.

Drugi del, ki nosi naslov Ideja Boga, je sestavljen iz petih člankov, od teh je gotovo najpomembnejši prvi, z naslovom Bog in filozofija. Lahko bi ga celo imeli za nekakšen uvod ali povzetek bistvenih misli Lévinasove filozofije. Začenja se z že znano kritiko dosedanjega preveličevanja ontologije. »Vprašanje, ki se tedaj zastavlja in ki je naše, je v tem, da se vprašamo, če je smisel isto kot esse (bit) bitja, če torej smisel, ki je smisel v filozofiji, že ni omejitev smisla, če ni že izpeljava ali odklon smisla, če se smisla, ki je isto kot bivanje, — kot dejanje biti, kot bit kot bit — že nismo lotili kot navzočnosti, ki je čas istosti . . .« (96). Zato Lévinas sedaj razčlenjuje zavest, predstave in pojmovanja sedanjosti, preteklosti in prihodnosti. Ponovno pride do sklepa, da je bila vsa dosedanja filozofija imanentistična. »Filozofija ni samo priznanje imanence, marveč je imanenca sama« (101). Ker je s tem povezana tudi kategorija izkustva, zavrača poskuse, da bi se

religiozna misel sklicevala nanj. Pač pa spet kazalec preide k Descartesu in njegovi ideji Neskončnega, kar je že pokazatelj, da gre za stik z Nekom, ki ne more biti sorazmeren, da gre za *željo,* katere smisel ni v sicer nedosegljivi potešitvi, marveč v tej želji po drugem sami. V tem je tudi razlika med željo in potrebo. Ta slednja ima svoj smisel in cilj v potešitvi. Prava ljubezen je torej stvar želje, erotika pa je nasprotno skrčenje ljubezni na potrebo. Pravi »predmet« želje je lahko samo neskončni, transcendenca in v tem pomenu gre neločljivo za Boga in za bližnjega, za razmerje moralne odgovornosti do njega. Do drugega je v tem primeru razmerje popolnoma nesorazmerno: moja odgovornost do drugega je brezpogojna in zato tudi ni pogojena z razmerjem, ki ga ima drugi do mene. Ob tej nevzajemnosti, nesorazmernosti ostane transcendenca vseskozi transcendenca. Tu je vsaj eden izmed razlogov, zakaj sta si etika in religioznost tako blizu, da lahko drugod pozneje Lévinas piše: »Sam tok, ki vodi k drugemu, vodi k Bogu« (227). In pravi prostor za idejo Neskončnega ni mišljenje, marveč etična odgovornost v čim večji radikalnosti. Kljub temu pa pri Lévinasu Bog ni na isti ravni kot Ti. Bog ni absolutni Ti kot pri Bubru, marveč je samo kot »On na dnu Tija« (114). Bog je On in tako se pojavi nov, za Lévinasa zelo značilen pojem »onosti« (illéité). Bog kot On je bistveno transcendenten in ga ni mogoče pomešati s Tijem, čeprav stoji za njim. In v nadaljevanju razprave se Lévinas spet vrača k svojim stalnim analizam etičnega imperativa, ki gre tako daleč, da se jaz čuti izzvanega, da stopi na mesto drugega, da sem zanj odgovoren, kriv in celo njegov talec. Pojma nadomeščanja (substitucije) in talca sta sploh značilna za Lévinasove analize, predvsem za tiste v drugem njegovem velikem delu ‚Drugače kot biti ali onstran bivajočnosti (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Le Haye 1974). In končno je s tem povezan tudi pojem preroštva, ki ni drugega kot pričevanje za transcendenco na podlagi pričevanja z odgovornostjo do drugega človeka. Bog je smiseln in umljiv, če skrajnostno ljubimo oziroma smo odgovorni za druge, ne pa če skrajnostno mislimo in teoretiziramo. »Umljivost transcendence ni ontološka. Transcendence Boga ni mogoče z izrazom biti ne izreči in ne misliti. Bit je filozofska prvina, za katero filozofija ne vidi drugega kot temo« (125). Izraz Bog dobiva smiselnost iz določene prakse in ne teorije.

Naslednji prispevek je posnetek dvournega pogovora, ki ga je imel E. Lévinas na univerzi v Leyde, in sicer s holandskimi filozofi. Ker je večina vprašanj zastavljenih v zvezi z delom Celota in Neskončni, zato je tudi ta razgovor dragocen prispevek za boljše razumevanje tega dela, katerega branje je dokaj zahtevno.

V prispevku Hermenevtika in onstranstvo razpravlja Lévinas o hermenevtiki religioznosti, o hermenevtiki. »ki razlaga to življenje ali duševnost« in »ju ne bi smela pomešati z izkustvom, ki ga ta misel misli preseči. Ta misel namerava priti do *onstranstva,* do nečesa *globljega od sebe* — do transcendence, ki bo različna od *zunanjosti,* kot jo odpira in prešinja intencionalna zavest« (158). Zato se še enkrat vrne k fenomenologiji in kritiki njene nezadostnosti, čeprav zelo močno poudarja tudi Husserlove zasluge za preseganja psihologističnega in empirističnega krščenja sveta na empirično zavest o njem. Ker pa Bog ne more biti predmet »izkustva« v fenomenološkem pomenu, ker se ne more znajti znotraj polja, ki ga obvladuje izkustvo in ker tudi ni preprosta zunanjost, mora hermenevtika priti do drugačne in globlje racionalnosti, kot je filozofsko ontološka in fenomenološka, drugačna, kot je vsa miselna avantura »od Aristotela do Heideggerja«, »ki je ostala misel Istosti in Biti in ki je bila ubijalska za svetopisemskega Boga in človeka . . .« (167/169). Pač pa se konča razprava s kratkim priznanjem Kierkegaardu, ki je znal prvi pravilno ovrednotiti nepotešenost, tragičnost, umanjkanje. Smisel in vzorec bivanja ni v popolnosti, posesti, potešenosti, uspehu, odgovoru ali znanju, dosežku in cilju, marveč v samem razmerju, ki ostaja kot bistveno nesorazmerje tudi vedno neizpolnjeno. To je doumel Kierkegaard, zato »ne izhaja več iz izkustva, marveč iz transcendence. Je prvi filozof, ki misli Boga, ne da bi ga mislil tako, da bi izhajal iz sveta« (171). Temu bi morala biti podobna vsaka prava hermenevtika religioznosti.

Naslednja razprava Misel biti in vprašanje drugega, se prav tako začenja s kritiko mišljenja, ki vidi smisel v obliki navzočnosti nečesa, v obliki določene predstave, zavesti ali izkustva nečesa. Vse to pomeni, da je zanjo »istost kriterij smisla in s tem je istost nad drugostjo, istost kozmosa pa ukinja transcendenco višine, transcendenco tistega, kar se

ne da zajeti, kar je vedno odveč in preveč in onstran. Skupaj s prevlado kategorij istosti in navzočnosti gresta tudi ponavljanje in spominjanje. »Spominjanje je — od Platona do Husserla — zadnja veljava istosti biti in vsaj normativni program ontologije« (178). Podobno velja celo za Heideggerja. In kriza filozofije prihaja od tod. Z ene strani z njo zelo uspešno tekmuje znanost, po drugi pa je dolžna preveriti prav ta svoja izhodišča, po katerih je ideal izkustvo, navzočnost hkratnosti, posest, enakost in istost kot sovpadanje s samim seboj. To je danes v krizi in v tem je mogoče tudi najgloblje odkritje psihoanalize: »prikrivajoče bistvo simbola« (181), »nedokončana igra označevalcev, ki za vedno prelaga in potiska označenca« (182). Če je smiselnost povezana z navzočnostjo, potem je to nenehno prehajanje od enega simbola k drugemu, ki nikoli ne dospe do stvari same na sebi, dokončna kriza smisla. Toda človeštvo pozna še nekaj drugega: transcendenco Boga, iz katere izhaja »dia-hronija časa kot strah pred Bogom« (184). in družbenost, ki prav tako izključuje, da bi se posamezniki stopili v eno. Čeprav tega dosedanja filozofija ni znala pravilno vrednotiti, prepoznava Lévinas slutnje teh resnic pri Platonu, Aristotelu, Descartesu, Kantu, Heglu, Bergsonu in Heideggerju. Sestavek se konča s ponovnim poudarkom, da je najosnovnejše vprašanje in ne odgovor, umanjkanje in ne polnost. In končno: »Vprašanje po Drugem se sprevrže v odgovornost za drugega in strah pred Bogom — enako tuj grozi pred svetim kot tesnobi pred ničem — v strah za bližnjega in njegovo smrt« (187). Groza pred svetim je seveda aluzija na fenomenologijo religije in religioznega izkustva, tesnoba pred ničem pa na Heideggerjeve razčlenitve groze in niča.

Zadnji sestavek iz tega dela knjige ima naslov Transcendenca in zlo. Gre za Lévinasovo razmišljanje, ki ga je spodbudil Ph. Nemo s svojo knjigo o Jobu. Osrednja misel je spet misel o transcendenci kot tisti, ki je po njenem bistvu ni mogoče vključiti, integrirati in s tem tudi ne opravičiti znotraj nobene celote. Takšno pa je tudi zlo: neopravičljivo in neuporabno za kakršno koli dobro. Zato tudi zlo lahko nekako prebudi človeka iz imanence in ga odpre transcendenci. Vendar pa v skladu s svojimi osnovnimi stališči Lévinas vidi pravo zlo v zlu, ki zadene drugega človeka. Na prvo mesto stopi groza pred trpljenjem drugega in ne groza pred lastnim trpljenjem. Šele v tem primeru bo to doživetje zla kot doživetje nečesa, kar se ne da integrirati, hkratnosti vključiti in zajeti v nobenem sovpadanju ali izenačenju s seboj res v polnosti razodetje ali doživetje transcendence. »Teofanija. Razodetje. Groza pred zlom, ki meri name, postaja groza pred zlom v drugem človeku« (206).

Tretji del ima naslov Smisel biti in ga tudi sestavljajo štirje prispevki. Prvi ima naslov Dialog in s tega vidika prikazuje evropsko filozofijo, kjer ugotavlja, kako ta filozofija, ki je enačila mišljenje in bivanje, jezik, in sporočanje znanja, ni zmogla pravilno ovrednotiti dialoga. Tudi sama je bila monolog mišljenja ali biti s samim seboj. Vendar pa Lévinas prikazuje nato nekatere sodobne mislece, ki so utirali pot novemu umevanju dialoga; med njimi so najpomembnejši F. Rosenzweig, G. Marcel in M. Buber. Dialog pa je mogoče pravilno vrednotiti in dojeti ves njegov smisel samo tam, če upoštevamo, da je vsak človek za drugega nekaj radikalno drugega, in to je celo osnovno, izhodiščno dejstvo našega bivanja. To je tudi izhodiščno dejstvo vere, zato je molitev in klic k Bogu prvobitnejša kot razumsko sklepanje na Boga iz sveta (prim. 227). Razprava se konča z že znanimi analizami razmerja med religioznostjo in etično odgovornostjo do drugega, ta slednja pa je skrajno nesimetrična. Jaz in Ti nista medsebojno pogojena, marveč je Jaz podrejen Tiju v tem smislu, da ima do Tija moralno odgovornost, ki ni pogojena z ničemer z njegove strani.

Od naslednjih sestavkov je pomembnejši tisti, ki takoj sledi za prvim in ima naslov Pripombe k smislu. Ponovno kritizira Husserlovo nezmožnost zavarovati in ohraniti prepad med istostjo in drugostjo, transcendenco in imanenco v Lévinasovem pomenu besede. »Če prav razumemo pojem intencionalnosti, pomeni hkrati, da bit sama narekuje načine pristopa k biti in da je bit v skladu z uperjenostjo zavesti: pomeni zunanjost v imanenci in imanenco vsake zunanjosti« (241). S to kritiko, ki se kar naprej ponavlja v vseh Lévinasovih sestavkih, hoče avtor reči naslednje: Husserl je samo na glas povedal tisto, kar je predpostavljala vsa zahodna filozofija, ko se je spraševala o tem, kaj je smisel človekovega dojemanja sveta ali bivanja in kakšne so njegove meje. Tako nam ob njem postane dokončno jasno, da v okviru zahodne filozofije zavest in stvarnost, mišljenje in bitje drug drugega tako predpostavljata

in pogojujeta, da se dejansko pokrivata. Zavest pogojuje bitje, ker pogojuje, kaj sploh moremo dojeti, to pa zato, ker bitje samo pogojuje zavest in se v njej razkriva samemu sebi. V okviru takega pojmovanja stvarnosti in našega razmerja do nje potemtakem ni prostora za nobeno resnično transcendenco, za ničesar takega, kar bi neskončno presegalo zavest, kar bi bilo resnično nekaj *drugega,* ali zunanjega, se pravi zunaj med seboj pokrivajočih se polj zavesti in stvarnosti, mišljenja in bitja. Toda človek ni zgolj mišljenje. Husserl nima popolnoma narobe. Dokler smo na ravni mišljenja, ima prav. A poleg mišljenja in celo globlje od njega je človek bitje odgovornosti za drugega. Tu pa se dogaja tisto, za kar v mišljenju, vsaj takem, kot ga opisuje in pojmuje zahodna filozofija, ni prostora: transcendenca. Toda če je intencionalnost kot uperjenost zavesti k bitju celo na koncu koncev izenačenje zavesti in bitja, njuna simetrija in sorazmernost, stopijo pri Lévinasu v ospredje nesorazmernost, neenakost, neizpolnjenost. Namesto počitka nemir, namesto navzočnosti diahronija in eshatologija, čas kot pričakovanje, namesto pomirjajočega odgovora vznemirjajoče spraševanje. V članku, ki ga omenjam, pa je Lévinas v skladu s svojim poznejšim razvojem zelo radikaliziral etično nesorazmernost. Odgovornost za drugega me naravnost zasužnjuje njemu. »Odgovornost talca do tega, da stopim na mesto drugega človeka — neskončna podvrženost« (225).

To radikalizirano pojmovanje odgovornosti in moralne zavesti srečamo tudi v predzadnjem sestavku, z naslovom Slaba vest in neizprosno. Hkrati pa ta sestavek preveva zelo kritično razmerje do Heideggerjevih analiz strahu, tesnobe in smrti. Heideggerju gre za jaz, za subjekt v njegovem razmerju do biti, kar končno pomeni, da mu gre za samega sebe. Temu nasproti pa postavlja Lévinas strah in tesnobo zaradi drugega in njegove smrti. Bolj kot za strah pred tem, da bi krivico trpel, mora iti za strah pred tem, da bi krivico naredil. To pa je tudi tista radikalna slaba vest, ki nujno spremlja slehernega človeka, ko se je začel zavedati svoje radikalne odgovornosti. »Strah zaradi vsega, kar je kljub moji nameravani in zavestni nedolžnosti moje bivanje povzročilo nasilja in ubijanja« (262). Sicer pa je že veliko poprej Lévinas z odobravanjem navedel znani stavek Dostojevskega iz Bratov Karamazovov: »Vsak izmed nas je kriv za vse pred vsemi za vse in jaz bolj kot drugi« (119). V radijskih predavanjih, ki so izšli v knjižnici Ethique et Infini (Etika in Neskončni, Paris 1982), katere naslov lahko sedaj zelo dobro razumemo, pravi Lévinas spet popolnoma v smislu svoje radikalizacije odgovornosti: »V družbi, kjer poteka življenje tako kot poteka, ni mogoče živeti, ne da bi ubijali ali vsaj pripravljali smrt koga. Potemtakem pomembno vprašanje smisla bivanja ni: zakaj sploh je kaj in ne prej nič — Leibnizovo vprašanje, ki ga je Heidegger toliko komentiral — temveč: ali s tem, da sem, ne ubijam«.

Zadnji sestavek te knjige ima naslov Način govorjenja. Preden tudi tukaj postavi na kraljevsko mesto namesto ontologije etiko, se pomudi še pri poeziji. Tudi v tem sestavku je na koncu trditev, da je ontologija sicer nekaj osnovnega, upravičenega in celo nujnega, vendar pa ni ne absolutna ne edina in ne izvorna. Poleg nje ali celo za njo je še etika in ontologija ji mora ostati odprta. »Kar konkretno pomeni, da ostaja za filozofijo ontološka izjava odprta določeni redukciji, pripravljena, da sama sebi oporeka in da se hoče izreči čisto drugače« (270).

Lévinasov zbornik razprav, ki sem ga prikazal, ima sicer značilnosti sleherne knjige te vrste. Mnoge teme se namreč stalno ponavljajo. V omenjenem delu skoraj ni razprave, ki se ne bi začela s kritiko dosedanje filozofije in posebno Husserla, ki ga Lévinas odlično pozna, saj je bil njegov učenec in ga je tudi prevajal v francoščino. Hkrati pa ne gre samo za ponavljanje, marveč tudi dopolnjevanje. Vsekakor pa je res Lévinas mislec, ki ga ne more več spregledati nihče, ki se ukvarja z vprašanjem transcendence, etike ali filozofije religije. Lévinasova misel je toliko pomembnejša, ker je izšla iz istega miselnega toka kot Heideggerjeva kritika ontoteologije, vendar je misli o Bogu odprl novo pot, ki je povrh še zelo biblična — in Lévinas je veren Jud —, medtem ko jo je Heidegger pravzaprav zaprl ali jo vsaj kvečjemu prepustil poeziji.

Lévinas je že danes vzbudil veliko pozornost in njegova misel je predmet številnih razprav, tudi kritičnih. Poleg vseh drugih povezav — na primer z Descartesom — pa je zanj značilna tudi povezava s Kantom, četudi ga redko omenja. Oba severnjaka — Kant iz Königsberga, Lévinas iz Kaunasa na Litvanskem — sta vsak po svoje in iz religiozno zelo različnih tradicij v nasprotju

z tradicionalno filozofijo utirala pot k Bogu s premislekom o zadnjih predpostavkah etičnega imperativa. To seveda nima nič opraviti z nobenim iracionalizmom, kajti premislek o »praktičnem umu« je prav tako racionalen kot tisti o »teoretičnem«. Vsekakor pa je veliko bliže svetopisemskemu povezovanju ljubezni in Boga, moralnosti in religioznosti.

Anton Stres

Concilium 1984,5 (195)

Concilium 195 je posvečen razlagi (eksegezi). Letošnji podnaslov: Judovstvo po Auschwitzu — osnovno vprašanje. Vsa številka je en sam krik groze nad strahovitim zločinom. Zvezek ima uvodnik in pet poglavij: Judovske opazke, Krščanske opazke, Svetopisemska razpravljanja. Opazke različnih strok, Opazke uredništva. V zvezku se od prvega stavka v uvodu pa vse do zadnjega stavka na zadnji strani neštetokrat ponavlja izraz Holocauste. Holokavst je žgalna daritev Stare zaveze, pri kateri se, kakor predpisuje 3 Mz (Leviticus), žrtvovana žival popolnoma sežge. Tak holokavst so bili v dobi nacizma Judje v Nemčiji, pa tudi drugod. Hitler jih je skušal iztrebiti do zadnjega — ausrotten. Najbolj kruto so to delali v taborišču Auschwitz (Oswiecim). Izraz Holocauste je redno zapisan z veliko začetnico. V slovenščini imamo na voljo dvoje: daritev in žrtev. Odločil sem se za besedo Žrtev, ki jo tudi pišem z veliko začetnico.

Uvodnik sta podpisala Elisabeth Schüssler Fiorenza in David Tracy. V začetku pravita: »Ko se krščansko bogoslovje spušča od zanimanja za golo zgodovinskost k dejanski zgodovini, se nujno sooča s strahotnim prelomom, z Žrtvijo. Poslej ni mogoče zgodovine več pojmovati kot premočrtnost in nepretrganost... Spričo tegale dogodka postane zgodovina za bogoslovje prekinitev. — Bogoslovci se lotevajo predmeta Žrtev, ne da bi ga razložili, marveč da mu pogledajo v obraz, in to s stališča bogoslovja. Sedanji zvezek daje priložnost, da se razni bogoslovci in drugi misleci povprašajo o tem predmetu in da ta predmet vprašuje nje« (7). Nato napovedujeta avtorje in njihove razprave. — Uvodna trditev, da po Žrtvi zgodovina ni več to, kar je bila prej, da je Auschwitz zgodovinski tok pretrgal in da se je pojavilo vprašanje, kako je sploh treba poslej pojmovati zgodovino, se ponavlja od razprave do razprave.

Prvo razpravo v prvem poglavju je napisala Judinja Susan Shapiro. Ima doktorat iz modroslovja in poučuje judovsko modroslovje in bogoslovje na vseučilišču v Syracusi v Združenih državah. Naslov razprave: Čuti izpoved popolnega uničenja. — Ko so Judje začutili, da grozi smrt ne le posameznikom, marveč da bo iztrebljen ves narod, se jih je polastila taka groza, da tisti, ki so preživeli, tega ne morejo izraziti. Odslej svet v njihovih očeh ni več to, kar je bil. Stari pojmi so izgubili pomen. Jezik se je razkrojil, da bi bilo najbolje molčati. Toda ne smemo. Samo kako izraziti neizrazno? Poslušajmo: »Žrtev se je začela devetnajststo triintridesetega, nad petdeset let je od tega. Uničevanje evropskega judovskega občestva se je končalo devetnajststo petinštiridesetega z osvoboditvijo koncentracijskih taborišč. A te meje ne morejo obseči dogodka, katerega učinki trajajo v naših življenjih še danes. Ta dogodek je predrugačil ne samo potek zgodovine, ki je sledila, marveč naše pojmovanje sveta, ki v njem živimo; vprašljivi ali kar zanikani sta postali človeška in božja osebnost. Kaj le pomeni biti človeški v svetu, ki je zagrešil tako uničevanje ali mu je bil trpna priča? In kako si naj predstavljamo ali pojmujemo Boga, ki ni pomagal v takih okoliščinah? V kakšnem jeziku bi sploh mogli izraziti ta vprašanja in komu neki bi jih mogli zastaviti? Mar ni ta dogodek zdrobil, na kosce raztrgal smiselnosti govorice in nadaljevanja izročila? Dogodek je popačil samo pomen posameznih besed v posameznih govoricah. Izničil je smisel in pomen govorjenja vobče in govorjenja o Bogu posebej... Kajti dogodek je napravil vprašljiva naša osnovna pojmovanja pravičnega in usmiljenega Boga. Tako je govor vobče in izražanje o Bogu razbito, njun smisel strt in sposobnost, da nekaj pomeni, zlomljena« (11—12). Avtorica kar ne najde besed, ki bi izrazile svojo grozo nad nezaslišanim zločinom. Zanjo je Auschwitz skazil vse, človekov jezik, človeka samega, ves svet, celo Boga.

Susan nadaljuje: »Tri med seboj povezana izkustva so dovedla do tega dvojnega zloma jezika. Prvo je splošen občutek mučencev Žrtve, da jih je Bog zapustil... Živeli so

osamljeni, trpeli osamljeni, se borili osamljeni. Drugo izkustvo je načrtno prizadevanje nacistov, da bi povsem razčlovečili svoje žrtve, preden bi jih uničili. Tretje pa, da je ostali svet skoraj povsem prepustil Jude takšni usodi. ‚Sami. To je ključna beseda, to je obsedujoča misel. Sami, brez zaveznikov, brez prijateljev, obupno sami ... svet je vedel, pa je molčal. Človeštvo jih je pustilo trpeti, boriti se s smrtjo in propasti. Pa vendar, pa vendar, saj niso umrli sami, kajti del nas vseh je umrl z njimi' (E. Wiesel). Te tri razsežnosti izkustva Žrtve niso le pretrgale odnosa med Bogom in človeštvom, ki je nujen, da razumemo govorjenje o Bogu ali naslovljeno na Boga. Uničile so tudi odnose in osnovne družbene vezi, kakor je prijateljstvo, družinska zvestoba ...« (12). Pod črto navaja E. Wiesela, ki pravi: »V Auschwitzu ni umrl samo človek, marveč tudi pojem človeka. Živeti v svetu, kjer ni več ničesar, kjer deluje krvnik kot bog, kot rabelj — marsikdo ne mara več. Kajti to, kar je človek sežgal v Auschwitzu, to je njegovo lastno srce.«

Nekaj presunljivega je, kako so se trudile nacistične žrtve, da bi ne umrle povsem. Vsaj njihov spomin naj ostane. »Kljub najstrahotnejšim okoliščinam so kar naprej pisali povsod: v taboriščih, na skrivnem, spričo gotove in neposredne smrti. Ljudje vseh starosti, tudi otroci, vsi so čutili nagon zapustiti spomin v vseh mogočih oblikah, od dnevnika in kronike, do pesnitve in slike« (13). »Ne biti pozabljen. Stotine in tisoči moških in žensk so skrivaj, pogostoma za ceno lastnega življenja, skušali omogočiti slu, da se izmuzne in izroči sporočilo, vedno isto, zunanjemu svetu. Pričati!« (Wiesel; 14).

Strahot Auschwitza ni mogoče izraziti z besedami. Torej molčati? Stojimo pred zagato: »Ne govoriti o preteklosti se pravi obsoditi jo na zgodovinsko pozabo«, a kako govoriti o njej, ne da bi strahotni dogodek »udomačili«? Pesniki pravijo o tem primeru, da je treba govoriti »ne z besedami, marveč proti besedam«. »Tako poskušajo pisati proti pisanju, pisati na njegovih mejah in proti njegovim mejam, v brezupnem upanju, v ogorčenju in molitvi« (17). Auschwitz zahteva, da spremenimo svoje dosedanje pojmovanje jezika in pretehtamo njegovo sposobnost, da izrazi neizrazno.

Drugo razpravo, z naslovom V naši strahotni dobi strahota (tremendum) Judov, je napisal ameriški Jud A. Cohen, bogoslovec in pisatelj. V začetku dolži Cerkev, da je s svojo dvatisočletno mržnjo do Judov omogočila Auschwitz. Nato razlaga izraz tremendum, ki ga ima v naslovu. Prvi ga je uporabil Rudolf Otto in trdil, da je Bog nekaj, kar je tremendum, to je, »veličasten, grozen, krut, očarljiv, strašen, grozljiv, z eno besedo: svet. Svet kot tremendum je bil prav ta sklop dobrotne in uničevalne moči, ki pristaja gospodarju starega sveta« (25). Če je božji tremendum presežnost, je judovski tremendum »podsežnost« (subscedence), to je tremendum, ki je z njim človek »pokazal svetu, kako je moglo biti stvarstvo v prvem času pohabljeno s pomorom judovskega naroda in v prihodnosti z uničenjem vsega človeškega rodu« (25) po atomski bombi. To je postalo mogoče, ker se je razširilo brezboštvo, ker se sodobni človek ne čuti več nikomur odgovornega.

Judovski tremendum je za nami. Šest milijonov Judov je mrtvih. Preživeli so si ustvarili svojo državo. Toda tremendum se je pojavil v čisto drugi obliki. Kristjani Tretjega sveta v Južni Ameriki, v Afriki se ne čutijo prav nič odgovorni za pokol Judov. V današnjih Judih vidijo izkoriščevalce, kapitaliste, ali pa, nasprotno, komuniste. »Bogoslovci tega Tretjega sveta si domišljajo, da se bodo prikupili svojim lastnim odjemalcem, če bodo ponovno med Judi našli prikrite sovražnike njihovih hlepenj po kruhu in svobodi« (26).

Še nekaj iztrganih zanimivih misli; če bi jih podali v njihovi povezavi, bi porabili preveč prostora. »Zanikati, da ima judovski tremendum edinstveno mesto v zgodovini krščanstva v našem stoletju, se pravi umikati se ravno proti marcionitskemu pačenju prvotnega krščanstva, ki je spodbujalo in izdelalo bahaško zmagoslavje in izpodrivanje, ki sta omogočila uničenje Judov« (28—29). Res je Cerkev obsodila Marciona, a ne, kolikor je zavračal judovsko Sveto pismo. Druga misel: »Recimo, da se kristjani in Judje znova ustopijo pred enega in edinega Boga, mar je sedaj isti, kakor je bil pred tremendumom tega stoletja? Si li moremo predstavljati, da bo Bog s čudovitimi popolnostmi: vseveden, vsemogočen, previdnosten, usmiljen in pravičen, izšel nedotaknjen iz kotla našega človeškega tremenduma? Bog je seveda sam v sebi vedno to, kar je«, toda v naših očeh »ne more preiti leta 1945 pa ostati brez škode in brez popravkov« (30). Tretja misel: »Možno je zagovarjati dokaz — in jaz sem ga na drugem mestu krepko zagovarjal, pa

ga še nihče ni ovrgel — da so bile možnosti za dušeslovna in čustvena Marcionova pačenja hebrejske biblije nakazane v evangelijih ... Obnovili in poudarjeno so jih prikazali najpomembnejši protijudovski krogi, ki so se v prejšnjem stoletju v Nemčiji ukvarjali s krščanskim raziskovanjem Svetega pisma in ki so v našem stoletju stkali okrepljeno in znova pojačeno nit za zgodovinsko podlogo, ki so jo izkoristili v Auschwitzu« (29).

Prvo poglavje nam je pokazalo, kako Judje gledajo na Žrtev, drugo razlaga, kaj je oziroma, kaj naj bo Žrtev za kristjana. Američanka Rebecca Chopp je prispevala razpravo z naslovom Prekinitev pozabljenih. Avtorica ima doktorat iz modroslovja, diplomo Bogoslovne šole Saint-Paul in se ukvarja s sodobnim bogoslovjem. Živi v Chicagu. — »Dve sliki človeškega osebka se pojavljata v slovstvu o Žrtvi. Ena teh slik prikazuje človeški osebek kot pameten in ‚svoboden' dejavnik, ki obvladuje, si pokori in vodi zgodovino. Druga slika prikazuje nekoga, ki trpno prenaša zgodovino, da bi preživel. Tako so odrinjena ustaljena pojmovanja, ki gledajo na človeško osebo, kakor da je hkrati dejavna in trpna Ena človeška oseba je brezpogojni dejavnik: nacistični stražnik ima oblast nad življenjem in smrtjo; druga je brezpogojni podrejenec: uničenje ali rešitev sta odvisni od trenutne muhavosti, proti kateri podrejenec ne more ničesar. Zahodna zazrtost v nauk o človeku, ki da ga utemeljuje zgodovina, trči na usoden presledek: na eni strani človek kruto gospoduje nad zgodovino, na drugi človek popolnoma podlega zgodovini« (35).

Rebecca vidi v bogoslovju Žrtve nekaj podobnega kakor v bogoslovju osvobajanja v Južni Ameriki. »Slovstvo o Žrtvi in bogoslovje osvobajanja imata skupnega nekaj, kar je precej izjemno v verskih spisih Zahoda. Kajti eni in drugi prekinjajo dejavnost krščanstva in razmišljanje o njegovem vsakdanjem poteku. Spise o Žrtvi in bogoslovje osvobajanja moremo razumeti, če jih obravnavamo skupaj, kot nekaj, kar ustvarja novo bogoslovno območje, ki sili k preoblikovanju krščanstva in k drugačnemu pojmovanju krščanskega bogoslovja ... Bogoslovje osvobajanja in spisi o Žrtvi prekinjata in razdvajata krščanstvo in krščansko bogoslovje z vprašanjem: ‚Kakšen je ta človeški osebek, ki trpno prenaša zgodovino?'« (37). »Človeški osebek, ki zanima krščanstvo, je dejanski osebek, ki živi, se spominja, upa in trpi v zgodovini. Danes se ta človeški osebek umešča v zgodovino trpljenja. Podoba ‚verskega' osebka vključuje odslej sloje in plemena, ki so gola, lačna, žejna, stiskana, onstran življenja« (39).

Bogoslovje mora to stanje obsoditi in dejansko poseči v življenje, in s tem v politiko. Tudi Sveto pismo je treba presojati s političnega vidika in priznati, kar je v njem izkrivljenega. »Kristjani ne morejo okrniti besedila«, toda »predsodek Nove zaveze glede Judov je treba pokazati v žarki luči ter priznati kot resnično hibo v srcu krščanstva« (44).

J. B. Metz, nemški duhovnik, doktor modroslovja in bogoslovja, profesor za osnovno bogoslovje na vseučilišču v Münstru, je svojo razpravo z naslovom Pred obličjem Judov — krščansko bogoslovje po Auschwitzu, strnil v naslednje štiri postavke, ki jih je pa seveda obširno utemeljil in obrazložil.

»1. postavka: Krščansko bogoslovje se mora po Auschwitzu — končno — dati voditi od spoznanja, da se kristjani ne morajo izoblikovati in dovolj doumeti svoje istosti drugače kakor vpričo Judov» (46).

»2. postavka: Auschwitz je stavek: ‚Kristjani si ne morejo izoblikovati svoje istosti in je natančno razumeti drugače kakor vpričo Judov', pojačil v trditev: ‚Kristjani ne morejo ohraniti svoje istosti drugače kakor vpričo in skupno z zgodovino vere Judov« (49).

»3. postavka: Krščansko bogoslovje mora po Auschwitzu znova uveljaviti judovsko razsežnost v krščanskem načinu verovanja in odstraniti nasilno pregrado, ki jo postavljajo proti judovski dediščini v krščanstvu« (53).

»4. postavka: Krščansko bogoslovje si mora po Auschwitzu za svoja ekumenska prizadevanja znova osvojiti svetopisemsko-odrešiteljske vidike« (56) — »Kajti končno bi enega ne smeli pozabiti: judovska vera, zaničevana in preganjana, je bila in je verakorenika tako za nas, kristjane, kakor za islam. In Auschwitz je in ostaja tako napad na korenine naše skupne verske zgodovine« (56).

Berlinčan G. Baum, magister modroslovja in doktor bogoslovja, ki živi v Kanadi, je profesor bogoslovja in družboslovja na vseučilišču v Torontu. Svojo razpravo je naslovil: Žrtev in politično bogoslovje. Pod podnaslovom: Pozno kesanje, piše: »Po vojni se je več kristjanov, protestantov in katoličanov, začelo spraševati, ali ni v neki meri krščansko izročilo samo pripomoglo k množičnemu pokolu,

ki ima naravo rodomora. Seveda priznavajo, da je bil nacizem protikrščanski in da je nacistični rasizem, ki je zametaval vse, kar je bilo judovsko, zavračal tudi Jezusa in Novo zavezo, toda menili so, da so nauk in protijudovske izpovedi, ki so navzoče v krščanskem izročilu, ustvarile miselno ozračje, v katerem se je mogel protisemitski jezik in čustva nacistov zelo naglo razširiti in v katerem so imeli ljudje nejasen vtis, da je bilo uničenje, ki je zadelo Jude, previdnostna kazen« (57).

Avtor ne more pozabiti, da je Pij XII. molčal, ko so se dogajali nacistični zločini in ko je bila pregažena katoliška Poljska. Šele okrog leta 1960 so Cerkve javno priznale svojo krivdo in pozdravile judovsko državo. A zaradi te države se je pojavilo drugo vprašanje: »Politične izjave krščanskih Cerkva v Združenih državah, vključno s katoliškimi, naglašajo pravico Izraela, da živi znotraj varnih mej, a vse brez izjeme zahtevajo hkrati človečanske pravice za Palestince in priznavajo njihove zahteve po domovini« (62). Mnogi vodilni Judje pa s takim stališčem niso zadovoljni, češ da se to pravi pozabiti na Žrtev. Judje sami so glede tega vprašanja sprti med seboj in nekateri se sprašujejo, ali zasedba Golana in Gaze ne spominja na nacistično nasilje. — Razprava govori še o marsičem, o pastirskem pismu ameriških škofov iz l. 1983, ki obsoja oboroževanje in opozarja na nevarnost atomske bombe, spričo katere je nemoralno govoriti o pravični vojni, o bogoslovju osvobajanja, ki opozarja na krivični družbeni red v Južni Ameriki in drugod, a na vsaki strani naletimo po večkrat na usodno besedo Žrtev, saj nas spominja na strahote, ki se ne smejo več ponoviti.

J. Pawlikovski, o. s. m., profesor bogoslovja na zavodu Catholic Theological Union v Chicagu, je napisal razpravo Žrtev in sodobna kristologija. V njej govori o tem, kako judovski in krščanski misleci v luči svoje kristologije razumejo Žrtev. Pa ne samo v luči kristologije, ampak tudi v luči svojega pojma o Bogu in svojega nazora o človekovi odgovornosti. ki jo ima, ker je svobodno bitje. Biti svoboden se ne pravi, da sme človek storiti, kar se mu zljubi, kakor so svobodo razumeli nacisti. »Osnovna stvar, ki je prišla na dan, ko sem raziskoval Žrtev, je novo pojmovanje človeške svobode pri nacističnih razumnikih.« Sodobna znanost je dala človeštvu v roke neznansko moč. Nacisti so jo načrtno izrabljali tako, da jih moremo po pravici nazvati »pobesnelega Prometeja, in to v množičnem merilu«. »Po nacističnem dognanju je nastopila sedaj možnost preustvariti človeško družbo in morda človeštvo samo v doslej nezaslišani meri. Ta nova možnost je porodila novo odgovornost: osvoboditi človeški rod od ‚onesnaževalcev' pristne človečnosti, od tistih, ki jih je zarod Gospodovalcev (misli na Herrenvolk) označil za drože družbe« (74), predvsem Jude in Rome. — »V luči Žrtve in primerov, ki se nanašajo na surovost človeške moči, je naloga sodobnega krščanstva, da odkrije sredstva, kako uveljaviti novo zavest svobode, ki se brez prestanka poraja v človeštvu, a jo usmerjati proti plodnim ciljem« (75).

Strahote Žrtve nas silijo, da znova premislimo, kako je treba pojmovati Boga. Avtor, kakor se zdi, se nagiba k mnenju, da Bog trpi skupno s svojim ljudstvom in da je treba »močneje ovrednotiti odvisnost Boga glede na človeško občestvo« (81). Kar se pa kristologije tiče, jo je treba po Žrtvi »razvijati v zvezi s trajnim povezovanjem krščanstva z judovstvom in z drugimi verstvi po svetu ... Za vernika ni bogoslovnega odgovora na doživetje Žrtve razen v luči kristologije« (81). — Škoda, da ni Pawlikowski natančneje obrazložil svojega novega pojmovanja kristologije, ki se mu je porodilo po Auschwitzu, in to tem bolj, ker se je v naslovu za to zavezal.

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisala evangeličanka iz Berlina, Luise Schottroff, profesorica za Novo zavezo v Mainzu. Je poročena in ima enega otroka. Naslov razprave: Protijudovstvo v Novi zavezi. Takole začenja: »Zgodovina vpliva Nove zaveze v zgodovini nemške Cerkve, Zahodne Evrope in zahodnega sveta je zgodovina zmote, ki jo označuje protijudovstvo v Cerkvi in v bogoslovju. Niti po Auschwitzu niso priznali, kako velikanska je zmota v nemškem bogoslovju. Če izvzamemo nekaj redkih svarilnih glasov, je bogoslovno protijudovstvo ostalo nedotaknjeno v novozavezni znanosti, ker se niso prav nič zavedali vprašanja (85—86), namreč vprašanja, kako je treba razumeti novozavezna besedila, če jih postavimo v njihov zgodovinski okvir. Podnaslovi: Jezus in farizeji, Pavel in Postava, Janez in Judje.

Jezus in farizeji: »Ne morem reči, ali bi se odločila, če bi bila Judinja ob koncu prvega stoletja, za Jude ali za kristjane. A kot kristjanka v Nemški zvezni republiki v letu

1984 moram reči, da množično uničevanje Judov, ki ga je zagrešilo moje ljudstvo, še danes vpije proti nebu« (90). Če presojamo Mr 2,25 z zgodovinskega stališča, se izkaže, da Jezusa ne loči od farizejev kako načelno vprašanje, marveč da gre za dejansko stanje: ali so učenci res tako lačni, da smejo v soboto smukati klasje. »Jezus je v tej zgodbi Rešitelj ubogih in ne oznanjevalec novega nauka o Bogu in človeku« (88). »S tem nočemo osladiti proti-judovskih izjav v evangeliju, marveč zastaviti vprašanje: ali je res, da je novozavezna kristologija v svojem bistvu protijudovska« (90). Pisateljica misli, da ne, takšna da je postala šele zaradi poznejše napačne razlage kristjanov.

Pavel in Tora-Zakon: Pavel je sicer povedal tudi marsikaj bridkega o Judih, vendar »Pavlove brezpogojne kristologije, če jo gledamo v njeni zgodovinski povezavi, nikakor ne moremo označiti kot protijudovsko. Pavel ne zmanjšuje vrednosti judovstva, ko ga v verskem pogledu postavlja v nasprotje s krščanstvom, in nikakor ne oporeka izraelskemu ljudstvu njegove istosti kot ljudstvu obljube . . . A kakor hitro je krščanstvo samo sebe razumelo kot vero, ki se je razlikovala od judovske, je že zgolj ponavljanje pavlinskih obrazcev postalo grobo protijudovstvo« (93—94).

Janez in Judje: »Tudi spričo Janezovega evangelija vidimo to, kar smo že ugotovili za Pavla, da namreč preprosto, neprevedeno ponavljanje Janezovih obrazcev v spremenjenem položaju kristjanov izraža bogoslovno protijudovstvo, spričo katerega bi preproščina ali molk ne smela biti več mogoča« (96). Nova zaveza sama po mnenju pisateljice ni protijudovska. Protijudovska je postala, ko so njene obrazce iztrgali iz zgodovinskega okolja, v katerem so bili izraženi.

Prispevek cerkvene zgodovine k bogoslovju po Žrtvi — krščansko protijudovstvo korenina protisemitizma. To je naslov razprave, ki jo je napisala Nemka Leonora Siegele-Wenschkewitz, evangeličanka. Ima doktorat iz bogoslovja ter vodi pouk in je pastor na Evangeličanski akademiji v Arnoldshainu. Pisateljica obravnava krivdo nemške evangeličanske Cerkve, ki si jo je nakopala v dobi nacističnega preganjanja Judov. To krivdo še danes skušajo tajiti. Okrog leta 1960 so bile napisane tri disertacije, ki so obravnavale odnos evangeličanske Cerkve do judovskega vprašanja in pokazale, da se ni javno in odločno zavzela za preganjane Jude. »Čeprav so ti zgodovinarji sicer pretrgali molk o judovskem vprašanju, pa je značilno, da njihove disertacije niso bile natisnjene.« V cerkveni zgodovini, kakor jo uče na vseučiliščih, »je vprašanje odnosa med kristjani in Judi ostalo predmet — tabu — in tako je še vedno« (99). Nekaj skupin, v katerih sodelujejo Judje in kristjani, se je pa le lotilo tega vprašanja. »Zgodovinsko raziskovanje je privedlo na beli dan razburljivo resnico: versko sovraštvo do Judov je bilo od vsega začetka jedro krščanskega bogoslovja. Protijudovstvo je bilo in je bistvena prvina krščanskega bogoslovja, kajti krščansko bogoslovje je od nekdaj obdelovalo razlog ločitve in razlike med krščanstvo in judovstvom, hoteč pokazati, da bi po Kristusu več ne smelo biti Judov« (99—100). Bogoslovne fakultete so v marsičem sodelovale z nacisti. Šele »ko so kristjani z grozo spoznali, da po Žrtvi dejansko skoraj ni več Judov v Nemčiji, so začeli znova opredeljevati in oblikovati svoj odnos do Judov tako z bogoslovnega vidika kakor v ravnanju Cerkve. Odpirajo se svetopisemskemu sporočilu, po katerem so kristjani in Judje eno samo božje ljudstvo, čeprav razcepljeno; po katerem tudi zaveza, ki jo je Bog sklenil s svojim ljudstvom, ni bila odpovedana« (100).

Sklep: »Bogoslovje, ki pomaga duhovno in telesno uničevati Jude in vobče vse domnevne nasprotnike, zametava evangelij Jezusa Kristusa. Če kristjani v Nemčiji niso marali ali mogli tega uvideti pred Žrtvijo, pa je po Auschwitzu to postalo neizpodbitna resnica. Po Auschwitzu je za nas kristjane obvezno spreobrniti se, da bi prepoznali nevarno naravo kakršne koli sovražnosti do Judov kot greh proti Svetemu Duhu« (104).

Mary Knutsen iz Združenih držav se ukvarja s sodobnim krščanskim bogoslovjem in uči na vseučilišču St. John v Collegeville v Minnesoti. Njena razprava, Žrtev v bogoslovju in modroslovju — vprašanje resnice, je prva v poglavju Opazke različnih strok. O pojmu resnice ne namerava podati kake nove opredelbe, marveč ponavlja samo za J. B. Metzom, da je po Žrtvi treba »meriti sleherno resnico z Auschwitzom« (108). Podnaslovi: Stanje, Pozgodovinjenje (historicisation) in podružabljenje razmišljanja, Prelom zgodovine in obnovitev apokaliptike, Sprostitev suma in vprašanje resnice. — Človek se kar razveseli, če med temnimi izvajanji, ki slede tem skrivnostnim naslovom, naleti na povsem razum-

ljive trditve. Navedimo nekatere: »Auschwitz se je dogodil« (108 in 109). Gotovo je, da so razen nacizma Auschwitz »izoblikovala in v mnogoterih pogledih omogočila stoletja in stoletja krščanskega protisemitizma ... Po Auschwitzu ne moremo trpeti več nobenega protisemitizma« (116). »Krščanstvo je hotelo biti ‚novi Izrael' in izpodriniti judovstvo, zato so mu odrekli, izrečno ali molče, vsako pravico, da goji versko in človeško življenje. Ko je to odrekanje postalo tako strahotno izrečno, to dela poslej vsakršno ‚molče' nedopustno« (117). Tudi zadnji stavek je razumljiv: »Moramo se povrniti k izhodišču: Auschwitz se je dogodil in nas tlači k tlom vse« (119).

Spisi o Žrtvi — posebna zvrst slovstva? Takšno je vprašanje, ki ga rešuje Američanka Mary Gerhart, doktorica bogoslovja in slovstva, profesorica za verske vede v mestu Geneva v Združenih državah. — »Vprašali se bomo, ali slovstvo o Žrtvi predstavlja samo po sebi zvrst (genre, lat. genus), ki se razlikuje od različnih in običajnih oblik, v katerih je napisano (roman, dnevnik, pesem itd.) Potem bomo pretehtali pomen, ki ga ima razčlemba pojma zvrst, in se vprašali, ali daje napotke za oprezno in pravilno branje slovstva o Žrtvi« (123). Odloči se za mnenje, da so spisi o Žrtvi, pa naj imajo kakršno koli obliko, posebna slovstvena zvrst in navede za to tri razloge, ki jih je pa težko posneti. Proti koncu prilima mično E. Wieselovo legendo:

»Legenda nam pravi, da se je nekoč obrnil človek na Boga s temile besedami:

‚Zamenjajva. Bodi človek, jaz bom Bog. Samo za eno sekundo.'

Bog se rahlo nasmehne in ga vpraša:

‚Pa se ne bojiš?'

‚Ne. Pa ti?'

‚Jaz da', reče Bog.

Vendar je ustregel njegovi želji. Naredil se je človeka.

Oni je zavzel njegovo mesto in takoj uporabil svojo vsemogočnost: ni se maral povrniti v svoj prejšnji položaj. Tako ne Bog ne človek nista bila več to, kar sta bila videti.

Leta so tekla, stoletja, morda celo večnosti. In glej, nenadoma je izbruhnilo. Preteklost za enega, sedanjost za drugega sta bili preveliki teži.

Osvoboditev enega je bila povezana z osvoboditvijo drugega, obnovila sta pogovor in njegovi odmevi prihajajo k nam ponoči, polni sovražtva, kesanja, zlasti pa neskončne tožnosti« (127—28).

In da se povrnemo h glavnemu vprašanju: »Imeti spise o Žrtvi za posebno zvrst se pravi znova srečati zagato, s katero so se soočali pisci tega slovstva, ko so sprevideli, da je bilo nemogoče pisati in nemogoče ne pisati: označiti spise preprosto kot slovstvo, se pravi tvegati, da bomo udomačili nezaslišano izkustvo. Naj so znanstveni razlogi, da predelamo pojem zvrsti, kakršni koli, slovstvo o Žrtvi načelno zahteva, da to storimo« (128).

Opazke uredništva sta podpisala Elisabeth Schüssler Fiorenza in David Tracy. Elisabeth ima doktorat iz novozaveznih znanosti in jih poučuje na vseučilišču Notre Dame v Indiani v Združenih državah. David je ameriški duhovnik, doktor bogoslovja in profesor za modroslovno bogoslovje na vseučilišču v Chicagu. Svoji razpravi sta dala naslov: Žrtev kot prekinitev in krščanski povratek k zgodovini. — Žrtev je posledica nacističnega rasizma. »Dednostna čistost arijske pasme je zahtevala izločitev vseh tistih, ki bi jo mogli pokvariti«. To so pa bili v očeh nacistov predvsem Judje. Nacizem je odbral »čiste arijske ženske, ki so jih uporabljali kot roditeljice višje pasme« (138). Ženske so postale zgolj orodje v rokah arijske pasme. Enakopravnost obeh spolov so označevali kot nekaj »judovskega in komunističnega« (138).

Tak nazor je nujno dovedel do Žrtve. »Ko smo doumeli in poimenovali razčlovečevalne sile, ki so porodile neizmerna trpljenja Žrtve, moramo iz tega posneti poseben nauk in izraziti stvarno poslednjo voljo (žrtvovanih). Krščansko svetopisemsko bogoslovje je dolžno priznati, da je njegovo izražanje protijudovstva v Novi zavezi vzporedno s postopnim prilagajanjem patriarhalni grško-rimski družbi (hoče reči, družbi, v kateri je ženska podrejena moškemu). Bogoslovje, tako krščansko kakor judovsko, mora nehati razglašati, da je Bog narejen po podobi in sličnosti moškega. To pa more storiti samo, če se pokesa, da ni upoštevalo preteklega in sedanjega prispevka žensk in če opusti njihovo bogoslovno razčlovečevanje. Povrh mora bogoslovje belcev, krščansko in judovsko, poudarjati popolno človečnost vseh nezahodnih ljudstev in se hkrati boriti proti rasizmu, kjer koli ta deluje. Skratka, spomin na Žrtev mora zavreči vse oblike zahodnega patriarhalnega bogoslovja, če hoče, da poslednja volja mrtvih ne bo ostala neizvršena« (139).

Janez Janžekovič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

M. Benedik **125** Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov
The Role of Prince Kocelj in the Activity of St. Cyril and Methodius

F. M. Dolinar **139** Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda
Missionary Methods of Salzburg and Aquilea and their Influence upon the Work of St. Cyril and Methodius

M. Smolik **155** Slovanska liturgija svetega Cirila in Metoda
Slavic Liturgy of St. Cyril and Methodius

J. Koruza **163** Razumevanje in vrednotenje delovanja solunskih bratov v slovenski literarni zgodovini
Understanding and Assessing the Activity of the Brothers from Salonika in Slovene Literary History

J. Zor **183** Glagolska pričevanja na Slovenskem
Glagolic Witnesses in Slovenia

J. Šašel **193** O kraju Metodijevega izgnanstva: nemška raziskovanja
About the Place of Methodius' Exile: Results of German Research

J. Martelanc **197** Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda
Prayer-society of St. Cyril and Methodius, Founded by Slomšek

S. Janežič **206** Prispevek profesorja Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda
Contribution of Professor Grivec to the Knowledge of St. Cyril and Methodius

Ocene in prikazi (Recensiones)

211 *A. Nadrah,* Odrešenik Jezus Kristus (F. Rozman)

215 *D. K. Ocvirk,* La foi et le Credo (G. Lafon)

216 *P. Schmidt,* Das Collegium Germancum in Rom und die Germaniker (F. M. Dolinar)

218 *E. Lévinas,* Du Dieu qui vient à l'idée (A. Stres)

223 Concilium 1984, 5 (195) (J. Janžekovič)

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor Avguštin Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 1600 din, posamezna številka 400 din; za inozemstvo 16 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--010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 10100--620-107-010-727001-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (cahtolicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Teološki tečaj*

Drago Ocvirk

Dialog Cerkve s kulturo

»Med religijo in še zlasti krščanstvom na eni strani in kulturo na drugi strani je organska in bistvena povezanost,« je izjavil Janez Pavel II. To misel je podkrepil s primerom, z Evropo, ki »v celoti — od Atlantika do Urala — pričuje tako v zgodovini vsakega naroda kakor v zgodovini celotne skupnosti o povezanosti kulture in krščanstva.«[1] V istem govoru je papež opredelil kulturo kot vseobsegajočo počlovečujočo določitev: »Človek živi zares človeško po zaslugi kulture. Človeško življenje je kulturno tudi v tem pomenu, da se človek po njej loči in razlikuje od vsega, kar še biva v vidnem svetu: človek ne more shajati brez kulture. Kultura je poseben način človekovega ‚bivanja' in ‚bitja'. Človek vedno živi skladno s svojo kulturo, ta pa ustvarja vez med ljudmi; tudi ta vez spada k človekovemu bistvu, s tem ko določa medčloveško in družbeno naravo človekovega bivanja.«[2]

Tako pojmovana kultura[3] označuje človekov svet, ki se razlikuje od naravnih danosti in določitev. Brez nje ni človeka, ki je obenem njen nosilec in ustvarjalec. Je simbolna zgradba, to pa pomeni, da daje skupinam in posameznikom v njih identiteto, ureja njihove odnose in osmišlja njihove dejavnosti. Skratka, kultura presega tako naravo kakor tudi zadovoljevanje človekovih naravnih potreb. Kulturo, pa naj bo slovenska, pigmejska ali burmanska, sestavljajo »načini oblačenja in hranjenja, rodbinski in sosedski odnosi, tradicionalne tehnike in znanja (ter njihovo prenašanje iz roda v rod), proizvodnja dobrin, družbena slojevitost, organizacija oblasti, obredi in praznovanja, profano in sakralno«.[4]

---

* Bogoslovni vestnik prinaša predavanja — razen enega — s teološkega tečaja, ki je bil na teološki fakulteti v Ljubljani 9. in 10. aprila, v Mariboru pa 10. in 11. aprila 1985.

[1] Jean-Paul II. France, que fais-tu de ton baptême? Les textes prononcés par le pape au cours de son voyage en France du 30. mai au 2. juin 1980, Paris, 1980, 212.

[2] Jean-Paul II., prav tam 209.

[3] Kultura — beseda in pojem — je rimskega izvora. Izpeljana je iz glagola *colere* — obdelovati zemljo, skrbeti zanjo, jo vzdrževati; prebivati v kakšnem kraju, ga braniti in se tam dobro počutiti. Prvoten pomen se nanaša na človekove odnose z naravo, kjer pripravlja in ureja svoje prebivališče. Gre bolj za skrb in odgovornost do te narave kot pa za njeno podrejanje. Zato se je lahko ta beseda nanašala tudi na odnose z bogovi, skrb za to, kar jim gre: *cultus*. Zdi se, da je Ciceron prvi uporabljal to besedo za duhovne in razumske stvari (prim. A. Ernout et A. Meillet, Dictionnaire Etymologique de la langue latine, Histoire des Mots, Paris 1932).

[4] J. Scheuer, L'inculturation, Lumen vitae XXXIX (1984), 252.

Za kulturo kot simbolno zgradbo je značilno tudi to, da se noben kulturni model nikoli popolnoma ne uresniči v družbi, ki jo omogoča in kjer se udejanja. Prav to razhajanje med modelom in njegovo uresničitvijo je poleg srečanja z drugimi kulturami vir sprememb, brez katerih bi se kultura porušila in izginila. »Drugače povedano, kulture so žive stvarnosti, ki rastejo in se spreminjajo. Da bi preživele, morajo odstraniti določene prvine in pridobiti ter razvijati druge. Kakor ne moremo sprejeti misli le o enem samem kulturnem modelu, tako tudi ne moremo verjeti v nepremičnost kultur.«[5]

Če označuje kultura vse oblike skupinskega življenja katere koli družbe, potem ni družbe brez kulture: niso eni divjaki, drugi pa civilizirani. Vendar pa zgodovina zgovorno kaže, kako težko je priznati človečnost pripadnikom različne kulture.[6] To etnocentrično zaslepljenost so že zgodaj zavračala nekatera verstva in filozofi. Sveti Pavel na primer uči, da je Bog ustvaril vse ljudi in da smo vsi odrešeni po Kristusovi krvi (prim. Kol 3,1—17). Kljub temu univerzalizmu pa ostaja vendarle odločujoče dejstvo, da se enotnost človeškega rodu živi in uresničuje v delnosti in enkratnosti posameznih kultur,[7] to pa vedno znova poraja kulturni imperializem in z njim zavračanje različnosti.

Takšno pojmovanje kulture pa vsebuje tudi misel, da je Cerkev vedno v določeni kulturi in z njo v bistvu pogojena. Če to upoštevamo, bo dobil dialog med Cerkvijo in kulturo več razsežnosti. Te si bomo sedaj na kratko ogledali, na koncu pa bomo spregovorili o podobi Cerkve, ki se je angažirala v tem večrazsežnostnem dialogu.

---

[5] M. Mesnil, Culture et modernité, v: Théologie et choc des cultures, Paris, 1984, 80—81.

[6] Grki so imeli druga ljudstva za barbare, Evropejci pa za divjake. O tem pravi Lévi-Strauss: »Ta vzdevka prikrivata isto sodbo: verjetno se beseda barbar nanaša etimološko gledano na zmešnjavo in nerazločnost ptičjega petja; in divjak, ki pomeni ‚gozdni', tudi kaže na živalski način življenja in je v nasprotju s človeško kulturo. Obakrat gre za odklanjanje sprejemanja kulturne različnosti. Raje vržejo iz kulture v naravo vse, kar se ne ujema z normo, pod katero živijo« (Race et histoire, Paris, 1968, 20). Nato pa navaja za zgled analogno vedenje Indijancev in Evropejcev ob odkritju Amerike. Španci so ustanovili posebne komisije, da bi ugotovile, če imajo Indijanci dušo in če so res ljudje, Indijanci pa so dolgo opazovali trupla svojih sovražnikov in preverjali, če razpadajo prav tako kot njihova.

[7] Kar je ljudem skupno, univerzalno, je biološke narave, različno in relativno pa je kulturno. Jean Rostand razlikuje med biološko dednostjo in kulturno dediščino: »Biološko ne ve za kulturno. Nič od tega, kar se je človek naučil, izkusil, čutil skozi stoletja, ni v njegovem telesu. (...) Vsak rod se mora vse nanovo naučiti. (...) V tem je velikanska razlika med človeškimi civilizacijami in živalskimi. Mlade osamljene mravlje, daleč od mravljišča, bodo takoj naredile popolno mravljišče. Mladi ljudje, ločeni od človeštva, pa bi lahko začeli graditi človeško skupnost le v osnovah. Civilizacija mravelj je vpisana v reflekse insektov... Človeška civilizacija pa je v knjižnicah, muzejih in zakonih; je izraz njegovih kromosomov, vendar se ne vtisne vanje« (navajata A. Vergez in D. Huisman, Nouveau »cours de philo«, Paris 1980, 9).

1. Evropska Cerkev in kulture

Zgovorno je dejstvo, da je papež omenil v organizaciji UNESCO en sam uspel primer povezanosti med kulturo in Cerkvijo. Zakaj se Cerkev ni ‚organsko in bistveno' povezala tudi s kakšno neevropsko kulturo?

Pogled v preteklost, ki je še vedno navzoča v naši sedanjosti, nam bo pomagal razvozlati to skrivnost. Res je sicer, da so meje med preteklostjo in sedanjostjo zelo nejasne, še zlasti tedaj, kadar gre za žive in organske stvarnosti, kot so kulture in Cerkev. Vendar pa lahko postavimo začetke (kolikor je tu sploh smiselno govoriti o začetkih) dialoga evropske Cerkve s kulturami v leto 1492, ko je krščanska Evropa odkrila Novi svet. To odkritje je po eni strani najbolj presenetljivo in kruto srečanje v naši zgodovini,[8] po drugi pa je naznanilo in določilo našo sedanjo identiteto.[9]

Kolonizacija in adaptacija

Krščanska Evropa je delila človeštvo na tri skupine: kristjane, nevernike (Judje in muslimani) in pogane.[10] Kristjani so zavzeli do slednjih dva različna tipa odnosov, ki ju bomo imenovali *kolonizacija* in *adaptacija*.

V okviru kolonizacije zasledimo dve nasprotni stališči. Po eni strani so koloni priznali, da so drugi prav tako ljudje kot oni, da so z njimi identični, zato so jih preprosto asimilirali. Po drugi strani pa so zanikovali identičnost in poudarjali različnost, ki so jo razumeli kot lastno superiornost. Ker so imeli koloni druge za manj vredne, so menili, da jih smejo zasužnjiti.[11]

---

[8] »V ‚odkritju' drugih celin in drugih ljudi ni zares tega občutka radikalne tujosti: Evropejci niso nikoli popolnoma ignorirali obstoja Afrike ali Indije ali Kitajske; spomin nanj je že vedno navzoč, od začetka ... Srečanje ne bo doseglo nikoli več tolikšne intenzivnosti ... Šestnajsto stoletje je bilo priča največjemu genocidu v zgodovini človeštva.« (Tz. Todorov, La conquête de l'Amérique. La question de l'autre. Paris, 1982, 12).

[9] »Mi smo vsi potomci Colona (Krištofa Kolumba): on je začel naše rodoslovje ... Od 1492 smo, kot pravi Las Casas, ‚v tem novem in nobenem drugem podobnem času' (Historia de las Indias, I. 88). Od tega datuma naprej je svet zaprt (čeprav postane vesolje neskončno), ‚svet je majhen', kot je neovrgljivo izjavil Colon ... Ljudje so odkrili celoto, katere del so, medtem ko so bili dotlej del brez celote.« (Tz. Todorov, prav tam, 14).

[10] »‚Poganstvo' ne označuje dobro določene religije, strukturiran sistem, ki bi ga zajeli v njegovi enotnosti ne glede na krščanstvo. To je pravzaprav bolj neki način, da se ožigosajo obnašanja, ki so jih imeli za protislovna z Resnico, kakršno so izpovedovali kristjani. Judov in muslimanov niso imenovali pogani ...« (Paganisme, v: Catholicisme 45, 348.)

[11] Tipičen predstavnik te miselnosti je Krištof Kolumb. Tako je na primer zapisal: »Prepričan sem, da bo Vašim Visokostim uspelo v kratkem spreobrniti k naši sveti veri številna ljudstva, če začnemo sedaj. Obenem pa boste dobili velika gospodstva in bogastva, kakor tudi vsa španska ljudstva, ker so velike količine zlata v tej deželi.« (12. 11. 1492) ... Colon deluje, kot da bi bilo med dvema dejavnostima določeno ravnovesje: Španci dajejo religijo in jemljejo zlato. Poleg tega, da je zamenjava precej asimetrična in ne zadošča nujno drugi strani, si implikacije teh dveh dejanj nasprotujejo. Širjenje religije predpostavlja, da imajo Indijance za sebi enake (pred Bogom). Kaj pa, če nočejo dati svojih bogastev? Takrat pa jih bo treba podvreči vojaško in politično, da bi jim jih lahko vzeli s silo; drugače rečeno, da jih postavijo v neenakovreden položaj (v podrejen položaj), gledano tokrat s človeškega zornega kota. Tako govori Colon brez najmanjšega obotavljanja o potrebi, da jih podredi; pri tem pa ne čuti, da gre za protislovje med eno in drugo dejavnostjo ali vsaj za nedoslednost med božjim in človeškim.« (Tz. Todorov, prav tam, 50). Isti avtor jasno pokaže, da je osnovni

Sveti sedež in humanisti so odločno zavračali misel o inferiornosti in njene praktične posledice, predvsem suženjstvo, in zagovarjali enakost in z njo asimilacijo.[12]

Naj gre za asimilacijo ali podcenjevanje, v obeh primerih se kaže nezmožnost, da bi priznali drugačnost drugega, to se pravi njegove kulture, ki to drugačnost in enkratnost omogoča. Tej nezmožnosti botruje egocentrizem, enačenje svojih vrednot z vrednotami na splošno ter sebe z vsem, kar je, in prepričanje, da je svet enovit.

Kolonizacija je prevladala v Novem svetu in kasneje v Afriki, kjer so bile predvsem majhne, tradicionalne kulture. Drugače je bilo v Aziji, kjer so misijonarji naleteli na velike in močno strukturirane kulture. Na tej celini imamo v 16. stoletju prve poskuse adaptacije, ki je že začetno priznanje drugega. Rim je v 18. stoletju obsodil to metodo,[13] v našem stoletju pa jo zopet obudil. Tako je na primer Pij XII. izjavil v svoji poslanici Indiji na silvestrovo 1952.: »Skoraj vas ni potrebno spomniti, da katoliška Cerkev ne zahteva od nikogar, naj bi se odpovedal načinom in navadam svoje lastne kulturne domovine, in ne sili nikogar, da bi sprejel načine življenja, ki so mu tuji. Cerkev pripada tako Vzhodu kakor Zahodu. Ni navezana na nobeno določeno kulturo, ampak se počuti dobro med tistimi, ki spoštujejo božje zapovedi. Cerkev sprejema, razvija, povzdiguje in posvečuje vse, kar je dobro in preprosto človeško.«[14]

Takšen odnos do kultur je rodil določene sadove, kot so npr. zametki krajevnih Cerkva, domač kler, prilagojena kateheza in upoštevanje nekaterih domačih navad v liturgiji. Kljub priznavanju drugega pa je adaptacija mono-

---

motiv Kolumbovih podvigov širjenje vere in ponovna osvojitev Svete dežele. Na straneh 32—33 navaja Las Casasa: »Toda ta slavni mož se je odpovedal svojemu ustaljenemu priimku in se je hotel pisati Colon. To antično besedo ni vzel zaradi njene starosti, ampak zato, tako je treba misliti, ker ga je vodila božja volja, ki ga je izbrala, da bo uresničil, kar pomenita njigov priimek in ime. Božja Previdnost namreč navadno hoče, da imajo osebnosti, ki jih je izbrala, imena, kakršna ustrezajo zaupani nalogi, tako, kot je to razvidno iz mnogih mest v Svetem pismu ... Zato se je imenoval Cristobal, kar pomeni *Christum Ferens*, to je nosilec Kristusa, in tako se je povsod podpisoval. Bil je namreč v resnici prvi, ki je odprl vrata Oceana, da je šel skozi Jezus Kristus vse do teh daljnih dežel in kraljestev, ki jih doslej nismo poznali ... Njegov priimek je bil Colon, to pa pomeni Obljuditelj; ta priimek je primeren za tega, ki je omogočil odkritje teh ljudi, to neskončno število duš, ki so šle in bodo še šle po zaslugi oznanjevanja evangelija obljudit slavno nebeško državo. Zanj je primeren tudi zato, ker je bil prvi, ki je pripeljal ljudi iz Španije (čeprav ne tiste, ki bi jih bilo treba) ... da bi z naravnimi prebivalci vzpostavili novo (...) krščansko Cerkev in srečno državo.«

[12] Osnovno informacijo o stališčih svetega sedeža in humanistov najdemo v L'anticolonialisme européen de Las Casas à Karl Marx, Textes choisis et présentés par M. Merle, Paris, 1969.

[13] Leta 1633 se je začel ‚spor okoli obredov', ko so zastavili vprašanje, koliko smejo krščeni Kitajci ohraniti tradicionalne običaje, zlasti češčenje prednikov in Konfucija. Dominikanci in frančiškani so nasprotovali modrosti in pogumu jezuitov in končno leta 1724 dosegli, da je Benedikt XIV. z bulo Ex quo singulari obsodil ‚kitajske obrede'. Adaptacija je končno pokopana z ukinitvijo jezuitskega reda 1773. Tem ukrepom je botrovala tudi splošna usmerjenost katoliške Cerkve, ki je hotela povsod vzpostaviti elitno, potridentinsko krščanstvo. Zato ni mogla dovoliti v Aziji, kar je preganjala v Evropi. (Prim. J. Delumeau, Le christianisme va-t-il mourir? Paris 1977; J. Delameau, Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation, Paris, 1981).

[14] A. A. S. 1953, 98.

log, ker Cerkev samovoljno posega v posamezne kulture in sprejema ter zavrača, kar ji je všeč. Razlog za to suvereno prebiranje tiči v dvojni nevednosti. Po eni strani se Cerkev še ne zaveda, da je evropska, pa naj bo trenutno še tako sprta s to kulturo, po drugi strani pa še ne ve, da je vsaka posamezna kultura nedeljiva celota, kjer imajo posamezne sestavine smisel le v notranji medsebojni povezanosti. Nevednost glede celostne povezanosti in notranje smiselnosti vsake posamezne kulture je spremljal še predsodek, da dobijo poganske kulture smisel šele tedaj, kadar jih Cerkev prečisti, potrdi in integrira.

Novo vrednotenje kultur

Bolj ko je postajalo jasno, da Cerkev ni ne nad kulturo in zunaj nje, da ni torej nekakšna *Societas perfecta*, bolj so se kazale meje adaptacije. Tako je na primer kardinal Agagian, prefekt Propagande, leta 1963 izjavil: »Zdi se, da beseda ‚adaptacija' ustreza delovanju od zunaj, takemu posnemanju, ki ostaja vedno na površini, ne da bi se združil z dušo.«[15] To sicer, zgodovinsko gledano, potrebno obliko odnosov Cerkve do kultur, ki je dala tudi nekaj dobrih sadov in je bila v določenih zgodovinskih okoliščinah najboljša možna rešitev, je prerastel čas. Afriški in malgaški škofje so na Sinodi 1974 kategorično izjavili: »Določena teologija adaptacije je popolnoma zastarela.«[16]

Te miselne in akcijske premike znotraj rimske Cerkve so sprožile predvsem spremembe v svetu in nagel razvoj ved o človeku. To dvojno dogajanje je omogočilo spoznanje in priznanje drugega tako na kulturni ravni kakor tudi osebni. Evropski človek je spoznal meje in delnost svoje kulture ter lastnega jaza. Po eni strani se je zavedel kulturnega etnocentrizma in z njim povezanega naturalističnega in evolucionističnega pojmovanja kulture,[17] po drugi strani pa navzočnosti in neobvladljivost drugega, tujega v človeku samem. Teologi so s pridom uporabili ta spoznanja in obnovili misel o božji drugačnosti, ki je porok in zagotovilo vsakršne drugačnosti, s tem pa se je odprla pot, za bolj celovit in spoštljiv odnos med Cerkvijo in kulturami, ki je dobil ime *inkulturacija*.

Inkulturacija

»Čeprav je pojem ‚akulturacija' ali ‚inkulturacija' nova skovanka, zelo dobro izraža eno od sestavin velike skrivnosti učlovečenja,«[18] je rekel Janez Pavel II. v nagovoru eksegetom.

---

[15] Navaja Osservatore Romano, éd. fran. 1. 11. 1963.
[16] L'Eglise de cinq continents, Paris, 1975, 210.
[17] To pojmovanje enači evropsko kulturo z zadnjo stopnjo razvoja človeštva. Razvoj teče v smeri te kulture in druga ljudstva so danes na stopnjah, ki jih je Evropejec že prehodil.
[18] Documentation catholique n. 1764, 1979, 455—456.

Že oblika besede kaže, da je narejena po besedi inkarnacija (in/kultur/acija > in/karn/acija). Ta oblikovna podobnost in pomenska povezanost nas opozarjata, da je nosilec obeh dejavnosti isti. Obakrat ima pobudo in jo tudi uresničuje Beseda, ki je bila pri Bogu (Jn 1,1). Prvi pojem pomeni, da je Beseda privzela človeško naravo in postala kakor vsi ljudje, drugi pa, da je to postala v eni, določeni kulturi, zato ni kakor vsi ljudje, ampak le nekateri: postala je Jud, ne pa Egipčan ali Grk. Jasno je torej, da mi ne učlovečujemo pa tudi ne vkulturjamo Besede, ampak jo srečamo, ko se je že učlovečila v določeni kulturi.[19]

Ko govorimo o inkulturaciji, imamo torej v mislih srečanje inkulturiranega krščanstva in Cerkve s kulturo, ki še ni srečala krščanstva ali pa se je od njega ločila. Pater Arrupe takole opredeljuje ta proces: »Inkulturacija je inkarnacija krščanskega življenja in sporočila v določenem kulturnem območju, in to ne le tako, da se to izkustvo izraža z elementi določene kulture (to bi bila le površna adaptacija), ampak tako, da postane to izkustvo duhovno počelo, hkrati vodilo in moč poenotenja, ki preoblikuje in poustvarja to kulturo ter je začetnik ‚novega stvarjenja'.«[20]

Ta nova oblika srečanja Cerkve s kulturo tokrat res zasluži ime dialog, saj upošteva naslednje:

— kristjani ne inkulturiramo Besede
— inkulturiramo že inkulturirano krščanstvo
— inkulturacija zajema kulturo v celoti, ne pa le eno ali več njenih sestavin.

2. Potek inkulturacije in presežnost vere

Inkulturacija je torej dogajanje, ki neločljivo povezuje božjo pobudo, milost in kulturo, v kateri se udejanja. Pravzaprav je že vsaka kultura milostni dar in narobe bi bilo, če bi jo enačili z naravo, krščanstvu pa pripisovali nadnaravnost. Dejansko je krščanstvo v redu milosti, vendar predpostavlja vseobsegajočo osnovno milost, ki je kultura. Tako je krščanstvo podvojitev milosti, je milost na milost, je zaveza zaveze — nova zaveza. Zato bomo v nadaljevanju vseskozi upoštevali milostnost kultur in krščanstva, ne da bi jo vsakokrat znova omenjali. Ustavili se bomo predvsem pri dveh vidikih inkulturacije, ki sta povezana z različnostjo in spremenljivostjo kultur.

Zbliževanje kultur

Ker je srečanje s krščanstvom obenem srečanje z določeno kulturo, se uresničuje po zakonitostih, ki veljajo za akulturacijo.[21]

---

[19] Prim. P. Beauchamp, Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques, Paris 1982, 139—232.

[20] P. Arrupe, Lettre sur l'inculturation, navaja B. Chenu, Glissements de l'agir missionnaire, v Lumière et vie, n. 168, 1984, 75.

[21] Izraz akulturacija je skovan iz besed kultura in predloga *ad* (ta predlog označuje bližanje) in ga uporabljajo v dveh različnih pomenih. V družbeni psihologiji označuje uvajanje

Zbliževanje kultur je dolgotrajno medsebojno vplivanje, prežemanje, zavračanje in spreminjanje; je bistvena značilnost kulturnega pojava sploh in »jamči obstoj kultur«;[22] je hkrati razdiranje in grajenje. Zelo pomembno je ravnotežje med tem dvojnim dogajanjem. Če na primer prevladujejo razdiralne sile, nastanejo patološki pojavi, učinki, kot so izguba volje do življenja, uničenje pravil obnašanja in z njimi povezanih vrednot, občutek negotovosti, zapostavljenosti in ogroženosti.[23] Kadar zopet kulturi živita ena poleg druge, ne da bi se prežemali, pride do dvotirnega načina življenja.[24] Če pa se kulturi medsebojno sprejemata in spodbujata, tedaj nastajajo ustvarjalne sinteze in se porajajo nove kulture. Pri medkulturnem srečanju so zelo pomembni tudi psihološki dejavniki, saj ni kultura nekakšna svojevrstna stvarnost, ki bi bila nad posamezniki in neodvisno od njih. Srečujejo se namreč vedno samo posamezniki te ali one pripadnosti.[25]

Upoštevati je tudi treba, da vsebujejo vse kulture določene skupne stalnice. Vse poznajo magijo, religijo, znanost, umetnost in avtoriteto. Z njimi se človek odmika od sveta, se mu za vedno odtuji in ga postavlja predse. *Svet postane pred-stava*, zato ga lahko sprašuje, razlaga, slavi, občuduje in spreminja. Ko torej Cerkev sreča s kakšno kulturo, se dejansko soočajo tudi te kulturne sestavine.

Na medkulturni ravni se je Cerkev vse doslej zavestno soočala in spopadala le z različnimi religijami in magijo, prek njih pa tudi z vsemi drugimi kulturnim sestavinami, ne da bi se bila tega jasno zavedala. Ravnala se je pač po evropskem modelu, s katerim se je skoraj poistila.[26] To zlitje med krščanskim svetom in krščanstvom je povzročilo veliko gorja in odločno odklanjanje evangelija.[27] Da bi se kristjani izognili tem patološkim

---

otroka v narodno kulturo ali okolje, kateremu pripada. V tem primeru bi lahko govorili tudi o socializaciji. V kulturni antropologiji pa pomeni študij procesov, do katerih prihaja, ko se različne kulture srečujejo, soočajo in medsebojno vplivajo. Tu bomo uporabljali ta drugi pomen.

[22] »Ali bi še bila kultura, če bi bila le ena sama? ... Kultura in medkulturnost sta tesno povezani ... Medkulturnost jamči obstoj kultur.« (A. Dupront, De l'interculturel: approches et perspectives v: Introduction aux études interculturelles, UNESCO 1980, 34.

[23] To je usoda mnogih manjšin, ki se počasi povsem priličijo večini tako, da preprosto odmrejo kot posebna kulturna enota.

[24] Tako na primer živijo nekatera afriška ljudstva po zakonih tradicionalnih kultur, ko pridelujejo riž, po pravilih Zahoda pa na ulicah svojih naselij.

[25] Mateo Ricci je že kar klasičen primer, kako pomembni so medosebni odnosi pri inkulturaciji. Na Kitajskem je uspel, ker je znal poslušati in se učiti. S tem si je pridobil veliko prijateljev in odprl srca evangeliju. prim. J. Shin Hsing-San, Matteo Ricci, médiateur entre l'Occident et la Chine, Lumen vitae XXXIX (1984), 279—290.

[26] Prim. G. Alberigo, J.-P. Jossua ... La chrétienté en débat, Histoire formes et problèmes actuels, Paris, 1984.

[27] Navodilo o teologiji osvoboditve omenja »zločine določenega kolonializma« (8). prim. Cerkveni dokumenti 24. En tak primer opisuje Lopez de Gomara 1568: »Atabalipa pa je odgovoril, da je njegova religija čisto dobra in se v njej dobro počuti. Zato ni hotel pa tudi se mu ni zdelo primerno razpravljati o tem, kar je že dolgo dokazovalo svojo vrednost. (...) Meniha je tudi vprašal, kako ve, da je krščanski Bog ustvaril svet. Brat Vincencij mu je odgovoril, da vse to piše v tej knjigi, in mu je ponudil svoj brevir. Atabalipa ga je vzel, odprl, gledal z vseh strani in listal. Nato je rekel, da knjiga sploh nič ne pravi, in jo vrgel na tla. Brat Vincencij

pojavom, morajo biti kritični do sebe in do določenih kulturnih izrazov vere. Le tako ne bodo tega milostnega daru enačili z njegovo kulturno podobo in mu preprečevali, da bi se manifestiral še drugače in drugje. V svojih vrstah je treba prisluhniti preroškim glasovom, ki opozarjajo na osebni in kulturni imperializem, pri drugih pa je treba z vso resnostjo upoštevati pripombe in pomisleke, ki se nanašajo na krščansko dejavnost in misel.

Seveda pa ne bi bilo prav, če bi vse težave, s katerimi se srečuje evangelizacija, razlagali le v okviru kulturnih zakonitosti. Kakor je namreč zanemarjanje teh zakonitosti škodljivo za širjenje evangelija in rast božjega kraljestva, prav tako je za njuno širjenje in rast škodljivo, če ju zapremo vanje. Onstran vseh kulturnih zakonitosti je milost, ki jih hkrati omogoča in presega. Prav v tej presežnosti dobi krščanstvo svojo celovito podobo. Za vse kulture, pa naj bo judovska ali poganske, je krščanstvo nespamet in v spotiko (prim. 1 Kor 1,18—29).[28]

Konflikte med konkurenčnimi sestavinami različnih kultur je treba obravnavati v tem širšem okviru, saj obsega tako (med)kulturne zakonitosti kakor tudi milost. Kakšni so torej ti odnosi, če dosledno upoštevamo celostnost vsake kulture, presežnost vere, kulturno podobo Cerkve in zahteve dialoga? Na to vprašanje bomo odgovorili ob treh značilnih in perečih primerih, s katerimi se srečujejo kristjani v Tretjem svetu.

V Aziji je v ospredju vprašanje odnosov do religij. Razlikovanje med religijo in kulturo je namreč zgolj kulturno in zgodovinsko dejstvo — sad judovsko-krščanskega izročila in ga je sodobna civilizacija izpeljala do konca. Vendar nima to razlikovanje nobene prave veljave v drugih kulturah, še več: kultura in religija velikokrat sovpadata in tudi moderna miselnost še ni načela te enotnosti.

Po eni strani Cerkev ne sme in ne more kratko in malo zamenjati in odpraviti druge religije, saj bi s tem popolnoma dezorganizirala kulturo, ki jo hoče odrešiti.[29] Po drugi strani pa se mora zavedati, da mirno in harmonično srečanje z religijami verjetno ni možno. Tako se vsaj zdi, če pogledamo, kako se je končalo prvo srečanje te vrste; srečanje judovstva in krščanstva. Krščanstvo je judovstvo dopolnilo s tem, da ga je preoblikovalo po Kristusu, in je z njim prelomilo, ker je v Jezusovem imenu zrelativiziralo postavo in jo podredilo človeku. Za zdaj ostaja odprto vprašanje, kolikšno ceno mora plačati religija in z njo kultura, ki sprejme Kristusa.

Danes išče Afrika svojo identiteto, ki jo je skoraj v celoti izgubila v obdobju kolonizacije. Tako se tudi afriška Cerkev srečuje s problemom afrikanizacije. Ta pojem ne pomeni le nekakšno kulturno restavracijo, kot da bi

---

je pobral svoj brevir, tekel k Pizarju in kričal: »Evangelij je vrgel po tleh. Maščevanje, kristjani! Streljajte!« (navaja R. Romano, Les mecanismes de la conquete coloniale: les conquistadores. Paris, 1972, 96—97).

[28] Prim. S. Breton, Le Verbe et la Croix, Paris 1981.

[29] A. Pieris, indijski teolog, pravi, da bi bil v Indiji bolj primeren izraz ‚enreligionalisation', poreliglenje Cerkve kot pa inkulturacija. Indijska resničnost je v bistvu religiozna, ne pa kulturna. (Religion et culture, v: Dieu en Asie, Paris 1982, 67—90).

bilo mogoče zavrteti kolo časa nazaj. V okviru restavracije, ki so jo nekaj časa propagirali dobrohotni belci in vladajoči krogi v Afriki, bi se Cerkev spremenila v muzej starin in glasbeni konzervatorij brez bistvenega pomena za sodobne Afričane. Zato ti zavračajo afrikanizacijo Cerkve, kolikor se ta omejuje zgolj na obujanje že davno mrtve kulture. Ta je le del preteklosti in kot takšna tudi le del afriške sedanjosti. Afrika potrebuje bolj celovit pristop in obravnavo, kot pa je to doslej delal Evropejec. Etnoteologija, kot imenujejo restavracijske poskuse v Cerkvi, zamuja celo stoletje.[30]

Hkrati z evangelijem je Cerkev nehote širila tudi določeno obliko družbene ureditve in oblasti, to je dejansko močno oviralo pokristjanjevanje zunaj Evrope.[31] Zaradi zgodovinskih izkušenj se Cerkev noče več ukvarjati s politiko. Ta apolitičnost je utemeljena, kolikor to pomeni, da pušča kristjanom svobodo in pravico, da se odločajo za to ali ono stranko ali gibanje, kjer pač obstojajo. Ta apolitičnost pa ni sprejemljiva, kolikor imamo v mislih politiko kot celostno ureditev družbe in oblasti. Tu je Cerkev dolžna spregovoriti in delovati. Ni namreč vsaka družbena ureditev spravljiva z evangeljsko osvoboditvijo in odrešenjem. Do tega spoznanja so prišli kristjani predvsem tam, kjer kratijo večini ljudi pravico do materialnih ali duhovnih dobrin, včasih pa kar do obojega.[32]

Tudi velja omeniti, da ima danes politika odločilno vlogo v večini kultur. Njeno pomembnost je opazil že Pij XI., ko je izjavil: »Politično področje (. . .) je področje najširše ljubezni, politične ljubezni.«[33] Podobno se je izrazil Pavel VI. v Octogesima adveniens (n. 46): »Politika je (. . .) zahtevno (. . .) živeti krščansko angažiranje v službi drugih.« Nedvomno bo morala Cerkev še veliko razmišljati o odnosu med vero in politiko, hkrati pa bo morala kot skupnost zavzemati jasna stališča tudi na tem področju. Le tako bo odgovorila na potrebe sveta in uspešno opravila svoje poslanstvo; le tako bo inkulturacija celostna in inkulturirano krščanstvo verovno, ker bo osvobajalo in odreševalo tudi na političnem področju.

Stalna inkulturacija

Lahko pričakujemo, da se bo dialog Cerkve s kulturami, ki se šele začenja, nadaljeval v prid vseh prizadetih. Ni mogoče predvidevati, kakšni bodo sadovi dialoga, skoraj gotovo pa je, da se bodo na stari evropski Cerkvi,

---

[30] Prim. J.-M. Ela, Le cri de l'homme africain, Paris 1980; B. Adoukonou, Jalons pour une théologie africaine, Paris 1979.

[31] Iz zgodovine vemo, da niso imeli misijonarji težave le z univerzalističnimi religijami, ampak tudi s civilizacijami, ki so bile podobno urejene kot evropske. V deželah z močnimi, centralističnimi in mestnimi režimi niso uspeli (prim. H. Maurier, Missiologie et sciences humaines. Evangelisation et civilisation, v: Cultures et développement 1981, 1—2, 3—25). »Misijonsko krščanstvo se je manifestiralo z značilnostmi sistema ‚imperij-država-mesto' . . .« (Catholicisme 45, 388).

[32] Teologija osvoboditve je sad takšnih razmer in naporov Cerkve, da bi jih spremenila. Seveda pa ni Tretji svet edini primer, kjer so ljudje zreducirani na maso, s katero razpolaga nomenklatura.

[33] Navaja J.-Y. Calvez v: La politique et Dieu, Paris 1985, 14.

ki se je srečala z drugimi kulturami, izpolnile Kristusove besede Petru: »Ko si bil mlad, si se opasoval sam in si hodil, kamor si hotel, ko pa se postaraš, boš raztegnil roke in drug te bo opasal in te odvedel, kamor ne boš hotel.« (Jn 21,18). Vendar pa je dialog Cerkve z neevropskimi kulturami le en vidik inkulturacije. Nič manj ni pomemben drugi vidik, se pravi nadaljevanje dialoga Cerkve s kulturo, kjer se je krščanstvo že vkulturilo. Ta dialog se ne more namreč nikoli nehati tako zaradi dinamične, spremenljive narave kulture kakor tudi zaradi presežne narave krščanstva.

Na začetku smo omenili, da je dal Janez Pavel II. krščansko Evropo za zgled povezanosti med krščanstvom in kulturo. V preteklosti je res šlo za »organsko in bistveno povezanost« (to je bilo razvidno tudi iz srečanja z ameriškimi kulturami: Kdo je pokristjanil Indijance: Španci ali kristjani?) danes pa se je ta živa povezanost močno zrahljala in vse kliče po novi inkulturaciji tudi v Evropi. Iz zgodovine vemo, da je krščanstvo nenehno spremljalo razvoj evropske kulture in se z njo vedno znova bistveno prepletalo. Ta proces se je ustavil v 18. stoletju »in določen čas ni krščanstvo, predvsem katolištvo, skrbelo, da tako rečemo, za novo inkulturacijo: prepričano je bilo, da obvladuje položaj. Zato je skrbelo predvsem za obrambo pred inkulturacijo v novem svetu, ki je šel naprej. Syllabus (1864) je bil v 19. stoletju simbol tega odpora do inkulturacije.«[34] Podobne misli je razvijal tudi papež v Münchnu v govoru umetnikom in publicistom. »V novodobnih stoletjih, najbolj od 1800 dalje, se je zrahljala zveza med Cerkvijo in kulturo in s tem med Cerkvijo in umetnostjo. (. . .) Načelno nov odnos med Cerkvijo in svetom, med Cerkvijo in moderno kulturo in s tem med Cerkvijo in umetnostjo se je začel z drugim vatikanskim koncilom. Ta odnos moremo označiti kot naklonjenost, odprtost, dialog. S tem je povezana naklonjenost do današnjosti, ‚Aggiornamento'.«[35]

Danes je inkulturacija v evropskem svetu pred čisto novimi problemi. Doslej se je namreč krščanstvo srečevalo s kulturami, ki so bile religiozne, sedaj pa se sooča s sekularizirano družbo, ki je tudi otrok krščanstva[36] in cerkvene neprilagodljivosti v zadnjih stoletjih.

Poleg vsesplošne sekularizacije je evropska kultura ustvarila tehnično in znanstveno nadkulturo, ki je v gospodarski in politični obliki osvojila ves svet. Celostna inkulturacija in razmišljanje o njej morata upoštevati poleg srečanja med kulturami in trajnega ustvarjalnega prepletanja z vsako posamezno kulturo tudi to moderno nadkulturo. Ta je namreč resen izziv vsaki kulturi in tudi Cerkvi v njej.

O sodobni civilizaciji je spregovorila že pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu in jo je pozitivno ovrednotila, kolikor »upošteva posebnosti različnih kultur in tako pospešuje in izraža edinost človeškega rodu«.

---

[34] J.-Y. Calvez, Nécessaire inculturation, Lumen vitae XXXIX (1984), 315.

[35] Janez Pavel II. v ZR Nemčiji, Cerkveni dokumenti 11, 1981, 31—32.

[36] Prim. M. Gauchet, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris 1985. Avtor zagovarja tezo, da krščanstvo ni vrhunec religij, ampak njihov konec, ker je osvobodilo družbo od religije.

(prim. CS 54). Seveda pa sta tako edinost človeškega rodu kakor tudi spoštovanje različnosti še vedno le dve protislovni in neuresničeni želji. Še več, med sodobno nadkulturo in kulturami opažamo protislovni teženji: ena teži k poenotenju in uniformiranosti, druga pa k različnosti in sektaštvu. Obe teženji pa povzročata v svojih dejanskih učinkih razkol, sovraštvo in uničenje. To stanje lahko ponazorimo z dvema skrajnima primeroma, ki seveda nista edina, sta pa značilna.

— Sodobna civilizacija je povzročila dvojno nerazvitost na svetovni ravni. »V Tretjem svetu je tehnična in gospodarska nerazvitost, na Zahodu pa psihična in duhovna nerazvitost, ki razodeva globoko, radikalno nerazvitost bitja.«[37] Ta dvojna nerazvitost je med sabo tesno povezana ne le zaradi zgodovinskih vzrokov ali splošne človeške nerazvitosti, ampak predvsem zato, ker je duhovna vzrok materialne.[38]

— Ker so posledice sodobne civilizacije mnogokrat porazne, jo v zadnjih desetih letih vse odločneje zavračajo. »Odločilno je, da se je ta odpor pojavil tako na bogatem, industrializiranem in modernem zahodu kot v deželah Tretjega sveta, saj hočejo ohraniti ali obuditi osnovne vrednote svoje kulture, ki jo je bolj ali manj izkoreninila politična ali gospodarska kolonizacija.«[39] Na Zahodu je vse več ekoloških, mirovnih, narodnih in duhovnih gibanj, ki postajajo stalnice v življenju posameznih kultur; v Tretjem svetu pa je to zavračanje še bolj drastično. Iranska versko-tradicionalistično-nacionalistična revolucija je tak skrajen primer v zavračanju sodobne civilizacije.

Ta dva primera kažeta, kako težko je uskladiti edinost in različnost, čeprav brez teh sploh ne bi bilo človeštva; kažeta pa tudi, da lahko sadovi človeškega dela in kulture človeka prerastejo, usužnijo in razosebijo. »Človek se je znašel pred orjaškim strojem, ki ga je sam sestavil in navil, sedaj pa vidi v njem višje bitje, ki mu žrtvuje svoje otroke. Ta stroj grozi sedaj, da bo v divjem zagonu zmlel svojega lastnega tvorca, ki ga sicer skuša ustaviti, a ga ne zna.«[40]

3. Kulturna dejavnost Cerkve

Kot zadnji vidik inkulturacije moramo omeniti kulturno dejavnost Cerkve, ki jo je opravljala ves čas svojega obstoja, res da predvsem v okviru evropskih kultur. Znano je, da je prav Cerkev ohranila grško in rimsko kulturno dediščino ter z njo oplemenitila germanske in slovanske kulture. Stoletja je bila vzgojiteljica in učiteljica Evrope, poleg tega pa je nenehno navdihovala in podpirala umetniško ustvarjalnost na vseh področjih.

---

[37] E. Morin, Introduction à une politique de l'homme, Paris, 1969, 56.

[38] Prim. E. Morin, prav tam, 57—58.

[39] M. Mesnil, prav tam, 88.

[40] A. Trstenjak, Krščanstvo in kultura, Tinje 1975, 57.

Nimamo namena posebej naštevati posameznih primerov s področja vzgoje, šolstva in umetnosti, prepričani smo namreč, da je to znano; dovolj je že, če pogledamo v našo kulturno dediščino in se ozremo po naši domovini. Opozorili bomo le na enega bistvenih motivov, ki usmerja Cerkev v njeni kulturni dejavnosti.

Znano je, da se biološke danosti prenašajo po dednih zakonitostih, kultura pa se pridobi in se izroča iz roda v rod z uvajanjem in učenjem. »Kulturnost je učljivost. Nekulturnost je neučljivost, je dobesedna zabitost ali zaprtost. Samo učljiv človek je lahko kulturen. Vsaka kultura sloni na procesu učenja, in to je prvenstveno učenja jezika ali govorice.«[41] Po jeziku stopa človek v družbo, kjer je vpet v dialoška razmerja in se odpira drugim ter se tako poraja in oblikuje kot oseba. Učenje in jezik sta tako bistveni sestavini osebe: omogočati ali preprečevati to dvoje je isto kot pospeševati ali ovirati porajanje človeka. Ker gre Cerkvi za človeka, je povsem razumljivo, da je pospeševala kulturo, vzgojo in šolstvo ter je bila med odločilnimi, včasih edinimi branilci narodne zavesti in bitnosti povsod, kjer sta bili ogroženi. Ponekod je celo prišlo do enačenja narodne in verske pripadnosti. Kultiviranje in gojenje ustvarjalne ljubezni do naroda sta bistveni sestavini evangelizacije in poslanstva Cerkve. Jezus ni prišel odpravit kulturnosti in narodnosti, ampak ju je potrdil in dopolnil. Ta dopolnitev je dvojna: po eni strani je odprl narod in njegovo kulturo drugim narodom in kulturam, po drugi pa je odprl narod za . . . odprtost, presežnost.

»Človek se zmore trajno in zanesljivo dvigati nad zgolj živalsko raven, se pravi na specifično osebnostno višino le tako, da se hkrati obrača v božje območje in se v njem zasidra.[42] Kultura in krščanstvo se tako srečujeta v procesu pooseblјanja. »Osebnost ni samo tvorec, nosilec, lik in namen kulture, temveč je prav tako temelj, središče, podoba in končni namen (smisel) krščanstva. Obratno pa krščanstvo daje osebnosti novo stvarnost, novo sprejemljivost in ustvarjalnost, novo podobnost (nov lik) in novo finalnost (enotnost).«[43]

Na oblikovanje osebnosti vplivajo danes vse bolj korenito sredstva obveščanja, kot na primer televizija in radio. Velikim množicam že določajo mnenje, želje, potrebe, zavest in celo vest. Tolikšna vplivnost je lahko blagodejna, osvobajajoča in konstruktivna, pa tudi škodljiva, usužnjujoča in razkrajalna. »Marsikatere spremembe stališč, ki so jih pripravili mediji, so odprle človeku več stopenj svobode v medsebojnem občevanju, morda tudi poglobile osebne medsebojne odnose. Toda vse preveč se tudi jasno kaže, kaj vse so mediji in v njih delujoči publicisti dosti premalo upoštevali: izroditev domnevne večje svobode v razpuščenost; žrtvovanje nravnih vezi novim prisilam, ki nič več ne upoštevajo človeka v vsem njegovem dostojanstvu; razkroj zaupanja v osebnih odnosih. Mediji tu seveda niso edini odgo-

[41] A. Trstenjak, prav tam, 49.
[42] A. Trstenjak, prav tam, 69.
[43] A. Trstenjak, prav tam, 61.

vorni, vendar so ta proces spodbujali in krepili.«[44] Tudi na tem področju ne more stati Cerkev ob strani, sicer bo evangelizacija zaostajala za vsemi mogočnimi vplivi, ki imajo lažji dostop do medijev, niso pa vedno v prid človekovi duhovni rasti.

In končno omenimo še cerkveno dejavnost na področju umetnosti. Od novozaveznih knjig, ki so enkratna literarna umetnina, prek slikarstva in gradbeništva pa vse do glasbenih umetnin se je znala vera izražati in uresničevati. Ta ustvarjalnost je nekoliko usahnila v zadnjih dveh stoletjih; to daje kristjanom misliti in je povabilo, da bi se še bolj odprli Duhu in njegovim ustvarjalnim navdihom. Živa vera in verno občestvo ne ustvarjata kiča in osladnih predmetov, tudi če so nabožni, pač pa odrineta na široko in njuna dela so za stoletja, za večnost.

V že omenjenem govoru poudarja papež, da Cerkev potrebuje umetnost, pa tudi umetnosti lahko pride Cerkev prav. Oba se namreč zanimata za človeka: »Tema Cerkve in tema umetnikov ter novinarjev je človek, njegova podoba in resnica, ‚ecce homo', k čemur spada njegova zgodovina, njegov svet in njegovo okolje, prav tako pa tudi družbeni, gospodarski in politični kontekst. (. . .) Cerkev in umetnost sta partnerja zaradi človeka: obe ga osvobajata hlapčevanja in ga skušata privesti do jasne zavesti o sebi. Odpirata mu pot svobode — svobodo pred rastočimi potrebami, storilnostjo za vsako ceno, senzacijami, pretiranim načrtovanjem in funkcionalnostjo.«[45]

4. Zakramentalnost Cerkve

Bežno smo si ogledali najpomembnejše razsežnosti inkulturacije: srečanje različnih kultur, potrebnost nenehne inkulturacije v vsaki spreminjajoči se kulturi, soočanje s sodobno civilizacijo in kulturno dejavnost Cerkve. In zdaj se vprašajmo: Kakšna Cerkev lahko uresniči tako velike ambicije? Jasno je, da bo naš odgovor le delen in formalen.

Iz doslej povedanega že lahko razberemo, kakšna Cerkev ne more biti kos tej nalogi:

— Cerkev, ki bi se imela za kulturno nepogojeno in bi se hotela v sedanji nespremenjeni obliki uveljaviti v vseh kulturah ali pa v vseh časih znotraj kulture, kjer je dobila sedanjo podobo;

— Cerkev, ki bi bila nekakšen univerzalen ‚nadomestek', bodisi za celotno kulturo ali kakšno njeno sestavino;

— Cerkev, ki bi se predstavljala kot samo nadnaravna danost in bi bila vzporednica ali alternativa našemu svetu.

Vsem tem in še drugim pomanjkljivim pojmovanjem Cerkve se je izognil zadnji koncil, ko je razglasil Cerkev za »nekak zakrament v Kristusu« (C 1),

---

[44] Janez Pavel II. v ZR Nemčiji, Cerkveni dokumenti 11, 1981, 37.

[45] Janez Pavel II. v ZR Nemčiji, Cerkveni dokumenti 11, 1981, 32—33 (besedilo sem delno popravil po francoskem besedilu v Documentation catholique, n. 1798, 1980, 1163—1164).

za »občestvo vere, upanja in ljubezni« (C 8). To pojmovanje ohranja enkratno in milostno naravo Cerkve in zagotavlja njeno neločljivo povezanost — v dobrem in v hudem — z vsemi kulturami in z vso družino človeških otrok. Seveda, za zdaj le načelno.

Zakramentalnost, ki je absolutno milostno in zastonjsko dogajanje, združuje v sebi vsaj tri razsežnosti: skrivnost, učinkovitost in pripovednost.

Skrivnost pomeni božjo odrešitveno dejavnost, v kateri ‚živimo, se gibljemo in smo' (prim. 17,28). Skrivnost zajema celega človeka in ne pomeni le s tančico prekrite resničnosti, ki bi bila za zdaj še nedostopna našim spoznavnim sposobnostim. Resnica, ki je povezana s to skrivnostjo, ni noetične, ampak soteriološke narave. Tomaž Akvinski se je tega dobro zavedal, ko je učil, da je Bog hkrati formalen predmet, *quod creditur*, se pravi tisto, kar meri naša vera, hkrati pa je poudaril, da je tudi formalen predmet *quo*, tisto, kar našo vero omogoča. Zato lahko mirno rečemo, da ‚spoznavamo' Boga v zgodovini odrešenja ali ekonomiji, kot so govorili Očetje, ne pa neodvisno od nje.[46]

Cerkev je zakrament odrešenja, ko ga uresničuje, ko odrešenjsko deluje. Podoba, ki jo ima v kakšnem prostoru in času, je hkrati sad in pobudnik odrešenjske dejavnosti. To misel zasledimo tudi v konstituciji O božjem razodetju (8): »In tako Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama je, vse, kar veruje.« Občestvo, ki je udejanjanje vere, upanja in ljubezni, bi usahnilo, izginilo, če ne bi tega trojnega vedno znova uresničevalo. Že uresničena Cerkev je tako učinkovito znamenje, podoba tistega, kar jo omogoča. Pascal pravi, da je »edini predmet Svetega pisma ljubezen«,[47] in to nedvomno velja tudi za Cerkev.

»Beseda je (. . .) najmočnejša stvar na svetu. Zaradi nje človek spregovori s sočlovekom, človek na cesti spregovori s svojim bližnjim, dokler bibavica ne naraste v plimo, ki zajame vse narode in ljudstva.«[48] Takšno povezovalno in preoblikovalno moč ima tudi zakramentalna beseda. Cerkev se namreč uresničuje, ko izpoveduje svojo vero in obuja ter pripoveduje spomin na Jezusa Kristusa. Ta spomin je po eni strani občestvotvoren — evharistija — po drugi strani pa je kritika, sodba vsega, kar je, in pripravlja prostor za tisto, kar še ni.[49] Prav pripovednost ima odločilno vlogo v srečanju s kulturami. Konverzacija, pogovor, je pred konverzijo, spreobrnjenjem. Ker pa spremlja to srečanje vedno tudi nasilje, kot smo videli, ga mora Cerkev priznati in obžalovati, da ji bo lahko odpuščeno.[50] Tokrat lahko pričakuje

---

[46] Prim. D. K. Ocvirk, La foi et le Credo, Essai théologique sur l'appartenance chrétienne, Paris, 1985, 70—71.

[47] Pascal, Misli 670.

[48] W. Golding, v govoru ob podelitvi Nobelove nagrade, v Grabljivec Martin, Ljubljana, 1985, uvod.

[49] Prim. J. B. Metz, La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fandamentale pratique, Paris, 1979.

[50] Prim. P. Beauchmap, prav tam, 139—232.

naklonjenost kulture sogovornice. Ta bo namreč spoznala, da je Veselo oznanilo nekaj drugega kot pa Cerkev, s katero je bila najprej v konfliktu zaradi njene pripadnosti tuji kulturi. Cerkev pa bo tako opravila svoje poslanstvo in hkrati omogočila rojstvo nove Cerkve. Še enkrat bo ljubezen močnejša kot smrt, še enkrat se bodo v Cerkvi uresničevala Gospodovo umiranje, vstajenje in poveličanje.

Sklenemo lahko z mislijo: Cerkev razodeva absolutno božjo drugačnost in zanjo pričuje, kadar spoštuje in potrjuje osebnostne in kulturne drugačnosti med ljudmi. »Ljubezen, ki se je dobro razumela, lahko daje drugim le milost svoje različnosti.«[51]

Povzetek: Drago Ocvirk, Dialog Cerkve s kulturo

Med kulturo in krščanstvom »je organska in bistvena povezanost«. Po eni strani je Cerkev del kulture, po drugi pa jo presega, in zato nujno spreminja. Da bi Cerkev uspešno opravljala svoje poslanstvo, mora upoštevati vse razsežnosti kulture: množičnost in spremenljivost kultur, moderno nadkulturo, kultiviranje in umetniško ustvarjalnost. V tem obsežnem in zahtevnem dialogu prideta do veljave zakramentalnost Cerkve in presežnost vere.

Summary: Drago Ocvirk, Dialogue between Church and Culture

Church has realized that culture is an essential component of man. The hitherto existing connection of the Church to European culture has been a bar to a thorough evangelization of non-European cultures on one hand and has led to the post-Christian secularized society on the other. The article presents the problems in connection with the inculturation of Christianity in the complicated situation of the modern world and speaks about Church as the sacrament of salvation since only such a Church seems to be able to put inculturation into action.

[51] S. Breton, Unicité et monothéisme, Paris, 1981, 156.

Vekoslav Grmič

Dialoška narava teologije

Razmišljanje o dialoški naravi teologije nam odkriva tisto njeno posebnost, ki jo je mogoče najti v različnih plasteh teološke misli. Seveda je ta narava včasih bolj opazna, drugič zopet manj. Nikdar pa ni bila povsem zabrisana, ker je teologija, ki jo vodi luč vere, že zaradi tega dialoška, kakor je pač dialoška vera, ki je po svojem najglobljem bistvu dialog med Bogom in človekom. Vendar, kadar govorimo o dialoški naravi teologije, ne mislimo samo na ta vidik, temveč tudi na njeno povezanost s cerkvenim učiteljstvom in sploh Cerkvijo, povezanost z različnimi krščanskimi Cerkvami in njihovimi teologijami, z različnimi religijskimi sistemi, filozofskimi nazori in kulturami v najširšem pomenu. Vse to namreč mora upoštevati teološka misel, če hoče človeka resnično ogovoriti in mu prinesti odrešenjsko sporočilo.

Anzelm Canterbyrijski izraža potrebo po dialogu in njegovo upravičenost, ko pravi: »Consideratio rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse« — Razmišljanje razumsko ugotavlja, da nedoumljivo je.[1] Do istega spoznanja prihajajo tudi danes mnogi misleci, ker morajo priznati, da je vedno mogoče odkriti samo del resnice in nikdar celote, vse resnice. Pa tudi sploh ima današnji človek vedno bolj odkrit čut za pluralizem nazorov in njihovo komplementarnost. To ga potem nujno odpira za dialog in tisto, kar izražamo s pojmom interdisciplinarno sodelovanje pri vsaki raziskovalni in ustvarjalni dejavnosti, ki postaja vedno bolj zapletena in zahtevna. Naposled so posamezne panoge, posamezne poti človeškega iskanja resnice in prizadevanja za osvetlitev stvarnosti vedno bolj razčlenjene in razvejane. Takšna razdrobljenost pa naravnost zahteva hkrati medsebojno povezovanje različnih delov v celoto, saj se je samo tako mogoče izogniti pretirani enostranskosti, zamejenosti in slepljivi prevari, da smo spoznali vso resnico.

Kar smo pravkar rekli, velja še posebej za teologijo. Področje, ki se mu posveča, je izredno prežeto z božjo skrivnostjo in nedoumljivostjo. Pluralizem posega danes tudi na območje teološke misli, in sicer tako, da so večkrat večje razlike med teologi iste veroizpovedi kakor teologi različnih verskih skupnosti. Prav tako pa teologi močno čutijo potrebo po dialogu

[1] Nav. K. Rahner, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, v: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1965), 58.

v vseh smereh in najtesnejšem sodelovanju, ki jih edino more pripeljati do globljega in bolj vsestranskega spoznanja verskih danosti. Zavest komplementarnosti je močnejša, kakor so navidezna ali resnična nasprotja.

Pripomniti pa je treba, da uporabljamo besedo »dialog« v običajnem pomenu, se pravi, da izključujemo monolog in upoštevamo vse tiste sestavnice, ki so za resničen dialog bistvene: govorjenje in poslušanje, dajanje in sprejemanje, pripravljenost, da se drug od drugega učimo in drug drugega obogatimo z novimi spoznanji in novimi skušnjami. Dialoško razpoloženje seveda ne sme biti samo v glavi, temveč tudi v srcu. Tako glava kakor srce morata biti odprta za drugega in prevzeta od medsebojne človeške povezanosti in naravnanosti človeka na človeka. Tisto, kar imenujemo sožitje, mora biti prisotno v človekovi misli in dejavnosti. Res pa je, kar pravi K. Rahner: »Za današnji dialog tedaj ni pomembno samo, da imajo dialoški partnerji različne nazore, da zagovarjajo nasprotna stališča, temveč se morajo že vnaprej zavedati, da nobeden ne ve in ne more vedeti vsega, kar ve njegov sogovornik.«[2] In prav to je razlog, zakaj je dialog še posebej potreben.

Dialog med Bogom in človekom

Vera je dialog med Bogom in človekom. Naj gledamo na vero s kakršnegakoli vidika, bomo morali priznati, da Bog človeka ogovarja, človek pa na ta božji ogovor odgovarja, odloča se ob njem, tako da pritrjuje božji govorici ali pa se ji upira. Božja govorica je namreč vedno odrešujoča, je klic k spreobrnjenju in prav zato se mora človek svobodno odločati, da jo sprejme ali zavrne. »Bog je v svojem ogovoru svoboden in človek je svoboden v svojem odgovoru.«[3] Bog ni nobena projekcija človeka, človek pa tudi ni božji objekt, ali preprosto, odmev božje govorice. Bog za človeka nekako nastaja v njegovi zgodovini, saj ogovarja človeka kot zgodovinsko bitje. Skupno z njim tedaj oblikuje njegovo zgodovino. V človeški zgodovini se srečujeta Bog in človek in vodita med seboj dialog.

Zato pomeni vrhunec božjega ogovora, ki je namenjen človeku, vrhunec božjega razodetja učlovečenje Boga. Bog sam se nepreklicno solidarizira s človekom v določeni zgodovinski situaciji in iz nje ogovarja svojega sogovornika in sodelavca. Vendar je tudi ves Kristusov nastop takšen, da pušča človeku svobodo in ne spreminja dialoga v monolog. Kristus vabi in deluje tako, kakor govori o njem prerok: »Ne bo se prepiral in ne vpil, nihče ne bo slišal njegovega glasu na ulicah. Nalomljenega trsta ne bo zlomil in tlečega stenja ne ugasnil, dokler pravice ne privede do zmage« (Mt 12,19—20).

Drugi vatikanski cerkveni zbor pove jasno, da Bog po razodetju »iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot svoje prijatelje, da jih povabi in

---

[2] K. Rahner, prav tam, 56.

[3] K. Lüthi, Theologie als Dialog mit der Welt heute, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1971, 47.

sprejme v svojo skupnost« (prim. BR 2). O Kristusu pa izjavlja: »Najgloblja resnica o Bogu in o človekovem zveličanju pa nam po tem razodetju zasije v Kristusu, ki je obenem srednik in polnost vsega razodetja« (BR 2). Tako tudi cerkveni zbor izraža razodetje in odgovor nanj v veri z dialoškim dogajanjem med Bogom in človekom.

Teologija, ki ji luč vere pomeni temelj in najgloblji izvir spoznanja, nastaja in dobiva svojo podobo v okviru tega dialoga, ki ga pomeni božje razodetje in odgovor nanj po veri. Versko izkustvo je za teologa osnovna razsežnost njegove teološke misli kot dialoga. Rekli bi lahko, da je to zanj osnovno dialoško obnebje, ki na poseben način določuje vse njegovo teološko razmišljanje.

Pozneje bomo videli, da se dialog med Bogom in teologom ne uresničuje samo neposredno, temveč tudi posredno, in sicer predvsem po posredovanju Cerkve in sveta v najširšem pomenu, saj božji Duh govori na raznovrstne načine, prek različnih znamenj in nadaljuje svoje delo, ki ga je Kristus napovedal z besedami: »A Tolažnik Sveti Duh, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14,26).

Vsekakor pa moramo že sedaj omeniti človekovo grešnost, ki se kaže tudi v teologiji. »Tudi področje iskanja resnice je pod vplivom ‚poželjivosti' in tega vpliva ni mogoče nikdar popolnoma izločiti, tako da tudi določeno spoznanje resnice, ki je vedno več kakor samo ‚imeti' resnico neke resnične trditve, zastavlja zopet vprašanje, ali smo prav ali pregrešno ravnali, vprašanje, ki more naposled nanj odgovoriti samo božja sodba.«[4] V teologiji se je v preteklosti uveljavljal tudi greh in se uveljavlja prav tako danes. Največkrat je greh na delu prav tam, kjer bi najmanj mislili, in tedaj, ko bi najmanj pričakovali. Pravovernost je pogosto samo navidezna, lahko je kriptogamna herezija, kolikor gre za pretiravanje pravovernosti na račun celotne resnice, ki ostaja skrivnost, na račun vsebinskega bogastva in na račun relevantnosti. Greh se kaže v pretiravanju v eni ali drugi smeri, posebej pa v izključevalnosti vsega, kar je le malo drugačno od tistega na videz edino pravilnega. Smemo tudi reči, da je v večji nevarnosti v tem pogledu teolog, ki se predaja neki lenobnosti in tako išče varnost za vsako ceno, kakor tisti, ki zavzeto išče resnico in je pripravljen na tveganje. Božja govorica namreč nosi pečat nepredvidenega, nepreračunljivega in nedoumljivega. Človek v zvezi z njo doživlja presenečenja in razočaranja, ker pač božje misli niso naše misli in božja pota ne naša pota. Bog je »mysterium tremendum« in »mysterium fascinans«, kakor pravi R. Otto.[5] Upravičeno zato pravi K. Rahner: »Beseda Svetega Duha ne daje nobenih receptov, ki bi jih mogli preprosto uporabiti. Beseda Svetega Duha zahteva tveganje, poskus, odločitev, ki je ni mogoče popolnoma upravičiti pred splošnimi načeli (postavo in črko). Beseda Svetega Duha je vprašanje, zastavljeno vsakemu

---

[4] K. Rahner, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, v: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1967, 102.

[5] Prim. R. Otto, Das Heilige, München (Beck) 1971, 13 sl.

posamezniku v njegovi nenadomestljivi enkratnosti, ali ima pogum za tveganje, za poskus, za vztrajanje kljub nasprotovanju množice, ali zaupa v nekaj, kar se končno ne more razumsko niti prav upravičiti, a je vendar najgloblja modrost razuma, ali torej zaupa v Svetega Duha.«[6] In če moramo tako opredeliti božjo govorico, delovanje Svetega Duha in verovanje, potem velja vse to nujno tudi za teologijo.

Iz povedanega pa seveda sledi, da je teologija zahtevna in nevarna dejavnost, a prav tako odgovorna. Zato je tudi s te strani dialog nekaj, kar teologa naravnost sili še v druge razsežnosti dialoga, te bistvene sestavnice teološke misli. Sicer pa uspešnost dialoga med Bogom in človekom že pomeni poroštvo in spodbudo za dialog s človekom in svetom; človek, ki se resnično v dialogu srečuje z Bogom, ne more mimo človeka in sveta. K. Lüthi zato pravi: »Človekovo bivanje sloni na sožitju mene in tebe, se pravi na razmerju ali partnerstvu človeka in sočloveka. Razmerje med Bogom in človekom ne použije človekove samostojnosti, temveč jo sprosti, da samostojno biva, oblikuje in uresničuje svetovno zgodovino. V takšnem bivanju je človek navezan na sočloveka in njegove klice. Jaz in ti oblikujeta sedaj človeško bivanje v njegovi razsežnosti ‚bivanja v svetu', se pravi, da se osebnim nalogam pridružujejo naloge, ki izvirajo iz razmerja do stvari. Tudi razmerja do stvari včlenjujejo klice, ki je treba nanje odgovoriti. Teološko povedano: podobnost Bogu je naloga v službi upravljanja in oblikovanja sveta.«[7] Tako pa že spoznamo, da je dialog predvsem dialog, ki se pokaže v praksi, v našem primeru v verski praksi, v življenju iz vere po Janezovih besedah: «Preljubi, ljubimo drug drugega, ker je ljubezen od Boga in ker je vsak, kdor ljubi, od Boga in Boga pozna. Kdor pa ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen« (1 Jn 4,7—8).

Prav dialoška razsežnost teologije, kolikor pomeni dialog med Bogom in človekom, nakazuje teologiji njene naloge, ki jih mora opravljati v službi odrešenja, v službi spreminjanja človeka in sveta in zato tudi v službi Cerkve. In tako se pokažejo nove zahteve po dialogu ali nove razsežnosti dialoške narave teologije.

Teologija v dialogu s cerkvenim učiteljstvom

V dogmatični konstituciji o Cerkvi izjavlja 2. vatikanski cerkveni zbor: »Razodetje, pisano ali v obliki ustnega izročila, se nepoškodovano v celoti izroča naprej po zakonitem nasledstvu škofov in predvsem po prizadevanju samega rimskega škofa; in v luči Duha resnice se to razodetje v Cerkvi sveto ohranja in zvesto razlaga« (25,4). V tem pogledu je cerkvenemu učiteljstvu v ožjem pomenu v posebno pomoč teologija, ki »temelji v napisani božji besedi in obenem v svetem izročilu kot na trajnem temelju in se iz

[6] K. Rahner, Chancen des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1971, 56.
[7] K. Lüthi, n. d., 49.

njega samo kar najbolj krepi ter stalno pomlaja, ko z lučjo vere raziskuje vso resnico, ki je skrita v Kristusovi skrivnosti« (BR 24). Zato najdemo v konstituciji o božjem razodetju 2. vatikanskega cerkvenega zbora tudi spodbudo: »Katoliški razlagavci Sv. pisma in drugi bogoslovni znanstveniki pa si morajo prizadevati s skupnimi močmi, da pod vodstvom svetega učiteljstva s potrebnimi pripomočki božje pismo tako preiskujejo in razlagajo, da bo moglo kar največ služabnikov božje besede uspešno dajati božjemu ljudstvu hrano Sv. pisma, katera razsvetljuje pamet, utrjuje voljo in vžiga človeška srca v ljubezni do Boga. Sveti zbor spodbuja sinove Cerkve, raziskovalce Sv. pisma, naj delo, ki so ga srečno začeli, z vedno novimi močmi nadaljujejo z vso prizadevnostjo v duhu Cerkve« (23).

Že iz tega, kar smo pravkar rekli, sledi nujno potreba dialoga med teologijo in cerkvenim učiteljstvom, da, s Cerkvijo nasploh. Sicer pa Nagy opredeljuje Cerkev glede na njeno poslanstvo kot dialog in naravnost pravi: »Dialog je življenje Cerkve, dialog je konkretizirano oznanjevalna naloga Cerkve. Oznanjevanje je dialog. In samo Cerkev kot dialog, torej Cerkev v kontekstu s svetom in zgodovino, je smiselna Cerkev.«[8] Poslanstvo, ki ga ima Cerkev v svetu in ga mora opravljati v duhu dialoga, zahteva tudi dialog med teologijo in cerkvenim učiteljstvom. Samo tako je namreč mogoče uresničevati dialog oznanjevanja ali dialog, ki mora biti določilo oznanjevanja Kristusa svetu.

Resnična teologija ni zasebna zadeva teologov, temveč je v službi Cerkve in njenega poslanstva, je tedaj tudi v službi cerkvenega učiteljstva. To je »diakonia« teologije, ki pa seveda prav zaradi služenja ne dopušča, da bi teologija izgubila čut za resnične potrebe Cerkve, časa in sveta, da bi postala »papirnata« teologija ali bi se predajala samovšečnosti zaradi navidezne posesti resnice. »Nobena usmeritev si ne sme lastiti izključne pravice do teologije in se razglašati za edino resnično teologijo. V vsem, kar je povedano, tiči tudi še nekaj, kar ni povedano. Razum (tudi teološki razum) je zamejen.«[9]

Glede na razvoj teološke misli, pluralizem in zavest polnoletnosti in zrelosti vernikov nasploh kakor tudi zavest pravice, da se vernik odgovorno odloča in tako ali drugače poisti s Cerkvijo, je danes dialog med teologijo in cerkvenim učiteljstvom še posebej potreben. K. Rahner pravi: »Cerkveno vodstvo samo danes zahteva vnaprej praktično in konkretno za svoje odločitve dialog, ki obvešča, omogoča razumevanje teoloških misli, sistematično zbira in predeluje skušnje in dejstva, težnje v Cerkvi, ki so upravičene, pa jasno kliče v zavest. To, kar lahko izražamo s splošnim pojmom ‚dialog', spada danes v vrsto tistih primernih človeških pripomočkov, katerih uporabo je priznala Cerkev za nujno celo, kolikor gre za odločitve učiteljske službe, čeprav gre v tem primeru za pomoč Duha. Zato je razumljivo, da so ti pripomočki še bolj potrebni za izvrševanje primerne pastirske službe.«[10]

---

[8] Nav. K. Lüthi, prav tam, 50.
[9] L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf (patmos) 1985, 31.
[10] K. Rahner, Vom Dialog in der Kirche, v: Schriften zur Theologie VIII, 434.

Jasno pa je, da dialog ne more preprosto nadomestiti učiteljske in pastirske službe v Cerkvi. Cerkveno učiteljstvo ima namreč svojo specifično nalogo, z druge strani pa tudi dialog na teoretični ravni ne more obvladati in premagati meja med splošnim in konkretnim, idejo in eksistenco, možnostjo in resničnostjo.

Nedvomno pa je najprej potreben dialog med teologi samimi. Do takšnega dialoga prihaja danes različno, naj mislimo pri tem na sredstva družbenega obveščanja, javne diskusije ali zborovanja. Tako se različne teološke smeri in teologije med seboj dopolnjujejo in ustvarjajo ozračje strpnosti, zavzetosti za trajno iskanje resnice, zavesti komplementarnosti glede na različne poglede in edinosti v različnosti. Tudi teologi tako spoznavajo, da tisti, ki drugače misli, zaradi tega še ni nujno heretik ali sovražnik vere ali Cerkve. Za cerkveno učiteljstvo je takšen dialog med teologi zelo pomemben, saj ga izredno informira o vsem, kar se dogaja na področju teologije, in mu pomaga, da lahko s polno odgovornostjo opravlja svoje poslanstvo. »Episkopat more danes manj kakor kdajkoli prenesti svojo učiteljsko službo samo na Rim in njegove urade,« pravi K. Rahner.[11]

Seveda ne moremo misliti, da bi se Cerkev zaradi dialoga kakorkoli spremenila v nekakšen »debatni klub«. Tako cerkveno učiteljstvo kakor teologija morata priznati avtoriteto Sv. pisma, morata prisluhniti božji besedi in razlagati božjo besedo. Dogmatična opredelitev mora ostati smerokaz takšnega dialoga. V nekem pogledu velja isto tudi za avtentične izjave cerkvenega učiteljstva, čeprav te niso »nespremenljive«. Izročilo je kakor nekakšen kompas, če ga pravilno pojmujejo, namreč tako, da je tisto, kar je »staro«, hkrati odprto za novo, da prehojena pot sicer nakazuje že smer v prihodnost, ki pa je kljub temu lahko tudi »presenečenje«, ker je pač na delu božji Duh, ki presega človeško pamet. Božji Duh, ki vodi cerkveno učiteljstvo, deluje v vsej Cerkvi in zato mu mora cerkveno učiteljstvo prisluhniti tudi tako, da vodi dialog z božjim ljudstvom nasploh, posebno pa s teologijo, ki se v njem uveljavlja, ki se prav tako iz dialoga z njim oblikuje.

Greh, ki smo o njem že govorili v zvezi s teologijo, se skuša različno uveljaviti celo v vrstah cerkvenega učiteljstva, čeprav ne tako, da bi ogrozil obstoj Cerkve ali vodil v zmote, ki bi vodile v isto smer. Pokažejo pa se zaradi tega lahko različne pomanjkljivosti, zamude ali ozkosti, ki imajo tudi hude posledice za življenje in delovanje Cerkve. Pogled v preteklost, v zgodovino Cerkve pozna nešteto primerov, ki potrjujejo to spoznanje. Sicer pa 2. vatikanski cerkveni zbor pravi na splošno o Cerkvi: »Toda medtem ko je bil Kristus ‚svet, nedolžen in neomadeževan' (Heb 7,26) in ni poznal greha (2 Kor 5,21), temveč je prišel le v spravo za grehe ljudstva (prim. Heb 2,17), pa ima Cerkev v svoji sredi grešnike, je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8,3).

Naj tukaj navedem še izjavo, ki jo je leta 1969 podpisalo nad 1500 teologov in jo je direktorij revije Concilium poslal po državnem tajništvu

[11] Prav tam, 438.

papežu. V izjavi je med drugim povedano: »Iskreno priznavamo učiteljstvo papeža in škofov, seveda učiteljstvo, ki je pod božjo besedo in v službi Cerkve ter njenega oznanjevanja. A hkrati vemo, da ta pastirska oznanjevalna služba (papeža in škofov) ne sme odrinjati ali ovirati znanstvene učiteljske naloge teologov. Vsak, še tako prefinjen način inkvizicije ne samo škoduje razvoju zdrave teologije, marveč je v nedogledno škodo tudi verodostojnosti celotne Cerkve v današnjem svetu. Zato pričakujemo od pastirske oznanjevalne službe papeža in škofov, da samoumevno zaupajo v našo cerkveno miselnost in brez predsodkov podpirajo naše teološko delo za blagor ljudi v Cerkvi in svetu. Svoji dolžnosti iskanja in izrekanja resnice bi se radi posvečali brez ovir s strani upravnih ukrepov in jamstev. Pričakujemo, da se nam spoštuje svoboda, kadarkoli po najboljši volji in vesti izrekamo in objavljamo svoje utemeljeno teološko prepričanje.«[12]

Kljub temu pa moramo priznati, da »ima cerkveno učiteljstvo nalogo in dolžnost, da nauk pozitivno podaja in pozitivno določa mejo nasproti možnim in navideznim zmotam«.[13] Pri tem se seveda mora varovati, da se izogne očitku, ki ga vsebuje izjava sodobnega teologa, ko pravi: »Kar se tiče nauka, je cerkvena praksa obremenjena z dolgim in vztrajnim omejevanjem osnovnih pravic človeške osebe.«[14] Statut za postopek zoper teologe, ki so osumljeni zmotnih naukov, iz leta 1971 je v tem pogledu vsekakor sporen.[15] To pa ne pomeni, da bi smeli izgubljati upanje in bi bil dialog med teologijo in cerkvenim učiteljstvom povsem v slepi ulici. Večkrat je med teologi še manj strpnosti in resnične pripravljenosti za dialog.

Teologija v okviru ekumenskega dialoga

Teologija, ki je v službi Cerkve in je izvrševalka znanstvene učiteljske naloge v Cerkvi, mora voditi dialog s teologi ločenih krščanskih Cerkva in skupnosti kakor tudi drugih veroizpovedi. Bog namreč hoče, da bi se vsi ljudje zveličali, pota do uresničenja tega božjega načrta pa so različna. Najdemo jih vsekakor tudi zunaj meja katoliške Cerkve in celo zunaj krščanstva. Božji Duh deluje tudi tam, kjer je določena oblika vernosti le malo podobna krščanstvu, zato pa najbrž tem bolj tam, kjer upravičeno govorimo o krščanski veri. Bog najde pot do človeškega srca in ga rešuje kljub pomanjkljivostim določenih oblik človekove vernosti. In človek prihaja lahko do tesnega stika z Bogom in globljega spoznanja kljub še takšnim ovinkom ali prek še tako velikih ovir. Zato pa dialog v nobenem primeru ni odveč.

Drugi vatikanski cerkveni zbor izjavlja: »Poleg tega morejo izmed prvin ali vrednot, iz katerih vseh skupaj se Cerkev zida in dobiva svoje oživljenje, obstajati nekatere, in to celo mnoge in odlične, zunaj vidnih mejá katoliške

---

[12] Nav. V. Truhlar, Katolicizem v poglobitvenem procesu, Celje (Mohorjeva) 1971, 103.
[13] Prim. L. Boff, n. d., 76.
[14] Prav tam, 74.
[15] Prim. prav tam, 74 sl.

Cerkve: napisana božja beseda, življenje milosti, vera, upanje in ljubezen ter ostali notranji darovi Svetega Duha in vidne prvine — vse te stvari, ki prihajajo od Kristusa in k njemu vodijo, po pravu pripadajo eni sami Kristusovi Cerkvi« (E 3,2).

Teologija si mora prizadevati, da vse te prvine in vrednote v dialogu med teologi različnih veroizpovedi odkrije, da se teologi v medsebojnem stiku in sodelovanju drug drugega v spoznanju obogatijo in tako skupno še bolj približajo resnici. V takšnem iskrenem dialogu bodo teologi večkrat spoznali, da razlike, ki so med njimi, niso bistvene in se ne tičejo toliko vsebine verske resnice, kakor bi utegnili na prvi pogled misliti, temveč gre le za izrazno obliko, ki je različna, gre za razliko v poudarkih in izhodiščih. Drug od drugega se lahko marsikaj naučijo, če so res odprti za dialog, to pa postanejo prav, če jim postane dialog nekaj običajnega in pri tem uporabljajo najrazličnejše pripomočke.

Pluralizem, ki se danes povsod uveljavlja v teologiji, kakor smo že omenili, je ekumenskemu teološkemu dialogu vsekakor naklonjen, zato ni čudno, da je ta dialog danes na različnih ravneh že postal resničnost in obrodil sadove v ekumenskem prizadevanju. In prav to je tisto, zaradi česar je ta dialog še posebej pomemben. Je namreč trden temelj, na katerem je mogoče zidati ekumenizem, posebno še, kolikor ga pravilno pojmujemo in ne mislimo na »unionizem«, temveč dopuščamo »edinost v različnosti«.

Res pa je, da takšen dialog ne bi smel poznati mejá, se pravi, da bi dialog s kakršnokoli veroizpovedjo izključeval, čeprav je razumljivo, da so si nekatere veroizpovedi bliže in je zato dialog med njimi lažji — včasih nedvomno tudi težji. V globinah pa so še tako tuje stvari, na površini tuje, sorodne, ker tudi »nikakor niso v skrivnosti odrešenja brez pomena in vrednosti« (E 3,3).

Naposled ne smemo pozabiti, da takšen dialog more odkriti tisto, kar smo imenovali grešnost, ki se javlja v teologiji in sploh Cerkvi, in tudi tako pomagati h globljemu spoznanju verskega nauka in življenju iz njega.

Teologija v dialogu s svetom

Pojem »svet« včlenjuje vse tisto, kar izražamo, kadar govorimo o času in prostoru, v katerem človek živi, o duhu časa, o človekovi miselnosti, o razmerah, o znanstvenih in svetovnonazorskih pogledih, kulturi itn. Vse to namreč mora teologija upoštevati, če hoče biti resnično v službi človeka in človeštva, Cerkve in sveta nasploh, kakor smo že orisali njeno nalogo. Zato je tudi njena dolžnost, da vodi s svetom dialog, da odgovarja na znamenja časa in omogoča Cerkvi ustrezno izvrševanje njenega poslanstva.

Drugi vatikanski cerkveni zbor ni zaman izdal posebnega dokumenta, namreč konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, v katerem podrobneje govori o Cerkvi v svetu in njunih medsebojnih stikih kakor tudi nalogah, ki jih ima Cerkev v razmerju do sveta. Zato tudi beremo v konstituciji o Cerkvi

v sedanjem svetu: »Kakor je za svet važno, da prizna Cerkev kot družbeno stvarnost in kot njen kvas, tako tudi Cerkvi ni neznano, koliko je prejela iz zgodovine in razvoja človeškega rodu« (44,1). Cerkev je del sveta, njena zgodovina je del zgodovine sveta, človeške zgodovine sploh.

Sveti Duh deluje tudi zunaj Cerkve, v svetu. Zato pravi V. Truhlar: »Resnica nikomur ni kratko malo dana, tudi hierarhičnemu učiteljstvu ne. Vsi jo morajo iskati. Tudi hierarhično učiteljstvo. Prostor pa, kjer jo lahko najde, sta Cerkev in svet, vsa Cerkev in ves svet. Tudi ta; saj je Kristus tudi nanj naravnan, njegov Duh tudi v njem dela, tudi v njem in posebno v njem so ‚znamenja časa'. In Cerkev ni ob svetu, marveč v njem, vanj vcepljena, z njegovim življenjem vsa pretkana.«[16]

Zopet pa ne smemo pozabiti tudi v svetu na greh, ki se tudi v njem uveljavlja, zato nikakor ni vse dobro, s čimer se v svetu srečujemo. Cerkvi je tedaj potrebno »razločevanje duhov«, kadar vodi dialog s svetom, kakor ji je potrebna tudi misel na potrebo lastnega spreobrnjenja. Ostane pa »zakrament sveta« in naj bi bila »kvas« za njegovo spreminjanje v duhu božjega kraljestva.

Če pa je tako, potem je razumljivo, da mora teologija voditi tudi dialog s svetom. In res 2. vatikanski cerkveni zbor ponovno o tem govori. Tako npr. opozarja, naj »teološko raziskovanje teži za globokim spoznanjem razodete resnice, hkrati pa naj ne zanemarja stika s svojim časom, da bo moglo ljudem, ki so izobraženi v raznih strokah, olajšati boljše in obsežnejše poznanje vere« (CS 62,7). Pravi pa tudi naravnost: »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov, je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojajo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS 44,2). Posebej prav tako omenja »filozofske raziskave novejših dob, posebno tiste, ki imajo v domači deželi večji vpliv«, in novejši »napredek znanosti«. Oboje naj bogoslovci pri svojem študiju upoštevajo, da bodo »primerno pripravljeni za razgovor z ljudmi svoje dobe« (DV 15,1).

O tako imenovani inkulturaciji, ki je spodbudila nastanek teologij, kakor so npr. črnska teologija, azijska teologija, kitajska teologija, korejska teologija itn., pravi dekret o misijonski dejavnosti Cerkve: »V ta namen je treba v vsakem velikem tako imenovanem družbenokulturnem ozemlju spodbuditi tisto bogoslovno raziskovanje, ki v luči splošnega cerkvenega izročila na novo raziskuje dejstva in besede božjega razodetja, zapisane v sv. pismu in so jih že razložili očetje in učiteljstvo Cerkve. Na ta način se bo še jasneje pokazalo, na kakšne načine je mogoče vero razumsko razlagati ob polnem upoštevanju filozofije ali modrosti narodov in kako je mogoče združevati življenje po božjem razodetju z navadami, življenjem in družbenim redom« (22,2).

---

[16] V. Truhlar, n. d., 33.

Ob upoštevanju družbenopolitičnih razmer, družbene vloge Cerkve in teologije so nastale teološke smeri; politična teologija, teologija osvoboditve in teologija revolucije. To so tako imenovane kontekstne teologije v ožjem pomenu.

Današnja teologija mora v dialogu s svetom posebej upoštevati sekularizacijo, ki marsikje prehaja v sekularizem, se pravi ateizem. V obeh pojavih je treba gledati predvsem izziv, klic k spreobrnjenju, kairos, da, milost, ne samo nekaj, kar moramo zavračati. Takšen je duh 2. vatikanskega koncila, ki pravi o ateizmu tudi tole: »Kajti ateizem ni nekaj prvobitnega, če ga gledamo v celoti, marveč izvira iz različnih vzrokov, med katere spada tudi kritična reakcija zoper verstva, in sicer v nekaterih deželah zlasti zoper krščansko verstvo. Zato morejo pri tem nastanku ateizma imeti nemajhen delež verni ljudje, kolikor je treba o njih reči, da zaradi zanemarjene verske vzgoje s krivim predstavljanjem nauka ali pa s pomanjkljivostmi svojega verskega življenja pristni obraz Boga in religije bolj zakrivajo kakor pa odkrivajo« (CS 19,3). Sekularizacija pa je v nekem pogledu tako nujna posledica krščanskih teoloških pogledov na svet in je v smislu avtonomije zemeljskih resničnosti, kakor jo omenja 2. vatikanski cerkveni zbor (CS 36), tudi upravičena.

Praktična teologija naposled ne sme spregledati raznovrstnih žgočih problemov našega časa, s katerimi se človek srečuje in si ob njih zastavlja globoka bivanjska vprašanja in tudi verska vprašanja v ožjem pomenu. Teološko osvetljevanje teh problemov lahko pomaga današnjemu človeku, da more z njimi živeti kot kristjan.

Mnoštvo teoloških smeri, teologij, ki se danes z njimi srečujemo, je v nekem pogledu nedvomno dokaz resnega dialoga teologije, ponekod pa tudi Cerkve sploh, s svetom.

Sklepna misel

Dialoška narava je za teologijo v resnici bistvena, in sicer tako, da bi se teologija brez nje izneverila sebi in svojemu poslanstvu. Zato tudi ne moremo reči, da bi jo poznala samo današnja teološka misel. Značilna je bila posebej za cerkvene očete in velike sholastične teologe. Seveda pa jo je večja ali manjša pripravljenost cerkvenega vodstva za dialog spodbujala ali zavirala.

Danes tudi splošna miselnost, ki se uveljavlja tako v Cerkvi kakor v svetu, se pravi zunaj Cerkve, in razmere, naj gledamo nanje s kateregakoli vidika, silijo teologijo, da vodi dialog v najrazličnejših smereh in tako opravlja ustrezno svoje poslanstvo, odgovarja na znamenja časa. To pa ima nedvomno velik pomen za življenje in delovanje Cerkve v današnjem svetu nasploh.

Avtoritativno, monološko in deklarativno govorjenje je pač postalo neprepričljivo. Človek se hoče vedno bolj svobodno in odgovorno odločati.

Ničesar ni pripravljen sprejemati preprosto zaradi avtoritete, temveč le iz prepričanja. Resnica avtoritete se vedno bolj umika pred avtoriteto resnice, čeprav se srečujemo zaradi splošne krizne situacije tudi z nasprotnimi pojavi.

Zaradi naglega razvoja na različnih področjih človeškega življenja, ki se vedno bolj razčlenjuje, je dialog edina pot, ki omogoča bolj celostne poglede in dohitevanje časa. Če tedaj hoče biti teologija sodobna, potem ne sme izgubljati stika s tem razvojem, posebno še ne na tistih področjih, s katerimi je bila vedno tesno povezana. In tako smo zopet pri dialogu.

Kolikor vera zajema v resnici celotnega človeka in oblikuje vse njegovo življenje, kolikor ga zajema v času in prostoru ter razmerah, v katerih živi, je seveda težko postavljati meje temu dialogu teologije, saj pomeni teologija predvsem razmišljanje o veri in poglabljanje vseh njenih razsežnosti, nekakšno »znanstveno učiteljstvo« božjega ljudstva. Čim bolj vsestranski je tedaj dialog, ki ga vodi teologija, tem večji pomen ima za človeka, za Cerkev sploh.

Dialog nasploh varuje poklicne teologe, da uporabim ta izraz, da bi pozabljali na svojo službo Cerkvi ali mislili, da morejo samo oni razmišljati o veri in biti teologi v širšem pomenu. Drugi vatikanski cerkveni zbor ni zaman govoril o »verskem čutu« vernikov.

Tako bi lahko sklenili, da pomeni dialog za teologijo tudi poslušnost božjemu Duhu, ki deluje različno v Cerkvi in zunaj nje ter nadaljuje Kristusovo delo odrešenja, vodi k popolni resnici in v življenje iz nje. Pri tem svojem delovanju pa upošteva osnovne posebnosti in razsežnosti človeške narave, ki se kažejo tudi v človekovi samostojnosti in komunikativnosti hkrati, v njegovi dialoški naravnanosti, pa naj mislimo na njegovo naravnanost v smeri sočloveka, sveta ali Boga, v smeri imanence ali transcendence.

Povzetek: Vekoslav Grmič, Dialoška narava teologije

Dialog je na poseben način sestavnica teološke misli. Danes pa je teologija naravnost prisiljena, da upošteva dialog.

Najgloblja utemeljitev dialoga je za teologijo v luči vere, ki je zanjo temelj in zadnji izvir spoznanja. Sicer pa je teologija v službi Cerkve in mora zato voditi dialog s cerkvenim učiteljstvom in božjim ljudstvom nasploh. Pri tem ne sme izključevati dialoga tudi z drugimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, posebej še ne z njihovo teologijo. In naposled je teologija dolžna upoštevati vse tisto, kar se dogaja v svetu, posebej še napredek znanosti in sploh človeško kulturo. Samo v odprtosti za dialog v vseh teh razsežnostih more izvrševati svoje poslanstvo.

Summary: Vekoslav Grmič, Dialogical Character of Theology

Dialogue is a special component part of theological thought and modern theology is forced to consider it seriously.

Theology finds the deepest reason of dialogue in faith, which is its basis as well as the ultimate source of knowledge. Otherwise, theology serves the Church and must therefore be in dialogue with the teaching office of the Church as well as with the whole People of God. Dialogue with other Christian Churches and communities must not be excluded either. And finally, theology should consider everything happening in the world, especially the progress of science and human culture in general. Only if the Church is open for dialogue in all these dimensions, it is able to carry out its mission.

Ivan Rojnik

Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja

Ekumenski direktorij iz leta 1967 v uvodu navaja koncilski odlok o ekumenizmu: »Skrb za obnovitev edinosti je stvar celotne Cerkve, tako vernikov kakor pastirjev, in zadeva vsakogar po lastni zmožnosti« (E 5).[1] Iz tega izhaja, da je skrb za cerkveno edinost ne le stvar cerkvenih vrhov, strokovnjakov, teologov itd., temveč vseh, ki kakorkoli čutijo odgovornost za zbližanje in edinost. Ta namen lahko dosežemo samó, če bodo šla ekumenska prizadevanja v širino in zajela bazo. Pri tem gre posebno mesto prav oznanjevanju z vsemi oblikami, zlasti še katehezi. Te oblike cerkvene dejavnosti imajo to prednost, da so v neposrednem stiku s širšimi sloji ljudi.

V razpravi se ne želim omejiti samó na ekumensko razsežnost oznanjevanja, ki se nanaša na Cerkve, ki so formalno ločene. Dotakniti se želim vprašanj, ki so v zvezi z dialoško-ekumensko razsežnostjo v širšem pomenu, kajti potreba po združevanju, nenehnem zedinjevanju je še posebno aktualna ne le tam, kjer obstaja formalna, že deklarirana ločnica med verujočimi v Kristusa (katoličani, pravoslavni, anglikanci, protestanti), temveč tudi tam, kjer nas ločujejo kulturne, idejne in druge razlike.

Zakaj je sploh potrebno, da govorimo o dialoško-ekumenski razsežnosti oznanjevanja. Večkrat je že bilo povedano in vedno znova je potrebno poudarjati, da so razne oblike razdeljenosti, ločitve in konfrontacije velika ovira pri opravljanju oznanjevalnega poslanstva. »Če je bistvo vere poseg božjega v človeško in če je Bog po svojem najglobljem bistvu Ljubezen, potem je jasno, da vera, vsaj krščanska, po svojem bistvu podira ločitve in pregraje med ljudmi, ljudi edini in povezuje v čim pristnejše občestvo. Kolikor vera tega ne dela, toliko se je sebi izneverila, postaja nevera, samo nekulturni pojav v slabi kulturi, zmaličen v sebi, ki maliči ljudi. Spomnimo se na mnogotere verske vojne, surovo klanje in uničevanje pod plaščem vere in se vprašajmo, kako je bilo to mogoče. Ker je vera zgubila svoje ekumensko bistvo. Ali ne zavračajo mnogi vere prav zato, ker ne zedinjuje, ampak ločuje in razdira? Nosilcem institucije so njegovi položaji pomembnejši kot samo bistvo stvari«.[2]

---

[1] Tajništvo za edinost kristjanov, Ekumenski direktorij, 1967, Enchiridion Vaticanum, 2, št. 1194.

[2] J. Veseljak, Ekumenska razsežnost oznanjevanja, v: Ekumenski zbornik, 1976, 25.

Pavel VI. v spodbudi O evangelizaciji s tem v zvezi zelo jasno poudarja: »Moč evangelizacije bo zelo oslabljena, če bodo tisti, ki oznanjajo evangelij, na raznovrstne načine med seboj razdeljeni. Ali ni morda to ena glavnih korenin za težavnost pri današnji evangelizaciji? Če namreč evangelij, ki ga oznanjamo, stopa pred ljudi, kot nekaj, kar je razcefrano od prepirov glede nauka, od ideoloških polarizacij in od medsebojnih obsojanj kristjanov, ki se razvnemajo za svoje različne poglede na Kristusa in na Cerkev, pa tudi medsebojno napadajo zaradi različnega pojmovanja družbe in človeških ustanov: kako se ne bi tisti, ki jim je naše oznanjevanje namenjeno, čutili zbegane in zmedene, če ne že naravnost pohujšane?« (O evangelizaciji 77). Takšno stanje vodi v nove ločitve ali pa vsaj pripravlja pot raznim oddaljevanjem, ki se lahko končajo v formalnih ločitvah in razkolih. Marsikje je danes dialog na osnovi pluralnosti zamenjala diferenciacija ali celo konfrontacija. Jasno je, da v takšnih pojavih prevladuje različnost nad skupnimi izhodišči, nad tem, kar nam je skupnega. To pa vodi naše oznanjevanje v krizo. Zato Pavel VI. v spodbudi nadaljuje: »Tu bi hoteli naglasiti znamenje edinosti med vsemi kristjani kot pot in orodje evangelizacije. Razcepljenost kristjanov je žalostno dejansko stanje, ki ima za posledico, da trpi Kristusovo delo sámo. 2. vatikanski cerkveni zbor jasno in odločno trdi, da ta razdeljenost resno ‚škoduje najsvetejši zadevi oznanjevanja evangelija vsem stvarem in mnogim zapira dostop do vere' (M 6; E 1)« (O evangelizaciji 77).

II. jugoslovanski ekumenski simpozij leta 1976 v Lovranu je govoril o evangelizaciji v našem prostoru in času.[3] V predavanjih so med drugim spregovorili o različnih poteh evangelizacije. Npr. pri pravoslavnih so glavna sredstva evangelizacije bogoslužje in razni obredi in običaji (krstna slava). Medtem ko je glede verouka pravoslavna Cerkev v nezavidljivem položaju, pravi Draškovič.[4] Poleg tega je simpozij še pojasnil, da so med samimi katoličani nekatere posebnosti v evangelizaciji, večkrat zaradi različnih zgodovinskih ozadij že od pokristjanjevanja dalje. Za slovensko krščanstvo, pravi Perko, da jo je ljudstvo občutilo kot ideologijo vsiljenih gospodarjev, medtem ko je pri Hrvatih, pravi Šagi-Bunić, vzporedno s krščanstvom rasla državna zavest.[5]

Kljub razlikam v evangelizacijskih poteh nekoč in danes so prišli različni predavatelji na simpoziju do ugotovitve, da se danes le srečujemo z mnogimi skupnimi problemi, kot so indiferentizem, sekularizacija, iskanje nove oznanjevalne govorice itd. To pa nalaga veliko zahtevo po složni in skupni oznanjevalni dejavnosti. »Posebej pa moramo v času sekularizacije, ki prehaja v sekularizem, poudariti ekumensko razsežnost evangelizacije. Če so namreč Cerkve resnično žive in je njihovo poslanstvo v takšnih razmerah res dejavno ali hoče biti, potem morajo nastopiti nujno v duhu eku-

[3] glej Ekumenski zbornik, 1977, 10—99.

[4] prim. Č. S. Draškovič, Evangelizacija in njeni pojavi pri pravoslavnih, v: Ekumenski zbornik, 1977, 33.

[5] T. Šagi-Bunič, Fenomenologija evangelizacije pri katoliških kristjanih na naših tleh, v: Ekumenski zbornik, 1977, 37.

menskega sodelovanja«.[6] V skupnem sporočilu so zapisali: »Vsi so podprli upravičenost zahteve, da si je treba složno prizadevati, da bi našli takšno govorico za evangeliziranje, ki bi jo današnji ljudje razumeli. Pri tem pa je treba misliti na vsa področja, ki jih dosega evangeljsko oznanilo in izkustvo, da bi bili ‚vsem vse' po besedah apostola narodov sv. Pavla. Po drugi strani pa so udeleženci simpozija spoznali, da moramo prav vsi iskati jasnejše odgovore na vrsto vprašanj v zvezi z evangelizacijo v našem času in prostoru . . . Prisotni sodijo, da je bila obravnavana tema velikega medverskega pomena, in z zadovoljstvom ugotavljajo, da je bilo delo na simpoziju za vse informativno, odprto za dialog, iskreno in zavzeto. To pa je gotovo znaten ekumenski korak naprej«.[7]

1. Dialoško-ekumenska narava oznanjevanja

Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja je zahteva časa, o tem smo se lahko prepričali na osnovi cerkvenih listin, kot se lahko vsak čas prepričamo v naši vsakdanji oznanjevalni praksi. Poleg tega dejstva narekuje dialoško-ekumensko razsežnost oznanjevanja tudi *sama narava oznanjevanja*, ki jo lahko razumemo na več načinov:

1.1. Dialoško naravo oznanjevanja narekuje božje razodetje, ki je vsebina oznanjevanja. To nam najlepše pojasnjuje že tolikokrat citirana druga točka konstitucije o božjem razodetju II. vatikanskega cerkvenega zbora, ki govori o naravi razodetja: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti sam sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave. V tem razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo. Ta načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi« (BR 2).

1.2. Dialoška narava oznanjevanja je odsev dinamičnega odnosa med božjo besedo in človeškimi situacijami, človekovimi izkustvi.[8] Razodeta božja beseda ni samo v dialogu s takratnimi človekovimi situacijami in izkustvi, temveč tudi z današnjimi, zato Cerkev prek evangelizacije in drugih oblik oznanjevanja nenehno gradi edinost. »Vrh tega Cerkev priznava vse, karkoli je v današnjem družbenem dinamizmu dobrega, zlasti razvoj v smeri edinosti, proces zdrave socializacije ter združevanja na državljanski in gospodarski ravni. Pospeševanje edinosti je namreč v soglasju z najbolj notranjim poslanstvom Cerkve; saj je Cerkev v Kristusu nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 42,3).

---

[6] V. Grmič, Prednosti in težave sodobne evangelizacije, v: Ekumenski zbornik, 1977, 89.
[7] Skupno sporočilo II. ekumenskega simpozija, v: Ekumenski zbornik, 1977, 95—98.
[8] M. van Caster, Catéchèse et dialogue, Ed. de Lumen Vitae, Bruxelles 1969, 144.

1.3 Dialoško-ekumensko naravo oznanjevanja tudi narekuje evangeljsko poslanstvo (svetopisemska osnova dialoško-ekumenske razsežnosti oznanjevanja): »Pojdite po vsem svetu in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal!« (Mt 28,19—20). Ob teh besedah se mora Cerkev vedno znova zavedati, da je poslana k vsem ljudem. Če preverjamo našo oznanjevalno prakso, lahko večkrat ugotovimo, da je naše oznanjevanje namenjeno le ožjemu krogu ljudi, da imamo odbrano čredo in se samo njej posvečamo. S tem pa seveda preziramo Jezusovo naročilo, ki je ‚principium unificationis': »Imam še druge ovce, ki niso iz tega hleva. Tudi te moram pripeljati in poslušale bodo moj glas in bo ena čreda, en pastir« (Jn 10,16). Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja je kriterij za preverjanje avtentičnosti naše oznanjevalne prakse. Ali so evangelizacija, pridigovanje in kateheza namenjeni samo zvestim ali pa so morda naslovljeni tudi obrobnim, drugovernim in nevernim. Pri katehezi se velikokrat dogaja, da tiste, ki se pomikajo od zvestih k obrobnim, kar hitro odpišemo. Ker pri verouku niso redni kot drugi, jim ne dovolimo, da bi pristopili k zakramentom, in tako počasi pridejo čisto na rob ali celo prek roba. Gotovo je v takšnih primerih potrebno usklajevati različna načela kateheze, npr. načela redne kateheze, ki zahtevajo, da katehetska dejavnost poteka po nekih načelih, pravilih, učnem načrtu (npr. za birmo je potrebno vsaj štiri leta kateheze). Dialoško-ekumensko načelo pa nam tudi narekuje, da nerednih obiskovalcev verouka zopet ne moremo in ne smemo kar tako odpisati. Od tega, komu je naslovljeno naše oznanjevanje, ali koga imamo pred očmi, sta odvisna način podajanja in celo vsebina podajanja. Iz načina podajanja kaj lahko razberemo, ali obrobne sprejemamo in jih želimo pridobiti ali pa jih hočemo popolnoma odvrniti. Pri pridigovanju preverjamo, ali je pridiga namenjena samo nedeljnikom ali pa tudi tistim, ki se le občasno udeležujejo maše. Kot primer s tem v zvezi lahko omenimo II. vatikanski cerkveni zbor, kako je postal ekumenski s tem, da so na zasedanja vabili tudi predstavnike drugih veroizpovedi. Ta sklep nikakor ni bil naključen, ampak je imel za seboj avtoriteto papeža Janeza XXIII. Nekateri udeleženci koncila so mnenja, da se je njegovo delo pod mnogimi vidiki razvijalo v drugačno smer, kot če ne bi bilo navzočih predstavnikov drugih veroizpovedi, skratka, udeležba predstavnikov drugih veroizpovedi je bistveno vplivala na potek koncila.

1.4. Dialoško naravo oznanjevanja narekuje tudi dejstvo, da so vse oblike oznanjevanja: evangelizacija, pridigovanje in kateheza, komunikacijski proces, ki poteka na ravni sporočila in na ravni odnosa. Odnos je tisti, ki predstavlja dialoškost v posebnem pomenu. Medosebni odnos je tisti dejavnik, ki daje dialoško naravo in je še posebej pomemben pri oznanjevanju. Od njega je velikokrat odvisna uspešnost oznanjevanja. Velikokrat se nam zdi, da ljudje zavračajo krščansko sporočilo ali krščanska načela, v resnici pa zavračajo način podajanja, naš odnos, ki ga vzpostavljamo z

ljudmi. O tem vidiku komuniciranja pri oznanjevanju bi morali danes mnogo razmišljati. Odnos ima o komuniciranju svoje zakonitosti, ki jih je treba upoštevati, če hočemo, da bo komunikacija uspešna. »Oznanjevalec mora biti naravnost zakrament za tistega, ki mu evangelij oznanja, in sicer tako, da tudi s svojim življenjem nanj milostno deluje. P. Schonenberg pravi: ‚Samo v sočloveku, v njegovem darovanjskem odnosu do mene in v mojem darovanjskem odnosu do njega, je prisotna božja milost, ki se mi daje'«.[9]

1.5. Dialoško naravo oznanjevanja še razumemo v smislu medsebojne izmenjave verovanjskih in oznanjevalnih izkušenj: »Posamezne Cerkve in krščanske skupnosti pa bi si morale v tem pogledu pomagati in izmenjavati svoje skušnje, saj oznanjajo istega Kristusa, ki se od njega danes mnogi oddaljujejo bolj zaradi nekih nesporazumov kakor zaradi utemeljenih ugovorov zoper krščansko oznanilo«.[10]

S tem, ko poudarjamo dialoško razsežnost oznanjevanja, se moramo še vprašati, kakšne posledice ima to za oznanjevalno prakso. Danes vedno pogosteje spoznavamo, kako pomanjkljive so monološke oblike pridigovanja. Maldonado si prizadeva, da bi se spremenila struktura pridigovanja, da bi monolog zamenjal dialog in razgovor.[11] Dialoškost daje oznanjevanju oseben značaj.

Tudi za zakramentalna znamenja velja, da lahko dobijo svoj najgloblji pomen samo tedaj, kadar zaživi dialoška razsežnost. Tako se npr. zamislimo v pristni pomen evharistije, zamislimo se v trenutek, ko je bil ustanovljen zakrament evharistije, kako pomemben je vidik bratskega srečanja, srečanja med prijatelji, ki skupaj jedo, pijejo, se pogovarjajo, pojejo in vse to v verskem razpoloženju.

2. Dialoško-ekumenska razsežnost kateheze

Še posebej pa je pomembna dialoško-ekumenska razsežnost v katehezi. Ta ima svojo utemeljitev v cerkvenosti kateheze, ki je ena od njenih osnovnih razsežnosti. Kadar govorimo o cerkvenosti kateheze, ne moremo prezreti potrebe in odzivov, ki jih imajo na katehetskem področju ekumenska vprašanja in prizadevanja za edinost med krščanskimi cerkvami. Nenazadnje narekuje ekumensko razsežnost kateheze nova zavest in nova podoba Cerkve, ki se želi rešiti tistih ovir, ki niso niti naravne niti potrebne.[12] Pri tem pa ne gre samo za ekumenska vprašanja sama na sebi, temveč za nove razmere, ki nastajajo in nujno zahtevajo, da se ponovno pretresejo in poglobijo možnosti in vloga kateheze pri reševanju ekumenskih vprašanj in vsestranskih ekumenskih prizadevanj. Otroci različnih veroizpovedi se zbi-

---

[9] V. Grmič, Prednosti in težave sodobne evangelizacije, v: Ekumenski zbornik, 1977, 88.
[10] Prav tam, 84.
[11] L. Maldonado, La predicazione, Queriniana, Brescia 1973, 233.
[12] Atti del II. Congresso catechistico internazionale, Prolusione di card. J. Wright, Roma 1971, 43.

rajo v šolah, pri obredih, množijo se mešani zakoni, ljudje se selijo iz kraja v kraj, skratka, veliko je vprašanj na dnevnem redu, ki zahtevajo ekumensko perspektivo v katehetski dejavnosti.

Odnos med katehezo in ekumenizmom je bil vedno v tesni medsebojni povezanosti, kar je imelo dobre, včasih pa tudi slabe posledice. Kardinal Willebrands je na katehetski sinodi 1977 omenil, da je v preteklosti katehetska institucija večkrat negativno vplivala na ekumenizem, ko je pri verskem pouku in socializaciji podaljševala in kristalizirala razkol med kristjani. Ne malokdaj je ravno kateheza predstavljala vzrok in razlog za nevednost in predsodke o drugih verstvih.[13]

V pokoncilskih prizadevanjih se je mnogo naredilo, da bi stekla dialog in katehetsko sodelovanje. Seveda je treba priznati, da sta včasih manjkala jasnost in jasna usmeritev. Glede na povedano, je pomembno, da proučimo in izrazimo nekatera stališča in načela, ki jih je potrebno upoštevati za pravilno izvajanje ekumenskih prizadevanj. Vir glavnih smernic in osnovnih stališč nedvomno ostane II. vatikanski cerkveni zbor, še posebej odlok o ekumenizmu. Poleg odloka je še treba upoštevati nadaljnje smernice in navodila Tajništva za edinost kristjanov, ki vsebujejo določena navodila za zbližanje in sodelovanje, posebej še ekumenski direktorij.[14] Glede na omenjene listine Alberich navaja naslednja načela in stališča:

2.1. Prvo načelo povzema iz konstitucije o Cerkvi, kjer govori o Mariji ter o marijanskem oznanjevanju in pobožnosti: »Skrbno naj se izogibljejo vsega, kar bi bodisi z besedo ali z dejanji moglo ločene brate ali kogar koli drugega zavajati v zmoto glede resničnega nauka Cerkve. Verniki pa naj pomnijo, da prava pobožnost ne obstoji v neplodnem in kratkotrajnem čustvu, ne v kaki prazni lahkovernosti, temveč da izvira iz prave vere« (C 67).

2.2. Ponovno je treba presoditi in preveriti predstavitev vere, tako da jo bodo lahko razumeli ločeni bratje. »Način in metoda izražanja katoliške vere nikakor ne sme biti ovira za dialog z brati. Na vsak način je treba jasno podajati celoten nauk. Nič ni ekumenizmu tako tuje kakor tisti napačni irenizem, ki je v škodo čistosti katoliškega nauka in ki zatemnjuje njegov pristni in natančni smisel. Obenem je potrebno razlagati katoliško vero globlje in pravilneje, v obliki in govorici, ki bo v resnici razumljiva tudi ločenim bratom« (E 11).

2.3. Upoštevati je tudi treba kriterij teološke in metodološke narave, tako imenovano ‚hierarhijo resnic'. »Pri primerjanju naukov med seboj naj se zavedajo, da znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali ‚hierarhija resnic', ker je njihova zveza s temeljem krščanske vere različna. Tako se bo zravnala pot, ki bo v tej bratski tekmi vse spodbujala h globljemu spoznanju in k jasnejšemu podajanju nedoumljivega Kristusovega bogastva«

[13] Prim. E. Alberich, Catechetica fondamentale, appunti per la scuola, Roma 1981—82, 178

[14] Tajništvo za edinost kristjanov, Ekumenski direktorij, I. in II., Enchiridion Vaticanum, 2, št. 1194—1292.

(E 11). Kriterij hierarhije resnic pomeni, da je treba upoštevati razliko med bistvenim in nebistvenim, med večnim in časovno pogojenim, med jedrom vere in kulturnim plaščem ter drugimi zgodovinskimi pogojenostmi. Če ne upoštevamo teh distinkcij, lahko zapademo raznim sumničenjem, strahu, formalnosti, neučinkovitosti ali strogosti, kar ima usodne posledice za ekumenizem. S tem v zvezi je še treba poudariti, da načelo ‚najmanjše skupno' prav tako ne more voditi k resničnemu ekumenizmu oziroma zbližanju, saj bi s tem omajali lastno versko identiteto, ki jo sicer dinamično pojmujemo (prim. SKP 27, CT 32).

2.4. Prav tako je pomembno vabilo k spreobrnitvi, osebni in institucionalni, kot poglavitna pot, način za zbližanje in edinost. »Pri ekumenskem delu morajo katoliški verniki biti brez dvoma polni skrbi za ločene brate; molijo naj zanje, razgovarjajo naj se z njimi o cerkvenih zadevah, naredijo naj k njim prve korake. Predvsem pa morajo iskreno in pazljivo premisliti vse, kar je treba prenoviti in uresničiti v sami katoliški družini, da bo njeno življenje zvesteje in jasneje pričalo za nauk in za ustanove, ki smo jih po apostolih prejeli od Kristusa« (E 4).[15]

3. Ekumenska vzgoja

Pravkar omenjena načela zahtevajo posebno *ekumensko vzgojo*, ki omogoča katehezi in drugim oblikam krščanske vzgoje, da se vključijo v ekumensko dejavnost. Škofovska sinoda 1977 takole pojasnjuje ekumensko vzgojo: »Ekumenska vzgoja nudi vsem, ki so udje rimsko katoliške Cerkve, priložnost, da bolje razumejo kristjane drugih Cerkva in eklezialnih skupnosti, kakor tudi, da se razpoložijo za dialog in za vzpostavitev bratskih odnosov z njimi« (Kateheza v našem času s posebnim pogledom na otroke in mladostnike, 15). Tajništvo za edinost kristjanov je 1975 v posebni informaciji ‚Ekumensko sodelovanje' izjavilo, da mora vsako sodelovanje, soudeležba v ekumenskih strukturah, če hoče, da ne ostane na površini, računati z nenehno ekumensko vzgojo katoličanov.[16] V čem je bistvo ekumenske vzgoje in kakšne so njene naloge. Ekumenska vzgoja je po svoji naravi del krščanske vzgoje, določajo jo pa posebni vzgojni cilji oziroma naloge:

3.1. Če prizadevanja za zbližanje in skorajšnjo edinost niso samo stvar strokovnjakov in cerkvene hierarhije, potem ima ekumenska vzgoja zelo pomembno nalogo, da budi *ekumensko zavest* in željo po zbližanju z vsemi ljudmi dobre volje, posebej še z našimi ločenimi brati, s katerimi skupno izpovedujemo, častimo in oznanjamo Kristusa. Ekumenska vzgoja ima nalogo, da budi ekumensko zavest navznoter, prizadevanja za edinost znotraj

---

[15] Prim. E. Alberich, Catechetica fondamentale, appunti per la scuola, Roma 1981—82, 178—179.

[16] Tajništvo za edinost kristjanov, Ekumensko sodelovanje, 1975, v: Enchiridion Vaticanum, 5, št. 1193.

krščanskih skupnosti, kajti krščanske skupnosti prav tako zgubljajo prepričljivost, če niso same edine; in da budi ekumensko zavest navzven, se pravi, da išče in utrjuje stike z drugimi krščanskimi skupnostmi.

3.2. Naloga ekumenske vzgoje je, da razvija *edinost* in *bratstvo* ne le med ljudmi enakega prepričanja ali veroizpovedi, temveč tudi med ljudmi različnih nazorov. Ekumenska vzgoja naj bi imela to moč, da širi in razvija bratstvo, da budi željo po bratskih odnosih, kar daje celotni krščanski vzgoji poseben pečat.

3.3. Naslednji poudarek ekumenske vzgoje je v vzgoji za *sodelovanje*. »Predvsem pa moramo kristjani sodelovati, čeprav ne smemo pri tem izključevati nikogar, ki je blage volje. Pomislimo pri tem samo na prizadevanje za mir, za varstvo okolja, za mednarodno solidarnost, pomislimo dalje na boj za osnovne človekove pravice po svetu, na proteste zoper oborožitev, zoper kopičenje atomskega orožja, pomislimo naposled na vse tiste pobude, ki kljub vsemu budijo v nas upanje. Vse to so naloge, ki so pred nami, ki jih moramo skupno reševati. Kristus nam pravi: ‚Pojdi in tudi ti tako delaj!' Kadar si prizadevamo za njihovo rešitev, smo zbrani v njegovem imenu in je on sam med nami. Takšno skupno delo nas tedaj združuje, nas zedinjuje ne samo s Kristusom, temveč hkrati tudi med seboj«.[17]

3.4. Naloga krščanske vzgoje na splošno je v tem, da vzgaja za *odprtost* in *širino*, posebej to nalogo vrši ekumenska razsežnost krščanske vzgoje ali ekumenska vzgoja. To moramo toliko bolj poudariti, ker živimo v času, ki ga označuje pluralizem, množičnost idej in prepričanj. Skratka, zavedati se je treba, da živijo še drugi, drugače misleči, drugačnih nazorov. Vsaka vzgoja, ki se zapira v ideološko monolitnost, je nesposobna, da bi vzgajala za kritično zrelost, to pa zato, ker pozna le svojo resnico in izključuje vsako pluralnost.[18] Ta stališča imajo zelo jasno oporo v II. vatikanskem cerkvenem zboru, ko govori o verski svobodi in o drugih vrednotah sodobnega sveta. »Kajti čeprav razodetje ne zatrjuje izrečno, da ima človek pravico biti prost zunanjega siljenja v verskih zadevah, vendar pa odkriva dostojanstvo človeške osebe v vsej njeni razsežnosti; kaže nam, kako je Kristus spoštoval človekovo svobodo pri spolnjevanju dolžnosti glede verovanja božji besedi, in nas poučuje v duhu, katerega si morajo učenci takega Učenika prisvojiti in se ga v vsem držati« (VS 9). Iz osnovnih krščanskih načel o verski svobodi lahko povzamemo, da je posebna naloga ekumenske vzgoje vzgoja za širino in odprtost v duhu verske svobode.

3.5. Kot zadnjo nalogo ekumenske vzgoje navajam vzgojo za *dialog*. Človek je že po naravi družbeno bitje, toda za dialog ne moremo reči, da je naravna danost. Za medčloveške odnose, ki temeljijo na dialogu, je še posebno potrebna vzgoja. Velikokrat se dogaja, da dialoške drže kar predpostavljamo kot naravne danosti, v resnici pa si je zanje treba veliko prizadevati, da postanejo sestavni del naše osebne strukture. Zato pa je potrebna

[17] V. Grmič, Nekaj osnovnih spoznanj o ekumenizmu, v: Ekumenski zbornik, 1983, 51.
[18] E. Alberich, Orientamenti attuali della catechesi. LDC, Torino-Leumann 1971, 122.

vzgoja za dialog, ki ima predvsem dva namena: 1. izmenjava medsebojnih mnenj, da bi se laže medsebojno razumeli in sporazumeli, 2. želja in spodbuda za sodelovanje. Dialog, ki dosega te cilje, postane sredstvo spreobrnjenja, kot pravi Pavel VI. v encikliki Ecclesiam suam.[19] Dialog je pogoj, da Cerkev sploh lahko uresniči svoje poslanstvo. Konstitucija Cerkev v sedanjem svetu takole zaključuje: »Zaradi svojega poslanstva, ki ji nalaga dolžnost, razsvetljevati ves svet z evangeljskim oznanilom in zediniti v enem Duhu vse ljudi, naj pripadajo kateremu koli narodu, plemenu ali kulturi, je Cerkev postala znamenje tistega bratstva, ki dovoljuje in krepi iskren dialog. To pa zahteva, da predvsem v Cerkvi sami pospešujemo medsebojno cenjenje, spoštovanje in složnost, da dopuščamo vsako zakonito različnost, vse z namenom, da bi se razvijal vedno plodnejši pogovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki. Saj je to, kar vernike druži, močnejše od tistega, kar jih razdvaja: bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem (Jan XXIII)« (CS 92).

4. Strukture ekumenske vzgoje

Cilje ekumenske vzgoje, ki smo jih navedli, lahko dosegamo s pomočjo struktur, ki že obstajajo: redna kateheza, ki se zaveda in upošteva dialoško-ekumensko razsežnost, ekumenska kateheza kot posebna oblika kateheze in razna gibanja, ki dajejo možnost za neposredne stike, informacije, diakonijo. interkomunijo itd.

4.1. *Redna kateheza*, ki upošteva dialoško-ekumensko razsežnost, lahko daje informacijo o katoliškem nauku in o nauku drugih Cerkva in veroizpovedi, kot zahtevata Splošni katehetski pravilnik in Catechesi Tradendae. Prvi korak, ki ga redna kateheza lahko stori, je v tem, da upošteva ekumensko razsežnost. Kaj to pomeni? Kateheza bo imela ekumensko razsežnost, če bo budila in hranila pristno željo po edinosti; še več, če bo navdihovala resna prizadevanja za očiščevanje v ponižnosti in vnemi Duha, da bi odstranili ovire s potov (prim. CT 32). V tem primeru redna kateheza ostaja pri običajnih programskih zasnovah katoliške kateheze, le da upošteva ekumensko razsežnost tako, da je odprta za dialog z raznimi veroizpovedmi in Cerkvami in je prežeta z ekumensko mislijo. Naloga redne kateheze je v tem, da nepristransko prikazuje bodisi katoliški nauk bodisi nauk drugih veroizpovedi, Cerkva in nazorov, kakor zahtevajo uradne cerkvene listine. »V tej zvezi je nadvse pomembno, da kateheza neoporečno in pravilno prikazuje druge Cerkve in cerkvene skupnosti, katerih se Kristusov Duh ne brani uporabljati kot sredstva zveličanja, ko nekatere, pa celo mnoge in odlične prvine ali vrednote, iz katerih vseh skupaj se Cerkev zida in dobiva svoje oživljenje, morejo obstajati tudi zunaj vidnih meja katoliške Cerkve.

[19] H. Vorgrimler, Dialogo della chiesa con il mondo; v:Dizionario di pastorale, a cura di K. Rahner e T. Goffi, Queriniana, Brescia 1979, 209.

Med drugim bo taka predstavitev pomagala katoličanom z ene strani poglobiti njihovo vero, z druge pa bolje spoznati in ceniti druge krščanske brate, da bo tako olajšano skupno iskanje poti k popolni edinosti v vsej resnici« (CT 32). Večkrat se dogaja, da pri verouku in drugih oblikah oznanjevanja predstavljamo druge veroizpovedi preveč iz osebnega stališča, pri tem pa lahko trpi objektivna predstavitev drugih cerkvenih skupnosti, o katerih govori pravkar omenjena katehetska listina.

Na tem mestu je primerno spregovoriti o katehetskih priročnikih. Gotovo predstavljajo katekizmi in katehetski priročniki enega od kazalcev, kakšen je naš pogled na druge veroizpovedi, na njihove skupnosti in sploh, koliko je v njih ekumenske zavesti. Prejšnji katekizmi za višje razrede osnovne šole sicer obravnavajo vprašanja v zvezi s sestrskimi krščanskimi Cerkvami, toda v tekstu najdemo odstavke, ki nikakor niso v skladu z zadnjimi papeškimi listinami. Že skoraj pred desetimi leti je Vesenjak opozoril, da so v katekizmu za šesti letnik, Naše življenje v Cerkvi, popolnoma predkoncilski, krivični in prav nič ekumenski odstavki. Za primer navaja odstavek o protestantizmu, str. 102: »Nemški menih Martin Luter je dvomil, da bi se Cerkev mogla sama prenoviti. Zato jo je hotel on reformirati, to je preoblikovati. Zašel pa je v hude verske zmote. Ker jih ni hotel preklicati, ga je papež izobčil iz Cerkve. Najvažnejši nauk njegove reforme je bil, da si lahko vsak sam svobodno razlaga Sveto pismo in da zato cerkveno učiteljstvo ni potrebno«. V istem katekizmu, ki ga še vedno množično uporabljamo, najdemo še slabše poročilo o islamu. »Drugoverce moramo sovražiti in umoriti«, to je po našem katekizmu eden glavnih naukov muslimanov.[20]

V novih katehetskih priročnikih za 5., 6., 7. in 8. razred, ki so izšli lani, ni mogoče najti neobjektivnosti in ne žalitev, zato pomenijo pomemben korak k prebujanju ekumenske zavesti. Edino, kar bi lahko pripomnili, je to, da dajejo novi verouční priročniki večji poudarek nekrščanskim verstvom, kot pa krščanskim veroizpovedim. V katekizmih za višje razrede osemletke je samo 11. lekcija v sedmem letniku posvečena ekumenizmu: »Težnja po verskem edinstvu«. Res pa je tudi, da učni program za nižje razrede osemletke predvideva teme o krščanskih veroizpovedih in Cerkvah.

S tem, ko bo katoliška redna kateheza omogočala otrokom, mladini in odraslim pravilno spoznavanje drugih veroizpovedi in nazorov, jih bo hkrati pripravljala za skupno sožitje. »Končno bo kateheza ekumenska, če si bo prizadevala pripravljati katoliške otroke, mladino pa tudi odrasle za življenje v stikih z nekatoličani, ko bodo potrjevali svojo katoliško vero, pri tem pa ohranjali spoštovanje do vere drugih« (CT 32).

Smemo reči, da je dialoško-ekumenska kateheza že postulat. Ločitve med kristjani so velika ovira tako evangelizaciji kot katehezi, zato ima ekumenska vzgoja v okviru redne kateheze veliko poslanstvo in nalogo, da široko in množično osvešča ljudi za ekumensko stvarnost. Morda je prav

[20] J. Vesenjak, Ekumenska razsežnost oznanjevanja, v: Ekumenski zbornik, 1976, 33.

to razlog, da ekumenski direktorij posveča veliko pozornost ekumenski vzgoji na visokih teoloških šolah, kjer se pripravljajo bodoči katehisti in katehistinje.

4.2. Catechesi Tradendae še govori o posebni obliki kateheze, ki jo imenujemo *ekumenska kateheza*. »Kjer živi skupaj več krščanskih skupnosti, morejo škofje imeti nekatere poskuse sodelovanja med katoličani in drugimi kristjani na področju kateheze za primerne ali celo za nujne kot dopolnilo običajne kateheze, ki je morajo biti katoličani deležni. Takšni poskusi imajo svojo teološko podlago v prvinah, ki so skupne vsem kristjanom« (CT 33). V nadaljnjih vrsticah se papeška spodbuda distancira od skupnega verouka za katoličane in nekatoličane, ki ga imajo po šolah v nekaterih deželah, s tem da ga nima za pravo katehezo. »Po nekaterih deželah v šolah civilna oblast ali druge okoliščine s svojimi učbeniki, urniki itd. predpisujejo skupno poučevanje v krščanski veri za katoličane in nekatoličane. Komaj je potrebno opozoriti, da pri tem ne gre za pravo katehezo. Vendar ima tudi takšen pouk lahko ekumensko vrednost, če pravilno prikazuje krščanski nauk. Kjer pa bi razmere silile za takšen pouk, je treba drugače in toliko skrbneje zagotoviti res pravo katoliško katehezo« (CT 33).

Pri nas, razen kakšnih izjem ni čutiti potrebe za ekumensko katehezo v pomenu, ki smo ga pravkar obravnavali. Nekoliko drugače se zastavlja vprašanje, če pomislimo na jugoslovanski prostor. S tem v zvezi je vredno omeniti pomanjkljivost jugoslovanske katehetske listine Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri, ki samo v eni točki govori o dialoški in ekumenski razsežnosti kateheze. Tega vprašanja se dotika zelo splošno, skupne kateheze (t. j. ekumenske kateheze) pa sploh ne omenja.[21]

4.3. Kot tretjo strukturo, ki deluje na področju sodelovanja in oznanjevanja v duhu ekumenizma, so razne *ekumenske skupine* in *gibanja*. To so lahko skupine katoličanov, ki si prizadevajo na župnijski, škofijski ali medškofijski ravni za ekumensko osveščanje in tudi za določene akcije. Njihovo delo naj bi usmerjale posebne škofijske ekumenske komisije, katerih naloga je ta, da si prizadevajo za skupno pričevanje v veri z ločenimi brati, za sodelovanje pri vzgoji, na moralnem področju, v socialnih vprašanjih, v spoštovanju človeka, v znanosti, v umetnosti v duhu 12. člena odloka o ekumenizmu.[22] Poleg teh skupin je treba omeniti še skupine predstavnikov raznih krščanskih veroizpovedi. Njihova ekumenska prizadevanja narekuje prenovljeno razumevanje Kristusovih besed: »da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17,21). Tovrstne skupine delujejo navadno v okoljih, ki še posebej zahtevajo vzajemno delo, to so okolja, kjer živijo predstavniki raznih veroizpovedi. Te skupine se razlikujejo glede na poslanstvo, ki ga vršijo: akcijske skupine, molitvene skupine, skupine s komunitarnim živ-

[21] Jugoslovanski škofje, Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri, 1983, št. 42.

[22] Tajništvo za edinost kristjanov, Ekumenski direktorij I, Enchiridion Vaticanum, 2, št. 1199.

ljenjem, skupine dialoga in razmišljanj, skupine s poudarkom na evangelizaciji ali pričevanju. Skupna značilnost vseh teh skupin pa je ta, da si prizadevajo za ekumensko stvarnost ter vzpostavljajo neposredne stike med predstavniki raznih veroizpovedi in prepričanj. Tajništvo za edinost kristjanov v pismu ‚Ekumensko sodelovanje' 1975 izjavlja o takšnih skupinah: »Izkušnje takšnih skupin veliko prispevajo k ekumenskemu gibanju. Želeti je le, da bi bilo več komuniciranja med temi oblikami ekumenske dejavnosti in uradnimi strukturami ekumenskega gibanja. Tako bi lahko nudili poti in rešitve sodobnim potrebam ter pomagali cerkveni hierarhiji s pristnimi idejami in navdihi, če z njo komunicirajo. Če pa tega stika ni, obstoji nevarnost, da se bodo oddaljile od katoliških načel ekumenizma ali pa bodo celo izpostavljale nevarnostim njihovo vero. Komunikacija in dialog so nadvse pomembni za uspešen ekumenizem«.[23]

Pri tej obliki ekumenskega oznanjevanja in pričevanja je na slovenskih tleh treba omeniti skupine, ki so bolj ali manj povezane s Taizéjem in zadnji čas preraščajo v pravo gibanje. Že več let predvsem v mladih budijo ekumensko zavest in osveščanje za skupno reševanje mnogih perečih vprašanj in nevarnosti, ki grozijo na raznih koncih sveta. Pozivi, ki jih naslavlja Roger Schutz v svojih pismih, so našli odmev in pripravljenost v mnogih mladih srcih. Kakšna moralna in duhovna moč veje v ekumenski poslanici brata Rogera in matere Terezije: »Ko sva se leta 1976 dvakrat srečala, najprej v Taizéju, nato v Calcutti, sva čutila, da morava ob trpljenju sodobnega sveta spregovoriti. Ob teh ranah človeštva ni več mogoče prenašati razdeljenosti med kristjani. Ali se bomo odpovedali svojim ločitvam in se osvobodili strahu enega pred drugim? Le čemu bi še iskali, kdo je imel v celotnem sporu prav in kdo napak? Ali bomo pri iskanju sprave znali podariti svoje najboljše in sprejeti najboljše drugih, ljubeč drug drugega, kakor nas Jezus ljubi? . . . O Kristus, odpri nas vse, da bomo presegli sami sebe in ne bomo več odlašali s spravo v tej edinstveni skupnosti, ki se imenuje Cerkev, nenadomestljivi kvas v testu človeštva«.[24]

Sklep

Ob koncu se zdi, da je treba še enkrat poudariti, da gre za različne oblike ekumenske dejavnosti, ako imamo pred očmi različna okolja. Toliko bolj to velja za oblike oznanjevanja, ki upoštevajo dialoško-ekumensko razsežnost. Drugače je v deželah, kjer je večina katoličanov, drugače v deželah, kjer je manjšina; drugače je v deželah, kjer živijo katoličani v stiku s pravoslavnimi ali protestanti ali anglikanci.[25] To spoznanje nas spodbuja, da

[23] Tajništvo za edinost kristjanov, Ekumensko sodelovanje, 1975, Enchiridion Vaticanum, 5, št. 1194—1198.

[24] Ekumenska poslanica brata Rogera in matere Terezije, Calcutta 1976, Ekumenski zbornik, 1977, 155—156.

[25] Prim. J. M. R. Tillard, Oecuménisme et église catholique, v: ‚Nouvelle revue théologique', 117 (1985) 1, 44.

moramo v okolju, v katerem živimo in delujemo, poiskati sebi lastno obliko ekumenske dejavnosti, ki mora seveda upoštevati splošna navodila ekumenskega delovanja, še posebej pa mora prisluhniti znamenjem okolja, v katerem živi in deluje.

Koliko bo napredoval ekumenizem na oznanjevalnem področju, je odvisno še od mnogih drugih dejavnikov. Dosti je odvisno od razprav na teološko-eklezialnem področju. Tu so razlogi, ki nas navdušujejo (nekatere skupne izjave o posameznih zakramentih), so pa tudi razlogi, ki nas manj navdušujejo, npr. dr. Perko trdi, da ekumenski koraki jugoslovanskega ekumenizma zamujajo v primerjavi s svetom zaradi narodnostnih nasprotij.[26] Upočasnjeni koraki pa naj nas ne bi odvračali od tega, da se ne bi odzvali Kristusovemu vabilu po popolni edinosti.

Povzetek: Ivan Rojnik, Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja

Ekumenski direktorij iz leta 1967 v uvodu navaja koncilski odlok o ekumenizmu: »Skrb za obnovitev edinosti je stvar celotne Cerkve, tako vernikov kakor pastirjev, in zadeva vsakogar po lastni zmožnosti« (Unitatis redintegration 5). Ta cilj lahko dosežemo samò, če bodo šla ekumenska prizadevanja v širino in zajela bazo. Pri tem gre posebno mesto prav oznanjevanju v vseh oblikah.

Ekumensko razsežnost razumemo dialoško tudi v širšem pomenu, kajti potreba po združevanju in nenehnem zedinjevanju je potrebna tudi tam, kjer nas ločujejo kulturne, idejne in druge razlike. Dialoška razsežnost oznanjevanja je zahteva časa, hkrati pa jo narekuje sama narava oznanjevanja.

V prizadevanjih za zbližanje in edinost ima kateheza svojo posebno vlogo. Ekumensko usmerjena kateheza budi že v otrokih ekumensko zavest in željo po zbližanju z vsemi ljudmi dobre volje. To zahteva čas in razmere, v katerih živijo otroci, saj se zbirajo otroci različnih veroizpovedi v šolah, vedno več je mešanih zakonov itd. Glede na dialoško-ekumensko razsežnost kateheze ločimo:

— redno katehezo, ki upošteva ekumensko razsežnost, »kateheza bo imela ekumensko razsežnost, če bo vrh tega budila in hranila pristno željo po edinosti« (Catechesi tradendae 32);

— posebno katehezo, ki ji lahko rečemo ekumenska kateheza, »kjer živi skupaj več krščanskih skupnosti, morejo škofje imeti nekatere poskuse kateheze za primerne ali celo za nujne kot dopolnilo običajne kateheze« (Catechesi tradendae 33);

— razne ekumenske skupine in gibanja (npr. Taizé), ki dajejo priložnost za neposredne stike, informacije, diakonijo itd.

Summary: Ivan Rojnik, Dialogical-Ecumenical Dimension of Preaching the Gospel

Ecumenic efforts are a concern of the whole Church and preaching in all forms plays a special role at promoting them among the broad masses of the faithful. At the same time preaching has a dialogical dimension by its nature as well as by the request of the modern times.

In the endeavours for greater closenes and unity, catethesis is of special importance. Ecumenically emphasized catechesis awakens ecumenical awareness and the wish for clo-

[26] Prim. F. Perko, Ali je edinost kristjanov možna, v: Ekumenski zbornik, 1984, 25.

seness with all people of good will already among children. This is requisite in modern times when children of different denominations go to school together, the number of mixed marriages grows etc. With respect to the dialogical-ecumenical dimension of cathethesis there can be discerned:

— regular catechesis taking into account the ecumenital dimension;

— special (ecumenical) catechesis where Christians of different Churches live together;

— different ecumenical groups and movements (e. g. Taizé) that offer the possibility of direct contacts, information, charity etc.

Stanko Janežič

Pota in cilji ekumenizma pri nas

I

Jugoslavija je dežela različnih narodov in ver. Vse tam od naselitve Slovanov v 6. stoletju in še prej so se na tej zemlji stekali pripadniki raznih ljudstev, jezikov, kultur in ver, se bili, prepletali in stapljali, se pogovarjali, ljubili in sovražili, vplivali drug na drugega, skupno prenašali dobro in hudo letnih menjav in zgodovinskih usod in se končno deloma strnjeni deloma razdeljeni znašli v tem našem času ob zahajanju 2. in vzhajanju 3. tisočletja.

Zgodovinski in stvarni mozaik raznih narodov, ver in nazorov nas kliče glasneje kot drugod po svetu k ekumenski prebujenosti, medsebojnemu dialogu in vsestranski dejavnosti za popolnejšo edinost med krščanskimi Cerkvami, vsemi verskimi skupnostmi in vsemi ljudmi dobre volje v tem našem času in prostoru.

Odmev zedinitvene apostolske dejavnosti svetih bratov Cirila in Metoda v 9. stoletju ter njunih učencev in posnemovalcev je na teh tleh, posebno še v nekaterih pokrajinah in obdobjih, pustil trdne sledi. Izvirna misijonska metoda sv. Cirila in Metoda, pa naj so jo nasprotniki še tako nasilno zavračali in odrivali, po 1100 letih ni prešla v pozabo. Zlasti v našem času znova spodbuja k priznavanju vsečloveške enakosti, vsekrščanskega bratstva, k spoštovanju vzhodnih in zahodnih krščanskih vrednot, h graditvi mostu med krščanskim Vzhodom in Zahodom, k utrjevanju enotne Evrope, na temeljih krščanske kulture ter jezikovne in narodne enakopravnosti.

Kot čuvarji ciril-metodijske dediščine so dolga stoletja opravljali pomembno delo hrvatski glagoljaši, ki so s svojim vplivom segali tudi na slovensko ozemlje. Kot velika predhodnika sodobnega ekumenizma sta v 19. stoletju uspešno delovala mariborski škof Anton Martin Slomšek, ustanovitelj zedinitvene Bratovščine sv. Cirila in Metoda, ter djakovski škof Josip Juraj Strossmayer, prijatelj velikega ruskega filozofa Vladimira Solovjeva in ekumenski svetovalec papeža Leona XIII. Ekumensko pomlad 2. vatikanskega koncila so pri nas pripravljali zlasti molitev Apostolstva sv. Cirila in Metoda, zgled in spodbuda velikega molivca za edinost sv. Leopolda Mandića, ki je izšel iz našega katoliško-pravoslavnega okolja, ter teološko in

zedinitveno delo dr. Franca Grivca, utemeljitelja ciril-metodijske ideje in največjega poznavalca svetih bratov pri nas.

Ob taki naravnanosti nekaterih najvidnejših predstavnikov naših krajevnih Cerkva, ob tihih molitvah in pristnem evangeljskem življenju preprostega ljudstva ter ob bolj ali manj glasnih pozivih vesoljne Cerkve je končno seme ekumenizma moralo pognati kali tudi pri nas, kljub mnogim oviram.

Ena največjih ovir pa je meja med vzhodnim in zahodnim krščanstvom, ki je od 4. in še posebej 8. stoletja potekala in še poteka prav po našem ozemlju: Sava, Drina, Zeta, Budva ob Jadranskem morju. Napetost med katoliškimi Hrvati in pravoslavnimi Srbi ima prav tu svoje korenine. K temu so svoje pridajali težki, včasih prav tragični dogodki zgodovine, zlasti še med drugo svetovno vojno. Tudi vdor in večstoletni jarem Turkov in kar precej močno zasidranje islama sredi jugoslovanskega ozemlja so v srce balkanskega krščanstva zasajali meč.

In vendar — ekumenizem po 2. vatikanskem koncilu tudi pri nas ni več samo mrtva črka, temveč je duh in življenje. Nekaj se je začelo premikati in pristnega ekumenskega gibanja v naši sredi ni več mogoče ustaviti.

II

Resničen ekumenski dialog se je po daljši dobi medsebojnih obiskov in pogovorov v Jugoslaviji začel s prvim ekumenskim simpozijem leta 1974 v Mariboru. Simpozij, ki ga je v dogovoru z zagrebško (katoliško) in beograjsko (pravoslavno) teološko fakulteto pripravila ljubljanska teološka fakulteta, je imel naslov: Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno evharistijo.[1] To srečanje vseh glavnih teoloških šol v Jugoslaviji je postavilo temelje za razvoj ekumenizma na teološkem področju v krajevnih Cerkvah Jugoslavije.

Tako so si odtlej sledili vsako drugo leto ekumenski simpoziji v raznih krajih Jugoslavije, v organizaciji ljubljanske, zagrebške in beograjske teološke fakultete. Obravnavali so tale vprašanja:

Evangelizacija v našem času in prostoru (1976, Lovran pri Reki);[2]

Cerkev v sodobnem svetu (1978, Arandjelovac);[3]

Duhovno življenje na naših tleh (1980, Ljubljana);[4]

Jezus Kristus edini Odrešenik sveta — Oznanilo odrešenja danes (1982, Zagreb);[5]

---

[1] Predavanja in poročilo o simpoziju glej v Ekumenskem zborniku *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1974, 15—141.

[2] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1977, 10—99; *Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*, Zagreb 1977.

[3] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1979, 90—131; *Crkva u savremenom svetu*, Beograd 1979.

[4] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1981, 67—80.

[5] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1983, 77—84; *Isus Krist — jedini Spasitelj sveta*, Zagreb 1984.

Čas Svetega Duha — čas Cerkve (1984, Studenica).[6]

Za naslednji simpozij, v letu 1986, ki bo ponovno v Sloveniji, pa je bila izbrana tema: Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi.

Jugoslovanskih ekumenskih simpozijev se poleg profesorjev in študentov treh teoloških fakultet, ki simpozije prirejajo, udeležujejo tudi profesorji makedonske pravoslavne teološke fakultete v Skopju in protestantske teološke fakultete Matija Vlačić Ilirik v Zagrebu ter predstavniki vseh drugih bogoslovnih šol v Jugoslaviji, katoliških in pravoslavnih, kakor tudi povabljeni ekumenski delavci. Vselej so navzoči tudi visoki predstavniki krajevne Cerkve ter številni duhovniki, ki se zanimajo za ekumenska vprašanja.

Sama predavanja, še bolj pa pogovori po predavanjih, se vedno bolj dotikajo tudi razlik v nauku in pogledih. K vse večjemu medsebojnemu spoznavanju in razumevanju pripomore tudi nekajdnevno skupno bivanje, samo navzočnost in vetje Svetega Duha pa pospešuje skupne molitve in pesmi ter vsaj delno sodelovanje pri bogoslužju.

Prav ti, sedaj že ustaljeni ekumenski simpoziji bodo, tako lahko upamo, pripravili tla za ustanovitev uradne mešane katoliško-pravoslavne teološke komisije, ki naj bi obdelala najbolj pereče razlike v nauku ter tako ugladila pot postopnemu sodelovanju na pastoralnem področju.

Podobno bi lahko zaživela katoliško-protestantska teološka komisija, posebej v Sloveniji, da bi obravnavala teološka in pastoralna vprašanja, ki jih na ekumenskem področju prinaša med nas današnji čas. Deloma temu služijo Ekumenski pogovori, ki se vršijo vsako leto v juliju v Prekmurju, vse od leta 1975 naprej, in so zlasti med prekmurskimi evangeličani binkoštniki in katoličani naleteli na precejšnjo odmevnost.[7]

Škofovska konferenca Jugoslavije (ŠKJ) je leta 1974 izdala poseben dokument z naslovom Prenova in sprava.[8] Namenila ga je »vsem članom katoliške Cerkve v Jugoslaviji za oživljanje ekumenskega duha in prizadevanja«, njegov odmev pa je segel tudi v pravoslavno in druge Cerkve pri nas. Ta prvi izrazito ekumenski tekst celotne katoliške Cerkve v Jugoslaviji je velikega pomena za razvoj ekumenizma v naših krajevnih Cerkvah. Naslanja se na koncilski Odlok o ekumenizmu, uvaja v razumevanje ekumenskih razmer pri nas ter spodbuja k molitvi za edinost in k praktičnemu ekumenskemu delu na vseh področjih (Teden krščanske edinosti, Ekumenski dan, ekumenska razsežnost pridiganja, katehez in verskega tiska, ekumenska usmeritev študija na teoloških šolah in vzgoje po semeniščih. Apostolstvo sv. Cirila in Metoda). Ekumensko delo naj po škofijah usmerjajo ekumenski sveti, v povezavi z Ekumensko komisijo pri ŠKJ.

Ta komisija je po krajši pripravljalni dobi leta 1971 začela pod predsedstvom mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika resno s svojim

---

[6] Prim. *Družina* 1984, št, 39, str. 3.

[7] Predavanja in poročilo o teh pogovorih so objavljena v vsakoletnih Ekumenskih zbornikih *V edinosti*, od leta 1976 dalje.

[8] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1974, 7—14.

delom in dosegla lepe uspehe. Poleg že omenjenega dokumenta Prenova in sprava je po daljših raziskavah in pogovorih med drugim pripravila tudi dokument o mešanih zakonih. Tekst je ŠKJ že sprejela in bo mogel vplivati na ekumensko usmeritev v pastorali mešanih zakonov pri nas.

V Cerkvi na Slovenskem je vse od 2. vatikanskega koncila naprej ekumensko delo zavzeto pospeševal in usklajeval Slovenski ekumenski svet, ki so ga slovenski škofje ustanovili leta 1965.[9] Eno izmed znamenj njegovega dela je Ekumenski zbornik V edinosti, ki ga Slovenski ekumenski svet izdaja vsako leto od 1970. leta dalje.

Skoro vse večje cerkvene slovenosti v Jugoslaviji imajo tudi ekumensko razsežnost. Predstavništva in nagovori sosednih, »sestrinskih« Cerkva na takšnih praznovanjih so danes že nekaj povsem običajnega. Tudi sicer prihaja kdaj pa kdaj do medsebojnih obiskov, do izmenjav predavateljev, do raznih srečanj ipd. Ob tem pa je res, da je uradnih srečanj »na vrhu«, med vodstvi posameznih Cerkva, premalo ali da jih skoroda ni. In prav to bi bilo za rast ekumenizma pri nas zelo koristno in potrebno. Kakor bi bilo treba hkrati pospeševati vse tesnejše stike med duhovniki raznih krščanskih veroizpovedi in tudi med samim vernim ljudstvom. Najlepši zgled nam v tem dajejo slovenske redovnice, ki so se na jugoslovanskem Vzhodu in Jugu znale približati pravoslavnim redovnicam, menihom, duhovnikom in vsem slojem vernega ali manj vernega ljudstva. Najbrž so one s svojim zgledom in molitvijo pred Bogom in Cerkvijo največje ekumenske delavke v tem našem času in prostoru.

III

Kakšne so torej perspektive ekumenizma pri nas in kakšne so naše ekumenske naloge?

Nikdo ne pričakuje, da bi se na pragu 3. tisočletja pravoslavne in protestantske Cerkve v Jugoslaviji tudi formalno zedinile s katoliško Cerkvijo. Mnogi pa upamo, da je mogoče napredovati v medsebojnem zbliževanju in da je to tudi dolžnost vseh Cerkva, kakor tudi vseh posameznih kristjanov in manjših krščanskih občestev pri nas.

Najbrž je naša prva in najpomembnejša ekumenska naloga danes ta, da skušamo v vseh kristjanih in v vseh krščanskih skupnostih vsajati in utrjevati pravo ekumensko zavest. Gre za to, da bi bili vsi prežeti z resničnim medsebojnim spoštovanjem, da bi se vse bolj medsebojno spoznavali, da bi skušali drug drugega razumeti, da bi bili polni strpnosti, širine, predvsem pa ljubezni. Nikakor ne bi smeli hrepeneti po zunanji ali notranji uniformiranosti, temveč bi morali znati zidati edinost v različnosti, kakor lepo naglaša 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor: »Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem.«[10] Ali na drugem mestu: »Držeč se

[9] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1970, 79—108.
[10] CS 92, 2.

v nujnih stvareh edinosti, naj vsi, ki so v Cerkvi, ohranijo, vsak v skladu z nalogo, ki mu je dana, tudi potrebno svobodo, tako v različnih oblikah duhovnega življenja in discipline kakor v različnosti liturgičnih obredov in celo v teološkem obranavanju razodete resnice. V vsem pa naj gojijo ljubezen. Tako bodo vsak dan popolneje razodevali resnično vesoljnost in apostolstvo Cerkve.«[11]

Vse Cerkve, posebno še pravoslavne, morajo biti trdno prepričane, da jim tesnejša edinost s katoliško Cerkvijo ne bo ničesar odvzela, da še malo ne bo okrnila njihovih obredov in drugih zakonitih značilnosti, temveč da jih bo še bolj utrdila in zavarovala. Predvsem pa bi morale izgubiti strah, ki je bil doslej, žal, večkrat vsaj deloma upravičen, da bo prej ali slej pokopana njihova avtonomnost. Delo za popolnejšo edinost med krščanskimi Cerkvami mora nujno voditi v smer čim večje samostojnosti zgodovinskih pravoslavnih, anglikanskih in protestantskih Cerkva, ne da bi bila pri tem okrnjena vesoljna edinost ene same Kristusove Cerkve. Da je takšno ravnovesje kljub občasnim napetostim možno, priča cerkvena zgodovina prvega tisočletja.

Na jugoslovanskih tleh bi bilo treba tudi modro in pogumno odstranjevati vse številne zgodovinske, kulturne in narodne vzroke za napetost med pripadniki krščanskega Vzhoda in Zahoda, posebej še med Srbi in Hrvati. Priti mora do medsebojne sprave. Bolj kot nazaj je tudi tu treba gledati naprej. Brez tega je pravo ekumensko delo nemogoče.

Kakor je po dolgih pripravah leta 1980 začela delovati mednarodna katoliško-pravoslavna teološka komisija, ki se posveča vprašanjem, kot so Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti svete Trojice,[12] ali Vera, zakramenti in edinost Cerkve, ali Zakrament mašniškega posvečenja v zakramentalni ureditvi Cerkve, posebno še pomen apostolskega nasledstva za posvečenje in edinost božjega ljudstva,[13] tako naj bi tudi v Jugoslaviji čimprej zaživela katoliško-pravoslavna teološka komisija, ki bi s svojega krajevnega vidika obravnavala podobna vprašanja. To bi lahko bil pomemben prispevek k rasti edinosti na teološkem področju med katoliško in pravoslavno Cerkvijo tako v krajevnem kot v svetovnem merilu. Takšen dialog še posebej priporoča dokument rimskega Tajništva za edinost kristjanov (iz leta 1975) z naslovom Ekumensko sodelovanje na deželni, narodni in krajevni ravni.[14]

Isti dokument spodbuja k praktičnemu sodelovanju raznih krščanskih skupnosti v isti deželi. To sodelovanje naj bi zaobjemalo najrazličnejša področja, od skupnih molitev in skupnega proučevanja Svetega pisma in teologije do skupnih pastoralnih dejavnosti po bolnišnicah, šolah, pri družbenih občilih, vzgoji mladine, mešanih zakonih in raznih socialnih akcijah do skupne uporabe bogoslužnih prostorov, skupnih knjižnic itd. Brez dvoma

[11] E 4.
[12] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1983, 62—76.
[13] Prim. *Service d'information* (Secrétariat pour l'unité des chrétiens) 1984/II—III, 73.
[14] Prim. *Service d'information* 1975/I, 8—34; *Znamenje* 1975, 462—464.

bi morale krščanske Cerkve v Jugoslaviji odločneje stopiti na pot medsebojnega sodelovanja. Prav takšno sodelovanje sredi življenja najbolj povezuje in pripravlja pot do trdne vsestranske edinosti.

Brez odmeva ne bi smel pri nas ostati tudi znameniti dokument iz Lime leta 1982, ki ga je izdelala komisija Vera in ustava Ekumenskega sveta Cerkva in nosi naslov Krst, evharistija, službe.[15] Besedilo, ki so ga sestavljali številni teologi raznih krščanskih Cerkva, protestantski, anglikanski, pravoslavni in tudi katoliški, izpričuje veliko, čeprav še ne popolno soglasje glede nekoč močno spornih vprašanj, kot so zakrament krsta, zakrament evharistije ter duhovniška služba. Tudi pri nas bi se morali poglabljati v dosežena soglasja in ob njih izreči iz lastnih krajevnih izkustev porojene misli, želje in predloge.

Pri našem krajevnem dialogu med katoličani in evangeličani (luterani) bi še posebej morali spoštovati dokument mešane katoliško-luteranske komisije iz leta 1981 z naslovom Službe v Cerkvi.[16] Dokument osvetljuje skupna gledanja na pastoralne službe, hkrati pa spominja tudi na razlike ter nakazuje pot do medsebojnega priznavanja služb.

V Jugoslaviji, kjer imamo ob dobrih 7 milijonih katoličanov, skoro 9 milijonov pravoslavnih in pol milijona protestantov tudi precejšnje število muslimanov (okoli 4 milijone),[17] bi morali voditi dialog tudi z islamsko versko skupnostjo. Prav tako pa bi ob rastočem številu versko neopredeljenih in nevernih morali iskati in poglabljati tudi dialog z neverujočimi in vsemi, ki iščejo pot do Boga.

Najbolj se je v tem zadnjem pokoncilskem času ekumenski duh razživel v katoliški Cerkvi, zlasti v Sloveniji, čeprav je treba priznati, da še ni dovolj zajel vseh duhovnikov in vseh plasti vernega ljudstva. V srbski pravoslavni Cerkvi so ekumensko usmerjeni nekateri teološki profesorji, pa tudi posamezni škofje, duhovniki in kar številni laiki. Hkrati pa je dokaj vpliven tudi protiekumenski tok, ki prejema pobude v grški Cerkvi in pri atoških menihih, kakor tudi nekaterih srbskih teologih, kot je Justin Popović s svojo knjigo Pravoslavna Crkva i Ekumenizam,[18] Danilo Krstić itd. Srbska pravoslavna Cerkev je sicer od leta 1965 članica Ekumenskega sveta Cerkva, vendar njena ekumenska dejavnost ni kaj posebno razgibana. Makedonska pravoslavna Cerkev, ki je leta 1967 razglasila svojo avtokefalnost, še vedno pri drugih pravoslavnih Cerkvah ni dosegla priznanja te avtokefalnosti, sicer pa je ekumensko odprta in navezuje stike še posebej s katoliško Cerkvijo, kar je najbolj razvidno ob vsakoletnem romanju Makedoncev na grob sv. Cirila v Rimu. Med protestanti sta za ekumenizem najbolj zavzeti evangeličanska (luteranska) in binkoštna Cerkev, posebno še v Sloveniji in Vojvodini.

---

[15] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1984, 34—59.
[16] Prim. *V edinosti*, Ljubljana-Maribor 1983, 157—168.
[17] Prim. Franc Perko, *Verstva v Jugoslaviji*, Celje (MD) 1978, str. 39, 112, 124, 133, 206.
[18] Solun 1974 (Izdanje manastira Hilandara, Sveta gora, 224 strani).

Pri vsem tem razpravljanju o ekumenizmu v Jugoslaviji pa se moramo zavedati, da je za napredovanje edinosti bolj kot vse drugo pomemben način življenja. Čim bolj bodo kristjani raznih imen znali uresničevati evangelij v svojem vsakdanjem življenju, tem uspešneje bodo zidali edinost Kristusove Cerkve in v to edinost pritegovali tudi nekristjane in neverujoče.

Edinost krščanstva in človeštva je nekaj velikega. To je pravzaprav božji dar. Zato moramo kristjani zanj tudi moliti, hkrati pa pospeševati dialog in se na vse mogoče načine truditi za rast ene same, vesoljne Kristusove Cerkve.

Končno pa moramo svoje upanje staviti nanj, na Kristusa, ustanovitelja in resničnega voditelja Cerkve. On naj v svojem Svetem Duhu Cerkev prenavlja in usmerja, on naj tudi odloča o poteh, času in polnosti njene edinosti. Naša naloga je le, da polni vere, upanja in ljubezni z njim pri tem velikem delu brez omahovanja zavzeto in z veseljem sodelujemo, kakor nas opominja apostol Pavel: »V ljubezni prenašajte drug drugega. Prizadevajte si, da ohranite edinost duha z vezjo miru: eno telo in en duh, kakor ste tudi bili poklicani k enemu upanju svojega poklica. En Gospod, ena vera, en krst: en Bog in Oče vseh, ki je nad vsemi ter deluje po vseh in biva v vseh« (Ef 4,2—6). Obdarjeni z različnimi karizmami naj bi složno zidali mogočno in skrivnostno stavbo — Cerkev, Kristusovo telo, »dokler vsi skupaj ne pridemo do edinosti vere in do spoznanja božjega Sina, do popolnega človeka, do svoje polne doraslosti v Kristusu« (Ef 4,13).

Povzetek: Stanko Janežič, Pota in cilji ekumenizma pri nas

Razprava predstavlja položaj raznih krščanskih Cerkva v Jugoslaviji in ekumensko prebujenost po 2. vatikanskem koncilu. Hkrati pa tudi nakazuje, kaj vse bi bilo treba storiti za večje zbližanje in sodelovanje med tukajšnjimi krščanskimi Cerkvami v prihodnosti.

Summary: Stanko Janežič, Ways and Aims of Ecumenism in Yugoslavia

The paper describes the situation of different Christian Churches in Yugoslavia and the ecumenical awareness after the Second Vatican Council. At the same time it points out what should be done in order to achieve a greater closeness and collaboration among Yugoslav Christian Churches in future.

Jean-Marie Hollenstein

Askeza

I. Uvod

a) Spontani, negativni predsodki

Beseda askeza budi na splošno predvsem negativne predstave, kot npr. odrekanje, frustracija, dualizem, zatiranje telesnosti itd. Francoski in nemški leksikoni iz prejšnjega in tudi iz začetka našega stoletja potrjujejo ta vtis z definicijo askeze v pejorativnem pomenu, npr. Vocabulaire de la Société française de Philosophie:[1] L'ascétisme est une »méthode morale consistant à ne tenir aucun compte du plaisir et de la douleur, et à satisfaire le moins possible les instincts de la vie animale ou les tendances naturelles de la sensibilité . . .« Cerkveni leksikoni povezujejo askezo večinoma še danes izključno z religijo, meništvom, mistiko.[2]

b) Nove smeri

V zadnjih letih se je v širokih in svetovnonazorsko različnih krogih nekaj spremenilo. Besede askeza, mistika, meditacija, vegetarijanstvo in podobne, ki smo jih še pred dvajsetimi leti pri nas komajda poznali ali so celo veljale za zbadljivke, so zdaj postale modne. Cerkev je zožila obredno askezo (npr. evharistični post) na minimum in prepustila druge asketske vaje predvsem presoji posameznikov; hkrati pa zdravniki, psihologi in zagovorniki različnih meditativnih tehnik proučujejo in gojijo podobne, če ne kar enake postopke. Kuharske knjige o dieti, vegetarijanske kuhinje, knjige o higieni in kozmetiki, da, celo o lepem vedenju, klijejo kot gobe po dežju. Zopet se prebuja smisel za to, kaj pomeni za človekov razvoj igra, obred, simbol, glasba, medtem ko šola in Cerkve te vrednote bolj in bolj zanemarjajo, če ne dajejo celo prednosti številom, merilom, opravilom, besedi. Vrhunski športniki in pripadniki novih sekt se podrejajo redu in vadbi, ki spominjata na iniciacijske obrede, kakršnih si ne upajo zahtevati velike religije in države. Pomanjkanje orientacije je veliko, iskanje gurujev, duhovnih voditeljev silno in ga žal izrabljajo tudi mazači in mešetarji.

[1] T. I. str. 67, Paris 1926; cit. v: Dict. de Spiritualité I, col 936.
[2] Truhlar, Leksikon duhovnosti, Mohorjeva družba, Celje 1974, je izjema.

c) Kratek zgodovinski pregled

Kratek pregled zgodovinskega razvoja askeze lahko v današnji zmedi komajda vpliva spodbudno.[3] Askeza je bila pač vedno povezana z religioznim in filozofskim prepričanjem ter tako podvržena številnim pomenskim spremembam.

V religijah in filozofskih šolah starega veka je askeza pomenila skupek vaj, ki so krepile človekovo fizično, intelektualno in moralno moč. V nekrščanskih religijah je bila najpogosteje povezana z obredi za odvrnitev slabega vpliva hudobnih duhov, z obrednimi predpisi (o umivanju, spolni vzdržanosti, postu . . .) in z iniciacijskimi obredi v misterijskih kultih. V azijskih religijah, predvsem v hinduizmu in budizmu, je askeza bolj kot z religiozno vsebino povezana z meditativnimi tehnikami (npr. različne stopnje joge ali zen). Vzhodni učitelji in razne šole imajo na voljo praktično znanje in stoletja stare izkušnje, česar krščanska akseza in mistika ne smeta več tjavdan omalovaževati; ta dediščina spodbuja k dialogu in izmenjavi izkušenj ter pomeni obogatitev za obe strani. V vseh velikih religijah je najpomembnejši nosilec in oblikovalec askeze in duhovnosti meništvo.[4] V 18. stol. se je iz zveze med askezo in mistiko izoblikovala pojmovna dvojica, ki označuje teološko vedo, danes poznano kot »duhovna teologija«.[5]

Zelo pomembne za umevanje krščanskih tokov askeze in mistike so filozofske šole grško-rimskega starega veka. Od 6. stol. pred Kr. se grško mišljenje poglablja in ponotranja; božjega nič več ne išče izključno zunaj človeka, temveč tudi v njem samem. Od pitagorejcev dalje se asketska in mistična doživetja precej hitro vključujejo v filozofijo. Pri Platonu je pomoč teologije v obliki mitov zavestna delovna metoda, ki naj bi pomagala globlje preudariti filozofska vprašanja. Mišljenje novoplatonikov, zlasti Plotina, je bolj dosegljivo z mistiko kot s filozofijo.[6] Obe struji sta se tako v določeni, z erosom prežeti miselni strukturi kot v asketsko-mistični temeljni naravnanosti pri krščanskih mislecih in mistikih ohranili do danes. Izhodišče je védenje o naši ustvarjenosti iz Boga in naravnanosti nanj (Jn 1; 16, 28). Zato spoznanje ni le dojetje resnice, marveč tudi prežetost z lepoto in vrednoto, kar pomeni, da je spoznanje ljubezen, ali bolje, ljubezensko dogajanje, razvnetje srca in njegove svobode za večno-oklepanja-vrednega v tej ali oni posebni obliki.[7] V tem pogledu na svet se poraja pogumen način pritrjevanja svetu: minljiva telesna lepota je odsev in podoba globlje, neuničljive lepote (slave, grško »doxa«). Kajti ideja stvari je v Bogu, spoznanje

---

[3] Prim. Dict. de Spiritualité, »Ascese«, col 938—990 (Članek vsebuje celo poskus psihologije askeze!).

[4] Prim. Redovništvo na Slovenskem I, str. 109; v nemščini: J. M. Hollenstein, Kartäuserspiritualität, Pleterje 1984, ciklostil, str. 11.

[5] Po mojem bi bilo bolje reči »teologija duhovnega življenja«; duhovna bi končno morala biti vsaka smer teologije,

[6] Prim. H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit III/1, str. 178 sl. (Johannesverlag Einsiedeln).

[7] Izrazi, ki jih uporablja npr. Bonaventura, bi lahko bili tipični: inflammari, movere, in lumine mentis; »le coeur« pri Pascalu.

pa stik z njim.[8] Za te mislece ni nobene gole resnice, hladnega dognanja; kajti ideja ni le podoba bistva, marveč podoba vrednote, merilo smisla in lepote stvari.

V tej duhovno rodovitni prsti sta klili teologija srca, pa tudi mistična, negativna teologija in v veliko primerih prispevali plodno sintezo.[9] Askeza je v obeh smereh ohranila poseben izraz v pojmu »pot očiščenja« (via purgativa). Oba duhovna tokova se mi zdita za današnje Slovence še vedno pomembna, čeravno bi morali poiskati še druge, po možnosti nove izrazne oblike in prilagojena pota. Teologija srca ne le da ustreza slovanski mentaliteti, marveč bi se je lahko oklenila tudi današnja enostranska, racionalistična in tehnična vzgoja in jo spopolnila v zdravi napetosti med duhovno, srčno in telesno komponento. Negativna teologija nam odpira nova stičišča in omogoča novo umevanje naših sedanjih verskih težav ter dozdevnega ali resničnega ateizma, pa tudi vzhodne duhovnosti (zena) in vzhodnih načinov meditiranja.

Pripomba: Delitev na aktivno (apostolat) in kontemplativno življenje ob primeru Marte in Marije (Lk 10, 38—42) ni imela prvotno nič opraviti z različnimi redovi ali načini življenja. Izraza izvirata iz meniškega izročila (predvsem puščavniškega). Aktivno življenje ustreza askezi, poti očiščevanja; kontemplativno življenje pa je pot zedinjevanja. Menih, vsak kristjan, vsak človek mora v sebi vedno uresničevati oboje.[10]

II. Poskus orientacije

a) Kaj je askeza?

Vse stvari so končne, prigodne; tudi mi. To dejstvo dokazuje cela vrsta omejitev. Nekatere, kot npr. spol, narod, jezik, zdravje, so nam dane z rojstvom, druge so posledica naše izbire. Vsaka odločitev pomeni odpoved drugi, prav tako dobri ali celo objektivno boljši možnosti.

Askeza pomeni dobesedno »vaja, urjenje« v športnem (trening) in moralnem pomenu. Askeza je zavestno urjenje v tej prigodnosti bitja in njen svoboden sprejem. Uresničuje se v posameznih dejih izbire in odpovedi, ki so naravnani na določen način življenja in ga tudi oblikujejo (npr. skupno življenje v zakonu, v komuni, urjenje v demokratičnem vodenju države, urjenje v poklicu, v »umetnostih«, kot so glasba, pesnitev, zdravilstvo, kuhar-

---

[8] S tega vidika bi nemara našli globlje umevanje Anzelmovega ontološkega dokaza za božje bivanje. Prim. R. Guardini, Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal. Kösel — München 1956, str. 199 sl. R. Guardini vzporeja ontološki dokaz za božje bivanje s Pascalovim »argument du pari« in Kierkegaardovim »Absoluter Paradox«.

[9] Rodovnik bi bil približno takšen: Platon, Avguštin, Anzelm, zgodnji cistercijani, Bonaventura, Dante, Pascal, Newman ... (teologija srca).
Plotin Origen Gregor Niški, Pseudodionizij, Ekkehart, Oblak nevednosti, Janez od Križa ... (negativna teologija). Viljem Theoderiški, Hugo Balmanski, Bernard, Izak od Zvezde, Viktorinci ... (sinteza).

[10] Vat. II, Perf. car. 7; Kasijan Coll. I. c. 8; Stat. Ren. Cart. 3, 9.

stvo ipd.). Potemtakem askeza ni sama sebi namen, marveč je v službi vrednot, je del sleherne duhovnosti, ne glede na versko prepričanje.

b) Askeza in duhovnost

Askeze in duhovnosti — če slednjo docela splošno razumemo kot način življenja v službi prave vrednote,[11] skorajda ni mogoče ločiti, seveda pa ju ne smemo niti pomešati. Kajti duhovne kvalitete ni mogoče izvajati iz askeze kot njenega razvojnega, nujnega podaljška[12]; vendar sodi askeza k tisti pripravi, v kateri si prizadevamo za harmonijo med elementi, ki določajo človeka kot mikrokozmos: med materijo, vegetativnim, animaličnim, duhovnim in socialnim življenjem. Ta harmonija je v službi priprave na dialog z Bogom in ljudmi, je sredstvo za pravilen odnos do stvarstva sploh. Urjenje v človeški prigodnosti mora zajeti in zediniti vse razsežnosti, ki so nam dane z našo bitjo v svetu: duha, dušo, telo; individuum, sočlovečnost; delo in poklic, prosti čas; politično in kulturno delovanje. »Srce« kot simbol in organ, kjer se duh spaja s krvjo in kjer spoznavamo vrednost stvari, bi zaslužilo našo posebno pozornost, da bi ga z askezo, vajo pripravili do tega, da bi izpolnjevalo svojo nalogo zedinjujočega človeškega središča. Vse živo in kvalitetno je mogoče ohranjati le v nasprotju polarne napetosti, bolj z bivanjem kot dojemanjem. Vsak posamezni pol je mejna in s tem ogrožena vrednota.[13] S. Kierkegaard jasno pravi, da je kvaliteta sama v sebi neodtujljiva, brez prehodov. Subjekt se v skokih poganja od enega območja kvalitete do drugega. Pri tem mu manjka trenutek kontinuitete, ki jo Pascal in Newman v enakem kvalitativnem mišljenju ohranjata v pomenu različnih ravnin, stopenj (l'ordre de géométrie, de charité . . .) ali koncentričnih krogov, pri katerih višji ali zunanji druge vključujejo, ne pa izključujejo. Kjer se ti krogi izključujejo, nastopi nevarnost dualizma (možna razklanost osebe; mar nista današnji kult telesa in precenjevanje možganov zgovorno znamenje tega?); kjer gledajo na prehod, kontinuiteto kot na razvojno nujnost (ali kavzalno kot na vzrok in učinek), je v nevarnosti svoboda. Kjer pa med kvalitativnimi stopnjami vlada napetost, izkušamo askezo kot osvoboditev in plodno urjenje v duhovnosti.

Načelo nasprotja je treba živeti v vseh življenjskih okoliščinah, ki zadevajo vse ravni človeka-mikrokozmosa. Ustrezno mesto človeka ali občestva znotraj napetostnega polja je lahko različno. »Zlata sredina« je — gledano objektivno — lahko zelo dvomljiva, namreč oslabelost. To je vprašanje

---

[11] Redovništvo na Slovenskem I, str. 107; nemško besedilo citiranega dela, str. 8: »Spiritualität setzt einen bestimmten Lebensstil voraus im Dienste wirklicher Werte. Sie beeinflusst den ganzen Menschen und strahlt auf die Umwelt aus als Folge echter Innerlichkeit.« — Duhovnost zahteva določen način življenja v službi pristne vrednote. Vpliva na celega človeka in kot posledica plemenite notranjosti izžareva v okolico.

[12] Prim. M. Buber, Človekova pot po hasidičnem nauku, III. Odločnost (Bilten 8, 1983/84, str. 12).

[13] Prim. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Werkausgabe 1, str. 383; E. Diederichs Düsseldorf 1971).

»razločevanja duhov«, ki je ključen pojem meniškega izkustva. Mimogrede rečeno: vse, o čemer tu govorimo, je v meniškem izročilu zelo jasno izraženo.

Naj navedem nekaj znanih primerov, na katere je mogoče zvesti druge vaje:[14]

— *Budnost* si pridobi le, kdor se nauči tudi umetnosti *spanja*.

— Kdor ne zna pravilno *izdihniti*, ne zna niti *vdihniti*.

— Celo v *gibanju* in *mirovanju* je treba biti mojster svojega telesa (delo in prosti čas).

— Sleherni stvariteljski izraz, zelo splošno označen z *besedo*, dobiva svojo težo in svoj pomen iz notranjosti, ki je zavarovana z *molkom*.

— Tudi najintimnejša oblika *življenja v skupnosti*, izkušnja drugega, počiva na enkratnosti osebe, ki v *samoti* najde samo sebe.

Vse te polarne dvojice veljajo tudi v obrnjenem vrstnem redu. Opustitev enega pola je skrajno nevarna.

Takšno urjenje pozna pač odpoved, odrekanje, nikdar pa zanikanja, zatiranja, uničevanja. Uči nas prenašati napetosti, zavestno in svobodno povezovati v višjo sintezo vrednote različnih človeških življenjskih ravnin in jih ohranjati. Odpoved torej v prid kvaliteti! Askeza je le tedaj prava metoda v načinu življenja in pomoč pristni duhovnosti, kadar jo človek obvlada ter svobodno in zavestno uporablja za različne namene, kot npr. molitev, meditacija, študij, vzgoja, umetniške dejavnosti. šport ... skratka, za celovito človeško življenje.

Kjer se askeza sakralizira ali postaja sama sebi namen, se sprevrača v magijo. Pred to nevarnostjo navadno ni obvarovana obredna askeza nobene religije, zato je polemika starozaveznih prerokov vedno aktualna. Drugim, predvsem vzhodnim meditativnim tehnikam, ki so se vsebinsko daljnosežno ločile od obreda in religije, pa grozi nevarnost, da v človeku sprostijo skrite sile, ki se ne bi smele osamosvojiti ali nepripravljene vdreti v praznino. Stari učitelji izrečno svarijo pred to nevarnostjo.

Kjer služi askeza slabim smotrom, v skrajnem primeru želji po oblasti nad človekom ali celo Bogom, se sprevrača v magijo ali sodi v psihopatologijo askeze.

c) Askeza in kultura

Askeza in kultura sta pravzaprav le posebni uporabni področji povedanega, vendar zaslužita zaradi svoje aktualnosti natančnejši razmislek.

Kultura pomeni skupek tistega, kar počne človek iz naravno danega. Konkretno: Kultura se začenja s prvim zamahom lopate, pa naj gre za obdelovanje zemlje ali za kopanje jame bližnjemu. S tem smo že tudi povedali, da je kultura dvoumen pojem. Da bi se oblikovala človeško, humano, sta zopet potrebni vaja in duhovnost. Kultura je v vseh izraznih oblikah moč,

[14] Prim. B. Besret, Libération de l'homme (Desclée de Brouwer, Paris 1969.

gospostvo nad naravno danim. V novem veku, predvsem pa v našem obdobju, smo doživeli takšen vzpon moči, da smo se seznanili tudi z nevarnostmi. R. Guardini je že leta 1951 zapisal: »Glavna naloga obdobja bo takšno usmerjanje moči, da bi človek ob njeni uporabi lahko ostal človek. Znašel se bo pred odločitvijo, ali naj postane tako močan, kot je velika njegova moč, ali pa naj sam sebe uniči. Nismo več mnenja, da naj bo povečevanje moči preprosto v sorazmerju z naraščanjem življenjskih vrednot. Moč je postala vprašljiva. Pa ne le v kulturno kritičnem pomenu . . ., marveč v temelju: V splošno zavest se prebija občutek, da je naše vedenje do moči napačno; da, da nas ogroža že samo naraščanje naše moči.«[15] V zadnjih letih so se nevarnosti toliko pomnožile, da ljudje zasebno in javno dejansko že iščejo rešitve, vse pa bolj ali manj merijo na askezo kulturne moči: vzgoja za mir, razoroževanje, vegetarijanstvo kot oblika spoštovanja življenja, iskanje alternativnih načinov življenja itd. Naj le kratko povzamem »možnosti ravnanja«, ki jih v navedenem delu navaja R. Guardini:

— Pridobiti si moramo neko kontemplativno držo, si vsak dan vzeti nekaj prostega časa, časa za umiritev, meditacijo in molitev.

— Zopet si moramo zastaviti temeljno vprašanje o bistvu stvari. Kdor se za trajanje stvari in temeljne resničnosti človeškega življenja (ljubezen, zakon, pravico, posest, vse, kar sodi k državnemu sistemu) ne meni, kot ustreza njihovemu bistvu, pripravlja osebno in družbeno katastrofo.

— Gospostvo nad kozmosom, svetom zahteva gospostvo nad samim seboj, nad mikrokozmosom. »Vsekakor ravnamo prav, če si dopovemo, da ni nastalo brez askeze nič velikega; to, za kar gre danes, pa je nekaj zelo velikega, ne, nekaj dokončnega. Odločilnega pomena je, ali bomo naloženo delo gospodovanja izpolnjevali tako, da bo vodilo v svobodo — ali pa v sužnost.«[16]

— To zopet zahteva, da se učimo z vsako stvarjo tako ravnati, kakor ustreza njeni resnici. To pa terja pogum, vzgojo vesti, čut za pravi trenutek (kairós) stvari.

— Tudi vprašanju o Bogu kot zadnji oporni točki našega bivanja se ne smemo nikoli izogniti. »Bog je resničnost, na kateri temelji vsaka druga, tudi človeška. Če ne damo prostora njegovi pravici, postane bivanje bolno.«[17] Kdor v svoji vesti ne more sprejeti Boga kot ljubečega Ti, h kateremu smo ustvarjeni, se mora iskreno vprašati, kako utemeljuje svojo odgovornost do človeka, narave in kulture; kako zmore človeško, humano sprejemati usodo in zgodovinskost, tudi v njenih najizrazitejših pojavnih oblikah, kot so strah in obup, bolezen in smrt.

Končno se moramo še vprašati, katerega posebnega urjenja se moramo še okleniti Slovenci. Naša dežela leži na križišču kultur, religij in svetovnih

---

[15] R. Guardini, Die Macht, Versuch einer Wegweisung, str. 11 (Verlag der Arche, Zürich 1951). Ta spis je še vedno aktualen in v nadaljevanju povzemam nekaj njegovih praktičnih napotkov; str. 113 sl.

[16] Prav tam, str. 116, 117.

[17] Prav tam, str. 119.

nazorov. Iz tega se poraja naša povezovalna vloga, morda ne toliko v velikih prireditvah kot v majhnih, vsakdanjih korakih: razumeti in učiti se razumeti druge, strpnost, odpiranje na vse strani, ne da bi zvodenele naše lastne vrednote, marveč da bi obstale in bi jih lahko neokrnjene posredovali dalje; gospodovanje (oblast) doživljati kot službo, ne da bi postali hlapčevski in klečeplazni. Če hočemo biti ljudstvo mostu, moramo to biti najprej med nami samimi. Zgodovina je pokazala, kako usodno in škodljivo je, če se znotraj malega naroda ustvarjajo geti, skupine, ki ne morejo ali celo nočejo najti skupne poti.[18] Zato nam je potrebno urjenje v spravi in v sprejemanju pluralnosti, ki ima tako kot askeza svoj temelj v prilagodnosti bitja (contingentia entis).

III. Askeza in krščansko razodetje

a) Sveto pismo

Težko bi enoumno odgovorili na vprašanje, ali obstajajo v Svetem pismu askeza in asketi pa asktetske šole. V SZ je gotovo zelo razvita obredna askeza, kateri so se preroki vedno znova kritično upirali in jo hoteli obvarovati pred magijo, vendar je niso brezpogojno odklanjali. V Svetem pismu so tudi nastavki »asketskega« življenja, npr. pri nabijih (učencih prerokov), nazirjih, Rehabcih (Jer 35,1—19) in ne nazadnje pri Qumrancih. V NZ lahko omenimo kot vzor tovrstnega učitelja kvečjemu Janeza Krstnika.[19] Kako pa je bilo z Jezusom iz Nazareta?

Beseda »askein« se v bibliji pojavi le dvakrat, in sicer v 2 Mkb 15,4 (»praznovati sedmi dan«) in v Apd 24,16 (»Zato si tudi sam prizadevam, da bi imel vseskozi čisto vest pred Bogom in pred ljudmi.«)[20] Pavel pogosto uporablja izraze iz športne in vojaške govorice; vendar nas to ne pripelje daleč, ko iščemo pristno, razpoznavno krščanstvo.

b) Verska askeza[21]

Iz obredne askeze in njej vzporedno se v SZ razvija drugačen pojem, pojem o svetosti: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet!« (3 Mz 19,2) Temelj te, v Bogu zasidrane svetosti je vera, dar, ki prihaja od Boga in nas v njem zakoreninja. Izhodišče bibličnega umevanja vere je Abrahamova vera (1 Mz 15,1—6), ki jo je Pavel v Gal 3,8—18 in Rim 4,1—25

---

[18] Prim. R. Koncilija, Cankar o družbeni vlogi Cerkve na Slovenskem: (Mohorjeva družba, Celje 1983). Eno najboljših del tako glede obdelave preteklosti kakor glede pobud, če ne kar programa za prihodnost. Tu bi veljalo omeniti še razne revije (Znamenje, Celovški Zvon, 2000, Nova revija . . .), ki delujejo v tej smeri.

[19] Natančnejšo biblično obravnavo glej v: J. M. Hollenstein, Kartäuserspiritualität — Kartuzijanska duhovnost. Bibljični nastavki redovnega življenja, str. 2—6 (Pleterje 1984).

[20] Prim. Kittel, Theol. Dict. of the NT I, str. 494.

[21] Prim. A. Deissler, Die Schrift. Biblisch glauben; v: Christ in der Gegenwart (Herder 1984), str. 22 sl.; letnik 36, štev. 2, str. 22. F. Wulf, Aszese, v: Herders Theol. Taschenlexikon 1 (1972), str. 202.

(prim. tudi Heb 11,8—19) ovrednotil in jo prikazal kot zvezo med vero, pravičnostjo (milostjo) in deli. Judovsko izročilo je iz Abrahama naredilo prapodobo opravičenja po delih. Mislilo je na njegovo zvestobo in stanovitnost v preizkušnjah (Mdr 10,5; Sir 44,20), Pavel se sklicuje na Abrahamovo vero (1 Mz 12,1 in 15,6) kot na pravi izvir pravičnosti *in* del (Heb 11,8 sl.). S tem dobijo dela, vključno z askezo kot človeško modrostjo, neko drugo vrednostno mesto. Ne vodijo nujno do »stopnje ljubzeni«, da povemo s Pascalom. Askeza ostaja sicer na tej novi stopnji, vendar je vključena v neko novo temeljno vajo. Mi ji bomo rekli verska askeza.

Povedano bomo poskusili osvetliti s kratko predstavitvijo 1 Mz 15,1—6 (opomba 21): Abrahamov dvom o potomstvu je bivanjska skušnjava. Bog jo razume, vendar ne da nobenega čudežnega znamenja, marveč ponovi svojo obljubo z »nazornim poukom«. Abrahama pelje iz šotora in mu pokaže zveznato nebo. Uspeh tega »videnja«: »Veroval je Gospodu in ta mu je štel to v pravičnost« (1 Mz 15,6). Hebrejska beseda za vero — sorodna z besedo amen — pomeni »utrditi se, mesto zavzeti v . . .« Abraham se je torej utrdil v Jahveju, pri tem pa je besedo njegove obljube vzel za temelj svojega življenja. Iz 7,9 k tej drži kratko pripominja: »Če ne zavzamete mesta v Jahveju, ne boste obstali«.

Temeljna vaja kristjana je, da se vsak dan v vsakem položaju utrjuje v Bogu, zanese na njegovo obljubo in tvega skok na desko v morju (Kierkegaard). Biblično verovanje je osebno dejanje (predvsem verjamem tebi in ne suhoparnosti resnice), s tem pa postane dej vere temeljna molitev verujočega. Kdor ne zmore več Bogu reči »Ti«, se mora vprašati, kako je z njegovo vero.

Takšna verska askeza je torej vedno nov odgovor na radikalno božjo naklonjenost (milost), je »da« Bogu; odpoved, odrekanje kot pritrditev temni skrivnosti Boga. S tem verujoči presega svet in njegov imanentni pomen; svet in sebe izroča Bogu. Človek se želi doumeti iz samega sebe, o samem sebi odločiti; se zavarovati; v veri pa se mora prepustiti, samega sebe preseči. To zahteva vajo v vdanosti do suverenega Boga, kateremu ni mogoče ukazovati. A. Deissler (cit. mesto) definira temeljni dej vere takole: »Verjamem ti, oživljajoči Bog, zaradi tvoje radikalne naklonjenosti v Jezusu Kristusu.« Če nam torej božja milost omogoča ta odgovor, smo »opravičeni«, se pravi »pravični pred Bogom«, in iz istega odgovora vere izvirajo tudi dela, ker dobivamo moč v Bogu: v nas deluje Kristusov Duh in »ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20; 1 Kor 6,17—19).

Kierkegaard pravi, da ga muči samo eno vprašanje: Kako postati kristjan? Kajti v življenju srečamo vrsto nesmislov, ki otežujejo vero v božjo ljubezen in zvestobo. V svojem spisu Bolezen za smrt govori o bolezni, ki napada stržen življenja, osebo. Vidi jo v obupu, ki je zanj sinonim za greh. Lastno mejo izkušamo v vsaki bolezni, vsakem trpljenju in sleherni smrti. Radikalno verujoči doživlja v tej omejenosti samega Boga, ki ga omejuje, zato se mu da na voljo (predanost [= Gelassenheit], dalje ignacijanska indiferenca. Takšna askeza je bivanjska, kar pomeni, da sega do temelja človeko-

vega bivanja. Vsaka posamezna vaja (asketsko dajanje) dobiva svoj smisel iz poslušnosti v veri ali verovanjske predanosti. Smisel jih povezuje.

Ta temeljna vaja, upoštevajoč dejstvo greha, obsega v krščanskem prostoru tudi sodbo in odrešenje po Kristusovem križu. Brez Kristusovega križa žene zavest krivde v obup, a brez zavesti meje, ujetosti v krivdo, obstaja nevarnost askeze, ki se peha za učinkom.

Poskusimo zdaj odgovoriti na vprašanje, ki smo si ga zastavili na začetku: Je bil Jezus učitelj askeze? Ne, on ni bil karšenkoli učitelj, *on je* kot trpeči božji hlapec *kar asket*, kajti »sam sebe je izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanjosti je bil kakor človek« (Flp 2,7). Zdaj lahko v naši verski askezi upremo »oči v Jezusa, voditelja in dopolnitelja vere. On je za veselje, ki ga je čakalo, preziral sramoto in pretrpel križ ter sedel na desno božjega prestola. Pomislite vendar nanj, ki je od grešnikov pretrpel tolikšno nasprotovanje, da se v svojih srcih ne boste utrudili in omagali. Niste se še do krvi uprli v boju zoper greh« (Heb 12,1—4).

Vse »urjenje v krščanstvu« mora biti askeza križa, ki se izliva v velikonočno skrivnost.[22] Naše sodelovanje pri Kristusovi askezi se začenja s krstom (s Kristusom umreti in vstati), ki se udejanja v vsakdanjem umiranju in hoji za njim (Mr 8,34). Tu je izhodišče še radikalnejše askeze: urjenje v duhu blagrov in evangeljskih svetov,[23] (kar pomeni dejavno pripravo na smrt, oklenitev križa, svobodno odpoved življenjsko pomembnim dobrinam; eshatološko askezo!).

Ob sklepu naj še poudarim, da mora biti takšna askeza vedno v službi vsemu božjemu ljudstvu v Cerkvi in vsemu svetu. Kajti kdor se vsak dan vadi »zavzeti mesto v Bogu«, ta mora ne le kot posameznik, marveč kot »mi«, kot Cerkev sprejeti tudi božji odrešitveni načrt:

»Če ne verjamete, ne boste obstali« (Iz 7,9).

Povzetek: Jean-Marie Hollenstein, Askeza

Po zgodovinskem pregledu raznih stališč do askeze utemeljuje avtor askezo na nujnosti izbire in odpovedi, ki spremlja vsako prigodno svobodno bitje. Askezo nato opredeljuje kot zedinjenje in harmonijo različnih sestavin človeškosti, ne pa kot njeno zatiranje ali uničenje. Askezo povezuje s kulturo in končno jo še osvetli z vidika krščanstva, kjer opredeli Jezusa Kristusa kot božjega hlapca in s tem najbolj doslednega asketa.

Summary: Jean-Marie Hollenstein, Asceticism

After a historical review of different points of view concerning asceticism, the author substantiates asceticism by the necessity of choice and renunciation, which is peculiar to every contigent free being. Then he defines asceticism as a union and harmony of different elements of human nature and not as suppression and annihilation thereof. He connects asceticism with culture and finally elucidates it from the Christian point of view, defining Jesus Christ as God's servant and thereby the most consistent ascetic.

[22] Prim. Meništvo na Slovenskem I, str. 111; nemško besedilo str. 16.
[23] Prim. prav tam, str. 113, Liturgija in zaobljube; nemško str. 19.

Pregledi

Anton Strlè

Nekaj pripomb k Unamunovemu Tragičnemu občutju življenja

(Ob štiridesetletnici konca druge svetovne vojne)

Miguel de Unamuno (1864—1937), španski pisatelj in mislec, velja za najpomembnejšega predstavnika »generacije 1898« in za verjetno najimenitnejšo osebnost španske kulture v zadnjih sto letih. V šestnajstem letu svoje starosti je — potem ko je bil vzgojen v krščanski družini in krščanskem okolju — doživel globoko religiozno krizo, ki je vplivala na vse poznejše življenje. Imel se je za kristjana, a je zagovarjal nazore, ki jih ni mogoče označiti za resnično krščanske. Če bi sprejeli Unamunovo gledanje, bi morali navsezadnje označiti krščanstvo kot »tragicizem«, kot nekakšno ideologijo, ki ji je tragika, in sicer nerešljiva in dokončna tragika bistvena in notranja vsebina. To svoje naziranje o krščanstvu je Miguel de Unamuno pač najjasneje razvil v knjigi Del sentimiento tragico de la vida, ki jo imamo zdaj na voljo tudi v slovenskem prevodu.[1] Že zaradi slovitega pisateljevega imena jo bodo brali mnogi Slovenci, pri tem pa se bo mogel marsikateri od njih vsaj v odtenkih navzeti tragicističnih pogledov na krščanstvo. Koristno je torej, da si Unamunovo Tragično občutje življenja ogledamo vsaj pod nekaterimi vidiki. Ob štiridesetletnici druge svetovne vojne se nam Unamunovi nazori vsekakor pokažejo v zelo drugačni luči kakor ob nastanku njegove knjige.

1. Unamunovo pojmovanje Boga in vere

1. O Bogu se Unamuno izraža — pač na podlagi tega, da taji sleherno metafiziko, na osnovi nekakšnega imamentizma — tako, da to sploh ne more biti Bog, kakršnega imata pred očmi Sv. pismo in izročilo Cerkve od začetka. Unamuno npr. trdi, da je človeštvo samo tisto, ki »spočne živega Boga« (90). Bog je »Vesoljna zavest« (145), »Zavest vesolja, ki jo ljubezen odkrije toliko, kolikor ljubi, je tisto, čemur pravimo Bog. In tako duša sočuti z Bogom in čuti, da tudi On sočuti z njo, ga ljubi in čuti, da jo tudi On ljubi, zatekajoč se v svoji bedi v naročje večne in neskončne bede, ki je za povečanje in poneskončenje najvišja sreča sama. — Bog je torej poosebljenje

[1] Miguel de Unamuno, Tragično občutje življenja (Prev. Niko Košir), Slovenska Matica, Ljubljana 1983, 322 str.

vsega, je večna in neskončna Zavest vesolja, Zavest, vzeta iz snovi, in ki se bori, da bi se iz nje rešila. Poosebljamo Vse, da bi se rešili iz niča, in edina zares skrivnostna skrivnost je skrivnost trpljenja« (159).

Unamunov »Bog« očitno ni ne Bog Jezusa Kristusa ne Bog filozofov, če se naslonimo na izražanje Bl. Pascala. Tukaj smo priča svojevrstnemu panteizmu, a res svojevrstnemu. Kajti Spinozov panteizem, ki je posebno vpliven, Unamuno zavrača z enako odločnostjo (prim. 121 ss., 239) kakor materializem »fanatikov racionalizma«, kakršni so po njegovi trditvi npr. Vogt, Haeckel, Büchner, Virchow in podobni (107, 120). Unamuno trdi: »Božansko ... ni nekaj objektivnega, temveč subjektivnost na ven projicirane zavesti, poosebljenje sveta. Pojem božanstva je privrel na dan iz občutja o tem, in občutje božanstva ni drugega kot sam temni in porajajoči se občutek osebnosti, obrnjen na tisto zunaj ... In če pod panteizmom razumemo nauk, ne, da je vse in vsaka stvar od Boga — take trditve si sam ne morem misliti — ampak da je vse božansko, brez večje sile lahko trdimo, da je bilo poganstvo panteistično« (174). — Nekoliko naprej pravi: »Bog in človek delata drug drugega; dejansko se Bog dela ali razodeva v človeku in človek se dela v Bogu; Bog je naredil samega sebe ... in lahko rečemo, da se venomer dela, v človeku in za človeka. In če si vsakdo od nas v zagonu svoje ljubezni, v svoji lakoti po božanstvu zamišlja Boga po svoji meri, in se po svoji meri dela Bog zanj, imamo kolektivnega, družbenega, človeškega Boga, rezultanto vseh človeških domišlij« (184).

Tukaj pač zlahka vidimo, kam privede »izguba metafizike« in sprejetje nekakšnega psihologizma, nekakšnega monizma človeške zavesti. Unamuno namreč izrečno zatrjuje, da »biti« same na sebi sploh ni (npr. 88 sl., 139, 161 sl., 230). Tudi pri človeku pravzaprav ni nikakršne »biti«, da bi potem po pravici mogli reči, da je človek »oseba« ali »osebnost«. V človeku je le nekakšna kontinuiteta na osnovi spominjanja (npr. 43) in zavesti. »Tisto, čemur pravimo duša, ni nič več kot beseda za označevanje osebne zavesti v njeni celovitosti in njenem trajanju« (107). Tudi »oseba« je samo beseda za označevanje zavesti, seveda človekove zavesti, medtem ko je po Unamunovo Bog »projekcija naše zavesti v Zavest vesolja ..., nič drugega kot objektivirana subjektivnost ali univerzalizirana osebnost« (182).

Kajpada smo daleč od tega, da bi mogli pri Unamunu dognati kakršenkoli z logično doslednostjo razvit miselni sistem; saj svojega filozofiranja sploh ni razvijal sistematično; in zelo zares jemlje svojo trditev, da sta »pesnik in filozof dvojčka« (42), v tem namreč, da se jima ni treba opirati na objektivno realnost, marveč na »ustvarjalno« domišljijo.

2. V zvezi s pojmovanjem Boga je tudi umevanje vere pri Unamunu takšno, da ima komaj kaj opraviti z vero, kakršno ima v mislih krščanstvo, posebej v katoliški Cerkvi. Unamuno npr. pravi: »V bistvu je isto, če rečemo, da Bog vekomaj izdeluje reči, kakor da rečí vekomaj izdelujejo Boga. Vera v osebnega in duhovnega Boga temelji na veri v našo lastno osebnost in duhovnost. Ker se čutimo zavest, čutimo kot zavest, to se pravi osebo, tudi Boga, in ker hrepenimo po tem, da bi naša zavest lahko živela

in bila neodvisna od telesa, verujemo, da božja oseba živi in je neodvisna od vesolja, ki je njeno stanje zavesti *ad extra* . . . Vsako racionalno pojmovanje Boga je v samem sebi protislovno. Vera v Boga se rodi iz ljubezni do Boga, verujemo, da obstaja, ker hočemo, naj obstaja, in nemara se rodi tudi iz božje ljubezni do danes. Razum nam ne dokazuje, da Bog obstaja, pa tudi to ne, da ne more obstajati« (168).

Malo naprej dostavlja Unamuno: »Vera v Boga je poosebljenje vesolja« (169). In še drugje: »Vera je človekova ustvarjalna sila. Ker pa je v tesnejših vezeh z voljo kot s katero si bodi silo, jo predstavljamo v volitivni obliki. Vsekakor je treba pomniti, da hoteti verovati, to se pravi, hoteti ustvarjati, pravzaprav ni verovati ali ustvarjati, četudi je vsekakor obojega začetek. — Vera je potetakem, če že ni ustvarjalna moč, najboljše od volje, in njeno opravilo je ustvarjati. Vera po svoje ustvarja svoj predmet. In vera v Boga je v tem, da ustvarimo Boga; in ker je Bog tisti, ki nam daje vero Vanj, je Bog tisti, ki venomer ustvarja samega sebe v nas« (203). Človek navsezadnje ostane brez jasnosti, ker Unamunove trditve pobijajo druga drugo. Gotovo pa to ni krščanska vera.

Mislili bi, da bo Unamuno takšno vero odklanjal. A je ne. Nasprotno. Tako npr. pravi o racionalistih: »So ljudje, ki se po vsej podobi ne omejujejo le na to, da ne verjamejo v obstoj drugega življenja, ali bolje rečeno, verjamejo, da ga ni, temveč jim je nadležno in jih boli, koder drugi verjamejo vanj, ali si vsaj žele, da bi bilo. To stališče je vredno zaničevanja, prav kakor je vredno spoštovanja stališče človeka, ki si prizadeva verovati, da je, ker ga potrebuje, pa mu pri tem ne uspe« (120).

Včasih pa Unamuno pove o veri tudi kaj takega, kar je res vredno odobravanja. Npr.: »Verujem v Boga, kakor verujem v svoje prijatelje, ker čutim dih njegove dobrosrčnosti in njegovo nevidno in neotipljivo roko, ki me vleče k sebi in me nosi in prižema nase; ker sem globoko v srcu prepričan o posebni previdnosti in splošnem umu, ki mi začrtuje mojo usodo« (205). Ta in podobne Unamunove trditve spominjajo na kardinala J. H. Newmana.

Unamuno pravilno ugotavlja, da vera ni isto kakor »meniti«, »imeti mnenje«. »Mnenje« pušča prostor za bojazen, da smo se motili. V veri pa takšna (prostovoljna) bojazen nima mesta. Vera v polnem pomenu tudi ni le »prepričanje« o resničnosti tega, kar je Bog razodel. Takšno prepričanje je le ena (čeprav nujna in bistvena) prvina vere. Prvenstveno je vera célostna oklenitev Boga, ki se nam je razodel, oklenitev z razumom, voljo in srcem. Zgolj umsko oklepanje resnic pa naj bi bile tudi razodete v strogem smislu, resnično še ni vera v polnem pomenu. Vendar po krščanskem umevanju vera brez spoznavnih, razumskih prvin in temeljev ne more obstajati. Unamuno pa nasprotno zatrjuje, da je »vera stvar volje« ali bolje »volja sama, volja, da ne umremo« (203). »Ne le, da ne verujemo z razumom, ne z nečim nad razumom ali pod njim, temveč verujemo z razumom, ne z nečim nad razumom ali pod njim, temveč verujemo proti razumu. Religiozna vera, treba je

še enkrat povedati, ni le iracionalna, temveč je proti-racionalna . . . Kar ni razumsko, je proti-razumsko« (208).[2]

Unamuno očitno ne vidi, da s pritrditvijo vere (kolikor gre pri veri tudi za spoznanje) sprejemamo resničnost nečesa, kar je sicer *nad* razumom in presega razum, a ni s tem tudi *zoper* razum. Pritrditev vere ni le iz razuma, vendar tudi ni brez razuma, marveč po izražanju 1. vatikanskega koncila »z razumom skladna pokorščina« Bogu, ki se razodeva.[3] Zato pa se veri ni treba bati pravilnega uveljavljanja razumskega spoznavanja na kateremkoli področju realnosti, ki jo je ustvaril isti Bog, čigar razodetje sprejemamo z vero. Saj »ob kar najbolj skrbnem upoštevanju novih vprašanj in raziskav napredujočega časa postaja bolj jasno, kako se vera in razum ujemata v resnici, ki je samo ena« (2 Vat KV 10). Če bi trdili, da si razum in vera nasprotujeta, bi med drugim sledilo tudi to, da obstaja nasprotje med naravo in milostjo. »Tako namreč vera predpostavlja naravno spoznanje kakor milost naravo in kakor popolnost tisto, kar more biti izpopolnjeno.«[4]

2. Je Bl. Pascal res »skeptik«?

V smislu svojega iracionalističnega (čeprav — kar je paradoksno, a resnično — iz racionalizma izvirajočega) pojmovanja vere razlaga Unamuno tudi Bl. Pascala. Pascala je — tako spet in spet poudarja Unamuno — neprestano

---

[2] Unamūno postavlja tukaj zgrešeno alternativo, kakor da je tisto, kar ni rezultat razumskega dokazovanja in sklepanja, nujno nekaj protirazumskega, razumu nasprotujočega. Nič ne upošteva, da obstajajo stvarnosti, ki jih razum sam ne more odkriti in ne dokazati, a ne nasprotujejo razumu, pač pa presegajo njegovo spoznavno moč. Reči moremo, da obstajajo takšne stvarnosti že na področju človeškega (med)osebnostnega življenja, npr., kadar gre za ljubezen. — V Tragičnem občutju življenja Unamuno razmeroma mnogo navaja iz spisov nemške liberalno-teološke šole, značilne za protestantizem druge polovice 19. stoletja in prvih desetletij 20. stoletja, npr. A. Ritschla, A. Harnacka in več drugih. A ne le zastopniki liberalnega protestantizma, marveč moderni protestantizem v splošnem v veliki meri zastopa mnenje, da tisto, kar umsko spoznamo, postane predmet našega razpolaganja: torej se človek s spoznanjem Boga napravi za gospodovalca nad Bogom. Zoper možnost »dokazov« za bivanje Boga (seveda tukaj dokazi ne morejo biti enaki, kakor so v pozitivnih znanostih) in zoper naravno teologijo slišimo poleg drugih zlasti ta ugovor. Res je: Če človek šteje za spoznanje samo takšno spoznanje, ki daje tudi razpolaganje s predmetom, potem je jasno, da vera nima nič opraviti s spoznanjem. Vendar je to omejevanje »spoznanja« le na kvantitativne stvarnosti zgrešeno. Vsak dan občujemo s svojimi soljudmi in mislimo, da jih spoznamo, kakor so sami na sebi, ne da bi z njimi mogli ali smeli razpolagati. Spoznanje oseb kot takih ne podeli nikakršne moči razpolaganja z njimi, kakor jih tudi ne podpredmeti. Kaj naj rečemo šele o spoznanju Boga, ki se nam je razodel v Kristusu in po njem! — Nikakor torej ne moremo reči, da je vera, ki ima opraviti tudi s spoznanjem, povsem nerazumska ali celo proti-razumska. Prim. o tem A. Brunner, Entlehrter Glaube. Das Ende einer Entwicklung, v: Stimmen der Zeit 164 (1958/59) 181—193. — Unamuno gre seveda še mnogo dlje v odklanjanju vloge razuma na področju vere kakor pa omenjeni protestanti.

[3] DzS 3009: S 32.

[4] Sv. Tomaž Akv., S. th. 1 q. 2 a. 2 ad 1. Več o tem J. Alfaro, v: LThK IV, 1169—1171.

mučila skepsa, kar se tiče resničnosti krščanske vere. Unamuno pripisuje Pascalu trditev: »Treba se je poneumiti, če naj človek veruje« (101, 144). Ko Pascal pravi, da razlogi razuma ne zadostujejo za vero, marveč morajo delovati tudi razlogi »srca« (Misli št. 277 in še večkrat), razlaga to Unamuno v smislu protirazumskosti vere (prim. 239, 262 sl.) in zatrjuje, da zaradi tega vera sploh »ni prenosna ali racionalna«, kakor tudi »razum ni življenjski« (136).

Dejansko je stvar pri Pascalu čisto drugačna. Pascalova trditev, da »ima srce svoje razloge, ki jih razum ne razume,« nikakor ni in noče biti zagovarjanje iracionalizma in sentimentalizma (seveda tudi ne racionalizma). Z njo se Pascal obrača zoper Descartesa, po čigar naziranju se »raison«, to se pravi »sklepajoči razum«, osamosvoji od »intelligence«, to je od »uma« in njegove intuicije (ki pa je Pascal prav tako ne umeva kot nekaj iracionalnega). Po Pascalovem gledanju se mora (sklepajoči) »razum« nekako podrejati »umu« (»intelligence«), ki vidi celotno resnico, če naj to resnico potem tudi »razum« zagleda in sprejme. Izraz »srce« uporablja Pascal nekako v istem pomenu kakor Platon, ki mu »srce« pomeni »celotno dušo«, s tem pa pravzaprav celotnega človeka (kolikor v spoznanju odmeva tudi človekova telesnost).[5] To se jasno vidi iz Pascalovih besedil, iz miselne zveze. V njegovih Mislih skoraj takoj za trditvijo, da ima »srce svoje razloge . . .«, beremo: »Resnice ne poznamo le z razumom, marveč tudi s srcem. Na ta način spoznamo prva načela. Razumsko dokazovanje, ki tu ne more nič, jih zaman skuša spodbiti. Pironovci, ki so si zgolj to zastavili za cilj, se s tem mučijo brez haska. Vemo, da ne sanjamo — naj smo še tako nemočni, da bi to dokazali z razumom. Ta nemoč dokazuje le šibkost našega razuma, ne pa negotovosti vseh naših spoznanj, kot trdijo oni« (M 282).

Človek se čudi, kako more Unamuno z mirno vestjo Pascala uvrstiti med pironovce in med nekakšne svoje somišljenike, kar se tiče iracionalističnega pojmovanja vere. Unamuno namreč spet in spet razglaša Pascala za stalnega dvomljivca, »ki pa se ni vdal«; za človeka, »ki je potreboval dogme in jo je iskal tako, da se je poneumil; ki se je hotel podvreči in ki je našel mir šele po smrti«.[6]

V resnici je stvar čisto drugačna. Bl. Pascal je veroval brez najmanjšega omahovanja, in sicer brez kakršnegakoli nasilja nad svojim razumom. Poznavalci pravijo: Pascalovo življenje je v celoti pripadalo veri. V njegovi eksistenci skoraj ne bi mogli najti kateregakoli presledka, kjer bi bilo mogoče predpostavljati, da se mu je vera odtegnila. Pascalova vera je trdna, zgrajena na trdnih, umsko spoznanih predpostavkah (vera sama se seveda opre potem na božje pričevanje sámo, ne da bi s tem prišla v nasprotje do

---

[5] Prim. H. Bürklin, Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal, Herder, Freiburg 1976, 72 in večkrat.

[6] Tako se je Unamuno izrazil l. 1923, ko je o tem pisal v francoski Revue de métaphysique et de morale, 348 sl. To navaja in odločno zavrača C. Constantin v sestavku Pascal Blaise, v: DThC XI (1932) 2074—2203, tu 2117.

razumskih spoznav), na razumskih razlogih. Dvomi ga ne napadajo; če bi pa ga, bi ostal zoper nje trden.[7] Pascalova vera je celostno-življenjsko (kot fides quā) in spoznavno-vsebinsko (kot fides quae) z vso jasnostjo osredotočena na Kristusa in zakoreninjena v Kristusu, učlovečenem Logosu, in se ne zateka v nelogičnost. Malokje je mogoče najti tako izrazito kristocentričnost kakor pri Pascalu, O njem je bilo mogoče zapisati, da ga prevzema tako rekoč strastna ljubezen do Kristusa; to daje pečat njegovi celotni vernosti ter napravlja njegovo vero toliko bolj trdno in živo.[8]

3. Tragičnost iz predpotopnega 1912

V Tragičnem občutju življenja Unamuno mnogokrat z odobravanjem navaja zlasti Kierkegaarda. Vsekakor prav od njega Unamuno zajema svojo eksistencialistično miselnost. O Kierkegaardu pravi eden od najboljših njegovih poznavalcev, kakršen je znani konvertit in veliki mislec Th. Haecker, med drugim tole: »Iz njegove etične strastnosti je zrasla njegova veličina (kot sodnika svojega časa), toda tudi marsikatera njegovih velikih zmot.« Kierkegaard se je namreč v nasprotju do tedanje Heglove filozofije, ki je takrat začela vladati tudi v protestantski teologiji, postavil v radikalno nasprotje do velikega *objektivnega* sistema. Vendar je po Haeckerjevih besedah Kierkegaard sam postavil natančno *subjektivno* (in naravnost subjektivistično) nasprotje do tega sistema, katerega je predpostavljal in ga napadal. Kierkegaard je bil kljub vsemu svojemu boju zoper vladajočo filozofijo vendarle zajet v to filozofijo in ni videl tiste dialektike Cerkve, ki je izražena v Jezusovi priliki o ljulki med pšenico, ter je v nasprotju z Jezusovo besedo hotel že sredi »tega veka« absolutno ločitev med dobrim in zlim. Kierkegaardova dela imajo sicer veliko literarno in filozofsko vrednost. Toda kljub vsem zahtevam po pristni religioznosti in kljub krščanskemu slovarju vsebujejo Kierkegaardovi spisi po Haeckerjevem izražanju »mite«. Tu ni postavljena pred nas »preprosta resnica, marveč sanjaško prenatezana,

---

[7] Tako se izraža C. Constantin, v op. 6 n. m. K temu je treba dostaviti: Nekaj drugega so težave, ki jih more ob vsebini vere občutiti tudi globoko verujoči človek, ki nima dvomov. Tudi pri Pascalu je mogoče najti mnogo mest, ki se povsem skladajo s tistim, kar pravi J. H. Newmann: »Od časa, ko sem postal katoličan ... nikoli več nisem občutil nikakršnega dvoma ... Seveda ne tajim, da skriva vsak člen krščanske veroizpovedi v sebi intelektualne težave; in preprosto dejstvo je, da jaz sam ne morem odgovoriti nanje. Mnogo oseb trpi zaradi verskih težav; jaz sem prav tako občutljiv zanje kakor kdorkoli izmed njih. A nikdar nisem mogel razumeti, kakšna naj bi bila zveza med doživljanjem teh težav, čeprav bi se še tako množile, in dvomi zaradi naukov, na katere se težave navezujejo. Tisoč težav ne more povzročiti niti enega dvoma ... težav in dvomov ni mogoče spraviti na isti imenovalec«, Apologia pro vita sua, Pleterje 1973, 291 sl.

[8] Prim. C. Constantin, n. d., zlasti 2117; L. Lafuma, Pascal, v: LThK VIII, 125 sl.; H. U. von Balthasar, Herrlichkeit II (1962) 567, 579, 596; H. U. von Balthasar to obširno prikazuje v zbirki Pascalovih besedil, ki jih je sam nanovo prevedel in jim dodal uvode ter pojasnila: Blaise Pascal, Schriften zur Religion (Christliche Meister, Bd. 17), Johannes Verlag, Einsiedeln 1982.

dialektično priostrena«, zaradi tega more Kierkegaard »v mladih glavah povzročati zmedo« in so njegova dela dostikrat »hlastno priljubljena jed ateistov in malikovalcev umetnosti«. Prav zaradi tega se more »heroični nihilizem današnjih dni izrečno sklicevati na Kierkegaarda, čeprav vendarle ni šlo pri njem za kaj takega.«[9]

Pri Unamunu so tiste negativne strani, ki jih Haecker odkriva pri Kierkegaardu, seveda neprimerno izrazitejše. O Bogu in veri podaja avtor Tragičnega občutja življenja takšne nazore, ki bi jih Kierkegaard odločno odklonil in o katerih bi normalen človek pač mislil, da so istovetni z zametanjem sleherne religije, posebej še krščanstva. Medtem ko je pri Kierkegaardu dvomljivo, če je res mislil, da je v tem ali onem trenutku (za trajno gotovo ne) treba »verovati, ker je absurdno«, je to pri Unamunu drugače. Ta večkrat odločno zatrjuje: Treba je verovati, čeprav tega pred razumom sploh ni mogoče zagovarjati in čeprav gre v krščanstvu, razumsko gledano, res za nekaj absurdnega (prim. 120, 128, 101). »Krščanstvo,« pravi Unamuno, »je obupen izhod . . . Samo s pomočjo obupa v tem izhodu pridemo do tistega upanja, katerega poživljajoča poezija presega vse razumsko spoznanje« (208).[10]

Drugje spet govori Unamuno: »Nisem maral zamolčati, kar zamolčijo drugi; hotel sem povsem razgaliti, ne svojo dušo, temveč človeško dušo, ali tisto, kar naj bi bila, pa naj ji je usojeno, da izgine ali ne. In prišli smo do dna brezna, do nespravljivega spopada med razumom in življenjskim občutjem. In ko smo prispeli do sem, sem vam dejal, da je treba vzeti spopad kot tak in od njega živeti. Zdaj vam moram razložiti še to, kako je po mojem občutju in celo po moji misli ta obup temelj možatega življenja, učinkovitega delovanja, estetike in celo logike« (146) »Na koncu nameravam vse povzeti in zagovarjati misel, da je tisti religiozni obup, o katerem sem vam govoril in ki ni nič drugega kot tragično občutje življenja samo, bolj ali manj zastrt, sámo jedro zavesti posameznikov in izomikanih ljudstev današnjih dni; to se pravi tistih posameznikov in tistih ljudstev, ki ne trpe ne za intelektualno in ne za čustveno bebavostjo. In prav to občutje je vir herojskih dejanj« (147).

V svojih miselnih akrobacija zahaja Unamuno neprestano v protislovje s svojimi lastnimi mislimi. Logiko pobija, a jo sam v isti sapi naravnost pretirano uporablja. V enem pa je Unamunova misel vendarle dosledna in jasna, čeprav zgrešena: Vera nam pravi, da smo neumrljivi, in sicer zato neumrljivi, ker nam je to nujno potrebno. Neumrljivi smo, ker hočemo biti neumrljivi in ker brez te gotovosti ne bi mogli živeti. Čeprav nam razum o tem ne daje prav nikakršnih podatkov ali opor, marveč celo zatrjuje nekaj povsem

---

[9] Th. Haecker, Christentum und Kultur, München 1927, 74 sl.

[10] Če bi rekli, da je krščanstvo »izhod iz obupa« (ne pa obupen izhod), bi to imelo v nekem pogledu dober smisel (na tega je pač mislil Kierkegaard, ko je dejal, da človek ob spoznanju svoje grešnosti in v obupu nad slehernim izhodom iz tega stanja izvrši na podlagi absolutno svobodne odločitve skok v temo, onkraj katere mu zasveti Kristusova luč. Prim. Verneaux, Existentialisme, v: Catholicisme IV, 919—932, tu 920 sl.

nasprotnega, se vendar odločimo za neumrljivost kot nekaj realnega: neumrljiv sem, ker hočem biti neumrljiv.[11]

Po Unamunovem zatrjevanju visita takó upanje kakor vera v praznem in sta brez sleherne količkaj zanesljive spoznavne podlage in celo zoper razum. Pri veri odloča samo volja, ki sprejme »tragično« resničnost in krščanstvo kot »obupen izhod« — ne kot izhod iz obupa (kakor je to, zdi se, pri Kierkegaardu), marveč kot izhod, ki tudi sam ne vsebuje nikakršnega upanja. Unameno se tukaj — kljub navideznim podobnostim — glede pojma vere zelo razlikuje od Kierkegaardovega pojmovanja vere. Kierkegaard sicer govori o »skoku v absurd«, ki da je potreben, če naj človek začne verovati in se s tem reši nesmiselnosti bivanja. Vendar pa meni, da je tak skok izraz popolnega zaupanja v Boga, zaupanja, ki je »absolutno« v tem pomenu, da obstaja brez razumskih nagibov verovnosti, a ni zoper razum. In Bog je po Kierkegaardovem pojmovanju transcendenten, čisto drugače, kakor je to pri Unamunu. Pri Kierkegaardu »resnica nima sedeža v verujočem subjektu, marveč v razodetju, ki ga je treba oznanjati«,[12] spet popolnoma drugače, kakor pa o tem misli Unamuno.

Unamunovo pojmovanje vere je seveda popolnoma neskladno s tistim pojmovanjem, ki ga najdemo v evangeliju in npr. pri sv. Pavlu. Medtem ko npr. sv. Pavel vero označuje kot »poslušnost« oznanilu, Bogu, Kristusu, božji besedi (prim. Rim 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5.6), je po Unamunovo vera pravzaprav zahteva do Boga (če po Unamunovo Bog sam na sebi sploh biva), do neumrljivosti in do večnega življenja. Seveda pa takšna »vera« res ne more voditi drugam kakor le v tragiko, še več: v tragicizem, v ideologijo, ki ji je tragika bistvena in notranja vsebina.

Izredno zanimiv in bister pogled na Unamunove nazore podaja pisatelj Alojz Rebula v svoji Epistoli, naslovljeni na Unamuna ob izidu Tragičnega občutja življenja v slovenskem prevodu.[13] Rebula pravi, da je ob branju te knjige kar naprej »izmenoma ploskal in žvižgal, včasih oboje v isti sapi«: ploskal zaradi nadvse aktualnih misli, ki jih Unamuno tu in tam izreka, žvižgal ob tolikerih popolnoma nesprejemljivih trditvah, ki se vse skupaj stekajo v »tragiko«, za kakršno se Unamuno zavzema in jo razlaga. Rebula ga nagovarja:

»Tvoja tragičnost je iz predpotopnega 1912, če ne zameriš: tragičnost izpred vsega, kar se je v naslednjem petdesetletju zgrnilo na naše meso in na naše zavesti: civilna kierkegaardovska-bergsonovska-habsburška-leninska tragičnost, ki je tako odklanjala življenje, da je celo terjala brezdokaznega Boga, brezrazredni paradiž na zemlji in v tvojem primeru kar osebno neumrljivost. — V čem je namreč ta tvoja tragičnost? V bistvu v nečem, kar

---

[11] Prim. Tragično občutje življenja, 39, 42, 50 sl, 115, 121, 125, 153, 214—216, 239, 256 sl., 290; 93, 101, 247, 254, 258, 297.

[12] Prim. H. Leclère, Kierkegaard (Sören), v: Catholicisme VI, 1429—1431; N. Camilleri, Kierkegaard Sören Aabye, v: Dizionario ecclesiastico II) 546 sl.

[13] Alojz Rebula, Epistola Miguelu de Unamunu, v: Celovški Zvon II/2 (1984), 106—109.

je dejansko tvoje življenjsko gorivo: v razkolu med srcem, ki hoče nesmrtnost, in med razumom, ki jo zanika. Vse druge okrog tebe pa stoji neporušeno kot kiklopsko mesto. Še več, polje v sredozemski vitalnosti, začenši s tistim razumom, ki ga zanikaš (čeprav spet praviš, da brez njega ni nič: toda kako naj ti očitam protislovje, ki je tvoja Muza?) ... Ni to malce zamejena, nadzorovana, po svoje hvaležna, skoraj strokovna, kar znosna tragičnost.

A saj ti nisi mogel slutiti, kakšni roji demonov so takrat pluli proti Evraziji ... O, ko bi ti mogel okusiti to našo klimo v tem predpekelskem danjenju proti letu 2000! Ta nekaj, kar leze nad nas kot nov glacial. To črno sneženje, v katerem čedalje teže dihamo. Ta molk, ki čedalje bolj smrdi po sežganem. O, ko bi bil vsaj molk pred Gospodovim dnevom!«

Korenino za zgrešenost Unamunovih nazorov vidi Rebula zlasti v Unamunovem odnosu do razuma. In pravi: »Kaj pa, če minerji Razuma — ne samo ti, tudi Kierkegaard, tudi Kafka — živite od stare masti? Če niste nič drugega kot zajedalci v trebuhu starega osovraženega *verum — bonum — pulchrum?* — O tebi bi si celo upal reči, da v tisti dobri zahodnoevropski masti v globinskem pritrjevanju Smislu — tičiš do ušes ... Oznanjaš primat srca, pa rožljaš od dialektike kakor hoplit. — Odgovoril mi boš, da živiš iz nasprotja, da iz njega živiš in delaš. — Jaz ti bom odvrnil, da se je po hitlerizmu in stalinizmu, po tem konvergentnem harmagedonskem naskoku na Boga, ki se je obenem izkazal za konvergenten harmagedonski naskok na Človeka — z nami nekaj zgodilo. Jate, ki so takrat plule proti nam, so zdaj na tleh pri nas, v kobilčjem gomazenju. Stara mast je izginila. Hrana nam je postala Nič. Pazi: ne polovični Becketov Nič. Becket zmore veselje, da se prevaja iz francoščine v angleščino: on še nekaj pričakuje: Godota.

Mi, dokler ostajamo na ravni imanence, ne pričakujemo nikogar. Smo Nepričakovanje ‚an sich'. Še več: postajamo Samomor. Čuješ? Čisti Samomor. Zato v tvojem ‚živeti — iz nasprotja' ne vidim toliko vrednostno, kolikor estetsko izhodišče. — Kaj hočemo z estetiko, če umiramo od nesmisla?«[14]

»‚Je hrepeneti po nesmrtnosti zate estetika?' me boš vprašal. — Odgovarjam: skoraj, če za nesmrtnost ne samo nimaš, ampak tudi nočeš imeti dokaza. Nasprotno, navajaš razumske dokaze proti neumrljivosti. Kakor, prepričan teist, rušiš vse razumske dokaze za obstoj Boga. Oprosti banalnosti primere: si kdaj videl, kaj začne počenjati tele, ko na poti v klavnico zavoha kri? Mar uboga žival noče prav tako živeti večno? Smo mi kozmološka izjema?«[15]

... Poglej: tudi če verjamemo v Boga, njegovega obstoja ne moremo tako mirno predpostavljati kakor ti (na Slovenskem ga je prav tako mirno predpostavljal tvoj milejši brat Edvard Kocbek) ... Če ni resnice, je lepota to, v kar se Sfinga najbolj izkrohota ... V nebesih si želiš večnega pomanj-

[14] A. Rebula, n. d., 106 sl.
[15] Pr. t., 107.

kanja in večne bolečine. Če bi te vzel dobesedno, bi moral reči: hvala za takšna nebesa! — Praviš, da bi morali krščanstvo civilizirati, to se pravi, ga razcerkveniti in s tem podržaviti. — Tu bom rekel naravnost: hvala za takšno plinsko napravo. — Nočeš verovati drugače kakor v negotovosti, tako da te neprestano grize črv dvoma. Oprosti vprašanju: Kaj si prišel tako po ceni do vere? — Bog pomagaj, literatska je ta tvoja vera. Ne ravno takšna, da bi te moral spomniti na to, kako se je Kristus zahvalil Očetu, da nečesa ni razodel nekaterim. Saj veš, katerim. A vendar — ko sem ob tvoji knjigi vzel v roke de Lubacovo *Meditation sur l'Eglise* — mi je bilo, ko da sem po okusnem alkaloidu skrknil mleko, polno božjih vitaminov.«[16]

»Res ti ne moremo dati prav, ko trdiš, da je zavest bolezen, sicer bi bila Prazavest Prabolezen, kar bi bila res pošastna šala. — Tudi ti ne moremo pritrditi, da je razum sovražnik življenja: mar strastni helenski bogovi ne geometrizirajo? — Kako naj gremo za tabo, ko na eni strani trdiš, da je religioznost več vredna kot kultura, na drugi strani pa predlagaš, naj bi za kakšno stoletje razkatoličanili Evropo? — Se zavedaš, kaj pomeni ena sama sekunda Cerkve sredi človeštva — da je v tej sekundi ves misterij Križanja in Vstajenja?«[17]

Rebulova izvajanja k Unamunovim nazorom bi v kratkem mogli izraziti tudi z besedami, ki jih Pascal obrača zoper skeptika in fideista M. E. de Montaigna: »Govoriti neumnosti slučajno in iz slabosti je pač običajno zlo; toda govoriti jih namenoma — to pa nikakor ne gre, in to take, kakor je tale« (Misli št. 62). Le da bi se pri tem vzdržali sodbe o Unamunovi subjektivni krivdi.

Pravzaprav je razumljivo, če je vrhovno vodstvo Cerkve, ki mu je od Kristusa naložena odgovornost za »evangeljsko resnico« (prim. Gal 2,5.14), opozorilo na zmotnost in nevarnost Unamunovih nazorov s tem, da je — dobrih dvajset let po avtorjevi smrti — uvrstilo knjigo Del sentimiento trágico de la vida in La agonia del Christianismo v seznam prepovedanih knjig in v zadevnem odloku dostavilo pripombo, v kateri svari tudi pred drugimi Unamunovimi spisi.[18]

---

[16] Pr. t., 108 sl.

[17] Pr. t., 107. O Rebulu ugotavlja Diomira Fabjan Bajc v svojem članku Med mero in misterijem (Razmišljanja ob šestdesetletnici slovenskega pisatelja Alojza Rebule), v: Celovški Zvon II/4 (1984) 69—72, da je 1976 zapisal: »Ko bi bilo treba opredeliti smisel življenja, bi bil lahko rekel: smisel življenja je kultura« (69). A začenši z romanom V sibilinem vetru in naprej se je Rebula podal v krščansko avanturo, vkrcal se je na škripajočo Petrovo ladjo, ki pluje proti Novi Zemlji... Našel je dokončno Mero, v kateri se je umiril, ki mu je dala tisti odnos do življenja, do človeka in do stvari, ki ga je iskal. Kultura in literatura mu zdaj ne pomenita več najvišje dobrine. Ni ju pa zatajil... Ne naseda slepečemu bliščU reklame in mode, saj skuša slediti Kristusu, ‚ki je čista antireklama' (Smer nova zemlja)... Z izbiro krščanstva se ni zasidral v varen pristan, odkoder bi zviška gledal na nehanje tega sveta. Nasprotno, z vso vnemo se podaja na visoko morje, kjer vanj butajo valovi in ga pretresajo nevihte« (71 sl.).

[18] AAS 49 (1957) 77 sl.; prim. poročilo v: ThprQ 105 (1957) 129 sl.

Kakor je znano, je na podlagi predlogov 2. vatikanskega koncila papež Pavel VI. 14. 6. 1966 izdal izjavo (Notificatio), da indeks prepovedanih knjig za naprej nima nič več veljave cerkvene postave, a z dostavkom, da še naprej ohranja moralno obveznost toliko, kolikor je za vest vernikov opozorilo, naj se po zapovedi naravne postave oziroma vesti varujejo knjig, ki ogrožajo vero in nravnost.[19]

Če bi k resničnemu krščanstvu spadalo takšno »tragično občutje življenja«, kakršnega prikazuje Unamuno, bi bilo že zdavnaj zašlo v agonijo in bi bilo izginilo, ne da bi bilo zaradi tega treba količkaj žalovati. Seveda je v človeškem, zato pa tudi v krščanskem življenju marsikdaj in marsikje tudi veliko tragike.[20] Krščanstvo (ki ne obstaja kot nekaj abstraktnega) je navsezadnje Kristus. O njem pravi Bl. Pascal, na katerega se Unamuno zelo rad sklicuje, da »bo v smrtnem boju (v agoniji!) vse do konca sveta« (Misli št. 553). Vendar nima tukaj zadnje besede agonija in tragika, marveč zmaga nad vsemi agonijami in nad sleherno tragiko. To dobro ve tudi Bl. Pascal, ki ga zaradi njegove velike resnobe in strogosti nekateri uvrščajo kar med janzeniste. Zato zavestno izjavlja: »Nihče ni tako srečen kakor pravi kristjan, ne tako moder, svet in poln ljubezni« (Misli št. 541).

Ob koncu svojega življenja je Miguel de Unamuno doživljal tako tragične stvari, da je pač do globin začutil, kako zgrešeno je bilo njegovo nekdanje potegovanje za tragiko, ki se že sama prerada zgrne na človeka. Strašna tragika se ge zgrnila na življenjsko usodo njega, ki je moral gledati, kako je s širjenjem svojih nazorov sam bistveno prispeval k uveljavitvi tega, kar ga je zdaj vrglo v neizrekljivo obupanost, in literarno, marveč strahotno realno.[21]

Tragično občutje življenja končuje Unamuno z voščilom bralcu: »In Bog naj ti ne da miru, marveč slavo!« Ali bi bil mogel brez pomislekov spodbujati k teženju po slavi, pa naj nastopi še toliko tragike in trpljenja, če bi bil predvideval položaj, v kakršnem je danes celotno človeštvo? Ta položaj — in obenem zmote (tudi unamunovske!), ki so ga povzročile — omenja papež Janez Pavel II. v svojem apostolskem pismu o trpljenju: »Druga polo-

[19] Prim. O. Heggelbacher, Bücherzensur, v: Sacramentum Mundi I (1968) 637—642, tu 641. Novi Zakonik cerkvenega prava govori o tem zlasti v kan. 823.

[20] Prim. H. U. von Balthasar, Theodramatik I (1976) 110, 398—402. V slovenščini je o tem A. Ušeničnik razpravljal zlasti v vse premalo upoštevani razpravi Tragika v verskem življenju, v: Revija Katoliške akcije 3 (1942) 53—84. Tu npr. pravi Ušeničnik: Ne le odpad od vere, tragična je že *slabost vere*, ki je zlasti dandanes tako splošen pojav. Zakaj tragična? Zato, ker bi morala biti vera radost in veselje. Saj nam vera oznanja rešenje iz sužnosti greha in svobodo božjih sinov, oznanja nam, da je to bedno in bežno življenje le vigilija blaženega večnega življenja. In vendar smo tako malo veseli! Na svetu je žalostno, naša vera v drugo, boljše življenje je slabotna, zato smo tudi mi žalostni. Bolj žalostni kakor otroci tega sveta. Ti, ki sploh nimajo vere, skušajo posrkati vsaj tisto sladkost, ki jo svet še nudi, nam pa tudi to zagreni strah, ker toliko vendarle verujemo, da se bojimo (59). Nato pokaže na vzroke za to tragiko, ki je seveda čisto drugačna kakor Unamunova.

[21] Prim. Mirko Javornik, Smrt Miguela de Unamuna, v: isti, Pero in čas, Naša knjiga, Ljubljana 1944, 287—297; Enzo Navarra, Unamuno, Miguel de, v: Encicl. cattolica XII (1954) 761 sl.

vica našega stoletja prinaša s svoje strani — kakor v sorazmerju z zmotami in zablodami naše današnje civilizacije — tako strašno grožnjo z atomsko vojno, da moremo na to misliti samo kot na neprimerljivo nagrmadenje trpljenja, vse tja do možnega samouničenja človeštva. Zdi se, da se na ta način tisti svet trpljenja, katerega nosilec je končno vsak človek v našem času — morda bolj kakor v katerem koli času — spreminja v posebno ‚trpljenje sveta': v trpljenje sveta, ki še nikoli ni bil tako preoblikovan na osnovi napredka človekovega delovanja in ki hkrati še nikoli ni bil zaradi človekovih zmot in človekove krivde v tolikšni nevarnosti.«[22]

Ne hrepenenje po slavi, marveč po miru mora imeti prednost. Hrepenenje po slavi (razen če gre za božjo slavo, ki je po znani besedi sv. Ireneja »življenje človeka«) je eno od poglavitnih netil strahovitega zatiranja in uničevanja, ki je počne človek nad človekom. »Ne dajmo se prevarati od praznih upov. Če ne bodo ponehala nasprotja in sovraštva, če ne bodo za prihodnost sklenjene zanesljive in častne pogodbe glede svetovnega miru, utegne človeštvo, ki mu že sedaj grozi velika nevarnost, kljub svoji občudovanja vredni znanosti doživeti usodno uro, ko ne bo več uživalo drugega miru kakor grozoten mir smrti« (CS 82,4). »Mir ni nikoli za vedno pridobljen, marveč ga je treba neprestano graditi ... Je tudi sad ljubezni, ki gre vse dalje od tega, kar zmore uresničiti pravičnost« (CS 78,1.2).

Te besede 2. vatikanskega koncila so danes, ko je minilo skoraj dvajset let, odkar so bile sprejete, in štirideset let od konca druge svetovne vojne, še veliko bolj žive kakor svoj čas. Unamunovi nazori v knjigi Tragično občutje življenja pa se nasprotno danes izkazujejo kot tisti, ki so pač bistveno prispevali h globoki, razkrajalni bolezenski krizi evropske kulture in evropske družbe, glede katere nikakor ne moremo s popolno ali tudi z navadno gotovostjo pričakovati, da bo kmalu ozdravela ali da bo sploh (vsaj za silo) ozdravela.

Bl. Pascal, katerega Unamuno večkrat označuje kot svojega somišljenika, misli o vseh tistih témah, ki smo se jih v tem sestavku vsaj dotaknili, zelo drugače. Tudi o želji po slavi in miru! Naj bo od mnogega navedena le malenkost.

Pascal polaga v usta božji Modrosti: »O ljudje, zaman iščete sami v sebi zdravila za svojo veliko bedo. Vsa vaša spoznanja vas ne morejo pripeljati dlje ko do tega, da uvidite, da v sebi ne boste našli ne resnice ne dobrine. Filozofi so vam to obljubljali, a niso zmogli tega izpolniti ... Vaši glavni bolezni sta ošabnost, ki vas odvrača od Boga, in poželenje, ki vas priklepa na zemljo; oni pa niso napravili drugea kakor podpirali vsaj eno od teh bolezni« (Misli št. 430/144). To o slavi — Zdaj še o miru: »Stoiki pravijo: ‚Pojdite sami vase, tam boste našli svoj mir.' A to ne drži. — Drugi pravijo: ‚Pojdite ven; srečo iščete v zabavi.' tudi to ni res. Prikradejo se bolezni. — Sreče ni ne zunaj nas ne v nas; v Bogu je — potem pa tudi zunaj nas in v nas« (Misli št. 465).

---

[22] Janez Pavel II., O odrešenjskem trpljenju št. 8,3: C. dokumenti 21 (1984) 11.

Poročila

Za kakšno Cerkev?

10. simpozij doktorjev teologije v Zagrebu

Za teden po veliki noči, 10., 11. in 12. aprila letos, je oglas v Glasu koncila vabil profesorje teologije, doktorje teologije in druge zainteresirane na 10. simpozij s temo: **Vzgajati za Cerkev, toda kakšno?**

Zvrstilo se je šest predavateljev. Pogovori so bili ves čas skupni. Prvi dan je opoldne vodil koncelebracijo kardinal Kuharič; v homiliji je analiziral Pavlovo vizijo Cerkve kot telesa, katerega glava je Kristus, kristjani pa udje z zelo različnimi, a potrebnimi funkcijami.

Temeljno predavanje je imel dr. *Nikola Dogan* o temi: **Modeli Cerkve v ekleziologiji.** Obravnaval jih je pet: Cerkev kot institucijo, Cerkev kot mistično občestvo, Cerkev kot zakrament, kerigmatski model Cerkve in sekularno dialoški model Cerkve. Pred podrobnejšim obravnavanjem modelov je spregovoril o kulturi in inkulturaciji veselega oznanila ter o pojmu Cerkve v zgodnjem krščanstvu.

Kulturo je definiral kot »proces, v katerem človek prihaja k sebi«. Prek kulture se torej človek učlovečuje, postaja bolj človek, ko išče lastno identiteto. Človekovo učlovečenje nastaja iz stika s svetom, pri katerem hkrati sebe uresničuje in spreminja svet.

Ob teh temeljnih mislih o kulturi sem močno pogrešal še bolj temeljnih oziroma najbolj temeljnih. Saj sta bili v tej razlagi popolnoma odsotni tisti bistveni sestavini kulture, s katerima kultura stoji in pade. To sta svoboda in ljubezen. Ljubezen je »temeljna bitna kategorija kulturnega ustvarjanja«, kajti temeljni smisel vse kulture je prav osvobajanje človeka« (Anton Trstenjak, Krščanstvo in kultura, Tinje 1975, 157). To današnje visoko pojmovanje kulture ima na Slovenskem korenine že pri Cankarju.

Narodna kultura je podoba naroda. Intelektualci imajo v njej misijonarsko vlogo.

Krščanstvo je transkulturno. Zato je potrebno, da Cerkev upošteva vse kulture. Proces, v katerem se Cerkev vključuje v kulturo posameznega naroda, se imenuje inkulturacija. Ta proces pomeni preraščanje zgodovinsko odsluženih oblik, torej dinamičen odnos lokalne Cerkve do svojega naroda. Cerkev mora dinamično spoznavati menjajočo se in razvijajočo se mentaliteto določenega naroda, da lahko z njim vzpostavlja stik. Pred očmi mora imeti narodno zgodovino in računati mora z njenim vplivom, čeprav mora Cerkev sama ostati nadzgodovinska. Nadzgodovinska Cerkev kristjanizira z določeno narodno zgodovino. Bistvo veselega oznanila je nespremenljivo in pomeni soteriološko vsebino Cerkve. Spremenljivo na Cerkvi pa je to, kako oznanja in posreduje svojo soteriološko vsebino vedno novim rodovom v najrazličnejših kulturah in na najrazličnejših razvojnih stopnjah teh kultur.

Pogovor pa je pokazal, kako je problem inkulturacije težko vprašanje. V Afriki velja poligamija za element afriške kulture. Ker ga Cerkev zavrača in vzgaja ljudi za monogamijo, to izkorišča islam, ki dovoljuje poligamijo in se zelo hitro širi. Zato se kardinal Mallula poteguje za to, da bi Cerkev tudi afriškim katoličanom dovolila poligamijo. Naš pogovor je privedel do uvida, da inkulturacija Cerkve nikakor ne more pomeniti popolne prilagoditve različnim kulturam. Saj Kristus zahteva spreobrnjenje, spremembo

mišljenja in čisto jasno obsoja tudi prav poligamijo in zapoveduje monogamijo.

Kakšen je prvoten pojem Cerkve? V Sv. pismu Nove zaveze ne najdemo razvite teorije Cerkve, pač pa Cerkev samo, prvo Cerkev sredi življenja. Teorijo o Cerkvi razvije ekleziologija; ta je v različnih časih dajala različne poudarke v svojem odgovoru na vprašanje, kaj je bistvo Cerkve. Cerkev nima smisla sama v sebi, ampak v svojem poslanstvu, ki je služba ljudem. Smisel njene službe ne prenese, da bi kaj ustvarjala mimo Boga. To bi bilo v luči njenega bistva nesmiselno. Torej samo njeno bistvo zahteva, da v vsem svojem delovanju participira na božjem delovanju. Tako gre naproti polnini božjega kraljestva, k sintezi med Bogom, človekom in naravo. Cerkev oznanja odrešenje, Bog pa ga v njej uresničuje.

Modeli. K današnji krizi vere spada tudi kriza simbolov za izražanja vere. Zato mora vsakokratna inkulturacija Cerkve nujno posegati tudi v prenovo simbolnega izražanja vere, zlasti v prenovo jezika. Vsak nov način izražanja nespremenljive resnice imenujemo model.

Model institucija. Pri tem modelu je naglas na vidnem, na upravi, oblasti in moči. Vsebuje nevarnost za nastanek institucionalizma, ki pomeni samozadostnost institucije. Konstitucija o Cerkvi drugega vatikanskega koncila šele v tretjem poglavju govori o Cerkvi kot instituciji, na prvo mesto pa postavlja skrivnost Cerkve.

Model mistično občestvo. Emil Brunner meni za Cerkev, da je konstitutivna osebna skupnost verujočih. Congar imenuje Cerkev odrešenjsko občestvo. Drugi vatikanski koncil potrjuje izraz Kristusovo skrivnostno telo in ga hkrati dopolnjuje z izrazom božje ljudstvo.

Ob izrazu Kristusovo skrivnostno telo se je pogovor precej razvnel. Omenjali so, da v tem izrazu obstaja nevarnost diviniziranja Cerkve. Nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu danes doživlja popravke. Poudarjamo, da smo povezani z Glavo prek Sv. Duha. Pod tem pnevmatološkim vidikom nekateri izpuščajo besedo mistično in rečejo samo Kristusovo telo. Drugi pa so izražali prepričanje, da v izrazu Kristusovo mistično telo ni nevarnosti diviniziranja Cerkve, ker je pač Bog duh in nima telesa.

Model zakrament. Zakramenti so eminenten kraj dialoga med Bogom in človekom. Kristus je zakramentalni temelj Cerkve. Zakrament ima v sebi dinamiko stvarnosti, ki jo pomeni.

Kerigmatski model. Pri njem je v središču pozornosti Sv. pismo. Cerkev je kraj, kjer se vera dogaja. Cerkev je v bistvu eshatološko občestvo odrešenih. Cerkev in božja beseda sta nerazdružljivi. V Cerkvi se božja beseda dogaja.

Sekularno dialoški model. Poklic Cerkve je služba ljudem. Teilhard de Chardin zato meni, da je nujno približanje teologije in znanosti, Cerkve in sveta. Cerkev mora postati središčna moč sveta, nositeljica razvoja družbe. Bonhöffer meni, da je Cerkev le tedaj Cerkev, kadar je za druge. Po zahtevi te naloge mora preoblikovati strukture.

Modele Cerkve je treba vrednotiti po naslednjih kriterijih: kako so utemeljeni v Sv. pismu, kako v tradiciji, kako v misijonskem poslanstvu Cerkve, kako temeljijo na veri, upanju in ljubezni, kako na religioznem izkustvu današnjega časa in koliko so teološko plodni. Model mora biti kreativen, ne le reproduktiven.

Dr. Vjekoslav Bajsić je predaval **o možnostih Cerkve znotraj človeške medsebojnosti.**

Zaradi današnjega velikega poudarka na sociologiji se pojavlja strah, da bo sociologija zatemnila teologijo. Vendar nam ta strah ne sme zatemniti pogleda na dejstvo, da je sociologija nujno potrebna. Človek je namreč strukturirano bitje. Strukturiranost mu je že vrojena, je pa tudi posledica socializacije.

Nepokristjanjena skupina je do sebe nekritična, navzven pa ostra. Če kdo v njej plava proti toku in postane kritik skupine od znotraj, ga skupina izvrže. Tej zakonitosti skupine je podvrženo tudi cerkveno občestvo. To mora posvetno raven skupine prerasti in se povzpeti na evangeljsko raven. V prvi Cerkvi so imeli vse skupno, prevevala jo je krščanska ljubezen. Vendar so se že od začetka dalje neprestano pojavljale še nepokristjanjene zakonitosti skupine. Niso se vpraševali, zakaj heretik ni zadovoljen. Ko se je izoblikovala krščanska družba, je vsak že z rojstvom postal njen član. Ko so celi narodi postali krščanski, je religija dobila etnično oznako. Po fevdalnem načelu je knezova odločitev odločila za ves narod. Ko se je dal krstiti knez, se je dal krstiti ves

narod. V monolitni krščanski družbi je prešel poudarek od ortopraksije k ortodoksiji.

Odnos med Cerkvijo in državo v fevdalizmu je bil odvisen od dogovora med škofom in cesarjem. Ko pa je prišlo do parlamentarizma, so nastale krščanske stranke kot instrument za vpliv na vlado. Ta vpliv pa je bil mnogo teže izvedljiv kot prejšnji. Vendar se je s tem uveljavila vloga laikov v Cerkvi. Nastajale so organizacije krščanskih laikov.

V zvezi z vlogo laikov v Cerkvi je pomembna vloga krščanske družine. Mormoni se v Ameriki zato tako hitro širijo, ker gojijo družinsko bogoslužje. Vsi mladi gredo za dve leti misijonarit: Mormone spodžiga družinska molitev in vsakdanje skupno spraševanje vesti. Tudi mi bi morali bolj razviti molitveno vlogo krščanske družine. Kakor je bil v prvi Cerkvi poudarek na odraslih, tako naj bi bil tudi danes. Učinkovit duhovni preboj uresničujejo danes gibanja.

V pogovoru smo ugotavljali, da se duhovniki ne smemo preveč zanašati na delo po modelih, ampak bolj na prijateljstvo. Učinkovita evangelizacija ni možna drugače kot prek skupin. Vendar je skupina tudi nevarna: posameznik hitreje dvomi, ali ima prav ali ne, skupina heretikov pa je zakrknjena. Proces personalizacije se ne more dogoditi brez socializacije. Brez skupine ni osebe. Vendar se mora skupina korigirati po evangeliju.

Dr. Josip Baloban je predaval **o pastoralnem modelu danes v naši Cerkvi.**

Štirje so modeli, ki jih je do nedavnega prakticirala naša Cerkev: Cerkev kot narodnocerkvena skupnost, Cerkev kot servis za verske usluge, Cerkev kot obrambnotrdnjavska skupnost ter Cerkev kot župnijska družina.

Cerkev kot narodnocerkvena skupnost obstaja v agrarno zaprtih okoljih. Tega modela v strogem pomenu besede pri nas ni več. Po delih pa ga je še veliko tam, kjer je vera kot del tradicije. Človek z rojstvom avtomatsko postane član cerkvene skupnosti. V njej ni nekrščenih in ne odraslih krščencev. Cerkvena skupnost se prekriva s komunalno skupnostjo.

Cerkev kot servis za verske usluge podpira distancirane kristjane, ki se nočejo vezati na redno življenje Cerkve, ampak se ji približajo le nekajkrat ob pomembnih dogodkih. Tak model je škodljiv, ker distancirane vernike zavaja v zavest, kakor da so še vedno dobri kristjani, saj jim duhovnik nudi usluge ob najmanjših pogojih.

Vsi štirje omenjeni modeli so predkoncilsko usmerjeni, vezani na juridični vidik Cerkve, navzven netolerantni, triumfalistični, individualistični, zanemarjajo osvobajajočo energijo vere, zagovarjajo klerikalno podobo Cerkve, v kateri je ljudstvo čreda, pasivna masa in so laiki podaljšana roka klera. Tu je treba iskati razloge za distanciranje ljudi od Cerkve v starosti od 20 do 50 let.

Dvajsetletna pokoncilska obnova se trudi za model Cerkev ljudstva. V njem se oblikujejo trije bolj specialni modeli: Cerkev kot kvas, Cerkev kot mala čreda in Cerkev kot narod. Vendar je Cerkev kot Cerkev velikega naroda obsojena na odmiranje. Majhna čreda pa mora premagovati zakonitost zaprtosti majhne skupine. Cerkev majhne črede mora biti komplementarna s Cerkvijo velikega naroda. Vedno moramo upoštevati tudi stopnjevito pripadnost Cerkvi, o kateri govori koncil.

Model Cerkev naroda je trenutno najprikladnejši, a ga je treba jemati dinamično. Pri zakramentih iniciacije poudarek na starših, botrih in občestvu privatni vidik razširi v cerkveni, razvija cerkvenost, prehod iz minimalne pripadnosti Cerkvi k intenzivni.

Današnji pastoralni model Cerkev naroda pa ima tudi šibke točke. Preveč ima pred očmi problem Cerkve in premalo problem sveta. Zanemarja evangelizacijo kulture in javnega mnenja. Na Hrvatskem ni koordinirane pastorale mladih. Po birmi odpade ogromno mladih. Primanjkuje katehez za mlade. Razviti bi bilo treba katehizacijo odraslih. Slabo je razvita pastorala družine. Ni institucije katehumenata na širši ravni. Dela se stihijsko in površno. Potreben bi bil pastoralen načrt.

V pogovoru je bilo omenjeno, da obstaja tudi model Cerkev kot muzej. Ta je posebej všeč državi, ki izjavlja, da je tu področje najboljšega sodelovanja med Cerkvijo in državo.

Resno si je treba zastaviti vprašanje, kako se približati vikendašem. Dušni pastir mora biti z verniki v dialogu. Laike naj vključuje v oznanjevanje božje besede, v katehizacijo, v sodelovanje pri evharistični daritvi in zakramentih ter pri karitasu. Temeljna dejavnost laikov je v družini, v pripravi na zakramente, v sodelovanju z veroukom.

Ivan Grubušić je govoril **o povratni informaciji v Cerkvi danes.**

Človek je bitje odnosa. Odnos do bližnjega ga označuje bistveno. Človek doživi maksimalni razvoj svojih sposobnosti v komunikaciji. Imamo komunikacijo znotraj skupine in med skupinami. Sekte so podobne termo steklenici: razvito imajo samo notranjo komunikacijo, navzven pa so hladni. Podobna je avtoritarna ali despotska skupina. Zanjo je posameznik objekt. V njej je enosmerna komunikacija, ki je izraz moči skupine, moči manjšine nad večino. Na tem bazirajo totalitarni sistemi. Pomembne informacije v njih poznajo le nekateri. Ti rešujejo probleme z resnico avtoritete in ne z avtoriteto resnice. Nasprotno pa demokratična skupina vsakomur omogoča, da lahko spregovori. Zato razvije horizontalno komunikacijo.

Dialog kot način življenja je utemeljen v Bogu, ki je hkrati ednina in množina. Govorimo o singularnopluralni bitnosti Boga. Zaradi dialoga s človekom se je Bog učlovečil. Jezus čudovito uresničuje božji dialog s človekom. Zato je tudi za Cerkev dialog temelj njenega delovanja. Tako goji dialog najprej s posameznikom, potem pa tudi z ateizmom, z družbenim sistemom, državo.

Bitnost krščanske družine je komunikacija. Pogovor je v družini najvažnejši. Konec pogovora je začetek obsojanja.

Cerkev mora stalno strokovno raziskovati, kaj mislijo verniki.

Dr. Marjan Valkovič je govoril **o Cerkvi pred tretjim tisočletjem.**

Misliti je treba globalno, a delati lokalno. Danes prvikrat res lahko govorimo o svetovni Cerkvi. V prvem tisočletju je Cerkev v znamenju Vzhoda, v drugem tisočletju v znamenju Zahoda, tretje tisočletje pa bo v znamenju svetovne Cerkve. Konec stoletja bo 70 % vseh kristjanov na južni polobli.

Kljub svetovni Cerkvi pa smo katoličani majhna čreda v svetu, saj nas je danes le 18,5 %. Tudi prizadevanje za razvoj ostaja pri manjšini, medtem ko rastejo muslimani, brezbrižni in ateisti.

Danes v Cerkvi živi prizadevanje, da bi na vsaki celini razvila posebno življenje, posebne strukture in posebno teologijo. V Evropi je glavni problem sekularizacija, v Latinski Ameriki teologija osvoboditve, v Afriki inkulturacija in v Aziji srečanje z velikimi drugimi religijami. Razvijajo se lokalne teologije. Latinskoameriška teologija osvoboditve je že izdelala svojo metodologijo in izraža superiornost nad Evropo in tudi vpliva na Evropo. Afriška teologija se ravna po načelu: od prakse k teologiji. Inkulturacija v teologiji pomeni, da vsak narod iz svoje kulture gleda na evangelij.

V 21. stoletju bo moralo iti krščanstvo tudi v pogovor z drugimi religijami. V luči tega pogovora bo moralo znova preverjati, kaj je razodetje, kakšen odnos ima krščansko razodetje do občega razodetja, kaj pomeni izvoljeno ljudstvo, kakšna je vloga lokalnega razodetja v splošnem razodetju, kakšen delež pri odrešenju ima budizem, ali so svetniki možni tudi drugod, kako naj se preoblikuje cerkvena struktura, kako Petrova služba, kako rešiti vprašanje centralizacije in decentralizacije, kako naj se naprej preoblikuje liturgija, kako naj se izmenjuje personal, kaj in kako je treba v veri na novo izraziti, kako se je treba angažirati za svet.

Teolog Congar predlaga, da bi po zgledu petih patriarhatov v prvi Cerkvi danes postavili pet patriarhatov na petih celinah.

Glede odnosa Cerkve do sveta je Pij XII. učil, da je Cerkev življenjski princip družbe, drugi vatikanski koncil pa poudarja solidarnost Cerkve s svetom. Cerkev je učinkovito znamenje za ves svet, kaže na človekovo dostojanstvo in njegove pravice. Cerkev je integratorica družbe, ji lahko daje utemeljenost, je vest družbe, je znamenje edinosti in upanja za vse človeštvo.

Smo pred velikim odpiranjem v svetovni razsežnosti. Smo pred novim, pogumnim branjem Svetega pisma. Vsi narodi sveta so izvoljeni. Judovski narod je bil izvoljen samo kot znamenje za to, da so izvoljeni vsi narodi.

Zadnji je predaval *dr. Tomislav Šagi-Bunić* **o današnjih perspektivah modela sanctorum communio.**

Izraz sanctorum communio je iz konca 4. stoletja. Ni jasno, ali genitiv sanctorum izhaja od sancti (= svetniki = osebe) ali od sancta (= sveto = svete stvari). Gre za občestvo potujoče (zemlja), trpeče (vice) in poveličane (nebesa) Cerkve. Izraz communio pomeni, da gre za edinost Cerkve. Drugi vatikanski koncil uporablja za Cerkev tudi star izraz communio hierarhica. Vendar ne moremo postavljati zgradbe Cerkve izključno na ta stari princip. Potrebna je nova teorija soteriologije na podlagi sanctorum communio.

Biblična podlaga za to teorijo je Jn 11, 50—52, kjer je rečeno, da je Jezus umrl za

to, da bi zbral vse božje otroke v eno, da bi osnoval communio. Iz tega sledi, da se mora tudi krščanska teologija razvijati v koinoniji, v občestvu teologov in v občestvu s hierarhijo. Teologija mora vsebino božjega razodetja prenašati v kontekst sodobne družbene situacije. Cerkev je na prvem mestu oznanjevalka in pričevalka.

Šagi-Bunić še vedno pristaja na model Cerkve velikega naroda, ki naj se razvije v Cerkev služabnico.

Kristus ni ustanovil Cerkve le z govorjenjem, ampak praktično s skrivnostjo svojega trpljenja in smrti. Cerkev je neposredno ustanovil Kristus. Ta ugotovitev je temeljnega pomena. Prvo krščansko občestvo je bilo brez sektaštva, ker se je zbiralo okrog Osebe in ne zakona. Krščansko občestvo mora biti takšno, da vsak, ki sprejema Kristusa, lahko živi v njem. Vendar je v naših današnjih župnijah težko v življenju uresničiti communio.

Pojem sanctorum ni moralen, ampak ontološki. Na njegovi liniji je Cerkev nosilka odrešilno svetega.

Določeno občestvo ni le komuniciranje vseh ljudi z župnikom, ampak hkrati krščansko komuniciranje vseh ljudi med seboj. O občestvu lahko govorimo, kadar je omogočeno, da dobra beseda posameznega kristjana lahko pride tudi do učinka. Vsi naj imajo možnost svetovati, čeprav odloča oblastnik. Avtor tega načela v življenju redovnikov je sv. Bazilij. Sv. Benedikt pa si je zamislil avtonomno delujočo oblast v redu.

Splitski nadškof Franić trdi, da je samoupravljanje ideal krščanstva. S tem spodbuja k razmišljanju, kako samoupravljanje razviti v Cerkvi. V pogovoru smo ugotovili, da je samoupravljanje dejansko krščanskega izvora. Pri nas ga je prvi razvil med obema vojnama Slovenec dr. Andrej Gosar, univerzitetni profesor prava in znamenit teoretik krščanskega socializma. Communio sanctorum je občestvo ljudi s slabostmi. Zato ne sme postati v takem smislu samoupravna, da bi v njej lahko odločale človeške slabosti. Kolikor pa bi samoupravljanje v družbi uspelo v dobrem smislu, pa Cerkev nikakor ne bi smela živeti v razkolu z uspelo samoupravno družbo, ampak bi jo celo morala navdihovati.

Za vzpostavitev modela sanctorum communio je prvenstveno treba vzgajati družine k pristnosti in odprtosti navznoter in navzven.

Zaključni pogovor je privedel do spoznanja, da ne bi bilo pametno, če bi začeli poudarjati en sam model, ampak je treba pustiti, da žive vsi modeli, ki imajo kaj učinka. Cerkev mora odkrivati bogastvo v vsakem človeku in mu dajati možnost, da z njim obogati druge. Ljudem mora odkrivati pomembnost posameznega človeka. Množica kristjanov je vrednota, ljudske pobožnosti so duhovni kapital, vendar se je treba neprestano truditi, da se iz naših kristjanov oblikuje sanctorum communio.

Upadanje vernikov povzroča slaba natalitета pri kristjanih, brodolomi krščanskih zakonov, ki se s tem oddaljijo od Cerkve. Upadanje vernikov pa povzroča tudi tista razbitost znotraj Cerkve, ki jo povzroča kritičnost brez ljubezni, ki ima veliko energije za razdiranje, prav zato pa nobene energije za graditev Cerkve.

Potrebno je torej, da Cerkev spodbuja rast natalitete. Seveda tako, da bodo starši rojevali otroke z ljubeznijo in ne z nejevoljo. Treba je vzgajati družine in jim pomagati prek viharjev. Treba je gojiti tudi kritičen notranji dialog v Cerkvi, vendar konstruktivno, z ljubeznijo.

Cerkev mora biti odprta svetu, ateistom, drugovercem, gojiti mora civilizacijo ljubezni in poudarjati posameznega človeka.

V prvi Cerkvi niso oblikovali življenja po načrtovanem modelu, ampak je življenje Cerkve samo proizvedlo model. Model je samo sredstvo. Kriterij vrednosti vsakega modela je, koliko je »za človeka«.

Ob sklepu simpozija so izbrali temo za prihodnje leto: DANAŠNJA KRIZA KULTURE IN ŽEJA PO TRANSCENDENCI.

Rudi Koncilija

Trije novi priročniki za študij liturgike

Dvajsetletnica koncilske konstitucije o bogoslužju bo ostala zaznamovana s svojevrstnim spominom: v italijanščini, francoščini in nemščini je prav zdaj v teku izhajanje treh različnih priročnikov za študij liturgike. Vsi trije so na voljo v naši fakultetni knjižnici, enega ali drugega pa si je oskrbel tudi kdo izmed naših teologov, zato ne bo odveč, če

jih kratko predstavim. Najbrž ni bilo kakega dogovarjanja, da so se skoraj hkrati odločili za izdajo teh priročnikov, verjetno pa so liturgiki teh treh narodov čutili, da mlajši teologi in tudi laiki potrebujejo pomoč pri temeljitem pouku o bogoslužju, kakor ga je naročila konstitucija, ker brez tega ne more biti tudi dobrega, po smernicah koncila oblikovanega bogoslužja.

V letih pred koncilom in tudi še prvo desetletje po njem smo povsod zelo uporabljali Martimortovo liturgijo **Eglise en prière,** ki je prvič izšla 1961 in so jo prevedli tudi v številne druge jezike, tudi naš prof. Karel Jaš jo je za svoje slušatelje v Mariboru prevajal, vendar je ni bilo mogoče izdati v tisku ali kot razmnožena skripta.

Mednarodno sodelovanje liturgičnih znanstvenikov je kmalu po koncilu »rodilo« bolj pastoralnoliturgično usmerjen priročnik, ki je pod imenom p. Gelineauja izšel v številnih jezikih in je bil pri nas dostopen v hrvaškem jeziku: **Pastoralna teologija liturgijskih slavlja** (Zagreb 1973). Ker so pri Krščanski sadašnjosti prevajali italijansko izdajo, je tudi v hrvaški knjigi navedeno predvsem italijansko liturgično slovstvo oziroma italijanski prevodi del, ki so najprej izšla v drugih jezikih, lahko pa smo takrat dodali tudi nekaj naslovov slovenskih knjig in razprav.

Benediktinci, ki vodijo rimski papeški liturgični institut pri sv. Anzelmu, ustanovljen 1961, so se ob desetletnici koncilske konstitucije o bogoslužju odločili izdati priročnik v več zvezkih, napisali naj bi ga predvsem profesorji tega zavoda, ki že sam po sebi združuje liturgike različnih narodnosti. Odločili so se za skupen naslov **Anámnesis,** Spomin, pač zato, ker je osrednje bogoslužno opravilo — evharistijo — naročil Jezus opravljati v svoj spomin: »eis mían anámnesin« in ker ima vse bogoslužje tudi spominsko naravo. Zdaj že pokojni profesor Salvatore Marsili je 1972 napisal uvod k prvemu zvezku, ki je pri založbi Marietti izšel dve leti pozneje (1983 je bila ponatisnjena že druga izdaja tega zvezka). Na več kot 200 straneh prinaša uvodna poglavja liturgike, začenja se s pregledom liturgičnega gibanja v 19. in 20. stoletju (Neunheuser). Marsili sam je orisal zgodovinski razvoj gledanja na bogoslužje v Svetem pismu in poznejši zgodovini odrešenja pod teološkim vidikom, ki je na koncilu prevladal nad zgolj obredno, pozunanjeno rubricistiko. Obravnava tudi »cerkvenostno« naravo bogoslužnih opravil, na koncu pa načelno spregovori tudi o neliturgičnih ljudskih pobožnostih. M. Augé razlaga sestavine bogoslužnih obredov od svetopisemskih beril in spevov do molitvenih besedil, R. Civie pa je prispeval poglavje o liturgični zakonodaji.

Drugi zvezek (izšel 1978, ponatisnjen 1983) je ves posvečen pregledu zgodovinskega razvoja bogoslužnih obredov na vzhodu in zahodu in so ga napisali različni avtorji. Vsebuje tudi predstavitev najstarejših liturgičnih knjig: latinskih (A. Nocent), galikanskih in španskih (J. Pinell), ambrozijanskih (A. M. Triacca) in vzhodnih (T. Federici). Sorazmerno kratko je B. Neunheuser prikazal še značilnosti liturgičnih reform od 4. stoletja do 2. vatikanskega koncila.

Izmed zvezkov, ki naj bi obravnavali posamezna bogoslužna opravila, je doslej izšel samo drugi del tretje knjige, v njej pa je na več kot 300 straneh prikazana evharistija pod teološkim in zgodovinskim vidikom. Tudi tu je imel S. Marsili pomemben delež, ker je obravnaval teološka, biblična in patristična vprašanja do vključno tridentinskega koncila, A. Nocent pa je prispeval podrobnejši pregled razvoja posameznih delov evharističnega opravila. M. Augé v dodatnem poglavju razpravlja o drugotnih vidikih evharistije: somaševanje, obhajilo pod obema podobama in izven maše, pogostnost maševanja in maše na domu. Filipinec A. J. Chupungco, sedanji vodja instituta, pa je povzel glavne točke glede prilagajanja mašnega obreda, kakor je možnosti za to nakazala konstitucija.

Prvi del tretje knjige še ni izšel in bo posvečen drugim zakramentom, za četrto knjigo pa ostane obravnavanje liturgične molitve in posvečenja časa v cerkvenem letu. Verjetno je prav Marsilijeva smrt upočasnila izhajanje tega priročnika.

V letu 1983 sta skoraj hkrati izšla prva zvezka francoske in nemške liturgike, ki oba obravnavata bogoslužje cerkvenega leta. Ker je francosko delo med tem že dokončano, si oglejmo najprej to.

Kanonik in profesor Aimé-Georges Martimort je novo delo zasnoval kot popolnoma prenovljeno izdajo prejšnjega priročnika, vendar je ohranil naslov **Eglise en prière** in založbo Desclée, namesto nekaterih umrlih sodelavcev pa je pritegnil nove, a spet iz kroga pariškega liturgičnega instituta. Delo

je v manj kot dveh letih že izšlo v štirih zvezkih na nekaj več kot 1200 straneh.

V prvem zvezku so sodelavci iz »prve ekipe« obdelali liturgična »načela«: uvod z definicijo liturgije (Martimort),) zgodovinski razvoj vzhodnih (I. H. Dalmais) in zahodnih (P. M. Gy) liturgičnih družin ter razvoj zahodne liturgije pri tridentinskem koncilu (P. Jounel). V poglavju o zakonitostih bogoslužnih obredov je Martimort prikazal liturgično občestvo, dialog med Bogom in ljudmi ter znamenja, bolj teološka vprašanja obrednosti bogoslužja pa Dalmais.

Drugo knjigo, ki govori o evharistiji, je v celoti spisal profesor R. Cabié. V svoj prikaz je seveda lahko vključil vsa novejša dognanja o razvoju posameznih delov mašnega obreda, ki so bila prej zlasti za srednji vek premalo znana. Predstavil je tudi prenovljeni mašni obred in nekaj povedal tudi o češčenju evharistije in obhajilu izven maše.

Najobsežnejši, tretji zvezek, je posvečen vsem drugim zakramentom. Na začetku je Jounel predstavil razvoj škofovske in duhovniške obredne knjige pontifikala in rituala. Cabié je obdelal uvajanje v krščanstvo, Gy pokoro in spravo, Martimort obrede za bolnike, Jounel ordinacije in postavitve v liturgične službe, J. Evénou poročne obrede, A. Nocent posvetitev devic, D. Sicard obrede ob krščanski smrti, Evénou ljudske pobožnosti, Jounel blagoslove, Nocent pa še redovniške obrede. Vsako poglavje obsega kratek zgodovinski pregled in prikaz sedanjih svetih opravil, čeprav se seveda avtorji ne spuščajo v podrobna obredna navodila, ker nočejo nadomestiti študija obrednih knjig.

Trije že večkrat imenovani avtorji, Dalmais, Jounel in Martimort, so napisali tudi četrto knjigo o liturgičnem posvečevanju časa: o nedelji in cerkvenem letu z različnimi prazniki in godovi, o molitvenem bogoslužju.

Posebna odlika francoskega priročnika so abecedna stvarna in imenska kazala v vsakem zvezku, česar ni v drugih dveh obravnavanih knjigah (morda bodo to naredili na koncu za vse zvezke skupaj). Bibliografski seznam pred vsakim poglavjem navaja predvsem francoske izdaje, pa tudi temeljne študije v drugih jezikih. Podoben sistem uporablja tudi italijanski priročnik, v obeh je marsikaj navedeno tudi v opombah, ki jih je v francoskem sorazmerno več kot v italijanskem.

Nemški priročnik **Gottesdienst der Kirsche**, ki ga izdaja znana založba Fr. Pustet v Regensburgu, že s podnaslovom pove, da namerava biti znanstveno natančen: Handbuch der Liturgiewissenschaft, na ovitku pa beremo, da hoče »prikazati sedanje stanje raziskovanja liturgične znanosti in nuditi potrebno osnovno informacijo za današnjo bogoslužno prakso«. Izdajanje vodijo profesorji različnih teoloških središč nemškega jezikovnega območja: Hans Bernhard Meyer (Innsbruck), Hansjörg Auf der Maur (letos nastopi službo na Dunaju), Balthasar Fischer (Trier), Angelus A. Häussling (Maria Laach) in Bruno Kleinheyer (Regensburg).

Kot že omenjeno, je najprej 1983 izšel 5. zvezek celote, v katerem Auf der Maur obravnava prvi del posvečevanja časa: Gospodove tedenske (= nedelja) in letne praznike. Za uvod govori o temeljnih vprašanjih bogoslužja v zvezi s tekom časa, nato o sobotnem oziroma nedeljskem krogu, posameznih liturgično pomembnih dnevih v tednu, najdalj pa se seveda mudi ob velikonočnem praznovanju, približno prav toliko prostora (ok. 100 strani) pa zavzema pregled božičnega prazničnega kroga in drugih praznikov med letom. Knjigo sklepa teološki pogled na celoto letnega praznovanja.

V letu 1984 je izšel tudi naslednji zvezek, osmi po vrsti, drugi del »drugih« zakramentov, v njem je Kleinheyer opisal ordinacijske obrede (s postavitvami v službe vred), p. Emmanuel v. Severus redovniške obrede, Reiner Kaczynski pa obrede ob smrti in pogrebu (brez bolniških), blagoslove in eksorcizme.

Uredniškega koncepta se morajo enotno držati vsi sodelavci, zato vsak oddelek uvaja lasten pregled vsebine, na začetku vsakega poglavja je obsežen seznam ustreznega slovstva, v besedilu razprave so podrobna pojasnjevanja natisnjena z drobnejšim tiskom, kar seveda veča študijsko uporabnost priročnika — zavedati se moramo, da na nemških teoloških fakultetah študira ogromna množica laiških teologov in teologinj, ki vsi ne potrebujejo enake liturgične izobrazbe.

Videti je, da celotnega priročnika še ne bomo imeli kmalu na voljo, nekaj zaradi natančnosti in zaposlenosti avtorjev, najbrž pa tudi založba ne zmore tako hitro izdati zahtevno in obsežno delo, saj imata že prva dva zvezka 520 strani, pa ni obdelana niti še četrtina celote!

Kar je napisano v tem pregledu, naj ne bi bilo samo gola informacija, od katere ne more biti veliko koristi, ampak tudi spodbuda, da bi si, če je mogoče, eno ali drugo delo tudi še kdo nabavil za svojo knjižnico in študij ali pa bi si vsaj bolj izposojali, kar je vsem na voljo v knjižnici teološke fakultete.

Rad bi pa sklenil z morda utopičnim, a potrebnim vabilom in željo, da bi se tudi slovenski liturgiki kdaj lotili pisanja priročnika za našo rabo in potrebo, saj opisani trije zgledi samo potrjujejo, da en sam pisec danes ne zmore več tako obsežnega gradiva. V času našega velikega učitelja Franceta Ušeničnika je bilo to še mogoče, zdaj pa bi morali delati tako, kot je splošno uveljavljeno v svetu, pa tudi pri nas v drugih strokah. Tudi pri tem načrtu pa bo seveda predstavljeno tuje gradivo lahko v veliko pomoč in spodbudo.

Marijan Smolik

Ocene in prikazi

David in Pat Alexander s sodelavci, **Svetopisemski vodnik,** Ognjišče, Koper 1984, 687 str.

Najbrž se bo komu zdelo odveč pisati recenzijo knjige eno leto po njenem izidu, vendar bi pomislek lahko veljal le za knjigo, ki nima trajne vrednosti in ji šele recenzija pripomore do uveljavitve. Svetopisemski vodnik, ki ga je l. 1984 izdalo Ognjišče v Kopru, pa ni knjiga, kateri bi šele recenzija pripomogla do uveljavitve, temveč se je uveljavil brez nje takoj, ko je izšel, zato ga recenzija nima namena priporočati, temveč le opozoriti na njegovo dejansko vrednost. Če kakšna knjiga izide večkrat in če povrh izide tudi v različnih prevodih, že to potrjuje njeno vrednost, čeprav to še ni potrdilo njene znanstvene vrednosti, ker je knjiga lahko tudi propagandistična ali tendenciozna; zato hoče recenzija Svetopisemskega vodnika pokazati njegovo pravo vrednost. Njena priporočila so toliko vredna, kolikor so vredni dokazi, ki jih gradi na knjigi. Recenzija ni reklama za Svetopisemski vodnik, temveč prikaz njegove dejanske vrednosti.

Svetopisemski vodnik je prevod angleškega The Handbook to the Bible (Priročnik k Bibliji), ki ga je izdala založba Lion v Tringu na Angleškem. Knjiga je po vsebini res priročnik za boljše razumevanje in kar najbolj široko poznavanje Svetega pisma in njegovega sveta. Pri njenem nastajanju je sodelovalo več strokovnjakov z različnih področij: orientalistov, jezikoslovcev, biblicistov Združenega kraljestva, zlasti iz Anglije; vse delo pa sta vodila glavna avtorja, David in Pat Alexander.

Tudi slovenski prevod je skupinsko delo. Knjigo je prevajalo več prevajalcev (Janez Zupet, Marko Čuk, Mirko Hribar in Lojze Premrl), čeprav ni natančno povedano, kaj je kdo prevedel; pri končni redakciji pa so sodelovali še nekateri drugi. Pobudo za prevajanje je dal in delo vodil glavni urednik Ognjišča, Franc Bole.

Svetopisemski vodnik že zaradi svoje zunanjosti zbuja pozornost. Tiskan je na lepem belem in trpežnem papirju z lahko berljivimi črkami, ki se spretno prilagajajo vsebini knjige, tako da že tisk nareja knjigo prikupno in po svoje razumljivo. Še bolj pa k temu pripomore slikovni del.

Knjiga je močno dokumentirana. Dokumentacijsko gradivo so dali na voljo ugledni muzeji, arhivi, samostani in različne verske skupnosti (prim. zahvalo navedenim ustanovam na str. 685). Knjiga ima 437 fotografij, od tega 363 barvnih, 68 zemljevidov, ki prikazujejo širši zemljepisni predel ali pa posamezne kraje in predmete v zvezi s svetopisemsko pripovedjo, 20 preglednic oziroma grafikonov, ki prikazujejo zgodovino obeh zavez, obdobje kraljev in prerokov, zgradbo in prevajanje Svetega pisma v različnih časih in različne jezike, civilizacije in kulture, religije, utežne, prostorninske in daljinske mere, denar, štetje časa, koledar in kar je še temu podobnega.

Pestro slikovno gradivo napravlja knjigo zelo privlačno in jo tudi vsebinsko bogati, najprej zato, ker je v njem dosežen vrhunec grafične tehnike, saj tudi v najbolj razvitem svetu ne izhajajo Sveta pisma in svetopisemski priročniki v bolj popolni slikovni opremi, in potem zato, ker s premišljenim izborom in ustreznim pojasnilom smiselno dopolnjuje vsebino Svetopisemskega vodnika. Z njim smo dobili Slovenci prvič tako kvaliteten in obsežen zbor svetopisemskih slik, kajti Kratko Sveto pismo s slikami (Ljubljana 1968) in Jezusov evangelij (Mohorjeva družba, Celje

1972) v tem pogledu precej zaostajata, čeprav smo bili tistih slik takrat nadvse veseli in sta prav zaradi barvnih slik obe knjigi doživeli tako visoko naklado.

Slike povedo včasih celo več kakor besede. Takšne so zlasti preglednice dolžinskih (105) ter starozaveznih in novozaveznih prostorskih mer (106—107), ki tako nazorno prikazujejo mere, da jih z besedo ni mogoče bralcu tako približati, za pravilno razumevanje Svetega pisma pa je izredno pomembno, če se jih znamo prav predstavljati in če vemo, koliko je bil vreden en talent (prim. Mt 25, 14—30).

Še bolj poučen je grafični prikaz svetovnih civilizacij (22—23), religij in ideologij (30 do 31), ki s časovno dimenzionalnostjo bralcu tako približa njih obdobja, da takoj ve, kako so si sledila in katere kulture in civilizacije so obstajale hkrati. Iz teh grafikonov je lepo razvidno, kako se je človeška misel gibala v zgodovini.

Ali je potem slikovni del pripomogel, da se je Svetopisemski vodnik tako hitro uveljavil? Komaj je izšel in že so ga vsi uporabljali in se z njim bogatili. Izšel je ravno, ko so slušatelji Svetega pisma oddajali pisne naloge iz eksegeze Nove zaveze in vendar skoraj ni bilo primera, da se ne bi nanj skliceval in ga navajal. Svetopisemski vodnik je takoj dobil svoje mesto v našem religioznem prostoru. Če pa knjiga na mah ljudi osvoji, mora imeti na sebi nekaj mikavnega in mikavnost Svetopisemskega vodnika je v tem, da v pestri sliki in v današnji govorici izraženem pojasnilu približuje bogastvo svetopisemskega sporočila.

Ugoden sprejem knjige pri ljudeh je zanesljivo znamenje njene vrednosti. Svetopisemski vodnik pa je bil od začetka ugodno sprejet, pa vendarle ni odveč, če pregledamo tudi njegovo vsebino, da mu ne bi mogel kdo očitati, češ da je samo zaradi bogatega slikovnega gradiva in lepe zunanjosti zbudil tolikšno zanimanje.

Svetopisemski vodnik je res priročnik za Sveto pismo. Z besedo in sliko uvaja bralca v neskončno bogastvo svetopisemskega sporočila in njegove življenjske modrosti. Približuje mu okolje, v katerem je Sveto pismo nastajalo, seznanja ga z njegovim osrednjim sporočilom in mu razlaga najbolj neznane stvari in resnice. Svetopisemski vodnik spretno združuje tri veje biblične znanosti: biblične realije, uvod v Sveto pismo, kar je v bistvu zgodovina svetopisemske književnosti in eksegezo.

Knjiga ima štiri dele. Prvi del (9—116) je izrazito uvodne narave. Seznanja nas s tem, kar mora vsak vedeti, če hoče kolikor toliko razumeti Sveto pismo, to se pravi knjigo, ki je nastala pred več tisočletij, in to v čisto drugačnem svetu, kakor pa živimo mi. Bralca najprej uvaja v časovno zgodovinsko okolje, v katerem je Sveto pismo nastajalo. Sveto pismo je rastlo iz življenja, zato veje iz njega čisto konkretno življenje, in čim bolj bralec pozna te življenjske oblike, tem bolj mu je razumljivo svetopisemsko sporočilo. Zato zgoščen, pa vendar doživet prikaz navad naroda, pri katerem je Sveto pismo nastajalo, kakor tudi navad njihovih sosedov, ki so tako ali drugače posegali v njihovo zgodovino, zares veliko pripomore k boljšemu razumevanju Svetega pisma. Poznanje pristnih življenjskih oblik dobesedno oživlja Sveto pismo in premošča tisočletja, tako da nam govori kakor prvim naslovljencem.

Ta del je tudi ideološko obogaten. Med drugim vsebuje tudi razpravo o izvoru religije (24—25), o značilnostih svetovnih religij in posebnosti razodete religije. Razprava ni tendenciozna, ampak ob določenih primerih, posebno ob kultu, nevsiljivo dokazuje, da je razodeta svetopisemska religija luč sveta, zato ni čudno, da so narodi v preteklosti tako množično prevajali Sveto pismo in ga še vedno zavzeto prevajajo in da smo se po zaslugi naših protestantov, zlasti Trubarja in Dalmatina, tudi Slovenci uvrstili med redke narode, ki so imeli že pred štiristo leti prevedeno vse Sveto pismo v svoj materin jezik (79—80).

Razumljivo je, da je uvodni del zaradi obsežnih tem in zapletenih vprašanj glede nastajanja Svetega pisma večkrat premalo izčrpen, če ne kar usodno pomanjkljiv. Ko govori o razmerju Stare zaveze do Nove pravi, »da povzročajo veliko spotike tisti deli Stare zaveze, ki prikazujejo Boga kot Boga jeze, ki ukazuje svojim služabnikom, da delajo, kakor se njemu zljubi« (45); to res lahko razberemo iz besed Svetega pisma, vendar bi moral pojasniti, kaj pomeni »Bog jeze« in kako naj razumemo »harem«, ki se današnjim ljudem tako upira, ker resnično težko razumejo, kako naj bi Bog Izraelcem naravnost ukazal, naj pobijejo ljudi zavojevanih mest. Tako dražeč primer bi moral pojasniti, saj uvodoma pravi, da bo »razlagal najbolj neznane stvari in resnice«, to pa

pravzaprav pomeni, da bo razlagal težko razumljive stvari v Svetem pismu.

Drugi in tretji del sta Sveto pismo samo. Drugi del (117—463) je Stara zaveza, tretji (465—656) pa Nova zaveza. Vselej je najprej predstavljena ustrezna svetopisemska knjiga, tako da na kratko pove vse, kar moramo vedeti o njeni naravi ali njeni književni vrsti (ali je knjiga zgodovinsko-pripovedna, preroška, pesniška . . .), njeni zgradbi, kdaj, kje in kako je nastala ter besedo o njenem pisatelju, ker se knjige po njih navadno tudi imenujejo. Tu se ne spušča v podrobnosti in ne načenja nerešljivih vprašanj, čeprav jih je v zvezi z nastankom posameznih svetopisemskih knjig največ. Svetopisemski vodnik postavlja o teh stvareh trditve, ki pa niso samovoljne, temveč izsledki poglobljenih specialnih študij ali tisočletnega prepričanja Cerkve. V tem pogledu ravna popolnoma pravilno, kajti nesmiselno je odpirati vprašanja, nato pa bralca puščati v negotovosti, ker tudi resna znanost večkrat nima boljšega odgovora. Svetopisemski vodnik ne načenja uvodne problematike, razen tam, kjer je takšna problematika sestavni del posamezne svetopisemske knjige, na primer odnos Drugega pisma Tesaloničanom do Prvega ali pristnost oziroma pavlinska narava pastoralnih pisem itd. Vendar se tudi tu ne spušča v podrobnosti, ker se mnenja današnjih strokovnjakov o teh vprašanjih še vse preveč razlikujejo in ker to končno sploh ni njegov namen, ampak želi čimprej k vsebini Svetega pisma in njegovi neizčrpni življenjski modrosti. Svetopisemski vodnik noče biti samo vodnik v Sveto pismo, ampak ob Svetem pismu tudi vodnik v praktično krščansko življenje.

Svetopisemski vodnik osredotoča v osrednjem delu vso pozornost Svetemu pismu, vendar ga ne navaja zdržno od začetka do konca, temveč povzema iz njega osrednje téme in jih kratko pojasnjuje, tako da je v njem kar najbolj razumljivo in vabljivo vsebovana pestrost in življenjskost svetopisemskega sporočila. S tega vidika bi bilo odveč pričakovati od njega vso svetopisemsko vsebino. Tako nič ne pove, kakšne sanje je imel faraon, temveč samo, da jih je Jožef edini znal razložiti (149) in ne pove, čemu se je Mojzes nenadoma znašel pri Midjancih, ampak pripoveduje takoj za tem, kako ga je faraonova hči rešila iz vode, o tem, kako ga je Bog poklical iz gorečega grma (155—156), ne da bi povedal, kako je ubil Egipčana; in ker se je stvar zvedela, se je zatekel k Midjancem. Takšno pripovedovanje bi lahko kdo imel za luknjičavo, vendar Svetopisemski vodnik ni »kratko Sveto pismo«, temveč odkrivanje in pojasnjevanje svetopisemskih resnic, ki bogatijo naš vsakdan in vodijo k Bogu.

Končno pa od Svetega pisma nič ne izpušča, čeprav ne navaja vsega neposredno. Sveto pismo je v njem vsebovano po svojem sporočilu, ne pa v snovni razsežnosti. Svetopisemske knjige so razdeljene na vsebinske enote, ki jih zelo izčrpno označujejo naslovi in podnaslovi. V njih ne navaja celovitega svetopisemskega besedila, temveč ga predpostavlja in z ustreznim svetopisemskim navedkom bralca nanj opozarja. V enotah niti s svojimi besedami ne povzema svetopisemskega besedila, temveč ga razlaga in išče njegovo versko sporočilo. Enote v Svetopisemskem vodniku so v razlago in sporočilo strnjena svetopisemska besedila. To je narejeno tako spretno, da čutimo v njem Sveto pismo, čeprav ni dobesedno navedeno, razlaga pa spet ni samo pojasnjevanje temnih mest, ampak je usmerjena k odkrivanju in aktualiziranju svetopisemskega sporočila.

Primer takšnega razlaganja, ali bolje rečeno, iskanja osnovnega sporočila, ki ga vsebuje svetopisemski odlomek, je dokazovanje Jezusovega božanstva v Janezovem evangeliju. Dokazovanje se nanaša na odlomek 5,19—47, katerega pa ne navaja, temveč predpostavlja. Dokazovanje je pravzaprav zbirka samih povzetkov iz Jezusovega govora, torej ne gre za umsko dokazovanje, temveč svetopisemsko. Takole pravi: »Judje so imeli prav. Jezus se je res delal enakega Bogu (18) — čeprav svoje avtoritete ni uveljavljal neodvisno od Boga (19). V tem odlomku Jezus zatrjuje:

— da pozna božje načrte (20);

— da Bog stoji za vsem, kar govori in dela (19.30);

— da more podariti večno življenje (21.24. 40);

— da ima pravico in oblast soditi vse ljudi, žive in mrtve (25-29).

Človek, ki o sebi trdi take stvari, je norec, pokvarjenec ali pa Bog! Na kaj lahko Jezus opira svoje trditve?

— na besedo, ki jo je Bog izrekel ob njegovem krstu (37);

— na pričevanje Janeza Krstnika (33—35);

— na lastne čudeže (36);

— na napovedi Stare zaveze (39).« (Prim. str. 538).

Takšno dokazovanje je hkrati tudi dober pregled svetopisemske vsebine. Ker je 3/4 razlage vsebovane v temeljitem poznanju svetopisemske vsebine, je preglednost besedila že dobršen del razlage. V Svetopisemskem vodniku pa je vsa snov podana zelo pregledno. Odlomki, četudi vsebinsko zelo bogati, so vedno kratki in navadno še naprej razčlenjeni na odstavke, ki so opremljeni z vmesnimi naslovi. Tako razčlenjena vsebina je pregledna in se veliko bolj vtisne v spomin kakor pa dolgi in zgoščeni sestavki, ki bralca preveč utrujajo. To je še posebno primerno pri bolj zahtevnih knjigah oziroma njihovih odlomkih. Samo skrbno razčlenjena vsebina Pisma Rimljanov (583) pripomore, da je njegov poglavitni nauk, zlasti vprašanje človeške grešnosti in božjega usmiljenja, razumljiv in njegovo sporočilo učinkovito. Samo izčrpna in pregledno razčlenjena vsebina Prvega pisma Korinčanom (589) pripomore, da začutimo življenjskost njegovega sporočila in se povrh tudi laže zapomnimo, kaj je pravzaprav njegova vsebina, kajti Pavlova pisma so si vsebinsko tu in tam podobna, zato je zamenjava med njimi možna.

Razčlenjenost in preglednost svetopisemskih knjig ima posebno vrednost pri obnavljanju svetopisemskega znanja, zato je Svetopisemski vodnik lahko tudi odličen pripomoček pri študiju Svetega pisma. Snov je večinoma sestavljena tako, da je pravi »repetitorij« svetopisemskega znanja, zato je lahko koristen pripomoček vsakomur, ki mora na podlagi svetopisemskega besedila sestaviti spodbudni nagovor, homilijo, pouk ali katehezo. Svetopisemski vodnik je prav zaradi načina, kako je sestavljen, vsestransko uporabna knjiga: koristen je pri poglabljanju osebnega duhovnega življenja, pri širjenju in poglabljanju svetopisemskega znanja in pri poučevanju drugih.

Čeprav Svetopisemski vodnik ni komentar svetopisemskih knjig, vendar pri aktualiziranju svetopisemskega sporočila ne more mimo zahtevnih in težko rešljivih eksegetičnih vprašanj. Ker noče z njimi prekinjati pripovedovanje, jih obravnava sama zase. Ti dostavki so izjemno dragoceni, poučni in vsebinsko bogati. Naj omenim le nekatere, na primer: značilnost hebrejske poezije (571—573), evangeliji in moderna kritika (530—532), izvolitev (586) itd. Natisnjeni so na barvni podlagi, tako da tudi optično učinkujejo. To so pravzaprav povzetki temeljitih znanstvenih študij ustreznih vprašanj, zato vsebujejo poleg znanega tudi nekaj novega. Po vsebini so to kratki sestavki, ki v zgoščeni besedi povedo najprej to, kar je znano, pa je za boljše razumevanje Svetega pisma to znanje le treba obnoviti, po drugi strani pa bralca seznanja s tem, kar je na tem področju novega, tako da prav v teh delih posreduje Svetopisemski vodnik zadnja odkritja in spoznanja biblične znanosti in gre tako v korak s časom.

Sicer pa je visoka znanstvena raven temeljna značilnost Svetopisemskega vodnika, čeprav pripoveduje vseskozi preprosto, jasno in nazorno. Pravi znanstveni slog ni izumetničen in zamotan, ampak preprost, kakor je preprosta resnica, ki jo znanost odkriva. Kljub znanstveni zanesljivosti pa je v njem nekaj vsebinskih spodrsljajev bodisi zato, ker ima nekaj za dokončno, za dejstvo, kar v resnici ni in bo najbrž zmerom ostalo vprašljivo, bodisi zato, ker razlaga ne izraža dejanskega stanja. Odkod ve tako zanesljivo, da je bil Teofil, kateremu je Luka posvetil evangelij (prim. Lk 1,3) in Apostolska dela (prim. Apd 1,1) Rimljan? Celo o Luku ne vemo popolnoma zanesljivo, če je bil res pogan, temveč iz Kol 4,10—14 samo sklepamo, da ni bil »od tistih, ki so bili iz obreze« (Kol 4,11), vse izročilo do Evzebija, ki je prvi trdil (prim. Cerkvena zgod. III 4,6), da je bil Luka Grk, pa praktično sloni na tem Pavlovem poročilu; tako še manj zanesljivo vemo, kakšne narodnosti je bil Teofil. Nekateri ga sploh nimajo za zgodovinsko osebo, ampak razlagajo ime simbolično, to je »tisti, ki ljubi Boga« oziroma »katerega Bog ljubi«; vsekakor pa težko verjamemo, da bi imel Rimljan pravo grško ime!

Prav tako ne drži, da so Judje obsodili Jezusa na smrt, ker je v sodnem postopku priznal, da je Mesija, kakor pravi Svetopisemski vodnik: »Sodniki so Jezusa prisili k izjavi, da je *Mesija,* kar je za kristjane resnica, za Jude pa *bogokletna trditev,* zaradi katere so ga *obsodili na smrt*« (473). Zgolj to, da se je nekdo izdajal za Mesijo, po judovskem mišljenju še ni bil zadosten razlog za smrtno obsodbo, saj jih je bilo takrat veliko, ki so se imeli za Mesija, in vendar niso Judje nikogar obsodili na smrt; pač pa je bila za bogokletje določena smrtna kazen. Sodobni judovski učenjak, Jožef Klausner, pravi: »Zaklinjanje je možno, toda vprašanje, če je Jezus Božji Sin, ki je v Lukovem evangeliju

že tako ločeno od vprašanja, če je Mesija (prim. Lk 22,66—70), sploh ni možno na ustnicah velikega duhovnika, zlasti saduceja,« zato je razvidno, da so Judje obsodili Jezusa na smrt, ker se je imel za Boga, pred Rimljani pa so ga tožili kot tistega, ki se je delal kralja in je ljudstvo ščuval zoper cesarja (prim. Lk 23,2; Jn 19,12), kar je bilo značilno za judovsko pojmovanje Mesija! V razčlenjevanju sodnega postopka bi moral bolj jasno ločiti, zakaj so Judje sodili Jezusa in zakaj Rimljani.

Tudi trditev, da je Jezus izgovoril posvetilne besede (493) nad »čašo blagoslova« (na str. 593 ji pravi »kelih zahvale«, ker gre za isto stvar, bi morali biti imeni usklajeni!), ne drži, kajti »Čaša blagoslova« je bila tretja obredna čaša pri judovski velikonočni večerji in od obredne čaše je moral najprej odpiti hišni gospodar, ki je predsedoval velikonočni večerji; in ker je bil pri zadnji večerji to Jezus, bi bilo čudno, če bi sam najprej pil iz čaše, ki jo je spremenil v svojo kri. Zato je veliko bolj verjetno, da je Jezus spremenil v svojo kri čašo, ki je bila zunaj velikonočne večerje in so iz nje pili po mili volji, ne da bi se ozirali na hišnega gospodarja. Ker pa so še vedno sedeli za mizo ter jedli in pili, se je to res zgodilo »medtem ko so jedli« (Mt 26,26a). Jezus je evharistijo navezal na judovsko velikonočno večerjo in s tem pokazal, da gre za nekaj novega; medtem ko je bila judovska velikonočna večerja spomin na rešitev telesne sužnosti, je evharistija spomin na rešitev duhovne sužnosti in pogubljenja. Pri zadnji večerji tudi niso pomakali »šop zelišč v *slano vodo*« (492), temveč v grenko omako »harozet« (prim. Mt 26,23).

Anahronistična je tudi trditev, da je »moral prozelit sprejeti obrezo *in krst* in obljubiti, da bo spolnjeval Mojzesovo postavo« (497); anahronistična najprej zato, ker v Stari zavezi še ni krsta, in končno zato, ker so s tem mišljeni pogani, ki so sprejemali starozavezno religijo, ne pa poganski spreobrnjenci h krščanstvu. Beseda »krst« je sicer v angleškem izvirniku, toda treba bi jo bilo drugače prevesti, ker ni mišljen krst, temveč obredna kopel, s katero so prozelite sprejemali v judovsko religijo. Tudi stavek: »Sedem dni *po* veliki noči bo ljudstvo jedlo nekvašen (opresen) kruh« (160 in prav tako na str. 558!), ni prav preveden, kajti nekvašen (opresen) kruh je bil tako značilna jed velikonočnega praznika, pashe, da Marko in Luka imenujeta pasho kar »praznik opresnikov« (Mr 14,1; Lk 22,1), zato so nekvašen kruh jedli *med* velikonočnimi prazniki, ki so trajali od 14. do 21. nizana, ne pa *po* praznikih!

Prevod je na splošno zelo dober. Pravzaprav je prevod jezikovno in stilistično tako popoln, da beremo Svetopisemski vodnik, kakor bi bil izvirno napisan v slovenščini. Prevajalcem gre vse priznanje, čeprav je tu in tam kak stavek, ki je do nerazumljivosti nerodno preveden. Tako pri najboljši volji ne vem, kaj hoče povedati besedišče, ki naj bo stavek: »Neokrnjena podoba o Božji pravičnosti, jezi spričo hudobije in sodbi ni prijetna, zlasti ne v času, ko je vse dovoljeno« (46)? Povečini pa so stavki samo stilistično nerodno oblikovani, medtem ko je njih pomen jasen, na primer: »Tudi judovski rabinski spisi *nam* opisujejo Jezusa, *ki da* je uporabljal magijo, zavajal ljudi . . .« (468, prim. še str. 569, 581, 593).

V prevodu je tudi nekaj nedoslednosti oziroma pomanjkljive usklajenosti izrazja: »satan« piše zdaj z malo (486), zdaj z velïko začetnico (517), tuja imena piše zdaj po naše, npr. Alepo, namesto Aleppo, zdaj po tuje, npr. Hassetche v Siriji; Negeb s končnim *b*, Tel Aviv pa z *v*, čeprav je v hebrejščini isti glas.

Vse te pomanjkljivosti, posebno vsebinske, prevodu niso v čast in bi se jim lahko izognili, če bi prevod prebral tudi kak biblicist, saj sodi Svetopisemski vodnik najprej v njegovo področje.

Četrti del (657—687) je leksikalne narave. Najprej omenja središčne teme v Svetem pismu, npr. ljubezen, pri tem pa so navedena ustrezna mesta obeh zavez; nato sledi seznam pomembnejših oseb in krajev v Svetem pismu in končno seznam Jezusovih čudežev, prilik in molitev v Svetem pismu. Seznam pomembnejših oseb in krajev je gotovo zelo koristen, vendar za poglobljen študij Svetega pisma pomanjkljiv, ker ni celovit. Dobra stran tega seznama je tudi ta, da so imena že usklajena z novim prevodom Svetega pisma in bo tudi v tem pogledu Svetopisemski vodnik knjiga prihodnosti.

Svetopisemski vodnik je tako široko zasnovan, da spada v knjižnico vsakega izobraženca, ne glede na to, ali veruje ali ne. Sveto pismo je del starega sveta in kulture, na kateri sloni tudi kultura današnjega sveta, zato marsičesa v njej ne razumemo ali pra-

vilno ne vrednotimo, ker ne poznamo dovolj Svetega pisma in njegovega sveta. V Svetopisemskem vodniku je zbranega toliko narodopisja, da presega potrebe za boljše razumevanje Svetega pisma, čeprav je to njegov prvenstveni namen. Za takšno enciklopedijo znanja in duhovnega bogastva smo ne samo ustvarjalcem, temveč tudi prevajalcem res lahko hvaležni, posebno še, ker je vse podano v tako prikupni, poučni in nazorni obliki, da Založba, ki izdaja takšne knjige, povsem opravičuje svoj obstoj.

Francè Rozman

Walter Kasper, **Der Gott Jesu Christi,** Grünewald, Mainz 1982, 406 str.

Včasih so klasični traktati delili snov iz nauka o Bogu na dvoje, namreč »o enem Bogu« in »o troedinem Bogu«. Po 2. vatikanskem koncilu pa je prišlo precej v navado, da jo povezujejo v enoto; to je veliko bolj skladno s Sv. pismom in cerkvenimi očeti. Tako je tudi v knjigi W. Kasperja (roj. 1933), enega od najuglednejših sedanjih nemških teologov. Celotno snov je razdelil na tri dele: I. Vprašanje o Bogu danes; II. Oznanilo (Botschaft) o Bogu Jezusa Kristusa (171—282); III. Trinitarična skrivnost Boga (285—383).

V prvem delu so postavljena izhodišča za današnje razpravljanje o Bogu. Ko avtor pokaže na »Boga kot problem« v izročilu in danes, preide na »Zanikanje Boga v modernem ateizmu«. Podlaga modernega ateizma je novoveška avtonomija; najprej je ateizem nastopal v imenu avtonomnosti narave, nato pa v imenu človekove avtonomije, kakor to dobro vidimo pri L. Feuerbachu, K. Marxu in Fr. Nietzeju. Končno avtor na kratko, a jedrnato prikaže tri poglavitna stališča, kakršna je teologija zavzemala (ali pa dela to še danes), ko hoče odgovoriti na izziv ateizma: apologetično stališče; po 2. vat. koncilu predvsem dialoško izhodišče, ki je stvarno utemeljeno in ne le nekakšen oportunizem; pri protestantih, začenši s K. Barthom, v najnovejšem času neredki evangeličanski teologi zapuščajo izhodišče in spet začenjajo v rastočem številu upoštevati veljavnost prvin v naravni teologiji; ta je takšna, kakor jo najdemo še pri sv. Tomažu Akvinskem. W. Kasper tukaj med drugim navaja W. Pannenberga, ki med protestanti posebno izrazito poudarja pomembnost naravne teologije. Pannenberg očita radikalnemu stališču dialektične teologije K. Bartha, da je to le prazno zatrjevanje o obstajanju Boga in zapadanje skrajnemu primeru v zagovarjanju gole subjektivitete, zapadanje prav tistemu, zoper kar se bori. »K zgledom pretiranega prilagajanja intelektualnim modam časa spada mišljenje dialektične teologije, da more sprejeti ateistično argumentacijo in jo premagati z radikalno vero v razodetje. Kar se tiče intelektualnega prizadevanja teh teologov, je to najcenejša oblika modernosti.« Takšno ravnanje pravzaprav paradoksno napravlja ateizem za naravno predpostavko verovanja in s tem za naravno teologijo. »Toda če nima vera nobene opore v vpraševanjski naravi človeškega bivanja, tedaj postane iracionalna in avtoritarna«. V nasprotju s tem — tako poudarja Pannenberg — morata teologija in Cerkev danes odložiti svojo avtoritarno podobo in se argumentativno soprijeti z modernim ateizmom (87).

Četrti oddelek I. dela prinaša pod naslovom Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis (92 do 150) posebno veliko novega zlasti za tiste, ki so študirali teologijo pred kakimi tridesetimi leti. Seveda »izkustvo Boga«, za kakršno se poteguje avtor, ni isto kakor modernistično »doživetje Boga«. »Religiozno izkustvo ni neposredno, marveč posredno, ki ga napravimo ‚skupaj s' svojim siceršnjim izkustvom, ‚v' tem izkustvu in ‚pod' njim. Religiozno izkustvo torej ni poljubno izkustvo poleg siceršnjega izkustva, marveč je to temeljno izkustvo [Grunderfahrung] v našem siceršnjem izkustvu, takšno izkustvo, ki vodi in prešinja sleherno drugo izkustvo« (113). »V religioznem izkustvu se nam v drugem izkustvu odpre tisto poslednje obzorje človeškega izkustva, ki zajema in varuje prav vse; v religioznem izkustvu se nam odpre *razsežnost skrivnosti,* iz katere prihaja in v katero kaže sleherno izkustvo« (114).

V zadnjem (5.) oddelku je nato še govor o »Spoznanju Boga v veri«. Tu se npr. srečamo z razpravljanjem o Bogu kot skrivnosti. »Stavek o skrivnosti in skritosti Boga ... ni spoznavnoteoretičen, marveč teološki stavek, ni poslednja beseda človeškega samospoznanja, marveč prva beseda spoznanja vere, kakršno nam podarja Bog. Če biblija govori

o skrivnosti in skritosti Boga, misli zato na nekaj drugega, kakor pa če o tem govorita Platon in še bolj Plotin (da je namreč ideja o dobrem in enem onkraj sleherne biti in bistva), ali če Kant razumsko idejo [Vernunftidee] označuje kot nedoločljivo in kot resnično ‚brezno človeškega razuma'. Skrivnost Boga ni poslednje še dosegljivo in vedno se odtegujoče obzorje našega spoznanja, marveč celoto utemeljujoča vsebina razodetja Boga samega. To ni negativen, marveč pozitiven povedek, ni beseda, ki nas sili k molčanju, marveč nam omogoča govorjenje, natančneje rečeno, hvaljenje, poveličevanje in adoracijo Boga« (165). »Razodetje skrivnosti Boga razveljavlja postavo samoopravičenja z deli in razglaša evangelij o milosti, ki edina opraviči. Takó je razodetje skrivnosti Boga razodetje skrivnosti našega odrešenja in zveličanja; to je temeljna in središčna odrešenjsko-zveličavna resnica krščanske vere« (167).

Drugi del je s svojimi tremi oddelki nekakšen komentar nicejsko-carigrajske veroizpovedi (pa tudi »apostolske vere«), in sicer izredno zanimiv in prepričljiv komentar. Ta del je pač še posebno skrbno premišljen in tako rekoč izklesan v celotni zgradbi in posameznostih. V njem Kasper nadaljuje in poglablja svojo znano knjigo Jesus der Christus, ki je v prvi izdaji izšla l. 1974.

Ko v *prvem oddelku* govori o »Bogu, vsemogočnem Očetu« in v zvezi s tem obravnava tudi današnji odpor že do same ideje »očeta«, pravi: »Ne smemo se varati in spregledati, da zadaj za filozofijo emancipacije in s tem podane izgube očeta navsezadnje stoji *nova oblika gnoze* ... Ogrozitev za krščanstvo je postala gnoza predvsem v kulturnem razpadu helenističnega sveta v drugem krščanskem stoletju ... Ne bomo se motili, če trdimo, da je krščanstvu danes naložena podobna preizkušnja. Moderna znanost in tehnika in z njima šele omogočena industrijska družba sta izvotlili urejeno metafizično mišljenje. Tehnika in znanost sta bili gigantski človekov poizkus, da bi do dna dojel in obvladal svet ter materialne, fizične, biološke, sociološke in ekonomske odvisnosti. Ob koncu tega razvoja stoji človek tukaj kakor čarovnikov učenec, ki se nič več ne more znebiti duhov, katere je preklical. Svet, ki ga je zamislil in skonsturiral on sam, je postal komaj pregleden sistem z neodpravljivimi prisilami; postal je usoda drugega reda. Spet se bohotno širi tesnoba [Angst]; ta se mnogokrat sprevrže v ciničen prezir sveta. Fr. Nietzsche je predvideval in sprejel nihilistične posledice, ki jih ima smrt Boga: Nobenega zgoraj in nobenega spodaj ni več, na vse strani strmoglavljamo in blodimo kakor skozi neskončni nič. V tem, ko se ruši vse mišljenje metafizičnega reda, mora krščanstvo nanovo zastaviti vprašanje o temelju vse realnosti, o temelju, iz katerega vse prihaja, ki vse nosi in ki vsemu daje mero. Učiti mora ljudi, da bodo svet človekove naturalne vezanosti zoper radikalno sramotenje vsega tega znova sprejemali in potrjevali kot dobro božje stvarstvo, izhajajoče iz božje volje« (174 sl.). — Nato avtor razpravlja o Bogu kot očetu (Očetu) v zgodovini religij, v Stari in Novi zavezi ter v zgodovini teologije in dogme. Končno obravnava teološko določitev božjega bistva v obzorju zahodne metafizike in v obzorju filozofije svobode nekako od Kanta naprej. Tu npr. beremo: »Svojo dokončno izpolnitev more človeška oseba najti le, če se sreča z osebo, ki je neskončna ne le glede na svojo intencionalno zahtevo [Anspruch], marveč glede na realno bit, če se torej sreča z absolutno osebo. Ustrezen pojem osebe kot vselej enkratne prisotnosti biti [je einmaliges Da des Seins] torej vodi nujno do pojma absolutne, to je do božje osebe. Če osebo razumemo kot vselej enkratno udejitev biti v celoti, potem kategorija osebe, če jo uporabimo glede Boga, ne pomeni nikakršnega popredmetenja Boga. Nasprotno, *kategorija osebe more na novo izraziti, da bit Boga subsistira enkratno, da je torej Bog ipsum esse subsistens.* — Določitev božjega bistva kot osebe se opira na klasično določitev bistva in to določitev hkrati preseže. Nič več si ne misli Boga v obzorju podstati [Substanz], ga torej ne določa kot absolutno podstat, marveč si ga misli v obzorju svobode in določa *Boga kot popolno svobodo.* Ta določitev božjega bistva ima prednost v tem, da učinkuje bolj konkretno in bolj živo kakor pa tisto abstraktno metafizično določanje bistva, ki je nastopalo v izročilu. S tem se tudi bolj približa biblični podobi Boga kot Očeta. To pa zlasti zaradi tega, ker *biti oseba nujno pomeni biti v odnosu* [weil Personalität notwendig Relationalität besagt]. Kajti oseba eksistira samo v samoudejanjanju. [Selbstvollzug] na temelju drugih oseb in v smeri k drugim osebam. Človeška oseba konkretno ni sposobna življenja drugače, kakor če jo sprejemajo in potrjujejo druge osebe, če od koga drugega

prejema ljubezen in ljubezen hkrati podarja; svojo izpolnitev najde, ko sama sebe daje v ljubezni drugemu. Ta teza je temeljnega pomena za pravilno razumevanje personalitete Boga. *Personaliteta Boga torej pomeni, da je Bog takšna subsistirajoča bit, ki je svoboda v ljubezni* ... Seveda moremo *kategorijo osebe glede Boga uporabiti le analogno.* To ne pomeni, da je Bog manj oseba kakor mi, marveč da je neprimerno bolj oseba, kakor pa smo to mi« (195 sl.). »Ko Boga, tisto realnost, ki vse določa, določamo kot osebo, določimo tudi bit v celoti osebnostno. S tem nastopi *revolucija v razumevanju biti.* Ne podstat, marveč odnos [Relation] je tisto poslednje in najvišje. Po Aristotelovem gledanju spada odnos k pritikam, ki se pridružujejo substanci; odnos je veljal celo za tisto, kar je od vsega, kar jè, najslabotnejše. Če pa Bog sam sebe razodene kot Bog zaveze in dialoga, kot tisti, čigar ime pomeni ‚Biti za nas' in ‚Biti z nami' [Für-uns- und Mit-uns-Sein], potem je odnos nasproti podstati prvo. Potem šele svobodna sklonitev [Zuwendung] Boga k svetu in k nam utemeljuje znotrajsvetno podstatnost [Substantialität]. *Smisel biti torej ni v sebi stoječa podstat, marveč sama sebe priobčujoča ljubezen.* S tem ima biblična misel o Bogu ne le kritično, marveč tudi pozitivno pomembnost. Pomeni namreč, da je človeška oseba kot oseba absolutno sprejeta in ljubljena. Kjerkoli se torej dogaja ljubezen, tam se anticipatorično dogaja poslednji smisel sleherne resničnosti, tam je fragmentarično predhodno dospelo božje kraljestvo. Verovati v Boga, vsemogočnega Očeta, torej ne pomeni verovati v vsemogočnost ljubezni in v njeno eshatološko zmago nad sovraštvom, nasiljem, egoizmom, in pomeni obveznost živeti v smeri k temu« (197 sl.).

Drugi oddelek je pod naslovom Jezus Kristus — božji Sin spet razdeljen na tri oddelke: 1. Vprašanje o odrešenju kot izhodišče vprašanja o Bogu; 2. Oznanjevanje o Jezusu kot Kristusu, to je kot prinašalcu odrešenja; 3. Teološka razlaga božjega sinovstva Jezusa Kristusa. Če navajam le naslove, nikakor ni rečeno, da tu ni videti kaj posebno pomembnega.

Tretji oddelek govori o Svetem Duhu kot Gospodu in Oživljevalcu (246—282). W. Kasper je eden od tistih današnjih teologov, ki zlasti močno poudarjajo, da je nujno močneje razvijati «pnevmatično razsežnost« v zahodni katoliški teologiji. Sam je to praktično izvedel že v svoji knjigi Jesus der Christus, zdaj pa še v knjigi o Bogu. Teologija naj bi nikoli ne hotela tega, da bi »Skrivnost Boga racionalistično razkrojila, marveč da bi to Skrivnost kot skrivnost globlje razumela«.

»Razumevajoče prodiranje v globine božanstva človeškemu duhu iz samega sebe ni mogoče, marveč je to le stvar božjega Duha (1 Kor 2,11). Zato je teologija sama duhovni proces, udejanjanje [Vollzug] v Svetem Duhu. Če bi namreč mogli mi skrivnost Boga dojeti [erfassen] s svojimi končnimi spoznavnimi močmi, bi depotencirali božjost Boga; ko bi ga hoteli spoznati, bi ga ne spoznali; ko bi ga hoteli doumeti [begreifen], bi se nad njim pregrešili [-uns an ihm vergreifen]. Če naj Bog v našem spoznavanju ostane Bog in naj ne postane malik, ki smo si ga sami stesali in po naših merilih zasnovali, potem nam mora Bog sam sebe ne le ‚objektivno' razodeti, marveč nam tudi subjektivno podariti zmožnost, da ga spoznamo; tedaj nam mora dati Svetega Duha kot *Duha vere* (2 Kor 4,13), ki razsvetli oči našega srca (Ef 1,18). To je Duh modrosti in uvida (Iz 11,2). Šele s Svetim Duhom nam je dana možnost nagovarjati Boga kot Očeta (Rim 8,15; Gal 4,6). Duh nam torej daje pravico in sposobnost, da spoznamo božjo ljubezen, ki nam v Jezusu Kristusu sama sebe priobčuje, spoznamo kot takšno in se je veselimo. V Svetem Duhu kot Bogu v nas moremo spoznati Boga nad nami, Očeta, kot tistega, ki je v Sinu Bog med nami. Duh nam daje spoznati božjo milost kot milost; po njem moremo dojeti božji Dar kot dar, njegovo ljubezen kot njegovo ljubezen; Duh je subjektivna možnost razodetja« (276). — »Sveti Duh razodeva in je ... Ljubezen kot ljubezen. Duh torej izraža najbolj notranje bistvo Boga, se pravi Ljubezen, ki sama sebe priobčuje; in sicer izraža tako, da je ta najbolj notranja notranjost hkrati nekaj najbolj zunanjega [das Äusserste], namreč mogočost [Möglichkeit] in realnost božjega ‚biti zunaj sebe'. Duh je tako rekoč ‚Ekstasis' Boga; Duh je Bog kot čisto preobilje, Bog kot prekipevanje ljubezni in milosti. Tako pride v Svetem Duhu z ene strani imanentna božja ljubezen do svojega cilja. Medtem ko se Oče in Sin v Svetem Duhu tako rekoč dojemata in udejanjata kot ljubezen, pa kaže božja ljubezen v Duhu hkrati onkraj same sebe ... ne po poti nujnega razlivanja samega sebe, marveč v osebnostnem prostovoljnem dajanju v delež in svobodnega, milostnega samopri-

občevanja ... V Svetem Duhu je Bog od vekomaj tak, da se more podarjati. V tem smislu so cerkveni očetje Duha pogosto primerjali z izpuhtevajočim vonjem balzama ali ga pojmovali kot izžarevajočo lepoto, katere sled je mogoče spoznati v ustvarjeni lepoti, v bogastvu darov in preobilju stvarstva. Tako je Duh kot dovršitev v Bogu tudi eshatološka dovršitev sveta. — S to teologijo Svetega Duha napravimo *korekture tako pri marsikaterih tokovih vzhodne teologije kakor pri novosholastični usmerjeni zahodni teologiji.* Drugače kakor palamitska teologija razumemo milost ne kot neustvarjeno energijo, marveč kot realno samopriobčenje Boga v prebivanju in prek prebivanja hipostaze Svetega Duha. S prebivanjem nam podarjenega Svetega Duha postanemo deležni božje narave (2 Pt 1,4). Vendar pa — drugače kakor pri samopriobčevanju božjega Sina — postanemo po Duhu božji sinovi ne na osnovi roditve, tj. po bistvu, marveč božji sinovi in hčere po daru in milosti, tj. božji otroci po posinovljenju ... Ko tako jemljemo novozavezne trditve o prebivanju Svetega Duha v polnosti zares in ne govorimo le o Svetem Duhu pripisovanem (apropriiranem) prebivanju Boga, pač pa o osebnem (hipostatičnem) prebivanju Duha, se ločujemo tudi od neosholastičnega razumevanja milosti kot od Boga različni, ustvarjeni realnosti. Milost je namreč prvenstveno neustvarjena milost, samopriobčenje Boga v Svetem Duhu. S tem ustvarjena milost ni izključena. Saj neustvarjena milost človeka notranje spremeni, ima torej ustvarjene učinke, in potrebuje s človekove strani takšnega sprejema, ki ga omogočuje le milost. Tako je treba reči: neustvarjena milost, namreč prebivanje Svetega Duha, potrebuje za svojo pripravo ustvarjeno milost, kakor ima to tudi za svoj učinek. Samopriobčevanja Boga v Svetem Duhu si torej ne smemo misliti brez mnogovrstnih, od Boga različnih in zato ustvarjenih darov Svetega Duha« (278 sl.).

Tretji del ima za svoj predmet prav posebej trinitarično skrivnost Boga (čeprav tudi v prejšnjih dveh od tega avtor seveda ni mogel nikoli docela odmisliti in govori v dveh oddelkih najprej o utemeljitvi [Grundlegung] nauka o sv. Trojici, nato o razvoju tega nauka.

Čisto ob koncu pa je *povzetek* celotne knjige pod naslovom *»Das trinitarische Bekenntnis — die Antwort auf den modernen Atheismus«.*

Mnogim se danes zdi, da je nekaj prvenstvenega vprašanje o eksistenci Boga in da je treba odgovarjati na to vprašanje, ni pa tako pomembno vprašanje o notranji skrivnosti Boga. »Nauk o sv. Trojici se jim že tako in tako zdi mnogokrat kot radovedno vdiranje v skrivnost Boga samega. Tako se bolj ali manj zadovoljujejo s teistično izpovedjo [theistisches Bekenntnis].« Kasper je odločno drugačnega mnenja; zato poudarja: »Prav to teološko ‚skromnost' naj bi izvajanja v prejšnjih poglavjih izkazala za nekaj, kar je samo v sebi takšno, da pri tem ni mogoče vztrajati. Teizem je krščanska vera, ki sta jo razsvetljenstvo in ateizem že razkrojila; tak teizem se na osnovi stvari same nujno vedno znova preobrne v ateizem, pred katerim se hoče ubraniti, a se ne more ustavljati njegovim argumentom. *Spričo radikalnega postavljanja krščanske vere pod vprašaj nam slabotni, splošni in nejasni teizem nič več ne zadostuje; tu marveč pomaga naprej le odločno pričevanje za živega Boga zgodovine, kakršen se je konkretno razkril po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu«* (382).

Vendar pa W. Kasper ne misli tako, kakor danes menijo neredki protestantski teologi (npr. J. Moltmann), ki se jim v zadnjem času pridružujejo tudi nekateri katoličani. Ko ti teologi zametajo »teizem«, ga pravzaprav zamenjavajo z deizmom ali ga vsaj ne razlikujejo dovolj jasno od njega. Kakor že Barth, bi tudi oni hoteli doseči stališče, ki je onkraj teizma in ateizma, a v resnici zahajajo v takšen humanizem, ki je navsezadnje prav isto, kar je hotel napraviti iz teizma L. Feuerbach (84 sl.). Če se J. Moltmann temu nekako izogne, pa je njegov pojem o Bogu skoraj mitološki in tragičen (86).

W. Kasper zato poudarja: »Pred nevarnostmi, ki pretijo teizmu, se zaščitimo le tedaj, če ne iztresemo skupaj s plevami tudi pšenice: če torej na vprašanja, ki jih zastavlja ateizem, ne odgovarjamo tako, da bi kratko malo obšli probleme naravne teologije in bi neposredno skočili v domnevno radikalno vero, in če kritike teizma ne razširimo prehitro v pritiko monoteizma. Kajti monoteizem je odgovor na naravno vprašanje o enoti in smislu vse realnosti. Prav to nedoločeno odprto vprašanje dobi s trinitaričnim samorazodetjem Boga konkretno določitev, tako da je izpovedovanje Trojice konkreten mono-

teizem, ki je kot tak krščanski odgovor na človekovo vprašanje o Bogu. *Bog Jezusa Kristusa, torej Bog, ki se da spoznati po Jezusu v Svetem Duhu, je poslednja eshatološko-dokončna določitev nedoločene človekove odprtosti; Bog Jezusa Kristusa je potemtakem tudi krščanski odgovor na položaj modernega ateizma.* Tako pripada oznanjevanju troedinega Boga prav v sedanjem položaju najvišja pastoralna pomembnost.

Predmet oznanjevanja trinitarične skrivnosti Boga seveda neposredno niso kompliciranа eksegetska, zgodovinska in spekulativna vprašanja, s katerimi se mora ukvarjati teološki nauk o Trojici. ... Te razlage so za oznanjevanje, čeprav le posredno, temeljnega pomena. Neposredno bo oznanjevanje začenjalo — kakor to dela Cerkev v svojem izpovedovanju vere — s Trojico, kakršna se uveljavlja v odrešenjski zgodovini, in bo oznanjalo tistega Boga Jezusa Kristusa, ki nam v Svetem Duhu podarja življenje in svobodo, spravo in mir. Ustaviti se oznanjevanje seveda ne more pri tem. Kajti resnično življenje obstaja, kakor zatrjuje Gospod v svoji poslovilni molitvi, v tem, da Boga spoznavamo in poveličujemo. Soteriologija mora torej preseči sama sebe prav zaradi soteriologije in se preliti v doksologijo. Kajti v vsem spreminjanju in nestalnosti zgodovine obstaja človekovo odrešenje v tem, da ima občestvo z Bogom, ki *je* v vso večnost ljubezen. Prav antropološko orientirana teologija mora torej biti teološka teologija, ki daje obračun o tem, da je geslo ‚v večji človekov blagor in odrešenost' [ad maiorem hominis salutem] mogoče uresničevati le z ‚vse v večjo božjo slavo'. Teologija more zaradi tega razvijati antropološko pomembnost svojih trditev le s tem, da ostane teologija in ne postane antropologija. Ravno priznanje božjosti Boga vodi k počlovečenju človeka... Ravno razglašanje smrti Boga je medtem privedlo do odkritega razglašanja smrti človeka. Če naj odgovor na to ne obtiči na pol poti in če naj pripomore do polne uveljavitve Boga Jezusa Kristusa, tedaj je to mogoče le v obliki izpovedovanja Trojice; saj takšno izpovedovanje resno jemlje božjost Boga, njegovo svobodo v ljubezni; in jemlje resno tisto svobodo v ljubezni in za ljubezen, ki nam jo podarja Bog po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu — in more tako rešiti človekovo človeškost v položaju njene največje ogroženosti« (382 sl.).

Kasper vprašanje o Bogu tesno povezuje z vprašanjem o odrešenju. Celoten nauk o Bogu, ki je res »Bog Jezusa Kristusa«, obdeluje v zvezi z odrešenjsko zgodovino. Obenem pa to vedno obravnava na ozadju obzorja moderne miselnosti. Izsledke današnjega mišljenja skuša vedno sprejeti, kolikor so sploh še sprejemljivi; kritično jih prerešetava, da bi pripomogel k posredovanju vere tistim ljudem, ki so prepojeni s tem mišljenjem. Ko podaja svoje rešitve raznih vprašanj, ponovno spodbuja k še nadaljnjim premislekom.

Razni recenzenti dajejo Kasperjevi knjigi visoko priznanje, čeprav v nekaterih stvareh opozarjajo na pomanjkljivosti. Tako R. Schulte npr. meni, da je premalo upoštevana starozavezna vera v Jahveta; da je avtor pri razpravljanju o spoznavanju Boga prezrl pomembnost Rim 1,18—23; Ps 8 in 9; 1 Kor 2,12 (v: Herder-Korrespondez 1983, 174—178). L. Scheffczyk pogreša večjega razvitja nauka o božjih lastnostih; zelo pa odobrava Kasperjevo mnenje, da je nihilizem (Nietzsche in nekateri drugi!) v našem času ostrejši izziv krščanski veri kakor pa humanistični ateizem, saj se nihilizem pojavlja pravzaprav že v vsakem nepriznavanju in neupoštevanju metafizičnega sveta ter ima svoje poganjke v vsakem relativizmu resnice, kar je danes tako zelo razširjeno (v: Theol. Revue 1984, 136 sl.). Vsekakor je tudi res, da Kasper ni dovolj razvil svoje teze o razliki med »Substanzdenken« in »personales Denken«, kakor to meni R. Schwager (v: ZkTh 1984, 337—340). Vendar je to mogoče koristno dopolniti iz Kasperjeve knjige Jesus der Christus (Grünewald-V., Mainz 1974, 284 ss., 290 ss.).

Naj ob koncu še omenim, da Kasper kritizira klasično pojmovanje netrpljivosti Boga (čeprav priznava pravilno stran tega pojmovanja). Če je Bog ljubezen, če se je Sin božji učlovečil in umrl na križu, tedaj ni mogoče reči, da Bog sploh ni in ne more biti prizadet od trpljenja, da ne more tako rekoč deliti z nami našega trpljenja. Seveda pa Bog, če trpi in kolikor trpi, stori to po božje: njegovo trpljenje je razodevanje njegove svobode in ljubezni; Trpljenje Boga ne zadene (proti njegovi volji), marveč iz ljubezni sam hoče, da ga prizadene (242—245; 236 ss). Tako ni mogoče reči, da prihaja W. Kasper s temi premisleki v nasprotje s kako versko resnico ali v protislovje z naravno logiko (podobno kakor pri verski resnici o enem

Bogu v treh osebah ni mogoče odkriti protislovja, čeprav z naravnim umovanjem ni mogoče uvideti združljivosti med to enoto in trojstvom v Bogu). Če se človek zares poglablja v Kristusovo skrivnost, ki je najvišja in poslednja beseda (Beseda) božjega razodetja (in to po notranje, ne šele po nekakšni božji določitvi. gl. 157), bo pač težko ugovarjal Kasperjevim zadevnim premislekom. Takšna podoba Boga je tudi velikega pomena, kadar gre za vprašanje o človekovem trpljenju: v luči takšne podobe Boga človek ne more biti tako rekoč »nevoščljiv« Bogu za njegovo »nestrpnost« in »brezčutnost«; vsekakor se zdi, da teologija in oznanjevanje danes premalo zares jemljeta Kristusovo trpljenje in se s tem oddaljujeta od gledanja Sv. pisma in cerkvenih očetov iz prvih stoletij.

Vsega upoštevanja vredno je Kasperjevo naglašanje, da je »izpoved vere v troedinost Boga povzetek celotne skrivnosti krščanskega odrešenja; s tem stoji in pade celota resničnosti krščanskega odrešenja«; to je »proprium et specificum« krščanstva (285). V našem oznanjevanju in v naši katehezi to vse premalo uresničujemo. — V nekem pogledu pa je še večje pozornosti vredna Kasperjeva trditev: »Odločilen ni ateizem drugih, marveč ateizem, ki gnezdi v lastnem srcu« (25). V srcu vsakogar! Zato pa je tam bolj potrebno, da se teologija — in v zvezi z njo oznanjevanje — ne vdaja neodgovorno vsakokratnim modnim muham enodnevnicam, prav tako pa tudi ne brezbrižnosti in neobčutljivosti za spremembe duhovnega ozračja v vsakokratnem času. Zdi se, da je W. Kasper prav v tej svoji knjigi zelo dober zgled za izogibanje obeh napak, ki sta po 2. vatikanskem koncilu — seveda skupaj z drugimi dejavniki — napravili in napravljata silno veliko škode v Cerkvi in s tem v celotnem človeštvu. Ko je izšla njegova knjiga Einführung in den Glauben (Grünewald — V. 1972 in nato v več nakladah), pa tudi — vsaj delno — knjiga Jesus der Christus, so mogli nekateri kritizirati neredke pavšalne in preveč subjektivne sodbe, čeprav večkrat izražene v zanimivih formulacijah. V pričujoči knjigi pa W. Kasper očitno upošteva ono kritiko, čeprav v formulacijah in podobno ni manj »zanimiv«. Kdor hoče videti, kaj pomeni čut odgovornosti v teologiji (in oznanjevanju), naj preuči npr. poglavje Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis (92—150).

Anton Strle

Adalbert Rebić, **Prorok — človek Božji**, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1982, 155 str.

Knjiga je uvod v preroke. Kakor svetopisemske knjige nasploh, tako so tudi preroki, časovno in miselno oddaljeni od nas, zato moramo to razdaljo premostiti, če jih hočemo pravilno razumeti. Pri prerokih je to še posebno pomembno, saj že ime prerok marsikoga zavede, da misli pri tem samo na človeka, ki napoveduje prihodnost. Zato Rebić takoj na začetku (7—13) pojasnjuje, kaj je prerok. Čeprav natančno razlaga pomen besed: prerok (nabi'), videc (ro'eh), gledalec (hozeh), vražar (qesem), vendar še bolj nazorno pojasnjuje bistvo preroka, ko razlaga način vedeževanja pri Grkih. Vedeževalec (mantis) se je zamaknil. Po splošnem prepričanju je v zamaknjenju občeval z božanstvom, in kar je v zamaknjenju govoril, so imeli za govorico iz onstranstva. Vendar ni te govorice nihče razumel, zato je bil vedno ob zamaknjencu nekdo, ki je iz njegovega obnašanja spoznal, kaj je zamaknjenec hotel povedati, in je njegove besede prevedel v razumljivo govorico. Temu so rekli prerok (profetes). Torej je prerok človek, ki govori namesto drugega. Svetopisemski prerok je človek, ki ga je Bog odbral in poklical, da v njegovem imenu govori ljudem. Prerok je torej človek, ki govori namesto Boga, zato se njegovo sporočilo navadno začenja z uvodno besedo: »Tako govori Gospod.« To je prvo in glavno prerokovo poslanstvo. Preroki so ljudem posredovali božje sporočilo. V božjem imenu so ljudi klicali k spreobrnjenju in doslednemu življenju po veri. Preroki niso bili ustanovitelji razodete religije, pač pa njeni čuvarji, buditelji in razširjevalci. Kolikor so ljudje sprejeli njihovo sporočilo in se spreobrnili, so nastopili tudi novi časi in v tem smislu so bili preroki tudi napovedovalci drugačnih dni, vendar so bili v vsej svoji dejavnosti najprej »Gospodova usta«.

Ko pojasni bistvo preroka, opisuje v nadaljevanju začetke preroške dejavnosti, najprej pri Izraelovih sosedih: Egipčanih, Kanaancih in Babiloncih (15—20), nato pa pri Izraelcih. Izraelsko preroštvo deli v dve skupini: preroke-govornike, med katerimi opisuje tudi pojav skupinskega preroštva (21—43) in preroke-pisatelje (44—67). Ta del knjige pravzaprav na kratko podaja delovanje svetopisemskih prerokov oziroma na kratko predstavlja življenje in delovanje posameznih

izraelskih prerokov. Rebić se ne spušča v podrobnosti, ker knjiga ni razlaga prerokov, ampak prikaz bistva preroštva in prikaz posebnosti preroške dejavnosti. Vsakega preroka predstavlja samo v glavnih obrisih, vendar tako, da bralec dovolj dobro spozna njihove značilnosti in posebnost posameznega preroškega sporočila. Pri opisovanju prerokov-pisateljev je čudno, da niti z besedico ne omenja qumranskih odkritij, saj so, vsaj za nekatere preroke, na primer Izaija, Ezekiela, Habakuka, epohalnega pomena. Ker je za poznavanje prerokov najpomembnejši spis, ki so ga preroki zapustili, to se pravi prerokba, bi bilo prav, če bi bil pri opisovanju, kako so nastajale prerokbe, posebno najpomembnejše, na primer Jeremijeve, bolj izčrpen in povedal, da je prerokba dejansko dvakrat nastala. Ko je kralj Jojakim razsekal zvitek Jeremijeve prerokbe in ga vrgel na ogenj, je prišla Jeremiju Gospodova beseda: »Vzemi si drug zvitek in napiši vanj *vse poprejšnje besede, ki so bile v prejšnjem zvitku,* ki ga je sežgal Jojakim, Judov kralj« (Jer 36,28). Končno bi bilo prav, če bi povedal, kako so se prerokbe ohranile. Če je Jeremijeva prerokba v Septuaginti za 1/8 krajša od hebrejske različice v masoretskem besedilu, je to spričo tako pomembne prerokbe takšno vprašanje, da bi ga moral, vsaj v opombi, omeniti in nakazati njegovo rešitev.

Po pregledu izraelskega preroštva nadaljuje z opisovanjem preroških posebnosti. Najprej spregovori o izboru, poklicu in poslanstvu prerokov (68—76); pri tem je najpomembnejše dejstvo, da je prerok od Boga poklican in da se navadno popolnoma podarja Bogu, tako da božjega sporočila ne oznanja samo z besedo, temveč tudi s svojim življenjem in vedenjem. Vedenje prerokov in njihova usoda sta bila včasih močnejše pridiganje kakor njihovo govorjenje.

Ob pravih prerokih govori tudi o lažnivih in samozvanih prerokih, ki so prerokovali po naročilu in za denar, zato so še posebno zanimiva razpoznavna znamenja, po katerih je bilo mogoče ločiti neprave preroke od pravih. Četudi so razpoznavna znamenja načelno jasna, je bilo v življenju često težko ločiti prave preroke od nepravih, saj so se tako spretno vtihotapili v izraelsko religioznost, da so šli večkrat kar v korak s pravimi preroki. Danes natančno vemo, kateri so bili nepravi preroki, toda tedaj, ko so delovali, jih je bilo težko razpoznati, zato Rebić zelo modro presoja pojav samozvanega preroštva in vidi njihovo zlaganost predvsem v tem, da se njihova prerokovanja niso spolnila in da jih čas ni potrdil.

V nadaljevanju razčlenjuje osrednje značilnosti preroške drže: trpljenje prerokov (77—83), zvestobo prerokov (84—92), molitev prerokov (93—98) ter odnos prerokov do Boga in božje besede (99—105) in do starozaveznih verskih ustanov (110—121). Drže so prikazane psihološko poglobljeno, doživeto, življenjsko. Notranje življenje prerokov je prikazano tako stvarno, da gledamo preroke oživljene pred seboj. To niso medle sence ali produkt abstraktnega razpravljanja, ampak na temelju preroškega besedila ustvarjene preroške podobe, ki učinkujejo tako živo, kakor bi bile stale pred nami. Preroške podobe so naslikane tako, da vabijo, zato ob branju Rebićevih preroških podob spontano pomislimo, kako vplivne so morale biti preroške osebnosti. Kerigmatični prikaz izraelskega preroštva zasluži resnično pohvalo.

V zadnjem, 13. poglavju, povzame bistveno sporočilo starozaveznih prerokov (130—141). Ta zaključena enota je pravzaprav povzetek knjige. V njej so zbrane temeljne resnice, ki so jih v tej ali oni obliki naglašali vsi preroki. »Čeprav je težko govoriti o nekakšnem posebnem preroškem sporočilu« (131), vendar Rebić pravilno izpostavlja troje: monoteizem, moralo in mesijanizem. Od vseh obravnava najbolj podrobno mesijanizem. Ker je mesijanizem največja judovska značilnost, je nadvse poučen prikaz, kako se je mesijanska misel prebijala skozi zgodovino in dobivala vedno novo vsebino in kako se je uresničila v Kristusu.

Na koncu (149—152) je dodana tudi obsežna ustrezna literatura, tuja in domača, ki bralca usmerja k nadaljnjemu poglabljanju posameznih vprašanj.

Knjiga je napisana zelo privlačno, poučno in duhovno spodbudno. Z razčlenjevanjem posameznih preroških dejavnosti, na primer njihove zvestobe Bogu, tudi v osebni krizi in preganjanju, njihove molitve, trpljenja . . ., postane knjiga klic in vabilo, naj jim v teh držah sledimo. Knjigo odlikuje obsežno znanje, natančnost in popolno obvladanje preroške problematike, tako, kakor da bi jo napisal iz sebe, čeprav je v resnici izbor in sestavek raznovrstnih študij, razprav in razlag. V njej zaslutimo veličino starozaveznega preroštva; in ker je starozavezno razodetje s pre-

roki doseglo vrh, uvidimo ob branju prerokov, kako siromašno je naše poznanje Nove zaveze, če ne poznamo prerokov. Rebićeva knjiga je izvrsten prispevek k omiljenju te siromašnosti.

Francè Rozman

Adalbert Rebić, **Biblijske starine,** Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1983, 256 str.

Če pravi sv. Hieronim, največji poznavalec Svetega pisma, da brez vodnika in kažipota ni mogoče prav poznati Svetega pisma, potem so gotovo svetopisemske starožitnosti najboljši vodnik in kažipot v Sveto pismo. Sveto pismo ni zbirka abstraktnih resnic, ampak se razodete resnice v njem vežejo na čisto določene življenjske oblike; in ker se te z rodovi menjajo in so pri različnih narodih različne, moramo poznati prav tiste oblike, na katere se vežejo razodete resnice, če hočemo spoznati njegovo avtentično sporočilo. Svetopisemski svet je za cela tisočletja odmaknjen od nas, njegove resnice pa prav tako pomembne za nas, kot so bile za prve naslovljence. Človek tudi danes uporablja denar, vendar je današnji denar po obliki in vrednosti drugačen, kot je bil v svetopisemskih časih, čeprav je ob njem prav tako kot v svetopisemskih časih mogoče postati goljuf, tat in podkupovalec. Denar se torej menja, danes ga štejemo, v svetopisemskih časih so ga nekaj časa tehtali, vendar se človek ob njem enako vede. Zunanje oblike se menjajo, resnice pa, ki se v Svetem pismu nanje vežejo, ostajajo, zato moramo poznati natančno tiste oblike, na katere se vežejo. To nam omogoča starinoslovje, veda, ki oživlja vse razsežnosti pristnih svetopisemskih življenjskih oblik.

Rebićeve Biblijske starine so prav taka knjiga. Že naslov pove, da je knjiga več kot samo biblična arheologija. Ta preučuje predvsem izkopanine, izkopana naselja in posamezne predmete, medtem ko starinoslovje proučuje tudi družbeno, politično in versko življenje svetopisemskih ljudi. Rebić opisuje vse oblike javnega in zasebnega življenja svetopisemskih ljudi: od verskega življenja, obhajanje svetih časov — praznikov, načine verskega življenja (daritve, molitve, obredna očiščevanja, zaobljube, nazirstvo, post), posvečene osebe in svete kraje, prek družbenega in političnega življenja, šeg in navad, tja do podrobne zemljepisne predstavitve Svete dežele, njenega gorovja, vodovja, obdelovalnih površin, živalstva, rastlinstva, skratka, vse, kar naredi, da svetopisemsko sporočilo zaživi v čisto določenem prostoru in času; zaradi tega knjigo opravičeno imenujemo svetopisemske starožitnosti ali arheologija v širšem pomenu besede.

Poznanje teh stvari nas res najbolje uvaja v Sveto pismo. Svetopisemske starožitnosti oživijo Sveto pismo v tisti zgodovinski razsežnosti, ki je vplivala na njegov nastanek in je tako resnična, kot je resnična naša stvarnost, čeprav se nam zdi zaradi časovne oddaljenosti, kdaj pa kdaj celo izmišljena, zato morajo biti svetopisemske starožitnosti nujen sopotnik Svetega pisma. S tega vidika je knjiga najprej namenjena študentom teologije, da jih celovito uvede v svet knjige, katere sporočilo je »duša vse teologije« (BR, 24) in nato vsem, »ki si prizadevajo po globljem in bolj temeljitem poznavanju Svetega pisma, posebno vsakdanjega življenja, kulture, civilizacije in politike svetopisemskih ljudi,« kot pravi avtor v uvodu.

Po vsebini je knjiga leksikografske narave, vendar je po obliki več kot leksikon. Medtem ko leksikon našteva samo dejstva, je Rebić napisal knjigo tako, da jo odlikuje natančnost leksikona, dejstva sama pa opisuje tako živahno, zanimivo in privlačno, da knjige kar ni mogoče odložiti. Knjiga ni samo naštevanje dejstev, zbirka definicij in navedkov, ampak tako oživljen svetopisemski svet, da privlačuje sam po sebi. Ob njegovi knjigi stopa bralec na trdna svetopisemska tla. Čeprav je snov zelo obsežna, saj bi se ob vsakem predmetu in vsaki obliki družbenega ali verskega življenja lahko razpisal v nedogled, se zna Rebić omejiti na najpomembnejše. Vselej najprej pove bistvo stvari, čeprav povedano ne učinkuje kot suhoparna definicija, ampak kot življenjsko predstavljena realnost. Ne zgublja se v podrobnostih, ampak po celotnem in privlačnem opisu predmeta brž pohiti naprej. V njegovi knjigi ni mašil in ne nadležnih ponavljanj.

Naravno je, da se taka knjiga, kot je Rebićeva, odlikuje po natančnosti. Bralec mora v njej dobiti natančne podatke o stvareh, ki ga zanimajo. Rebićeva natančnost se kaže posebno tam, kjer razčlenjuje sorodne stvari

in pojasnjuje predmete, ki so v zgodovini menjali svoj pomen oziroma so nam zaradi časovne oddaljenosti ali premajhne izpričanosti manj znani, tako da strokovnjaki še danes razpravljajo o njihovem prvotnem pomenu. Ko beremo Rebićevo razčlenjevanje gobavosti, se zdi, da beremo strokovno medicinsko razpravo o tej bolezni, ki je v svojem pojavu mnogo bolj kompleksna, kakor pa razberemo iz Svetega pisma. Rebić razlikuje tuberkulozno in anastezijsko gobavost (101). Ko pove njuno natančno medicinsko diagnozo in opozarja na strogo zakonodajo, ki se je nanašala na gobavce, tudi pri morebitnem ozdravljenju od gob, začutimo vso grozoto te bolezni, kateri so navadno rekli »udarec od Boga«.

Vendar ostaja pri opisovanju bolezni ponekod nedorečen. Pri opisovanju obsedenosti obtiči pri bibličnem pojmovanju te bolezni in pravi, »da so v Jezusovem času imeli duševno bolne za obsedene« (101), kar je sicer res, vendar bi moral zaradi tega, ker se ta bolezen omenja tako pogosto v Novi zavezi in ker je danes praktično ne poznamo, bolj jasno povedati, da obsedenost v resnici ni duševna bolezen v našem pomenu besede in da vsaka obsedenost v Novi zavezi še ni prava obsedenost; za pravo obsedenost gre namreč samo v primerih, kadar se Jezus pogovarja z demonom, ki je človeka obsedel, in ne z obsedenim človekom.

K bolj celotnemu in popolnemu poznanju posameznih predmetov in družbenih pojavov precej pripomore tudi to, da jih Rebić opisuje v njihovem zgodovinskem kontekstu. Navadno opozarja najprej na njihovo predzgodovino: kdaj in kje se kažejo prvi zametki stvari, ki so v Svetem pismu predmet božjega razodetja. Ko spoznavamo njihove predstopnje, bolje poznamo njih naravo samo in zato tudi bolje njihovo versko sporočilo. Pri opisovanju nastanka sobote, pashe, duhovništva ... sega v predizraelski čas, čeprav se pozneje zadržuje pri razsežnostih, ki jih imajo te stvari v Svetem pismu.

Pri takem opisovanju pa obstaja nevarnost, da premalo natančno povemo, v čem se svetopisemski predmet razlikuje od poganskega oziroma, kaj je na njem novega, ko je postal predmet božjega razodetja Če te ločnice ni, bralec kaj lahko podleže skušnjavi, da se razodetje kaj malo razlikuje od poganstva, da v razodetju ni nič bistveno novega, da so stvari obstajale že pred nastankom Svetega pisma. Pasha ima res svoj začetek v poljedelski kulturi, vendar je dobila pri Izraelcih čisto nov pomen. Pasha je spomin na rešitev iz egiptovske sužnosti, in ker je bila to v vsej zgodovini največja narodna rešitev, in je postala pasha tudi spomin Kristusovega odrešenja, je s tem dobila čisto nov, odrešenjski pomen. Če je sobota znana v predizraelskem času, je vendarle treba jasno naglasiti, v čem je njeno bistvo v Svetem pismu. Njen pomen je nedvomno drugačen kot v neizraelski kulturi, kar spričuje že to, da se domala vsa starozavezna zakonodaja spleta okrog sobote! In če je »duhovništvo značilnost poganskih religij« (191), je treba jasno povedati, v čem se starozavezno duhovništvo razlikuje od poganskega po eni in novozaveznega po drugi strani. Te jasne razmejitve pa v knjigi ni, čeprav je bistvo in narava starozaveznega duhovništva stvarno in povsem avtentično prikazana.

Velika prednost knjige je tudi v tem, da vpleta svetopisemske starožitnosti v življenje vsega Bližnjega vzhoda. Svetopisemske starožitnosti so del življenja Bližnjega vzhoda in toliko bolj razumljive, kolikor bolj poznamo življenje Izraelovih sosedov, posebno zato, ker so nekateri od njih, na primer beduini, do danes ohranili nekaj življenjskih oblik, značilnih za izraelske rodove. Življenje izraelskih rodov je del življenja njihovih sosednih rodov, zato življenje Izraelovih sosedov potrjuje in pojasnjuje življenjske oblike naroda, po katerem je Bog govoril vsem ljudem. Škoda, da pri opisovanju Izraelovih sosedov ne omenja Arabcev in njihove kulture. Škoda najprej zato, ker jih Sveto pismo prišteva med izraelske sorodnike (prim. 1 Mz 25), in škoda zaradi današnjega judovsko-arabskega spora, ki mu ni videti konca, čeprav sta se naroda v zgodovini dobro razumela. Bolj logično bi bilo tudi, da bi Izraelove vzhodne sosede opisoval po geografski zapovrstnosti (prim. Rudolf Mayer, Einleitung in das Alte Testament I. del, München 1965, 149—152), tako da omenja Edomce pred Moabci, čeprav so prebivali južneje od njih, kar lahko povzroča zmedo v predstavi v dejanski razmeščenosti Izraelovih sosedov.

Vsak predmet ali dogodek začenja opisovati tako, da najprej označi njegovo bistvo. Pri tem se navadno zateka k etimologiji, ker je v besednem pomenu vsebovana tudi narava stvari, na primer *šotorski praznik* (sukkoth) se zato tako imenuje, ker jih je spominjal na

bivanje pod šotori na poti iz Egipta v Obljubljeno deželo in so ga tudi obhajali tako, da so med praznikom (od 15. do 21. tišrija) bivali pod šotori. Kolikor je etimologija hebrejske besede navzoča tudi v drugih jezikih, se kaže tovrstni vpliv hebrejske kulture na druge narode, na primer: Izraelci so bili izvrstni pridelovalci vina; to potrjuje etimologija besede vino (hebr. vajin, gr. voinos oziroma oinos, lat. vinum, slov. vino). Vendar pa nekatere izraze premalo pojasnjuje. Tako nič ne pove, zakaj se del Palestine imenuje *Cisjordanija* in drugi del *Transjordanija*. Ko opisuje zgodovino Šumercev, brez naslova nadaljuje z zgodovino Asircev (51), kakor da so Asirci njihovi nasledniki. Pri izhodu Izraelcev iz Egipta bi bilo prav, če bi navedel tudi letnico, zlasti zato, ker obstajata dve teoriji o času njihovega odhoda iz Egipta (61/62); ko pojasnjuje klinopis, bi bilo prav, če bi povedal, čemu se ta pisava tako imenuje (128).

Čeprav je knjiga sama zase vsebinsko zelo bogata in poučna, zelo obsežna literatura dobro usmerja bralca k še bolj poglobljenemu proučevanju ustreznih predmetov in dogodkov. Knjiga torej ni samo prepotreben učbenik za pravilno razumevanje Svetega pisma, ampak je tudi dober kažipot k nadaljnjemu poglabljanju in širjenju tega, kar vsebuje sama, tako da hkrati pojasnjuje Sveto pismo in uvaja v še globlje spoznanje njegovega sporočila.

Francè Rozman

Franz Furger, **Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie — Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung,** Benziger Verlag, Zürich — Einsideln — Köln 1984, 116 str.

Franz Furger je profesor etike in moralne teologije na Teološki fakulteti v Luzernu v Švici, predsednik teološke komisije pri Švicarski škofovski konferenci in svetovalec narodne komisije Iustitia et Pax. Je avtor številnih razprav in v zadnjih letih je napisal kar šest knjig iz moralnoteološkega področja. V svojih razpravljanjih se posveča predvsem aktualni moralno-teološki problematiki.

V svoji predzadnji knjigi, tukaj ocenjeni, se je lotil vprašanja, ki danes stoji v središču moralnoteološkega zanimanja. Kajti v zadnjem času se moralna teologija precej zanima tudi za temeljne postavke moralnega življenja. Danes ni dovolj reči, da je kakšno dejanje dobro ali slabo, sodoben kritičen duh zahteva tudi odgovor na vprašanje, zakaj je dejanje dobro in zakaj slabo. Avtor skuša v svojem delu najti kompromis med deontološkim in teleološkim nastavkom človekove morale.

Delo je razdeljeno na dva dela. V prvem delu skuša teoretično utemeljiti nastavitev moralne teologije v smislu deontološke teleologije. Že uvodoma nakazuje, da se je moralna teologija znašla na eni strani med trdnim normativnim sistemom moralnih načel, a na drugi med oportunizmom in utilitarizmom življenja. Alternativa: deontologija ali teleologija je bila prisotna v zgodovini filozofije vse skozi od grških stoikov do najnovejšega časa.

V drugem poglavju predstavlja deontologijo kot dolžnostno etiko. Deontološka postavka lahko izvira iz dveh temeljev. Nekateri vidijo izvor moralne dolžnosti v zakonu, med tem ko kristjani izvajajo moralne obveznosti iz božjega zakona. Visoka kakor pozna sholastika vidi končni temelj moralnih obveznosti v Bogu, ki je v človeško naravo položil bistveni red. Novejša moralna teologija se veliko bolj obrača k osebi in osebnim potrebam. Teološka perspektiva človeške narave odpira etično deontologijo v smeri teološke teleologije.

V tretjem poglavju razpravlja avtor o evdajmonizmu in utilitarizmu. Etični teleogizem je v zgodovini često prehajal v individualni in družbeni utilitarizem, ki se je razvijal predvsem v anglosaškem prostoru. Vendar tudi utilitaristična etika naleti na ovire. Sreča, ki jo utemeljuje utilitaristična etika, ne more biti nekaj objektivnega in enoumnega za vse in v vseh razmerah. V nadaljevanju poglavja zavrača avtor blaginjo kot smisel etike. Odklanja filozofe, ki so videli smisel etike v odpravi vseh neenakosti in krivic v človeški družbi. Enakost ljudi ne more biti evidentna danost, ampak rezultat moralne opcije, ki se je odprla za vsakega človeka. Po mnenju pisca morejo diskusije med krščanskimi etiki prenesti marsikatero pojasnilo glede smisla moralnega odločanja. In v tem je tudi smisel pričujočega dela.

S sodobnimi moralnoteološkimi premiki glede utemeljevanja moralnosti se avtor ukvarja v četrtem poglavju. Krizi moralno-

teološke misli so botrovali še posebej nekateri dejavniki, kot so npr. grozote vojne, razvoj tehnike in pluralizem mišljenja. Sodobne razmere posebno zaostrujejo nekatera moralnoteološka vprašanja. Moralna teologija se ne more več ukvarjati samo z načeli, ampak hoče in mora pomagati človeku pri njegovem odločanju. Na situacijsko etiko avtor gleda kot na ponesrečen poskus približevanju človeku. Cerkev takšno etiko odklanja, ker v njej ne vidi rešitve iz krize, ampak le pot v moralni nered.

V želji, da bi moralno teologijo rešili iz krize, so mnogi moralisti začeli razpravljati o deontologiji in teleologiji. Izogibajo se moralnega utilitarizma, hkrati pa želijo poglobiti pojem moralne obveznosti. Moralni imperativ sloni na redu moralnih vrednot, ki se izraža v evangeljski zapovedi ljubezni. Deontološki vidik moralnega dejanja mora razodevati njegov smoter: razviti in pospešiti človečnost. Dostojanstvo človeka kot božje podobe pomeni hkrati njegov smisel in omejitev.

V sklepnem poglavju prvega dela skuša avtor prejšnje misli sintetizirati in govori o deontološki teleologiji. Cilj moralnega dejanja je uresničevanje človeške podobe, pojmovane zgodovinsko, konkretno in transcendentalno. Teološka perspektiva za dejanje ne pomeni samo negacije, ampak tudi zgodovinski horizont človekove samouresničitve. Moralne sodbe so odvisne od smotra. Avtor sklene razmišljanje s trditvijo, da neontološka teleologija ne more biti brez trdno zastavljenega cilja, ki je odprt za končno stvarnost, ko bo v polnosti nastopilo božje kraljestvo.

V drugem delu knjige se Furger dotika nekaterih aktualnih tem, pod vidikom, ki ga je v prvem delu načelno osvetljeval. Tako v začetku opozarja, da v razpravljanju o deontologiji in teleologiji ne gre za novo kategorijo etike. Obe kategoriji sta bili v zgodovini prisotni. Krščansko oznanjevanje odrešenja se zaveda, da mora oznanjati dva vidika: osebno osvoboditev in osvoboditev od strukturalne krivičnosti.

V drugem poglavju razgrinja problematiko cerkvenega oznanjevanja krščanske socialne etike v pluralistični družbi. Najprej opozarja na negativne posledice tesne povezave med Cerkvijo in državo. Prav tako pa ne odobrava takšne ločitve države in Cerkve, kjer je vse versko potisnjeno v zasebno sfero, saj takšno razmerje onemogoča uspešno oznanjevanje krščanskega socialnega nauka. Uspešno oznanjevanje krščanskega socialnega nauka je mogoče samo tam, kjer lahko verske skupnosti in verniki odločilno vplivajo na oblikovanje vesti. Avtor vidi eno izmed možnosti praktičnega oznanjevanja krščanskega socialnega nauka v skupnem raziskovanju sociologov in teologov. Za rešitev družbenih vprašanj naj ponudijo svoje rešitve tudi teologi in naj skušajo celotno stvarnost osvetljevati pod krščanskim vidikom. Ne gre za prepovedi ali zapovedi, ampak samo za boljše krščanske predloge in nagibe za odpravo krivičnega stanja v družbi. Nato govori o nekaterih kriterijih krščanskoetičnega oznanjevanja v pluralistični družbi. Tako oznanjevanje mora biti evangeljsko motivirano, to je, mora izvirati iz evangeljske ljubezni. Socialnoetična stališča kristjana morajo biti zmeraj predhodna, najboljša zdaj in tukaj in dinamična. Drugi kriterij je stvarna in konkretna pravičnost, do katere prihaja Cerkev s skupnim meddisciplinskim raziskovanjem. Ves čas mora biti pripravljena na samokritiko in na razvoj svojega nauka. In končno, Cerkev, ki hoče oznanjati takšen nauk, mora pravičnost razodevati tudi v svojem praktičnem ravnanju. Kristjani morajo v svojem verskem pričevanju razodevati tisti smoter, ki ga je nakazal Kristus.

V tretjem poglavju razpravlja o zavarovanosti etosa, ki se lahko gradi z oblikovanjem vesti ali pa z državnimi zakoni. Podvomi, da je mogoče etos utrjevati z zakonskimi sankcijami, kakor se je pogosto dogajalo v zgodovini, ko se je Cerkev preveč povezovala z državo. Grožnje s peklom so lahko zbujale strah, s tem pa pozornost odvračale od temeljnih moralnih vrednot. Cerkev bo danes več naredila s tem, da bo prav oblikovala vest. Dokler bosta Cerkev in država tako povezani, da bosta predstavljali enotne strukture, tako dolgo bo Cerkev težko oblikovala drugačen etos. Cerkev mora skrbeti za zavest o temeljnih moralnih vrednotah. Tako npr. prebujanje odgovornosti za varstvo okolja ne bo ostalo brez uspeha. Dalje pisec opozarja, da smotrno oblikovana vest ne sme biti oportunistična, prilagodljiva času in prostoru, ampak mora biti naravnana na vrednote, na katerih slonijo deontološke norme in družbeni zakoni. Vest se sicer mora ozirati na določeno situacijo, vendar je zmeraj naravnana na brezpogojen in zmeraj veljaven smoter.

O tem, kako so pomembna etična načela za znanstveno raziskovanje, govori avtor v četrtem poglavju. Najprej odklanja optimistično

pojmovanje človeka, ki je po naravi dober. Za pravilno presojanje znanstvenih dognanj je prav tako nevarno pojmovanje človeka, ki izvira iz trenutne situacije. Znanstvenik se mora najprej znebiti lažne podobe o človeku. Dalje je znanstveniku potrebna samokontrola. Odločilno vlogo ima tudi moralna avtoriteta strokovnjaka na svojem področju. Svoje delo mora usmerjati smotrno in odgovorno. Odgovoren znanstvenik ne bo nikdar spreminjal človeka v sredstvo. Takšno raziskovanje ne more biti neodvisno od družbenega konteksta. Rast človeškega znanja je že samo po sebi moralno dobra. Po avtorjevem mnenju k oblikovanju znanstvenega etosa več prispevajo pravila poklicnih zvez kakor pa zunanja prisila, ki jo ustvarja kazenski zakonik.

V petem poglavju se ustavlja ob znanstvenih poskusih na živalih pod etičnim vidikom. Priznava, da na tem področju nastajajo nerešljivi problemi. Na eni strani stojijo zdravniki, ki poskušajo zdravila na živalih, na drugi strani pa se moramo zavedati, da je človek smotrno postavljen v tesen življenjski odnos s svojim okoljem. Avtor se sklicuje na nekatere cerkvene učitelje, ki so opozarjali na krščansko odgovornost do stvarstva. Posebej še citira dokument Švicarske škofovske konference, ki zahteva posebno skrb in spoštovanje do živalskega sveta. Ugotavlja, da je premalo razvita in priznana etična norma, ki bi ščitila živalski svet. Ker se žival v današnjem tehniziranem svetu ne more zadosti braniti, si mora tem večjo odgovornost prisvojiti človek. In to bo naredil tem laže, kolikor bolj bo na vse stvarstvo gledal pod krščansko-teološkim vidikom.

V sklepnih stavkih svojega dela poudarja prav to, v čemer sta vrednost in pomen njegovega dela, da je uspešnost oznanjevanja moralnega nauka odvisna od tega, kolikor bo oznanjevalec svoje trditve tudi teološko argumentiral.

Avtor je skušal v svojem delu biti aktualen, soočil se je z vprašanjem utemeljitve moralnih dolžnosti, kar je za današnje oznanjevanje moralnih resnic odločilnega pomena. V prvem delu je vprašanje prikazoval bolj pod zgodovinskim vidikom. Škoda, da nekaterih pogledov ni nekoliko poglobil. V drugem delu, kjer pa je bil konkreten, je zmanjkalo prostora za temeljitejšo obdelavo omenjenih tem. Čeprav je delo zasnovano precej teoretično in filozofsko, vendar more priti prav marsikateremu oznanjevalcu, ki hoče svoje oznanjevanje nekoliko poglobiti.

Karel Bedernjak

Alfons Weiser, **Središnje teme Novoga zavjeta,** Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1981, 115 str.

Knjigo je prevedel dr. Adalbert Rebić, profesor Svetega pisma Stare zaveze na zagrebški katoliški teološki fakulteti. Izšla je v zbirki Biblioteka »riječ« 11 pri Kršćanski sadašnjosti. Izvirno je bila napisana kot učbenik za šole in za izobraževanje odraslih. Obravnava osem osrednjih tem Nove zaveze: smisel evangeljske novice (7—15), prilike (16—23), čudeže in poročila o čudežih (24—39), poročilo o Jezusovem trpljenju (40—51), sporočilo vstajenja (52—71), sporočilo Jezusovega rojstva (72—90), kdo je Jezus Kristus (91—106) in svetopisemsko izražanje ali književne vrste (107—111). Na koncu vsake teme je navedena precej obsežna ustrezna literatura, ki usmerja bralca h poglabljanju obravnavanih tem. Knjiga je torej po obliki in načinu pisanja učbenik, ki seznanja bralca z osrednjimi temami Nove zaveze. Že naslov pritegne pozornost. Ker vsebuje vsaka svetopisemska knjiga veliko problematike, se odpira proučevalcem Svetega pisma neskončno področje raziskovanja in proučevanja, zato je še posebno zanimivo vedeti, kateri so osrednji problemi posameznih knjig ali Nove zaveze kot celote. Ker obsežnih komentarjev svetopisemskih knjig, kakršni nastajajo danes, ne more vsak prebrati, največkrat tudi zaradi visoke strokovnosti ne, je poljuden, vendar izčrpen prikaz osrednjih tem še posebno dobrodošel. Weiser se tega dobro zaveda, zato previdno vodi bralca do srčike novozaveznih vprašanj. Kljub problematiki, ki je posebno ob osrednjih temah brezizhodna, pripoveduje jasno, zanimivo, privlačno. Čeprav ne pove v bistvu nič novega, to se pravi takega, kar ne bi sodobni novozavezni komentarji vsestransko in poglobljeno obravnavali, je vendar njegov način obravnavanja osrednjih tem izviren, nov in zanimiv. Knjiga je pisana kerigmatično. Vsako vprašanje je zastavljeno življenjsko. V njegovem načinu obravnavanja novozaveznega sporočila zaslutimo njegovo aktualnost, življenjskost, koristnost. Vprašanja obravnava tako, da vznemirijo vsakega. Pro-

blematika, ki jo rešuje, ni včerajšna, ni preživela, ni suhoparna knjižna modrost, temveč taka, da mora vsak nanjo odgovoriti danes, odgovoriti mora osebno, ker gre za njegovo življenjsko usmerjenost, ker gre preprosto za njega! Vprašanja zastavlja z izredno ostrino. Kako naj govorimo tistim, ki so brez vsega, notranje zlomljeni in na robu obupa, torej kako naj revnim, lačnim in žalostnim govorimo: »Veselite se in vriskajte . . ., Bog skrbi za vas!« Kako naj bo Jezus na križu rešitelj sveta, če je pa sam zlomljen, brez moči in od vseh zapuščen? Kako naj čudeži pričajo za Jezusovo božanstvo, če v novejših rokopisnih odkritij, posebno z grško-rimskega sveta, najdemo toliko podobnih pripovedi in vendar njihovi tvorci niso bogovi?

Na vprašanja avtor odgovarja trezno in prepričljivo. Njegovi odgovori niso plod človeškega umovanja, temveč sad avtentičnega razumevanja novozaveznega odrešenjskega sporočila. Odgovori so zato prepričljivi, ker izhajajo iz pragmatike božjega razodetja. Starozavezna modrost je človeka vzgajala in usmerjala. Cilj njenega teženja je Kristus. Kristus je eden izmed nas, vendar je ob vsej sličnosti z nami različen od nas. Njegov nauk je ob vsej sličnosti s človeškim različen od njega, zato vsebuje vsaka sličnost z njim tudi različnost. Kristus nas usmerja v prihodnost. Kristus ni vstal samo zase, ampak tudi za nas; Kristus ni vstal samo v preteklosti, on je vstajenje tudi danes. V njem mi vstajamo v novo življenje. Vstajenje je tako ovrednotilo Jezusa, njegov nauk in njegova dela, da je naša sličnost z njim tudi različnost, da je vsako trpljenje osmišljeno in prihodnost spodbudna.

Kristusovo vstajenje ožarja vse teme Nove zaveze, tudi njegovo rojstvo. Zato ni čudno, da se Weiser najbolj posveča Kristusovemu vstajenju. Prav ob razpravljanju o Kristusovem vstajenju se pokaže druga odlika njegove knjige, namreč trezno presojanje novozaveznih poročil ali kritika novozaveznih virov. Čeprav je znanstvena kritika evangelijev že davno ugotovila, da evangeljska poročila niso protokoli, še vedno mnogi razumejo evangeljske pripovedi dobesedno in bi radi iz evangeljskih poročil kar najbolj natančno rekonstruirali evangeljski dogodek. Weiser zelo natančno razčlenjuje novozavezna vstajenjska poročila in z veliko prepričljivostjo pribija, da ta poročila niso protokoli, temveč dokumenti določene vere. Samo tisti, ki tako razume Sveto pismo, ne bo prihajal navzkriž z znanostjo in zgodovino. Svetega pisma ne smemo meriti z merili današnje zgodovinske znanosti, ampak iskati v njem versko sporočilo. Če tako razumemo Novo zavezo, potem uvidimo, da pravzaprav vsaka stran Nove zaveze, tako ali drugače, govori o vstajenju in da je Nova zaveza nastala samo iz prepričanja resničnosti Jezusovega vstajenja. Mar ni v tem podan najglobljı razlog za resničnost tega, kar človek z razumom ne bo nikoli dojel, čeprav je izvor in smisel krščanstva?

Knjiga je prevedena lepo in tekoče, tako kakor bi bila izvirno napisana v hrvaščini. Ker obravnava po sodobni eksegetski metodi osrednje novozavezne teme, ki so tudi osrednje resnica našega verovanja, jo vsem priporočam.

Francè Rozman

Adalbert Rebić, **Vodič po Svetoj zemlji,** Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1983, 126 str.

Knjižica žepne velikosti je v dvojnem pogledu vodič, najprej zato, ker vodi bralca iz kraja v kraj po Jezusovi domovini, in zato, ker ga s Svetim pismom v roki vodi do globljega doživljanja božjega sporočila, ki je vezano na posamezne kraje. V njej »govori kamenje« (prim. Lk 19,40), pričujejo ruševine in učijo ostaline. Napisana je po načelu: magna est vis admonitionis in loco. Ob vsakem kraju pove vse, kar vemo o njem iz Svetega pisma Stare in Nove zaveze, kar vemo iz njegove nadaljnje zgodovine in kar vemo o njem danes. Brez takšnega vodiča bi bil obisk Svete dežele malo ploden. Kamenje je namreč podobno kamenju, ruševina ruševini in kraj kraju, zato šele besede, ki pojasnjujejo ruševine, naredijo, da ruševine pred obiskovalci zaživijo in da se ločijo od podobnih ruševin, ker imajo pač drugačno zgodovino. Tako postanejo navidezno enake ruševine, drugačne, navidezno enaki kraji, drugačni, navidezno enaki predmeti, drugačni, pa ne samo drugačni, ampak tudi bolj zanimivi, spoštljivi in poučljivi. To je knjižica, ki na kraju samem oživlja Sveto pismo.

Knjižica ima predgovor in glavni del. Nastajala je kot podlistek družinske revije

Kana (april-oktober 1980). Zaradi izjemno doživetega načina opisovanja krajev so članki prebujali v ljudeh zanimanje za Sveto deželo in tako je nastala želja, da bi izšli v knjigi. Knjižica je torej vodič po Sveti deželi, zaradi zgoščenih zgodovinsko-arheoloških podatkov posameznih krajev pa tudi dober katehetski in pridigarski pripomoček. Zadnje predvsem zato, ker je knjižica napisana izjemno toplo, doživeto in privlačno. Knjižica ni hladen leksikalni opis krajev, ampak tak opis krajev, da ob njih poudarja življenjsko vrednost ustreznega svetopisemskega sporočila. Posamezni kraji so religiozno ovrednoteni in zato podatki o njih ne le informativni, ampak tudi kerigmatično uporabni.

Najprej opisuje Sveto deželo pod zemljepisnim-klimatskim vidikom, nato razgrinja njeno burno zgodovino. Čeprav so zgodovinska obdobja kratko in pregledno prikazana, bi bilo prav, če bi prelomna obdobja, kot je na primer čas, ko so muslimani zavzeli Palestino, označil tudi z letnico (7). To bi bilo potrebno že zato, ker ve danes vsak obiskovalec Svete dežele za napetost med Židi in Arabci, in ker se oboji sklicujejo na zgodovino, bi bilo prav, če bi obiskovalec Svete dežele vedel, kdaj so prišli tja eni in kdaj drugi oziroma koliko časa so bili v njej gospodarji samo eni in samo drugi.

Kraji so opisani kratko, vendar dovolj natančno. Rebić se ne spušča v podrobnosti in knjižice ne obremenjuje z nepotrebnimi podatki. Najbolj pohvalno pa je to, da ob krajih opozarja na ustrezne odlomke Svetega pisma. Vodič po Sveti deželi ni arheološki učbenik, ampak knjiga, ki naj ob najpomembnejših arheološko-zgodovinskih podatkih pomaga na kraju samem globlje doživeti svetopisemsko sporočilo. Vodič in Sveto pismo se dopolnjujeta: Vodič je ogrodje, Sveto pismo pa vsebina; oboje pa stori, da postane Sveto pismo živa vsebina.

Ker ima knjiga tudi zemljevid, nekaj tlorisov in več slik, med njimi tudi nekaj barvnih, bo za obiskovalce Svete dežele tudi dragocen spomin na kraje, ki so jih obiskali, za tiste pa, ki bodo knjigo samo brali in krajev nikoli obiskali, pa prepotrebno ponazorilo njene vsebine. Knjiga torej ni samo vodič, ampak tudi priročnik do globljega in bolj doživetega razumevanja svetopisemskega sporočila.

Francè Rozman

Concilium 1984, 6 (196)

Concilium 196 je posvečen Bogoslovju Tretjega sveta, ki pride po novem načrtu na vrstò vsako drugo leto. Tokratni podnaslov: Božje ljudstvo sredi revežev. Zvezek ima uvodnik, tri poglavja: Božje ljudstvo sredi ubogih včeraj in danes, Zopetna opredelba cerkvenih vlog po notranjem izkustvu Cerkve z ubogimi, Načrtno razmišljanje božjega ljudstva sredi ubogih ter Sklepno besedo.

Uvodnik sta podpisala L. Boff in V. Elizondo. »To, čemur pravijo ljudska Cerkev,« tako začenjata, »je postalo v zadnjem času jabolko spora. Za mnoge je znamenje upanja, ker predstavlja Cerkev sredi ubogih, za druge je vzrok bojazni zaradi nevarnosti razdora v cerkveni skupnosti. Janez Pavel II. je, govoreč latinsko-ameriškim škofom v Puebli (28. januarja 79), odklonil nasprotje, ki bi naj bilo med ‚službeno' ali ‚uradno' in ‚ljudsko' Cerkvijo, ki se poraja iz ljudstva in se uresničuje v ubogih.« No, ob drugi priložnosti je omenil, da bi ta izraz vseeno mogel imeti sprejemljiv pomen, če bi z njim označili »Cerkev, ki se poraja iz ljudstva« (7). Stališče revije: »Dejstvo, pri katerem smo nedvomno navzoči, je tole: mnogi škofje, duhovniki, redovniki, redovnice in svetne osebe, ki jih navdihujeta evangelij in obnovljena zavest o poslanstvu Cerkve, bolj in bolj prihajajo v ljudska okolja in se tako rekoč učlovečujejo v ljudsko omiko. S tem omogočajo Cerkvi, da se naredi ljudska. Hkrati omogoča to ljudstvu (ali družbeni skupini tistih, ki so zunaj oblasti in niso deležni kulturnega življenja), kolikor je deležno in opravlja cerkvene naloge, da se resnično počuti kot Cerkev in da se ima za takšno. Tak cerkveni položaj označuje ljudsko Cerkev v pravem pomenu tega izraza. Ne gre za razdor v osrčju iste in edine Cerkve, ki bi bila tukaj ustanova, tam pa verniki v svojih občestvih, marveč moramo videti v tem ustanovitev tega, kar narodni sestanek brazilskih škofov imenuje ‚nova oblika, kako biti Cerkev' ... Družbeno podlago Cerkve vedno bolj sestavljajo revne ljudske plasti« (8). Cerkev se bolj in bolj prilagaja običajem in miselnosti ljudstev, med katerimi deluje. — Sledi napoved in kratka oznaka prispevkov.

Prvi prispevek, ki je bolj poročilo kakor razprava, je napisal pater U. Molina, o. f. m., rojen v Nikaragui. Ima doktorat bogoslov-

ja, ki ga je dosegel v Rimu, bil je profesor bogoslovja na vseučilišču v Managui, nato župnik. Ustanovil je Ekumensko središče Antonio Valdivieso, namenjeno kristjanom, ki so bili povezani z odporniškim gibanjem. Najprej govori o svojem delu v Managui in o temeljnih občestvih, v katerih so se zbirali kristjani, o skupni molitvi, o branju Svetega pisma. V Svetem pismu so si iskali mest, ki bi se skladala z njihovim položajem. Tako je nekoč »župnijska kuharica, postarana ženska z imenom dona Julija, vzela Sveto pismo, ga odprla pri drugi knjigi Makabejcev in začela brati sedmo poglavje, kjer pripoveduje znano spodbujanje izraelske matere svojim sedmim sinovom, naj raje pretrpijo mučeništvo, kakor da izdajo vero svojih očetov. Branje se je spremenilo v pravcato navdušenje, v katerega sta se vključevala spodbujanje in petje: ‚Ljudstvo, združi se!'« (19). Gre seveda za medsebojno hrabrenje, naj se pridružijo sandinističnemu osvobodilnemu boju proti Samozovemu samodrštvu. Krajevni škof je bil zelo zadržan glede sandinističnega gibanja. Tudi patru, ki vse to poroča, ni bilo lahko: »Vedno je bila največja težava privoliti v oboroženo nasilje kot pot v osvoboditev. A grozovitosti, ki jih je zagrešil Samoza, so dovedle po malem do prepričanja; če je res, da nasilje ni evangeljsko, nas pa Pavel VI. uči v Populorum progressio, da ni mogoče ‚zlorabiti potrpežljivosti kakega ljudstva'. Druga težava je bila, kako uskladiti krščansko ljubezen z razrednim bojem. Prišli smo do sklepa, da moremo in moramo ljubiti sovražnika s tem, da ga napademo zato, da bi se spreobrnili. Enako težavno je bilo uskladiti tveganje z živo vero. Mi, kristjani, nismo bili vajeni kakor sandinisti, da bi kaj tvegali za svojo stvar. Morali smo se tudi naučiti, kako se osvoboditi čistunskega pojmovanja življenja in se naučiti umazati si roke. Morali smo se tudi naučiti osvoboditi se strahu, da nas bodo sandinisti kako zmanipulirali« (20). — Nato govori o mladeniču Davidu, ki so ga Somozovi ljudje nečloveško mučili, potem pa ubili. »Poklicali so me za pogreb. Mati je bila bolestno sklonjena nad svojim mrtvim sinom. Nisem zmogel poguma, da bi odgrnil truplo, a povabila me je, naj to storim, in mi glasno ponavljala: ‚Ponosna sem, da sem rodila sandinističnega sina'« (21).

»Duhovnik tako izkuša nov način biti duhovnik. Čuti se duhovnika, ki se vsak hip zaveda, da je na smrt povezan z ljudstvom, ki hoče braniti svoje življenje... Takšni in tako številni so izzivi, ki jih ta prevrat postavlja nikaragujski Cerkvi in ki jih ne bomo mogli razrešiti s togimi stališči. Treba je mnogo prožnosti: Odpreti vrata Duhu, ki veje povsod, ki mu pa še ni uspelo, da bi bil odprl, pa čeprav le špranje v škofovske palače, da bi pokazali več razumevanja za poslanstvo, ki nam ga hoče sporočiti govorica božjega navdiha, najvidnejša od vseh, kar jih je v Pismu.« Naj čimprej zaveje božji Duh, »da ne bodo več obsojali tega, kar zaničevalno imenujejo ‚ljudska Cerkev'« (22).

P. Richard, rojen v Chiliju, je dosegel doktorat iz družboslovja na pariški Sorboni in licenciat iz bogoslovja na katoliškem vseučilišču v rodnem mestu; zdaj je profesor bogoslovja na vseučilišču v Costa Rici, je napisal razpravo: Cerkev ubogih v ljudskem gibanju. Takole začenja: »To naše delce skuša prikazati in opredeliti Cerkev ubogih v območju ljudskega gibanja v Latinski Ameriki. Naše izkustvo in naše razmišljanje se nanašata predvsem na teh šest zadnjih let v Latinski Ameriki, zlasti v Nikaragui. Z izrazom ‚ljudsko gibanje' razumemo kratko in malo ljudsko gibanje, to je skupnost ustrojev, gibanj in drugih izražanj revnih in zatiranih v boju za svojo osvoboditev. Ime ‚Cerkev ubogih' (kratica: IP = Iglesia de los probres) moremo nadomestiti z ‚ljudska Cerkev', ‚Cerkev, ki se poraja iz ljudstva', ‚Cerkev v ljudstvu' itd. Ne gre za kako novo Cerkev, za vzporedno Cerkev, za skrivno ali spuntano; ali za proti-Cerkev, nasprotujočo službeni ali uradniški. Gre preprosto za obnovitveno cerkveno gibanje znotraj Cerkve, ki jo imamo danes, gibanje, ki vznika iz odgovora vere ljudskih plasti na osvobajajočo dejavnost Boga v zgodovini« (23—24). — Podnaslova: Prepoznavanje Cerkve ubogih v ljudskem gibanju, Narava in poslanstvo Cerkve ubogih v ljudskem gibanju. Vodilna misel: »Cerkev se mora truditi, da bi služila ljudstvu, ne pa združevati ljudstva, da bi služilo Cerkvi« (30).

»Božje ljudstvo« v svetopisemskem izročilu, tak je naslov razprave, ki jo je napisal J. Pixley, sin baptističnega misijonarja, rojen v Managvi. V Chicagu je študiral svetopisemsko bogoslovje in bil profesor za svetopisemske vede na več evangeličanskih učiliščih v Argentini in Mehiki. — Svetopisemski izraz »božje ljudstvo« pomeni predvsem Izraelce: »‚božje

ljudstvo' je izpoved, ki z njo Izrael označuje svojo naravo, svojo posebnost med narodi« (33). »Izrael se je pojavil kot posledica počasnega združevanja vrste kmečkih puntarjev . . ., ki so se dvignili proti nadvladi okoliških mest, ki so jim gospodovali vladarji« (34). V 13. stoletju je nastopila v Kanaanu železna doba, ki je omogočila, da so začeli z orodjem obdelovati tudi gorske predele, ki so jih dotlej preraščali gozdovi. »Nekatere skupine v osrednjem pogorju so se začele nazivati Izrael, ime, ki so ga potem uporabljali za vse te skupine . .). Povezanost teh plemen se je krepila rod za rodom okrog Boga Jahveja, ki ga je okronalo to, da je osvobodil ‚hebrejsko' skupnost položaja kmečkih delavcev v službi egiptovskega kralja. Deborina hvalnica, spev iz 2. stoletja, ki je morda najstarejše svetopisemsko besedilo, odseva pozno stanje tega dogajanja« (35—36). Avtor, kakor vidimo, precej po svoje razlaga svetopisemsko sporočilo, kako je nastalo izraelsko ljudstvo. Svoja izvajanja posname takole: »1. V svoji prvi dobi je Izrael Jahvejevo ljudstvo, ki se je izoblikovalo iz tistih, ki jih je Jahve rešil sužnosti v Egiptu in Kanaanu. 2. Začenši s kraljema Davidom in Salomonom, se je Izrael spremenil v narod, ki ga je Jahve blagoslovil, da bi ob njem oblagodaril narode. 3. Elohistično izročilo v Peteroknjižju razmišlja o Jahveju kot Bogu kratko in malo, ki blagoslavlja predvsem Izrael, a ne pozablja ubogih pri drugih narodih, kakor na primer egiptovske sužnje Agare. 4. Preroki priznavajo Jahveja kot Gospoda vseh narodov, to pa zmanjšuje prednost Izraela, katerega odnos do Jahveja je treba meriti z njegovim izvrševanjem pravičnosti (Amos). 5. Kadar se človek z Jeremijem in Drugim Izaijem povsem zave, da je le en Bog in da bogovi drugih narodov niso drugega kot izmišljotine, tedaj izpoveduje, da je Bog izvolil izraelsko ljudstvo, da bi načelovalo narodom in bi ti prišli do spoznanja pravega Boga« (40).

Jezus pa je ustanovil novo božje ljudstvo, ker se je približalo božje kraljestvo. »Ne da bi bil upošteval bodisi enoten kmečki razred bodisi razrednega sovražnika, ki bi bil tako jasno označen, je povabil ljudi vseh razredov v Palestini, naj bi živeli v skupnosti in enakosti, zagotavljajoč, da moč Boga njihovih očetov izvršuje in bo izvrševala čudeže med njimi« (42).

Italijan J. Alberigo, profesor za cerkveno zgodovino na vseučilišču v Bologni, je obdelal predmet: Božje ljudstvo v verskem izkustvu. — V prvotni Cerkvi niso poznali današnje razlike med duhovniki in neduhovniki, vsi kristjani so bili božje ljudstvo, priznavali so eno samo razvrstitev po stopnjah (hierarhijo), razvrstitev po svetosti (44). Delitev božjega ljudstva na duhovnike in neduhovnike, ki so jo posneli po judovstvu, ni bila toga, načelna in zakramentalna, saj je mogel opravljati bogoslužna dejanja tudi »vladar, celo če je bila to ženska, in bogoslovje je učil kak laik, kakor Origen« (44—45). »V prvih stoletjih je bilo krščansko ljudstvo deležno cerkvenega upravljanja zakramentov, zlasti zakramenta pokore in evharistije. Šele v 4. stoletju so bili navadni kristjani izključeni iz tega udeleževanja, in to v istem trenutku, ko se je vzporedno tudi v stavbarstvu uveljavila ločitev oltarnega prostora od trupa cerkvenega poslopja, ki je bil pridržan vernikom« (45). Svoje duhovne voditelje in predstojnike je sprva volilo vse božje ljudstvo. »Izraza izvolitev in posvetitev imata pogostoma isti pomen v krščanskem jeziku teh stoletij« (45). Prava razlika ni bila duhovnik-neduhovnik, marveč Cerkev — svet.

Ko se je pa po preganjanju krščanstvo izredno razširilo, se je poleg neduhovnikov in duhovnikov pojavila še »tretja vrsta«, redovništvo, ki ni izpolnjevalo samo zapovedi, marveč tudi evangeljske svete. Po preseljevanju narodov je postala razlika med duhovniki in neduhovniki toga, dokončna. Cerkve ni več predstavljala vodoravna razvrstitev sestrskih cerkvenih občestev, marveč navpična razvrstitev po stopnjah, piramida, s papežem na čelu. Znan je Gratianov rek: Duo sunt genera christianorum: ordo clericorum et ordo laicorum = Dve vrsti kristjanov sta: vrsta duhovništva in vrsta neduhovništva. Res so se v trinajstem stoletju pojavili prosjaški redovi, ki so jih ustanovili in vodili neduhovniki, a že v drugem rodu so tudi pri njih prevladali duhovniki. Kljub odporu in celo krivoverstvom neduhovnikov je prišlo tako daleč, da je izraz Cerkev začel pomeniti kratko in malo duhovniško piramido: ecclesial = cerkven, je pomenil isto kar ecclésiastique = duhovnik (50). Ko so po tridentinskem cerkvenem zboru, zlasti na pobudo jezuitov, začeli ustanavljati semenišča, je duhovništvo še bolj postalo razred zase, vera pa »stvar župnikov«.

Vatikan I predstavlja višek tega razvoja. Tudi Katoliška akcija je »ponovna potrditev popolne odvisnosti vsakega gibanja laikov od duhovniškega razreda« (53).

Po Vatikanu II se je marsikaj spremenilo. Prepad med duhovništvom in neduhovniki se je zmanjšal. Ali nismo vsi kristjani eno samo »kraljevsko duhovništvo«? Krščanska skupnost se je začela zavedati, da je »vsak kristjan s škofom in njegovimi pomočniki deležen edinega Kristusovega duhovništva, čeprav različno, in obe duhovništvi sta v stalni in rodovitni medsebojni napetosti« (58).

Naslednja razprava ima latinski naslov »Božje ljudstvo« v ljudstvu ubogih, in podnaslov Od Vatikana II do Medellina in Puebla. Napisal jo je Argentinec E. Dussel, doktor modroslovja in zgodovine, častni doktor bogoslovja, profesor zgodovine bogoslovja in latinsko ameriške Cerkve na Bogoslovnem institutu v Mehiki, predsednik Odbora za raziskavo cerkvene zgodovine Latinske Amerike. V začetku skuša določiti pomen izraza »ljudska Cerkev«. Tako izraz ljudstvo kakor izraz Cerkev je mogoče razumeti različno in mu dati tudi tak pomen, ki ga Vatikan zavrača. Nato opisuje, kako so na Vatikanu II razpravljali o pomenu izraza božje ljudstvo in se prepirali o tem, v katerem poglavju naj ga obravnavajo.

Najprej pa: ali res »božje ljudstvo« in ne »božji ljudje«? »Osnovno vprašanje, ki nas zanima zlasti zaradi našega nadaljnjega izvajanja, je naslednje: Ali Bog kliče ali poziva posameznike iz njihovih poganskih občestev oziroma iz izraelskega ljudstva, ali jih kliče kot skupnost? Koncil je jasen: Ne kliče jih ‚posamezno ali tako, da bi med njimi ne bilo nobene povezave'« (64).

Ne pozabimo, da smo v Latinski Ameriki. Tam »tudi ljudstvo kot družbena skupnost ni občestvo poganov, marveč ‚krščansko ljudstvo'. Zato more v njem zavladati napetost med ljudstvom, ki je že krščansko, ne pa dovolj poučeno in spreobrnjeno, ter ljudstvom, Cerkvijo, znova poučeno in spreobrnjeno« (67). To ljudstvo je revno, zato imajo izrazi »božje ljudstvo«, »ljudska Cerkev« in »Cerkev ubogih« približno isti pomen. »Ljudska Cerkev« pa seveda ni »neka druga Cerkev, ne nova ne vzporedna ne nasprotna ‚uradni'« (67).

Poljski bogoslovec J. Tischner pravi, da so v njihovi Cerkvi izredno pomembni pojmi domovina, narod, svoboda. »Nasprotno, v Latinski Ameriki gledamo drugače na stvari. Bolj kot domovina in narod je predmet naše sedanje zgodovine ‚ljudstvo', in bolj kot po svobodi hrepeni to ljudstvo po ‚Pravičnosti'. Vprašanje ni, kako bi mogli kaj jesti v svobodi, marveč gre za to, da bi sploh imeli kaj jesti« (73). — »Treba je vsekakor poznati izkustvo določene Cerkve, kakor je latinskoameriška, in je ne presojati enostransko s stališča drugih meril, drugih omik, drugih narodov ali ljudstev. Naše ‚verno ljudstvo' zasluži, da ga upoštevajo in poslušajo, da ga včlenijo v ‚božje ljudstvo' kot zgodovinsko ljudstvo, ki ima svoje spomine, svoj jezik, svojo omiko, svoje junake, svoje mučenike in svoje svetnike. Msgr. Oscar Romero je umrl za to ‚ljudstvo' izrečno si svest, da je ud ‚ljudske Cerkve'« (74).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal brazilski frančiškan A. Lorscheider, doktor bogoslovja, ki je postal kardinal in predsednih Narodnega združenja brazilskih škofov in predsednik Splošnega združenja latinskoameriških škofov. Naslov razprave: Ponovna opredelitev škofovskega lika v siromašnem in vernem ljudskem okolju. — »Namen tega prispevka je prikazati v pripovedni obliki osebno pot, kako se človek nečesa nauči in kako poučuje, kako ljudstvo spozna, da mu škof utrjuje vero, in kako si škof utrjuje svojo lastno vero z vero ljudstva« (77). »Vero sem predajal ljudstvu kakor nekdo, ki predaja že izdelano navodilo, ne da bi kaj pazljiveje pomislil na njegov pomen v tem posebnem okolju« (78). To se je kmalu spremenilo. Nehal se je čutiti predstojnik skupnosti, postal je njen enakopraven ud, vendar s posebnimi škofovskimi dolžnostmi. Verniki so to začutili. Zaželeli so si ga imeti v svoji sredini. »V njem čutijo velikansko pomoč, spodbudo, ki jih dela srečne, jim daje velik pogum in navdušenje« (80). Ni treba, da bi sploh odprl usta, samo da je med njimi. »Ta novi način biti škof v prav tesnem stiku z revnim in vernim ljudstvom dovede škofa do bolj preprostega življenja ... Škof postane brat med brati. Teh nekaj vidikov življenja občestev me uči, kako biti škof danes v Cerkvi Tretjega sveta in morda tudi Prvega« (81).

Duhovnik. Tak je naslov prispevka, ki ga je napisal Afričan J. Mutiso Mbinda, duhovnik v Keniji, nekaj let profesor za pastoralno antropologijo, danes glavni tajnik AMECEA

(združenje afriških katoličanov). — Spočetka je kot duhovnik delal, »kakor se je bil naučil v semenišču«: učil, krščeval, spovedoval, maševal — v nedeljo tudi po petkrat. »Vse te dejavnosti, vse župnijsko življenje se je sukalo okrog mene; sam sem vodil sveta opravila. Pri maši sem bil jaz — in kolikokrat! — ki sem sam opravljal vse bogoslužje božje besede, vtem ko so ljudje poslušali. Tudi petje sem vodil, saj sem čutil vse zmožnosti za to in bi ljudje tvegali, da ga polomijo ali ne začnejo o pravem času. Laikom sem pripisoval veliko neznanje — konec koncev imam vendar za seboj modroslovje in bogoslovje! Po petih mesecih izkušenj, ki sem si jih nabral kot župnik, sem postal ‚izvedenec' v neki vrsti vprašanj ali skoraj! Moji kateheti, podobno izučeni za svojo službo, so bili tudi ‚mali župniki' na svojih mestih. Imel sem le malo časa, ali bolje, sploh nobenega časa za redno branje ali študij, tako da sem bil na tem, da postanem popoln tujec, ali skoraj, za vse spremembe, ki so nastale po Vatikanu II. Do dneva, ko sem odšel za štiri leta na študij, nisem vedel ničesar o pokoncilskem slovstvu« (85).

Tako se je opisal kot kenijski duhovnik, dokler se ni seznanil z naukom drugega vatikanskega cerkvenega zbora. In kakšen duhovnik je postal, ko se je poučil o njem? Začel je ustvarjati temeljna občestva, izuril si je pomočnike, voditelje, svojo lastno preobrazbo pa takole opisuje: »En vidik moje spreobrnitve je bil prehod od duhovniške službe, ki je bila usmerjena k izvršitvi neke naloge, do duhovniške službe, ki je usmerjena k ljudem, ko so osebe in ne reči tisto, kar je najvažnejše. Vzgoja, ki sem je bil deležen v semenišču, je poudarjala upravljanje, ustanove itd. In sedaj sem se torej moral naučiti dajati prednost osebam in ne rečem; človeškim odnosom in ne upravljanju: razvoju počlovečevanja in ne učinkom . . . Obe smeri sta potrebni, zato je glavno vprašanje, kako jih uskladiti, da ohranimo med obema ravnotežje. Kadar se mi to posreči, mi postane zelo jasno, da osebe niso predmet, marveč osebek evangeljskega pouka« (91).

Naslednji prispevek ima naslov: Obris verskega življenja v ljudskih okoljih: dve pričevanji iz Brazilije. Poročilo pripoveduje o izkušnjah redovnic, ki so delovale med preprostim ljudstvom. »Ko so sestre živele uvrščene v cerkveno skupnost, so odkrile pravi pomen uboštva: popolno predanost v službi bratov, pogum, dejavno se vključiti v dejavnost Cerkve in se prenoviti s tem, da odložiš vse, kar nima več pomena za redovno življenje. Danes bi rekli: odločiti se za revеže. Kar je bilo najbolj spodbudno za ljudstvo, so obiski; sestre so obiskovale revеže iz čistega prijateljstva, iz želje, da bi jim pomagale; usluge, ki so jim jih delale v različnih okoliščinah, kakor ob smrtnih primerih, v družinskih težavah, v prizadevanju, da pokažejo spoštovanje do oseb s tem, da se udeležijo njihovih praznikov, da se spuščajo v pogovor z vsemi, jim pomagajo odkriti njihove vrednote in njihovo krščansko poslanstvo. Za ljudstvo je bila spodbudna predanost sester, ki so zapustile svoje družine, obilje Južne dežele, da bi prišle prebivat z njimi. V vsem tem so našle sestre pomen in smisel živeti po evangeljskih svetih v postopnem tveganju in vključevanju v svoje manj oblagodarjene brate a najljubše Bogu, in čutile so se srečne, da morejo služiti Cerkvi v Natalu« (94—95).

G. Gutiérrez je duhovnik in profesor bogoslovja ter družbenih ved na katoliškem vseučilišču v Limi v Peruju. Pripoveduje o avtorjih, ki jih je študiral, o svojem razvoju in izkušnjah. »Revež s svojimi pomanjkljivostmi in s svojim bogastvom je vdrl v moje življenje. Ljudstvo, ki trpi krivico in izkoriščanje, pa je hkrati globoko verno. Delo s tem, kar moremo na splošno imenovati temeljne cerkvene skupnosti, oznaka za ta vstop revnega ljudstva v Cerkev, me je spravilo v stik s svetom, v katerem, kljub ponovnemu odkritju mojih lastnih korenin čutim, da delam komaj prve korake« (102—3). Poklicni bogoslovec bo mogel biti kos svoji nalogi samo, »če bo povezan s krščanskim občestvom, katerega del je in v katerem si dnevno, vzajemno z drugimi, deli razloge za skupno upanje« (104). Cerkev je mati vsem, najbolj pa mora biti mati ubogim.

Služba usklajevalcev v krščanskih ljudskih občestvih, tak je naslov prispevkov, ki so jih napisali C. Zarco Mera, »pobudnik temeljnega cerkvenega občestva v mehiškem glavnem mestu«, L. Telleria, »usklajevalec temeljnega občestva v Managui«, C. Manuel Sanchez, »usklajevalec temeljnega občestva v Managui«. — Zarco Mera poroča, kako je postal pobudnik, kaj dela kot pobudnik: biti pobudnik je poklic, biti pobudnik je poslanstvo, biti pobudnik se pravi biti služabnik.

»Župnijski duhovnik nas ni podpiral, morali smo torej delati sami, brez njegove pomoči. Dejal nam je, da je menil, da nas je nadzirala kakšna komunistična celica, ker smo mnogo govorili o politiki ... Danes poznamo duhovnike in škofe, ki korakajo z nami, in to nam daje veliko moč« (110). Tudi z župnikom so se nekoliko zbližali.

Leonor Tellería je usklajevalka. »Moje pričevanje kot usklajevalka ali pobudnica? No, mislim, da nisem kdove kaj pomagala. Moje navduševanje je bilo pomembno, kadar so me povabili, naj imam kako poljudno kramljanje, recimo tedaj, kadar sem imela poljudno predavanje o poroki in drugo o Cerkvi. To, s čimer sem najbolj razgibala občestvo, je moja vztrajnost in moja želja, da bi bila zgolj kot ena več v občestvu, da bi se spoprijemala s težavami drugih in pozabila na svoje« (111).

C. Manuel Sanchez opisuje, kako so delovali pod nasilnikom Samozo in kako delujejo po prevratu. »Danes preživlja Nikaragua eno izmed najtrših obdobij, tako v gospodarskem kakor vojaškem pogledu, zaradi prenikanja protirevolucionarjev in zaradi zapor in grožnj sovražnega vpada. Danes bi se mi mladi, zavzeti kristjani, če bi bilo potrebno, branili s puško v roki — z močjo in pogumom, ki nam ga daje Kristus — da bi nadaljevali graditev novega človeka« (115). Sledi slavospev na novo ureditev, ki jim je dala sicer skromen kruh, toda vsem, skromno streho, politično svobodo. »Kajne, za vse to, mi kristjani, mi branimo svojo Nikaraguo« (115).

Španec C. Floristán, duhovnik, doktor bogoslovja, profesor na papeškem vseučilišču v Salamanki, predsednik Španskega združenja bogoslovcev Janeza XXIII., je priobčil razpravo Vzorci Cerkve kot podlago za pastoralno dejavnost. Pastoralno bogoslovje je prehodilo od dobe cesarice Marije Terezije, ko je nastalo, dolgo pot. Vedno pa je bilo odvisno do tega, kako so pojmovali Cerkev. »Za nekatere se vzorci Cerkve zvedejo na tri: popolna in nespremenljiva Cerkev ali Cerkev-bunker, odprta ali posodobljena Cerkev in ljudska ali nepriključena Cerkev, ki jim ustreza toliko vrst pastorale: običajna vrsta, običajna pa prenovljena vrsta, občestvena vrsta« (121). Na pastoralno bogoslovje vpliva tudi napetost med besednim poukom ali evangelizacijo in med liturgijo, zakramentalizacijo, pa še med pojmovanjem Cerkve kot ustanove in Cerkve kot sestave občestev. Nazadnje je govor o »ljudski pastoralizaciji«, a o pojmu »ljudstvo« bo natančneje razpravljal naslednji prispevek.

Tretje poglavje. P. Ribeiro de Oliveira, profesor za družboslovje verstva na katoliškem vseučilišču v Rio de Janeiro, odgovarja na vprašanje: Kaj je pravi pomen izraza »ljudstvo«? Gre mu za tisti pomen, ki je uporaben v bogoslovju, in za pomen, ki ga pripisujemo izrazu, kadar govorimo o ljudskem gibanju v Južni Ameriki: »Tukaj živi ljudstvo, ki je potisnjeno na rob, ljudstvo, ki gradi naselja, pa nima dostojne hiše, da bi stanovalo v njej, ljudstvo, ki prideluje živila, pa nima kaj jesti, ljudstvo, ki izdeluje vozila, pa nima sredstev za vožnjo ... Ljudstvo je skupnost revežev, prikrajšanih v obstoječi družbi«. (135—36). Nasprotje tako pojmovanega ljudstva so »vodilni izbranci«. Biti »boga ljudska raja« velja za nekaj poniževalnega. Zavest biti ljudstvo pa more biti človeku tudi v ponos. »Biti ljudstvo, se vesti kot ljudstvo, imeti ljudski umetnostni čut, živeti po veri ljudstva, to ni nečast ali sramota; nasprotno, to je ljudstvu, ki se zave, da se razlikuje od izbrancev in odkrije svojo posebno vrednoto, razlog za ponos« (137). Treba je tudi razlikovati »populaire« in »populiste«. Izraz »populiste« označuje meščanstvo, ki ima v rokah državno oblast; »mouvement populaire« = ljudsko gibanje pa pomeni »prelom s kapitalističnim redom ter graditev nove družbe; ne vodi ga država, marveč ljudsko gibanje samo v območju svetne družbe« (138).

In »ljudska« Cerkev? »Dovolj je, da si pri obredu temeljnega cerkvenega občestva, pa opaziš slog, ki ga ljudstvo vtisne Cerkvi. Tu ne bomo našli spokorniškega, razumarskega sloga meščanskega katoličanstva, marveč hrupen, isker slog ljudskega katoličanstva ... Namesto enoličnega ponavljanja molitev, ki se držijo vnaprej določenih obrazcev, najdemo tu izvirne molitve, ki jih spremljajo hvalnice, pesnitve in telesni gibi, pa spleteni z na novo odkritimi izročili ljudske vernosti, ki so jih prej preganjali kot ‚praznoverja'. Skratka, ljudstvo vnaša v Cerkev svoj način, kako se izražati in stopiti v odnos z Bogom in v medsebojni odnos« (140). »Uporaba izraza ‚ljudska' Cerkev, ki označuje obliko, ki jo zavzame cerkvena ustanova, vključena v ljudsko gibanje, je, vsaj v latinsko-ameriškem primeru, upravičena« (141).

Kakšen je bogoslovni pomen izrazov »božje ljudstvo« in »ljudska Cerkev«? Na to vprašanje odgovarja Brazilec L. Boff, profesor dogmatike v Petrópolisu in urednik brazilskega Conciliuma. Pri tem upošteva prispevek profesorja Ribeiro de Oliveira. Naj nekateri podnaslovi nakažejo vsebino razprave: Izrael kot božje ljudstvo; Cerkev v novi zavezi kot pravo in novo božje ljudstvo; Krščanstvo kot uresničenje političnega pojma božjega ljudstva; Božje ljudstvo: neduhovniki (»ki imajo dolžnost, da so pokorni klerikom, jih ubogajo, izvršujejo njihove ukaze in jim izkazujejo čast«, kakor pravi Gratianov dekret); Vsa Cerkev, kleriki, laiki, sestavljajo mesijansko božjo ljudstvo; Ljudska Cerkev, zgodovinsko uresničenje božjega ljudstva; Ljudska Cerkev je Cerkev ubogih; Cerkev v boju za osvoboditev; Cerkev v razvoju (od duhovniške do ljudske); Cerkev temeljnih občestev in začenši z njimi; Cerkev odprta za vse. — »Ljudska Cerkev, kakor vidimo, ne le uresničuje bogoslovni pojem ‚božje ljudstvo', ki ga je posebej izdelal Vatikan II, marveč, kolikor vodi ljudstvo (če ga gledamo s stališča družboslovja, revno in krščansko ljudstvo), ga obogati, da prevzame vodstvo cerkvenega občestva; hierarhije ne zanikuje, marveč jo ljubi; Ko je vključena in preoblikovana v njen slog, tudi ona pripada ljudski Cerkvi« (155).

Razpravo Službe v Cerkvi ubogih je napisal znani belgijski bogoslovec E. Schillebeeckx, o. p., profesor dogmatike na vseučilišču v Nijmegenu na Nizozemskem. Sklicuje se na Congarjevo knjigo Smernice za bogoslovje laikata in opozarja, da je tudi po nauku Vatikana II vse božje ljudstvo »preroško, pastirsko in duhovniško«. Duhovniške službe so le stopnjevanje »tega, kar pripada skupno vsem vernikom« (158). S tem skušajo vsaj nekoliko premostiti jarek, ki ga je srednji vek izgrebel med laiki in kleriki. »Pravniki in enako bogoslovci tistega časa so razdelili cerkveno skupnost v dve vrsti: ‚dva rodova' ali dva redova': red klerikov (ki so mu v neki meri priličili redovništvo) in red laikov« (158—59). Versko življenje naj vodijo kleriki, laiki naj lepo ubogajo. Takšno pojmovanje Cerkve je izviralo iz Psevdo-Dionizijevega novoplatonizma. »Tako se je naposled razvil tale obrazec, ki je bil še do nedavnega splošno sprejet: a) učiti (kar dela cerkveno vodstvo); b) razlagati (kar delajo bogoslovci); c) ubogati in poslušati ‚nauk Cerkve'; ki ga razlagajo bogoslovci (kar delajo verniki, imenovani ‚laiki')« (164). Splošno duhovništvo, ki izvira iz krsta, se je ločilo od »služabniškega« duhovništva (»služabniški« ima v avtorjevih ustih isti pomen kakor v izrazu: duhovnik = božji služabnik).

Kako pa je s »služabniki« v Cerkvi ubogih, v »ljudski Cerkvi«, v Iglesia popular, kakor rečejo v Latinski Ameriki? »Uradna Cerkev (in torej njeni ‚služabniki') dejansko ni, čeprav bi morala biti, ‚Cerkev ubogih'. Pogostoma je ne najdemo na njihovi strani, marveč na strani mogočnežev, in tedaj je, morda nehote, proti revežem« (169). Tu pa tam se pa vendarle pojavlja tudi »Cerkev revežev«, ki ima že tudi svoje mučence. Avtor končuje z zanimivo mislijo, naj bi Cerkev revežev poleg dosedanjih služabnikov-duhovnikov uvedla še novo vrsto služabnikov. »Zato se osebno zavzemam za ustrezno posvetitev (ordination) — za nove dejanske ‚pobudnike' teh cerkvenih občestev revežev« (171).

V. Elizondo in L. Boff pravita v sklepni besedi med drugim: »Ko smo sestavljali to številko in pregledovali različne članke, nam je postalo jasno; naj so ti članki še tako dobri in predočujejo stvarnost, kljub temu zaostajajo za sedanjimi razmerami... Kažejo le vrh ledene gore pri tem javljanju dejavnosti Duha, ki se redno kaže v mnogih krščanskih krogih Tretjega sveta. To je živo nasprotje nedavne evropske izkušnje, ko so bile množice delavcev izgubljene za Cerkev. Tukaj so pa prav množice revežev in delavcev tiste, ki vzklikajo z iskrenim veseljem in globokim prepričanjem: Mi smo Cerkev!« (174). »Obžalujemo dejstvo..., da si mnoge odgovorne osebnosti celo z najvišjega vrha rimske kurije močno prizadevajo, da bi vključevanje Cerkve v življenje in v boju revežev spravile na slab glas... Ista Cerkev, ki je (reveže) poklicala k življenju, se, kakor se zdi, na vse načine trudi, da bi jim priskutila njihovo novo življenje. To je hkrati boleče in sramotno« (174). Sklepna beseda pa se ne končuje s to žalostno ugotovitvijo, marveč upa, da nas bo kljub vsemu »Bog življenja varoval in nas doveđel do polnosti življenja« (175).

Janez Janžekovič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Teološki tečaj 1985 (Sessio theologica 1985)

D. Ocvirk **229** Dialog Cerkve s kulturo
Dialogue between Church and Culture

V. Grmič **244** Dialoška narava teologije
Dialogical Character of Theology

I. Rojnik **256** Dialoško-ekumenska razsežnost oznanjevanja
Dialogical-Ecumenical Dimension of Preaching the Gospel

S. Janežič **270** Pota in cilji ekumenizma pri nas
Ways and Aims of Ecumenism in Yugoslavia

Razprave (Studia)

J.-M. Hollenstein **277** Askeza
Ascetism

Pregledi (Miscellanea)

A. Strle **287** Nekaj pripomb k Unamunovemu Tragičnemu občutju življenja

Poročila (Notitiae)

299 Za kakšno Cerkev? (R. Koncilija)

303 Trije novi priročniki za študij liturgije (M. Smolik)

Ocene in prikazi (Recensiones)

307 *D. in P. Aleksander,* Svetopisemski vodnik (F. Rozman)

312 *W. Kasper,* Der Gott Jesu Christi (A. Strle)

317 *A. Rebić,* Prorok — človek Božji (F. Rozman)

319 *A. Rebić,* Biblijske starine (F. Rozman)

321 *F. Furger,* Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie (K. Bedernjak)

323 *A. Weiser,* Središnje teme Novoga zavjeta (F. Rozman)

324 *A. Rebić,* Vodič po Svetoj zemlji (F. Rozman)

325 Concilium 1984, 6 (196) (J. Janžekovič)

vu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 45 LETO 1985/ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Vodopivec CIRIL IN METOD, VEZ MED VZHODOM IN ZAHODOM

T. Kušević BOŽJE POVRAČILO V IZAJEVI KNJIGI

A. Bedenikovič SITUACIJA KOT MOMENT MORALNOSTI

A. V. Ažbej KATEHEZA OD RAZSVETLJENSTVA DO DVAJSETEGA STOLETJA

A. Strle O ESHATOLOGIJI

OCENE/PRIKAZI

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor Avguštin Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 1600 din, posamezna številka 400 din; za inozemstvo 16 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--010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 10100--620-107-010-727001-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (cahtolicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Janez Vodopivec

Ciril in Metod, ustvarjalni vezni člen med vzhodno in zahodno tradicijo

Nič novega ni, če rečemo, da sta sv. brata Ciril in Metod, slovanska blagovestnika, kakor most med Vzhodom in Zahodom. To med nami že dolgo ponavljamo. Novo pa je, da je to zgodovinsko resnico papež Janez Pavel II. vrgel v svetovni kulturni prostor s tako močjo, kot bi tega ne mogel nihče drug, tako da zdaj močno odmeva tudi tam, kjer se prej tega niso zavedali in se za to niso menili. To je storil prvi slovanski papež: ne moremo si misliti, da bi se kdo drug navdušil in odločil za takšno dejanje.

1. Sozavetnika Evrope v zvestobi do vzhodne in zahodne in do nove slovanske Cerkve

Na koncu l. 1980 je papež Janez Pavel II. z listino Egregiae virtutis (31. XII. 1980) razglasil Cirila in Metoda poleg sv. Benedikta za sozavetnika Evrope. Ta razglasitev je zgodovinsko dejanje. Ostalo bo kot trajni dejavnik v zgodovini Cerkve in v kulturni zgodovini Evrope ter dostojanstven spomin na prvega slovanskega papeža še potem, ko bo marsikaj drugega zatonilo v pozabo.

Razglasitev je pomemben dogodek tudi zato, ker je sprožila številna razmišljanja, ki poglabljajo naše pojmovanje o edinosti in solidarnosti med narodi, o širokem razumevanju in sodelovanju na vsem duhovnem in kulturnem področju, ne samo v krščanski Cerkvi, četudi med Cerkvami prej ko drugod, ampak tudi v našem bridkó zaskrbljenem prizadevanju po miru in po bratski skupnosti z vsemi ljudmi.

V tej luči se šele globlje zavemo, kaj pomeni, da sta Ciril in Metod »most in vezni člen« med Vzhodom in Zahodom in da sta za danes in za prihodnje zgled in klicarja, kako je treba pravi čas graditi mostove tam, kjer zevajo grozljivi prepadi med narodi, med kulturami, med ideologijami in celó med krščanskimi Cerkvami. To velja ne samo za Evropo, marveč tudi na svetovni ravni.

Kot blagovestnika Slovanov sta Ciril in Metod močno navzoča v naši duši, v slovenskem kulturnem krogu zadnjih dobrih sto let, vsaj od škofa Slomška naprej. Z razglasitvijo za sozavetnika Evrope ju je papež Janez Pavel II. postavil v sredo vse krščanske zavesti na steber, ki je viden tudi daleč naokoli

zunaj krščanstva. Dejansko sta lika, ki svetita v vso svetovno kulturno razsežnost. Ta trditev nikakor ni le tvegano pretiravanje slovanske navdušenosti in zanesenosti.

V jubilejnem Metodovem letu, ob tisočstoletnici njegove smrti (885—1985), zares ves krščanski svet pozorno razmišlja o tem. Vrstijo se kongresi, ki oživljajo in poglabljajo cirilmetodijsko idejo.

Tudi ta razprava meri v to smer. Pokazati hoče, da se v Cirilu in Metodu ustvarjalno srečujeta dve poglavitni, bistveni krščanski tradiciji, vzhodna bizantinska in zahodna latinska, ki se med sabo vzajemno izpopolnjujeta. Brez tega plodovitega srečanja in dopolnjevanja bi blagovestništvo in kulturno delo obeh slovanskih apostolov ne bilo moglo ne vzkliti ne rasti ne roditi tega izrednega sadu, ki je nastanek slovanske kulture v najširšem smislu, saj zajema vso družino slovanskih narodov.

Njuno delo nam postane razumljivo in globoko smiselno šele tedaj, ko ga zremo v tej široki kulturni luči medsebojnega razumevanja, a tudi bojev in trpljenja ob udarcu različnih kulturnih tokov, ki le stežka najdejo pot sožitja. Ob tem se takoj utrne misel, da kliče podobna naloga na delo tudi današnjega človeka.

Razprava predpostavlja zgodovinski oris cirilmetodovega dela in tiste dobe.[1] Ne raziskuje posameznih dogodkov, ampak hoče pokazati, odkriti notranji pomen in smisel tega dela, ki ima trajno vrednost: različne tradicije, različna gledanja in teženja, ki so vsako po svoje upravičeno, naj se nikar ne zapirajo sama vase, marveč naj v odprtem medsebojnem razumevanju grade občestvo in ga vedno znova bogate.

Sveta brata sta ostala v vsem življenju in v vsem svojem delu zvesta in lojalna do svoje domače bizantinske Cerkve, v kateri sta zrasla in se izoblikovala in ki jima je edina nudila okvir in možnost za genialno zamisel slovanske kulturne evangelizacije.

Ostala sta zvesta in vselej lojalna do zahodne, latinske in rimske tradicije. Delovala sta na zahodu v polnem občestvu s papežem in z latinsko Cerkvijo prav v dobi, ko je rasla napetost med Rimom in Carigradom in so se že pokazale razpoke, ki so potem privedle do usodnega razkola. V Rimu sta našla juridično odobritev za svoje delo. Papež je Metodovo jurisdikcijo še razširil na vse slovanske narode. V Rimu je Metod, vzhodni menih, prejel škofovsko posvečenje in poslanstvo papeškega legata za Slovane, s tem pa novo potrdilo in moč za svoje življenjsko delo. In temu je ostal zvest do smrti.

Oba, Ciril in Metod, sta do zadnjega diha ostala zvesta novi slovanski krajevni Cerkvi in kulturi, ki sta jo gradila iz obojnega vira in iz obojne tradicije. V tem je emblematičen, simbolen pomen tega dela tudi za danes: novo nastaja iz odprtega, razumevajočega sodelovanja ne le posameznih osebnosti, marveč tudi širokih ustaljenih tradicij in kultur, ki naj se med sabo spopolnjujejo, ne pa uničujejo.

---

[1] Glej o tem *F. Grivec*, Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod, Celje 1963. — *J. Vodopivec*, I Santi Fratelli Cirillo e Metodio, Compatroni d'Europa, anello culturale tra l'Oriente e l'Occidente. Pontificia Università Urbaniana. Roma 1985.

2. Temeljna misel sozavetništva: Evrope ni brez Slovanov, korenine te Evrope so krščanske

Sv. Benedikt je znan kot »oče zahodne kulture« na osnovi latinske tradicije. Sv. Ciril in Metod predstavljata slovanski vzhod. Vsi trije skupaj pa značijo in duhovno oznanjajo krščansko enoto celotne Evrope.

Temeljna misel sozavetništva ima zlasti za slovanske narode globok pomen. Povzemamo jo v dve načeli, ki ju papež Janez Pavel II. neutrudno zabičuje vsem, ki prej na to niso bili pozorni. Najprej: »Evrope ni brez Slovanov. Brez njih bi bila bistveno okrnjena. Ne bila bi cela in vsa Evropa od Atlantika do Urala«. In še: »Korenine te celotne Evrope so dejansko krščanske. Te korenine so deloma še žive, deloma pa jih je treba oživeti prav pod varstvom in z duhovno pomočjo treh zavetnikov«.

Naj v ponazoritev navedemo samo dva odlomka iz mnogoterih papeževih listin in govorov.

V listini Egregiae virtutis, ki jo je izdal na silvestrovo l. 1980 (31. XII. 1980), razvija temeljni program in smisel razglasitve. »Evropa je v svoji geografski celoti, da tako rečemo, sad dejavnosti dveh tokov, dveh krščanskih tradicij, katerima se pridružujeta dve različni pa obenem komplementarni obliki kulture. Sv. Benedikt je s svojim vplivom zajel Evropo, najprej zahodno in centralno Evropo, in je po benediktinskih žariščih segel tudi na druge celine, zato je v središču tistega toka, ki izhaja iz Rima, od sedeža naslednikov sv. Petra. Sveta solunska brata pa izražata najprej prispevek antične grške kulture, nato pa še pomembno izžarevanje carigrajske Cerkve in vzhodne tradicije, ki se je tako globoko vtisnila v duhovnost in v kulturo mnogih ljudstev in narodov na vzhodnem delu evropske celine« (člen 3). Danes se vse to steka v željo, »naj izgine vse tisto, kar razdvaja Cerkev in kar razdvaja narode in države. Različne tradicije in kulture naj se izkažejo kot vzajemno dopolnjujoče se v skupno bogastvo« (člen 4), v spoštovanju pravic vsakega naroda, v miru in v skupno dobro vsega človeštva. To velja ne samo za Evropo, marveč prav tako na svetovni ravni. Od Evrope je le en sam korak do svetovne kulture, ki se je izoblikovala v odločilni meri pod vplivom Evrope.

S prodornim, krepko zvenečim klicem je Janez Pavel II. ponovil isti »evropski poziv« k duhovni enotnosti v govoru v svetovno znani romarski baziliki Sv. Jakoba v Compostelli na Španskem (7. XI. 1982). Te besede so dramatično odjeknile kakor »krik iz dna srca slovanske duše«.

»Jaz, Janez Pavel II., sin poljskega naroda, ki se je vedno imel za evropskega, ki je slovanski med latinskimi in latinski med Slovani; jaz naslednik sv. Petra na rimskem sedežu, katerega je hotel Kristus postaviti v Evropi ... naslavljam iz Santiaga tebi, stara Evropa, klic, poln ljubezni: Odkrij sama sebe! Bodi, kar si! Oživi svoje korenine! Ustvari znova svojo duhovno enoto v ozračju globokega spoštovanja do drugih verstev in pristnih svoboščin! Daj cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega!«

Ta »evropski klic« je papež ponovil na pastoralnem obisku v Belgiji (20. V. 1985), na sedežu Evropske gospodarske skupnosti v Bruslju, in dodal: »Osnuj svojo prihodnost na temelju, ki je resnica o človeku, in odpri vrata vesoljni solidarnosti!«

To so v jedru sama po sebi umevna dejstva. A široki svet jih ni upošteval.

Odtod se odpira nov pogled na delo Cirila in Metoda. Pred oči nam stopa aktualnost tega dela za danes in za jutri, ne le za Slovane, ampak za vesoljno Cerkev in sploh za vse kulturno občestvo. Ne gre za podrobno opisovanje dogodkov. Gre za to, da razkrijemo osrednji smisel in trajen pomen tega genialnega dela, ki je obenem verske in kulturne narave. Cirilmetodijska ideja in zgodovinsko delo postaneta umljiva in razložljiva samo kot srečanje in stičišče dvojne različne krščanske tradicije, ki izhaja iz dveh krajevnih Cerkva, iz grško-bizantinske in iz latinsko-rimske, v sklopu ene same vesoljne Cerkve, v kateri potem ustvari novo tradicijo nove, slovansko-evropske Cerkve.

Srečanje in sodelovanje različnih tradicij in kultur v medsebojnem razumevanju in spoštovanju sta nujni za Cerkev in za sožitje med narodi. Širokega, vesoljnega krščanstva ni brez pestre mnogoterosti različnih tradicij, zlasti med Vzhodom in Zahodom, ki skupno grade bogastvo in enoto vere in Cerkve in s tem pospešujejo bratsko srečanje narodov in kultur. Že od začetkov ni bila nikoli edinost Cerkve enoličnost, marveč vedno pestra mnogoterost v univerzalni edinosti. Drugi vatikanski koncil je poudaril to značilno lastnost apostolske Cerkve: »Skozi več stoletij so Cerkve Vzhoda in Zahoda hodile vsaka svojo lastno pot, a združene v bratskem občestvu vere in zakramentalnega življenja, pri čemer je rimskemu sedežu po skupnem soglasju pripadala vodstvena vloga ... Od apostolov izročena dediščina je bila sprejeta v različnih oblikah in na razne načine ter so jo že od začetka v Cerkvi tu in tam različno razlagali tudi zaradi različnosti značaja in življenjskih razmer« (Odlok o ekumenizmu, člen 14). Pluralizem v edinosti je za Cerkev bistven.

3. **Izhodišče: bizantinska tradicija**

Ciril in Metod sta Grka po krvi in po kulturi. Bila sta bizantinska misijonarja. Poslala sta ju na Moravsko cesar Mihael III. in patriarh Fotij.

V grški kulturi sta zrasla in se izoblikovala. V okviru bizantinske tradicije je vzklil in dozorel originalen načrt slovanske evangelizacije. Na zahodu bi ne bil mogoč. Ne imel bi takšne oblike in ne te kulturne veličine: iz zahodnih virov bi lahko pričakovali latinsko liturgijo, ne pa slovanske. Drži, da je Rastislav najprej zaprosil v Rim za učitelja v narodnem jeziku. To trdi papež Hadrijan II. v pismu »Slava v višnjih Bogu« l. 867/868 (člen 5: Žitje Metoda VIII, 5). Ni ga dobil, ker ga tam ni bilo; a tudi niso imeli umevanja, da bi tako rešili vprašanje.

Kljub svojim negativnim potezam in delni okorelosti je bila vzhodna tradicija širša. Poudarjala je posebnost in relativno samoupravnost krajevnih

Cerkva. Že zdavnaj je poznala različne liturgične narodne jezike; ne samo enega. Na Vzhodu je evangelij že spočetka naletel na različne, čvrsto uveljavljene in izdelane narodne kulture in je takoj ustvaril različne narodno zakoreninjene Cerkve. Poleg grške, še armensko, sirsko, georgijsko in druge. Niso vsiljevali grškega jezika.

Iz teh tal sta zrasla Ciril in Metod, v okviru in na osnovi te vzhodne tradicije sta zasnovala svoj genialni načrt za slovansko evangelizacijo. Širokost tradicije je nujna osnova, odločujoč opoj: to nič ne zmanjša originalnosti avtorja in veličine načrta. Prvenstvena zasluga pa gre pri tem nedvomno Cirilu.

4. Evangelizacija in kultura

Cirilov načrt je obenem evangelizacija (misijonsko oznanjevanje) in kultura. Ta evangelizacija je zares zakoreninjena v kulturi mladega naroda ali, kot pravimo s tehničnim izrazom, inkulturirana evangelizacija. Je oznanjevanje, vcepljeno v kulturo. Ni kratko in malo preneseno iz starega sveta v novi, a tuji svet.

Ta problem je danes silno pereč spričo zahtev, ki jih po pravici izražajo mladi narodi na celinah tretjega sveta. Koncilska in pokoncilska Cerkev je odločilno razvila teološki čut in izrazila vodilna teološka načela za inkulturirano evangelizacijo kot nujno zahtevo za pristno vesoljnost ali »katoliciteto« resnično »katoliške« Cerkve, ki je obenem pogoj in vrata v prihodnost. Po škofovski sinodi iz l. 1974. je papež Pavel VI. izdal 1975 apostolsko spodbudo o evangelizaciji, ki ima naslov Evangelii nuntiandi in je osnovna listina za to novo gledanje. Evangelizacija zlasti danes pa tudi v prihodnje nikakor ni in ne sme biti le golo oznanilo, marveč bistveno obsega poleg oznanila božje besede tudi promocijo človeške osebe in njenih kulturnih vrednot. Povezanost evangelizacije z antropološkim izoblikovanjem je nujna in bistvena.

Listina Pavla VI. ugotavlja: »Evangelizacija bi ne bila popolna, ako ne bi upoštevala vzajemnega odnosa in zahteve, ki obstoji med Evangelijem in med konkretnim, osebnim in socialnim življenjem človeka. Zaradi tega prinaša evangelizacija tudi izrečno sporočilo, ki je primerno za različne okoliščine in je venomer aktualizirano, ker se nanaša na pravice in dolžnosti sleherne človeške osebe in družinskega življenja ,saj bi bila brez njega le stežka možna osebna rast, ki zadeva tudi skupno življenje v družbi in v mednarodnem sožitju, ki vključuje mir, pravico, razvoj in še sporočilo osvoboditve, posebej prodorno v naših dneh« (Evangelii nuntiandi, 29).

Brez kakršnega koli anahronizma moremo reči, da sta Ciril in Metod dejansko uresničila take vrste inkulturirano evangelizacijo že v IX. stoletju in sta s tem tako rekoč prehitela zgodovino za tisoč let. Po drugi plati se to pravi, da je splošna zavest v krščanskem svetu šele čez tisoč let zares odprla oči in srce za pravo globino cirilmetodijskega ideala.

Dodenimo še to opazko, da so bili tedaj Slovani resna in pereča nevarnost za bizantinski imperij. Ciril in Metod pa sta vse življenje dala za to,

da sta vero in kulturo iz središča imperija ponesla med potencialne »sovražnike imperija«. Tudi to ni brez pomena za današnje razmere. Slovanska Cerkev in kultura sta vzrasli sredi med dvema imperialnima blokoma: vzhodnim in zahodnim, grško bizantinskim in latinsko frankovskim.

Ciril in Metod sta bila od vsega začetka globoko in neomajno prepričana o upravičenosti in o nujnosti svojega dela med Slovani. V tem sta vztrajala vse življenje. Nobena ovira ju ni premaknila. In ovir ni manjkalo. Iz vzhodne tradicije sta črpala neomajno trdnost, ovire so prihajale zlasti iz neumevanja v zahodni tradiciji. V tej točki, vprašanju liturgije v različnih narodnih jezikih, latinska tradicija ni poznala take širine in odprtosti do drugih narodov vse tja do naše dobe, do drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

Cirilmetodijski misijonski in kulturni načrt je vzklil iz bizantinskih tal. Zasluga Rima pa je, da ga je sprejel in potrdil, ko so že zrasli lepi sadovi. Tedaj mu je Rim vtisnil svoj avtoritativni pečat, podpiral ga je in branil, četudi ne vedno dosledno in brez pridržkov. Pomembno je, da je ravno papež razširil Metodovo cerkvenopravno oblast, ga posvetil za nadškofa in ga postavil za papeškega legata za vse slovanske narode (l. 869/70). Značilno je, da se je to zgodilo v obdobju skrajne napetosti med carigrajsko in rimsko Cerkvijo: patriarh Fotij je na sinodi l. 867 izobčil papeža Nikolaja I., papež pa je nato izobčil patriarha Fotija. Do sprave je prišlo šele na koncilu l. 879/880, to je pet let pred Metodovo smrtjo, a za tem je spet nastal razdor in končno razkol. Čeprav je bil Ciril kot učenec v tesnem prijateljstvu s Fotijem, mu nikoli ni sledil v boj z Rimom in v razkol.

Ciril in Metod sta rasla v dobi, ko se je Vzhodna, carigrajska Cerkev pravkar otresla hude krize ikonoklazma (to je boja proti češčenju svetih podob). Drugi vesoljni cerkveni zbor v Niceji (l. 787) je dogmatično razglasil nauk o pravem češčenju ikon, svetih podob. Vsa bizantinska Cerkev je radostno in zmagoslavno uvedla praznik »Ortodoksije-Pravoslavja« (l. 843) in ga obhaja še danes, na prvo postno nedeljo. Mladi Ciril, kot pravi Žitje Konstantina (V, 1—24), je javno razpravljal z zadnjim patriarhom ikonoklastom na carigrajskem sedežu, »thronos«, s patriarhom Janezom. Po zmagi pravoslavja, to je »prave vere«, sta se carigrajska Cerkev in država politično, kulturno in cerkveno naglo dvignili. G. Ostrogorski imenuje to obdobje med l. 843 in 1025 »nova zlata doba« v bizantinski zgodovini.[2] Fotij spada med prve ustvarjalce te zlate renesanse. Ciril in Metod sta doživljala ta razmah. Vzhodna Cerkev je tedaj v kulturnem pogledu daleč presegala zahodno. Rimska Cerkev je v tej dobi pod papežem Nikolajem I. vedno krepkeje uveljavljala zahteve papeškega primata. A hitro nato je pod Nikolajevimi nasledniki zabredla v žalostno razrvane razmere bodisi v moralnem smislu bodisi v de-

[2] *G. Ostrogorsky*, Storia dell'impero bizantino, trad. italiana, Torino, ed. 3, 1963, pp. 160—198, deli bizantinsko zgodovino na dve obdobji: Ikonoklastična kriza 711—843 in Novi zlati vek 843—1025. Prim. slovenski prevod: Zgodovina Bizanca, Ljubljana 1961. str. 217—302, IV. razdelek. Doba razcveta Bizantinskega cesarstva (843—1025). — Viri Cf. *J. Vodopivec*, I santi Fratelli Cirillo e Metodio, Compatroni d'Europa, p. 33—35.

kadentnem cerkveno političnem boju plemiških družin za papeško oblast vse tja do konca devetega stoletja, ki ima v zgodovini zahodne Cerkve ime »temno, železno stoletje«.

5. Moravska: nova tvorba med dvema blokoma

Slovanska kneževina Vélika Moravska je nastala kot nova tvorba med dvema velikima blokoma, med vzhodnim bizantinskim in zahodnim frankovsko rimskim imperijem. Ideja enotnega rimskega imperija še ni bila umrla, a stvarnost ni bila več živa. Na božič l. 800 je papež Leon III. kronal Karla Velikega za rimskega cesarja. To je v Bizancu odjeknilo kot nezvestoba in kot izdajalsko dejanje. Razdeljenost je povzročala čedalje bolj zapleteno problematiko na političnem in na cerkvenem področju.

Rimska Cerkev in papež sta v interesni igri obeh »imperialnih« velesil iskala ugoden izhod v ravnovesju. Moravska kneževina je bila v tem pogledu kaj dobrodošla. To odmeva iz potrdilnega pisma Janeza VIII. Industriae tuae (l. 880), kjer na začetku hvali moravskega kneza Svetopolka, da je kneževino izročil v »varstvo sv. Petra«, pod papeževo zaščito in patronat. V tem pismu je potrjena slovanska liturgija.

Nasprotje med vzhodnim in zahodnim cesarstvom je postajalo čedalje ostrejše. Karel Veliki in njegovi nasledniki so na vso moč silili proti vzhodu prek slovanskih dežel. Frankovska cerkvena sinoda pod Karlom Velikim v Frankfurtu l. 794 je zavrgla drugi vesoljni cerkveni zbor v Niceji (l. 787), češ da je heretičen (sicer na osnovi napačnih in pomanjkljivih informacij), čeprav so ga Bizantinci slavili kot zmago prave vere, ortodoksije, kot ga priznava danes vse krščanstvo.[3] Rim je ta koncil sprejel kot vesoljni koncil.

Karel Veliki je l. 811 določil Dravo za mejo med Oglejem in Salzburgom v cerkveni jurisdikciji in v pravici misijonarjenja v Karantaniji. Pomembno je tudi, da so karolinški teologi in svetni poglavarji zahtevali, naj se vnese »Filioque« (da Sv. Duh izhaja tudi iz Sina) v Credo, v slovesno mašno veroizpoved. Rim je od nekdaj odobraval ta nauk kot razodeto versko resnico, upiral pa se je dolgo časa, da bi ta dostavek vtikali v staro formulacijo nicejsko carigrajske veroizpovedi. Grška liturgija ga ni poznala in ga ni nikoli sprejela. Papež Leon III. je l. 804 izrecno prepovedal dodajati »Filioque« v Credo.[4] Ciril, Metod in učenci niso sprejeli tega dostavka in ga niso recitirali

---

[3] Cfr. Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1960), col. 285 *(K. Baus).*

[4] Papež Leon III. je dal l. 809 postaviti ob konfesiji (nad grobom sv. Petra) v rimski baziliki dve zlati plošči z latinskim in grškim besedilom veroizpovedi »Credo« a brez »Filioque«, to je natančno v skladu z antičnimi koncili in s prakso grške Cerkve kakor v protest proti novim karolinškim vstavkom. Kljub temu so pozneje okrog l. 1014 uvedli »Filioque« v rimsko liturgijo. Cfr. *Y. Congar,* Je crois en l'Esprit Saint, III, Paris 1980, p. 87. — *IDEM* Diversitées et Communion, Paris 1982, p. 148. — *V. Peri, »Pro amore et cautela orthodoxae fidei:* note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l' VIII e il IX secolo, in »Rivista di Storia e Letteratura Religiosa« 12, 1976, 341—363. — *IDEM.* Leone III e Filioque, in »Rivista di Storia della Chiesa in Italia« 25, 1971, 3—58. — Lexikon für Theologie und Kirche IV (1960) col. 126—127 *(J. Gill).*

v liturgiji. Takrat še ni bil obvezen niti v latinski liturgiji. Pozneje ga je rimska Cerkev sprejela in ga naložila tudi drugim Cerkvam. Postal je ena pomembnih spornih točk z Vzhodom vse do danes.

V takšne razmere sta prišla s svojimi učenci Ciril in Metod.

6. Cerkvenopolitična problematika na Moravskem

Cirilmetodijska inkulturirana evangelizacija s slovansko liturgijo ni prva evangelizacija na Moravskem. Latinska je za dobrega pol stoletja pred njo in je bila dokaj ustaljena in razvita.

To pomeni, da sta Ciril in Metod s slovansko liturgijo dejansko uvedla drugo, dvojno liturgijo, dvojno bogoslužje in dvojni kler. Ni lahko reči, kako je potekala ta korenita reforma cerkvenega življenja. Nemara so nemški duhovniki misijonarji zapustili Moravsko in se vrnili v domače škofije. A kaj razumljiva je reakcija teh nemških škofij, ki so bile na slovenskem področju pravno upravičene po cesarskem odloku Karla Velikega iz l. 811 in so bile že vsaj sedemdeset let v polni »pravni posesti« te pokrajine.

Druga značilna in odločilna poteza cirilmetodijske evangelizacije je odločitev: takoj vzgojiti slovanske učence in duhovnike. To, kar danes imenujemo »domači kler« in kar šele dandanes zares umevamo in cenimo kot edino pravo misijonsko in kulturno metodo. Tu je latinska Cerkev zamudila stoletja. Pravzaprav je šele na začetku XX. stoletja na klic papeža Benedikta XV. posvetila zavestno skrb domačemu, avtohtonemu kleru v misijonih. Tudi v tem pogledu sta Ciril in Metod prehitela versko zgodovino za celih tisoč let.

Tretja temeljna poteza pa je kulturno ustvarjanje, ki v tej evangelizaciji teče od začetka vzporedno z verskim oznanilom. Ciril in Metod nista samo upoštevala tisto nebogljeno kulturo, ki sta jo našla pri slovanskem ljudstvu, marveč sta kulturo na novo ustvarjala. Na osnovnih elementih, ki sta jih našla in ki jih ni bilo bogvekaj, saj niti abecede niso imeli, sta postavljala temelje za ves nadaljnji razvoj.

Tudi ta kulturna komponenta celotne evangelizacije je šele v moderni fazi teologije dobila tisti poudarek, ki ga zasluži. Papež Pavel VI. v listini Evangelii nuntiandi (l. 1975) poudarja, da misijonska evangelizacija poleg božje besede nujno obsega tudi promocijo, napredek človeka na kulturni ravni: »Globoke so vezi, ki obstajajo med evangelizacijo in promocijo človeka, kot so razvoj, osvoboditev . . .« (čl. 31). Vezi na antropološki, teološki in evangeljski ravni, problemi o pravičnosti, o napredku in o svobodi, o miru in sožitju med narodi, vprašanja, ki danes pretresajo svet. Ta poudarek je novost v današnji teologiji.

Upoštevati pa moramo kulturne poizkuse iz prejšnje dobe na Moravskem: glavne molitve v ljudski govorici, kakor očenaš, spovedne molitve in podobno. Sicer jih poznamo kaj malo, a gotovo so bile žive med ljudstvom. Toda Cirilmetodovo delo daleč prekaša vse prejšnje poizkuse in postavlja temelje za vso novo prihodnost.

7. Pri knezu Koclju

Tudi panonski knez Kocelj je učiteljema zaupal krdelce slovanskih učencev. Žitje Konstantina (XV, 19) pravi, da petdeset. Navdušen je bil za celoten načrt. Ostal mu je zvest do kraja. Le škoda, da je panonski knez Kocelj okrog l. 874 izginil z odra naše zgodovine.

8. V Benetkah: nasprotje in spopad med vzhodno in zahodno tradicijo

Na poti z Moravske proti jugu sta se Ciril in Metod z nekaj učenci ustavila v Benetkah. Tu sta se prvič zares soočila z zastopniki cerkvene zahodne tradicije, z latinskimi izobraženimi duhovniki. Že ob prvem srečanju se je vnel spor o slovanskem bogoslužju, ki je temelj in središčna zahteva cirilmetodijske evangelizacije. V tem sporu je šlo za bistvo, za »biti ali ne biti« vsega misijonskega delovanja med Slovani.

Za Cirila je bilo slovansko bogoslužje nujna in tudi samo po sebi umevna danost, za latince pa nedovoljena in zmotna novotarija, ki spodriva latinščino. V dnu je to nerazumevanje in nasprotje živ spopad med vzhodno in zahodno tradicijo tiste dobe.

Spor s »trojezičniki«, ki so trdili, da je edino v treh jezikih dovoljeno maševati, kakor se je glasil Pilatov napis na križu, se zdi današnjemu človeku prazen in smešen. Tudi takrat je bil pravi nesmisel za človeka, ki je zrasel v vzhodni tradiciji, v razumevanju in v odprtosti do sosednjih narodov. Vendar je bil to usodni kamen spotike, ki bi bil lahko sprevrgel vse novo slovansko misijonsko delo. Takšno ozko miselnost pa so imeli ne le v Benetkah, ampak tudi v Rimu in neke sledi so kazne celó v nekaterih uradnih cerkvenih dokumentih.

Okostenela je bila tedaj pravzaprav zahodna, latinska in deloma rimska tradicija. Bizantinska je bila v tem pogledu bolj življenjska. Ciril in Metod sta tedaj zares vezni člen in most med obojno tradicijo, ko na zahodnem področju uvajata nov, slovanski, narodni liturgični jezik. Zvesta sta matični vzhodni Cerkvi in njeni tradiciji, pa tudi zvesta zahodni Cerkvi, kjer delujeta in kjer je Metod pozneje prejel škofovsko posvečenje in pravno poslanstvo.

Tako se v pristnem sijaju javlja duh vesoljnosti, ki plemeniti in bogati v bratskem občestvu in v odprti skupnosti različne tradicije in navidez nasprotne si običaje.

9. Papež Hadrijan II. potrdi cirilmetodovo zamisel in delo za slovansko Cerkev z liturgijo v narodnem jeziku

Relikvije papeža mučenca Klemena I., ki sta jih solunska brata prinesla s Herzoneza, so bile najboljša vstopnica v rimski svet, naj si bodo že pristne ali pa ne. Tedaj so vsem veljale za pristne.

Papež Hadrijan II. je l. 867/868 potrdil njun misijon med Slovani, odobril načelo slovanske liturgije in ukazal posvetiti prve slovanske učence za duhovnike in diakone. V rimskih cerkvah so peli nove maše v slovanskem jeziku. Bila je to romantično epska doba nove evangelizacije.

Ne pozabimo pa, da je cirilmetodova zamisel naletela v rimskem duhovnem okolju ne samo na priznanje in odobravanje, ampak tudi na žilav odpor, ki nikoli ni popolnoma zatonil, občasno pa se je krčevito upiral tej slovanski liturgični »novotariji«, češ da diši že po hereziji. Večkrat pozneje so Metoda tožili in se je moral opravičevati pred Hadrijanovimi nasledniki. Hvala Bogu, da z uspehom.

Metodovo Žitje izrečno omenja znatno skupino v Rimu, ki je nasprotovala slovanskim pismenkam in liturgiji (VM VI, 3). Izmed teh, pravi, je papež Hadrijan II. naročil nekemu škofu, naj med slovanskimi učenci posveti tri duhovnike in dva lektorja (prim. tudi Konstantinovo Žitje — VC XVII, 6). To bi utegnil biti škof Formoz, pozneje papež (891—896), naslednik Štefana V.[5] Najsi bo ta domneva zares trdna ali pa ne, gotovo je, da je v rimski Cerkvi obstajal odpor proti slovanskemu bogoslužju. Drobno znamenje latinske tendence je v Hadrijanovem pismu (l. 867/868) naročilo, naj berilo in evangelij bero naprej po latinsko, nato šele po slovansko (VM XVIII, 13). Le zakaj med verniki, ki niso znali niti trohice latinščine? In to je ostalo stoletja vse do drugega vatikanskega koncila.

Latinski odpor proti slovanskemu bogoslužju se najbolj jasno razvidi iz tega, kako so potekali dogodki, ko je Metod še živel, in po njegovi smrti, iz omahovanja papežev med odobrenjem in prepovedjo slovanskega bogoslužja. Papeži bi bili gotovo ostali zvesti sami sebi, to je odločitvi Hadrijana II., če bi bilo temu naklonjeno vse okolje v rimski tradiciji. Toda prav v tistem času je pritisk latinizacije čedalje bolj naraščal, tako da je stežka dopuščal izjeme, ki so se mogle ohraniti le proti toku. Zgled take latinske ozkosti je deset let za Hadrijanovim dovoljenjem pismo papeža Janeza VIII. iz leta 879, ki prepoveduje slovansko liturgijo. V tem pismu je argumentacija tako ozko latinska, da je popolnoma nemogoča in nerazumljiva v območju vzhodno bizantinske tradicije. »Slovanski jezik«, pravi to papeževo pismo, »je barbarski;« za liturgijo sta dovoljeni le latinščina in grščina, kakor jo slavi Cerkev božja, razširjena po vsem svetu in med vsemi narodi«.[6] Čez leto dni isti Janez VIII. končno le odobri slovansko bogoslužje s pismom Industriae tuae (l. 880). Čez pet let pa ga je Štefan V. spet prepovedal.

---

[5] Formoz je bil jeseni l. 866 na prošnjo kralja Borisa poslan za misijonarja v Bolgarijo; Boris bi ga želel imeti celo za metropolita. Cf. *E. Amann*, Histoire de l'Eglise: époque carolingienne (ed. *A. Fliche—V. Martin*), Paris 1937, pp. 478—480; ali v italijanskem prevodu Storia della Chiesa: epoca carolingia (757—888), S. A. I. E. Torino 1977, p. 535. — Za karolinško renesanso je značilno, da »romanizira« galikansko liturgijo; že okoli l. 785 uvede Gregorijanski Sakramentarij (ed. fr. p. 84—85).

[6] *F. Grivec—F. Tomšič*, Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Zagreb 1960, p. 72. Papeška pisma v zvezi s svetima bratoma so zdaj dostopna tudi v slovenskem prevodu v izdaji: Sveta brata Ciril in Metod v zgodovinskih virih ob 1100 letnici Metodove smrti (Acta Ecclesiastica Sloveniae 7, Ljubljana 1985, 61—88).

Vse to znova potrjuje kruto izkušnjo, da se tudi odlična tradicija skvari in izneveri tisti vesoljni širini, ki jo z besedami zavestno zatrjuje in brani, ako ne ostane v živem stiku z drugimi, komplementarnimi tradicijami. Za pravo objektivnost, za širino razgledov je vedno potrebna dejavnost različnih tradicij v isti vesoljni Cerkvi, v kateri se razne kulture med seboj dopolnjujejo in se med seboj izbrusijo, zlasti pa druga drugo obvarujejo, da ne zabredejo v pretiravanja in v enostranosti, pred katero nobena tradicija ni sama po sebi varna. V tem je odločilni pomen sodelovanja, medsebojnega dopolnjevanja in bogatenja tradicij za prihodnost vere in človeške kulture.

10. **Metod v ječi**

Najhujši udarec zahodne tradicije proti vzhodni pa je nadškof Metod občutil na svoji živi koži ob povratku iz Rima na Moravsko, ko so ga bavarske oblasti in bavarski škofje vrgli v ječo za dve leti in pol in so z njim nečloveško kruto ravnali. Seveda so bili vmes tudi politični interesi, očitni prav na vrhu dogajanja. V dnu pa je spet globoko nerazumevanje in nasprotovanje med grškim Vzhodom in latinsko-frankovskim Zahodom, saj hočeta biti oba »Sveti rimski imperij«, pa se tedaj srečujeta in spopadata prav na slovanskih tleh ob vprašanju slovanske liturgije in nastajajoče slovanske Cerkve in kulture. Obojna stran je bila po svoje prepričana, da ima prav.

Frankovska bavarska Cerkev je imela nad našim ozemljem in ljudstvom neovržne »zgodovinske pravice«, saj je tod misijonarila že dobrih sedemdeset let in ji je cesar Karel Veliki juridično potrdil te pravice, ko je pol stoletja pred prihodom Cirila in Metoda postavil Dravo za mejo med oglejskim in salzburškim področjem; in Cerkev je te odločitve priznavala. Mimo tega pa je Karel Veliki svoji veliki misijonski akciji načrtno vtisnil žalostni pečat latinizacije: kdor je sprejel Petrovo vero in jo hoče ohraniti, bodi zvest tudi Petrovemu, rimskemu (to je latinskemu) bogoslužju in prepevanju psalmov! Tako je določal karolinški koncil v Frankfurtu l. 794 v Libri Carolini.[7] V kraljestvu Karla Velikega so imeli Libri Carolini moč zakona vse do X. stoletja.[8]

Dovolj jasno je, da v taki miselnosti ni prostora za cirilmetodijsko evangelizacijo v slovanskem jeziku s slovanskim bogoslužjem.

Šele s tem ozadjem se da nekoliko razložiti ravnanje nemške hierarhije z nadškofom in apostolskim delegatom Metodom. Poudarjam »nekoliko«: za kaj v celoti ostane nerazložljiv in vse obsodbe vreden sakrilegij, zločin proti zakramentalni uredbi Cerkve in proti zborni naravi škofovstva.

---

[7] Na koncilu v Frankfurtu l. 794 je določeno (liber I, cap. 6): »ut non esset dispar ordo psallendi quibus erat compar ardor credendi; et quae unitae erant unius sanctae legis lectione, essent etiam unitae unius modulationis veneranda traditione, nec seiungeret officiorum varia celebratio quas coniunxerat unicae fidei devotio.« Patrologia Latina 98, 1021.

[8] »Im Karolinenreich blieben die Libri Carolini maßgebend«. *Ekkehard Mühlenberg.* Dogma und Lehre im Abendland, in Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I, Göttingen 1982, p. 520.

Nerazložljivo ostane tudi to, kako je bilo mogoče, da tako dolgo (od l. 870 do l. 873) niso Metodu pomagale iz ječe ne rimske visoke oblasti ne kdo drug. Šele papež Janez VIII. ga je l. 873 rešil.

11. Papež Janez VIII. reši Metoda iz ječe

A še ta je takrat rešil Metoda nadškofa in apostolskega delegata, ne pa njegovega misijonskega kulturnega načrta za slovanske narode. Z istim pismom, s katerim ga je Janez VIII. 873 rešil iz ječe, ko je poslal na Moravsko škofa Pavlina iz Ankone, je prepovedal slovansko bogoslužje. Prejšnja Hadrijanova slovesna potrditev je ostala v veljavi komaj pet ali šest let (od l. 867/868 do l. 873).

Pismo papeža Janeza VIII. iz l. 873 ni ohranjeno, pač pa se nanj sklicuje isti papež v drugem pismu (14. julija 879), s katerim ponavlja prepoved slovanske liturgije in poziva Metoda v Rim, naj se opraviči, češ da uči krive nauke.[9] Pismi sta dokument in znamenje tiste dobe in miselnosti na zahodu in v rimskem okolju, kjer sta nastali.

12. Papež Janez VIII. potrdi slovansko liturgijo s pismom Industriae tuae (880)

Leto nato je papež Janez VIII. sodbo spremenil, ko je bil Metoda zaslišal. Obtožbe je pretehtal in končno s pismom Industriae tuae junija l. 880 dovolil slovansko bogoslužje. Pa tudi to spet s pridržkom, naj najprej bero berilo in evangelij v latinščini, »zaradi večje častivrednosti — propter maiorem honorificentiam«.[10]

To pismo je ohranjeno in je obenem s Hadrijanovim odlokom iz l. 867/868 glavna priča za to, kako so rimski papeži potrdili in pospeševali slovansko bogoslužje.

Na žalost je papež Janez VIII. z istim pismom imenoval nemškega duhovnika Vihinga za škofa, ki naj bi bil sicer v vsem podrejen Metodu, a je bil vseskozi njegov zagrizeni in neizprosni nasprotnik. Vihing je tudi kot pomožni škof neprestano rovaril proti Metodu in njegovim učencem prav zaradi slovanske inkulturirane evangelizacije in liturgije. Dejansko se je to papeško imenovanje izkazalo kot usodna nesreča za slovansko blagovestništvo na Moravskem. Po Vihingovem rovarjenju se je znova uveljavljala — in je tudi za stoletja zmagala — delna latinizacija Slovanov v osrednji Evropi na cerkveno liturgičnem področju.

Vihing pa ni bil sam. Soglašal je z njim na žalost tudi moravski knez Svetopolk, vsaj v tej zadnji dobi.

---

[9] *F. Grivec-F. Tomšič*, Fontes, p. 71—72.
[10] Ibid., p. 72—73.

Iz političnih razlogov je bilo koristno in modro, da je Svetopolk postavil svojo kneževino pod vrhovno varstvo svetega Petra, to je pod zaščito papeža Janeza VIII., ker je s tem Moravska postala bolj močna in zaščitena v neodvisnosti nasproti Frankom in Bizantincem. A v liturgičnem in kulturnem pogledu je značilno dejstvo, da sta slovanski knez in njegov dvor dajala prednost latinski liturgiji pred slovansko. To se kaže iz zaključnega odstavka v istem pismu papeža Janeza VIII., ki se glasi: »Če pa hočete ti in tvoji ministri rajši poslušati mašo v latinskem jeziku, ukazujemo, naj zate bero sv. mašo po latinsko«.[11] Morda ni brez pomena niti razlika v izrazih, ki jih pismo Janeza VIII. uporablja: slovanska liturgija je za ljudstvo dovoljena, latinska za velikaše pa ukazana. V okviru zahodne mentalitete je to umljivo.

Odlok papeža Janeza VIII., ki odobrava slovansko liturgijo, Industriae tuae, je ostal v veljavi pet let, to je zadnjih pet let Metodovega življenja. In vendar je pismo dobesedno zagotavljalo: »z našo apostolsko avtoriteto potrjujemo njegov (Metodov) nadškofovski privilegij in določamo (statuimus), naj bo z božjo pomočjo v veljavi za vedno, kot po avtoriteti naših prednikov trajno obstoje v veljavi pravice in privilegiji vseh Cerkva«.[12]

Ko je papež Janez VIII. to pisal in podpisal, je želel in hotel, naj bi ostalo v moči in v veljavi za vse čase. Ko bi le biló tako! Dejansko je odlok veljal le pet let, potem je zgodovina ubrala nasprotno smer, to se pravi latinizacijo bogoslužja. Le malo je častnih izjem. In tiste besede »za vedno« nam zvenijo kakor bridka ironija usode.

13. Štefan V. že l. 885 prepove slovansko bogoslužje: Metodovi učenci izgnani iz Moravske

Že 885, v letu Metodove smrti, je papež Štefan V. znova in ostro prepovedal slovansko bogoslužje. Prepoved je pomenila tragični udarec za vse Metodovo delo. Proti slovanski liturgiji so skupno nastopili škof Vihing, ki je postal Metodov naslednik, frankovski vojaki in tudi moravski knez Svetopolk ter kruto udarili po Metodovih učencih. Mnogo so jih izgnali, nekaj celo prodali za sužnje. Na trgu v Benetkah jih je odkupil zastopnik bizantinskega cesarja. Izgnani učenci so se umaknili proti jugu do Beograda, nekaj v Carigrad, največ pa v Bolgarijo, ki je tedaj segala do Save.

Veličastno Metodovo delo je zadela tragična usoda, malone konec. Nekaj učencev je ostalo na Moravskem in na Češkem, potem še glagoljaši ob Jadranu.

Glavna zasluga za to, da sta cirilmetodijska liturgija in slovstvena kultura znova oživeli, se okrepili in razširili, pa gre tisti skupini učencev, ki so pod vodstvom sv. Klemena Ohridskega in sv. Nauma ustanovili novo središče ob Ohridskem jezeru, tako imenovano »Ohridsko duhovno šolo« s široko zasnovanim literarnim delom. Odtod se je staroslovansko pismenstvo razširilo

---

[11] Prav tam, p. 73.
[12] Prav tam, p. 73.

med vzhodne slovanske narode. Utrdilo se je pretežno v območju pravoslavja. Iz stare dobe je v živem spominu in češčenju ostalo zlasti sedem mož kot »sveti sedmeri početniki« ali »sveti sedmopočetnici«.[13]

Ohridska šola je rešila cirilmetodijsko dediščino dejansko za vso vzhodno in zahodno Cerkev. Danes to izročilo z novo silo zavestno oživljamo.

Kljub vsem peripetijam je pismo papeža Janeza VIII. Industriae tuae (l. 880) še vedno zgodovinskega, epohalnega pomena za slovansko cerkvenstvo in kulturo. Na tej bazi so poznejši rodovi laže in zavestneje ustvarjali cerkveno in svetno kulturo. Metodu in učencem je bilo pismo potrdilo in trdna opora.

14. Čez tisoč let napoči nova doba

Novo moč in nov pomen je to pismo Janeza VIII. dobilo čez tisoč let, ob koncu XIX. stoletja, ko se je nanj oprl papež Leon XIII., ga priklical vsej Cerkvi v spomin in ga tako rekoč oživil. S svojimi dekreti mu je dal novo življenjsko moč. Močne življenjske ideje lahko spijo tudi stoletja, a se končno le prebude in se začno uresničevati v ugodnejših razmerah, ko se odpirajo širša obzorja. To je storil Leon XIII., ko je z razumevanjem in z bratsko ljubeznijo uprl pogled proti Vzhodu, proti vzhodnim krščanskim Cerkvam in njih staremu izročilu.

V tej luči je temeljnega pomena enciklika Leona XIII. Grande munus (30. septembra 1880), pisana ob tisočletnici Janezove Industriam tuam (880). Obzorje se tu razširi in se osvetli v viziji edinosti med krščanskim Vzhodom in Zahodom, ki ju poosebljata Ciril in Metod kot svetnika in kot kulturna stvaritelja. Leon XIII. piše: »Želimo . . ., da se vsi z molitvami in prošnjami obračajo k Cirilu in Metodu, da bi s svojo priprošnjo pri Bogu po vsem Vzhodu branila krščanstvo in izprosila katoličanom stanovitnost, drugače mislečim pa voljo, da se iskreno spravijo z resnično Cerkvijo«.

Leonova zamisel je široka, njegovo gledanje je novo, besede pa so kajpada izraz tiste dobe, ki je naglašala povratek k stari Cerkvi.

Janez XXIII. je na pričetku nove koncilske dobe spet v novi luči povzel cirilmetodijsko misel in jo hoté povezal z odloki Janeza VIII. in Leona XIII. S pismom Magnifici eventus (11. maja 1963) ob tisočletnici, odkar sta sveta brata prispela na Moravsko, je opozoril na aktualnost in sodobnost te zamisli ter na njene daljne korenine.

Končni odmev in pomen pa je dokument Janeza VIII. do zdaj našel v odločitvi Janeza Pavla II., ko je Cirila in Metoda postavil za sozavetnika Evrope z apostolskim pismom Egregiae virtutis (31. decembra 1980). Neposredno je ta odlok formalno liturgične razsežnosti, po vsebini pa sega prek liturgije dosti globlje v duhovno obzorje in v kulturno teženje. Pomeni: Evrope ni brez slovanskih narodov, Vzhod in Zahod se kulturno dopolnjujeta, bratsko

[13] V slovenskem pokrajinskem cerkvenem koledarju jih od 1970 dalje častimo kot svete učence sv. Cirila in Metoda: Gorazd, Kliment, Naum, Angelar in Sava so znani tudi po imenu.

sožitje vseh je življenjska nujnost ... Naša naloga je, da to osrednjo zamisel razvijamo, poglabljamo, dopolnjujemo in življenjsko ostvarjamo. Evropa je imela ne le izredno pomembno, temveč zares odločilno zgodovinsko vlogo pri nastajanju moderne kulture, pri rojstvu modernega človeka. Duhovne korenine Evrope in njene kulture so dejansko krščanske. To je neizpodbitno dejstvo ne glede na to, kakšno stališče si kdo danes izbere do krščanskega verovanja. V tem si vsak svobodno izbira svojo pot, a zgodovinske korenine ostanejo.

Krščanska kultura je kultura svobodnega človeka, ki bi mu nihče ne smel kratiti bistvenih pravic njegove osebnosti. Ciril in Metod sta svojim učencem s posebnim poudarkom oznanjala nauk o »pradedskih časteh«. Danes bi rekli: o polnem človekovem dostojanstvu v naravnem in v nadnaravnem redu. Ena izmed pradedskih »časti« tega dostojanstva, za katero je moderna kultura posebej občutljiva, je — poleg milosti — svoboda, svoboden človekov razvoj v odprtem občestvu z brati, ki se skupno trudijo za mir in za ustvarjalni razvoj v sožitju. Skupnost v Kristusu poglablja bratsko občestvo.

Danes razločneje kot kdaj koli poprej čutimo, da sta Ciril in Metod most med Vzhodom in Zahodom, ker sta pristno in kleno doživela srečanje posebnih vrednot vzhodne in zahodne tradicije. Iz tega srečanja sta pomagala ustvarjati novo, samoniklo slovansko kulturo, ki je potem postala sestavni del evropske in svetovne kulture. To nad vse pomembno poslanstvo sta izvršila v duhovni enoti krščanskega Vzhoda in Zahoda, ki je že tedaj kazala razpoke. V neprestanem trudu in boju je zorel in se uresničeval genialni načrt evangelizacije, ki je hkrati kulturno ustvarjanje, v globokem spoštovanju vseh temeljnih pravic mladega naroda, ki je šele doraščal in se s prvimi koraki uvrščal med druge, ki so se že uveljavili kot »veliki« narodi. Nista samo spoštovala že obstoječe vrednote slovanskih rodov in slovanske elementarne kulture, marveč sta položila temelje tej novi kulturi in pomagala ustvarjati njene vrednote. Oblikovanje jezika, prevodi Svetega pisma skoroda v celoti ter drugih verskih knjig in najpomembnejših civilnopravnih tekstov je čudovit dosežek, tako dragocen, da ga ni mogoče prehvaliti. In vse to se je zgodilo v zgodnjem devetem stoletju.

Dandanes je kulturni razvoj pospešen. A notranji smisel, vzmet in duša kulturnega iskanja ostanejo v bistvenih potezah isti. V občestvu rastejo osebnosti, v občestvu se posamezni člani vzajemno dopolnjujejo in oblikujejo; posamezna občestva pa se strinjajo in sklepajo v širše mednarodne in kulturne enote. Narodi in države, ki so usodno razklani, iščejo pot sporazumevanja in vsaj neko kulturno in duhovno enoto, da ne bi v požaru nove svetovne vojne sami sebi vzeli življenja. Kulturne enote pa ni brez duhovnih vrednot. Res je, da verske vrednote niso vse to, kar je potrebno, so pa trden temelj tega, kar je človeku nujno, da najde mir sam v sebi in mir z drugimi, da ostane zvest sam sebi in da razvija zares človeka vredno kulturo.

Na to misli tudi Cerkev, ko danes išče v ekumenskem gibanju stik in edinost z drugimi Cerkvami, ko želi stopiti v dialog z drugimi verstvi, ko se kaže

pripravljena za dialog z vsemi narodi in kulturami za skupno dobro vse človeške družine.

V družini narodov in v Cerkvi, ki je božja družina, se verske in kulturne tradicije plodovito srečujejo in dopolnjujejo in se med seboj bogate ter rastejo v miru.

So to le sanje? Vsekakor lepe sanje. A niso le sanje. So resnično upanje prihodnosti. Ob pričetku Metodovega jubilejnega leta je v Londonu (27. februarja 1985) kardinal Basil Hume takole orisal te realne sanje: »Sanjamo o Evropi, ki bo umela znova odkriti svojo vero in svojo edinost; o Evropi, kjer bodo narodi svobodni, da sprejmejo v dediščino svojo zgodovino in svojo identiteto, govorice in kulturo; o Evropi, ki bo znala živeti v miru, v harmoniji, v soglasju in bo pripravljena reševati nasprotja s pogajanji in ne z oboroženo silo . . . kjer bodo narodi ponudili roke lačnim in izžemanim«.

Na pastoralnem obisku v Belgiji je papež Janez Pavel II. v Bruslju na sedežu Evropske gospodarske skupnosti (20. 5. 1985) znova postavil sveta brata Cirila in Metoda vsem za zgled pristno evropskega duha, pozval je vso Evropo, naj se znova zavé svojih duhovnih korenin, in je zaključil: »Osnuj svojo prihodnost na temelj, ki je resnica o človeku, in odpri vrata vesoljni solidarnosti!«

Povzetek: Janez Vodopivec: Ciril in Metod, ustvarjalni vezni člen med vzhodno in zahodno tradicijo

V Cirilu in Metodu se ustvarjalno srečujeta tradicija Vzhoda in Zahoda. Zrastla sta iz domače, bizantinske Cerkve. Iz nje se jima je rodila genialna zamisel, da bi dala Slovanom liturgijo z ustreznimi knjigami v domačem jeziku. Tej Cerkvi sta ostala zvesta, sodelovala pa sta z Zahodom, latinsko Cerkvijo, vdana papežu prav tedaj, ko je rastla napetost med Rimom in Bizancem in so se že kazale razpoke za razkol. Njuna zamisel je doživljala v Rimu potrditve in preklice, odvisno od moči tistih, ki so njima nasprotovali. Pomen Cirila in Metoda sta po stoletjih poudarila papeža Leon XIII. 1880 in Janez XXIII. 1963. Najbolj pa ju je počastil papež Janez Pavel II. Z apostolskim pismom z dne 31. XII. 1980 Egregiae virtutis ju je razglasil poleg sv. Benedikta za sozavetnika Evrope. Pri tem je poudaril, da sta most in vezni člen med Vzhodom in Zahodom, za zdaj in za prihodnost zgled ter klicarja, kako je treba pravi čas zidati mostove tam, kjer zijajo grozljivi prepadi med narodi, kulturami, ideologijami in celo med krščanskimi Cerkvami.

Summary: Janez Vodopivec, Cyril and Methodius, a Creative Connecting Link between Eastern and Western Tradition

In Cyril and Methodius there combine in a creative manner the tradition of the East and of the West. They grew up in the Byzantine Church and there they conceived the ingenious idea to give to Slavs liturgy and corresponding books in their own language. They remained faithful to their Church, but they also co-operated with the West, with the Latin Church, and were loyal to the Pope in the period when the tensions between Rome and Byzantinum were growing and there were showing the ruptures leading to the Schism. In Rome their idea met with confirmations and revocations, depending on the power of their adversaries.

After centuries the importance of Cyril and Methodius was emphasized by Popes Leo XIII and John XXIII and by Pope John Paul II they were proclaimed co-patrons of Europe together with Saint Benedict. He emphazised that they are a bridge and connecting link between East and West, an example for the present and for the future and warning voices about timely bridges that have to be built over abysses between nations, cultures, ideologies and even Christian Churches.

Jože Krašovec

Božje povračilo v Izaijevi knjigi

V Izaijevi knjigi nima božje povračilo povsod tako osrednjega mesta, kakor bi morda pričakovali. Sorazmerno pogosto nastopa v prvi polovici Prvega Izaije in pri Tretjem Izaiju. Pri Drugem Izaiju pa je precej v ozadju. Prvi Izaija vidi pri ljudstvu predvsem ošabnost, samovoljnost, socialno krivičnost in splošno nezvestobo oz. nevero. Zato pogosto grozi s ponižanjem in uničenjem.

Drugi Izaija govori ponižanemu in obupanemu ljudstvu, ki je že prestalo kazen za svojo krivdo. Zato seže po drugem načelu; govori o božjem odpuščanju in prihodnjem rešenju »zaradi Jahvejevega imena«.

Tretji Izaija v novih razmerah po izgnanstvu spet v večjem obsegu doživlja nezvestobo in upornost ljudstva na eni strani in brezbožnost sovražnikov na drugi strani. Zato bolj pogosto obtožuje, svari in grozi z ustrezno kaznijo. Posebnost Tretjega Izaije pa so besedila, v katerih ljudstvo samo priznava svojo krivdo in Boga prosi za usmiljenje.[1]

Nekaj besedil je izrednega pomena za razumevanje povračila v Izaijevi knjigi in na splošno v hebrejski Bibliji. Zato jih bomo posebej bolj izčrpno obravnavali: 1,2—9.10—20; 6,1—13; 7,1—17; 43,22—28; 48,1—11; 52,13—53,12; 59,1—20; 63,7—64,11; 65,1—16.

---

[1] Med komentarji k Izaijevi knjigi gl. predvsem: B. Duhm, *Das Buch Jesaia* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament; 5. izd.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968); G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah. Chaps. I—XXVII* (The International Critical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1912, 1956); O. Procksch, *Jesaia I* (Komentar zum Alten Testament IX; Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1930); P. Volz, *Jesaia II* (Kommentar zum Alten Testament IX; Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1932); R. B. Y. Scott-G. G. D. Kilpatrick-J. Muilenburg-H. S. Coffin, *The Book of Isaiah* (The Interpreter's Bible V; New York/Nashville: Abingdon Press, 1956) str. 151—773; A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia; Torino/Roma: Marietti, 1964); C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40—66* (Das Alte Testament Deutsch 19; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); E. J. Young, *The Book of Isaiah II: Chaps. 40—66* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972); P. Auvray, *Isaïe 1—39* (Sources bibliques; Paris: J. Gabalda, 1972); P.—E. Bonnard, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40—66* (Études bibliques; Paris: J. Gabalda, 1972); R. N. Whybray, *Isaiah 40—66* (New Century Bible; Greenwood: The Attic Press, Inc., 1975); H. Wildberger, *Jesaja I—III: Kap. 1—39* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1—3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972—1982).

Tukaj v uvodu posebej omenjamo nekatera druga besedila, v katerih povračilo vsaj mestoma izstopa. V 1,21—28 je govor o sodbi nad Jeruzalemom, ker se je spridil s splošno krivičnostjo. Jahve se bo dvignil in se »maščeval« nad svojimi sovražniki sredi Jeruzalema (24). Njegova sodba bo za Sion rešitev, za nezveste odpadnike pa poguba (27—28). 2,6—22 je velika pesnitev o »dnevu« Jahvejeve sodbe nad »Jakobovo hišo«: Jahve bo na dan svoje jeze izvršil sodbo nad vsemi ošabnimi v deželi; ponižal jih bo in pokazal svojo vzvišenost. 3,1—11.12—15.16—24 naznanja sodbo nad vodilnim slojem judovskega ljudstva (13—14). Posebno pozornost zbuja antiteza vrstic 10—11, ki jo na splošno razlagajo kot kasnejši dodatek:[2]

Blagor pravičnemu, ker mu gre dobro,
kajti sad svojih dejanj bo užival.
Gorje krivičniku, ker mu gre slabo,

Slovito besedilo o vinogradu v 5,1—7 prikazuje antitezo med dejanji božje naklonjenosti in sodno odločitvijo zaradi krivičnosti ljudstva. S tem besedilo kaže, kako dobrotna božja pravičnost ljudstvu nalaga dolžnost ustrezne pravičnosti. 5,8—24.25—30 izraža grožnjo božje jeze nad splošno pokvarjenostjo in prevzetnostjo ljudstva. Prerok grozi s propadom Jeruzalema in izgnanstvom. 9,7—20 + 10,1—4 govori o božji jezi nad stalno nezvestobo ljudstva s takšnim poudarkom, da se štirikrat ponovi isti stavek: »Pri vsem tem se njegova jeza ni polegla in njegova roka je ostala še iztegnjena« (9,11.16.20; 10,4).

Večjo pozornost zasluži dalje besedilo 10,5—15. Tu se Jahve po preroku z »Gorje . . .« obrača proti Asircem in jih imenuje »šibo moje jeze« za kaznovanje brezbožnega izraelskega naroda (10,5—6). Razlog za »Gorje . . .« je asirska prevzetnost, ki se kaže v želji po neomajnem gospodstvu nad svetom in v iztrebljanju majhnih narodov. Zdi se, da je kasnejša roka besedilu dodala neposredno napoved kazni nad prevzetnostjo asirskega kralja (10,12). Podobno se pesnik mogočne pesnitve 14,4b—21 obrača proti predrzni tuji velesili, ki se povzdiguje do neba (13—14). Pravična božja sodba zahteva padec v najgloblje brezno (15). Vrstici 20—21 navajata razlog grozovite sodbe: ugonabljanje ljudstva in »krivdo očetov«. Preostala besedila s povračilno tematiko so manj značilna.[3]

Drugi Izaija se razen v 43,22—28; 48,1—11 in 52,13—53,12 komaj še dotika povračila.[4] Prav tako Tretji Izaija poleg 59,1—20; 63,7—64,11; 65,1—16 nudi le nekaj manj pomembnih odlomkov s povračilno tematiko.[5]

---

[2] Besedilo je obremenjeno s tekstnokritičnimi problemi, vendar njegova jasna antitetična zgradba pomaga razkriti ta temeljni pomen.

[3] Gl. 4,2—6; 8,5—8; 10,16—19.25; 12,1; 13,2—22; 14,27; 16,6—12; 17,9—11; 19,16; 22,14; 23,9; 24,5—6.16—17.20; 25,1—5; 26,1—6.7—21; 27,7—9.11; 28,1—4.22; 30,8—17.27—33; 31,1—3; 34,1—17; 37,3—4.

[4] Gl. 40,2.10; 43,3—4; 47,3; 48,18—19; 54,7—8.

[5] Gl. 57,12—13.16—17; 60,10; 63,1—6; 66,4.6.14—16.

6,1—11 — smrtna obsodba zapečatena

Ni težko ugotoviti, da ima v celotnem poglavju v. 3 ključno vlogo. Vzkliki serafov »Svet, svet, svet si Gospod nad vojskami . . .« nakazujejo izhodišče in merilo razmerja med Jahvejem in Izaijem oz. ljudstvom Izraelom. Izaija je v trenutku svoje poklicanosti spoznal, da je Jahve absolutno sveto bitje. S tem je hkrati spoznal, da pred Svetim noben človek ne more obstati. Pred zrcalom božje svetosti se mu razgrinja vsa tragika lastnega bitja in izgubljenega ljudstva. Njegova prva izjava se glasi (5):

Gorje mi, kajti izgubljen sem,
ker sem mož nečistih ustnic
in prebivam sredi ljudstva nečistih ustnic,
ker so moje oči videle kralja, Gospoda nad vojskami.

Izaija se zaveda, da je človek pred svetim Bogom upravičeno obsojen na smrt. Vendar tudi ve, da sme od njega pričakovati milost očiščenja in življenje. Izaija dejansko doseže očiščenje s posegom nebeškega bitja (6—7). S tem je usposobljen za naloge odposlanca preroka.

Toda zdaj se zgodi nekaj nepričakovanega. Izaijeva temeljna naloga ni, da ljudstvu oznanja to, česar je bil sam deležen. Diametralno nasprotno. Božje naročilo se glasi (9—10):

Pojdi in povej temu ljudstvu:
»Pozorno poslušajte, a ne razumevajte,
natančno glejte, a ne spoznavajte!«
Obdaj z maščobo srce temu ljudstvu,
oteži mu ušesa, zalepi mu oči,
da ne bo videlo z očmi in slišalo z ušesi,
da njegovo srce ne bo razumelo, da bi ga spet ozdravili!

Razumljivo je, da pomeni tako paradoksna izjava za vsakega razlagalca izziv. Seveda ne more zadovoljiti nobena razlaga, če tudi tu v ozadju ne vidi značilnega bibličnega aksioma, da Bog hoče spreobrnjenje in rešitev ljudstva. Pričujoči vrstici dejansko izražata božje delo za rešitev ljudstva v trenutku, ko ni več nobenega upanja za uspeh. Bog vidi, da je zakrknjenost ljudstva dokončna in nepreklicna, a tudi temu ljudstvu pošilja preroškega klicarja k pokori, ki je edina možna pot k življenju. S tem pa nehote doseže, da se človeška slepota stopnjuje in smrtna obsodba zapečati. Zakonitost človeške zaprtosti v lastno modrost in lastna merila je takšna, da se trdovratnost stopnjuje, ko se pokažeta njegova vprašljivost in poguba.[6] S tem se seveda izkaže, da je božja sodba popolnoma pravična; ali bolje, da se je ljudstvo v

[6] Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 68: »Die Verstockung ist also psychologisch und ethisch begründet, hat aber mit dem Prädestinationsdogma oder irgend einer metaphysischen Theorie nichts zu tun«.

resnici samo obsodilo. »Die Welt muss sich selbst verurteilen, das Gericht ist erst vollkommen gerechtfertigt, wenn der Gegensatz zu Gott die denkbar höchste Steigerung erreicht hat, diese höchste Steigerung hat aber die höchste Offenbarung Gottes zur notwendigen Voraussetzung«.[7]

Po vsem tem je razumljivo Izaijevo vprašanje: »Doklej, Vsemogočni?« (11). Izaija očitno ne more sprejeti, da bi ljudstvo dokončno propadlo. Vendar božji odgovor kaže, da je uničenje neizbežno, ker je krivda dokončna in nepreklicna (11):

Dokler ne bodo mesta opustošena, brez prebivalcev,
hiše brez ljudi, dežela kakor pustinja.

S tem je zaporedje absolutnosti v izjavah doseglo svoj višek in sklep. Izaija govori v določenem času in določeni generaciji, ki se je očitno dokončno zapisala smrti. Najbrž je vsestransko občutil krivdo ljudstva in s tem matematično vzajemnost med vzrokom (krivdo) in učinkom (uničenjem).

Zaradi časovne in generacijske pogojenosti besedilo kljub absolutnosti sodbe ni zaprto značilnemu bibličnemu sporočilu o božjem usmiljenju in odrešenju. Nasprotno. Besedilo je posebno učinkovit božji klic k odrešenju za vse prihodnje rodove. S tem ko kaže na razlog uničenja neke generacije, kaže na dejansko, pa tudi edino možnost življenja za prihodnje rodove pod pogojem, da se človek oklene nedeljene pravičnosti, tj. zvestobe Stvarniku, da se preobrača, da išče božja pota. Izaija se je rešil, ker se je želel spremeniti in se je podvrgel božjemu vodstvu. Prihodnji redaktor pa je, kakor se zdi, besedilu dodal še dve vrstici (12—13), da bi izrecno pokazal, kako božja sodba nad ljudstvom vendar ne pomeni popolnega konca njegovega obstoja.[8]

7,1—17 — znamenje odrešenja in kazni

To slavno besedilo je izrednega pomena prav glede vprašanja božje pravičnosti, seveda spet v povezavi z vprašanjem človeške pravičnosti. Besedilo o tem ne govori na teoretični ravni, a se dotika najbolj temeljnih teoloških načel oz. postulatov. S konkretnim primerom, kako se vedejo odgovorne osebe v posebno kritičnih razmerah, osvetljuje načelna vprašanja vse do poslednjih možnosti filozofsko-teološke refleksije in vse do zadnjih posledic človeškega ravnanja.

Povod za pričujoče besedilo je sirsko-efraimska vojna leta 732. Leto poprej je asirski kralj Tiglat Pileser III. razbil sirsko-palestinsko vojaško koalicijo. V strahu za svojo lastno samostojnost zdaj sirski kralj Recin in severnoizraelski kralj Pekah poskušata aktivirati preostala kraljestva za večjo obrambno koalicijo. Za svoj načrt poskušata pridobiti tudi jeruzalemskega kralja Ahaza. Ker ta ne pristane, ga hočeta s silo odstraniti in za kralja postaviti

[7] Gl. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 69.
[8] Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 70.

nekega Tabeelovega sina (2 Kr 16,5; Iz 7,1—6). Iz 2 Kr 16,7—9 zvemo, da se je Ahaz obrnil na Tiglat Pileserja po pomoč in mu poslal v dar srebra ter zlata. Asirski kralj je zavzel Damask, odpeljal prebivalce v pregnanstvo, kralja Recina pa ubil.

Ahaz je s svojim ravnanjem izzval preroka Izaija. Izaijo zavezujejo teološka načela, zato začne svoj nastop s pobudo, naj se kralj Ahaz ne boji dveh napadalcev s severa, češ da hudoben naklep ne more uspeti. Naj ne kliče na pomoč Asircev, kajti ti bodo opustošili tudi njegovo kraljestvo. V teh razmerah vidi Izaija možnost rešitve le v popolnem zaupanju v božjo pomoč. Obstoj Jeruzalema je odvisen od vere ali nevere njegovih prebivalcev. V v. 9 Izaija postavlja najbolj enoumno zahtevo vere v starem Izraelu: »Če ne verjamete, ne boste obstali — *'īm l'ō ta'ᵃmînû kî l'ō tē'āmēnû*«. Ta stavek je brez dvoma osišče celotnega besedila in hkrati ključ za razumevanje celotne Izaijeve teologije o božji in človeški pravičnosti z ustreznimi posledicami.

V nadaljevanju Izaija Ahazu svetuje, naj si od Jahveja izprosi znamenje odrešenja »v globočini zdolaj ali zgoraj v višavi« (v. 11)[9] Ahaz v odgovoru razločno pokaže svojo nevero z izgovorom, da ni dovoljeno skušati Gospoda (v. 12). Izaija odgovarja: ». . . Zato vam bo Bog sam dal znamenje. Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki ga bo imenovala Emanuel. Kislo mleko in med bo jedel, dokler ne bo vedel zavračati hudo in izbirati dobro. Zakaj preden bo deček vedel zavračati hudo in izbirati dobro, bo opustošena dežela, ki te je groza dveh njenih kraljev. Gospod bo privedel nadte, nad tvoje ljudstvo in hišo tvojega očeta dneve, kakršnih ni bilo, odkar je Efraim odpadel od Juda, namreč asirskega kralja« (14—17). To besedilo brez dvoma pomeni za kralja Ahaza napoved kazni: preden bo »Emanuel« dorastel, bodo Asirci izvršili božjo kazen ne le nad sirskim in severnoizraelskim, temveč tudi nad njegovim kraljestvom.

Pripoved v Iz 7,1—17 nam odpira teološka obzorja v vseh smereh značilnega hebrejskega teološkega radikalizma. Če bralec z refleksijo ne gre dalje od verbalne eksegeze, ne more obseči Izaijeve teološke monumentalnosti, ki jo aktivira razmerje med kritičnimi zgodovinskimi razmerami in teološkimi postulati. Odločilna je izjava: »Če ne verjamete, ne boste obstali« (v. 9). V kontekstu bibličnih teoloških postulatov se zdi ta stavek popolnoma logičen. Jahve je namreč absolutni in edini izvor Izraelove eksistence kot stvarnik in popolnoma zanesljiv zavezni partner. Zato že načeloma ni mogoče priti do drugačnega sklepa, kakor da je od vere oz. nevere, tj. zvestobe oz. nezvestobe Jahveju, odvisen obstoj oz. poguba Izraela. Teologija zaveze z značilnimi obljubami glede obstoja Davidove dinastije dobi osnovo le v radikalnosti te teološke alternative.

---

[9] Nasprotje globočina zdolaj // višina zgoraj je brez dvoma primer figure merizma, ki izraža celoto. Tu pomeni, naj si Ahaz od »koderkoli« izprosi znamenje. Ta figura odlično ustreza načelu Jahvejeve neomejene možnosti in svobode. Gl. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia 33; Rome: Biblical Institute Press, 1977), posebno str. 151.

Toda težave se začnejo, ko pride načelo v konflikt z realnostjo; ko so dejstva takšna, da je mogoče dobiti vtis, kakor da je Jahve svoje ljudstvo zapustil; ko ni videti nobenih znamenj njegove pomoči. Ahazov položaj je ravno takšen primer. Kako naj torej kralj še zaupa v učinkovitost božjega vodstva, ko je videz ravno nasproten?

To je v našem primeru, in sicer v hebrejski Bibliji, odločilno vprašanje, ki končno lahko pokaže, v čem je edinstvenost biblične teologije pravičnosti in zadnji možen ontološki vrh človekove preizkušnje. Načelo božje absolutnosti in nesporno dejstvo človekove omejenosti kažeta le eno možno smer odgovora: V kritičnih okoliščinah mora biti človek še bolj kakor sicer kritičen do sebe in zares zaupati v božjo pomoč. Ko gre za biti ali ne biti, za upanje proti upanju kakšnega naroda, se ravno pokaže človekova nemoč, da bi sam zadovoljivo reševal zadeve. Zato sme človek ukrepati le s popolno predanostjo božji modrosti in božji moči, ki celo mrtve obuja k življenju. Nešteti primeri kažejo, da človek zaradi svoje omejenosti lahko stori tudi usodne napake, če preveč zaupa sam vase in v svoje zmogljivosti. Človekova omejenost in vsestranska vprašljivost pa sta najbolj nesporen dokaz iz izkustva, da je zahteva vere v Boga prav v kritičnih okoliščinah ne le upravičena, temveč tudi neobhodno potrebna. Ta zahteva človeka lahko obvaruje vsaj pred samovoljo.

Iz česa je razvidno, da Ahaz ni imel zaupanja v Jahveja? Ali ne iz njegove enostranosti odločitve? Ahaz išče le kratkoročne učinke. Očitno si od Boga noče izprositi rešilnega znamenja, ker ne želi, da bi bila rešitev drugačna, kakor si jo predstavlja. Končno se pokaže, da mu ne gre za rešitev ljudstva, temveč za lastne interese. Tako sta Izaija in Ahaz prišla v popolno navzkrižje. Izaija priporoča, naj si Ahaz izprosi kakršnokoli znamenje v skladu z božjo svobodo in njegovimi možnostmi. Ahaz izključi vsako rešitev iz božje strani, ker vidi le možnost svoje odločitve. Razlog nevere je na dlani: preveliko zaupanje v samega sebe.

Po vsem tem je jasno, da pomeni Ahazova nevera krivdo, ki kliče po kazni. Neizbežna je matematična vzajemnost med vzrokom in učinkom. Kazen ni le diktat iz užaljenosti, temveč popolnoma ustrezna žetev iz danega semena. Dogodki se odvijajo v skladu s človekovo odločitvijo. Če je bilo človekovo dejanje zgrešeno, bodo posledice nujno pogubne.[10]

1,2—9.10—20 — ostanek med kaznijo in odpuščanjem

Besedilo dokaj jasno zrcali zgodovinske razmere in povod nastanka. Asirski kralj Sanherib je grozovito opustošil Izraelovo kraljestvo. Osvojil je

[10] Razpravljanje o nerešljivem vprašanju, kdo je mišljen v »devici« in njenem sinu »Emanuelu« (v. 14), je glede na težišče celotnega besedila postranskega pomena. Načeloma se zdi popolnoma sprejemljivo, da tu prerok izrecno nakazuje odrešilno znamenje za narod. Vendar to znamenje ne more spremeniti primarnega znamenja, ki velja Ahazu, tj. znamenje kazni za nevero.

prestolnico Samarijo. Judovo kraljestvo se je sicer še obdržalo, Jeruzalem še ni padel, toda njegovi prebivalci trepetajo v smrtnem strahu, da se bliža tudi njihov konec. V teh brezupnih razmerah se nemara spozabijo in obtožujejo Jahveja, češ da jih je brez razloga zapustil in s tem preklical svoje nekdanje obljube.

Kontroverzno ozračje teodiceje izzove božji odgovor po prerokovih ustih. Jahve le posredno brani svojo pravičnost, ko naravnost pokaže na krivdo ljudstva: »Gorje, pregrešni narod, ljudstvo, obteženo s krivdo . . . Kam naj bi bili še udarjeni, ko še nadaljujete odpad? Vsa bolna je glava, vse hiravo je srce . . .« (4—5). Ljudstvo je torej upravičeno zadela sodba božje svetosti, ki neizprosno ugonablja misli in dela človeške nezvestobe. Še več, Jahve niti ni povsem zadostil zahtevam povračilne pravičnosti. Da ni Jeruzalema zadela ista usoda kakor druga mesta, se ima zahvaliti Jahvejevi prizanesljivosti. Prerok ugotavlja (1,9):

Če nam Gospod nad vojskami
ne bi pustil majhnega ostanka,
bi bili kakor Sodoma,
Gomori bi bili podobni.

Božja prizanesljivost pomeni obljubo rešitve, ne da bi zmanjšala veljavnost povračilne pravičnosti. Jahve ne more mimo zahteve po pravičnosti, tj. nedeljeni zvestobi svojega ljudstva. Zato goreče želi, da se Jeruzalem reši, v pogojni antitezi hkrati roti k poslušnosti in grozi z uničenjem (18—20):

Pridite, pravdajmo se,
govori Gospod.
Če so vaši grehi rdeči kot škrlat,
bodo beli kakor sneg;
če so rdeči kot bager,
bodo beli kakor volna.
Če me hočete poslušati,
boste uživali dobrine zemlje.
Če pa nočete in se upirate,
vas bo požrl meč.
Usta Gospodova so govorila.

Te vrstice razkrivajo najvišjo stopnjo božje pravičnosti v dialektiki med zahtevami po povračilu zaradi storjenih grehov in med obljubo milosti zaradi možnosti, da se človek spreobrne. Konec koncev človek sam izbira med življenjem in smrtjo z dokončno poslušnostjo oz. neposlušnostjo svojemu Stvarniku in Zakonodajalcu. Čim večja je človekova krivda, tem bolj pride do veljave božja dobrota, ko se človek iskreno vrne iz krive poti k svojemu Bogu.

43,22—28 — Jahve odpušča krivdo zaradi sebe

Zelo razumljivo je, da je ljudstvo, ki sta ga zadeli uničenje domovine in izgnanstvo, prišlo v krizo vere. Hote ali nehote se je srečevalo predvsem z vprašanjem, zakaj se je zgodila nesreča, ki popolnoma zapira pogled v prihodnost. Ali je pri vsem tem še mogoče govoriti o božji pravičnosti oz. zvestobi? To vprašanje se obupanemu ljudstvu zdi toliko bolj upravičeno, ker ima v spominu predvsem veličastne praznike in daritve, s katerimi je v preteklí zgodovini častilo svojega Boga. Ali ni s tem izkazalo svojo zvestobo Bogu in si tako zaslužilo drugačno ravnanje?

Takšna vprašanja je moč jasno čutiti v ozadju pričujočega besedila. Božji odgovor je zelo odločen in ruši zadnje osnove človeške samovšečnosti in iluzije. Zaradi izredne pomembnosti besedila ga navajamo v celoti:

22 Nisi me klical, Jakob,
nisi se zame trudil, Izrael.
23 Nisi mi prinašal jagnjeta svoje žgalne daritve,
nisi me častil s svojimi klavnimi daritvami.
Nisem ti nalagal služenja z jedilnimi daritvami,
nisem ti nalagal truda s kadilom.
24 Nisi mi z denarjem kupoval dišečega trsta,
nisi me napajal z maščobo svojih klavnih daritev.
Le služenje tebi si mi nalagal s svojimi grehi,
nalagal si mi trud s svojimi krivdami.
25 Jaz, jaz sem tisti, ki izpiram tvoje hudobije zaradi sebe
in se tvojih grehov ne spominjam.
26 Spomni me, pravdajva se skupaj,
pripoveduj, da boš imel prav *(tisdaq)*.
27 Tvoj oče je prvi grešil
in tvoji posredniki so se mi izneverili.
28 Zato sem oskrunil svete kneze,
Jakoba sem izročil zakletju,
Izraela zasmehovanjem.

V tem besedilu je najprej podčrtana krivda ljudstva od začetka njegove zgodovine. S tem Drugi Izaija popolnoma potrjuje stališče klasičnih prerokov iz obdobja pred izgnanstvom, da je ljudstvo radikalno nezvesto in je torej vedno samo zakrivilo svojo nesrečo. Radikalna krivda ljudstva pomeni, da ni prav nobene osnove za dvom o božji pravičnosti tudi v trenutku največje narodne tragedije. Obtožba krivde razveljavlja seveda vse tisto, na kar se ljudstvo sklicuje, ko misli na svojo pravičnost. Daritve niso dokaz njegove pravičnosti. Pravzaprav jih Bog sploh ni naročil. V. 23b ima v tem kontekstu posebno težo, zlasti ker je sijajna antiteza z v. 24b. Prav ta antiteza je najbolj izviren sestavni del pričujočega besedila:

23b	*l'ō he^{c} ^{e}badtikā . . .*	Nisem ti nalagal služenja . . .
	w^{e}l'ō hôga ^{c}tikā . . .	nisem ti nalagal truda . . .
24b	*'ak he^{c} ^{e}badtani . . .*	Le služenje tebi si mi nalagal . . .
	hôga ^{c}tanî . . .	nalagal si mi trud . . .

Antiteza je več kakor paradoksna podoba razmerja med Jahvejem in ljudstvom. Jahve ljudstvu sploh ni nalagal dolžnosti služenja z daritvami. Zato ljudstvo nima nobene pravice, da bi se zaradi njih sklicevalo na Jahveja kot na svojega dolžnika. V ozadju je jasno čutiti načelo, da človekova pravičnost v nobenem primeru ne sme in ne more biti popredmetena in Jahve nikakor ne more postati človekov dolžnik zaradi človekove pravičnosti. Človekova pravičnost obstaja le, ko se človek zave svoje radikalne podarjenosti in absolutne odvisnosti od Boga in je Bogu nedeljeno zvest iz čiste hvaležnosti in ljubezni.

Ker ljudstvo ni sposobno takšne zvestobe, temveč ga izziva s samovoljo in samovšečnostjo, mu postane Jahve paradoksen dolžnik, služabnik. Svoboda njegove vsemogočnosti pa dopušča dve možnosti »plačila«: ali ustrezno povračilo po delih ali odpuščanje. Drugi Izaija izhaja iz načela, da je Jahve doslej ljudstvo kaznoval (v. 28). Toda njegovo težišče je sedanji trenutek. Pred svojim ljudstvom nastopa kot tolažnik. Veličina njegovega sporočila je prepričanje, da Jahve končno odpušča krivdo svojemu ljudstvu. Najbolj pretresljiva Jahvejeva izjava se glasi (25):

Jaz, jaz sem tisti, ki izpiram tvoje hudobije zaradi sebe *(l^{e}ma ^{c}anî)*
in se tvojih grehov ne spominjam.

Tu zvemo isto, kar večkrat poudarja Ezekiel: Jahve odpušča popolnoma svobodno, zaradi sebe, ne pa na osnovi zaslug ljudstva. Ljudstvo je pred Jahvejem radikalno grešno, zato toliko bolj velja ravnanje Jahveja kot radikalna milost.

Kljub temu radikalizmu ne kaže prezreti, kako deluje povračilna zahteva in kakšen je s tem delež ljudstva: Končno je ljudstvo prestalo kazen za svojo krivdo. V kontekstu tega besedila vendar čutimo tudi odmev Jahvejevega naročila v ključnem uvodnem besedilu Drugega Izaije, 42,1—2:

Tolažite, tolažite moje ljudstvo,
govori vaš Bog.
Govorite Jeruzalemu na srce
in mu kličite,
da je dovršena njegova tlaka,
da je poravnana njegova krivda,
da je prejel iz Gospodove roke
dvojno mero za vse svoje grehe.

48,1—11 — Jahve zadržuje jezo zaradi svojega imena

Besedilo je oseben nagovor »Jakobove hiše« z obljubo prihodnje rešitve iz izgnanstva. To besedilo je izvirno v tem, da se osnovna tema obljube vseskozi prepleta z obtožbo nezvestobe in upornosti ljudstva. Na prvi pogled se zdi ta kombinacija nenaravna. Zato nekateri razlagalci razglašajo vse elemente obtožbe kot kasnejši dodatek.[11] Bolj poglobljeno branje besedila pa pokaže, da to prepletanje odlično osvetljuje težišče celotnega besedila, tj. oznanila rešitve, ki pomeni za obupano ljudstvo nezaslišano, kar neverjetno novost. Nezaslišanost ni samo v tem, da Jahve obljublja rešitev v trenutku, ko ljudstvo vanj ne verjame, temveč še bolj v tem, da obljublja rešitev, ko bi v resnici moral naznaniti pogubo zaradi kronične upornosti ljudstva. Ljudstvo si torej tudi v sedanjem trenutku trpljenja ne zasluži rešitve. Ta je absoluten božji dar.

Božja ponudba iz lastne prizanesljivosti seveda tudi zdaj ni brezpogojna. Božji nagovor je spodbuda k veri v prihodnje božje delo. Spodbuda se ponavlja, očitno zaradi izkustva stalne Izraelove nevere: Izrael prisega pri Gospodovem imenu in ga slavi, »a ne v resnici in pravičnosti« (1); njegov tilnik je železna kita in njegovo čelo bron (4); poprej njegovo uho sploh ni bilo odprto (8). Po vsem tem zveni Jahvejeva obljuba obenem kot svarilo in pouk, da bo prihodnja rešitev v vsakem pogledu delo božje dobrote in prizanesljivosti. S prihodnjim odrešenjem Jahve potrjuje svojo zvestobo nekdanjemu odrešenjskemu načrtu. To je podobno kakor v 43,22—28 izraženo v v. 8—11:

8 Niti slišal nisi nič o tem, niti vedel,
tudi ni bilo prej odprto tvoje uho.
Zakaj vedel sem: popolnoma nezvest si,
od materinega telesa sem se imenuješ odpadnik.
9 Zaradi svojega imena zadržujem svojo jezo,
zaradi svoje slave ti prizanašam,
da te ne uničim.
10 Glej, čistil sem te, a ne s srebrom,
preskušal sem te v topilnici uboštva.
11 Zaradi sebe, zaradi sebe delam to,
kajti ah, kako je oskrunjeno moje ime,
a svoje časti vendar ne dam drugemu.

52,13 — 53,12 — povišanje zavrženega služabnika

V četrtem spevu o služabniku pride tema o pravičnosti na dan v skrajnem antitetičnem razmerju med človeško razlago služabnikove življenjske usode in božjo odločitvijo. Prav ta skrajna antiteza je razlog, da je pričujoče bese-

[11] Prim. B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 360—64; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 158—62.

dilo edinstven prikaz božje pravičnosti v hebrejski Bibliji. Spev govori o božji pravičnosti v tako nenavadnem pomenu, da predpostavlja strmenje narodov in kraljev (52,15). Pesnik vzklika: »Kdor veruje našemu razodetju — *mî he'emîn lišmû ʿātēnû?*« (53,1). Že v uvodni vrstici (52,13) nakazuje, v čem je nezaslišano božje delo:

Glej, moj služabnik bo imel uspeh,
dvignil se bo, povzdignil in visoko povzpel.

Povišanje seveda še ne more presenetiti, saj je za Jahveja značilno, da svoje ljudstvo in svoje odposlance brani in jim zagotavlja zmagoslavje. Odločilen je razlog povišanja. Služabnik doseže povišanje kot nagrado za prestano ponižanje in skrajno zavrženost (53,3—4.8—9), ki po običajnem pojmovanju ljudi pomeni božjo kazen za grehe. Šele končni izid služabnikove življenjske usode, tj. nepričakovano povišanje, opazovalce prepriča, da je res ravno nasprotno: služabnik je pravičen in je prostovoljno vzel nase krivdo ljudstva, da bi prišlo do sprave. V v. 4—9 beremo:

4 Toda naše bolezni je nosil,
naše bolečine si je naložil.
Mi pa smo ga imeli za zaznamovanega,
od Boga udarjenega in ponižanega.
5 Toda on je bil preboden zaradi naših grehov,
potrt zaradi naših hudobij.
Za našo spravo *(šālôm)* ga je zadela kazen,
po njegovih ranah smo ozdraveli.
6 Mi vsi smo tavali kakor ovce,
vsak je krenil po svojem potu,
Gospod pa je dopustil, da ga je zadela
hudobija nas vseh.
7 Mučili so ga, a je bil ponižen,
ni odprl svojih ust,
kakor jagnje, ki ga peljejo v zakol,
kakor ovca pred strižči,
ki umolkne, ni odprl svojih ust.
8 Iz pripora in sodbe je bil vzet,
kdo se meni za njegov rod?
Zakaj odrezan je bil iz dežele živih,
zaradi naših grehov zadet na smrt.
9 Med krivičniki so mu dali grob,
med bogatimi nagrobnik,
čeprav ni storil nobene krivice
in ni bilo zvijače v njegovih ustih.

V 53,10 zvemo za nagrado: služabnik bo dolgo živel in bo videl potomce. Ker je služabnik ravno v ponižanju, ki ga je voljno vzel nase, dokazal svojo

nesporno pravičnost, mu Bog podobno kakor Jobu na koncu preizkušnje nakloni največje dobrine, ki jih hebrejski vernik upa od svojega Boga. V sklepni vrstici (53,12) dobimo tudi dokončno utemeljitev božjega sklepa:

Zato mu bom dal delež med mnogimi,
z mogočnimi bo delil plen.
Zato, ker je svoje življenje dal v smrt
in je bil prištet med zločince.
Toda on je nosil grehe mnogih
in se je zavzel za zločince.

Vsak poskus, da bi natančno razložili vse elemente besedila v celotnem spevu, zadene ob vrsto nerešljivih tekstnokritičnih problemov. Kljub temu je osnovni pomen z vsemi temeljnimi poudarki dovolj jasen. Besedilo dejansko razkriva obzorja v skrajno globino in širino. Zato je toliko bolj dovoljeno in tudi potrebno, da se v iskanju celotnega pomenskega obsega opiramo še na druga besedila hebrejske Biblije, pa tudi na postulate logike. Glede na izid v povišanju zasluži posebno pozornost predvsem v. 4b:

Mi pa smo ga imeli za zaznamovanega,
od Boga udarjenega in ponižanega.

Tu prihaja na dan zelo splošno staroorientalsko prepričanje, da je na osnovi zunanjega neuspeha oz. nesreče mogoče sklepati na nesrečnikovo krivdo. Takšno je stališče Jobovih prijateljev v razpravljanju o razlogih Jobove nesreče. Kakor predvsem izid Jobove knjige in načelni razlogi kažejo, je takšno sklepanje upravičeno, če le opozarja, da je v ozadju morda osebna krivda, a načeloma dopušča tudi druge razlage. Toda neupravičeno in celo krivično postane, kakor hitro ga začnemo absolutizirati kot edino možno razlago nesreče in torej na osnovi nesreče avtomatično sklepamo na krivdo kot na nesporno dejstvo. Takšna enostranska razlaga bi imela za posledico, da bi vsi nesrečniki avtomatično dobili pečat pravične božje kazni za svojo krivdo. Vzajemnost hebrejskih teoloških predpostavk končno pokaže, da načeloma lahko obstajajo še drugi razlogi nesreče in trpljenja, npr. preizkušnja. Predvsem pa velja, da je celotna človekova življenjska usoda nedoumljiva skrivnost božjega načrta, ki obsega potek celotnega stvarstva.

Razlaga glede vzrokov nesreče oz. trpljenja se najbolj jasno kaže v reakciji prizadetega. Če v nesreči zasluti kazen za svojo krivdo, jo morda sprejema kot klic k spreobrnjenju. V nasprotnem primeru se lahko upira in obtožuje božjo krivičnost. Trpeči služabnik Izaijeve knjige preseneča, ker reagira povsem drugače. Ko prostovoljno vzame nase krivdo drugih, se odpove celo zahtevi individualne povračilne pravičnosti, po kateri naj bi vsak sam nosil posledice za svoje grehe. Udarcev ne razume kot božje maščevanje. Ne trpi zgolj zato, ker mora trpeti. Trpljenje sprejema prostovoljno kot sredstvo, da se dosežeta mir in sprava.

Je zadržanje služabnika sprejemljivo, koristno ali morda celo potrebno? Ali pa je nesmiselno? Zdaj se pojavi vprašanje, kako je še mogoče braniti božjo pravičnost, če tepe pravične zaradi greha krivičnih.

Izkustvo vseh časov dokazuje, da načelo stroge individualne in kolektivne povračilne pravičnosti konec koncev ni pot do rešitve iz brezna krivičnosti, ki pesti človeški rod. Videz je, da to načelo pušča človeško družbo v začaranem krogu kljub svoji resničnosti in upravičenosti. Na drugi strani pa svetli primeri odpovedi, zahtevi po povračilu, odpuščanje in prostovoljno zadoščevanje za lastno krivdo in krivdo drugih neredko rešijo na videz nerešljive zaplete medčloveških odnosov in v resnici vodijo v spravo. Tako se pokaže, da je poslednji vrh božje in človeške pravičnosti preraščanje matematičnega vzročnega načela v povračilni pravičnosti. Bog končno razodene svojo pravičnost z odpuščanjem krivičnemu ljudstvu. Toliko bolj razumljivo, da pomeni višek človeške pravičnosti isto načelo odpuščanja in sprave. To hkrati pomeni možnost sodelovanja z božjo pravičnostjo. Nesporno pozitivni učinki takšne pravičnosti iz svobode ljubezni dokazujejo njeno upravičenost. Naraven človekov čut pove, da je takšna pravičnost najvišji ideal človeštva. Sicer se ne bi večina razmišljajočih ljudi navduševala nad Gandijem in podobnimi osebnostmi zgodovine.

Po vsem tem je jasno, da ni odločilno vprašanje, ali je služabnik posameznik ali kolektiv, ali zgodovinsko dejstvo ali le simbol oz. nenavaden ideal. Odločilna je ontološka in zato univerzalna resničnost služabnikove pravičnosti, ki pomeni resnično luč in upanje človeštva. Zaradi te ontološke resničnosti besedilo samo na sebi pozitivno preseneča slehernega razmišljajočega bralca. Zaradi tega ima pečat nesmrtnosti. Zato se je Kristus lahko identificiral predvsem s trpečim služabnikom, ko je posredoval spravo grešnemu človeškemu rodu; to je storil s svojo pravičnostjo onkraj kategorij povračilne pravičnosti in za vse čase.

Če je prostovoljni sprejem ponižanja z namenom sprave najbolj resnična manifestacija pravičnosti, je razumljivo, da je končno povišanje tudi edina ustrezna nagrada. V končnem zmagoslavju pravičnih služabnikov se najbolj zanesljivo manifestira zmagoslavna in stvariteljska moč božje pravičnosti.

59,1—21 — priznanje krivde — pot do rešitve

Razočaranje, ki ga je izraelsko ljudstvo doživelo po porušenju Jeruzalema, je dalo pobudo za najrazličnejša teološka vprašanja. Pričujoče besedilo posebno jasno zrcali kritičen položaj ljudstva, razlago razlogov in perspektivo rešitve. Zaradi te mnogostranosti ima besedilo nenavadno zgradbo.

V začetku besedila Jahve oz. prerok zavrača obtožbo, češ da Bog noče pomagati svojemu ljudstvu:

1 Glejte, roka Gospodova ni prekratka za pomoč,
njegovo uho ni gluho za poslušanje.

2 Ne, vaše krivde so postale pregrade
med vami in vašim Bogom;
vaši grehi so zagrnili njegovo obličje,
da vas ne sliši.

V nadaljevanju najdemo celo paleto najrazličnejših vidikov zablod, ki jih prerok stavi pred oči v 2. osebi množ. (3—8). V tem vidi prerok ves razlog za obstoječe stanje, ki bi ga lahko označili kot stanje brez odrešenja:

9 Zato je daleč od nas pravica *(mišpāt)*,
odrešenje *(s^{e}dāqāh)* nas ne more doseči.
Luči čakamo, a glej tema je,
svetlobnih žarkov, a hodimo v temini.
10 Kakor slepi tipamo po steni,
kakor brez oči tavamo.
Opoldne se spotikamo kakor v mraku.
11 Vsi renčimo kakor medvedje
in grulimo kakor golobje.
Čakamo pravice, a je ni,
rešitve, a je daleč od nas.

Iz sobesedila in paralelizma je jasno razvidno, da v v. 11 beseda *s^{e}dāqāh* označuje odrešenjsko božje delo.

V nadaljevanju besedilo znova opisuje razloge za brezupno stanje, krivdo ljudstva (12—15a). Odlomek se začne s čudovito izpovedjo ljudstva (12):

Zakaj veliko je naših pregreh pred teboj,
naši grehi pričajo zoper nas.
Svojih pregreh smo si v svesti,
svoje krivde poznamo.

Iz sobesedila odlomka 12—15a je jasno razvidno, da v v. 14 *s^{e}dāqāh* označuje človeško kvaliteto. Celoten odlomek močno podčrtuje, kako je bilo ljudstvo nezvesto, nepravično. S tem si je zaprlo vrata pred odrešenjsko božjo pravičnostjo.

Zdaj nastane odločilen preokret. Podčrtana je stroga vzročna zveza med nezvestobo ljudstva in med sedanjim stanjem brez odrešenja. Vendar vse skupaj ne more ostati dokončno. Bog hoče poseči kot rešitelj. Vendar spet pod pogojem, da se ljudstvo spreobrne. Zadostuje, da prizna svojo krivdo in se hoče spremeniti. Zdaj Bog nastopi kot rešitelj za vse zveste. Prav tako pa velja, da ostane maščevalec sovražnikov. Težko je z gotovostjo ugotavljati, ali velja napoved maščevanja zunanjim sovražnikom ali nezvestim odpadnikom znotraj Izraela. Toliko bolj učinkuje povračilno načelo. Besedilo 15b—20 se glasi:

15b Gospod je videl in mu ni bilo všeč,
da ni bilo pravice.
16 Videl je, da ni bilo nikogar,
osupnil je, da nihče ni posredoval.
Tedaj mu je pomagala njegova rama,
njegova rešitev *(s^{e}dāqāh)* ga je podpirala.
17 Oblekel je rešitev *(s^{e}dāqāh)* kakor oklep,
čelado odrešenja *(j^{e}sû^{ᶜ}āh)* si je dal na glavo.
Oblekel se je z obleko maščevanja,
ogrnil se je z gorečnostjo kakor s plaščem.
18 Po storjenih delih bo povračal:
srd svojim nasprotnikom, povračilo sovražnikom;
vse do otokov vrši povračilo.
19 In bali se bodo na zahodu imena Gospodovega,
na vzhodu njegovega veličastva.
Zakaj prišel bo kakor utesnjena reka,
ki jo žene Gospodov vihar.
20 Toda za Sion pride kot rešitelj,
in za vse v Jakobu, ki so se spreobrnili od pregrehe,
govori Gospod.

Iz sobesedila in paralelizma je spet razvidno, da *s^{e}dāqāh* v v. 16b in 17 označuje božjo rešitev. V. 18 je tekstnokritičnem pogledu zelo problematičen, zato prevod ne more biti popolnoma zanesljiv. Toda v vsakem pogledu je povračilno načelo dovolj jasno izraženo. Tu pa velja opozoriti še na podobno, krajšo izjavo v 66,6: »Gospod plačuje svojim sovražnikom njihova dela — *YHVH m^{e}šallēm q^{e}mûl l^{e}'ōj^{e}bâw*«.

63,7—64,11 — prošnja s hvalospevom božje dobrote in z izpovedjo lastne krivde

Že uvod nam jasno kaže, da je to dolgo besedilo psalm: »Gospodovih dobrotnih del se bom spominjal, Gospodovih slavnih dejanj . . .« (63,7). Posebno sklepni del (64,8—11) nam pove, da imamo pred seboj žalostinko oz. prošnji psalm izredno teološke in izrazne moči. Pesnik se oglaša iz porušenega Jeruzalema po letu 587. Zato toži nad Bogom, ker je zapustil svoje ljudstvo, dokler se ne ustavi ob prodirnem sklepnem vzkliku (64,11):

Se boš pri tem še obotavljal, Gospod,
boš molčal in nas čez mero ponižal?

Tožba nad Bogom nikakor ne obtožuje Boga. V pričujočem psalmu ni nikjer sledu o očitku, da je Bog brez razloga udaril svoje ljudstvo. Ps 44, ki je očitno nastal v istem položaju, nam pokaže, da bi pesnik v skrajnem trpljenju lahko tako reagiral. Tam v v. 18—22 beremo tožbo:

Vse to nas je zadelo, dasi te nismo pozabili
in tvoje zaveze nismo prekršili . . .

Tukaj ravna psalmist čisto drugače. Ves razlog nesreče vidi v krivdi ljudstva. Zato je psalm v prvi vrsti izpoved lastnih grehov v zgodovinski perspektivi. To je toliko bolj opazno, ker pesnik večkrat izraža izpoved grehov izmenično s slavospevom Gospodovih odrešilnih del v zgodovini. Zato je v literarno-slogovnem pogledu prva značilnost psalma kričeča antiteza med slavospevom mnogoterih odrešenjskih Gospodovih del in med priznanjem grehov očetov ter grehov sedanje generacije.

Glede na zgodovinsko perspektivo lahko psalm delimo v dva dela: 63,7—14; 63,15—64,11. V prvem se pesnik spominja preteklih Gospodovih del in nehvaležne upornosti ljudstva, v drugem delu pa isto antitezo razkriva na razvalinah Jeruzalema. Vendar tu prevladuje prošnja, naj Bog kljub zadolženosti ljudstva pride na pomoč. Iz tega je razvidno, da je namen celotnega psalma presunljiva prošnja za rešitev obupanega ljudstva; prvi del pa je teološka osnova za to prošnjo, kajti pomaga lahko le Bog, saj je v vsej zgodovini izkazoval dobroto in zvestobo.

Antiteza med božjo dobroto oz. zvestobo in med kronično krivdo ljudstva končno zastavlja vprašanje, na kaj se lahko opira prošnja zadolženega ljudstva. Ena osnova je izražena dokaj neposredno. Psalm med drugim preseneča s tem, ko pesnik Jahveja trikrat imenuje očeta (63,16 dvakrat; 64,7). Naziv očeta pove, da se Bog lahko zavzame za svoje ljudstvo kljub njegovi grešnosti. Druga osnova je bolj ontološko-kozmične narave in je izražena v 64,7:

In vendar, Gospod, ti si naš oče.
Mi smo glina, ti naš podobar,
vsi smo delo tvojih rok.

Vidik stvarjenja je verjetno bolj pomembna osnova prošnje zadolženega ljudstva, kakor se morda zdi. Vera v radikalno ustvarjenost in odvisnost vsega od Boga vključuje namreč predpostavko, da se Bog ne bo izneveril svojemu delu; vključuje torej vero v nesporno božjo zvestobo do vseh svojih del.

Mar to pomeni, da mora Bog prizanesti svojemu ljudstvu v vsakem primeru?

Psalm prav tako kakor celota drugih bibličnih besedil ne daje nobene osnove za takšno domnevo. Nasprotno, psalm kaže predvsem, da božje usmiljenje predpostavlja priznanje in obžalovanje krivde. Šele priznanje in obžalovanje odpirata vrata odrešenjskemu božjemu delovanju, ki se je nehalo zaradi človeške krivde. Vztrajanje v krivdi bi pomenilo, da mora tudi Bog vztrajati v kaznovanju. Psalm je v svojem bistvu prošnja za rešitev, prošnja iz izpovedi svoje krivičnosti in iz priznanja vsestranske božje pravičnosti, vključno povračilno božjo pravičnost, ki je zadela Jeruzalem.

Kaj nam kažejo antitetični pari v izmeničnem zaporedju od začetka do konca?

V. 63,7—9 slavijo dobrotna božja dela, ki jih je Gospod storil (v v. 7 se dvakrat pojavi glagol *gāmal*) za Izraelovo hišo. Načelo božje pravičnosti usmerja pozornost predvsem na v. 8:

Rekel je: »Saj so moje ljudstvo,
sinovi, ki ne bodo varali«,
in postal jim je rešitelj
v vseh njihovih stiskah.

V. 10 izraža popolno nasprotje tega, kar je Bog pričakoval od svojih »sinov« kot pogoj za svoje odrešenjske posege:

Oni pa so se uprli
in so žalostili njegovega svetega duha.
Zato se jim je spremenil v sovražnika,
sam se je bojeval proti njim.

V. 10—14 izražajo novo smer v ljudstvu. Čudežna božja dela med izhodom iz Egipta in osvajanjem obljubljene dežele mu odpirajo oči, da prizna edinstvenost svojega Boga.

Drugi del se začne s presunljivim prošnjim vzklikom Jahveju Očetu, ki je bil rešitelj od davnine, naj vendar pomaga svojemu ljudstvu (63,15—16). V. 17 prinaša izjavo, ki se prav posebej tiče vprašanja božje pravičnosti:

Zakaj si dopustil, Gospod, da smo zašli s tvojih potov,
zakaj si nam zakrknil srce, da se te nismo bali?
Vrni se, zaradi svojih služabnikov,
zaradi rodov, ki so tvoja posest!

Ta stavek zrcali več vidikov hebrejskega pojmovanja povračilnega načela. Nesreča je nesporno pravična božja kazen za človekovo krivdo. Bog je pri tem popolnoma nedolžen. Toda zakaj je dopustil, da je ljudstvo zašlo? To vprašanje odseva vero v absolutni monoteizem, v absolutno božje vodstvo v zgodovini. Zato se pesniku, ko razmišlja, zdi, kakor da ima Bog svoj delež celo pri grehu ljudstva, saj bi ga bil lahko preprečil in s tem nesrečo, ki je posledica krivde. Ta izjava torej izraža meje in stičišče med mnogimi teološkimi postulati in se tako že približuje tezi o predestinaciji. S tem pa psalmist pušča ob strani načelo človekove svobode, ki je najbolj zanesljiv dokaz človekove bogopodobnosti, a tudi izpostavljenosti smrti. Ob človekovi svobodi Bog prostovoljno umakne zakon determinacije.

63,19b—64,4a je nov klic na pomoč, da sovražniki izkusijo Jahvejevo moč. Posebnega pomena je sklicevanje na Jahvejevo zavzemanje za tiste, ki ga pričakujejo, delajo pravično *(sedeg)* in se spominjajo njegovih potov (4a). S tem je izraženo načelo, da božje delo velja le pravičnim v običajnem bibličnem smislu: zvestim, ki Boga iščejo. To načelo dobi novo potrdilo v izkustvu

Izraelove krivde, ki je v psalmistovih očeh razlog narodove nesreče. Zato v nadaljevanju zopet priznava krivdo vsega naroda (4b—6):

4b Glej, ti si se jezil, mi smo grešili,
v njih smo bili vselej, bomo mar rešeni?
5 Vsi smo postali kakor nečistniki,
kakor umazana obleka vsa naša pravičnost *(sidgātēnû)*.[12]
Vsi smo oveneli kakor listje,
naša krivda nas je odnesla kakor veter.
6 Nihče ne kliče tvojega imena,
nihče se ne zbudi, da bi se tebe držal.
Zakaj skril si svoje obličje pred nami,
izročil si nas naši krivdi.

Psalmist torej ne vidi nobene možnosti, da bi Boga opozarjal na njegovo »dolžnost« do ljudstva zaradi zvestobe ljudstva, ali da bi Boga mogel kakor koli obtoževati. Ko prosi Boga rešitve, se lahko sklicuje izključno na njegovo vezanost na skrivnostno zakonitost očetovske ljubezni in stvarjenja (7). To mu daje možnost prošnje, naj se več ne spominja greha ljudstva, pač pa njegovega prastarega privilegija, da velja kot njegovo ljudstvo. Sklepne vrstice 8—11 so posebno presunljive, ker izražajo skrajno žalost spokorjenega pesnika nad zadolženostjo ljudstva, dalje nad propadom svetišča po načelu nesporne božje pravičnosti, a tudi neomajno upanje, da bo Bog pokazal še višjo stopnjo svoje pravičnosti v moči neomajne zvestobe do dediščine, ki si jo je sam izbral:

8 Ne jezi se preveč, Gospod,
ne spominjaj se za vedno krivde,
ah, ozri se vendar, vsi smo tvoje ljudstvo.
9 Tvoja sveta mesta so postala puščava,
Sion je postal puščava, Jeruzalem pustinja.
10 Naš sveti, veličastni tempelj,
kjer so te slavili naši očetje,
je bil požgan z ognjem,
vse naše dragocenosti so postale razvalina.
11 Se boš pri tem še obotavljal, Gospod,
boš molčal in nas čez mero ponižal?

65,1—16 a — kazen za odpadnike / plačilo za zvesti ostanek

Pred izgnanstvom preroki izredno pogosto govorijo o krivdi in kazni ljudstva, ne da bi razlikovali med krivičnimi in pravičnimi. Bralec dobi vtis,

[12] Za tekstnokritično problematiko besedila gl. S. H. Blank, »'And all our Virtues' — an Interpretation of Isaiah 64,4b—5a«, *Journal of Biblical Literature* 71 (1952) 149—54.

kakor da je krivično brez izjeme vse ljudstvo. Tu prerok vendar enkrat zelo razločno zariše ločnico med krivičnimi in pravičnimi in govori o diametralno nasprotni usodi obeh kategorij. Ker je prav ta antiteza težišče celotnega besedila, ima besedilo izrazito antitetično zgradbo: v. 1—7 govorijo o krivičnih; v. 8—10 o pravičnih (ostanek); v. 11—12 zopet o krivičnih, v. 13—16 izmenično antitetično o obeh. Med v. 8—10 in 11—12 obstaja neposredno antitetično razmerje, v. 13—16a pa so povzetek predhodne antiteze v izmenični antitetični obliki.

Prvi večji odlomek (1—7) najprej govori o krivdi krivičnih oz. nezvestih (1—5): Jahve je bil vedno pripravljen, da nastopi na strani svojega ljudstva, toda ga ni maralo in ga ni iskalo. Posebno značilna je Jahvejeva izjava: »Tukaj sem, tukaj sem« (1). Nemara to zatrjevanje velja kot načelen odgovor bolj ali manj pogostim očitkom, češ da je Bog daleč od svojega ljudstva in se zanj ne zanima. Krivda krivičnih je osvetljena z več vidikov: Boga ne iščejo; gredo svoja pota, ki niso dobra; darujejo malikom; prelamljajo postavne določbe glede čistih in nečistih jedil. Na vse to Jahve naveže svojo napoved povračila (6—7):

6 Glej, to je pisano pred mano:
ne bom molčal, dokler ne povrnem.
Povrnem jim v naročje
7 njihovo krivdo in hkrati krivdo njih očetov,
govori Gospod.
Na gorah so zažigali kadilo,
na gričih so me sramotili.
Izmeril jim bom prvo plačilo,
povrnem jim v naročje.

V. 8—16a so nova zaključena strukturalna enota. Za izhodišče služi pregovor, izražen v v. 8:

Tako govori Gospod:
Kakor se sok najde v grozdu
in pravijo: »Ne pogubi ga,
ker je blagoslov v njem«,
tako bom storil zaradi svojih služabnikov,
da ne bom pogubil vsega.

Jahveju gre torej za ostanek. Vendar tu ni govor o rešitvi ostanka zgolj zaradi božjega usmiljenja, temveč tudi zaradi pravičnosti ostanka. Zaokrožen odlomek 8—10 končuje obljubo o ponovni podelitvi dežele »služabnikom« z izjavo: »... za moje ljudstvo, ki me je iskalo«. Tu je torej zelo jasno razvidno, kakšna pravičnost je osnovni pogoj Jahvejevega blagoslova: ne gre za konkretizirane oblike pravičnosti iz del, temveč za načelno zvestobo Bogu.

Antiteza (11—12) to še bolj jasno kaže, kajti besedilo se začne s temo o nezvestobi oz. odpadništvu: »Vi pa, ki zapuščate Gospoda, ki pozabljate mojo

sveto goro . . .«. V. 12 izraža neposredno vzročno zvezo med krivdo in povračilom: odpadniki so določeni za meč, ker niso poslušali klica svojega Boga in so počenjali hudobijo.

Zadnji odlomek (13—16) se ponovno začenja z obrazcem: »Tako govori Gospod Jahve«. Besedilo takoj navaja vsebino, ki je povzetek predhodne antiteze 8—10//11—12; v edinstveni antitetični obliki izraža kazen in plačilo:

13 Glej, moji služabniki bodo jedli,
vi pa boste stradali.
Glej, moji služabniki bodo pili,
vi pa boste žejni.
Glej, moji služabniki se bodo veselili,
vi pa se boste sramovali.
14 Glej, moji služabniki bodo vriskali
od srčnega veselja,
vi pa boste vpili od srčne bolečine
in tulili od dušne bridkosti . . .

Za običajni človeški občutek glede pravičnosti besedilo 65,1—16a morda najbolj zadovoljivo prikazuje božjo pravičnost. Antiteza povračilnega načela blagoslov // prekletstvo, odrešenje // poguba postane po izgnanstvu prevladujoča tema v devteronomistični zgodovini. V Novi zavezi prihaja do veljave predvsem v napovedih poslednje sodbe (Mt 25,31—46). Kakor kažejo teološko posebno poglobljena besedila, postane to samo na sebi sicer nesporno načelo sporno, ko kdo preveč poskuša dokazovati njeno veljavnost na osnovi določenih zgodovinskih dejstev in običajnega življenjskega izkustva. V teološkem pogledu pa ga vsaj delno zasenčuje drugo nesporno dejstvo: krivičnost vseh človeških bitij in potrebnost božjega usmiljenja za vse.

Povzetek: Jože Krašovec, Božje povračilo v Izaijevi knjigi

V Izaijevi knjigi je božje povračilo osrednja tema in se pojavlja v različnih oblikah. V mnogih preroških govorih prihaja do izraza neizprosna zahteva po božji kazni, še večje pozornosti pa so vredni govori, kjer se zahteva, naj se ljudstvo pokori za svojo krivdo, hkrati pa vsebujejo sporočilo o božjem usmiljenju in odpuščanju pod pogojem, da se ljudstvo spokori. Pričujoča razprava raziskuje predvsem obsežnejša besedila, v katerih je tema božjega povračila izražena v posebno izvirnih teoloških in literarnih konstrukcijah, kot so: 1,2—9.10—20; 6,1—13; 7,1—17; 43,22—28; 48,1—11; 52,13—53,12; 59,1—20; 63,7—64,11; 65,116. Treba je upoštevati tako literarno zgradbo vsakega besedila kakor značilne predpostavke temeljnega hebrejskega verovanja, č.e hočemo prodreti do zadnjih globin prerokove teološke dialektike med neizprosnostjo kazni za greh in popolno nezasluženostjo božjega usmiljenja in odpuščanja pod pogojem, da se ljudstvo spreobrne in pokaže pripravljenost za poslušnost svojemu Bogu.

Summary: Jože Krašovec, God's Retribution in Isaiah

In the book of Isaiah retribution is the central theme and it appears in different forms. In many prophetic speeches there is expressed an inexorable demand for God's punishment.

Yet even more attention should be paid to the speeches where it is required that people do penance for their deeds but where there is also contained a message of God's mercy and forgiveness. The present paper concentrates on longer texts, wherein the theme of God's retribution is expressed in very original theological and literary constructions, e.g.: 1.2—9, 10—20; 6.1—13; 7.1—17; 43.22—28; 48.1—11; 52.13—53.12; 59.1—20;, 63.7—64.11; 65.1—16. There should be considered the literary structure of each text as well as the characteristic suppositions of the basic Hebrew belief if we want to penetrate the depth of the prophet's theological dialectics between the inexorable punishment for sins and the fully undeserved God's mercy and forgiveness under the condition that people repent and show willingness to obey their God.

Karel Bedernjak

Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti

Uvod

Krščansko pojmovanje moralnega življenja so v preteklosti prevečkrat zaznamovali in določevali racionalizem, preceptizem, juridizem in objektivizem. V takem pojmovanju je bil objekt odločilen dejavnik moralnosti. Ta je bila odvisna predvsem od objektivne moralne norme, ki je utemeljena v človekovem metafizičnem bistvu. Iz njega izvira naraven moralni zakon, ki je deležen božjega zakona.[1]

Proti taki usmeritvi moralne teologije so se dvigali nasprotni glasovi. Že v 14. stol. je Viljem Ockham začel učiti, da je za moralno dejanje odločilen človek kot posameznik, enkratnik in posebnež. V nravnem življenju je poglavitno človekovo določeno dejanje.[2] V 20. stol. so nekateri postajali še bolj prepričani, da je moralna teologija preveč juridično in kazuistično usmerjena. J. Mausbach je med prvimi začel poudarjati, da se je treba ozirati na posebno človekovo situacijo.[3]

Vsa resna prizadevanja moralnih teologov pred seboj je potrdil in sprejel 2. vatikanski zbor zlasti v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. V moralno teologijo je vnesel precej novih poudarkov. V razpravljanju o moralnem življenju se ne ustavlja samo ob objektivni in abstraktni moralni normi, temveč posveča posebno pozornost tudi situaciji, v kateri živi in mora delovati Cerkev (prim. CS 25; 38). Novejša moralna teologija se uspešno otresa slehernih potez rigorističnega in farizejskega legalizma. Zaveda se, da mora dajati določnejše odgovore za moralno življenje v našem času in prostoru, v evangeliju pa nikakor ne more več gledati le moralnega kodeksa, ampak božji in oseben poziv za vključevanje v odrešenjsko dogajanje v določni situaciji.

Pokoncilski moralni teologi si krščansko moralno življenje predstavljajo kristocentrično, personalno, socialno, karitativno, zakramentalno, dialogično in življenjsko določeno. K. Rahner govori, da splošne moralne norme

---

[1] Prim. D. Capone, L'uomo e'persona in Cristo, Bologna (Ed. Dehoniane) 1973, 137—143.

[2] Prim. Š. Steiner, Uvod v moralno teologijo, Celje (MD) 1977, 85—88.

[3] Mausbach je v knjigi Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgabe (1901) določil načela za obnovo moralke.

ne morejo dovolj določiti moralnosti določenega dejanja, ampak je treba upoštevati tudi situacijo kot novo komplementarno kategorijo moralnosti.[4]

Težnja, da bi se tudi moralna teologija približala življenju in razumela človekovo bivanjsko situacijo, je nekatere teološke mislece pripeljala tako daleč, da so v razlaganju moralnega nauka in v presojanju moralnosti določnega dejanja ter življenja začeli zanemarjati in podcenjevati objektivne in splošne norme. Eksistencialna intonacija razmišljanja in govorjenja v današnjem svetu ruši objektivne temelje tudi krščanske morale. Tudi nekateri dušni pastirji so v želji, da bi se približali povsem človeku, v razlaganju moralnih resnic zanemarjali človekovo razsežnost in eshatološko perspektivo. Taki hočejo človeku pomagati v njegovi stiski, dejansko pa rušijo temelje, na katerih sloni njegova moralna veličina.

V duhu tako odprte etične miselnosti je mogoče tudi trditi, da je imeti otroka v slabih socialnih razmerah večje zlo kakor prekiniti nosečnost. Ne gre samo za eno ali več podobnih misli, katere odklanjamo z bolj ali manj pravovernim čutom, ampak za miselno ozadje, iz katerega izvirajo takšne trditve, večkrat izrečene tako ali podobno v krščanskem prostoru.

Sicer pa je v moralnem presojanju človek zmeraj v nevarnosti, pretirava v eno ali drugo stran. Zgodovina moralne teologije kaže, da je preveliko poudarjanje na objektivnih splošnih normah izzvalo na drugi strani reakcijo, ki se je postavljala predvsem v obrambo življenja in situacije. Kakor je bila eksistencialistična filozofija reakcija esencialističnega mišljenja, tako je tudi situacijska etika, ki je nastajala na eksistencialističnih postavkah in v okviru protestantske teologije, posledica prevelikih juridičnih in objektivnih poudarkov v pojmovanju morale. Nemara bo vedno ostalo nihanje med absolutnimi, nespremenljivimi normami in določnim spremenljivim življenjem. Seveda postaja nevarnost večja danes, ko se skuša tudi Cerkev približati utripu sodobnega življenja.[5]

Moralno resni oznanjevalci krščanskega nauka se ponovno sklicujejo na božjo voljo. To ponovno predstavljajo kot zanesljiv in idealen kriterij življenja in ravnanja. Slehernemu resnemu kristjanu je dokaj jasno, da je treba božjo voljo postavljati kot merilo moralnosti. O tem ni dvoma na objektivni in teoretični ravni. Toda vprašanje in dvom nastaneta, kadar se je treba v določnih okoliščinah odločati na subjektivni strani. Situacijska etika ruši temelje moralnih vrednot, objektivna, abstraktna in juridična morala pa dela človeka trdega, okostenelega, šablonskega in prikrajšanega za nadnaravno dinamiko, a življenje kruto in premalo odrešenjsko učinkovito.

---

[4] Prim. Über die Frage einer formalen Existentialethik, v: Schriften zur Theologie II, Zürich—Köln 1958, 227—242. Rahner je o tem napisal več razprav: Situationsethik und Sündenmystik, v Stimmen der Zeit 145 (1949/50), 333—342; Würde und Freiheit des Menschen, v: Schriften zur Theologie, II, Zürich—Köln 1961, 247—277; Importanza del singolo individuo nella Chiesa e nella vicenda della salvezza, v: Misione e Grazia, Roma 1966, 129—188.

[5] Papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik, tč. 14 trdi: »Ta človek je pot Cerkve, od nje pa so odvisne vse poti, ki jih mora hoditi Cerkev . . .«

Zastavlja se vprašanje: ali situacija ali objektivno juridična morala ali pa objektivnost, splošnost in absolutnost v določnih okoliščinah. Na to vprašanje bomo skušali odgovoriti v pričujoči razpravi.

1. Dva vidika določne stvarnosti

a) Teologija se zanima za situacijo

Tradicionalna moralna teologija je glavno pozornost posvečala metafizičnemu bistvu človeka in splošni absolutni moralni normi in iz nje izvirajočim obveznostim. Novejša moralna teologija pa se mnogo bolj zanima za človeško osebo. Tudi 2. vatikanski zbor je posebno zanimanje posvetil določnemu človeku in njegovemu življenju. Kar precej govori o razmerah, v katerih se je znašel sodobni človek kot oseba in kot ustvarjalec zgodovine (prim. CS 4; 26; 37). Koncil sicer nikjer tematično ne govori o zakonu situacije, pač pa ponovno obrača pozornost na razmere, v katerih živi sodobnik, govori o »kairosu«, v katerem je treba moralno delovati, in o darovih, ki jih daje Sv. Duh različnim ljudem. Tudi sedanji papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik meni, da Cerkvi ne gre toliko za abstraktnega človeka, ampak za določenega in zgodovinskega. V 13. točki izrecno trdi: »Ta pozornost velja človeku v njegovi resnični, edinstveni in neponovljivi stvarnosti, ki je v njej nedotaknjena božja podoba in sličnost«. In na drugem mestu pravi: »Ker je ta človek za Cerkev pot, pot njenega vsakdanjega življenja in skušnje, njenega poslanstva in dela, se mora vsa današnja Cerkev nenehno zavedati, v kakšnih razmerah živi«.[6]

Čeprav koncil posveča precejšnjo pozornost prav razmeram, v katerih mora Cerkev odgovorno delovati, noče nikakor zabrisati razlike med spremenljivo in nespremenljivo prvino v določnih človekovih razmerah (prim. CS 51,2). Noben človek se ne more v celoti izraziti in uresničiti samo na ravni splošnosti, objektivnosti in nespremenljivosti. Človeška oseba je več. Sama splošnost je nekako potreben okvir, ki jo pa sam po sebi lahko utesnjuje in dela okostenelo. Če je v vsakem človeku bistveno samo splošno in objektivno, potem je človekova individualnost samo zanikanje splošnosti. Individualnost je nekaj pozitivnega, saj dela posameznika enkratnega, zgodovinskega in neponovljivega.[7]

Gotovo ne moremo pojmovati človeka kot stroj, ki bi v enakih razmerah enako deloval in prinašal enake sadove. Morala, ki bi bila oblikovana samo po splošnih normah in predpisih, bi človeka postavljala v nevarnost, da neha biti oseba, in bi dejansko zanikala ali vsaj podcenjevala to, kar je lastno človeku. Človek se razlikuje od živali, ki deluje po svojem nagonu brez predhodne svobodne odločitve. Tudi ni suženj, ki bi deloval brez lastne pobude in odgovornosti, saj je ustvarjen po božji podobi (prim. Mz 1,27).

---

[6] Človekov odrešenik, CD, Ljubljana 1977, tč. 14.
[7] Prim. K. Rahner, nav. d., 229—235.

Človekova določena bitnost zajema nekatere prvine, ki še niso vsebovane v statično pojmovani človeški naravi. Tako postaja določena bitnost bolj bogata za nekatere prvine, ki jih splošnost ne razodeva. Tudi nobeden splošen pozitiven zakon ne more obseči vse konkretnosti. Določene bivanjske razmere zmeraj presegajo splošno normo. Noben zakon, pa naj je še tako popoln, ne more predvideti vseh presenečenj v razvoju človeškega bitja. Razvoj, ustvarjalnost, posledičnost, pobude in ideje, prepričanja ter iskanja so odločilna znamenja človeškega bitja. S preprosto prepovedjo nikakor ne moremo doseči vseh plasti, vseh pestrosti človekovega moralnega življenja.[8] Pojmovanje človeka le pod abstraktnim vidikom in obravnavanje njegove morale le po kriteriju splošne objektivne moralne norme ostane pavšalno in nedorečeno.

Prav tako pa ne moremo gledati na človeka le pod vidikom njegove spremenljivosti. Seveda se človek spreminja, razvija in menja. Okoliščine, v katerih živi in se mora tudi moralno odločati, se spreminjajo. Na njegovo notranje razpoloženje precej vpliva tudi okolje. Ljudje so med seboj različni po svoji zunanjosti in notranjosti. Na vse te spremembe in različnosti je posebej pozorna situacijska etika; to oblikuje človekovo moralno odločanje samo po razmerah, v kateri živi. Tako moralno odločanje vodi v samovoljo in ob tem se zastavlja vprašanje: katere so potem tiste vrednote, ki naj bi zmeraj ostale temeljne in iste. Taka etika zanika splošne in objektivne norme.

Novejši moralnoteološki nauk v ta namen poudarja in razvija moralni zakon situacije. Na kratko bomo odgovorili na vprašanje, kaj pomeni situacija v moralnoteološkem smislu.

Dobro nam je znano, da posamezno človekovo dejanje zmeraj poteka v določenem okolju, do katerega zavzame nosilec dejanja določen odnos, da človek moralno deluje z določeno stopnjo moralne zrelosti in ob večji ali manjši nadnaravni obdarjenosti. Izkustvo priča, da vplivajo na sedanja naša dejanja predhodna izkustva. Dejanje je moralno odvisno od boljše ali slabše vzgoje. Tudi dedni faktor ne bo ostal brez vplivov na moralno odločanje. Zato ne moremo obravnavati moralnosti določnega dejanja abstraktno, ampak zmeraj v okviru celotnih okoliščin, v kateri dejanje poteka.

Človekova bit je vsekakor vtkana v določene okoliščine z vsemi njenimi prvinami. Lahko govorimo o posameznih prvinah situacije, vendar to še ne pomeni vseh okoliščin. Premalo je naštevati samo zunanje okoliščine, ki vplivajo na moralnost določenega dejanja. Splet časovno-prostorskih okoliščin, notranjih in zunanjih dejavnikov tudi ne pomeni osebnega odločanja. Situacija namreč pomeni »versko stvarnost, v kateri sta Bog in človek drug pred drugim kot jaz in ti v nekem edinstvenem in neponovljivem momentu«. Tako situacijo opredeljuje J. Fuchs.[9] V njej se torej srečujeta Bog in človek, v bistvu je to religiozna kategorija. Situacija prinaša človeku

[8] Prim. G. Teichtweier, Moral — wieder gefragt? Aschaffenburg 1976, 79—82.
[9] Morale théologique et morale de situation, v: NRTh., 1954, 1076.

najbolj oseben poziv za odgovor. V njej se uveljavljajo vse moralne možnosti. V slehernih okoliščinah se javlja nova in aktualna odgovornost. Pred človeka prihaja zmeraj kot živ in vedno vznemirjajoč klic k moralnemu odločanju. Zato lahko rečemo, da se v sleherni moralni situaciji javljata in dopolnjujeta dve prvini: religiozna in moralna. Zavest, da smo v vsaki okoliščini postavljeni pred Boga, nepreklicno spodbuja človeka, da se čimbolj tudi moralno aktivira. Človeška oseba se v situaciji srečuje z moralnimi vrednotami, ki pa se ne morejo javljati le fragmentarno, ampak razodevajo celovitost moralnega življenja. Pri situaciji torej ne gre samo za neko objektivno danost, ampak za »navzočnost moralnih vrednot, ki se skrivajo pod plaščem situacije«.[10] Drugi vatikanski zbor vidi v situaciji subjektivni moment, zato o njej govori kot o »kairosu« (prim. Š 15; C 11).

b) Različne prvine situacije

Dasi se situacija za človeka javlja kot enoten moment, vendar tudi govorimo o njenih različnih prvinah, kolikor jo gledamo pod objektivnim vidikom. Objektivno vzeto pomeni situacija kompleksno stvarnost.

Mnogi se znotraj krščanstva bojijo razmišljati o situaciji kot moralni kategoriji, češ da to vodi do omalovaževanja objektivnih moralnih norm, kakor so to storili predstavniki situacijske morale. Zato se tudi naše razmišljanje lahko ustavi ob vprašanju, ali situacijska komponenta trga sleherno zvezo s preteklostjo in ali ruši vse, kar je objektivnega in trajnega. Na to vprašanje je odgovoril koncil v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, ko govori o različnih spremembah, za katerimi obstaja vendar nekaj, kar se ne spreminja (prim. 10). R. Guardini pripominja, da se v vseh okoliščinah javljata dva vidika: statičen in dinamičen. Ves svet se uresničuje na dveh ravneh: na statično bistveni in nespremenljivi in dinamično spremenljivi. V bistveni perspektivi ostaja nespremenjen, v dinamični pa dobiva v situaciji novo vsebino in popestritev.[11]

Takšno pojmovanje moralne situacije torej ne zanikuje stalnosti in trdnosti objektivnih norm, temveč objektivnost odpira za spremenljive prvine. Pokoncilska moralna teologija vidi v situaciji enkratnost, zgodovinskost in osebnost, bodisi da jo gleda kot zunanji časovno-prostorski pogoj ali pa kot oseben klic Sv. Duha. Dovolj jasno poudarja, da je celotna situacijska stvarnost vključena v stalen in trajen okvir. V slehernih okoliščinah nastopa oseba, v svojem nespremenljivem bistvu, čeprav je odprta za okolico in čas.[12]

Vprašanje se dalje zastavlja, kako more oseba delovati hkrati kot statično in dinamično bitje v konkretni situaciji, če je po svoji konstantnih

[10] D. Capone, n. d., 161.

[11] Prim. Die Geistliche Lehre Causades, v: Schildgenossen 18 (1939), 281; A. Schüler, Vom Sein und Ethos der Person, Krailing vor München 1948, 158—164.

[12] Prav tam.

prvinah v celoti zaprta in nespremenljiva. V dosedanjem statičnem pojmovanju je bilo človeško bistvo predstavljeno kot sklenjena in nespremenljiva danost. Glede na novejše izsledke znanosti so filozofi odkrili v človeški naravi nekatere premike, ki dokazujejo njen razvoj. Človek šele v svojem življenju uresničuje svoje bistvo. Jedro človeške osebe ostaja isto, drugo pa se spreminja. Tako za človeka življenje predstavlja obdobje, v katerem postaja zmeraj bolj človek. Razvoj otroka v odraslega človeka ne pomeni samo zunanjih sprememb, ampak v nekem smislu tudi notranjo, bitno spremembo, iz katere izvirajo naravne pravice. V osnovi ostaja isti, toda v bitnih pravicah in dolžnostih doživlja razvoj. Tako človek po svojem bistvu še ni to, kar bi moral biti. In ta njegova narava se razvija in spopolnjuje v razmerju do okolja in ljudi. V tem razvoju pa človek ne ostaja samo pasiven, temveč se tudi dejavno vključuje v svoj razvoj. Človeška narava ni samo v službi razvoja, marveč ga tudi pogojuje. Človek ne samo da ima svojo zgodovino, pač pa jo tudi ustvarja.[13]

Dinamičnost človeške narave priznava tudi 2. vatikanski koncil. »Tako človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično razvojno pojmovanje« (CS 5; prim. CS 41).

Toda ta dinamika človeške narave se vedno uresničuje zmeraj v človekovem nespremenljivem bistvenem jedru. To še zmeraj ostaja »troplastično« (telesno-duševno-duhovno) in socialno ter transcendentalno razsežno, hkrati pa podrejeno božjemu zakonu.

Učlovečeni Bog prinaša za človeško naravo novo razsežnost. Zaradi njega je na zemlji nastala nova struktura človekove bitnosti. Človeška zgodovina je ujeta v odrešenjsko zgodovino. Antropogeneza se odpira za kristogenezo. Podoba človeške narave se oblikuje in razvija ob Kristusovi milosti. Učlovečenje Božjega Sina vnaša v svet in posebej v človeško naravo novo kvaliteto bivanja. Kristus kot vzor in »prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1,15) ostaja sam na sebi nespremenljiva prvina situacije, kolikor pa se isti Kristus javlja določnemu človeku in mu deli svoje darove, lahko pomeni tudi dinamično prvino. Po Kristusovi milosti je kristjan prejel nadnaravno podobnost, iz nje pa izvira dinamizem krščanskega življenja.

Človek je vedno podrejen Bogu in njegovim normam. Vsi ljudje imajo isti smisel svojega bivanja na zemlji. »Vsi so namreč ustvarjeni po podobi Boga ... in poklicani so k enemu in istemu cilju, to se pravi k samemu Bogu« (CS 24,1). Ista norma velja tako za Izraelce Stare zaveze kakor za sodobne kristjane. Kristusova nova norma ostaja nespremenjena v vseh razmerah in okoliščinah. Kristjan je v Kristusu nanovo ustvarjen (prim. 1 Kor 5,17) in je pod zakonom Kristusove milosti (prim. Gal 6,2; Kol 1,15). Kristjan je po Kristusu prejel novo bistvo, bistvo milosti, v katerem je tudi nova postava. Tako nas je Kristus s svojim prerojenjem poklical k

---

[13] Prim. J. Gründel, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie, Düsseldorf (Patmos Verlag) 1971, 70—75.

nadnaravnemu moralnemu življenju in s tem ustvaril novo moralno situacijo.[14]

Če želimo dobiti popolnejšo podobo o moralni situaciji, je treba nakazati še nekatere spremenljive dejavnike situacije. Tudi kot kristjani se moramo odločati in moralno delovati najprej v naravnih razmerah življenja. Med te lahko najprej štejemo prostor in čas. Kot zgodovinsko bitje se človek najprej kreta med preteklostjo in prihodnostjo. V enem samem trenutku sedanjosti se stikata preteklost in prihodnost. Delujemo pod vplivom nekaterih izkustev in pridobljenih navad v preteklosti, hkrati pa nas krepi in usmerja odprtost in upanje v prihodnost. Dalje se v svojem odločanju ne moremo otresti psihosomatičnih, socialnih in kulturnih vplivov. Človek postaja osebnost v svojem telesu in duši. Marsikatera usedlina, nabrana v podzavesti, vpliva na zunanje reakcije in hromi svobodo odločanja. Moralna vrednost dejanja je lahko odvisna tudi od moralne zrelosti in vzgojenosti. Različne službe zahtevajo tudi primerne etose. Ljudje se med seboj razlikujejo tudi po značajnih potezah in pridobljenih krepostih. Tudi v istem človeku lahko odkrijemo različne danosti, ki bolj ali manj različno vplivajo na moralno odločanje. O tem govori tudi koncil: »V človeku samem se namreč med seboj bojuje več prvin« (CS 10,1).

Poleg naravnih elementov situacije moramo omeniti tudi nadnaravne. Po posvečujoči milosti je človek zaživel nadnaravno življenje, ki se daje ljudem v različnih stopnjah. »Slehernemu izmed vas pa je bila dana milost po meri Kristusovega daru« (Ef 4,7). Kristus govori o različnem številu talentov (prim. Mt 25,14—30). Koncilski odlok o službi in življenju duhovnikov govori o »mnogovrstnih darovih« laikov (D 9). Bog deli različne službe in temu primerne tudi različne darove v korist vseh (prim. 1 Kor 12,4—11).

Bog pa more na poseben način poseči v življenje posameznika, kot je to npr. naredil pri Abrahamu, Joni, Pavlu in mnogih drugih prerokih in svetnikih. Mnogi so po posebnih karizmah poklicani za posebne naloge, ki jih morajo opraviti v krščanstvu. Sv. Frančišek Asiški ni mogel takoj uspeti, ker odgovorni niso takoj razumeli, da lahko Bog koga kliče mimo splošnih norm in redne oblasti znotraj Cerkve. Iz zgodovine Cerkve bi mogli navesti več takih primerov, ko pristojna oblast ni mogla razumeti in sprejeti zakona moralne situacije, v katero je bil postavljen določeni svetnik.

Vse nakazane prvine situacije bi mogli imenovati pozitivne. Po drugi strani pa je lahko prvina situacije tudi negativna danost, kot sta greh in zlo. Ko govori 2. vatikanski zbor v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu o človekovem položaju v današnjem svetu, si prizadeva predočiti stisko današnjega človeka. V 8. členu iste konstitucije posebej govori o negativnih razmerah sodobnega človeka. Opozarja, da je treba tudi v njih razbrati znamenja božje navzočnosti. »V prežetosti z vero, da mu je dano vodstvo Gospodovega Duha, ki napolnjuje vesoljstvo, si božje ljudstvo prizadeva v dogodkih, zahtevah in težnjah, ki jih je deležno skupaj z osta-

[14] B. Schüller, Wie weit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren? v: Lebendiges Zeugnis 1965, 41—65.

limi ljudmi naše dobe, razločiti, katera so v vsem tem prava znamenja božje navzočnosti ali božjih namenov. Vera namreč vse osvetljuje z novo lučjo in razkriva božjo voljo glede celotne človekove poklicanosti; in tako usmerja razum k rešitvam, ki v polnosti ustrezajo človeški naravi« (CS 11,1). Prav tako papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrešenik. Ko nakazuje resničnost človekovega življenja, zatrjuje, da se mora Cerkev nenehno zavedati, v kakšnih razmerah živi človek. Nadalje pravi: »Cerkev mora biti pozorna na nevarnosti, ki prete človeku. Nadalje mora vedeti za vse, kar je ovira, da življenje ne more postati bolj človeško, da bo vse tisto, kar sestavlja življenje, v skladu z resničnim človeškim dostojanstvom. Skratka: vedeti mora za vse, kar nasprotuje procesu počlovečevanja«.[15]

Negativno okolje, v katerega je človeka postavila božja previdnost, je prav tako klic moralne situacije, na katerega mora tako ali drugače odgovoriti z vso moralno odgovornostjo. Taka negativna sestavina situacije vsekakor ne more kristjana pozivati k temu, da se vključi v zlo in greh, ampak ga spodbuja in kliče, da v tem okolju sproži in podpira odrešenjsko dogajanje v Kristusu.

Vsi ti nakazani dejavniki so bili vedno bolj ali manj navzoči v moralni zavesti. Novejša moralna teologija je vse te sestavine situacije le nekoliko bolj ovrednotila, drugače kategorizirala in jih postavila v ospredje kristjanove moralne zavesti. V duhu koncilskega pojmovanja dobiva situacija samo večjo moralno obveznost in nujnost. V takem pojmovanju ni situacija več fakultativen in akcidentalen dejavnik morale, temveč integralna prvina moralnega odločanja in delovanja. Pri moralni situaciji torej ne gre le za primernost in uspešnost dejanja, marveč za normativnost v moralnem odločanju.

2. Kristus ustvarja novo situacijo

Metafizična normativna indikacija človeškega delovanja morda nekoliko zožuje pojem človeške osebe. Saj se ta ne more vsa izraziti v objektivnem moralnem zakonu. Bog pa se od začetka do človeka vede kot do osebe. Ni ga ustvaril samo kot abstraktno in objektivno bitje. Ustvaril ga je kot moža in ženo (1Mz 1,27). »Njuna medsebojna zveza sestavlja prvo obliko občestva osebe. Človek je namreč do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4). Ker se človek šele v zgodovini razvija kot osebno bitje, ga ne more zajeti splošen objektiven zakon.

Od začetka je človek postavljen v posebno situacijo, v táko, da dela greh. Od svojega prvega greha živi v posebni situaciji odtujenosti ali situaciji izvirnega greha. Toda kmalu dobiva ista situacija novo razsežnost. Grešna situacija ni sklenjena, temveč se z obljubo Odrešenika (prim. 1 Mz 3,15) začenja odpirati za svojo rešitev. Res je človek po grehu

[15] CD, št. 2, Ljubljana 1979, tč. 14.

zašel v tako življenje, v katerem končno lahko propade. Bog je sklenil rešiti ga iz take situacije. Obljubil mu je in pozneje tudi poslal svojega Sina kot odrešenika. Po svojem Sinu je posvetil človeštvo in odstranil razdaljo med seboj in človekom. Zato je upravičeno zapisal Teihard de Chardin: »Bog v svojem najbolj živem in najbolj učlovečenem dejstvu nikakor ni daleč od nas, morda celo onstran otipljivega, nasprotno, čaka nas na vsakem koraku v dejanju in delu, ki ga imamo v rokah«.[16]

Zaradi Kristusovega odrešenjskega dela je za slehernega človeka nastala nova zgodovinska situacija. Zgodovinski trenutek ni samo trenutek greha in odtujenosti, marveč trenutek Kristusa, milosti in njegovega odrešenja. Od Kristusa naprej ne more biti nobeden trenutek sam po sebi izločen iz odrešenja.

V skrivnostni situaciji odrešenja zasije popolnejša podoba človeka. Za človeka, ki se po krstu vključi v Kristusovo skrivnostno telo, postane njegovo življenje prostor odrešenjskih milosti. Krščanski človek živi tudi v drugačni notranji situaciji, saj prejme »prvine Duha« (Rim 8,23), po katerem je ves človek notranje prenovljen prav do »odrešenja telesa« (Rim 8,23; prim. Rim 8,9.11). V njem prebiva Sv. Duh (Rim 8,1) in ga znova vznemirja ter kliče k pravilnemu odločanju in delom duha (prim. Gal 5,22.23). Življenje v Kristusu pomeni novo normo. »Gotovo kristjana bremenita nujnost in dolžnost, da se za ceno mnogih bridkosti bojuje zoper zlo in da pretrpi tudi smrt; toda pridružen velikonočni skrivnosti bo šel potem, ko je bil upodobljen po Kristusu v njegovi smrti, okrepljen z upanjem, vstajenju naproti« (CS 22,4; prim. Flp 3,10; Rim 8,17).

Kristusovo odrešilno delo je za človeka povzročilo novo pozitivno situacijo. Kristusova milost je kristjana postavila na nadnaravno raven in v nove okvire moralnega življenja. Kristus je stopil v dialog s človekom. To je pogovor dveh oseb. Kristus se javlja kot druga Božja oseba in tudi človeka jemlje kot osebo, kot enkratno individualnost. Njegovo delovanje v človeku pa ni akcidentalne narave, ampak oblikuje, podžiga in deluje v središču človekove osebe. Kdor hoče roditi sadove, mora ostati, biti v njem (prim. Jn 15,4). Delovanje v Kristusovem duhu predpostavlja bitno povezavo z njim.

Kristus je v svojem življenju človeka jemal zelo konkretno. V srečevanju z ljudmi se je močno oziral na njihovo situacijo. S prodajalci v temlju (prim. Mt 21,12—14) je povsem drugače ravnal kot z javno grešnico (prim. Lk 7,36—50). Farizeje je drugače obravnaval kot cestninarja Levija (prim. Lk 5,27—32). Govori o različnih talentih, ki jih bo treba razviti in prinesti sadove (prim. Mt 25,14—30). Ljubezen, ki bo nagrajena ob poslednji sodbi, mora biti iznajdljiva in situacijska (prim. Mt 25,31—46). S svojim nastopom je svoje učence osvobajal togih pozitivnih zakonov (prim. Lk 6,1—11). Duh Jezusa Kristusa veje, kjer hoče in kakor hoče.

Če je glavna prvina novozavezne postave milost Sv. Duha, kakor to ponovno zatrjuje sv. Tomaž Akvinski, potem Kristusov zakon ne more

[16] Božje okolje, Celje (MD) 1975, 36.

nikogar utesnjevati, sklerotizirati in uniformirati, ampak dejansko poživlja, prebuja in krepi v človeku svobodno in ustvarjalno odgovornost za odločanje v določenih okoliščinah. Tako postaja moralnost Kristusove milosti odprta in ustvarjalna.

Krščanska etika je po svojem bistvu ukoreninjena v Kristusu, ki je postal posrednik zaveze med Bogom in človekom. Iz te nove zaveze, ki jo je sklenil Kristus, izvirajo nove zahteve za življenje v njem (prim. Jn 15,10). Tako Kristusova odrešenjska zgodovina daje krščanski morali nove možnosti, ponuja solidnejše nagibe, odpira kvalitetnejše perspektive in postavlja nove zahteve.[17]

Osveščen kristjan se bo zavedal, da mora moralno življenje razodevati tudi razsežnost božjega kraljestva. Zato resnična krščanska morala tudi v tem pogledu ne more dopuščati kakšne avtonomnosti in samovolje.

Smisel krščanske morale je njeno prizadevanje za razvoj človeške osebnosti v vertikalni in horizontalni smeri. Božji odrešitveni načrt se v človeku uresničuje v okviru božjega kraljestva, to pa se prav tako razodeva kot horizontala v smeri občestva in kot vertikala v smeri Boga. Preteklost in sedanjost božjega kraljestva predstavljata situacijski okvir, v katerem se človek razvija kot moralno in religiozno bitje.[18] Situacija odrešitvene zgodovine pomeni bistveno razliko od poganske etike. Krščanska etika je etika romanja božjega ljudstva, ki je v nenehnem gibanju in razvoju v smeri novega neba in nove zemlje. Ta značilnost jo dela dinamično in spremenljivo v mnogih pogledih. Učinkovitost krščanske etike je odvisna od tega, koliko je odprta za prihodnost, koliko je vtkana v svet materije in duha in koliko je vpletena v križanje horizontale in vertikale osebnega in družbenega razvoja. Tako mora indikativ Kristusovih peripetij in dramatičnosti zgodovine odrešenja postati imperativ krščanske morale.

Kristus se v slehernem trenutku odrešenjske zgodovine pred kristjana postavlja ne kot formalna splošna norma, temveč kot osebna in konkretna norma, ko nas zaradi svojega trpljenja in evharistične navzočnosti nagiba, da moremo izpolniti božjo voljo. Njegova živa ljubezen pomeni nenehno živi moralni imperativ (prim. Rim 6,11; 2 Kor 5,15). »Kristusova ljubezen nas sili k temu spoznanju . . .« (2 Kor 5,14).

Prav na poseben način se Kristus razodeva kot osebna in večno živa norma krščanske morale v svoji Cerkvi. Dejstvo, da je Kristus ustanovil svojo Cerkev in v njej živi kot glava (prim. Ef 1,22) in ji je ponudil svoje zakramente, zavezuje slehernega kristjana, da oblikuje svoje moralno življenje zakramentalno in cerkvenostno. Tako se krščanska morala hrani ob zakramentih in razodeva ter poglablja v občestvu katoliške Cerkve.[19]

Odrešenjska zgodovina korenini v velikonočni skrivnosti, ki prešinja sleherni zgodovinski trenutek in ga odpira ter usmerja v polnost Kristu-

---

[17] Prim. J. Gründel, n. d., 88—90.
[18] Prim. Prav tam.
[19] Prim. D. Capone, n. d., 159.

sovih časov. Iz tega dejstva pa izvira tudi dolžnost, da sleherni, ki hoče živeti in se moralno odločati v duhu velikonočne skrivnosti, mora nase sprejeti dialektično napetost med dobrim in slabim, med smrtjo in vstajenjem, med sedanjostjo in prihodnostjo ter končno tudi med življenjsko horizontalo in vertikalo. Tako nas Kristusova moralna situacija nujno odpira za skrivnost križa in smrti. In samo tako postane naša morala tudi odrešujoča. Križ ne more biti kakšen prostovoljen privesek, temveč integralna prvina in trajna zakonitost krščanske morale. Saj je Kristus jasno povedal: »Če hoče kdo hoditi za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj« (Lk 9,231 prim. Mt 10,39).

S krstom smo pokopani v njegovo smrt (Rim 6,4) in smo postali deležni njegovega trpljenja (prim. Rim 6,5—8). Bili smo ontično vključeni v velikonočno skrivnost, ki nam razgrinja nov program aktivne in ustvarjalne morale za novi svet, svet pravice in resnice, miru in ljubezni.

Vstajenjska perspektiva krščanske morale postavlja kristjana tudi v drugačne razmere v svetu. To je svet revnih, bolnih, prizadetih in odrinjenih. Kristjan se bo zaradi svoje velikonočne usmeritve trudil, da bo odkril in priznal takšno neodrešenost, hkrati pa se bo čutil odgovornega, da takšno situacijo čimbolj spreminja v razmere, ki bodo odsevale Kristusovo odrešenjsko milost.

Kakor je človek po svoji naravni plati vtkan v svojo zunanjo in socialno situacijo, tako je tudi kristjan po svojem krščanskem bistvu vključen v odrešenjski proces, v svoj kairos, v katerem je ponovno božji otrok in odrešeni brat v Kristusu. V svojem moralnem življenju je zmeraj v nadnaravni atmosferi. Zato ne moremo o situaciji govoriti kot o posamičnih okoliščinah, kot so to delali kazuisti, ampak jo gledamo globalno in zato pomeni predvsem novo atmosfero, novo kvaliteto in perspektivo moralnega življenja. Tako npr. pokorščine ne bomo obravnavali ločeno od odrešenjske danosti. Po Kristusovi milosti se pokorščina sužnja spremeni v pokorščino svobodnega in odrešenega božjega otroka (prim. Rim 6,7.18).

V tej atmosferi krščanske morale se kaže eshatološka perspektiva, ki nas prepričuje, da bosta novo nebo in nova zemlja, svet brez krivice in laži, nastopila v polnosti šele ob koncu časov. Velikonočna skrivnost utemeljuje aktivno upanje v končno zmago božjega kraljestva. Tako gledano je Kristusova situacija, v katero je vtkan sleherni kristjan, nedvomno nespremenljiv in nezamenljiv klic k moralnemu odgovoru.

Kairos kot moralna situacija, ki jo je sprožil in jo ohranja še danes Kristus, je gotovo objektivna stvarnost. Odkar se je kristjan odločil za Kristusa, mu ta ne more pomeniti kakšno samovoljno alternativo ali hipoteko, temveč objektivno normativno resničnost. Kristusovo odrešilno delo je vtisnilo svoj pečat, dalo novo kakovost in odprtost za poveličanje vsemu stvarstvu. Tudi ta kakovost stvarstva se ne more spremeniti v svojem jedru z zunanjimi pogoji.

»Norma konkretne Kristusove eksistence je osebna, hkrati pa univerzalna, ker je njegova predstavitev Očetove ljubezni do sveta nepresegljivo

obvezna in popolna, zato zajema vse razlike ljudi in njihove etične situacije in zedinjuje vse osebe (z njihovo enkratnostjo in svobodo) v svoji osebi, ki jih po Sv. Duhu uravnava in jih vse vodi v kraljestvo Očetovo«, je zapisal Hans Urs von Balthasar.[20] Kristusova bit se postavlja nad vse druge moralne norme in ukinja razlike med judovskimi in poganskimi zakoni (prim. 1 Kor 9,20—23), med svobodnim in sužnjem (prim. Gal 3,28). On prinaša novo zapoved (Jn 13,34), v kateri so povzete vse druge zapovedi. Kristusova oseba pomeni uresničeno sintezo celotne božje volje, zato je najbolj univerzalna.[21]

Etika situacije v Kristusu mora biti tudi celovita. Kristus daje novo zapoved, toda tudi zadostno milost. Ne živimo več pod postavo, ampak pod milostjo (prim. Rim 6,15). Ko je dal novo zapoved, se je skliceval na svojo ljubezen (prim. Jn 13,14). S svojo ljubeznijo in milostjo je najprej ustvaril novo moralno situacijo in šele potem je dal novo zapoved. V tem smislu moremo razumeti njegove besede: »Brez mene ne morete ničesar storiti« (Jn 15,15).

Naša moralna miselnost je do sedaj preveč postavljala v ospredje zapovedi, ki pa jih brez Kristusove milosti včasih ni bilo mogoče razumeti niti izpolniti. Dejansko smo hoteli biti kristjani s Kristusovimi normami, a brez njegove milosti. V naši verski literaturi je bilo mogoče tudi brati, da nam Bog daje milosti, da moremo izpolniti njegove zapovedi. Takšno pojmovanje postavlja še Kristusovo milost v funkcijo juridičnega preceptizma. Kristusove zapovedi in svete lahko izpolnjujemo samo, če živimo iz njegove moralne situacije, ki jo ostvarja in hrani v naši notranjosti On sam. Takšno shizofrenično moralno miselnost razodeva tudi trditev, da je celibat nesmiseln in nemogoč. Res je nemogoč v razmerah, ki jih ustvarja svet greha, odtujenosti in hedonizma, svet brez Boga. Toda dar celibata je mogoče uresničiti samo v situaciji, ki jo je povzročil Kristus na križu in jo ponovno uresničuje v človekovi notranjosti, kolikor je ta odprta za njegovo dinamiko. Samo v njegovi milosti je mogoče razumeti, uvideti smisel celibata in ga tudi v celoti uresničiti.

3. Kako naj se odločamo v moralni situaciji?

a) Morala med objektivnim zakonom in situacijo

Že papež Pij XII. je opozarjal, da nekateri sicer dopuščajo splošna moralna načela, vendar jih postavljajo iz središča na periferijo, misleč, da

---

[20] Neue Sätze zur christlichen Ethik, v: Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln (J. Verlag) 1975, 73.

[21] Prim. Isto, 74.

v določeni situaciji izgubljajo svojo absolutno vrednost.[22] Na drugi strani pa so tisti, ki priznavajo nujnost objektivnega reda, toda ostajajo zadržani glede njihove aplikacije.

Ob ponovnem ovrednotenju moralne situacije kot klicu k moralnosti se zastavlja vprašanje, ali se s tem ne postavljajo v nevarnost objektivne moralne norme in ali se s tem ne približamo preveč situacionističnemu subjektivizmu.

Tradicionalna katoliška moralna teologija postavlja za najvišjo normo objektivni moralni red, ki temelji v človeškem bistvu. Človeška narava je stalna in identična v vsakem posamezniku, vendar samo v tem, kar zadeva njene osnovne in konstitutivne prvine, medtem ko se v svojih nebistvenih lastnostih spreminja in razvija (prim. CS 5,3; 41,1) glede na določeno situacijo. Tako pojmovana človeška narava dopušča razvoj in vanj vključuje tudi situacijske prvine.

Vendar je treba tudi zaradi takšnega pojmovanja človeške narave dodati, da se mora človek odločati tudi v določeni situaciji v skladu z objektivnimi merili. »To moralnost je treba določati z objektivnimi merili, vzetimi iz same narave človeške osebe in njenih dejanj« (CS 51,3). Torej tudi koncilsko pojmovanje, ki priznava dinamičnost človeške narave, ostaja pri objektivnih moralnih načelih. Ker je isti Bog ustvaril naravni red in določil stvarem smisel bivanja, ne more biti nasprotja med bistvom in objektivnim moralnim redom. Nasprotje lahko nastane samo navidezno, in če gledamo na konkretno situacijo le z juridičnimi in kazuističnimi očmi. »Toda Cerkev kliče v spomin, da ne more biti resničnega nasprotja med božjimi postavami glede posredovanja življenja in tem, kar je v prid zakonski ljubezni« (CS 51,2). Božja zapoved glede zakonskih odnosov ne more biti v nasprotju s tem, kar bi pospeševalo in gojilo resnično ljubezen, ki pa mora biti vtkana v situacijo Kristusove milosti.

Še zmeraj ostaja odprto vprašanje, kako se odločati v določenih okoliščinah v skladu z objektivnimi in splošnimi načeli, ko pa vemo, da splošno načelo ne more zajeti celotne individualnosti. Ali je posamezno dejanje le realizacija splošnih zakonov? Ali so zakoni kaj več ali so le okvir, v katerem se lahko izvrši dejanje? Ali je morda konkretizacija moralnega dejanja le negativna omejitev splošne moralnosti? Na vsa ta vprašanja odgovarja K. Rahner negativno[23] in v svoji razpravi dalje uči, da je določeno dejanje resničnost, ki ima svojo lastno in pozitivno posebnost, ki je v osnovi enkratno. Človek je v svojih dejanjih pozitivna individualnost, ta pa izvira iz njegove duhovne narave, ki je odprta za vertikalo in horizontalo. Če je določeno dejanje več kot realizacija splošnosti, potem

---

[22] Prim. L'allocuzione di Pio XII. alla Federazione mondiale della Gioventucattolica, v AAS 44 (1952), 414—415.

[23] Über die Frage einer formalen Existentialethik, v: Schriften zur Theologie II, Zürich—Köln 1958, 237.

tudi splošni zakoni niso zadostni za odločanje v določenih razmerah.[24] Potrebujemo torej zakon določene moralne situacije.

Vsekakor bo prava krščanska etika tudi v določnih okoliščinah upoštevala splošna objektivna načela. Saj je sleherni trenutek človekova bit uokvirjena v objektivno in splošno naravno danost. Narava je vedno v objektivnem odnosu do določenih razmer in kot taka utemeljuje objektivnost v konkretni situaciji.[25]

Pravilno oblikovana vest bo najprej v njej odkrivala moralne vrednote, ki so nakazane z objektivnim moralnim redom, nato bo pa pozorna na situacijske moralne dejavnike, ki dejanje tudi moralno uresničujejo. Pastoralna konstitucija 2. vatikanskega zbora pravi: »»Pri svojem ravnanju pa naj se krščanski zakonci zavedajo, da se ne smejo odločati samovoljno, ampak da jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajevati z božjo postavo . . .« (CS 50,2). V določenih primerih naj se odloča vest, vendar mora biti oblikovana po božji postavi, v kateri so nakazane objektivne vrednote. Radikalna situacijska etika gleda sicer na vrednote, vendar ji vrednota pomeni nekaj, kar je dobro zame, medtem ko etika moralne situacije gleda na vrednote, kolikor so nekaj dobrega same na sebi in kolikor razodevajo svojo notranjo vsebino. Model moralnega zakona situacije izhaja iz objektivnih norm in objektivnih vrednot, medtem ko situacijska etika postavlja v ospredje človekovo subjektivno dobro, pa čeprav bi to bilo še tako akcidentalne narave.

Prav oblikovana vest upošteva celotno situacijo, hkrati pa niti najmanj ne podcenjuje splošnih norm. Vest se bo zavedala dialoga z Bogom, v katerega je postavljena po situaciji. V taki situaciji se ji moralne vrednote ne bodo predstavljale kot formalne in abstraktne ideje, ampak kot stvarna vrednota, ki terja osebno odločitev za dobro kot sestavino življenja. Moralna obveznost, utemeljena v določeni situaciji, razodeva osebno in družbeno dobro.

V situaciji se kristjan ne odloča le objektivno, akcidentalno in fragmentarno, temveč mora biti njegovo dejanje rezultat tega, da se odloča celotna osebnost, ki je razsvetljena z lučjo vere in okrepljena z upanjem. Kristusova milostna situacija zahteva od kristjana, da se ves, v vseh svojih plasteh in v vsej svoji bitnosti moralno mobilizira. Če bo naše odločanje prosojno za božjo milost in navdihe Sv. Duha, bomo tudi laže v določenih okoliščinah razbrali in ločili objektivne, nespremenljive in splošne prvine situacije od akcidentalnih in spremenljivih. Krščanska oseba, v kateri prebiva Sv. Duh (prim. Rim 8,9), se mora v vseh svojih prvinah (prim. Rim 8,5—10) v določeni situaciji odločati v ozračju božje dinamike in v perspektivi Kristusovega odrešenja. Tako je sodba vesti v določeni situaciji rezultat človekove biti v Kristusu (prim. Jn 15,5). Določena odločitev vesti prehaja iz ontičnega dinamizma na razum in voljo, ta dva pa ista milost usposablja za

[24] Prim. Isto, 227—242.

[25] Prim. J. Fuchs, Ethique objective et ethique de situation, v: NRTh, 86 (1956), 798—818.

pravilno moralno dejanje. Pravilna odločitev vesti terja od človeka, da se vanjo vključi z vso svojo notranjostjo in le takšna je v skladu z moralno situacijo Kristusove milosti.

b) Od kazuistike do modela moralnega zakona situacije

Ko smo načelno nakazali nujnost odločanja v skladu z zakonom situacije, skušajmo ob nekaterih primerih predstaviti »model« moralnega odločanja v situaciji.

V določenem odločanju mora biti subjekt v prvi vrsti pozoren na predmet svojega dejanja. V njem bo mogel odkriti vrednote, zahteve in norme. Takoj zatem bo moral uvideti in priznati situacijo, v kateri se naj za dejanje odloči. Ne sme zanemariti ne notranjih niti zunanjih prvin situacije. Potem bo premislil, kaj je v tem trenutku in prostoru dosegljivo, pa tudi na smisel in nagibe svojega odločanja. In če bo dovolj odprt za luč od zgoraj, se bo odločil z zadostnim poznavanjem situacije in s svobodno voljo pravilno in v skladu z božjo voljo.[26]

Najprej se ustavimo ob Kristusovem naročilu: »Bodite usmiljeni, kakor je tudi vaš Oče usmiljen« (Lk 6,27). Preden se kristjan odloči, da bo izpolnil Kristusovo naročilo, si more biti na jasnem, kakšen bo predmet te usmiljenosti in katere vrednote bo ob tem uresničil. Potem bo odkrival notranje in zunanje sestavine situacije, v kateri naj bi se vse zgodilo. Premislil bo, kakšne zmožnosti ima in kaj potrebuje tisti, ki bo prejemal izraze usmiljenja. Nato bo presodil, koliko je to v tem trenutku in prostoru uresničljivo. Hkrati pa bo razčistil, ali ga ob tem vodijo čisti in pošteni nagibi. Ob vsem tem pa bo odprt za modrost in milost božjo. Ti mu bosta pomogli, da se v določenih okoliščinah odloči v skladu z božjo voljo.

Po tem »modelu« presodimo drug primer! Mati pričakuje otroka, a se znajde v tako slabih socialnih razmerah, da razmišlja, ali naj otroka rodi ali pa mu s splavom prepreči rojstvo in ga s tem zavaruje pred socialno ogroženim življenjem.

Moralno zrela mati bo v svojem razmišljanju najprej pomislila na vrednote in norme. Postavljena je pred najvišjo vrednoto življenja, ki ga ščiti objektivna moralna norma. Skrbno bo razmislila o razmerah, v katerih je zdaj ona sama, in o tistih, v katerih bi živela oba z otrokom. Priznati si mora, kaj je dosegljivo v tem času in prostoru. S kritičnim očesom ali s pomočjo drugih bo skušala odkrivati nagibe za splav ali proti. Upoštevala bo razpoložljivo medicinsko znanje o splavu in njegovih posledicah. Poskušala se bo otresti zunanjih vplivov javnega mnenja in pritiskov notranje sebičnosti.

Če se taka mati resno zamisli ob vrednosti človeškega življenja, se bo že pri prvem razmisleku odločila v prid življenja, ki ga ščiti objektivno merilo, »vzeto iz same narave človeške osebe in njenih dejanj« (CS 51,3).

---

[26] Prim. G. Teichtweier, n. d., 87—89.

Pretehtala bo zunanje prvine razmer — revščino, prečistila bo svoje nagibe in presodila, ali se bo dalo v tem prostoru in času vendar kaj narediti, da bi rešila otrokovo življenje. V takem primeru se ženska ne more odločiti za splav, kajti potem bi ravnala v duhu situacijske etike in prestopila objektivno moralno normo.

Še en primer za odločanje po zakonu situacije, ki je določena po božjih darovih. Referent za osebne zadeve se odloči, da nekoga postavi na delovno mesto, ker ne bo mogel razviti svojih zmožnosti, naravnih in nadnaravnih darov, hkrati pa ista služba zahteva od njega izredne napore za opravljanje določenih nalog. V tem primeru ne želimo razpravljati o moralnosti pokorščine podrejenega. Zanima nas, če se je predstojnik pravilno odločil.

Predstojnik je v moralni situaciji. Zaveda se predmeta svoje odločitve, to je službe, ki jo bo prevzel določen človek, z njo koristil in svoj delež prispeval skupnosti. Objektivne vrednote skupnosti zahtevajo takšne in takšne zmožnosti. Treba je ugotoviti tudi človekovo osebno situacijo. Ne videz, pač pa resnično poznavanje tega človeka in njegovih zmožnosti nasprotuje takšnemu imenovanju. Morda nasprotuje tudi delavčeva osebnostna naravnanost. Dalje bo predstojnik temeljito premislil, kaj bo dosegel ta človek danes in jutri na določenem delovnem mestu. Spraševal se bo po smislu take odločitve. Kritično bo preverjal svoje nagibe za odločitev. Morda bo v svoji podzavesti odkril željo, da se takšnemu človeku zlomijo peruti, ker je nevaren, in tako postane brezbarven in neoseben.

Takšno odločanje glede opravljanja določene službe vsekakor najprej sodi v moralen okvir, manj pa v političen, diplomatski, pastoralni ali sociološki. Objektivne vrednote skupnosti zahtevajo človeka z drugačnimi zmožnostmi, kakor jih ima izbrani. Z njegovim imenovanjem na delovno mesto ne bo zadovoljeno objektivnim zahtevam skupnega dobrega. Na drugi strani pa tudi darovi izbranega ne bodo razviti in ponujeni skupnosti, ampak bodo ostali zakopani po predstojnikovi krivdi. Objektivna zahteva človeškega bitja je uresničiti svoj smisel. Toda premalo je uresničiti le splošen človeški smisel, če se želimo izogniti bivanjski krizi. V. Frankl pravi, da je treba uresničiti svoj osebni in konkretni smisel.[27] Lahko bi dejali, da je treba uresničiti smisel svoje situacije, ki jo določajo človekove sposobnosti. Človek se najbolj osebno uresniči, če razvije vse svoje zmožnosti in služi skupnosti v svoji situaciji .

Referent za osebne zadeve bo torej moral spremeniti svojo odločitev, če noče oškodovati skupnosti in zavreti osebnostnega razvoja določenega človeka. Na določeno mesto bo moral postaviti človeka, ki ga je že prej izbral Bog po svojih darovih in kot tak bo lahko služil skupnosti. Če noče samovoljno obravnavati človeka, si bo moral privzgojiti čut odgovornosti za človekovo osebno situacijo in ravnati v smislu Pavlovega nauka: »Kdor ima dar služenja, naj ga uporablja za služenje ... Kdor je predstojnik, naj ga odlikuje vestnost (Rim 12,7.8).

---

[27] Prim. Zašto se niste ubili? Zagreb (Oko) 1978, 93.

Sklepne misli

Iz našega razmišljanja najprej sledi, da gleda sedanja moralna teologija na situacijo drugače kot do sedaj. Antropološki premiki zahtevajo nekatere spremembe v moralnoteoloških pogledih. Pred koncilom, še bolj pa po njem, je postalo jasno, da se človekova individualnost ne da izraziti v splošnih objektivnih normah. Na človeško naravo smo začeli gledati bolj pod dinamičnim spremenljivim in osebnostnim vidikom. Človek kot oseba je vtkan v določno situacijo.

Tako je moralna teologija zavzela poseben odnos do situacije, v kateri se človek moralno odloča. Situacijo je začela moralno kategorizirati. Ta ni več dodatek človeku, ampak pomeni nujno sestavino njegove osebne moralne in religiozne bitnosti.

Ob vključevanju dinamičnih sestavin v moralno odločanje pa nikakor ne smemo zanemariti objektivnih moralnih norm. Kristjan je po krstu postavljen v novo situacijo, situacijo odrešenosti. Kristusovo odrešilno delo je ustvarilo novo ozračje, ki pa pomeni za kristjana objektivno, za vse obvezno moralno normo. Kristus vsakega vabi po svoje, vendar se javlja kot splošna norma.

Obveznost, ki izvira iz moralne situacije, ne more biti nekaj samovoljnega in subjektivističnega, kakor to menijo zagovorniki situacijske etike, saj je zmeraj uokvirjena v objektiven moralen red. Moralen zakon situacije ne ukinja objektivnega reda, ampak ga sprejema v določni situaciji in se odpira za zahteve, ki izvirajo iz situacijskih prvin. Etika moralne situacije ne more biti abstraktna in objektivistična niti situacijsko subjektivistična. Ta mora biti objektivna, vendar osebna, splošna, hkrati pa tudi določna, trajna, vendar tudi dinamična.

Tistim, ki se bojijo vplivov situacijske etike, je treba reči, da je etika moralne situacije zahtevnejša in odgovornejša. Etika abstraktnih norm je marsikatero dejanje pustila indiferentno, medtem ko moralen zakon situacije jemlje marsikateri odločitvi moralno indiferentnost. Moralen zakon situacije vsekakor zahteva več, postavlja vsebinsko nove obveznosti in terja večje napore za njegovo odkrivanje in izpolnitev. Ker pomeni situacija razprtost med preteklostjo in prihodnostjo, odkriva moralen zakon situacije odgovornost tudi za tisto, kar sledi iz dejanja. Če so nas poudarki na objektivnih zakonih včasih naredili brezčutne, nas moralen zakon situacije dela občutljive za človekove osebne spremembe. Gledali smo objektiven zakon, zanemarjali pa človekovo notranje razpoloženje. Preveliki poudarek na objektivnih in splošnih zakonih je tudi zakonodajalce naredil tope in slepe za reakcije podrejenih, medtem ko je zakon moralne situacije človeško topel, dinamičen in bolj oseben. Bolj gleda na človeka kot na objektivno obveznost. Taka morala ustvarja dejansko harmonijo osebnosti in varuje človeka, da ta ne zaide v nevrotičen kaos. Zato lahko sklenemo, da je bolj pedagoška in smiselna morala, ki upošteva zakon moralne situacije.

Moralen zakon situacije se vsekakor mora javljati na različnih področjih kot oseben in družbeno pozitiven dejavnik v izgradnji božjega kraljestva.

Marsikatera človeška oblast se lahko uveljavlja po tem, kolikor ustvarja disciplino in red sam na sebi, čeprav je jasno, da je namen vseh družbenih odnosov človek (prim. CS 25,1). Zaradi objektivističnih poudarkov na pozitivnih zakonih in juridičnih intonacij v izvrševanju oblasti so se mnoge osebe, tudi največjega formata, morale usodno podrediti togemu pozitivnemu redu, ki ni mogel prenesti dinamičnosti in izvirnosti posameznika. Taki nosilci oblasti si niso na jasnem, kaj je v določnem primeru spremenljivo in kaj ne.

Zakon moralne situacije postavlja pred voditelje božjega ali »svetnega« ljudstva nekatere posebne naloge: 1. imeti pravo podobo o človeku in njegovem osebnem razvoju, 2. odkrivati človekovo zunanjo in notranjo situacijo, 3. ceniti to, kar je v človeku osebnega, 4. želeti družbo osebnosti, ne pa brezbarvnost podrejenih, 5. pozitivno vplivati na zunanjo situacijo.

Če gledamo na izvajanje oblasti v tej luči, potem lahko sklenemo, da mora biti predstojnik bolj človek kot oblastnik, bolj psiholog kot »diplomat« ali taktik. »Diplomacija« in taktika sta lahko prej v službi manipuliranja kot pa osebnega osvobajanja. Celó naivna dobrota, ki hoče predvsem streči tudi subjektivnim in navideznim potrebam, ni v skladu z zakonom moralne situacije. Izvajanje oblasti v tej smeri je gotovo težje in zahtevnejše, toda samo takšno resnično služi bratom. V luči takih pogledov moremo bolje razumeti Kristusov stavek: »In kdor hoče biti prvi med vami, naj bo vaš služabnik« (Mt 20,27). Vodstvena služba, ki ne bi upoštevala človekove osebne situacije, bi se prej ali slej sprevrgla v manipulacijo s podrejenimi in táko izvajanje oblasti bi postalo oblastniško, to pa prej ubija, kakor gradi in odrešuje.

Vsekakor »morala zakona situacije« odpira nekatere nove vidike moralnoteološkega razmišljanja, a v morali kaže na nekatere nove obveznosti. Moralni zakon situacije dinamizira našo moralno miselnost in terja večjo odgovornost ter kritičnost do sebe in okolja.

Morala zakona situacije je bolj odprta za človeka in Boga, je božja in človeška, življenjska, globinska, odgovorna, notranja, osebna in individualna in zato zbuja upanje.

Povzetek: Karel Bedernjak: Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti

Moralna teologija se zaveda, da je premalo govoriti samo o objektivni in splošni moralni normi, če hočemo odrešenje približati človeku. Cerkev je v zadnjem času postala zelo pozorna na razmere, v katerih živi sodobnik. Teologija govori o človeku kot osebi, ki je integrirana po svoji naravi v situacijo in zato postaja ta pomemben dejavnik moralnosti. Za človeka pomeni najdoločnejši klic k moralnemu življenju.

Moralna situacija vsebuje dva vidika stvarnosti: objektivnega in subjektivnega. Po njej je človek postavljen v dialog z Bogom. Kristus je s svojim odrešilnim delom ustvaril novo

moralno situacijo, ki zajema človeka v vseh njegovih razsežnostih in vsem dejanjem daje svojstveno kakovost. Kristusove zapovedi je mogoče izpolnjevati samo v njegovi situaciji.

Model za reševanje določenih primerov v duhu zakona moralne situacije se nekoliko razlikuje od kazuistike. Ta še preveč ostaja na objektivni in splošni ravni, medtem ko nakazani model zakona moralne situacije moralista in dušnega pastirja še bolj približa življenju in določenemu človeku.

Summary: Karel Bedernjak, Situation as Objective and Subjective Element of Morality

Moral theology is aware that it should not only speak about the objective and general moral norm is salvation is to be brought closer to the individual. Recently, the Church has become very conscious of the conditions in which our contemporaries live. Theology treats man as a person, who is by his nature integrated into the situation, the latter thereby becoming an important factor of morality. For any man it presents the most decisive call to moral life.

The moral situation includes two aspects of reality, the objective and the subjective one. Thereby man is placed into dialogue with God. By his salvation Christ created a novel moral situation, which concerns man in all his dimensions and gives a special quality to all his deeds. Christ's commandments can only be fulfilled in a situation.

Therefore the pattern for solving moral cases according to the law of moral situation is somehow different from casuistry.

Alojzij Slavko Snoj

Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja

Druga polovica 18. stoletja ima v dotedanji naši zgodovini posebno značilnost. V znanstveno-naravoslovnem, gospodarskem in družbeno-političnem področju je to čas prenekaterih reform, zakonov in predpisov, ki so v marsičem izboljšali položaj našega človeka, dasi so bile še večje spremembe šele na vidiku. V družboslovnem pomenu je to obdobje razsvetljenstva (1750—1809) in vzporedno z njim slovenskega preroda v našem slovstvu.

a) Prispevek podaja izbor veroučnih učbenikov ter položaj verouka, ki postaja po avstrijski šolski reformi obvezen šolski predmet. Ta šolska reforma obvezuje v glavnem vse slovenske dežele, razen našega najbolj vzhodnega (Prekmurja) ter najbolj zahodnega dela (Furlanije in Rezije).

b) Pregled v nadaljevanju obsega kratko obdobje Ilirskih provinc (1808—1813) ter celo 19. stoletje, ko je naše šolstvo (in verouk) pod spreminjajočo se avstrijsko zakonodajo. Veroučni viri in učbeniki so vedno številnejši in zaradi jasnejšega razločevanja med njimi in splošnim nabožnim slovstvom se bomo omejili izključno le nanje.

c) Naposled 20. stoletje Slovencem nudi drugačne možnosti za življenje. Zunaj novonastale državne tvorbe ostane velik del Slovencev, zlasti Koroška in Primorska, zato se ta prispevek v III. delu nanaša predvsem na verouk in katehezo v okrnjeni matični domovini. Za druge slovenske dežele bi bilo potrebno to raziskovati posebej.

I. Kateheza v razsvetljenstvu

Val razsvetljenstva, ki je dal Evropi toliko svežine, je bil posebno močan na področju šolstva.

Z uvedbo obveznega šolskega pouka v 18. stoletju se začne tudi novo obdobje za katehezo. Obvezno šolo uvedejo 1717 v Prusiji, 1774 v Avstriji, 1801 v Franciji, 1802 na Bavarskem in 1848 v Italiji. Za zgled postanejo avstrijske šole Marije Terezije in (pozneje) Napoleonova šolska naredba.[1] Šola postane državna ustanova z učnim načrtom, v katerem ima svoje

[1] Prim. V. Csonka, Zgodovina katehetike, Ljubljana 1970, 86.

mesto tudi verouk. Nastane izrazita ločitev med krščanskim naukom v cerkvi (ob nedeljah in praznikih) in med veroukom kot šolskim predmetom. Družina je v tem pogledu potisnjena še bolj v ozadje.

Za krščanski nauk v župniji še naprej skrbi Cerkev: škofje, duhovniki in tudi bratovščina krščanskega nauka (ustanovljena 1571), ki so jo v tem času obnavljali (npr. Dunaj 1750). Za šolo (in verouk) pa je neposredno odgovorna država, ki pa še nadalje potrebuje Cerkev in pomoč duhovnikov.

Pri nas je že pred tem delovalo nekaj jezuitskih gimnazij. Prve so bile v Gradcu, Ljubljani, Trstu, Gorici in Celovcu že od konca 16. stoletja in iz začetka 17. stoletja.[2] 1746 se jim pridruži še frančiškanska gimnazija v Novem mestu in 1758 jezuitska gimnazija v Mariboru. Poleg drugih samostanskih in mestnih šol, imenovanih glavne šole ali normalke, so ustanavljali tudi šole na deželi — trivialke (trajale so tri leta ali manj). Na Kranjskem je v tem času omenjenih 16 takih šol in nekaj podobnega je tudi po drugih deželah. Že l. 1645 je npr. omenjena šola v Rušah (J. Kozina), v prvi polovici 18. stoletja pa v Kamniku (M. Rasp), V Spodnjem Tuhinju (M. Paglovec) in v Komendi (P. P. Glavar).[3] Razvoj šolstva torej ni vezan le na nov zakon o šolstvu, temveč je to že v postopnem razvoju.

1. *Katehetska literatura v začetku razsvetljenstva*[4]

Z razvojem osnovnega šolstva se množijo v prvi vrsti veroučni učbeniki, čeprav to niso še nikakršne obvezne šolske knjige. Te nastanejo nekoliko pozneje.

— Slovenski protestanti v Prekmurju dobijo v tem času *Mali Katechismus* (F. Temlin), Halle 1715; *Abecedarium slovensko* (neznani avtor), 1725, ki poleg abecednika vsebuje nekaj molitev in psalmov; *Réd zveličánstva* (M. Sever), ²1747. Pomemben je še *Mali katechismus* iz leta 1752 in *Vöre kršćánske krátki návuk*, 1754, oboje v različnih izdajah in priredbah.

— V Istri so znani katekizmi: *Synopsis catechetica* (Katehetski povzetek) iz leta 1743 in 1757 F. Klapšeta in katekizem J. Kosana iz l. 1749, ki je izgubljen.

— Prvo samostojno zbirko cerkvenih pesmi za rabo pri verouku in pri bogoslužju je pripravil A. Stržinar l. 1729: *Katoliš krščanskiga vuka pejsme*. V naslednjem letu je izdal še drobno knjižico: *Pejsem od teh velikih odpustikov*. Tudi zbiralca P. Lavrenčič in F. J. Repež nadaljujeta z raznimi izdajami pesmaric, v Prekmurju pa nekoliko pozneje zlasti evangeličani M. Bakoš, M. Barla idr.

— Nekoč jezuitski učenec F. M. Paglovec, župnik v Spodnjem Tuhinju, je napisal in priredil več knjig. Tu omenjamo le katehetsko pomembna dela:

---

[2] Prim. M. Rupel, Reformacija, protireformacija in barok, v: Zgodovina slovenskega slovstva I (uredil L. Legiša), Ljubljana 1956, 272.

[3] Prim. I. Andoljšek, Naš začetni bralni pouk I, Ljubljana ²1978, 20.

[4] Poleg že omenjene bibliografije prim. A. Gspan, Razsvetljenstvo, v: Zgodovina slovenskega slovstva I, 329—440.

Tobijeve bukve (1733), ki poleg omenjene svetopisemske knjige vsebujejo tudi nekakšen mali katekizem. *Cantilenae variae* (Različne pesmi), 1733, je rokopisna pesmarica, ki spada med najpomembnejša Paglovčeva dela. *Evangelia inu branja* (1741, ^{2}1754, ^{3}1758) je priredba slovenskega lekcionarja. *Zvesti tovarš* (1742) v več izdajah in ponatisih, vsebuje katekizem in razna nabožna besedila. Knjižici je dodana (kakor tudi Hoji za Kristusom — 1745) *Tabla teh puhštabov inu viža se navučiti kranjsku ali slovensku brati.* Zato je to hkrati prvi katoliški abecednik, skoraj dve stoletji za Trubarjevim.

— Knjiga, ki je na Slovenskem za katehizacijo velikega pomena in je izšla v mnogih izdajah ter različnih priredbah v Ljubljani in drugod, je predelan Kanizijev katekizem I. Parhamerja: *Občinska knižica ispitavanja*, Gradec 1758, ^{2}1764, ^{3}1777. Prvo izdajo je najbrž pripravil G. J. Plohel, župnik v Ptuju, z dodanim navodilom za branje. *Catechismus, tu je bukvice tiga izprašuvanja*, Ljubljana 1760, ^{2}1761, ^{3}1762, ^{4}1766, ^{5}1770. *Catechismus, tu je bukvice tega sprašuvanja* (morda je sodeloval O. Gutsman), Celovec 1761 in 1762. *Ta male katechismus, tu je bukvice tega sprašuvanja*, Dunaj 1768, prevod očeta M. Pohlina (1735—1801). *Kratki zapopadik keršanskiga navuka* F. Taufferja, stiškega opata, Ljubljana 1773.

— Slovstvenim zgodovinarjem je doslej ostal skrit rokopis katekizma P. P. Glavarja (1721—1784), župnika v Komendi, ki nam je v komendskem statusu animarum ohranil zapis o svojih dveh katekizmih: *Podvučenje ali spraševanje tiga potrebniga keršanskega navuka za majhne otroke* in pa *Podvučenje . . . za ta velke ludy*. Prvi obsega 20 vprašanj in odgovorov, drugi pa 47. Glavar je uvedel še posebno novost: hodil je sam po domovih spraševat mladino in odrasle in je svoja opažanja in ocene zabeležil v statusu.[5]

2. *Verouk kot šolski predmet*

Z razsvetljenstvom smo v okviru Avstro-ogrske monarhije, kamor so spadala vsa slovenska področja, dobili 6. dec. 1774 prvi osnovnošolski zakon v Splošni šolski naredbi, ki jo je izdala Marija Terezija (1717—1780). Uvedli so šolsko obveznost. Odslej ureja področje šolstva državna oblast z zakonodajo. Tudi verouk postane šolski predmet in katekizem šolska knjiga, zato se tudi za to zanima država (ministrstvo za prosveto). Ta potrjuje učbenike, skrbi za izvedenost učiteljev in veroučiteljev, jih nadzoruje in jim določa službe, po spreminjajočih se zakonskih predpisih. Za verouk pa je po svoji naravi predvsem odgovorna tudi Cerkev, zato ima dolžnost in pravico enako skrbeti za kakovost učbenikov, usposobljenost veroučiteljev itd. Vprašanje verouka rešujejo v povezavi s Cerkvijo tako, da država skrbi za zakonodajo, Cerkvi (škofom in duhovnikom) pa je zaupana

[5] Prim. V. Demšar, Glavarjev Status animarum; v: Nova pot 14 (1962) 165 sl.

praktična skrb za uresničevanje odredb glede verouka. Vedno pa je odslej to natančno določeno s predpisi in zakoni.

Za verouk v šoli je potreben primeren učbenik — katekizem. Če rečemo nekoliko poenostavljeno, je bil to še skoraj sto let z abecednikom edina šolska knjiga za otroke v prvih letih šolanja. Iz nje se niso učili le brati, temveč živeti po veri. Tudi besedila za branje so bila izključno verske in nravne vsebine.

Kot nekakšna osnova katekizmov v razsvetljenstvu za avstrijske in slovenske dežele je bil tako imenovan Felbigerjev katekizem, ki ga je po njegovem naročilu sestavil B. Strauch.[6] Veliki katekizem vsebuje v obliki vprašanj in odgovorov razlago vere, upanja in ljubezni, zakramentov, krščanske pravičnosti in poslednjih reči. Namenjen je izključno učiteljem. Druga oblika istega katekizma je izvleček iz velikega katekizma. Tretja oblika Felbigerjevega katekizma pa je mali katekizem, prirejen za veroukarje v dodatku k abecedniku.

Po slovenskih deželah se uveljavljajo različne priredbe in izdaje, ki izhajajo iz zgornjih katekizmov: na Koroškem, Kranjskem, Štajerskem, v Prekmurju in na Primorskem.[7]

— Po naročilu šolske komisije naj bi bil l. 1777 v Celovcu izšel za Koroško Avstrijski katekizem v slovenskem prevodu, kar pa se najbrž ni uresničilo. O. Gutsman je l. 1784 v Celovcu izdal *Mešnu petje*, pesmarico, ki so jo uporabljali tudi v šoli, l. 1790 pa *Ta veliki katekizem s prašanjami inu odgovori* za učitelje; uporabljali pa so ga tudi učenci.

— Grof J. N. Edling, referent za šolstvo in reformator šolstva na Kranjskem, je preskrbel *Izvlečik tega velikiga katekizma s vprašanjami ino odgovorami*, Ljubljana 1779. J. Japelj, ki ga je pritegnil k sodelovanju ljubljanski škof K. J. Herberstein, je pripravil dvojezično izdajo obširnega katekizma: *Ta velki katekizmus z vprašanjami inu odgovarmi*, Ljubljana 1779. To je bil prevod Avstrijskega katekizma, ki ga je izdala konferenca avstrijskih škofov pod pokroviteljstvom dunajskega nadškofa Migazzija in s sodelovanjem strokovnjaka za šolsko reformo J. I. Felbigerja. Prvi dve sta dvojezični (^{2}1789), naslednje pa le slovenske izdaje (1787, 1793, 1800, 1804, 1809). *Listi inu evangeliji na vse nedele inu praznike čez lejtu*, Ljubljana 1781. (Japljeva priredba), imajo v dodatku *Mali katekizem z prašanjami inu odgovormi za narmanjši otroke v cesarskih deželah.* Naslednje izdaje so še leta 1800 in 1803. Japelj je izdal tudi *Cerkvene pesmi, litanije inu molitve per božji službi*, Ljubljana 1784, ki so jih uporabljali tudi veroukarji.

— Na Štajerskem je bil v uporabi stari Parhamerjev katekizem: *Kratka spitavanja teh pet štükov keršanskoga navüka* iz l. 1777. Uporabljali pa so tudi neki katekizem, ki ga je pripravil duhovnik Peršič. Izšel je v Gradcu

---

[6] Prim. J. I. Felbiger (1724—1788), Römisch-katholischer Katechismus für die erste, zweite und dritte Klasse der Kinder in den Schulen, 1766, pod geslom Catéchisme, v: Dictionaire de Théologie catholique, Paris 1923.

[7] Prim. Andoljšek, n. d., 41—43.

1782. Japljevega katekizma niso sprejeli, češ da je kranjsko narečje za Štajerce bilo težko razumljivo. J. Jakomini, župnik v Novi Cerkvi pri Vojniku, je iz latinščine prevedel poseben katekizem, ki je izšel 1790, l. 1791 pa je Jakomini izdal tudi kateheze v latinščini, ki jih je prevedel 1801 A. Reya, župnik v Zibiki.

— Za evangeličane v Prekmurju[8] je Š. Küzmič verjetno 1752 napisal (neohranjeni) mali katekizem, ki pa ga omenja in najbrž povzema v knjigi *Vöre krščnske krátki návuk*, Halle 1754. Poleg odlomkov Sv. pisma in katekizemskega dela vsebuje še nekaj molitev in pesmi.

— Za katoličane v Prekmurju je izšla *Kratka šumna velikoga katekizmuša*, Šopron 1780. Pripravil jo je M. Küzmič. Ta in druge nabožne knjige so izhajale v različnih izdajah vse do leta 1906. Küzmič je deloval kot duhovnik, šolski nadzornik, uresničevalec terezijansko-jožefinske šolske reforme in narodni buditelj. Druga katehetsko pomembna njegova dela so: *Sveti evangjeliomi*, Šopron 1780. Do l. 1920 je bilo 13 ponatisov z manjšimi jezikovnimi spremembami. Ponekod so jo uporabljali vse do leta 1945. *Slovenski silabikár* je iz istega leta. Poleg abecednika in nekaj šolske snovi vsebuje mali katekizem. Izšel je v enajstih ponatisih, kakor tudi že omenjena Kratka šumna. *Kniga molitvena*, Šopron 1783, z dodatkom pesmi. Küzmičevo delo je tudi *Stároga i nouvoga teštamentoma svéte hištorie kratka šumna*, Sombotel 1796 in naslednje izdaje.

— Grof E. Torres, organizator šolstva na Primorskem (obstajali sta šolski komisiji v Gorici in Trstu), je uvidel, da je v osnovni šoli potreben slovenski pouk. Učbenike so dobivali s Kranjskega.

* * *

Na Slovenskem so v tem času literarno in katehetsko posebno delavni nekateri cerkveni možje z janzenističnim navdihom, zlasti okrog ljubljanskega škofa Herbersteina. Konec 18. stoletja nam prinese nov prevod celotnega svetega pisma J. Japlja in njegovih sodelavcev. Ob katekizmih in učbenikih v ožjem pomenu je še cela vrsta molitvenikov, pesmaric ter mnogo nabožne in versko vzgojne literature z moralno vsebino.

3. *Značilnosti šolskega verouka*[9]

Razsvetljenski katekizem skrbi predvsem za sistematičnost. Učenci se mučijo z učenjem težkih dogmatičnih in moralnih definicij na pamet. Katehetje skušajo s sokratično metodo, to je s pomočjo vprašanj, na katera mora otrok odgovarjati, voditi katehiziranca k jasnemu spoznanju naučenih resnic. Strnjeno naštejmo nekatere prednosti šolskega verouka: 1. v

[8] Za katehetsko pomembna dela v Prekmurju prim. zlasti V. Novak, Izbor prekmurskega slovstva, Ljubljana 1976.

[9] Prim. D. Rueh, Katehizacija kot sestavni del dušnega pastirstva, v: Katehetski tečaj (zbornik), Ljubljana 1965, 29—30.

okviru celotnega pouka dobi verouk častno mesto, vgrajen je v celotnost učnih predmetov in dobi zadosti ur, 2. k verouku morajo hoditi vsi šolarji, 3. učenci naj se čimveč naučijo, 4. predmet skrbi tudi za nravno in moralno vzgojo.

Kot slabe strani šolskega verouka se kažejo naslednja dejstva: 1. verouk je postavljen v profani prostor in s tem ločen od cerkve, 2. verouk postane šolski predmet, ki se ga je treba naučiti in nič več, 3. nastopa nevarnost razumništva: verouk zgublja dostojanstvo od Boga razodete resnice, 4. v katekizmih in verouku se opažajo razsvetljenske ideje: vera naj sloni na razumu, ne na božjem razodetju, 5. krščanstvo podajajo v lepem sistemu in pozabljajo na vzgojni vidik, 6. čisto človeške dobrine postanejo najvišje vrednote: edino merilo, najvišja vrednota ni več le Bog in njegova slava.

Toda prav zaradi pomanjkljivosti razsvetljenskega verouka se že kažejo nove smeri kateheze in potreba, da bi katehezo zopet naslonili na sveto pismo: v Franciji npr. Bossuet, Fleury, Fénelon, v Nemčiji Hirscher in Sailer. Sicer so že Felbiger (1777) in Overberg (1779) ter ljubljanski škof, pozneje salzburški nadškof A. Gruber (1763—1835), uvajali svetopisemske zgodbe v veroučne učbenike. Gruber je svojim slušateljem poudarjal, da smoter kateheze ni znanje, ampak porast vere, upanja in ljubezni in navajanje na lepo življenje. Prepričan je bil, da je prav biblični pouk najbolj primeren za osnovno šolo, za višje razrede pa je predlagal sistematičen katekizem. Lahko rečemo, da je Gruber z novim duhom v katehezi zajezil vpliv janzenistične mrzlote in razumarske suhoparnosti razsvetljenske dobe. Toda zgodovinska in biblična kateheza Hirscherja in Gruberja ni prodrla med sodobniki. Za tak premik je bilo potrebno mnogo več časa.[10]

II. Devetnajsto stoletje

Če je razsvetljenski katekizem izgubil humanistično vedrino, se oddaljil od Sv. pisma in cerkvenih očetov in je v njem več prostora za dokazovanje verskih resnic, potem to toliko bolj velja za veroučne učbenike 19. stoletja. Razsvetljenstvo ter počasen vdor naravoslovnega, humanističnega, političnega in polagoma tudi antropološkega ateizma vnaša tudi v oznanjevanje razumarsko razglabljanje na račun verske globine. V nekatere katekizme se na mesto krščanske moralke, ki ima za najvišjo normo moralnosti Boga, vrine naravna etika in postavi človeka za merilo nravnosti.

1. Katehetska smer

Janzenistična togost in strogost s poudarjanjem človeških slabosti in zlasti dolžnosti do Boga, ki je daleč od človeka in pričakuje njegovo pokoro,

[10] Prim. Csonka, n. d., 94—96.

ne gre niti mimo katekizmov. V tem času gradi kateheza bolj na strahu božjem kot na sporočilu odrešenja. Neosholastika je prinesla katehezi zgolj natančnost in teološko znanstveno izražanje o veri.

Katekizmi, ki so vsebovali nekaj tega duha in so imeli določen vpliv na sestavljanje poznejših priročnikov prav v naš čas, so bili npr. že omenjeni Felbigerjev, pa tudi Casatijev in (za nas) Deharbejev katekizem.

Casatijev priročnik krščanskega nauka je sestavljen na podlagi katekizemske tradicije in je imel veliko uspeha zlasti v Italiji — v različnih priredbah, vse do začetka tega stoletja. Ima štiri besedila: za majhne otroke, za otroke, ki naj bi šli k spovedi, za pripravo na prvo obhajilo in za odrasle. Vsebina pa obravnava vero, nravnost, zakramente, molitve — torej drugače kot Rimski katekizem. V vprašanjih in odgovorih gre bolj za razumsko jasnost in teološko natančnost kot za krščansko vzgojo.[11]

Katekizem J. Deharbeja,[12] ki je izšel v petih različnih izdajah in petnajstih prevodih, je sestavljen na podlagi Kanizijevega katekizma (kot tudi Felbigerjev). Vendar je popolnoma predelan. Ves nauk je zbran okrog treh dolžnosti: dolžnost verovati, dolžnost izpolnjevati zapovedi in dolžnost uporabljati sredstva. Značilnost tega katekizma je razumsko utemeljevanje vere, zapovedi so moralne norme, zakramenti sredstva moralnega življenja. Očenaš je zadnje sredstvo milosti in ni povezan z upanjem in krščanskim življenjem kot v starejših katekizmih. Deharbe je izključil zglede in navodila za življenje, liturgično izrabo praznikov, kar je bilo značilno za starejše katekizme. Metoda v teh katekizmih zadeva le besedno eksegezo in učenje na pamet katekizemskih odgovorov. Katehetova dolžnost je, da veroukarja nauči katekizemskih resnic, milost pa bo storila svoje. Deharbejev katekizem je po Lindejevi (1900) in Mönnichserjevi (1925) predelavi ostal v nemških deželah uradni nemški katekizem do leta 1955, ko so ga nadomestili z enotnim nemškim katekizmom.

2. *Učbeniki z začetka stoletja*

Dne 11. junija 1804 je izšel nov osnovnošolski načrt, po katerem je imela Cerkev večji vpliv pri vzgoji in šolskem izobraževanju, pa ne za dolgo.

Za začetek 19. stoletja — glede veroučnih knjig — I. Andoljšek pravi: »Na Kranjskem in Primorskem so uporabljali ponatise velikega katekizma (1804, 1809), na novo pa so dale oblasti prevesti in natisniti leta 1805 mali katekizem, ki ga je priredil v nemško-slovenski izdaji Valentin Vodnik . . .

Katekizmi, rabljeni na Koroškem in Štajerskem, so razvidni iz odgovorov škofijskih ordinariatov graškemu guberniju leta 1807, ko je ta zahteval

---

[11] Prim. n. d., 90—92.

[12] Prim. J. Deharbe, Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff, 1847, pod geslom Catéchisme, v: Dictionaire de Théologie catholique.

poročilo, katere knjige rabijo v šolah njegovega področja. Lavantinski ordinariat (23. jan. 1812) navaja tudi veliki katekizem graške izdaje iz leta 1804; mali katekizem celovške izdaje iz leta 1806; mali katekizem ljubljanske izdaje iz leta 1805 in še nekatere druge.«[13]

Dne 17. marca 1808 je za Napoleonove Ilirske province izšel nov šolski zakon, z njim je bilo šolstvo zopet izključno v državnih rokah.

V. Vodnik (1759—1819) je napisal več potrebnih slovenskih šolskih knjig za poučevanje v osnovnih šolah in gimnazijah; pripravil je tudi *Keršanski nauk za Ilirske dežele*, Ljubljana 1811. Vsebina te knjižice: ministrski odlok o bogočastju, svetopisemske zgodbe in trije deli: Vera, Keršansko vedenje in Češenje božje. To je priredba uradnega Napoleonovega katekizma.

V času Ilirskih provinc je za Lavantinsko škofijo pripravil J. Alič *Majhne bukvice branja za šolarje na deželi v esterrajharskimu cesarstvu, Pervi dejl keršanskiga navuka*, Gradec 1814. Ker knjiga nima vprašanj in odgovorov, tudi ni imenovana katekizem. Izdaja je dvojezična.

3. *Šolski predpisi in nadaljnji izbor učbenikov*

Šolsko leto 1813—1814 se začenja zopet pod avstrijsko oblastjo. Posebne naloge so prejeli škofijski konzistoriji, da bi šolstvo steklo v skladu z obstoječimi zakoni. V šolski zakonodaji je za slovenske dežele pomemben odlok vlade 5. jan. 1823, ki dovoljuje uporabo samo slovenskih učbenikov tudi v šolah. Doslej so bili v glavnem dvojezični. Če so bili samo slovenski, so bili brez uradne odobritve. Sledijo različni ponatisi in izdaje dotedanjih, a tudi povsem novih del.[14]

Ugotavljamo, da je bilo območje uporabe slovenskega jezika pri verouku (in v šoli) široko, čeprav se je komaj začelo uradno uveljavljati. Šolske, nabožne in veroučne knjige izhajajo posebej za Prekmurje, za Štajersko, za Koroško, za Primorsko in za Kranjsko. Šolske (in veroučne) knjige pa je izdajala tudi cesarsko kraljeva založba šolskih knjig na Dunaju.

— Slovenski evangeličani v Prekmurju dobijo vrsto katehetsko pomembnih del izpod peresa J. Kardoša: *Luthrov mali katekizem*, 1837, *Kratki navuk krstšanstva* ter *Mala hištoria bibliska*, 1840; *Luthrov véliki katekizmuš*, 1851. Izdal je tudi več cerkvenih pesmaric, sicer pa drugih del, ki presegajo katehetski pomen. Katoličani v Prekmurju imajo vrsto ponatisov iz razsvetljenstva.

— Za Štajersko omenimo dva abecednika, ki imata tudi katekizemsko snov. Prvi je gotovo, drugi pa verjetno Dajnkov: *Začetek vučenja slavenskega po nedelah, knižica soseb naročena dorašenim ino vsem, keri predaleč so od šole farne, ino se v kratkem brati, ino dosta potrebniga navü-*

[13] Andoljšek, n. d., 68.

[14] Spisek učbenikov ni popoln in terja nadaljnje raziskovanje. Še zlasti niso navedeni vsi ponatisi in različne izdaje.

čiti hčejo, Radgona 1816. Za črkovanjem so »za večno življénje potrebni navüki enega kristjana« (priprava na spoved in obhajilo, vera, upanje, ljubezen), brez vprašanj in odgovorov. Drugi abecednik: *Bukvice za šoli odrasteno mladost*, Gradec 1819, na straneh 19—79 vsebuje katekizemski del brez vprašanj in odgovorov. Za Sekovsko škofijo izide l. 1826 *Katekizmuš*, Kremplov nemško-slovenski katekizem.

— Primorska je v tem času prevzemala učbenike s Kranjske. »Za grofa Stadiona (1841—1847) pa je dobil Trst lastno založbo šolskih knjig. Stadion je sklical strokovnjake, ki so v dveh letih spisali blizu 60 učbenikov v štirih jezikih. Ljubljanske izdaje so uporabljali tudi v Kanalski dolini in beljaškem okrožju.«[15]

— Na Kranjskem sta za šolstvo (in verouk) zlasti znani dve imeni. To sta J. Balant, profesor in šolski nadzornik, poznejši goriški nadškof, in M. Ravnikar, poznejši tržaški škof. Ravnikar je prvi prevedel *Zgodbe svetega pisma za mlade ljudi (1815—1817)* po nemški izdaji C. Schmida, ki jih je za šolsko rabo predelal G. Švab l. 1830. Leta 1827 izide v Ljubljani *Keršanski katoliški nauk od nar potrebniših resnic svete vere s vprašanji in odgovori* A. Albrehta.[16] Albrehtove so tudi kateheze ali pripomočki za razlago nedeljskega krščanskega nauka z naslovom *Razlaganje keršanskiga katoljškega Nauka*, Ljubljana 1850, ki jih je pripravil za tisk J. Volc. Kar zadeva pripomočke za razlago krščanskega nauka, M. Smolik navaja v stiški samostanski knjižnici l. 1982 odkriti rokopis B. Blaznika: *Keršanski navuk zložen ino spisan od Blaža Blaznika zdajniga Nakelskiga fajmoštra od leta 1826 do 1845 etc. II. Del Od vupanja.*[17] Iz tega časa so tudi kateheze ali *Keršanski katolški nauk za odrašene ljudi* horjulskega župnika F. Veritija, Ljubljana 1834.[18] Za ljubljansko in lavantinsko škofijo izide l. 1831 *Kršanski nauk za slovenske šole*, prevod Leonhardovega katekizma na pobudo Jerina, Burgarja in Jelovška. Izšel je tudi Metelkov prevod Leonhardovega berila v različnih izdajah: *Berilo za male šole na kmetih po c. kr. Estrajskih deržavah*, Dunaj 1834.[19] J. Kek, katehet pri uršulinkah v Ljub-

---

[15] Andoljšek, n. d., 93.

[16] Prim. M. Smolik, Blaž Blaznik (1786—1862), neznani slovenski bogoslovni pisec, v: BV 44 (1984) 38.

[17] Prim. n. d., 39.

[18] »V poznejših letih so se katekizmi močno pomnožili, tako da bi bilo zdaj težko, našteti vse zaporedoma, — samo naslednje tukaj naznanujem: Keršanskega nauka razlaganje od Andreja Reja, fajmoštra v Sibiki, dva dela, u Ljublani 1801. Keršansko katolički nauk za odrašene ljudi u 4 zvezkih. Spisal Franc Veriti. U Ljublani 1834. Keršansko katolički nauk od naj potrebnejših resnic svete vere. U Ljublani 1850, 3 deli. Mali katekizem za pervošolce. Na Dunaju 1850. Kerščanski katolički nauk okrajšan. Pridjana mu je kratka dogodivščina svete vere Jezusove. Ta dva posledna katekizma naznanujem zato, ker sta vpeljana u šole labudske škofije, in se torej kateheti po njima morajo ravnati.« J. Rozman, Katehetika ali poduk pervencov u sveti Jezusovi veri, Celovec 1855, 177.

[19] »Da je staro Berilo za male šole na kmetih malim otrokom previsoko, za velike pa premalo, preokorno in leseno, to vsak učitelj lehko čuti in spozna, ako zdrave možgane u glavi ima. Kako težavne so za otroke zgodbe starega zakona; novega zakona še sledu ne najdeš. Kako hoče otrok neznane vojske Savla in Davida kralja s Filistejci razumeti?« Tako A. M. Slomšek, Kratko vodilo za malo in veliko Berilo, v: Drobtinice za leto 1861, 281.

ljani, je l. 1838 izdal *Kratki katekizem*, ki je dosegel ogromno izdaj. Zadnjo, l. 1889. To je priredba Deharbejevega katekizma, ki se je v 19. stoletju zopet uveljavil kot prenovljeni Kanizijev katekizem.

4. *Veroučni načrt avstrijskih škofov*

Po marčni revoluciji leta 1848, ki je bila liberalno-buržoazne narave, so se obetale ne samo večje svoboščine, temveč tudi večji vpliv laično-liberalnih sil na javno življenje. Osnutek temeljnih načel javnega pouka v Avstriji, ki je v zvezi z novo zakonodajo izšel v Wiener Zeitung od 16.—21. junija 1848, je prinesel nekaj novosti. Osnutek ne navaja verske vzgoje, vendar ostaja verouk šolski predmet. Če bi dosledno izvajali predpise, bi to pomenilo ločitev šolstva od Cerkve. Zato so škofje (Wolf, Slomšek) na Dunaju protestirali. Do popolne liberalne zakonodaje pa ni bilo več daleč.

Avstrijski škofje so 1850 izdelali UČNI NAČRT VEROUKA ZA GIMNAZIJE in ministrstvo ga je odobrilo 5. okt. 1850.

Konkordat je dal 18. avg. 1855 Cerkvi in škofom možnost vodenja in načrtovanja verskega pouka po šolah. Potrdil je tudi pravico državnega nadzora v šolah in potrjevanja veroučnih načrtov ter učbenikov.

Veroučni načrt za nižje razrede (1—4) obsega: pregled verskega nauka za na pamet, verske resnice, pa tudi zgodbe Svetega pisma Stare in Nove zaveze v krajši obliki, biblična zgodovina ter nekaj liturgike. Za nižje razrede srednjih šol (5—8) verouk obsega pojasnila z verskega stališča o zemlji, zgodovini in kulturi, zgodovina božjega razodetja, velike zgodbe Svetega pisma; za višje razrede srednjih šol (9—12) pa nekaj patristike, nadaljevanje liturgike, dogmatika, katoliška etika in moralka, cerkvena zgodovina in svetovnonazorska vprašanja, po letu 1912 pa tudi apologetika.[20] Za katehete izhajajo izdelane kateheze, obširni komentarji za razlago katekizma in nedeljskega krščanskega nauka. Nekatere smo navedli.

Tu navedimo še nekaj posameznih učbenikov iz druge polovice 19. stoletja, nato pa jih bomo shematično povzeli.

— Kakor J. Kardoš v Prekmurju nadaljuje delo svojega velikega predhodnika Š. Küzmiča med evangeličani, tako J. Košič nadaljuje delo velikega M. Küzmiča med katoličani. V glavnem pa gre za številne ponatise in izdaje že znanih del. Omenimo še *Mali katekizem za občinske lüdske šole* (okoli 1880), ki ga je priredil J. Borovnjak. Pomemben je njegov delež pri edini samostojni katoliški pesmarici, ki jo je sestavil J. Pusztai, l. 1893.

— Ne le katekizmi, temveč vse takratne knjige za nižjo šolo imajo berila z versko in moralno vsebino, teh pa ni bilo malo. Poleg že omenjenih

---

[20] Za pregled veroučnih načrtov prim. Učiteljski tovarš, Ljubljana 1 (1861)—39 (1900); Slovenski učitelj, Ljubljana 1 (1900)—45 (1944) (od 1908 do 1919 s prilogo Katehetski vestnik); Vzajemnost, Ljubljana 1 (1913)—21 (1932), Maribor 22 (1933)—30 (1941) (od 1919 do 1941 s prilogo Katehetski vestnik); V. Schmidt, Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem, Ljubljana I, 1963, II, 1964, III, 1966.

velikih imen je za ves slovenski prostor, za Štajersko pa na poseben način pomembno vsestransko razsvetljensko in oznanjevalno delo lavantinskega škofa A. M. Slomška (1800—1862). Katehetsko pomembni sta med drugim Slomškovi knjižici *Sedem šol keršanskiga nauka za otroke*, v Drobtinicah 1848, pozneje pa v posebni knjižici, ki jo je »na svitlo dal in založil« A. Pintar, v Ljubljani 1876, ter *Mali katekizem za pervošolce*, Dunaj 1852 in naslednje izdaje. Pri Slomškovih delih je razvidna predvsem velika nazornost in življenjska bližina njegove vzgojnoizobraževalne metode.[21]

— *Zgodovinski katekizem* J. E. Schmida je poslovenil A. Janežič in je izšel v treh zvezkih v Celovcu 1853. *Slovenski katekizem*, ki ga je pripravil A. Lesar za takratno nižjo gimnazijo, Ljubljana 1862, je bil večkrat ponatisnjen, prav tako njegov *Katekizem ali keršanski katoliški nauk*, Ljubljana 1862. Napisal je tudi *Liturgiko*, Bern 1863, prevedel (1863) *Zgodbe svetega pisma stare in nove zaveze* J. Schusterja, Dunaj 1889 in naslednje izdaje, pripravil *Kratki katekizem v vprašanjih in odgovorih za ljudske šole ljubljanske škofije*, Ljubljana 1868 ter naslednje izdaje. S. Zupan je sestavil *Mali katekizem*, Ljubljana 1883, nato pa *Krščanski nauk za prvence* (za prvo in drugo šolsko leto), Ljubljana [5]1892 in *Cerkvene obrede*, Ljubljana [3]1896.

— Na Dunaju je l. 1861 izšel prevod katehez briksenškega škofa B. Galura, ki ga je že Blaznik uporabil za vir pri svojem krščanskem nauku:[22] *Razlaganje krščansko-katoliškega nauka v podobah za šolo, cerkev in dom.* Od razlag krščanskega nauka navedimo še tiste, ki jih imamo v Nadškofijski pastoralni knjižnici v Ljubljani. Spisek gotovo ni popoln: *Razlaganje keršanskega katoliškega nauka* so »spisali nekteri duhovni ljubljanske škofije« v osmih zvezkih, Celovec 1864—1876. Začel ga je pisati J. Škofic, končal pa J. Volčič.[23] A. Einspieler, *Jedro katoliškega nauka* (katekizem in razlaga), Celovec 1873. T. Mraz, *Šolske kateheze za prvence* (za katehete), Celovec 1878 in *Razlaga srednjega in največjega šolskega katekizma*, Celovec 1883. J. Kragelj, *Kateheze*, Gorica 1896. J. Križanič, *Razlaga novega Velikega katekizma*, Maribor 1899. A. Veternik, *Razlaga velikega katekizma ali krščanskega nauka* (4 zvezki), Ljubljana 1901—1902.

Ministrski razpis iz l. 1865 opozarja na razne pedagoške in didaktične napake in v zvezi z veroukom pravi, da mora zajeti vse sile mladega človeka, ne samo spomin, temveč tudi razum in srce. V nadaljevanju pravi, da mora biti pouk prilagojen sposobnostim mladostne dobe, da ne sme biti pretežak, da se ne bi dijak s tem, ko bi se upiral profesorju ali predmetu, obrnil tudi proti notranjemu bistvu vere.

Državni ljudskošolski zakon za avstrijske dežele je 14. maja 1869 uveljavil liberalno zakonodajo v šolstvu.[24] Ker pa je oblast potrebovala Cerkev za oporo pri vladanju in pri vzgoji, je bilo njeno delovanje tolerirano. Zakon tudi pravi, da mora ljudska šola otroke nravno in versko vzgajati,

---

[21] Prim. A. Trstenjak, Metodika verouka, Ljubljana 1941, 14.
[22] Prim. Smolik, n. d., 39.
[23] Prim. zvezek V, 2, str. 1272—1273.
[24] Prim. Gesetz vom 14. Mai 1869, v: Prilogi k Učiteljskem Tovaršu, 9 (1869) list 11.

zato verouk ostaja v šoli. Za učbenike in učne načrte skrbi Cerkev, ministrstvo za bogočastje in uk pa jih potrjuje. Število ur verouka na teden se krči in od leta 1875 verouk ni več predmet zrelostnega izpita. Ti predpisi z manjšimi spremembami ostanejo v veljavi do razpada stare Avstrije.

5. Pregled uradno odobrenih učbenikov ob koncu 19. stoletja

Ministrstvo za bogočastje in uk na Dunaju je 27. maja 1885 za verouk potrdilo slovenske šolske knjige, ki so jih predhodno odobrili škofje. V izpopolnjenem seznamu je Visoki cesarsko kraljevi deželni šolski svet v Ljubljani, 29. maja 1890 objavil tele učbenike za verouk:[25]

— *Mali katekizem za ljudske šole,*
— *Srednji katekizem za ljudske šole,*
— *Veliki katekizem za ljudske šole,*
— *Kerščanski katoliški nauk* (izvlečki iz Velikega katekizma),
— *Sveti listi, berila in evangeliji,*
— *Zgodbe svetega pisma stare in nove zaveze za ljudske šole* J. Schusterja, ki jih je prevedel A. Lesar,
— *Kratki katekizem v vprašanjih in odgovorih za ljudske šole.*

Zgodbe svetega pisma so vse pogostejša nabožna knjiga in veroučni učbenik v dveh oblikah: male ali kratke za nižje razrede in velike zgodbe Svetega pisma Stare in Nove zaveze za ostale. Izdaj je zelo veliko, npr. Lesarjeve, Knechtova priredba v Skuhalovem prevodu iz leta 1889; J. Volc je priredil Panholzerjeve zgodbe in jih izdal kot *Kratke zgodbe* in *Velike zgodbe* (1906 in 1909); J. Kociper pa je Panholzerjeve zgodbe neizpremenjene prevedel in jih dal v tisk. Na prehodu stoletja so bile zelo razširjene *Zgodbe svetega pisma Starega in Novega zakona* (1894—1903), ki sta jih priredila in z razlago opremila F. Lampe in J. E. Krek.

Do l. 1928, ko je izšel nov (Pečjakov) *Katoliški katekizem*, so v Sloveniji uporabljali star avstrijski katekizem. Pri sestavljanju tega je sodeloval takratni ljubljanski škof, poznejši kardinal Missia. Katekizem ima tri oblike: veliki, srednji in mali katekizem.[26] Vprašanja so v vseh katekizmih ista, le da jih ima večji največ, srednji manj in mali najmanj. Mali katekizem je bil otrokom najbolj težko razumljiv, ker je vseboval le bistvene (najtežje!)

---

[25] Prim. Učiteljski tovariš, 30 (1890) 245—246.

[26] Avstrijski škofje so 9. aprila 1894 na Dunaju v nemškem izvirniku potrdili enoten katekizem za celo Avstrijo v treh oblikah:
— Veliki katekizem (877 vprašanj in odgovorov),
— Srednji katekizem (746 vprašanj in odgovorov),
— Mali katekizem (257 vprašanj in odgovorov).
Vsak katekizem je razdeljen na pet delov:
— O veri (Bogu) in vsebini apostolske veroizpovedi (12 členov),
— O upanju in molitvi,
— O ljubezni (do Boga in bližnjega) ter o božjih in cerkvenih zapovedih,
— O milosti in zakramentih, o odpustkih in zakramentih ter o cerkvenih obredih,
— O krščanski pravičnosti (grehu, krepostih, dobrih delih) ter o štirih poslednjih rečeh.

definicije. Kateheti trdijo, da je program tudi za višje razrede gimnazije pretežak.[27]

6. Nekaj misli ob rob katekizemske dobe

Katekizemski odgovori, s katerimi je kristjan štiristo let izražal vsebino svojega verovanja, so brez dvoma le eden od izrazov njegove vernosti, in to ne najpomembnejši. Obstajajo še drugi, mnogo globlji izrazi. Gotovo pa je, da je tudi katekizem vplival na človekov odnos do Boga in Cerkve, do samega sebe in do sveta. Če tega ne bi priznali, bi tvegali trditev, da je bilo vse katekizemsko delo brez pomena za versko življenje. Toda prav katekizemski odgovori so vedno manj prešinjali kristjanove misli, srce in življenje. Postali so neosebni — mrtvi obrazci.

Ugotavljamo neko navidezno nespravljivo dvotirnost: na eni strani je človek v zadnjih stoletjih polagoma izrinjal Boga z različnih področij ustvarjanja na naravoslovnem, humanističnem, političnem in antropološkem področju, po drugi strani pa je ohranjal zunanje oblike vernosti (odvisne od usmerjenosti družbe), ki so postajale življenjsko nepreprič̌ljive in neučinkovite. I. Cankar je to izrazil takole: »Katekizem, ki smo se ga učili v šoli, je imel komaj toliko veljave in spoštovanja kakor abecednik. V srcih nam je bil napisan vse drug in drugačen katekizem; bil je svet in strog.«[28]

Naloga kateheze je v 20. stoletju postala prav to: prebuditi v človekovem srcu »vse drug in drugačen katekizem«, tj. osebno vero, ki lahko prevzame njegovo življenje. To pa se ne dosega z védenjem o veri in o Bogu, kot ga je zagotavljal katekizem, zato ubira kateheza nova pota.

III. Nova pota kateheze v prvi polovici dvajsetega stoletja

Razvoj teoloških znanosti (kristocentričnega pojmovanja razodetja, veselega sporočila v službi človeka in pripadnost tega Kristusovemu skrivnostnemu telesu — Cerkvi, razvoj liturgičnega gibanja, biblicistike itd.) je polagoma pripravil pot Cerkvi, da bi se mogla z novim žarom spoprijeti z vsemi resničnostmi in jih znova ovrednotiti v luči razodetja. Ponovno so odkrivali odrešenjskost razodetja, ki veje iz kerigmatičnega oznanjevanja.[29]

Šolskemu pouku in vzgoji je 19. stoletje prineslo pomembne izkušnje. K temu ni prispeval le razvoj pedagogike, didaktike, metodike in psihologije nasploh, temveč tudi novi dosežki različnih izjemnih osebnosti na tem področju. Katehetika je postala veda na vseučiliščih in bogoslovjih.[30] Tudi

---

[27] Prim. M. Dokler, Nekaj opomb k novemu veroučnemu načrtu za srednje šole, v: Vzajemnost 27 (1938) 178—182.

[28] I. Cankar, Moje življenje, v: Zbrano delo XXII, Ljubljana 1975, 24.

[29] Prim. Chonka, n. d., 94—98.

[30] Prim. J. Rozman, Katehetika ali poduk pervencov u sveti Jezusovi veri, Celovec 1855 in A. Kržič, Kratka katehetika (Ponatis iz Slovenskega Učitelja 1905), Ljubljana 1906.

to je pripomoglo k napredovanju verskega pouka, da je dejansko postajal vse bolj kateheza in vse manj šolski predmet, saj mu je šola dajala le streho.

Tudi uvajanje novih katehetskih metod pod vplivom Pestalozzija in Herbarta ni na mah spremenilo kateheze. Mnogo pozneje so kateheti v teh idejah in zlasti s pomočjo nastopajoče teološke svežine utrli katehezi novo pot.

Omenimo še razna duhovnostna gibanja, ki tudi spadajo k predhodnicam prenove kateheze (duhovnost sv. Frančiška Saleškega, sv. Alfonza Liguorija, sv. Janeza M. Vianeja, sv. Janeza Boska itd.).

Zaznaven je bistven premik v pojmovanju človeka, in mladega človeka posebej. «20. stoletje, imenovano stoletje otroka, je odkrilo otroško psihologijo, našlo splošne zakone razvoja razgibane človeške osebnosti in izoblikovalo čisto pedocentrično (v sredini stoji otrok) pedagogiko in didaktiko. Metodološko skuša ta pedagogika vzbuditi osebno pobudo in delavnost otrok v službi njihove lastne vzgoje. Ta pedagoški in didaktični aktivizem skuša postati ‚življenje' vzgoje. Zato je danes značilen rek: ‚Vzgoja za življenje s pomočjo življenja'. Pri vzgoji je treba spoznati in oživiti otrokove koristi (zanimanje-potreba, zanimanje-teženje) in izrabljati sile, ki tičijo v otrokovem bitju za uresničenje teh teženj.«[31]

1. *Kateheza — izključno pobuda Cerkve*

Prenovo so spodbujala tudi navodila Cerkve. Pomembno vlogo imajo smernice papeža Pija X., ki poudarja, da je kateheza glavna pastoralna skrb, daje navodila za katehezo v župniji in naroča pripravo enotnega katekizma, ta pa je ostal vpliven predvsem le v Italiji.[32] (Za vplivnimi svetniki na katehezo, Petrom Kanizijem, Karlom Boromejskim in Robertom Bellarminom se uvršča tudi sveti Pij X.) Ideje Pija X. o katehezi je v zakoniku cerkvenega prava potrdil papež Benedikt XV.[33] Pij XI. dodaja še vrsto odredb o verouku v šolah in o župnijski katehezi ter o vzgoji katehistov.[34]

Ljubljanski škofijski list in Slovenski učitelj leta 1901 objavljata RAZDELITEV UČNE TVARINE IZ VEROUKA NA LJUDSKIH ŠOLAH. Razvidno je, da je bil Mali in Srednji katekizem v programu v prvih štirih oziroma osmih letih šolanja. Poleg tega program vsebuje zgodbe Stare in Nove zaveze, nekaj liturgike, cerkvene zgodovine in razne molitve.[35]

Ministrstvo za uk in bogočastje izda 29. sept. 1905 Novi šolski in učni red za splošne ljudske in meščanske šole, ki zožuje vlogo verouka in kateheta na šoli. Vzporedno s tem avstrijska škofovska konferenca 20. decembra istega leta nekoliko preuredi veroučni načrt. To je namreč čas, ko ima

---

[31] Csonka, n. d., 110.
[32] Za dokumente Pija X. prim. Csonka, n. d., 113—114.
[33] Prim. n. d., 114—115.
[34] Prim. n. d., 115—117.
[35] Prim. Razdelitev učne tvarine iz verouka na ljudskih šolah, v: Ljubljanski škofijski list 36 (1901) 68—71.

pobudo za verski pouk izključno Cerkev, pa tudi čas, ko kateheza v svetu in pri nas odkriva nova obzorja.

Tako Cerkev skuša ne le prestopiti prag 20. stoletja, temveč tudi potegniti črto pod ostanki janzenizma z ene in modernizma z druge strani. Nove politične razmere in drugačne socialne okoliščine z liberalizmom, pozitivizmom in eksistencializmom so zanjo izziv za iskanje novih možnosti.

2. *Delo Društva slovenskih katehetov*

Ne le omenjene težave z že znanim položajem verouka v šoli, temveč nova dognanja so silila vse, ki so se z njim poklicno ukvarjali, da se dalje izobražujejo ter seznanjajo z novostmi. Te želje in navdušenje za delo je številne katehete strnilo v stanovska društva npr. na Bavarskem, na Avstrijskem, na Hrvatskem (nam bližnje dežele) in tudi pri nas. Odslej katehetsko delo napreduje v glavnem po zaslugi teh društev, ki skrbijo za medsebojno povezavo in posodabljanje na tečajih in kongresih, za učne načrte in učbenike, za povezavo s hierarhijo itd.

Društvo slovenskih katehetov, ki pa je dejansko ostalo le ljubljansko, čeprav je v pravilih rečeno, da razteza svoje delovanje po vseh avstrijskih škofijah, kjer bivajo Slovenci,[36] je bilo ustanovljeno 10. sept. 1907 v Ljubljani. Prvi predsednik je bil A. Kržič, za njim dolga leta G. Pečjak in nato J. Pavlin. Dolgoletni in delavni tajnik društva je bil katehet A. Čadež, J. Demšar, katehet in pozneje profesor katehetike na Teološki fakulteti v Ljubljani, je bil od začetka član katehetskega odbora društva.[37]

Tako društvo je bilo ustanovljeno tudi na Koroškem. Za Goriško so bila pravila potrjena, a društvo ni zaživelo, mariborsko pa je začelo delovati 8. julija 1924 in se je deloma povezalo z ljubljanskim. Med mariborskimi delavnimi kateheti posebno izstopa I. Bogovič.

Naloga Društva slovenskih katehetov je bila povezovati in izobraževati katehete s sestanki, katehetskimi tečaji in kongresi (deloma skupaj s hrvaškimi kateheti), spodbujati katehete po dekanijah prek katehetskih navdušev alcev (propagatorjev) in zlasti izdelovati veroučne načrte in sestavljati nove katehetske učbenike in pripomočke.

Kateheza na prelomu stoletja je predvsem iskala nove metode. Poleg pedagoško-katehetskega tečaja v Salzburgu (1903), na Dunaju (1905) in v Münchnu (1908) sta katehezo usmerila še zlasti 1. splošni katehetski kongres na Dunaju (1912) s tisoč udeleženci (udeležilo se ga je tudi 12 ljubljanskih, 10 mariborskih in po 2 od goriških, tržaških in celovških katehetov) in 2. v Münchnu (1928). Kongresi in tečaji so se vrstili tudi v Sloveniji in na Hrvatskem: v Zagrebu (1907), v Splitu (1908), v Ljubljani (1909), v

[36] Prim. J. Oražem, Prizadevanja slovenskih katehetov za učne načrte, v: Pripravljanje novega katehetskega načrta (zbornik), Ljubljana 1977, 33.

[37] Za zgodovino Društva slovenskih katehetov prim. J. Pavlin, Tri desetletja ljubljanskega katehetskega društva, v: Vzajemnost 26 (1937) 109—114; 131—136; 161—164.

Djakovem (1910), v Zagrebu (1911), v Pazinu (1914), v Zagrebu (1922), v Mariboru (1934), v Splitu (1936) in v Djakovem (1938).[38]

Že v tistem času so poudarjali, kako pomemben je psihološki pristop k učencu, kako primeren je učbenik brez vprašanj in odgovorov, da ne bi otopelo učenčevo srce; skratka, sodobni problemi.[39]

Delo društva lahko povzamemo v nekaj pomembnosti.[40]

1. Kateheti so se dejansko povezovali že v Avstriji in lahko na številnih srečanjih izmenjali svoje izkušnje ter se izobraževali. Hrvaški in slovenski kateheti so tesno sodelovali vse do l. 1941. Sadovi tega sodelovanja so zlasti skupni veroučni načrti.

2. Kot je razvidno iz poročil, je bila med škofi in društvom taka povezanost, ki je z ene strani prinašala spodbude, z druge pa je puščala članom dovolj ustvarjalnosti. Zanimiva je ugotovitev, da npr. katehetski kongres v Djakovem l. 1938 »z vzklikom« sprejme novi veroučni načrt in ne zasledimo, da bi bil ta načrt naletel na kakršnekoli težave za odobritev.

3. »Za agitacijo« so v vsaki dekaniji določili duhovnika, ki naj bi povezoval in navduševal za katehetsko stvar še druge katehete.

4. Kateheti so bili povezani in obveščeni tudi s tiskom. Učiteljski tovarš (list za šolo in dom) je že 1861. pisal, da bo prinašal vse »nove postave«, ki zadevajo »učenike« in šole v ljubljanski škofiji.[41] Z letom 1908 Slovenski učitelj (glasilo krščansko mislečih učiteljev in vzgojiteljev) postane glasilo krščanskih učiteljskih in katehetskih društev in enajst let daje prostor prilogi Katehetski vestnik. Leta 1919. se Katehetski vestnik seli k Vzajemnosti (reviji za duhovnike).

5. Že leta 1900 beremo v Slovenskem učitelju o formalnih stopnjah pri katehetskem pouku in 1902 o reformi katehetskega pouka (razlaga nove psihološke metode s tremi Willmannovimi stopnjami). Prav tam beremo: »Moderna didaktika zato po pravici poudarja, da se je treba pri verouku ozirati zlasti na subjekt pouka ali na učenca, in skuša učno snov tako prikrojiti in predelati, da je učenec zanjo dovzeten«,[42] kakor tudi: »Pri uporabi (tretji stopnji psihološke metode — op. p.) pa naj katehet tudi vztrajno vpliva na otroško voljo ... Ne zadostuje namreč, da otroci le vedo, kako se imajo obnašati ..., temveč vednosti se mora pridružiti tudi volja ... Podajanje in razlaga bistrita razum, uporaba pa blaži srce in nagiba voljo.«[43]

Članek, ki leta 1903 govori o memoriranju katekizma, ne zagovarja slepega učenja na pamet, temveč ga modro osmišlja in pravi, naj bo katehet zadovoljen, če le dobi od učenca smiselno pravilen odgovor.[44] Že 1905. beremo o pomembnosti čustev pri katehezi. V nadaljevanjih izhaja tudi Kratka katehetika s praktičnimi pojasnili (A. Kržič).

---

[38] Prim. n. d.
[39] Prim. Dokler, n. d., 207.
[40] Prim. Pavlin, n. d.
[41] Prim. Učiteljski Tovarš 1 (1861) 2.
[42] G., Reforma katehetičnega pouka I., v: Slovenski učitelj, 3 (1902) 162.
[43] N. d., 164.
[44] Prim. K., Memoriranje katekizma, v: Slovenski učitelj, 4 (1903) 67—69.

6. Leta 1908 društvo predlaga, da je potrebna posebna soba, kjer naj bodo na ogled vsi učni pripomočki in katehetske knjige. Ta zahteva je navzoča vse do 1934, ko so jo uresničili. Katehetska soba je bila v pritličju stolnega župnišča.

7. Nekaj zanimivih referatov in katehez:

— Na prvem sestanku, 8. nov. 1908 v pritličju ljubljanskega škofijskega ordinariata, predava A. Kržič o psihologiji in pedagogiki;
— 1909 je izdelal župnik J. Meršolj katehezo o človeku;
— 1911 je imel A. Čadež referat o spolnem pouku;
— 1911 so na hrvatsko-slovenskem pedagoško-katehetskem tečaju v Zagrebu ob večerih povabili na pogovor starše veroukarjev;
— 1914 je predaval Čadež o sliki pri verouku;
— 1919 je Čadež sestavil za debato vrsto vprašanj in odgovorov za verski pouk otrok v predšolski dobi;
— 1920 je G. Pečjak predstavljal dva svoja osnutka za predšolske otroke. To razpravljanje so preložili za pozneje, ker so se strinjali, da je pretežko in preobširno. Ob spoznanju, da vse delo le ni bilo suho zlato, je bil sklep vendar zelo moder;
— 1920 je predaval Čadež o veselju pri verskem pouku;
— 1922 je na katehetskem kongresu v Zagrebu M. Medved predaval: Kaj nam je treba storiti, da se v primeru fakultativnega verskega pouka zanj priglasi kar največ učencev (vprašanje je postalo pereče leta 1945);
— 1929 je predaval I. Bogovič o psihoanalizi in vzgoji;
— 1929 je F. Koretič izdelal katehezo o delu.

8. Ekipno ali teamsko delo je prešlo v prakso in v tradicijo katehetskega dela. Dokaz za to so skupno pripravljeni in sprejeti katehetski načrti in zlasti zbirka učbenikov, ki so izšli med leti 1942—1945 kot sad skupinskega dela. Ko pristojno cerkveno vodstvo uradno potrdi učbenik, imena sestavljavcev navadno tonejo v pozabo, ker postane uradno priznana in dovoljena knjiga za verski pouk in katehezo.

3. Oris veroučnih načrtov in učbenikov

L. 1909 so kateheti Mlakar, Kržič in Čadež dali v debato osnutek veroučnega načrta za osem razredov šole: PODROBNI NAČRT.[45] Ko je Slovenija postala del nove državne skupnosti, je bil položaj verouka na šoli v glavnem nespremenjen. Cerkev je sama skrbela za učne načrte in učbenike, potrjevalo pa jih je ministrstvo za prosveto.

Od 4. do 6. avgusta 1919 so se v Zagrebu zbrali zastopniki jugoslovanskih katehetov, tudi pravoslavnih. Sporazumno so sprejeli učni načrt, ki so ga v naslednjih letih izpopolnjevali. Tako so na katehetskem kongresu (od 5. do 6. jul. 1922) v Zagrebu sprejeli izboljšan enoten učni načrt za

[45] Podrobni načrt za poučevanje verouka na osemrazrednicah. Osnova za poskušnjo. Ljubljana 1909.

osnovne in srednje šole. L. 1928 pa je ljubljansko in mariborsko katehetsko društvo poslalo prosvetnemu ministrstvu v potrditev PODROBNI UČNI IN VZGOJNI NAČRT, odobrila pa sta ga ljubljanski in mariborski škofijski ordinariat.[46]

1. Katehetsko društvo je pripravilo in založilo najprej učbenike po načrtu ZA PRVE ŠTIRI RAZREDE OSNOVNE ŠOLE, ki so izhajali v različnih ponatisih in izdajah:[47]

— *Kratka razlaga božjih zapovedi za nižje razrede ljudskih šol*, Ljubljana 1910.

— *Kateheze* — pozneje *Krščanski nauk za prvence*, Ljubljana 1919, ki so bile prirejene po dunajskem katehetu V. Pichlerju, pripravil jih je G. Pečjak in so izhajale v vedno bolj izpopolnjenih izdajah, pozneje (^{3}1928) z barvnimi ilustracijami in so bile v uporabi tudi po 2. svetovni vojni za 1. in 2. razred, dokler niso pošle. Prosvetno ministrstvo jih ni potrdilo niti za učno niti za pomožno knjigo.

— Društvo se je posvečalo tudi prenovi katekizma, ki je v izdaji ljubljanskega in mariborskega katehetskega društva izšel kot *Katoliški katekizem* (G. Pečjak), Ljubljana 1928 in pozneje v raznih izdajah do leta 1946. Čeprav ima isti naslov kot nekdanji avstrijski katekizem (Ljubljana 1920), ki je doživel tri izdaje, je ta vendar z novo razdelitvijo vsebine.

— *Zgodbe svetega pisma za osnovne šole*, Ljubljana 1930 z barvnimi ilustracijami. Dokler so bile v zalogi, so jih smeli uporabljati tudi po vojni.

— Kot pripomoček h *Krščanskemu nauku za prvence* so izšle *Kateheze za prvence* (A. Čadež), Ljubljana 1914, ^{2}1934) in *Kateheze za prvence* (J. Pucelj), Ljubljana 1943. To so bile izdelane kateheze za uporabo katehetom.

— K navedenim učbenikom za nižje razrede osnovne šole se je uvrstil še učbenik *Krščanski nauk za tretji razred ljudskih šol* (J. Pivek), Ljubljana 1944. Učbenik ni bil splošno sprejet, čeprav (ker?) zahteva novejše didaktične prijeme.

2. ZA GIMNAZIJSKE IN MEŠČANSKE ŠOLE (od današnjega 5. r. osemletke naprej) pa so v tem času uporabljali naslednje učbenike v različnih izdajah (dokler niso izšli novi po veroučnem načrtu iz leta 1938):

— *Zgodbe svetega pisma novega zakona za srednje šole* (A. Levičnik), Ljubljana 1924.

— *Zgodbe svetega pisma starega zakona za srednje šole* (A. Levičnik), Ljubljana 1926.

— *Liturgika* (A. Stroj), Ljubljana 1907; *Liturgika za srednje, meščanske in tem podobne šole* (F. Jaklič, I. Vrečar), Ljubljana 1935.

— *Katoliški verouk za četrti razred srednjih in meščanskih šol* (J. Mlakar), Ljubljana 1931. Učbenik obsega resnice (o Bogu, svetu, angelih, človeku, grehu, odrešenju, Cerkvi in poslednjih rečeh), zapovedi (božje in cerkvene ter krščansko pravičnost) in sredstva milosti (milost, molitev,

[46] Prim. Podrobni učni in vzgojni načrt za osnovne in meščanske šole, Ljubljana 1930.

[47] Za novejše katehetske načrte in učbenike prim. Doklerjevo in Oražmovo navedeno delo.

zakramenti). Vsaka enota ima za izhodišče sveto pismo, nato pa je kratka razlaga.

— *Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol*, prva knjiga — Resničnost katoliške vere (nekakšna apologetika) (I. Svetina), Ljubljana 1908 (^{2}1927); *in Katoliški verouk za realko, učiteljišče in dekliški licej*, prva knjiga — Verske resnice (dogmatika) (I. Svetina), Ljubljana 1912.

— *Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol*, druga knjiga — Resnice katoliške vere (nekakšna dogmatika) (G. Pečjak), Ljubljana 1909 (^{2}1930).

— *Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol*, tretja knjiga — Življenje po katoliški veri (katoliška etika) (G. Pečjak), Ljubljana 1911 (^{2}1922).

— *Zgodovina katoliške Cerkve za VIII. gimnazijo* (A. Medved), Ljubljana 1912. Druga predelana izdaja, Maribor 1922.

Medtem je katehetsko društvo pripravljalo nov načrt za srednje šole in gimnazije, saj je bilo vse več mladih ljudi, ki so obiskovali srednje šole. Ta načrt so izdelali na skupnih srečanjih slovenski in hrvaški kateheti. Na hrvaško-slovenskem katehetskem kongresu v Djakovem (od 5. do 8. jul. 1938) sta N. Kolarek (za Hrvate) in M. Dokler (za Slovence) predstavila in zagovarjala NOVI UČNI NAČRT ZA SREDNJE ŠOLE. Kongres ga je z navdušenjem sprejel.[48]

Da bi izvedli veroučni načrt, so ljubljanski in mariborski kateheti usmerili vse moči v izdelovanje učbenikov po tem načrtu. Uspešno in sistematično so to delo nadaljevali tudi v letih 1941—1945.

V Ljubljani sta se oblikovali dve ekipi katehetov. Za nižje razrede gimnazij in meščanskih šol: France Ambrožič, Peter Kovačič, Janez Oražem in Jernej Pavlin. Za višje razrede: Vilko Fajdiga, Rudolf Hanželič, Jože Pogačnik in Pavel Slapar.

3. UČBENIKI ZA SREDNJE ŠOLE, ki so postopoma nadomestili stare izdaje za gimnazijske in meščanske šole (pod točko 2), so izšli kot *Verouk (I—VIII)*, razen za 5. razred. Prve izdaje so poskusne, z namenom, da bi jih izboljšali, to pa se zaradi povojnih razmer ni zgodilo. To niso katekizmi, temveč kateheze, ki upoštevajo vsa do takratna dognanja na svetovnem katehetskem področju.

— *Verouk I* (F. Ambrožič, J. Oražem, J. Pavlin), Ljubljana 1942; molitve, nekaj osnovnih krščanskih resnic, zapovedi. Glede metodologije pristopa k tvarini je velik premik. Zapovedi obravnavajo pod pozitivnim vidikom, npr. Skrbi za zdravje, Spoštuj svoje telo, Govori resnico itd. Izhodišče za zapovedi je Jezus, ki pravi: »Spolnjuj zapovedi!« (Mt 19,17), njegova zapoved ljubezni pa je brez razlage podana v zadnjih treh stavkih učbenika — odsev predkoncilskega časa.

— *Verouk II* (F. Ambrožič, J. Oražem, J. Pavlin), Ljubljana 1943: o milosti, molitvi, maši, zakramentih in zakramentalih, cerkvenem letu, raz-

[48] Novi učni načrt za srednje šole ni izšel v tisku. Sestavljalci učbenikov so dobili razmnoženega na ciklostilu. Za vsebino pa prim. Dokler, n. d., 177—182; 205—209; 225—232.

deljenem v božično in velikonočno dobo ter o Marijinih in svetniških praznikih. Za ponavljanje vsebine kateheze so postavljena vprašanja (v 2. delu vsake enote), na koncu pa je molitev iz bogoslužja.

— *Verouk III* (P. Kovačič, J. Oražem, J. Pavlin), Ljubljana 1943: Zgodovina razodetja stare zaveze (prarazodetje, očaki, Mojzes, preroki), Zgodovina razodetja nove zaveze (Odrešenikov prihod, božje kraljestvo se približuje, Jezus oznanja božje kraljestvo Izraelu, Izrael Jezusovo božje kraljestvo odklanja). Vsaka kateheza se konča z vprašanji, ki pomagajo ponoviti vsebino.

— *Verouk IV* (P. Kovačič, J. Oražem, J. Pavlin), Ljubljana 1944: Zgodovina razodetja nove zaveze (Jezus gradi božje kraljestvo brez Izraela, Izrael Jezusovo božje kraljestvo dokončno odkloni, Jezus ustanovi novo božje kraljestvo — Cerkev), Kratka zgodovina Cerkve (v starem, srednjem in novem veku). Na koncu so še poglavitne krščanske resnice za ponavljanje. Vsaka kateheza se končuje z vprašanji za pomoč pri ponavljanju vsebine.

— Ker še ni bilo izdelanega učbenika Verouk V, je njegovo mesto zapolnil F. Grivec z učbenikom *Krščanstvo in Cerkev*, Ljubljana 1941. Po načrtu bi Verouk V moral obsegati: vero in verstva, pota k Bogu, Kristusa, ki živi v Cerkvi (ustanovitev, naloga in nauk).

— Za višje razrede je bila predvidena za vsako leto ob učbeniku še knjiga za cerkveno zgodovino. Izšel je samo priročnik za 5. r.: *Zgodovina katoliške Cerkve, stari vek ali Cerkev v grško-rimskem svetu* (P. Slapar, V. Fajdiga, R. Hanželič, J. Pavlin, J. Pogačnik), Ljubljana 1943.

— *Verouk VI* (J. Pogačnik, V. Fajdiga, R. Hanželič, J. Pavlin, P. Slapar), Ljubljana 1942. Za vsebino ima nekakšno dogmatiko (stvarjenje, odrešenje, posvečenje, dovršenje). Učbenik je precej strnjen. Ob koncu vsake kateheze je povzetek v obliki citata iz sv. pisma ali navodila za življenje.

— *Verouk VII* (R. Hanželič, V. Fajdiga, J. Pavlin, J. Pogačnik, P. Slapar), Ljubljana 1943: moralka (namen našega življenja, splošna načela o nravnosti, dolžnosti do Boga, sebe in bližnjega). O posameznih krepostih in dolžnostih so izdelani pravi traktati v malem.

— *Verouk VIII* (J. Pogačnik), Ljubljana 1945. V prvotnem besedilu, ki ni bilo natisnjeno, so navedeni še sodelavci: V. Fajdiga, R. Hanželič, P. Slapar. Izšel pa je v avgustu, po končani vojni v okrnjeni obliki. Vsebina: Bog (dokazi za božje bivanje, duša, smoter življenja), Vera (razodetje — skladnost z razumom, Izrael nad drugimi verami, nastanek sveta in človeka), Jezus Kristus (srednik, vstajenje je neovrgljivo dejstvo, izvirnost krščanstva), Cerkev (skrivnostno telo, nezmotljivost, razvoj dogem, Cerkev in kultura), Hoja za Kristusom (naravna in nadnaravna pota do vzora). Po zasnovi je učbenik zelo sodoben, didaktično pa je tog in brez napotkov za izrabo vsebine katehez.

* * *

Dobro zastavljeno in v glavnem izpeljano delo, ki je čakalo le nadaljnjih izboljšav, je ugasnilo, čeprav ne nepričakovano, vendar nenadoma in nasilno. Tudi Društvo slovenskih katehetov je 1947. nehalo delovati.

4. *In sadovi?*

Kateheti že v začetku 20. stoletja ugotavljajo, da skupek naučenih, izdelanih in zaokroženih teoloških katekizemskih odgovorov (ob vedno večji odsotnosti globinske dimenzije kot zmožnosti čutenja na ravni biti, kjer se človeka dotika Bog), človeka ni mogel usmerjati v globino, da bi bil bolj duhovno ustvarjalen ter se čutil dejavno soodgovornega pri oblikovanju osebne vernosti. Zunanje, navidezno krščansko okolje je (dokler je bilo tako) nekakšno nadomestilo osebno zavzetost. Toda to okolje se je korenito spreminjalo.

Človek je računal na vpliv okolja, krščanske družbe in Cerkve; vse to mu je dajalo določene odgovore. Tako se ni vzgajal k samostojnemu in odgovornemu mišljenju in odločanju. Ta človek med tokovi pluralizma vrednotenja in svetovnih nazorov išče svojo identiteto tudi zato, ker doslej na področju vernosti in nravnosti ni bilo potrebno samostojno misliti in se odločati.

Če se današnji slovenski odrasli kristjan zelo nebogljeno izraža o stvareh, ki zadevajo njegov osebni odnos do Boga, če molči tudi takrat, ko bi kot član božjega ljudstva ali član družbe smel in moral govoriti in povedati svoje mnenje, je to gotovo povezano z večstoletno prakso, da v Cerkvi lahko le posluša, odgovarja pa na vprašanja, ki v resnici niti to niso, temveč je to le metoda pomnjenja. Katekizemska vprašanja ne predvidevajo podvprašanj, še manj so možne kakšne različice v odgovorih. Človeka pa že stoletja globoko v srcu načenja celo dvom.

To razmišljanje se nam vsiljuje ob pregledu katekizmov in učbenikov do sredine tega stoletja, ko tehtamo človekov odnos do Boga in Cerkve ter do sveta in družbe, kot si ga je na osnovi teh oblikoval v preteklosti. V luči tega razmišljanja bolje razumemo katehetske napore 20. stoletja, ki pa niso mogli kar na hitro vzkliti — in obenem že obroditi sadove. Ti zorijo, a ker zadevajo božje kraljestvo v srcih ljudi, gotovo niso v sorazmerju z zgolj človeškimi potrošenimi močmi.

Povzetek: Alojzij Slavko Snoj, Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja

Prispevek podaja izbor naših veroučnih učbenikov iz druge polovice 18. stoletja — razsvetljenstva, ko je po avstrijski zakonodaji verouk postal šolski perdmet. Ta šolska reforma obvezuje v glavnem vse slovenske dežele. Pregled nato vsebuje kratko obdobje Ilirskih provinc, nato pa celo 19. stoletje, ko je naše šolstvo in verouk pod spreminjajočo se avstrijsko zakonodajo. V tretjem delu prispevek obravnava katehezo in veroučne učbenike v novi državni tvorbi do srede 20. stoletja. Koroško in Primorsko bi bilo treba za ta čas tozadevno posebej raziskovati, ker vanjo nista bili vključeni.

Summary: Alojzij Slavko Snoj, Catechetic Sources and Text-Books from the Age of Enlightenment to the 20th Century

In the artcile there is given a selection of religious text-books, starting in the 2nd half of the 18th century — the Age of Enlightenment — when religion became a school subject according to Australian laws. This educational reform was obligatory for practically all Slovene provinces. Further, the survey describes the short period of Illyrian Provinces and, subsequently, the whole 19th century, when our educational system as well religious instruction were governed by frequently changing Austrian laws. In the third part of the article there are treated catechesis and religious text-books in Yugoslavia up to the middle of the 20th century. Carinthia and Littoral Territory would have to be covered by special research as they did not form a part of Yugoslavia.

Pregledi

Anton Strle

Kongregacija za verski nauk o eshatologiji

Kongregacija za verski nauk je 17. maja 1979 objavila pismo O nekaterih vprašanjih glede eshatologije. S časom se pomen tega pisma ni zmanjšal, temveč prej povečal. Zato se najprej seznanimo s samim besedilom pisma, nato pa se ustavimo ob pomembnejših trditvah.

I

Vsem škofom, članom škofovskih konferenc

Zadnji dve škofovski sinodi, posvečeni evangelizaciji in katehizaciji, sta bolj in bolj prihajali do prepričanja, kako potrebna je popolna zvestoba temeljnim resnicam vere. To velja posebno v današnjem času. Globoke spremembe človeških razmer in prizadevanja za zakoreninjenje vere v različne kulture narodov namreč zahtevajo večje napore, kakor pa je bilo to doslej, večje prizadevanje za to, da bi napravili vero razumljivejšo in sprejemljivejšo. Ta zadnja zahteva je danes zelo navzoča, zato resnično terja kar največjo skrbnost, kadar gre za ohranitev pristnega smisla vere in njene neokrnjenosti.

Odgovorni morajo torej biti pozorni na vse, kar bi moglo v splošni zavesti vernikov povzročiti postopno popačenje in napredujoče razkrajanje kake prvine krstne veroizpovedi, takšne prvine, ki je nujna za celovitost in notranjo skladnost [koherentnost] vere ter je neločljivo povezana z nekaterimi religioznimi navadami, ki spadajo k življenju Cerkve in so velikega pomena.

Zdi se nam nujno obrniti pozornost tistih, ki jim je Bog zaupal skrb za napredek in varstvo vere, predvsem na eno od teh sestavin krstne veroizpovedi; tako bodo mogli odvrniti nevarnosti, ki bi mogle ogroziti to vero v dušah verujočih.

Gre za tisti člen vere, ki se nanaša na večno življenje in s tem na vse tisto, kar se bo dogajalo po smrti. Pri podajanju tega nauka ni dovoljeno ničesar prikrajšati; tudi ne sme biti podajanje nepopolno ali negotovo, če naj ne ogroža hkrati vero in zveličanje vernikov.

* * *

Vsakomur je jasna pomembnost tega zadnjega člena krstne veroizpovedi. V njem je izrečen namen odrešenjskega božjega načrta, katerega pot je opisana v veroizpovedi. Če ni vstajenja, potem se zruši vsa zgradba vere, kakor tako odločno zatrjuje sv. Pavel (prim. 1 Kor 15). Če kristjani ne vedo s trdno zanesljivostjo, kaj je vsebina izraza »večno življenje«, [nisi apud christianos certo constet quid verbis »vita aeterna« contineatur], tedaj se izpraznijo obljube evangelija hkrati s pomenom stvarjenja in odrešenja, in celo sedanje zemeljsko življenje je oropano vsakega upanja (prim. Heb 11,1).

Kako bi mogli prezreti dejstvo, da so mnogi boleče zaskrbljeni glede tega vprašanja? Kdo ne vidi, kako se pretanjeno in vedno globlje širi v srcih dvom? Četudi je na srečo večinoma tako, da kristjan še ni prišel do pozitivnega dvoma, vendar se neredko izogiblje temu, da bi pomislil na svojo posmrtno usodo, ker začenja slutiti vprašanja, na katera se boji odgovoriti: Ali je sploh še kaj po smrti? Ali ostane od nas, potem ko umremo, sploh še kaj ohranjenega? Ali nas morda čaka nič?

To stanje je treba deloma pripisovati odmevom, ki ga nenamenoma povzročajo med kristjani teološki spori, ki danes prihajajo v široko javnost. Večji del vernikov namreč ne more razumeti ne natančne vsebine ne tehtnosti teh sporov. Tako dejansko obstajajo razprtije glede obstajanja duše in glede pomena posmrtnega življenja; in nastajajo vprašanja o tem, kaj se dogaja med kristjanovo smrtjo in pa vesoljnim vstajenjem. Vse to vznemirja kristjane, ker nič več ne najdejo tukaj takega govorjenja, kakršnega so navajeni, in tudi ne pojmov, ki so jim domači.

Seveda ne more biti govor o tem, da bi omejevali ali sploh preprečevali teološko raziskovanje, ki je veri Cerkve vsekakor potrebno in s katerim se mora Cerkev okoristiti. Kljub temu pa se Cerkev nikakor ne more odreči dolžnosti, naj ob primernem času potrjuje vero kristjanov glede tistih resnic, ki so postavljene v dvom.

V zavesti te dvojne težke obveznosti hočemo pregledno opozoriti na naravo in različne vidike tega zapletenega položaja.

* * *

Predvsem morajo tisti, ki imajo dolžnost poučevanja, dobro razlikovati, kaj po sodbi Cerkve spada k bistvu vere; teološko raziskovanje ne sme imeti nobenega drugega namena, kakor da to globlje raziskuje in razvija.

Ta kongregacija je odgovorna za pospeševanje in varstvo nauka vere, zato želi tukaj poklicati v spomin, kaj uči Cerkev v Kristusovem imenu predvsem glede tega, kar se dogaja med smrtjo kristjana in vesoljnim vstajenjem.

1. Cerkev veruje v vstajenje mrtvih (prim. apostolska vera).

2. Cerkev umeva to vstajenje tako, da se tiče celotnega človeka; *za izvoljene ni to nič drugega kakor raztegnitev [extensio] samega Kristusovega vstajenja na ljudi.*

3. Cerkev trdi, da se po smrti nadaljuje in še naprej samostojno biva [continuationem et subsistentiam] duhovna prvina, obdarjena z zavestjo in voljo, tako da še naprej obstaja »človeški jaz« [ego humanum], vendar za zdaj tako, da ga njegovo telo ne dopolnjuje [interim tamen complemento sui corporis carens]. Za označevanje te sestavine uporablja Cerkev besedo »duša«; ta beseda se je udomačila v Svetem pismu in izročilu. Čeprav Cerkvi ni neznano, da ima v Svetem pismu ta izraz različne pomene, vendar meni, da ni nobenega resnega razloga, zakaj naj bi ta izraz odklanjali, zlasti ker je jezikovno sredstvo kot opora za vero kristjanov kratko in malo potrebno [prorsus necessarium].

4. Cerkev zavrača vsako takšno mišljenje in govorjenje, ki bi napravilo za nekaj protislovnega in nerazumljivega njene molitve, pogrebne obrede in njeno spoštovanje do umrlih: saj vse to sestavlja v svojem jedru podlago za teologijo [locus theologicus].

5. V skladu s Svetim pismom pričakuje Cerkev »razkritja [razodetja] našega Gospoda Jezusa Kristusa v slavi« (BR 4), kar pa je po njeni veri treba razumeti kot nekaj različnega in poznejšega [distinctam et dilatam credit] od tistega stanja, v katerem se znajde človek neposredno po svoji smrti.

6. V svojem učenju o človekovi usodi po njegovi smrti izključuje Cerkev vsako takšno razlago, ki bi razkrojila smisel Marijinega vnebovzetja v tisti točki, v kateri to pripada edinole njej: da je namreč telesno poveličanje preblažene Device predujem tistega poveličanja, ki je namenjeno tudi vsem drugim izvoljenim.

7. Cerkev se zvesto oklepa Nove zaveze in izročila, zato veruje v blaženost pravičnih, ki bodo nekoč pri Kristusu. Prav tako Cerkev veruje, da večna kazen prizadene grešnika tako, da mu bo odvzeto gledanje Boga in da to kazen občuti v vsem svojem bitju [repercussionem in totum ipsius peccatoris »esse«]. Kar se tiče izvoljenih, Cerkev veruje, da se morajo očiščevati, preden bodo gledali Boga. To očiščevanje pa je popolnoma drugačno kakor kazen pogubljenih. To je tisto, kar misli Cerkev, ko govori o peklu in vicah.

Kadar govorimo o človeškem življenju po smrti, se moramo zlasti varovati opisovanj, ki se opirajo izključno na samovoljne domišljijske predstave; pretiravanja v tem pogledu so namreč nemajhen vzrok za težave, s katerimi se pogosto srečuje krščanska vera. Tiste podobe pa, katere uporablja Sveto pismo, zaslužijo posebno spoštljivost. Potrebno je razumeti njihov globlji smisel in se izogibati nevarnosti, da bi jih preveč oslabili, kajti to jim večkrat odvzame njihovo resnično vsebino [inanes reddat realitates], kakršno nakazujejo te podobe.

Ne Sveto pismo ne teologija nam ne dajeta na voljo dovolj luči, da bi mogli ustrezno opisati prihodnje življenje po smrti. Kristjani se morajo trdno držati tehle dveh bistvenih točk: Z ene strani je treba verovati v temeljno nadaljevanje [fundamentalem continuationem], ki — v moči Svetega Duha — obstaja med sedanjim življenjem v Kristusu in prihodnjim življenjem (kajti ljubezen je postava božjega kraljestva, in naša na zemlji

uresničevana ljubezen bo mera za našo deležnost pri božji slavi v nebesih). Z druge strani pa morajo kristjani razločno vedeti, da obstaja med sedanjim in prihodnjim življenjem korenita razlika [rationes... valde inter se differre], kajti za redom vere pride red polne luči, ko bomo s Kristusom in bomo »gledali Boga« (prim. 1 Jn 3,2); v teh obljubah namreč in v teh čudovitih skrivnostih bistveno obstaja naše upanje. Če naša domišljijska moč ne more prodreti do tja, pa dospe tja naše srce v svojem poletu in najgloblji globini.

* * *

Ko smo poklicali v spomin te verske nauke, naj nam bo še dovoljeno osvetliti najpomembnejše vidike dušnega pastirstva, kakršni so v današnjih razmerah potrebni v luči krščanske modrosti.

S temi vprašanji povezane težave nalagajo težavne obveznosti teologom, katerih naloga je gotovo nepogrešljiva. Prav zato pa imajo pravico do naših spodbud in tistega prostora svobode, ki ga zahtevajo njihove metode. Kar se tiče nas, je potrebno, da kristjanom neutrudljivo kličemo v spomin nauk Cerkve, ki je temelj tako za krščansko življenje kakor za strokovno teološko raziskovanje. Treba si je tudi prizadevati za to, da bi teologi delili z nami naše pastirske skrbi, tako da bi se njihova preučevanja in raziskovanja ne širila lahkomiselno med verniki, saj je njihova vera danes bolj kakor kdajkoli poprej izpostavljena nevarnostim.

Zadnja sinoda je pokazala, kako pozorni so škofje na bistvene sestavine kateheze, pri tem pa jim je pred očmi blagor vernikov. Vsi tisti, katerih naloga je, da te sestavine posredujejo naprej, morajo imeti zelo jasno predstavo o tej bistveni vsebini kateheze. Moramo jim torej dati na voljo sredstva in pripomočke, da bodo popolnoma trdni glede bistvene vsebine nauka, obenem pa da bodo ostali pazljivi na to, da ljudje ne bodo imeli za verske resnice otročjih ali pa samovoljno izmišljenih predstav.

Zadevne teološke komisije na škofijski ali nacionalni ravni naj stalno in skrbno čujejo nad tem, kar objavljajo v tisku, da bodo ne samo pravočasno zaščitili vernike pred deli, ki glede nauka niso zanesljiva, marveč da bodo tudi in predvsem seznanjali vernike s spisi, ki so resnično primerni za hranjenje in utrjevanje njihove vere. Pri tem gre za težavno, toda pomembno nalogo, ki je prav sedaj pereča in neobhodno potrebna, bodisi zaradi tako velike razširjenosti tiskanih del bodisi zaradi tako imenovane »decentralizacije« nalog, kakršno zahtevajo razmere in so jo zagovarjali tudi očetje vesoljnega cerkvenega zbora.

To pismo je sprejel redni občni zbor te kongregacije, papež Janez Pavel II. pa ga je potrdil v avdienci, v kateri je sprejel podpisanega kardinala prefekta in odredil objavo.

Dano v Rimu na sedežu kongregacije za nauk vere, 17. maja 1979.

Franjo kardinal Šeper, prefekt; Jérôme Hamer, naslovni škof Loriuma, tajnik.

II

Ko je kongregacija za verski nauk objavila to pismo, so sprva tudi neredki katoliški teologi bolj kritizirali vsebino pisma, kakor pa da bi jo skušali podrobneje razložiti.[1] Polagoma pa se je pokazalo, da vsebuje to pismo neprimerno več pozitivnega in zares upoštevanja vrednega, močno aktualnega, kakor pa se je moglo zdeti ob začetnem, površnem branju.

Tako je čez dve leti po izidu močno poudaril pomembnost tega pisma npr. tudi Christian Schütz, ki se je sprva čutil tudi prizadetega, predvsem od tiste točke tega pisma, ki se kritično obrača zoper podmeno o vstajenju vsega človeka v smrti. V dopolnilnem zvezku k Mysterium Salutis je Chr. Schütz podal tudi nekakšen komentar k temu pismu. Nekaj edinstvenega vsebuje to pismo — pravi Schütz — že zaradi tega, ker se cerkveno učiteljstvo že nekaj stoletij ni nič več izjavljalo k tematiki, ki se nanaša na eshatologijo.[2]

Ne da bi se držali izvajanj Chr. Schütza, moremo pismo razdeliti na štiri oddelke.

I. Uvod. — Uvod utemeljuje potrebnost pisma in ga povezuje s položajem v Cerkvi. Posebej omenja dve škofovski sinodi, se pravi o evangelizaciji in o katehizaciji, ki sta »bolj in bolj prihajali do prepričanja, kako potrebna je popolna zvestoba temeljnim resnicam vere«. Tisti, ki so odgovorni za oznanjevanje, »morajo biti pozorni na vse, kar bi v splošni zavesti vernikov moglo povzročiti postopno popačenje in napredujoče razkrajanje kake prvine krstne veroizpovedi, takšne prvine, ki je nujna za celovitost in notranjo skladnost (koherentnost) vere ter je neločljivo povezana z nekaterimi religioznimi navadami, ki spadajo k življenju Cerkve in so velikega pomena«. Pri vprašanjih glede eshatologije gre za tisti člen vere, »ki se nanaša na večno življenje«. Pri podajanju tega nauka »ni dovoljeno ničesar prikrajšati« in podajanje ne sme biti »nepopolno ali negotovo, če naj ne ogroža hkrati vero in zveličanje vernikov«. — Prav glede tega se v našem času — naglaša pismo — »vedno globlje širi v srcih dvom«, ki ga,

---

[1] Prim. H.-K. *Weger*, Was bleibt nach dem Tod?, v: StdZ 197 (1979) 577 sl.; U. *Ruh*, Die letzten Dinge. Eine Erklärung der Glaubenskongregation, v: Herder-Korr. 33 (1979) 436—438.

[2] Chr. *Schütz*, Eschatologische Kontroversen, v: Mysterium Salutis. Ergänzungsband, Benzinger-V., Zürich-Einsiedeln-Köln 1981, 364—371, tu 364. — Prav isti Chr. Schütz je glede ene od glavnih točk, na katero se ozira pričujoče pismo kongregacije za verski nauk, štiri leta prej razvil tak nauk, ki ga pismo posebej zavrača. In sicer je to storil v: J. Feiner und L. Vischer, Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Herder und Theol. Verlag Zürich, Freiburg-Basel-Wien 1973, 526—544. Tu npr. na str. 542 pravi o vstajenju mesa in vesoljni sodbi: »Če kdo že vpraša o 'časovnih točkah' ['Zeitpunkte'], tedaj moramo z današnjimi teologi reči: Individualno vstajenje mrtvih se izvrši s smrtjo in v smrti. Ustrezno temu moramo misliti o vstajenju vseh ljudi: Vstajenje je zbiranje [Versammlung] vseh ljudi v Bogu, praizviru življenja: rešena preteklost v božji sedanjosti [gerettete Vergangenheit in Gottes Gegenwart].« Seveda je s to trditvijo izraženo nekaj, kar je za vstajenje odločilno pomembno; vprašanje je le, ali je res skladno z razodetjem, če rečemo, da ni nobenega časovnega presledka med posameznikovo smrtjo in vstajenjem, češ da rajni s trenutkom smrti tako totalno stopijo v večnost, da je zanje v vseh ozirih vse končano in ni zanje ne preteklosti in ne prihodnosti, marveč le »večni sedaj«.

čeprav »nenamenoma, povzročajo med kristjani teološki spori, ki danes prihajajo v široko javnost... Dejansko obstajajo razprtije glede obstajanja duše in pomena posmrtnega življenja; in nastopajo vprašanja o tem, kaj se dogaja med kristjanovo smrtjo in pa vesoljnim vstajenjem.« Mnoge kristjane vznemirja že to, da »nič več ne najdejo tukaj takega govorjenja, kakršnega so navajeni, in tudi ne pojmov, ki so jim domači«.

II. *Stvarna vsebina.* — Tu je sedem tez, ki sestavljajo jedro pisma in se nanašajo na bistvene trditve vere s področja nauka o »eschata« (o poslednjem človekovem cilju).

Za uvod k tem tezam stoji pomembno opozorilo glede celote: »Tisti, ki imajo dolžnost poučevanja, morajo dobro razlikovati, kaj po sodbi Cerkve spada k bistvu vere; teološko raziskovanje ne sme imeti nobenega drugega namena, kakor da to globlje raziskuje in razvija.«

Prvi dve točki (tezi), ki se nanašata na vstajenje mrtvih, poudarjata nekaj zelo bistvenega in središčnega za gledanje na »eschata«: Vstajenje mrtvih je, kolikor gre za izvoljene, raztegnitev Kristusovega vstajenja na celotnega človeka. — *Tretja točka* navaja nauk Cerkve o še nadaljnjem trajanju človekove duhovne prvine po smrti in se poteguje za uporabo izraza »duša«; »nobenega resnega razloga ni, zakaj naj bi ta izraz odklanjali; zlasti ker je neko jezikovno sredstvo kot opora za vero kristjanov kratko in malo potrebno«. Ker je danes govorjenje o »duši« ponekod v katoliški teologiji in zato tudi v oznanjevanju skoraj ali celo povsem izginilo, je ta točka praktično posebno pomembna in v pismu zelo poudarjena.

Več ali manj je tesno povezana tudi z *naslednjimi tremi točkami*, ki imajo za svojo vsebino: 4. molitev Cerkve za rajne; 5. Gospodov prihod v slavi kot različen od človekovega stanja takoj po smrti; 6. Marijino vnebovzetje kot nekaj le njej lastnega, medtem ko bodo drugi izvoljeni telesno poveličani ob Kristusovem prihodu v slavi. — Pod nekim vidikom je s tretjo točko povezana celo zadnja, sedma, ki pravi: Blaženost pravičnih je v zvezi s Kristusom; predhodno pred njihovim gledanjem Boga pa more nastopiti očiščevanje. Večna kazen prizadene grešnika tako, da mu je odvzeto gledanje Boga in ta kazen odmeva v vsem njegovem bitju.

III. Hermenevtična pravila. — Takoj za sedmerimi posebnimi točkami iz eshatologije navaja pismo nekatera nemalo pomembna hermenevtična pravila. — a) Pri govorjenju o človekovem življenju po smrti se je treba varovati »opisovanj, ki se opirajo izključno na samovoljne domišljijske predstave«, saj so pretiravanja v tem pogledu »nemajhen vzrok za težave, s katerimi se pogosto srečuje krščanska vera« (pomislimo npr. na takšno prikazovanje pekla, ki napravi vtis, da je Bog »strahoten tiran«; seveda je pa danes nasprotna nevarnost: da bi si predstavljali, kakor da je Bog »dobrodušen slabič«). — b) Posebno spoštovanje zaslužijo svetopisemske podobe, ki pa jih je treba odkriti v njihovem globljem pomenu, ne pa jih vsebinsko izprazniti. — c) »Ne Sveto pismo ne teologija nam ne dajeta na voljo luči, da bi mogli prihodnje življenje po smrti ustrezno opisati«. Treba se je

zavedati, da z ene strani obstaja — v moči Svetega Duha — neko temeljno nadaljevanje tistega nadnaravnega življenja, ki se začne že tu na zemlji, z druge strani pa, da obstaja zelo globoka, temeljna razlika med obojim.

Ta bolj teoretična pravila pa prebude vprašanje o praktičnih pastoralnih ukrepih, ki so potrebni in jih pismo navaja ob koncu.

IV. Opozorila na pomembnejše vidike pastorale danes. — Prvo od takih opozoril se nanaša na razmerje škofov do teologov in njihovega dela. Že v uvodu obenem z izražanjem zaskrbljenosti zaradi zmedenosti vernikov, do katere prihaja pod — četudi nenamenskim — vplivom teoloških razprtij glede posmrtnega življenja, dostavlja to pismo: »Seveda ne more biti govora o tem, da bi omejevali ali sploh preprečili teološko raziskovanje, ki je veri Cerkve vsekakor potrebno in s katerim se mora Cerkev okoristiti.« Proti koncu pisma pa je pogled na pomembnost teologije še bolj pozitiven. Saj s temi vprašanji povezane težave nalagajo težavne obveznosti teologom, katerih naloga je gotovo nepogrešljiva. Prav zato pa imajo pravico do naših spodbud in do tistega prostora svobode, ki ga zahtevajo njihove metode.« S tem pa spet ni rečeno, da bi škofje sploh smeli kdaj odložiti s svojih ramen odgovornost, ki jo imajo kot nasledniki apostolov prav oni (in ne teologi). »Potrebno je torej, da kristjanom neutrudljivo kličemo v spomin nauk Cerkve, ki je temelj tako za krščansko življenje kakor za strokovno teološko raziskovanje. Treba si je tudi prizadevati za to, da bi teologi delili z nami naše pastirske skrbi, tako da bi se njihova preučevanja in raziskovanja ne širila lahkomiselno med verniki, saj je njihova vera danes bolj kakor kdajkoli poprej izpostavljena nevarnosti.«

Drugi vidik se tiče posebej kateheze. Ta mora vsebovati vse bistvene sestavine nauka Cerkve. Vsi tisti, ki katehizirajo, morajo o tem »imeti zelo jasno predstavo. Moramo jim torej dati na voljo sredstva in pomočke, da bodo popolnoma trdni glede vsebine nauka, obenem pa da bodo ostali pazljivi na to, da ljudje ne bodo otročjih ali pa samovoljno izmišljenih predstav imeli za verske resnice.«

Končno je še opozorilo glede tiska, in sicer v negativni, a še bolj v pozitivni smeri: zaščititi je vernike o pravem času pred deli, »ki glede nauka niso zanesljiva«; še bolj pa jih seznanjati s spisi, »ki so resnično primerni za hranjenje in utrjevanje njihove vere« in za posredovanje vere drugim.

Chr. Schütz pravi med drugim: »Način, kako so v tem pismu prikazane poslednje reči, razodeva izrazit čut za izsledke filozofske in teološke refleksije najnovejše preteklosti. Govorica je trezna, zadržana in orientirana ob modelu ‚theologiae negativae' (J. B. Metz). Povedki se omejujejo skoraj povsem na ‚kaj' eshatov, ne nanašajo se na ‚kako' eshatov. K naglasom, ki so vredni pozornosti in jih postavlja dokument k eshatologiji, spada célostno gledanje na človekovo dovršitev, pa tudi opiranje na antropološka dejstva, ko gre za označitev nebes, pekla in vic.«[3]

---

[3] Chr. Schütz, n. m., 365.

To pismo vsebuje celo vrsto takšnih prvin, ki bodo ohranile trajno vrednost za teologijo (v splošnem, posebej še za eshatologijo) in za oznanjevanje vesele novice. Zato je brez dvoma koristno, da imamo na voljo tudi celoten slovenski prevod (saj so okrožnice slovenskih škofijskih ordinariatov ob izidu tega pisma navajale le čisto kratek povzetek njegove vsebine).

Ocene in prikazi

Franc Ivanocy, **Sveto pismo in klinopisni spomeniki,** (iz madžarščine prevedel dr. Jožef Smej) Škofijski ordinariat, Maribor 1985, 100 str.

Knjiga je v več pogledih edinstvena. Doktorska disertacija izpred sto let je delo vélikega Slovenca, šele sedaj prevedeno v slovenščino. Razloge za ta prevajalski in izdajateljski podvig dobimo v prevajalčevi spremni besedi (5—9). Od treh navedenih razlogov sta prvi in tretji brez posebne razlage utemeljena. Tu gre za to, da je avtor razprave izredno pomembna osebnost kot dušni pastir in kulturni buditelj prekmurskih Slovencev pred razpadom Avstro-Ogrske monarhije. Kot tak zasluži, da ga poznamo in smo nanj ponosni. Tretji od navedenih razlogov pravi, da znanje madžarskega jezika, v katerem je disertacija izšla pred sto leti, ni posebno razširjeno med beročimi Slovenci. Kar pa zadeva »nezmanjšano vrednost disertacije«, ki je navedena kot drugi razlog za to jubilejno slovensko izdajo, je treba zastaviti vprašanje, kako je treba to razumeti.

V glavnem delu razprave Ivanocy primerja nekatere klinopisne tekste z vzporednimi svetopisemskimi mesti. Najprej obravnava besedila, ki jih je mogoče vzporejati s prvim poglavjem Prve Mojzesove knjige, torej s tako imenovanim duhovniškim poročilom o stvarjenju sveta in človeka (41—58). Temu sledi babilonska pripoved o vesoljnem potopu, ki jo avtor primerja s 1 Mz 6—9 (58—77). Pri tem Ivanocy navaja v prevodu klinopisne tekste, ki jih je imel na voljo v tedaj dostopnem nemškem in francoskem slovstvu, v vzporednih stolpcih pa kolikor mogoče dosledno postavlja svetopisemske vrstice, ki naj bi bile »vzporedne«. K posameznim enotam pristavlja svoj komentar, v katerem skuša podčrtati, kaj je obema vrstama tekstov skupnega, in razložiti razlike. Očitna je njegova tendenca, da bi razlike prikazal kot majhne. Hkrati pa podobnosti razlaga s prarazodetjem, ki naj bi se bilo pri mezopotamskih ljudstvih delno pokvarilo.

Nato Ivanocy še na kratko obravnava zgodovinsko obdobje vzpona in padca Davidovega oziroma Judovega in Izraelovega kraljestva tako, da primerja podatke iz Knjig kraljev v Stari zavezi z navedbami v asirskih arhivih za to obdobje (80—91). Predvsem skuša dokazati, da klinopisni viri ne nasprotujejo biblični zgodovini, temveč jo potrjujejo in dopolnjujejo. Delo se končuje brez kakega sklepnega povzetka dognanj. Zelo primerno pa je, da je avtor pred glavno razpravo postavil kratka uvodna poglavja z orisom zgodovine klinopisnih najdb in dotedanje zgodovine interpretacije klinopisnih znakov (13—38). Tedaj, ko je bila disertacija objavljena, je bilo to še posebno nujno, saj je bila Ivanocyjeva disertacija prva tovrstna študija na Madžarskem.

Razpravo je torej treba presojati v njenem časovnem okviru. Je predvsem dragocena informacija o novoodkritem orientalskem slovstvu, ki meče luč na starozavezno razodetje. Iz dela je ves čas mogoče čutiti pozitiven odnos do znanstvenih dognanj. Pisatelj še ne pozna strahu pred panbabilonizmom, ki je malo kasneje buril duhove. Babilonski in asirski zapisi na glinastih ploščicah so po Ivanocyjevem mnenju dobrodošla pomoč in celo dokaz za resničnost svetopisemskih podatkov. Pravi, da je namen njegove razprave, »da bi tako verodostojnost v Svetem pismu vsebovanih zgodovinskih dejstev dobila novo potrditev« (38). To se danes sliši precej naivno, zlasti glede na svetopisemsko »prazgodovino« (1 Mz 1—11).

Prav tako je za današnji način primerjanja bližnjevzhodnih besedil s svetopisemskimi kar obžalovanja vredno avtorjevo stališče, da »nas teologe ne zanima toliko jezikoslovni vidik, ampak vsebinska podobnost« (38). Vendar to ne more biti očitek Ivanocyjevemu delu, saj je prvikrat izšlo pred sto leti. Pač pa lahko razumemo, da takrat avtor ni mogel misliti na slovstvene povezave ali odvisnosti. Namesto tega izhaja iz danes precej problematične teze o prarazodetju, ki pravi, da so se poročila o začetkih sveta in človeštva ohranila pri vseh narodih iz časov pred Abrahamom, v navdihnjeni in nezmotni obliki pa jih je zapisal samo Mojzes.

Ivanocy se je opiral na takrat dostopne prevode in komentarje. Poznanje klinopisnega gradiva pa je bilo tedaj še zelo nepopolno in prevodi nezanesljivi. Arheološke rovnice so od tedaj odkopale še na stotisoče ploščic s teksti v Mezopotamiji, Egiptu, Mali Aziji in Siriji. Da na tem področju ni mogoče napraviti zaključnega obračuna, dokazuje presenetljiva najdba državnih arhivov v Ebli v sedemdesetih letih našega stoletja. Česa takega, kakor je zbirka Ancient Near East Texts relating to the Old Testament (izd. James B. Pritchard), Ivanocy pač ni imel na voljo. Vendar mu ne gre odrekati kritičnosti. Naj navedem značilen primer. V skladu s tendenco prvih prevajalcev klinopisnih tekstov bi tudi Ivanocy rad videl čimveč svetopisemske vsebine v babilonskih epih. Vendar se odloči, da ne bo prevzel prevoda, ki namiguje, da so bogovi spravili potop nad ljudi kot kazen za greh. S primerjanjem je namreč ugotovil, da so novejši in zanesljivejši lingvisti izpustili besedo grešnik, ki se je pojavljala v prejšnjih prevodih. Tako avtor priznava, da v danih besedilih ni jasno naveden vzrok za potop, čeprav bi vseeno rad dokazal, da mora biti ta vzrok enak kakor v svetopisemskem besedilu (63). Danes vemo, da so prav razhajanja dragocena opozorila na edinstvenost starozavezne teologije. V epu o Gilgamešu je potop posledica nepremišljenega igračkanja bogov (kar je razvidno tudi iz teksta, ki ga Ivanocy navaja na strani 69), v Genezi pa gre za moralno vprašanje greha in kazni oziroma očiščenja. (Sicer je za slovenskega bralca zanimivo primerjati besedilo Utnapištimove zgodbe o vesoljnem potopu z enajste plošče epa o Gilgamešu, kakor ga imajo sedaj v poslovenjeni Ivanocyjevi disertaciji, s prevodom Mirka Avsenaka v knjigi *Ep o Gilgamešu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978, str. 67—73.)

Vrednost Ivanocyjeve knjige je danes predvsem v zgodovinskem pričevanju o pogledih in postopkih preučevanja starih bližnjevzhodnih besedil glede na Sveto pismo. Doktorska disertacija pozneje tako zaslužnega slovenskega duhovnika in kulturnega prosvetitelja nas opozarja na pot, ki je bila od tedaj prehojena. Hkrati pa nudi tudi spodbudo za današnje delo in zanimanje za Sveto pismo v teologiji in pastoraciji.

Marijan Peklaj

Tomislav Ladan — Vjeko-Božo Jarak — Djuro Seder, **Evandjelje po Luki,** Biblioteka »Slovoznak« — Plehan, 74416 Bunar/Derventa 1985, 173 strani, 16 slik, veliki format 28,5 × 21.

To je druga knjiga predvidenega načrta izdati v razkošnejši obliki popolnoma nov prevod evangelijev, jih z daljšo uvodno besedo približati današnjemu človeku in z barvnimi slikami umetniško popestriti; kot prva je izšel l. 1980 Janezov evangelij. Pisatelj in prevajalec Tomislav Ladan je prevedel evangelij iz grškega izvirnika, spremno besedo je napisal Vjeko-Božo Jarak, profesor kristologije na frančiškanski Bogoslovni visoki šoli v Sarajevu, slike pa dodal Djuro Seder, docent na Akademiji likovnih umetnosti v Zagrebu. Kratek predgovor v knjigo je napisal Marko Karamatič, ki se trenutno pripravlja na obrambo svoje disertacije na naši fakulteti. Pobuda za takšno izdajo evangelijev je torej izšla iz vrst razgledanih ljudi, ki se močno zavedajo, da je treba sodobnemu človeku sodobno predstaviti evangelije. Že zunanja oblika in oprema knjige kažeta na umetniško naravo Lukovega evangelija. Evangelij je v besedi in sliki prikazan kot književna umetnina, zato vreden, da ga ima v knjižni zbirki vsak, ki ljubi besedno umetnost in ceni modrost starega sveta, pa naj bo veren ali ne.

Gotovo bodo slike najprej zbudile pozornost bralcev. Te dostojno odslikavajo globino in toplino Lukovega evangelija. Vse so usmerjene k njegovemu osrednjemu spo-

ročilu, k razodetju božjega človekoljubja v Kristusu, kakor je prevajalec podnaslovil evangelij. Barvne slike so pristne sodobne sakralne umetnine: nikoli osladne, vendar do kraja spoštljive in najbolj plemenito v človeku prebujajoče. Slike v umirjenih barvnih odtenkih čutno približujejo bralcu sporočilo evangelija.

Kar je slikar izrazil z barvami, je prevajalec povedal z besedami. Prevod je lepo berljiv, vendar bodo natančno oceno o njegovi jezikovni vrednosti lahko povedali hrvaški jezikoslovci. Tudi manj vešč poznavalec hrvaščine lahko zasluti v njem polno spretnih jezikovnih rešitev, čeprav se ob natančnejšem branju ne morem znebiti vtisa, da je prevajalec na račun lepega jezika večkrat žrtvoval vsebino. Tako prevaja na primer zadnji stavek Izaijevega citata v Lk 3,6: in vsaka *pot* bo videla božje zveličanje (i vidjet će svaka *put* spasenje Božje), čeprav je v izvirniku za *pot* beseda »sarks« — meso, kar je pravzaprav sinekdoha in pomeni *človek* (pri Izaiju: »kol basar« — vse meso, torej *vsak človek* ali, kakor mnogi prevajajo, *vse človeštvo*), zato bi se prevod moral glasiti: in *vsak človek* bo videl božje zveličanje. V Lukovem evangeliju je Jezus najbolj človek. Izmed vseh novozaveznih pisateljev Luka najbolj natančno opisuje Jezusovo učlovečenje in v njegovem evangeliju se Jezus najbolj zavzema za človekovo telesno in duhovno revščino, zato podnaslov evangelija v »Jezusu Kristusu se je razodelo božje človekoljubje« povsem izčrpno izraža njegovo vsebino. V Lukovem evangeliju gre najprej in predvsem za človeka. Človek, tudi najbolj odrinjen in zaničevan, je prvi predmet Jezusove ljubezni. Jezus je Odrešenik vesoljnega človeštva. V njem bo vsak človek videl, to se pravi: uresničil svojo rešitev. Ob tako močnem naglašanju Jezusovega zavzemanja za človeka res nima smisla odstopati od izvirnika in na račun jezikovnega blagoglasja ali večje razumljivosti spreminjati njegovo temeljno sporočilo.

Končno pa prevajalec z vsem svojim izraznim bogastvom ne izčrpa dovolj Lukove jezikovne globine. Medtem ko uporablja Luka za učitelja dve različni besedi *didascalos* in *epistata* in je med njima precejšnja pomenska razlika, prevaja Ladan obe enako, obe dosledno samo z *učitelj*, s tem pa ni samo okrnjena pestrost Lukovega izrazja, temveč je prevod tudi pomensko osiromašen.

Prevod odpira torej staro vprašanje: čemu dati prednost pri prevajanju: jeziku ali vsebini. Če se je Ladan zaradi svoje pisateljske nadarjenosti bolj približal prvemu, s tem ni rečeno, da njegov prevod ni dober; nasprotno, njegov prevod je znova potrdil, da dokončnega prevoda, ki bi bil povsem enak izvirniku, preprosto ni in da je vsak prevod samo svojevrsten poskus, kako narediti domala »neprevedljive« evangelije razumljive današnjemu človeku. Z vsakim prevodom nas Bog znova nagovarja, in če je prevod lep, lahko berljiv in razumljiv, gotovo dostojno podaja božjo govorico, ker je ta tudi najlepša govorica. V tej smeri je treba iskati tudi pravo vrednost Ladanovega prevoda Lukovega evangelija.

Posebno pozornost pritegne spremna beseda Vejka-Boža Jaraka. Ta je zelo obsežna (11—78). Že izbor uporabljene literature (76—78) spričuje, da se je pisec poglobil v Lukov evangelij. Uporabil je samo tujo, povečini nemško literaturo o Luku. Čudim se, da ne navaja niti enega domačega avtorja, čeprav je izšlo v zadnjih letih v hrvaščini precej stvari, ki jih ne bi smel popolnoma obiti, čeprav se z njimi ne strinja.

Jarakovo razpravljanje sloni na deduktivni metodi, to se pravi, da iz življenja prakrščanske verske skupnosti govori o nastanku in vsebini Lukovega evangelija. To pove že naslov v celotno razpravljanje: Jezus Kristus v veri krščanske skupnosti Lukovega evangelija. Najprej spregovori o zgodovinsko-verskem okolju Lukovega evangelija (helenizem, gnosticizem, judovstvo), nato predstavi evangelij po zgradbi in vsebini (16—19), za tem pa podrobneje razpravlja o najbolj značilnih temah Lukovega evangelija: Jezus, ustanovitelj božjega kraljestva (23—25), Jezus — prerok (38—39), Božji Sin (39—40), Sin človekov (41—42), Mesija — Kristus (43), Gospod — Kyrios (44), božje človekoljubje (48—50), bogastvo — uboštvo (58—59), Jezusova molitev in molitev skupnosti (60—62); v dodatku pa o naznanilu Jezusovega deviškega rojstva (66—70) in Jezusovem srečanju z ženami (70—74), vendar dosledno tako, da izhaja iz zakoreninjenosti Lukovega evangelija iz prakrščanskih skupnosti. Tako pravzaprav pojmuje današnja znanost nastanek evangelijev in je takšno pojmovanje gotovo bliže resnici, kakor

pa če mislimo, da so evangelisti, seveda tudi Luka, napisali evangelije, ki so nato postali temelj verskega življenja prvih krščanskih skupnosti. Evangeliji so prej zapis desetletja ustaljenega verskega izročila kakor knjige, ki so to izročilo šele ustvarile. V njih se dejansko kažeta mišljenje in življenje prvih krščanskih skupnosti, zato je njihova vsebina tako resnična, kot je resnični obstoj teh skupnosti.

Ob razvrstitvi tém Lukovega evangelija se bralec takoj sprašuje: čemu Jarak šele v dodatku razpravlja o Jezusovem deviškem rojstvu, to se pravi o Jezusovem otroštvu, kar je vsebina prvega in drugega poglavja Lukovega evangelija? Mar hoče s tem reči, da prvi dve poglavji nista izvirni del Lukovega evangelija, temveč sta bili njemu dostavljeni pozneje? Mar hoče s tem reči, da ti dve poglavji sploh nista Lukovi, ampak koga drugega? Mar hoče s tem izraziti sum o zgodovinski resničnosti njune vsebine? Jarak ne odgovori jasno na nobeno od teh vprašanj, čeprav pravilno ugotavlja, da sta ti dve poglavji oziroma njuno sporočilo najmlajša plast Lukovega evangeljskega izročila. Čeprav sta to res, sta vendar od začetka, odkar sploh poznamo Lukov evangelij, sestavni del evangelija, zato ne moremo govoriti o nekakšnem dodatku, kakor govorimo o tekstno-kritičnem zaključku Markovega evangelija (Mr 16,9—20) ali o 21. poglavju Janezovega evangelija. To drži tem manj, ker stavi Jarak nastanek evangelija šele v začetek tretje krščanske generacije in sta zato poglavji, pa četudi bi ju napisal kdo drug, od vselej lahko sestavni del evangelija. Seveda pa je zelo tvegano trditi, če ni znanstveno popolnoma nevzdržno, da bi bil Lukov evangelij nastal tako pozno. Kako, če pa je v resnici prva knjiga enotno zamišljenega opusa, katerega druga knjiga so Apostolska dela (prim. Apd 1,1). Apostolska dela pa gotovo niso nastala tako pozno, sicer res ne razumemo, zakaj se tako nerodno končujejo, da prav nič ne povedo o izidu sodnega postopka zoper Pavla, čeprav je k temu usmerjen ves drugi del Apostolskih del!

Odnosa med Lukovim evangelijem in Apostolskimi deli tudi zato ne moremo zanemariti, ker pravi Jarak, da evangelija ni napisal Luka, spremljevalec apostola Pavla na njegovih misijonskih potovanjih, kakor smo bili doslej prepričani, ampak neznan krščanski pisatelj, čeprav se evangelij še naprej lahko imenuje Lukov (16), to se pravi, evangelij se samo imenuje po Luku, čeprav Luka ni njegov pisatelj. Jarak to trdi brez kakršnegakoli dokaza. Čeprav nimam namena zavračati nedokazane trditve, bi vendarle rad opozoril na neizpodbitno dejstvo, ki hudo spodbija takšne neutemeljene izjave, namreč, da je v Apostolskih delih 97 vrstic, od skupnih 1007, kjer pisatelj pripoveduje v prvi osebi množine; imenujemo jih »mi-pripovedi«. Ta pisatelj ni nihče drug kakor Luka, ki v prvi osebi množine pripoveduje svoja doživetja na Pavlovih misijonskih potovanjih in to, kar je doživel, ko je spremljal Pavla v Rim. Nihče ne more reči, da vsaj teh vrstic ni napisal Luka. Natančna primerjava teh vrstic z Lukovim evangelijem pa je domala statistično ugotovila (prim. Giovanni Canfora, Identità dell'autore degli Atti con Luca, v: Il Messaggio della salvezza 5, Torino 1968, 103—105), da je v evangeliju isti besedni zaklad, isti slog, ista gradnja stavkov in ista miselnost, kot v »mi-pripovedih«, kar dovolj jasno spričuje, da Luka, spremljevalca apostola Pavla, le ni mogoče kar tako izključiti od avtorstva tretjega evangelija in reči, da se je krščansko izročilo 2000 let motilo. Nekateri sodobni proučevalci Nove zaveze so tako močno prepričani, da je isti človek napisal tretji evangelij in Apostolska dela, da obravnavajo Apostolska dela takoj za tretjim evangelijem in ne šele za Janezovim evangelijem, kakor so v novozaveznem kanonu (prim. Werner G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1973).

Kakor glede nastanka Lukovega evangelija in njegovega avtorstva Jarak podlega nedokazanim trditvam nekaterih sodobnih proučevalcev evangelijev; tako jim podlega tudi v pojmovanju Jezusovega otroštva, najbolj glede njegovega učlovečenja. Najboljši odgovor na vprašanje, čemu razpravlja o Jezusovem deviškem rojstvu šele v dodatku, dobimo, če pazljivo preberemo vso njegovo spremno besedo, posebno mesta, kjer govori o Jezusovem izvoru. Tu je Jarak podlegel prepričanju Rudolfa Bultmanna, ki je zanikal Jezusovo nadnaravno spočetje in učil, da je bil Jezus čisto navaden človek, spočet in rojen kakor vsi ljudje, vendar človek, katerega je Bog pri krstu, ko je poslal nadenj Svetega Duha, posinovil, to se pravi, tako tesno pridružil sebi, da se je Bog v njem v vsej odrešenjski zgodovini najbolj

neposredno približal ljudem. Jezus torej ni učlovečeni Bog, ampak navadno »človeško bitje, ki ga je Bog, po sodelovanju svojega Duha in Adamovega rodu (Lk 3,23—38) poklical, da je z njim odprl novo razdobje odrešenjske zgodovine« (47). Samo če imamo to pred očmi, vidimo, da »krščanski pisatelji nikakor niso nameravali opisovati Jezusovega telesnega rojstva in niso hoteli nič povedati, kako se je to zgodilo, ampak so s svojim pripovedovanjem izrazili samo versko resnico o Jezusovi tesni povezanosti z Bogom. Kolikor je bil Jezus sploh človek, toliko je tudi povsem pripadal Bogu« (40).

Jarak ne pravi, da Jezus ni bil Božji Sin, vendar razume Jezusovo božje sinovstvo v smislu posinovljenja, kar se je zgodilo pri krstu: »Samo po sebi je umevno, kako se pojmovanje božjega sinovstva v Jezusu ne more spraviti v sklad z rojstvom po Duhu ali z deviškim rojstvom. Če bi bil Jezus po rojstvu Božji Sin, posinovljenje pri krstu ne bi bilo potrebno« (40).

Seveda ni tukaj mesto, da bi zavračal takšne trditve, ker zahtevajo daljšo, zlasti pa z dokazi podprto razpravo, kar pa ni namen recenzije, temveč moram samo poudariti, da takšno govorjenje ni le v nasprotju s krščanskim verovanjem, temveč tudi Lukovim evangelijem. Čeprav Jarak nikoli izrečno ne zavrača resnice o učlovečenju, ampak dosledno govori samo o tesni notranji pridružitvi Nazareškega Jezusa Bogu, je vsakomur jasno, da s tem zanika učlovečenje, kajti samo notranja pridružitev Bogu, čeprav do zadnje možnosti možna pridružitev, ni isto kakor biti Bog. S takšnim govorjenjem Jarak izvotli vsebino prvega in drugega poglavja Lukovega evangelija, če pa izvotlimo vsebino teh dveh poglavij, izvotlimo ves evangelij, ker nista prvi dve poglavji noben dodatek evangeliju, temveč njegov sestavni del, pa čeprav sta bili v obliki, kakor ju poznamo danes, napisani v luči povelikonočne vere, ki je gledala na Jezusa drugače kakor ljudje, ki so se srečavali z njim, ko je še živel na zemlji. Če so povelikonočni kristjani poglobili vedenje o Jezusu, ga zato niso popačili. Mar jih Sveti Duh ni »uvedel v vso resnico« (Jn 16,13)?

Ko Jarak razpravlja o čudežih (26—27), pravilno naglaša, da evangeljske pripovedi niso protokoli, iz katerih bi bilo mogoče natančno rekonstruirati evangeljski dogodek, temveč so samo pričevanja o določenih verskih resnicah. Tako tudi poročila o Jezusovem nadnaravnem spočetju in deviškem rojstvu ne povedo nič drugega kot to, da je Jezus od začetka najbolj notranje pridružen Bogu, nekako tako, kakor da je Bog že od začetka »računal z njim« ali, kakor so Judje navadno rekli: »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal« (Jer 1,5; prim. še Gal 1,15) in v tem pomenu »Božji Sin«. Vse je pravzaprav samo »okrasek« te resnice in samo po sebi ne pomeni nič.

Res je, da evangelisti niso zgodovinarji v našem pomenu besede, tudi Luka ne, čeprav velja za prvega krščanskega zgodovinarja, vendar zato ne moremo reči, da se od tega, kar so zapisali, ni nič zgodilo ali da sploh ni pomembno, kaj se je zgodilo, temveč je pomembna samo resnica, ki jo poročilo vsebuje. Poročila res niso celovita, toda zato tisto, kar sporočajo, še ni izmišljotina. Če evangeljskih dogodkov ne moremo določiti v vseh razsežnostih: krajevni, časovni... to še *ne* pomeni, da evangeljske pripovedi niso resnične. Evangelisti res niso pisali zgodovine zaradi zgodovine, zato iz njihovih poročil ni mogoče do kraja natančno rekonstruirati evangeljskih dogodkov, vendar s tem ni rečeno, da ni res tisto, kar so zapisali. To še posebno velja za Luka, ki venomer uporablja besedo »diegesis« — dogodek, torej nekaj, kar se je zgodilo; in ker se je res zgodilo, je to mogoče opisati. Bi mu mogli očitati, da je uporabljal izraze, katerih pomena se ni zavedal?

Komu naj koristi takšno govorjenje? Sodobnemu človeku, ki težko sprejema verske resnice, da bi ga tako pridobil za Kristusa? Gotovo je pohvale vredno prizadevanje, da sodobnemu človeku govorimo sodobno, vendar zato o razodetih resnicah ne smemo govoriti nejasno ali tako, da jih dejansko zanikamo. Mar je mogoče pridobivati za Kristusa z okrnjevanjem Kristusa? Kdor ni pripravljen sprejeti vsega Kristusa, ga tudi v posameznostih ne bo in tudi ne bo uklanjal svoje volje njegovi besedi, posebno takrat ne, kadar mu Kristusova beseda ne bo všeč. Kdor torej okrne resnice prvih dveh poglavij, dejansko okrne evangelij. Kdor ni pripravljen sprejeti vsega Kristusa, se bo kmalu začel sprašovati: kaj je njegovo in kaj ne, kaj je pristno in kaj mu samo pridevajo, kaj je njegov nauk in kaj teološka interpretacija njegovih poslušalcev? Dogajalo se mu bo, kar se

pravzaprav dogaja Jaraku v tej spremni besedi, da se večkrat izraža tako, kakor da evangeljske besede niso Kristusove, temveč Lukove, in ker po njegovem Luka ni spremljevalec in sodelavec apostola Pavla, temveč nepoznan kristjan iz druge ali tretje krščanske generacije, so to torej besede anonimnega kristjana prvih krščanskih generacij. Kako naj drugače razumemo njegovo govorjenje, ko pravi: »Sedaj se Luka obrača k svoji skupnosti: ‚Blagor vam, ki ste sedaj . . .'« (11), ali: »Prav s temi prilikami se je Luka predstavil kot vernik-kozmopolit« (19), ali: »Luka mu stavi v usta protestno izjavo: Ne spodobi se, da bi prerok umrl zunaj Jeruzalema« (31) . . .; povedano je torej tako, kakor bi bil Luka avtor teh besedi, medtem ko je Luka dejansko samo zbiral Jezusove besede oziroma zbrane v prakrščanskem izročilu verno zapisoval (prim. Lk 1,1—3).

Sicer pa se slabo poznanje biblične problematike pozna tudi drugod. Med drugim najbolj izstopa njegovo razpravljanje o položaju žene v Jezusovem času in v Stari zavezi sploh (70—72). Popolnoma krivična je trditev, da je »v človeški zgodovini malo religij, ki so žene tako potiskale v stran, kakor je to delala izraelska religija« (71). O tem res ni vredno zgubljati besed, vendar je le treba pripomniti, da je povsem zgrešeno z našimi merili presojati čas dva ali tri tisoč let pred nami! Dalje pravi, da je mož lahko ženo odslovil iz kateregakoli razloga, medtem ko žena ni imela te pravice (71). Čemu pa potem apostol Pavel pravi: »Naj se žena ne loči od moža; če pa se že loči, naj ostane neomožena ali naj se z možem spravi« (1 Kor 7,10), če je bila žena v tistem času brez vseh pravic? In: ali ne govori prav apostol Pavel o najglobljih notranji osvoboditvi žene in zenačenju z možem, ko naroča: »Prav tako naj tudi žena možu stori dolžnost« (1 Kor 7,3), kar pomeni, da ni imel samo mož pravice do spolnih dejanj, ampak *enako* (gr. homoios) tudi žena, in če je bila žena v najbolj intimnih stvareh zenačena z možem, mar ni bila s tem res v svojem dostojanstvu zenačena z njim? Res je, da je bila za prešuštvo ženi določena smrtna kazen kamenjanja ali zadavljenja (71), vendar je bila v Jezusovem času takšna kazen zelo redka in omiljena, povrh pa je postava jasno razlikovala med prešuštvom poročene in neporočene žene. In da je Pilatova žena sočustvovala z Jezusom in se skušala zanj zavzeti (73), je posledica skrajno površnega branja Matejevega poročila (27,19), ko evangelist razločno pravi, da je žena trepetala za Pilatovo, ne za Jezusovo usodo!

Najbolj naiven pa je sklep razpravljanja o položaju žena v Jezusovem času in v Stari zavezi sploh. Krivica današnjega časa, tudi Cerkve, do žene je domala v tem, da ženska ni moški. Gotovo, da niti družba (pomislimo na nočno delo žensk) niti Cerkev (njena vloga pri oznanjevanju) za dvig njenega dostojanstva še nista storili vsega, vendar enakopravnost ženske z moškim po božji zamisli ni v tem, da bi ženska postala moški, temveč da bi bila v uresničevanju svoje ženskosti docela neovirana. Ženska bo najbolj osvobojena takrat, ko bo do najvišje možne mere dosegala cilj svoje ženskosti, ne pa da bi postala čimbolj moški!

Kakor je Seder v sodobni sliki prikazal vsebino evangelija in kakor je Ladan prelil evangelij v sodobno govorico, tako je Jarak sodobno spregovoril o nekaterih temeljnih temah Lukovega evangelija. Njegov način pripovedovanja in téme, ki jih razčlenjuje, utegnejo zares pritegniti pozornost sodobnega človeka; škoda je le, da pri razlaganju temeljnih resnic Lukovega evangelija ni ostal zvest njegovemu izvirnemu sporočilu. Sicer pa Lukov evangelij ni tako preprost, kakor smo doslej mislili. Pogled vanj se pravzaprav šele začenja. Angleški razlagalec C. K. Barrett pravi, da se pravkar začenja nekakšna revolucija v proučevanju Lukovega evangelija (prim. C. K. Barrett, Luke the Historian in Recent Study, London 1961). Koliko novih spoznanj o dejanskem poteku sodnega postopka proti Jezusu pred judovskimi oblastniki je prineslo to proučevanje, v kratkem razgrinja sodobni judovski učenjak David Flusser v knjigi Jezusovi poslednji dnevi v Jeruzalemu (Die letzten Tage Jesu in Jerusalem, Stuttgart 1982). Tako nas utegne to preučevanje še v marsičem presenetiti, in če nas je Jarakovo razpravljanje o tem osvestilo, mu moramo biti tudi za to na neki način hvaležni.

Francè Rozman

Leonardo Boff, **Eglise: charisme et pouvoir** (iz brazilščine prevedla D. Voïta in J. Lessa), Lieu Commun, Paris 1985, 288 str.

Ta knjiga je dejansko zbornik trinajstih člankov, ki so bili napisani v brazilščini in namenjeni brazilskim bralcem. Priložnostna narava tega dela, se vidi v ponavljanju nekaterih misli in tudi v njihovi nedorečenosti in nedomišljenosti. Avtorjeva misel je podobna morju, ki vztrajno prihaja in se umika vedno enako in hkrati presenetljivo različno. Prva značilnost te misli je njena zakoreninjenost v življenju brazilske Cerkve. Ta zakoreninjenost narekuje prednostno opredelitev za revne, ki je druga značilnost Boffove misli. Ti dve značilnosti se zrcalita v naslovu, ki bi ga lahko oblikovali tudi v obliki vprašanja: Ali so v cerkvi karizme, darovi Svetega Duha, podvrženi oblasti ali pa je tudi oblast karizma, ki je podvržena koristi cele Cerkve? Boff se je odločil za drugo možnost: »Pojmovanje Cerkve kot zakrament Svetega Duha vsebuje tudi dajanje prednosti vstajenju, ustvarjalnim in z zgodovino skladnim elementom pred institucionalnimi okviri, če hočemo razumeti naravo in poslanstvo Cerkve (267). Ker gre za variacije na isto temo, bomo v tej predstavitvi združili posamezna poglavja okoli najmočnejših poudarkov, ne da bi pri tem prizadeli njihovo dejansko razvrstitev. Na koncu bomo predstavili Opombo Kongregacije za verski nauk, ki opozarja na pomanjkljivosti v tej knjigi.

1. Različni modeli Cerkve in teologije ter z njimi povezane pastorale

V Cerkvi v Latinski Ameriki je več različnih pastoral in vsaka od njih predpostavlja določen model Cerkve. Iz preteklosti so se ohranili trije modeli in z njimi povezane prakse:

— Cerkev — Božja država je vase obrnjena in se omejuje le na sakralno področje. To je klerikalno pojmovanje Cerkve, »kolikor se ne bi moglo brez posvečenega klera nič odločilnega zgoditi v občestvu« (9).

— Cerkev — Gospa in Mati se enači s hierarhijo. Ta, na široko organizira pomoč revnim, hkrati pa je tesno povezana z vladajočimi sloji.

— Cerkev — znamenje odrešenja je odprta svetu in zahteva reforme znotraj ustaljenih sistemov.

Poleg teh modelov pa se danes uveljavlja še Cerkev revnih, ki se poraja v temeljnih krščanskih občestvih. Ta občestva so »nov in izviren način v življenju krščanske vere« (19). Cerkev se opira neposredno na reveže in več ne potrebuje vladajočih slojev ali države. »Zato ni več Cerkev za revne, ampak Cerkev revnih in z njimi.« (20) S tega položaja določa svoj odnos do drugih družbenih slojev. »Nosilci Kraljestva so ljudje, ustanove, dejavnosti, ki jih usmerjajo etični ideali, kakršne je predlagal zgodovinski Jezus.« (20)

Kakšen je odnos med Cerkvijo in teologijo iz tega zornega kota? Odločilno vprašanje je: »Katera teologija je koristna in potrebna za Cerkev in družbo hic et nunc? ... Določena Cerkev se sme imeti za odraslo le tedaj, kadar spremlja njeno dejavnost resna misel in razpolaga s strokovnjaki, ki so sposobni izdelati teoretičen okvir vere, ki bo zmogel odgovoriti na izzive družbeno-zgodovinskih stvarnosti.« (27) Boff našteva šest teoloških usmeritev (razlaganje, kakšen je zaklad vere; uvajanje v krščansko izkustvo; razmišljanje o skrivnosti odrešenja; transcendentalna antropologija; razumevanje znamenj časa; teologija sužnosti in osvoboditve), kaže njihovo vsebino, nasprotnike in pastoralne posledice ter končno opozarja na njihove prednosti in napake. O teologiji osvoboditve pravi na primer: »Zaradi močnega poudarjanja strukturne narave družbenega greha in potrebe po milosti, ki bi bila prav tako družbena in strukturna, je mogoče, da zanemarimo osebno spreobrnjenje in iskanje popolnosti, čeprav sta del krščanskega življenja.« (38) Ker se je treba v življenju odločati, sicer ga onemogočimo, se je treba odločiti za eno teologijo, ne da bi si zatisnili ušesa pred drugimi.

2. Cerkev in človekove pravice

V tretjem poglavju je govor o boju Cerkve v Latinski Ameriki za pravičnost in človeške pravice ter o teološki upravičenosti tega boja. Naslednje poglavje govori o kršenju pravic v Cerkvi, v petem poglavju pa je zastavljeno vprašanje, če se lahko spreobrnejo institucije, ki povzročajo krivice.

— V Latinski Ameriki vlada neizmerna beda in se še veča. Cerkev se je angažirala in hoče spremeniti nevzdržne razmere. Avtor teološko utemeljuje njeno dejavnost na podlagi Cerkvenih dokumentov in učenja zad-

njih papežev. Pavel VI. je na primer svaril pred dvojno redukcijo: religiozno in politično. Ena zapre Cerkev v zakristijo, druga pa v okvire določenega političnega projekta. Boj za pravičnost je tudi nujno političen, kot uči na primer Octogesima adveniens. Puebla razlikuje med politiko v širšem pomenu in določeno politiko. Prva »mora določiti temeljne vrednote za vso skupnost — sloga znotraj, varnost navzven — tako da spravi enakost in svobodo, javno avtoriteto in upravičeno samostojnost ter osebno in skupinsko sodelovanje ... Določa tudi sredstva in etiko, ki uravnavajo družbene odnose. V tem širšem pomenu se politika tiče Cerkve ...« (51) zato Puebla obsoja apolitizem. »Zgodi se, da celo kristjani, duhovniki in redovniki delajo iz Cerkve orodje tistih (ki skrčijo vero na zasebnost), ko oznanjajo evangelij, ki ni povezan z gospodarstvom, družbo, kulturo, politiko. V praksi je takšno pohabljenje nekakšno — čeprav nezavedno — strinjanje z ustaljenim redom.« (52) Politika v ožjem pomenu besede pa je »dejavnost, ki hoče upravljati ali spremeniti družbo z osvojitvijo in uresničevanjem državne oblasti.« (53) To pa je področje laikov, ki pa seveda morajo delovati v okviru evangeljskega duha. Res je sicer, da ne moremo iz evangelija izpeljati nobenega družbenega modela ali stranke, vemo pa, da nista vsak model in vsaka stranka spravljiva z njim. Ker je Cerkev v Latinski Ameriki odločno stopila na stran revnih in hoče z njimi spremeniti družbo, ne bodo laiki podpirali strank in programov, ki brezkompromisno zavračajo to odločitev. V Puebli so škofje še zapisali: »Ljubezen do Boga mora danes za nas postati delo pravičnosti do zatiranih, osvoboditveni napor v prid tem, ki so osvoboditve najbolj potrebni.« (58)

— »Boj za človeka se je izenačil z bojem za Boga.« (62), vendar pa tudi v Cerkvi kot v svetu ni vedno najbolj uspešen. Kaj ga slabi v Cerkvi in ali je mogoče kaj spremeniti, se sprašuje avtor v četrtem in petem poglavju. Najprej odločno poudarja, da je ta problem v Cerkvi drugotnega pomena in še zdaleč nima enakih razsežnosti kot v svetu. Tudi bi ne bilo prav, če bi posvečali preveliko pozornost tem vprašanjem v Cerkvi, ker bi jo oslabili in odvrnili pozornost od dejanskih in trajnih kršilcev človekovih pravic. Boff obravnava ta problem le zato, da bi mogla Cerkev še uspešneje stati na strani vseh zatiranih, da je ne bi doletel očitek, češ da vidi iver v očesu svojega brata, bruna v svojem pa ne. »Cerkev je pred novo družbo in novimi možnostmi. ‚Kdor ne pozna svojih napak v preteklosti', je rekel Hegel, ‚je obsojen, da jih bo ponavljal.' To je namen teh razmišljanj, ki se lahko zdijo pretirano negativna. Ko smo obrnjeni k sedanjosti in prihodnosti, zmanjkuje časa za opevanje zmag v preteklosti. Poleg tega pa jih je institucija že dovolj prehvalila zaradi apologetskih namenov.« (108)

Pravice kršijo v okviru institucij: osredotočenje oblasti in odločanja, zakonodaja o redukciji klerikov, položaj žensk; na področju obveščanja in oblikovanja mnenja; v odnosih do (drugače) mislečih v nauku in disciplini. Razlogi za to kršenje niso subjektivne narave, ampak strukturne. Zgodovinsko sociološka obravnava tega problema razodeva, da vlada Cerkev avtoritarno in so se sedanje strukture izoblikovale v stiku z rimsko oblastjo in fevdalno ureditvijo. Ta slog vladanja, ki je bil svojčas nedvomno upravičen, je »eden osnovnih virov spora z našo sodobno zavestjo o človekovih pravicah«. (74) Zato lahko rečemo, da »Cerkev manj brani božjo avtoriteto kot zgodovinsko obliko, v katero se je ta avtoriteta oblekla« (75). Analitično gledano, pa to avtoriteto »pojmujejo kot osnovno, če že ne edino nosilko božjega razodetja v svetu« (76). Dokler bo prevladovalo to dogmatsko in doktrinarno pojmovanje »razodetja in odrešenja, ki ju prinaša Jezus Kristus, se je treba neizogibno nadejati, da bodo v Cerkvi zatirali svobodo različnega mišljenja« (78).

Omenjena pristopa ne zadostujeta za celovito razumevanje razmer v Cerkvi, še manj pa za njihovo spremembo. To, kar omogoča razkorak med človekovimi pravicami in njihovim uresničevanjem, je dejanska praksa. Cerkev je namreč razdeljena na kler in na laike. »Skupina, ki ima sredstva simbolne proizvodnje, izdeluje teologijo, ki se sklada z njenimi pogledi. Ta teologija opravičuje, utrjuje in podružablja njeno oblast, ko pripisuje Bogu potek opravljanja oblasti v zgodovini.« (78) Organizacija Cerkve je torej takšna, da laik ne bo mogel nikoli uresničiti pravic, ki mu jih sicer hierarhija teoretično priznava.

Boff ne razpravlja o upravičenosti oblasti v Cerkvi: »ta obstaja in jo hoče Bog; sprašujemo se le o zgodovinski obliki njene ure-

ditve in o teologiji, ki izhaja iz nje, da bi ideološko opravičila neuravnovešene odnose na področju oblasti med člani te iste Cerkve« (79). Cerkev se bo spravila s človeškimi pravicami v svoji sredi, če bo spremenila ne le zavest, ampak tudi strukture, ki določajo dejanske odnose med kristjani. Nova praksa in drugačni odnosi, ki se bolj skladajo s človekovimi pravicami, veliko prispevajo k bolj evangeljskemu pojmovanju oblasti, ki postavlja diakonijo nad vse.

Institucija je življenjska nuja in brez nje ne more obstati nobena skupnost, tudi Cerkev ne. Vendar pa ni sama sebi namen, ampak je v službi občestva vere. »Zato je vedno ‚drugotna' danost, ki mora spremljati zgodovinske spremembe v občestvu, se soočati s prelomnicami in najti ustrezne institucionalne odgovore. Ta zgodovinski proces zvestobe ter služenja občestvu in v njem navzočem Gospodu imenujemo stalno spreobračanje.« (91) V zgodovini Cerkve imamo dva tipa oblasti: prvi do Konstantina, drugi po njem. Ta, drugi tip ni uspel v srečanju s svetno oblastjo. Cerkev se je namreč znašla »pred grozotno dilemo: vladati ali pa se podvreči« (98). Iz te dileme je nastal tisočleten boj za oblast, ki je bistveno zaznamoval Zahodno Cerkev in njene strukture. V Cerkvi je prišlo do absolutne papeževe oblasti, v odnosu do sveta pa je bila Cerkev vse bolj odklonilna.

Avtor na kratko predstavlja ta dvojni proces. Glede papeštva bomo omenili za ponazoritev neverjetne, toda resnične misli, ki razodevajo kult osebnosti. Za Nedelleca je bil Kristus prvi papež, za Katarino Sienško pa je bil papež ‚sladki Jezus na zemlji'. »Salezijanec Bertetto je 1955. zapisal (...): ‚Dejansko, papež je Bog na zemlji... Jezus je postavil papeža nad preroke... nad predhodnika... nad angele... Jezus je postavil papeža na isto raven kot Boga.'« (97) V odnosu do sveta pa je postala Cerkev od 16. naprej Cerkev ‚proti': »proti reformaciji (1521), proti revoluciji (1789), proti vrednotam, ki so danes svete, kot npr. svoboda vesti, ki jo je še 1846 Gregor XVI. obsodil kot *deliramentum,* svoboda mišljenja, ki jo je isti papež izobčeval kot napako, ki je pogubna kot kuga, proti demokraciji, itd.« (102)

Kadar pa je prišel zmagovalec do oblasti, se je Cerkev vedno povezala z njim, čeprav ga je še včeraj preganjala kot absolutno zlo. V takšnih odnosih z oblastjo vidi Boff bistveno razliko med prvo Cerkvijo in njeno naslednico: prva je preroška, druga oportunistična. Seveda priznava tudi ta svoje zmote, vendar le v preteklosti in na subjektivnem področju. V tem duhu razlaga tudi klasično pravilo, da se mora Cerkev vedno prenavljati.

Vendar v tem okviru več ne zadostujejo reforme. Cerkev se mora na novo preustvariti še zlasti v svojem pojmovanju in izvrševanju oblasti. »To, za kar gre Kristusu in božjemu ljudstvu, je preveč pomembno, da bi lahko ostalo le v rokah hierarhije. ‚Institucija ni nekaj slabega. Lahko ji v veliki meri pripišemo to, kar je Pavel rekel za postavo: je potrebna, vendar pa čisto sama ne zadostuje za dobro; lahko postane celo priložnost za greh in zapelje tistega, ki bi v njej iskal le zatočišče.'« (109) Da bi se Cerkev preustvarjala, se mora ponovno prežemati z evangeljskim pojmovanjem in izvrševanjem oblasti. Centralistične in absolutistične zakonitosti povzročajo patološka družbena stanja: »kot npr. odsotnost ustvarjalnosti, dialoga, kritičnosti; množenje zahtev po poslušnosti, pokorščini, odpovedi, ponižnosti; spodbujanje, da bi si naložili Kristusov križ, bili disciplinirani in izpolnjevali red — vrednote, ki imajo evangeljsko vsebino, vendar se tako drže teh vrednot, da te vedno opravičujejo ustaljene oblasti in jih hlapčevsko podpirajo« (102).

Kljub tako negativni predstavitvi pojmovanja in uresničevanja oblasti pa je avtor poln upanja. Danes smo že namreč priče preroda še zlasti tam, kjer stara Cerkev umira. Ta gleda sicer z nezaupanjem na novo Cerkev, ki se poraja med revnimi in ljudmi na robu družbe; je kot stara, nerodovitna Sara, ki se je nasmehnila, ko je slišala, da bo spočela. »Smej se, Sara, kajti bila si jalova, nerodovitna in sedaj si rodovitna, bila si stara in sedaj si pomlajena...« (119)

3. Evangelij in njegove podobe

Šesto in sedmo poglavje obravnavata uresničevanje evangelija v času in prostoru. To udejanjanje je katolištvo, ki ima nujno zgodovinske, politične, socialne, kulturne in religiozne razsežnosti.

Razmišljanje o katolištvu se pojavi razmeroma pozno, in sicer v sporu z refor-

macijo, ki je očitala Cerkvi, da se je oddaljila od prvotne Cerkve in izneverila evangeliju. Avtor predstavlja razvoj protestantskih in katoliških stališč in končuje z mislijo, da je problem katoličtva eklezialne narave. Krščanstvo ima namreč vedno neko določeno podobo: »Cerkev ali katoličtvo je prevod evangelija za konkretno življenje vernikov tako, kot so to bili že štirje evangeliji in apostolsko pridiganje« (137). Kakšen je torej odnos med evangelijem in Cerkvijo? »Evangelij, če ga dobro razumemo, ni sinonim za Cerkev, toda po drugi strani ga ne moremo razumeti brez nje.« (137)

Katoličtvo »je središčtvo krščanstva« (138). To središčtvo je po eni strani udejanjeni evangelij, po drugi pa ni evangelij. »Evangelij ni besedilo štirih evangelijev in ni na isti ravni. Evangelij je tako rekoč ustanavljajoča moč in strukturajoča sila katoličtva, neke vrste življenje, ki ustvarja strukture, povezave, okostja, prek katerih se javlja, živi od tega življenja, vendar ju ni mogoče poistiti. V moči te zavesti ima katoličtvo odprt in samopreraščajoč način bivanja, ki zmore zbuditi druge možne mediacije evangelija.« (138) Takó sta med Cerkvijo in evangelijem istost in različnost. Poudarek na eni ali drugi razsežnosti določa dva različna stila krščanskega življenja. Razlike med rimskim katoličtvom in protestantizmom so predvsem na tej ravni.

Res je sicer, da pripisujemo prvotnemu katoličtvu »suvereno avtoriteto nad drugimi oblikami inkarnacije krščanskega sporočila«, vendar pa ne smemo prezreti, da ima isti epistemološki status kot kasnejše oblike krščanstva. Zato ga je treba obravnavati odprto in ustvarjalno, da ne bi slepo ponavljanje in ozka dogmatičnost preprečila ponovno inkarnacijo za naš čas.

Odnos med katoličtvom in evangelijem dobro izraža kategorija zakrament ali misterij, ki združuje istost in različnost. Protestanti poudarjajo bolj različnost, katoličani pa istost. Zato je krščanstvo zlahka prevzelo poganske šege in navade, obenem pa se je skrčilo na »preprost nauk odrešenja: bolj pomembno je postalo, da poznamo resnice, ki nam morejo prinesti odrešenje, kot pa da bi jih uresničevali v praksi, ki se trudi, da bi se ravnala po Jezusu Kristusu« (153). Skratka, poudarjanje samo istosti med evangelijem in Cerkvijo poraja mnoga patološka stanja. »Fetišizacija središčtva v katoličtvu je odgovorna za njegovo zgodovinsko okostenelost in počasnost pri spoznavanju znamenj časov, za prevajanje in inkarnacijo Jezusovega osvobajajočega oznanila... Vendar še enkrat podčrtajmo, da ti patološki pojavi predpostavljajo resničen princip in ne morejo izničiti pozitivne moči katoliške identitete.« (155)

Sodobno katoličtvo je vse premalo povezano z veliko, ustvarjalno tradicijo in zaprto v majhne, mlajše ‚tradicije'. Sinkretizem je v bistvu ‚zakon inkarnacije' vere, sicer je ni v družbi in zgodovini. Katoličtvo, ki je eno zaradi vere, je raznotero zaradi njenih izrazov. Vera in religija sta torej neločljivo povezani. »Skratka, reči smemo, da je vse, kar pomaga teologalni svobodi, ljubezni, veri in upanju, sinkretizem, ki se ujema z resnico in inkarnira v zgodovini osvobajajoče božje sporočilo.« (185)

4. Obrisi novega modela krščanstva

Od osmega do trinajstega poglavja sledimo razmišljanjem, osredotočenim na nov model Cerkve, ki se poraja v temeljnih krščanskih občestvih.

Kot je bilo že večkrat rečeno, je dosedanji model Cerkve tesno povezan z vladajočimi sloji in seveda temu primerno urejen. Vendar pa Cerkve ne določa le njena povezanost z družbo, ampak tudi krščansko izkustvo in razodetje. »Cerkveno religiozno področje vsebuje očitno protislovje: po eni strani se zgodovina uresničuje v okviru nesimetričnega načina simbolne proizvodnje in je akolit kapitalistične družbe; po drugi strani pa ga vabi sklop njegovih utemeljujočih idealov k enakostni proizvodnji, ki se opira na sodelovanje in bratstvo.« (200—201) Cerkev, ki je povezana z močnimi, ne more uresničevati krščanskih idealov in je vzrok pohujšanja. »Vse močno vabi in spodbuja k notranji rekonstrukciji Cerkve« (203), da bi lahko danes opravljala svoje poslanstvo. Okoliščine v Latinski Ameriki narekujejo, da se združi z revnimi, postane revna in uredi novemu položaju primerne strukture. Jasno mora biti, da ne gre za nasprotje med verniki in hierarhijo, ampak za dva različna tipa Cerkve: Cerkev v službi vladajočih in bogatih ali pa Cerkev revnih. Ta drugi model se že uresničuje v temeljnih cerkvenih občestvih, ki tako pričajo, da »vera ne odtujuje in ne odvrača od sveta; ne ustvarja skupnosti, ki bi se lo-

čila od drugih, pač pa je kvas nikoli premaganega upanja in ljubezni, ki stavita na moč slabotnih in na nezmotljivost pravice in bratstva.« (217)

Temeljna Cerkvena občestva so sad želje po bolj neposrednih in bratskih odnosih kakor tudi posledica pomanjkanja duhovnikov in volje vernih, da ostanejo verni. Temeljna jim pravijo zato, ker jih sestavljajo preprosti ljudje, ki so temelj družbe in Cerkve. Ta občestva torej dopolnjujejo delo velike Cerkve in so »nov način bivanja Cerkve in uresničevanja skrivnosti odrešenja, ki živi v občestvu« (225). Ta Cerkev je živ organizem, v katerem ima vsak določeno delo in odgovornosti. Poleg političnega in družbenega angažiranja pa je vera tudi obhajanje, praznovanje. To se izraža predvsem v obliki ljudskih pobožnosti in romanj. »Ljudstvo, ki zna obhajati, je ljudstvo, ki bo lahko odrešeno; v njem ni vse zatrto; to je ljudstvo, ki gre osvoboditvi naproti.« (229)

Ta občestva so udejanjena vera. Vendar pa ni dovolj, da se občestvo omeji le na občestveno razsežnost vere in vzpostavlja vzporedne strukture, kot npr. šole, bolnice, pomoč, itd. Čeprav je to zelo potrebno, ne sme ostati pri tem. Potrebna je mistika vere, ki se ne zadovoljuje z osvoboditvijo znotraj sistema. Človek lahko sprejme zapor, v njem živi in se celo razvija, vendar ne sme pozabiti, da je zapornik. »Ni dovolj, da se razvija v svojem zaporu: iz njega je treba priti po dolgotrajnem procesu, ki bo zapor razbil. (...) Krščanska vera prebuja k ljubezni, k družbeni pravičnosti, k resničnemu pomenu celostne osvoboditve v Jezusu Kristusu, ki ne zahteva le osebne spremembe, ampak tudi strukturne.« (238) Občestvo je poslano v svet, da ga spremeni in prekvasi, zato ne sme dovoliti, da bi ga uspavalo ugodno ozračje v lastni sredi.

Ljudstvo mora »nenehno poglabljati vero, upanje, zaupanje, potrpljenje« (240) tudi zato, da mu ne bi upadlo srce pred vsemogočnim sistemom in bi se v obupu zateklo k nasilju in terorizmu. »Razlagati je treba, da je osvoboditev sad dolgotrajnega potovanja z določenimi etapami, ki jih ni mogoče preskočiti; da se je treba angažirati v osvoboditveni praksi že v občestvu, ki ne sme zatirati in mora biti simbol svobodne besede in dejavnosti ter sodelovanja vseh pri odločanju.« (240) Nedvomno bo nova dejavnost sprožila tudi preganjanje in blatenje. V tem primeru je treba odgovoriti »z globoko mistiko vere in posnemanja Jezusa Kristusa in apostolov.« (240)

Zaradi dejanske enakosti in soodgovornosti vseh v občestvu dobi nove razsežnosti tudi razlikovanje med učečo in poslušajočo Cerkvijo. Po svoji naravi celotna Cerkev najprej posluša: preden uči, posluša božjo besedo. Ker je vsa Cerkev poslana, da dela iz ljudi Kristusove učence, so vsi kristjani »*Ecclesia docens* teh, ki oznanjajo ljudem, kar je Bog storil za vse« (245). Poslušanje in učenje sta torej dve sestavini vere, iz katere se poraja Cerkev. Vsak vernik »je učitelj in učenec drugega, vsi pa se drže evangelija« (245). Vendar pa je v Cerkvi tudi uradno, pristno učiteljstvo papeža in škofov. Ta delitev je upravičena, »kadar je v službi bratske skupnosti. Gre za razlikovanje v skupnosti, ne pa za instanco, ki bi bila zunaj nje ali pa nad njo.« (248) Res pa je, da se lahko še tako dobra stvar sprevrže v slabo, kar se je tudi zgodilo z omenjenim razlikovanjem. »Nikomur ne sme biti neznano, da je Cerkev neenakostna družba; kjer je Bog določil ene za vladanje in druge za služenje. Eni so kleriki, drugi pa laiki.« (Gregor XVI.) Pij X. je bil še bolj trd: »Samo kolegij pastirjev ima pravico in avtoriteto vladati in voditi. Masa nima nobene pravice razen te, da se pusti voditi kot pokorna čreda, ki sledi svojemu pastirju.«

Staro pojmovanje Cerkve, ki se je opiralo skoraj izključno na zgodovinskega Jezusa in skrivnost učlovečenja, je treba danes razširiti in upoštevati delovanje Svetega Duha in vstalega Gospoda. »Kolikor izvira Cerkev iz Svetega Duha, ki je Kristusov Duh, ima dinamično in funkcionalno razsežnost« (253), ki prerašča statičnost in korporativnost. Sveti Duh je navdihnil apostole, da so začeli hkrati oznanjati Vstalega in graditi Cerkev. Sodobna Cerkev mora imeti isto odločnost in pogum kot apostoli, še zlasti Janez in Pavel, »princa krščanske svobode. Kristusovo sporočilo nista oznanjala v jezikovni in kulturni obleki, ki jo je rabil Kristus: (...), pač pa sta ga pogumno prevedla, da bi ga prilagodila grški miselnosti.« (264)

Sveti Duh je začetnik vseh velikih del od urejenosti stvarstva do začetka Cerkve »v evharistični epiklezi, ki spreminja kruh in vino v Gospodovo telo in kri« (267). Sveti Duh različno ustvarja in obdarja, zato se

mora Cerkev tako organizirati, da bo upoštevala vse različne darove, karizme. Vsak vernik je prejel kakšen dar, in ker je dar od zgoraj, ga ne sme nihče zapostavljati, pa naj bo še tako majhen in malo ‚potreben' v Cerkvi. Ker razodeva karizma navzočnost Vstalega in Svetega Duha, spada k strukturi Cerkve. »Ni Cerkve brez karizme, to je brez navzočnosti Duha in Vstalega, ki se manifestirata v njenih članih in njihovih funkcijah.« (276) Seveda pa karizmatična ureditev Cerkve ne izključuje oblasti, nasprotno, »oblast je lahko karizma, kakor hitro je v službi bratov in orodje pravičnosti v skupnosti« (278). Med karizmami ima posebno vlogo karizma edinosti, ki »je odgovorna za skladnost med različnimi in številnimi karizmami. To karizmo imajo tisti, ki zasedajo vodstvene položaje v občestvu. Splošno jo imenujemo hierarhija. (. . .) Ta karizma (. . .) vsebuje druge karizme, kot so dar dialoga, potrpežljivosti, poslušanja, resnosti, poznavanja človekovega srca in njegovih oblastniških in samopotrjevalnih mehanizmov. To hierarhično funkcijo opravlja koordinator temeljnega občestva, duhovnik v župniji, škof v svoji škofiji ali papež v vesoljni Cerkvi, ki je občestvo vseh Cerkva med seboj.« (282—283)

5. Uradno sporočilo kongregacije za verski nauk

Dne 11. marca 1985 je Kongregacija za verski nauk objavila Sporočilo, kjer izjavlja »da opredelitve L. Boffa ogrožajo zdrav nauk vere, ki ga mora ta ista kongregacija pospeševati in braniti«.[1] Gre za opredelitve ekleziološke narave, ki jih dokument našteva in zavrača.

1. Boffovo pojmovanje Cerkve je relativistično in razodeva »globoko preziranje tega, kar je katoliška vera glede božje Cerkve v svetu«. Zato tudi govori o novi Cerkvi, predstavlja hierarhijo le kot rezultat potrebe po institucionalizaciji, narobe pojmuje odnose med protestantizmom in katoličtvom, itd.

2. »Isto relativistično logiko srečamo v pojmovanju nauka in dogme.« Sporočilo poudarja, »da nasprotje relativizma ni verbalizem ali nepremičnost. Končna vsebina razodetja je Bog sam, Oče, Sin in Sveti Duh, ki nas vabi v občestvo z njim; (. . .). Toda resnica o Bogu in o človeku se verovno izraža v vedno analognih in omejenih besedah Svetega pisma in pristne cerkvene vere, ki se opira na Sveto pismo. Zato ne smemo razlagati ‚zaklada vere' v okviru dialektičnega zgodovinskega dogajanja in prvenstva prakse.«

3. Napačno je tudi pojmovanje o opravljanju oblasti v Cerkvi. »Razlaganje resničnosti zakramentov, hierarhije, Besede in celotnega cerkvenega življenja s pojmi proizvodnje in porabe, monopola, razlastitve, konflikta z hegemonijskim blokom, prelomnice in priložnosti za nesimetrično proizvodnjo je v bistvu sprevračanje religiozne resničnosti.«

4. Zadnji očitek je na račun karizem, še zlasti preroštva. Res je sicer, da ne opravlja Kristus svoje preroške službe samo po hierarhiji, ampak tudi po laikih. Vendar pa je preroška kritičnost upravičena le, če gradi Cerkev. Zato mora ta kritičnost sprejeti hierarhijo in institucije in tudi sodelovati pri utrjevanju notranje edinosti. Poleg tega lahko samo hierarhija presoja tako njeno usklajenost z življenjem Cerkve kakor tudi njeno pristnost.

Drago Ocvirk

[1] Sporočilo kongregacije je objavljeno v La Documentation Catholique 5. mai 1985, No 1895, 484—486. Potem ko se je Leonardo Boff brezpogojno podredil rimskim odredbam, je kardinal Ratzinger izjavil o njem, da »je resnično cerkven človek, vzoren teolog«. Sporočilo je bilo potrebno »zaradi nekaterih nevzdržnih tez. Vendar je sveti sedež v bistvu dodelil Boffu eno sobotno leto, da bo lahko nadaljeval svoje iskanje resnice. Kar se mene tiče, bom poskusil biti solidaren z njim tako, da mu bom naklonil leto tišine.« La Croix l'événement, semedi 1er Juin 1985, 16.

Leonardo Boff, **Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Eglise.** Iz brazilščine prevedel F. Malley, Paris, Deslée 1978, 144 str.

‚Porajajoča se Cerkev', je knjiga, ki obravnava življenje in delovanje Cerkve v obliki temeljnih občestev. Ta oblika cerkvenega življenja je nekaj novega glede na tradicionalne strukture in z njo se zastavljajo tudi nova

vprašanja o naravi Cerkve in njeni vlogi v svetu. Knjiga je razdeljena na dva dela: prvi obravnava probleme v zvezi s temeljnimi cerkvenimi občestvi, drugi del pa se loteva bolj splošnih vprašanj, ki dobijo v okviru temeljnih občestev nov pomen in domet. Delo bomo prikazali na kratko. Bralec bo z lahkoto prepoznal, da je miselen in praktičen okvir te knjige isti kot v delu, Cerkev, karizma in oblast', vendar v bolj domišljenem in umirjenem tonu.

Pojav temeljnih cerkvenih občestev je treba postaviti v okvir sodobne družbe in Cerkve. Obe sta veliki in močno strukturirani organizaciji, kjer ni prostora za posameznika in za pristne medčloveške odnose. Njihovemu porajanju v Cerkvi je v veliki meri pripomoglo pomanjkanje duhovnikov, zato se ta občestva oblikujejo okoli osi Božja beseda in laiki ter manj okoli osi zakramenti in kler. Nastajata nova ekleziologija in novi pojmi v teologiji. Seveda je vse šele v porajanju, zato se pojavljajo številna vprašanja in problemi, na katere hoče delno odgovoriti ta knjiga.

Kolikšna je prihodnost teh občestev? Zaradi pristnih in neposrednih človeških odnosov v teh občestvih se javlja želja, da bi vsa Cerkev postala takšno prosojno občestvo. Ta želja seveda ni uresničljiva, ker vsebuje vsaka konkretna družbena formacija tudi konflikte, egoizem, nasprotne interese, potrebo po redu in trajnosti. Vse to pa govori v prid institucionalizaciji. Življenje v skupnosti je pač nujno razpeto med organizacijo in brezosebnostjo na eni strani ter osebnimi in intimnimi odnosi na drugi strani. Nobeno občestvo ne more obstati, če se nenehno ne ustvarja in hkrati ne iznajdeva, ko se tudi institucionalizira. Zato temeljna občestva niso in ne morejo biti alternativa za cerkveno institucijo, lahko pa so kvas, ki jo prenavlja. Vprašanje ni torej ali občestvo ali institucija, ampak to, kako uskladiti v vsakdanjem življenju obe družbeni razsežnosti. Seveda ne gre pozabiti, da je institucija v službi občestva. Danes imamo dva modela Cerkve: eden je usmerjen k Cerkvi, veliki instituciji, ki ima svetovne razsežnosti in je, sociološko gledano, povezana s središči moči; drugi pa je osredotočen na temeljna cerkvena občestva med ljudmi, ki so večinoma revni in zapostavljeni. Sodelovanje teh dveh modelov je že obrodilo dobre sadove, zato lahko rečemo, da je prihodnost temeljnih občestev zagotovljena, če bodo znala živeti in se razumeti v dopolnjevanju s cerkveno institucijo.

Kaj sploh je to občestvo: ali je Cerkev ali pa ima le določene cerkvene prvine? V našem primeru je pridevnik cerkveno pomembnejši kot samostalnik občestvo, kajti cerkvenost je sestavni in oblikovalni princip občestva. Občestvo je udejanjena vera, odgovor na evangeljsko povabilo, sad spreobrnjenja in odrešenja. Skupine, ki imajo sicer isto prakso, pa se ne nanašajo na Jezusa Kristusa, niso Cerkev. Če rečemo z drugim vatikanskim koncilom, da je Cerkev zakrament odrešenja, potem lahko rečemo, da je cerkveno občestvo Cerkev. Da bi bila Cerkev katoliška, mora biti ista vedno in povsod. Njena identiteta je v edinosti vere. »Vesoljna Cerkev ne obstaja kot stvari ali kot delne Cerkve: te so omejene v prostoru in času ter v enkratnosti svoje pojavnosti. Vesoljna Cerkev obstaja v obliki skrivnosti, ki je način božje obstojnosti, onstran vseh mejá in določitev.« (35) Zato je delna Cerkev vesoljna Cerkev, ki se vidno uresničuje v določeni podobi. V njej je celotna skrivnost odrešenja v Kristusu v zgodovini, vendar pa ta Cerkev ni celotna zgodovinska skrivnost odrešenja v Kristusu. Ker vera gradi Cerkev, lahko rečemo, da je že vernik navzočnost vesoljne Cerkve; prav tako so temeljna cerkvena občestva resnična vesoljna Cerkev, ki se udejanja na ravni malih skupnosti. Milost in odrešenje se izražata zakramentalno v mediacijah. Te se spreminjajo, vera in milost pa ostajata isti. Ker koncil priznava, da se Cerkev zakrament udejanja tudi zunaj rimskokatoliške Cerkve, je razumljivo, če priznamo, da so omenjena občestva zakrament odrešenja.

Dejansko so ta občestva nov način v bivanju Cerkve. Cerkev lahko obravnavamo iz več zornih kotov: lahko jo razumemo v okviru strukture duhovnik-škof-papež (to je sicer bolj hierarhologija) ali v odnosu beseda-zakrament, kar bo dalo preroško in obredno Cerkev, ali pa okoli podobe romajočega ljudstva: tokrat bo Cerkev odrešujoča stvarnost. Vsa ta pojmovanja so legitimna, dokler se med sabo upoštevajo. Dosedanje pojmovanje postavlja v središče hierarhijo, medtem ko temeljna občestva pričujejo o pobudi Vstalega in Svetega Duha, ki sta v njihovem središču in izhodišču. V tej perspektivi so vsi člani božjega ljudstva enaki. Šele zaradi notranjih potreb ima vsak član svojo službo in svoj dar. Karizma vodstva in druženja ne odpravi

drugih karizem, ampak jih usklaja v dobro vse Cerkve. To ni oblast *nad* Cerkvijo, pač *v* Cerkvi in *zanjo*.

Temeljna občestva prispevajo tudi k preraščanju sedanjih struktur v Cerkvi. Ta je namreč tako urejena, da nimajo laiki nobene besede v njej. Da bi lahko uresničevali svoj poklic in dolžnosti, ki jih jim sicer kler deklarativno priznava, je treba spremeniti strukture. Cerkev je organska celota, ne pa le zasilno in približno združenje klerikalnega in laičnega telesa. Odločanje mora biti vsestransko in na vseh ravneh, če ne, ni Cerkev občestvo. V temeljnih občestvih se že uresničuje takšna Cerkev, kjer so vsi verni soodgovorni v moči ene same vere za življenje Cerkve in njeno usodo.

V zvezi s temeljnimi cerkvenimi občestvi in Cerkvijo, ki se poraja z njimi, se zastavljajo tudi vprašanja, ki se nanašajo na cerkveno ureditev. Prvo vprašanje je torej, ali je hotel Jezus eno samo obliko institucionalizirane Cerkve. Ker je odgovor negativen, sta upravičeni tudi naslednji vprašanji: ali sme laik obhajati Gospodovo večerjo? Ali je lahko ženska duhovnik? Drugi del knjige odgovarja na ta vprašanja.

Kristjani pravimo, da je Cerkev ustanovil Jezus. Vendar pa je ta trditev zelo kompleksna in je ne moremo skrčiti na zgolj izrečno željo zgodovinskega Jezusa, vsaj kar se tiče določene oblike Cerkve. Cerkev se je dejansko rodila iz velikonočnih in binkoštnih dogodkov ter sloni v celoti na veri v Vstalega. To pa pomeni, da je ne bi bilo brez *odločitve* apostolov. Apostoli so hoteli posredovati Vstalega in njegovega Duha, da bi se lahko ljudje po veri zveličali. Vse strukture in službe so ustanovili v ta namen, zato je razumljivo, da jih more in mora Cerkev ustanavljati tudi danes, da bo lahko zvesta apostolom in zaupanemu poslanstvu.

Duhovnikov je premalo, vse več pa je temeljnih občestev, ki hočejo obhajati evharistijo. Ponekod kar sama določijo nekoga iz svoje srede, da vodi evharistijo. Kakšna je vrednost tega dejanja? »Sprejem zakramenta evharistije, kjer se izraža in ustvarja edinost občestva, je božjepraven. Ali ga lahko cerkveno pravo ovira?« (91) Polaganje rok je reden način vzpostavljanja mašnikov v Cerkvi. In kaj je treba storiti, če so normalne razmere v kakšni krajevni Cerkvi take, da ni duhovnikov? Ali naj propade? Če vzamemo za izhodišče živo Cerkev, kjer Duh obuja različne darove in službe, bomo lahko rešili problem, ki ni rešljiv v zgodovinski in pravni perspektivi s polaganjem rok. Tako se tudi izognemo dilemi kler laiki in izhajamo iz duhovniškega, preroškega in kraljevskega občestva, kjer je mašnik zakramentalni predstavnik Kristusa, edinega srednika. Seveda gre le za izredno stanje, v katerem velja pravilo ‚supplet Ecclesia'.

Ker je ženska *oseba,* ki se ne da skrčiti le na spolne danosti, se mnogi sprašujejo, zakaj ne bi mogla biti duhovnik. Klasični razlogi proti nimajo ne svetopisemske ne teološke avtoritete, ampak so odsev razmer, v kakršnih je živela ženska v patriarhalni družbi. Gre za tisočleten običaj, ki ga je mogoče spremeniti. Jasno pa je: da sedanja oblika duhovniške službe, ki je sad dolge zgodovine, ni primerna za ženske. Položaj žensk ne bomo spremenili, če ne bomo obenem spremenili tudi položaja moških; v nasprotnem primeru bi le še utrdili patriarhalni sistem, ko bi pomožačili ženske. Ne gre torej zato, da bi ženska postala kakor moški, ampak da bi bila v vsej različnosti na isti ravni, z enakimi pravicami. Če je duhovništvo predvsem služba edinosti, ali je ženska ne bi mogla opravljati? In če je lahko princip edinosti, potem ni nobene teološke ovire za posvečenje in vodenje evharistije.[2]

Drago Ocvirk

Gisbert Greshake, **Priestersein,** Herder, Freiburg i. B. 1982, (četrta izdaja 1984), 205 str.

Znani teolog Y. Congar je zapisal: »Danes ni več potrebno opredeliti laika, (kot je to bilo pred koncilom op. p.), marveč duhovnika«. Prav ta namen ima pred seboj G.

[2] Razmišljanje o ženski in duhovništvu je bilo napisano, preden je Sveta kongregacija za nauk vere objavila Izjavo o vprašanju pristopitve žensk duhovništvu (15. 10. 1976), dodaja avtor v Pogovoru. Ker pa ne gre za dokument, ki bi bil nezmotljiv, je teološko raziskovanje o tem vprašanju še naprej dovoljeno. Tako je npr. Rahner kritično komentiral ta dokument in ugotovil, da argumentacija ni prepričljiva. (prim. Priestertum der Frau? im Stimmen der Zeit, Mai 1977, 291—301).

Greshake (r. 1933), profesor dogmatične teologije v Freiburgu, ki je dolga leta poučeval dogmatiko na Dunaju in je njegova knjiga, ki jo predstavljamo, prava uspešnica.

Po uvodnih ugotovitvah, da sta v krizi le dosedanje duhovniško uradovanje in zgolj sociološko pojmovanje duhovniške službe, je prvi del prispevek k teološkemu razumevanju duhovništva kot hoje za Kristusom (prva tri poglavja). V drugem delu (naslednja tri poglavja) pa najdemo tehtne misli in izzivajoča vprašanja o duhovniški duhovnosti. Teologijo o službenem duhovništvu avtor jasno in prepričljivo izvaja iz Nove zaveze (manj iz cerkvenih očetov ter posameznih teologov) ter iz 2. vat. cerkvenega zbora. Ko se loteva določenih vprašanj duhovniške duhovnosti in pastorale, ne skriva, do kod je sam prehodil to pot. Knjigo bogati torej življenjska izkušnja.

Prvo poglavje predstavlja duhovništvo kot posebno službo, dar (karizmo) med drugimi darovi v cerkveni skupnosti. Vendar duhovniška služba ne izvira iz skupnosti, kot da bi občestvo pooblastilo duhovnika za to službo, temveč Kristus pokliče, izbere, posveti in usposobi koga, da ga ta v Cerkvi po besedi in zakramentih zastopa, in posreduje ne v moderno-pravnem, temveč v vidno-znamenjskem (zakramentalnem) pomenu. Táko pojmovanje pa ne gre v smeri skoraj mističnega poistenja duhovnika s Kristusom, kot so rekli v preteklosti: sacerdos — alter Christus. To korenito relativira duhovniško avtoriteto, kajti duhovnik se mora nenehno obračati od samega sebe in se naravnavati na Kristusa in na službo za druge.

Drugo poglavje utemeljuje kristološko pojmovanje duhovniške službe najprej ob zgledu apostola Pavla, nato iz izročila. Duhovnik ne predstavlja Kristusa, temveč je njegov zastopnik in oskrbnik. Svojo službo opravlja »in persona Christi«, vendar nima sam sposobnosti, da bi posredoval odrešenje. Vso sposobnost ima Bog, duhovnik pa je le znamenje gotovosti, da je Bog v občestvu navzoč, pa naj je duhovnik v službi sprave (sveta z Bogom) ali delujoč v pastirski, v učiteljski — in ne le v duhovniški (svečeniški!) službi. Je duhovništvo torej karizma ali služba? Po zakramentalnem znamenju polaganja rok je duhovnik izbran za službo in prejme tudi potrditev te karizme. Kot je za karizmo brez službe nevarno, da se razblini v sanjarjenje, fanatizem in čisti subjektivizem, tako bi lahko služba brez karizme postala ustanova oblasti. Res je v Cerkvi rasla zavest osredotočiti duhovniško službo predvsem na evharistijo. Vendar je najvidnejša oblika službene skrbi v novozaveznem pomenu predstojniška pastirska (vodstvena) služba, ki najbolje ponazarja božjo ljubezen, ljubezen pastirja do črede. Ni poistenja med njima (med službenim in splošnim duhovništvom); po svojem bistvu ostaneta različna ter se ne določata z izrazi kot: spodaj in zgoraj, manj ali več, drugo ali prvo, temveč s povezanostjo in z naravnanostjo drug na drugega.

Od vedno je duhovnik v Cerkvi ne samo Kristusov zastopnik, temveč tudi predstavnik občestva (tretje poglavje). Duhovnik službuje tudi »in persona Ecclesiae«. To ekleziološko-pnevmatološko pojmovanje duhovniške službe gre vzporedno s kristološkim pojmovanjem. Včasih nastane napetost: duhovnik — skupnost (že zaradi tega, ker ljudje odpovemo). Le tam, kjer verniki sprejmejo duhovnika kot zunanji izraz življenja, ki ga Duh zbuja od znotraj navzven, tam ni več napetosti med svobodo in avtoriteto duhovniške službe. Napetost prihaja tudi odtod, ker je zaradi mnogih razlogov danes odločanje občestva za svojega predstavnika možno le v okrneli obredni obliki pri posvečenju. Toda v zgodovini je občestvo vedno imelo neki glas za izbiro kandidata in naj ga ima tudi danes. Bog kliče po človeško. Pri odločanju »od spodaj navzgor« se izraža odločitev »od zgoraj navzdol«, ki jo daje Bog. Četudi se tako ali drugače občestvo izreka o daru (karizmi) kakega kandidata, mu poslanstvo (službo) nalagajo tisti, ki so ga že sami deležni.

Jezus je bil človek za druge in božji mož. Ker je duhovnik Kristusov zastopnik, je on merilo zanj (četrto poglavje). Duhovnik bodi za ljudi božji mož, ki ga pošilja Kristus. Posvečenje daje duhovniku nekaj »objektivno« svetega, ki deluje v zakramentih, neodvisno od njegove osebnosti. Toda današnji človek (drugače kot včerajšnji) ima manj smisla za objektivno, formalno in institucionalno. Objektivno sprejema, če v tem odkrije notranjo svobodo, denimo: v črkah duha, v znamenjih človeško toplino, v službeni avtoriteti osebno ponižnost. Zato sta duhovnikova pravica in dolžnost, da s svoio »subjektivno«, svetostjo ustvarja take možnosti, v katerih bodo ljudje bolj pripravljeni sprejeti Kristu-

sa in njegovo odrešilno ponudbo. Bilo bi neodgovorno, če bi duhovnik zakramentalno in službeno zastopanje Kristusa osebno spridil tako, da bi na posnemanje Kristusa v zasebnem življenju gledal le kot na pobožno in spodbudno, a lahko pogrešljivo drobno umetnost religioznih nadarjencev.

Peto — obsežno poglavje obravnava hojo za Kristusom po evangeljskih svetih kot potrebno za vsakega duhovnika (o redovništvu tu ni besede), v življenjskem slogu služenja in v občestvu — za občestvo.

a) Duhovnik naj posnema Jezusa, ki je bil neoženjen, pokoren in ubog. Neoženjen je bil ne iz udobnosti niti zaradi preziranja spolnosti ali iz strahu pred žensko, temveč zato, ker je bil v svoji globini popolnoma očaran od božjega kraljestva, ki je prosto zemskih (čutnih) vezi. V tako očaranje kliče svoje učence. To razodeva večjo ljubezen, zato ni le znamenje (tudi za poročene), temveč je najmočnejše pričevanje, da je božje kraljestvo resničnost, ki prihaja. In če neporočenost ni več znamenje? K znamenju bistveno spada razlagajoča beseda. Kako pogosto pri katehezi razlagamo to znamenje? Zadnje, a ne najmanj pomembno je, da neoženjenost duhovnika osvobaja za nedeljivo službo Kristusovi stvari.

Pokorščina je bistveno naravnana na poslušanje tistega, ki pošilja. Zato je to darovanje osebne svobode, izhod iz sebe, da bi služil kraljestvu in bil tu za druge. Duhovniška služba ni povezana s pokorščino le zaradi tega, ker naj se zgleduje po temeljnih Jezusovih držah, temveč tudi zato, ker duhovnik prenaša naprej to, kar s poslušanjem sprejema: božjo besedo. Seveda ima obljuba pokorščine pri posvečenju za posledico, da duhovnik svobodno sprejema vsako službo, tudi če mora zato »na križ«, saj se je pustil pritegniti v Kristusovo pokorščino.

Kjerkoli in kadarkoli se ljudje srečujejo z Jezusom, jih priteguje njegovo uboštvo. S tem trga omamljivo pletivo hotenja po imetju, pohlepa in zadovoljitve s stvarmi ter tako postavlja vzorec svobodnega življenja, ki se ne pusti zasužnjiti od stvari, temveč ostaja svoboden za Boga in njegovo službo. Duhovnik naj najprej sam uresničuje prvega med blagri, če že ne v ubožnem, pa vsaj v preprostem življenju ter s posebno ljubeznijo do ubogih in s solidarnostjo z vsemi, ki živijo v omejeni svobodi.

b) Duhovniška služba je služenje drugim, je suženjska služba. Vsakršen namig na »biti več, veljati« jo izmaliči. Ko duhovnik po svoji službi pride do ljudi, je najprej Bog, ki dosega svoj namen. In če naslovljenec duhovniško služenje odkloni, potem je zopet Bog, ki je zastonj klical k sprejemanju milosti.

c) Duhovnik je razpet med svojo službo za skupnost in med svojo preprosto pripadnostjo skupnosti. Pri oznanjevanju, zakramentih in duhovnem vodstvu je postavljen pred skupnost, drugače je kot kristjan in pričevalec v skupnosti. Ne gre torej za kakšno bivanjsko-ontološko uresničenje Kristusove navzočnosti v duhovniku, temveč za zakramentalno ponavzočenje Kristusa v občestvu.

Zadnje poglavje v vrsti duhovnih vozlišč podaja nekaj pripomb za vsakdanje pastoralno služenje. »Le eno je potrebno« bodi geslo, ki naj se ponavlja v duhovnikovem vsakdanu. Vse, kar dela duhovnik, je pomembno, toda njegova služba ni v tem, da je zraven pri vsakem pastoralnem delu. »Le eno je potrebno« naj mu pomaga opustiti nekatere (tudi pomembne!) stvari, da bo z večjim mirom in veseljem bolj pričevalno božji mož. Prav to zadnje ga stori nadsocialnega in nadpolitičnega. Njegova odgovornost se ne izraža s povzdignjenim glasom, temveč naj z vero razsvetljuje »politično pamet« laikov. Kot božji mož in človek vere mora biti duhovnik laikom luč in moč pri njihovem delu za svet. Seveda je služenje drugim sredstvo lastnega posvečenja. V vrsti vozlišč so še molitev, študij in duhovno branje pa medsebojni duhovniški odnosi (odgovornost zbornosti) ter skrb za poklice.

Namesto zaključka avtor povzema deset trditev o duhovniškem življenju in delu ter jih predstavljamo v celoti.

1. Pomembnejše je, kako kot duhovnik živim, kot to, kar delam.
2. Pomembnejše je, kar po meni dela Kristus, kot to, kar delam sam.
3. Pomembnejše je, da živim v edinosti z drugimi duhovniki (s prezbiterijem), kot da se sam lotevam nalog.
4. Pomembnejše je služenje v molitvi in božji besedi kot služenje pri mizi.
5. Pomembnejše je duhovno spremljati sodelavce kot delati sam vse.
6. Pomembnejše je biti le ponekod popolnoma in izžarevajoče zraven kot biti povsod le bežno in napol navzoč.

7. Pomembnejše je delati v edinosti kot še tako dobro delati v osamljenosti. Torej: pomembnejše je skupno delo kot delo; pomembnejša je communio kot actio.
8. Pomembnejši (ker rodovitnejši!) je križ kot (le človeška!) učinkovitost.
9. Pomembnejša je odprtost za celoto (torej za celotno občestvo, škofijo, vesoljno Cerkev) kot delna udeleženost.
10. Pomembnejše je, da izpričamo vero, kot da zadovoljujemo zemske zahteve.

Zanimivo in prepričljivo izvajanje o sami po sebi umevni nuji, da evharistijo vodijo le posvečeni duhovniki, o brezizjemnem znamenju polaganja rok za apostolsko nasledstvo, o voditeljih občestev, ki naj bodo posvečeni (naj ne bo videza, da posvečenje ni tako nujno), o smiselni dosmrtni duhovniški službi, o potrebnem znamenju celibata v Cerkvi (čeprav moramo iskati tudi druga pota pričevalne evangeljske duhovnosti in še druge vzorce povezanosti službe in življenja) itd., vsa ta nekoliko apologetska izvajanja pokriva še silovitejša predstavitev pomenljivosti in izjemnosti duhovniške službe. Glede na sicer zloženo nemško sintakso je knjiga izredno jasna in razumljiva, kar nas prepričuje, da je mogoče teologizirati tudi preprosto. Voditelji in vzgojitelji duhovniških kandidatov lahko najdejo v njej odgovor na prenekatero vprašanje; duhovniki in bogoslovci pa neko gotovost za študijsko in duhovno poglobitev.

Alojzij S. Snoj

Hans Kessler, **Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht,** Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 422.

V predgovoru k pričujočemu delu je zapisal avtor, ki je profesor dogmatike na frankfurtski univerzi, takole: »To knjigo sem napisal iz prepričanja, da pomeni priznanje vstajenja Križanega živec in središče krščanske vere, njeno oživljenje v našem času pa mora izhajati prav iz tega središča« (17).

Po uvodnem delu, kjer podaja avtor osnovne napotke za poglabljanje v to témo, današnje stanje glede tega vprašanja ter opozarja na težave, ki jih ima današnji človek z vstajenjskim oznanilom, se loti obravnavanja Kristusovega vstajenja s svetopisemskega, osnovno-teološkega in sistematičnega vidika. Vseskozi pa je prisoten antropološki pomen obravnavanega vprašanja, saj ne govorimo o vstajenju nekoga, ki nima nobene povezave z nami, ampak o Jezusu, ki je umrl pa tudi vstal za nas. Vstajenje Jezusa Kristusa je »abeceda«, iz katere moremo razbrati tudi svojo prihodnost.

V prvem poglavju govori pisatelj o Stari zavezi in o predkrščanskem judovstvu kot o pripravi na vstajenje. Jasno kaže na razvojno pot razmišljanja o vstajenju od mrtvih. Brez te »predzgodovine« bi tudi vprašanje Kristusovega vstajenja obviselo v zraku, čeprav vemo, da na drugi strani Kristusovo vstajenje ni zgolj »seštevek« starozaveznega razvoja. Ko poznamo Boga Stare zaveze, potem se nam ne zdi nič čudnega, če izkaže svojo moč in zvestobo tudi z obujenjem Jezusa Kristusa.

Avtor nas pelje skozi pomembnejše etape v razvoju vstajenjske misli in nas na koncu poglavja opozarja na rdečo nit, ki nas spremlja na tej poti: Vera Izraela v neko izpolnitev ali plačilo po smrti je sad tisočletne zgodovine, v kateri je to ljudstvo izkušalo Jahvejevo bližino. Najprej se je moralo to ljudstvo naučiti, da je Jahve Bog in Gospodar na tej zemlji, in kaj pomeni služiti temu Bogu. Dokler se ni dovolj ukoreninilo v tem ljudstvu spoznanje te zgodovinske vloge in naloge znamenja, je bil vsak pogled v neko posmrtnost nevarnost, da se izneveri svojim nalogam tu na zemlji in v zgodovini. To je najglobljи razlog, da je imel Izrael najmanj razvito misel v onstranstvo od vseh okoliških in sodobnih verstev. Obenem pa njegova vera v posmrtnost ni vsota človeških hrepenenj, ampak je sad izkustvenega prepričanja, da Jahvejeva moč in milost premagata smrt; še več, da rešita mrtvega iz njenega objema. Upanje v premaganje smrti, v rešitev pravičnega ali končno v vstajenje mrtvih se je izoblikovalo v Izraelu na podlagi vere v Jahveja, kot notranja posledica le-te oziroma kot njena izpostavitev (Explikation). Je izoblikovanje prve božje zapovedi, ki zahteva zvestobo enemu Bogu, ki je gospodar vsega. Zato je napačno govoriti, da se je vstajenjsko upanje vrinilo nekako skozi stranska vrata. Tudi ni rezultat hrepenenja po življenju in nesmrtnosti. Avtor

hoče tudi pokazati, da ni starozavezno upanje v vstajenje noben tujek v njeni veri, ampak ima vseskozi svetopisemske korenine. Te so: Vera v Jahvejevo stvariteljsko moč, naklonjenost do življenja in ljubezen do pravičnosti, katerim ne more postavljati meja niti smrt in njegova zvestoba tistim, ki so mu zvesti (prim. 66—68).

Judje v diaspori so pod vplivom (ali s pomočjo!) helenistične miselnosti izoblikovali misel na neminljivost (duše) pravičnega. Toda avtor pripominja, da ne gre za prevzem grške antropologije, ki stoji za tem izrazom. Tudi če govori Izraelec o duši, misli čisto starozavezno na celega človeka (nepheš — življenje, oseba). Torej utemeljitev nesmrtnosti (duše) ni v njeni naravi, ampak v teologiji stvarjenja in teologiji zaveze (76).

V drugem poglavju govori avtor o predvelikonočnem Jezusu in pričevanjih prve Cerkve o Kristusovem vstajenju. Že takoj na začetku opozarja, da ne smemo ločevati Kristusovega vstajenja od njegovega življenja, učenja in smrti. Izčrpno obravnava Jezusov odnos do božjega kraljestva, ki je Jezusova središčna téma. Še bolj kot v stari zavezi je razvidna iz božjega kraljestva, ki ga Jezus oznanja (in ki je z njim nastopilo) božja naklonjenost in zavzetost za človeka. Tudi iz Jezusovega govorjenja o vstajenju mrtvih (Mr 12, 18—27 vzp.), katerega so izzvali saduceji, ne izvemo vsega, kar bi potešilo našo radovednost; razvidno pa je, da bo življenje vstalih novo in drugačno, da bo presegalo vse zemeljske predstave in merila ter ga lahko uresniči samo božja moč. To glede načina vstajenja. Glede dejstva samega pa lahko govorimo samo teološko, izhajaje iz vere v božjo moč in zvestobo. V Novi zavezi je ta vera že presegla spoznanje: kjer je življenje, tam je Jahve, kjer je smrt, tam Jahveja ni. Sedaj je prisotno trdno prepričanje, da je Jahve tudi pri mrtvih, in sicer prav kot Bog živih: on je obuditelj mrtvih. Samo kdor vstajenje *tako* razume, »pozna pisma« in »božjo moč« (Mr 12, 24).

Smrt na križu je bila »logična« posledica in vrhunec Jezusovega prizadevanja za vzpostavitev božjega Gospostva. »Jezus se je v prvi vrsti in povsem potegoval za Boga, seveda ne za nekega Boga brez ljudi, temveč za takega, ki je za nas in z nami...« (97). Jezusova smrt na križu torej ostane odprto vprašanje, na katerega ne moremo zadovoljivo odgovoriti, če odklanjamo odgovor, ki nam ga daje velikonočna vera prve Cerkve, namreč: Bog je obudil križanega Jezusa in ga poveličal ter tako z lastnim dejanjem rešil za nas nerešljivo vprašanje o Jezusovem življenju in smrti.

Nova zaveza je torej polna temeljnega prepričanja o obujenju križanega Jezusa po božjem delovanju in o tem so si vsa poročila povsem edina. Dalje moramo vedeti, da obujenje Jezusa ni ponovna oživitev mrtvega (tako kot npr. Lazarja), ni vrnitev v prejšnje svetno stanje, temveč je prehod v nam še zakrito neminljivo življenje pri Bogu (prim. Rim 6, 9 sl.; Apd 13, 34), torej v drugo, našim izkustvom nedostopno življenje. Zato, pravi avtor, ne more biti Jezusovo vstajenje izkustveno-historicistično dokazljivo dejstvo, temveč je samo v veri okušana in sprejemljiva resničnost. Zato ni novozavezno govorjenje o Jezusovem vstajenju neprizadeto, neosebno poročilo, ampak je izraz vere, ali še natančneje: je dokaz in priznanje verujočih, v katerih je razpoznavna bivanjska prizadetost prič in učinek, ki ga je vstajenje povzročilo v njih. Torej je pričevanje, ki nima namena potešiti našo radovednost, ampak povzročiti naše spreobrnjenje in pritrditev vere (109).

Avtor se nato poglobi v poročila o Jezusovem vstajenju, začenši s 1 Kor 15, 3—5 in 6—7, kateremu pa služi za podlago še starejša formula, ki izhaja iz prve Jeruzalemske Cerkve: »Bog je Jezusa obudil od mrtvih«. Iz istega časa je tudi znani maranatha vzklik, ki predstavlja prepričanje o obuditvi Jezusa in o njegovem poveličanju pri Bogu. Avtor močno poudarja, da ni to edino (singuläre) obujenje noben osamljen dogodek, tudi ni umik Jezusa iz sveta (torej nobeno krajevno premikanje in prehod v neki nebeški nad-svet), ampak je eshatološko božje dejanje, o katerem se je Bog dokončno obrnil k izgubljenemu svetu ter se zanj zavzel. Zato pomeni obujenje *enega,* upanje za *celoten* svet (112).

Če je formula: »Bog je (križanega) Jezusa obudil od mrtvih« po svojem bistvu izjava o Bogu, je aramejski vzklik »maranatha« zametek kristologije, mogoče najstarejša neposredna kristološka izjava.

Na koncu poglavja poudarja avtor: kdor hoče dokaz za Jezusovo vstajenje, se ne sme ustaviti ob enem ali drugem poročilu niti

ob praznem grobu, ampak v skupnosti učencev, z drugo besedo: stopiti v zgodovino tistih, ki so v vstalem *prepoznali* (nenadejano!) svojega učenika. Na podlagi tega »prepoznanja« je nastalo najstarejše krščansko občestvo v Jeruzalemu (35).

V tretjem poglavju se sprašuje avtor po nastanku vere v Jezusovo vstajenje. Torej išče temelj velikonočne vere. Najprej »obračuna« z domnevami o tem, da so učenci ukradli Jezusovo truplo in razglasili, da je vstal od mrtvih, nato postavi na pravo mesto Jezusova prikazovanja učencem, nazadnje pa se spoprime z raznimi razlagami Jezusovih prikazovanj. Predvsem s psihološko razlago Jezusovih prikazovanj, ki jo ponuja David Friedrich Strauss, z Bultmannovo demitologizacijo novozaveznega oznanila in njegovim osredotočenjem na kerigmo, z zgodovinsko kritiko Willia Marxsena, s Schillebeeckxovim osredotočenjem na proces spreobračanja učencev, ki je sad božje milosti in s trditvijo Rudolfa Pescha, da je zemeljski Jezus utemeljitelj velikonočne vere učencev.

Kot nekakšne teze so na koncu poglavja tele trditve: a) Pradoživetja učencev, ki so jih imeli v obliki prikazovanj ali razodetij vstalega križanega Kristusa ne moremo označiti niti kot vizije Kristusa niti kot njegove epifanije. b) Načina (Wie) teh prikazovanj ali razodetij Vstalega ne moremo konkretizirati. Ne moremo dojeti, kako se je to zgodilo, ker to tudi ni namen velikonočnih sporočil. Njihov namen je poročilo o tem, da se je zgodilo (Dass) in kaj (Wass) se je zgodilo. »Gospod je res vstal in se je prikazal Simonu« (Lk 24, 34). c) Ta dejstva (»Dass« in »Was«) prikazovanj so pripeljala učence na eni strani do *priznanja* Jezusovega vstajenja, na drugi strani pa do korenite *spremembe* v njihovem življenju. č) Velikonočna prikazovanja Vstalega so imela obliko srečanj z Vstalim in njegovega samorazodetja. d) Ta srečanja z vstalim Križanim so temeljni dokaz prvih prič za *resničnost* vstajenja (prim. 233—236).

V četrtem poglavju sprašuje Kessler po zadostni osnovi (velikonočne) vere. Pred očmi ima predvsem današnjega vernika. Ugotavlja, da Jezusova smrt in vstajenje nista za nas nekaj *popolnoma* tujega, temveč sta odgovor na naše osnovno upanje. Imamo namreč dovolj utemeljen razlog za sprejem apostolskega pričevanja o Jezusovem vstajenju. In to z več razlogov. Nato našteje avtor te razloge (in jih seveda razloži). To so: antropološki, zgodovinski, vsebinsko logični, izkustveno-duhovni, eksistencialni in simbolično-praktični razlogi. Tako našteti pojmi nam bolj malo povedo, razloženi in poglobljeni pa nam izrazijo čisto praktičen pomen teh pričevanj.

Peto poglavje ima naslov: Vsebina in pomen naše vere v Jezusovo vstajenje (sistematični prikaz). Poglavje je razdeljeno na štiri obširnejše točke: 1. Hermenevtični poudarki; 2. Teodramatični temelj; Obujenje Jezusa kot Božje dejanje, ki odloča o usodi sveta; 3. Kristološko središče: vstali Križani kot središče in vzorec krščanske vere, in 4. Duhovna razširitev v vesoljne razsežnosti: Duh Vstalega, velikonočni slog življenja in življenje prihodnjega sveta. Tako avtor predstavlja Jezusovo vstajenje kot trinitarično dejanje, kot sprostitev brezmejnega božjega življenja in moči v svetu. Prav Sveti Duh, Duh Vstalega, je tisti, ki to velikonočno vero ohranja živo in dejavno v vernikih in v svetu.

Zaradi obširnosti dela in bogastva vsebine sem se pač mogel dotakniti le nekaterih poudarkov in podati le okvir, v katerem pa je za teologa, ki se želi temeljiteje poglobiti v vprašanje Kristusovega vstajenja in njegov pomen za človeštvo, veliko snovi.

Ciril Sorč

Alfons Rosenberg, **Einführung in das Symbolverständnis,** Herder, Freiburg i. B. 1984, 142 str.

Človekov občutek in njegovo zavest danes ločuje boleč razpor: izkušnja čutov in duha ga več ne pokriva. S svojimi očmi človek dojema le še zunanjo plast stvari, ki mu obenem ne kažejo več duhovnega sveta. Njegovo mišljenje je postalo tako abstraktno, da ne more več prodreti videzu stvari do dna. Zato ne more več razumeti prastare, odrešenju odprte govorice simbolov, v kateri so pisane vse svete knjige človeštva, še zlasti Sveto pismo. Toda »velika enotnost« kot edinstvena »dvojna narava« telesnosti in in duha se izkuša ravno v simbolu. Kdor razume simbole v njihovi življenjski sedanjosti, najde tudi edinost v samem sebi. Zato ni nauk o simbolih kakšna posebna znanost,

temveč je nauk o življenju. Pomaga nam gledati in razumeti vse, kar je božjega: svet in človeka kot vsebinsko celoto. V tesni povezanosti s C. G. Jungom in H. Rahnerjem ter podobno mislečimi se je Rosenberg vse življenje boril za globinsko spoznavanje simbolov in za ponovno zadobitev celovite izkušnje (sveta in človeka), ki jo oni omogočajo.

A. Rosenberg (1902—1985) spada k najbolj razgledanim zastopnikom nauka o simbolih v našem času. Rodil se je v Münchnu, deloval pa v Švici kot raziskovalec in avtor več del. Po svojih tečajih in radijskih nagovorih o simboliki je znan v celotnem nemško govorečem področju. Edinstvena je še zlasti ljubezen, s katero razlaga vse pojave v svetu. S tem postaja Rosenberg znanilec tiste ljubezni, ki je vse priklicala v bivanje in kljub občasnim videzom vse zopet zbira v svoj objem. Rosenberg je zato obenem znanilec upanja tudi s to knjigo. Obsega štiri različna poglavja ne le glede na vsebino, temveč tudi na slog in obseg. Petindvajset simboličnih slik, ki jih je Michael Eberle narisal posebej za uvajanje v to delo Herderjeve knjižnice, predstavljajo na novo upodabljanje simbolov.

Prvo poglavje z zornega kota zgodovine religije, filozofije in globinske psihologije najprej zgoščeno obravnava govorico simbolov na splošno, nato pa v mitih in verovanju, človeški duševnosti in magiji. Simboli so pravzaprav hieroglifi, tj. sveta znamenja. Od razumevanja teh je odvisno naše pojmovanje o Bogu, svetu in človeku. Resnično in božansko ne moremo naravnost spoznati. To gledamo le v odsevu, v prispodobah, v simbolih, v posamičnih in sorodnih predstavah (Goethe). V simbolu se torej družno razodevata večen pomen in zemeljski pojav. Besede naredijo neskončno za končno, simboli pa duha usmerijo prek meja končnega, v kraljestvo neskončnega.

Ko se je uveljavljala abstraktna logika propadle grške kulture in se je krščanstvo otreslo antično-biblične simbolične podobe sveta, je skoraj izgubilo razumevanje za globoko pomensko simbolično mišljenje, v katerem je nastalo in v katerem je preneslo velike ustvarjalne dogodke. Zlasti v protestantizmu so pohiteli s to »pozabo«. Nastopilo je veliko »razboženje« sveta in »razdušenje« človeka, ki je slednjič vodilo v revolucijo. V tej zmedenosti je predvsem C. G. Jung pokazal, da ni simbolični svet popolnoma mrtev, da so simboli duše podobni tistim v religijah, kar posebno zbuja pozornost. To odkritje je povzročilo pravi prerod razumevanja simbolov. Jung je ugotovil, da mitične podobe zavednega in tudi nezavednega stanja ne nastajajo samovoljno, da obstaja v človeku neko »avtohtono nastajanje« podob tudi danes, ki ni odvisno od katerega-koli izročila. Te (pra)podobe so zlasti pramotivi duševnega življenja in predstavljanja, arhetipi ali prasimboli; prapodobe, kolikor so sploh nastale, potem njihov nastanek sovpada z začetkom stvarjenja. V tem prodoru duše v svet simbolov je očitno velikanska možnost, pa tudi nevarnost, da bi Boga poistili z duhovnimi naravnimi danostmi. Svet simbolov in mitov — to moramo dobro omejiti — ustreza področju naravno religioznega, na katerem mora razodetje šele graditi svojo podobo. Za varovanje tega je pri katoličanih Cerkev. Ta je, po Jungovih besedah, obrambni zid in od davnine zanesljiva pot, kako razložiti neizračunljive moči nezavednega. Simbol je znamenje, ki nam govori ne na spoznavni, temveč na bivanjski ravni. Simbol, ki se nanaša na bivanje, pa je obenem svet in profan; v njem se srečujeta notranje in zunanje, zgornje in spodnje, nagon in duh, domišljija in pojav, smrtno in večno.

Posebno pozornost posveča avtor simbolu vseh simbolov. To je križ, najstarejši med prasimboli človeštva, ki ga srečamo v vseh kulturah in religijah ter pesnitvah in upodabljajoči umetnosti od prazgodovine do danes. Zaradi tega je simbol križa, ki gre skozi najrazličnejše preoblikovanje, ne le konfesionalnega, temveč odtod univerzalnega pomena. Predvsem je križ od vedno znamenje vira svetlobe, gibanja, skratka, življenja. Ker je postal razpoznavni znak krščanstva, to pomeni, da je krščanstvo daleč najbolj splošno univerzalna verska drža in da se kristjan zaradi obračanja na križ v najvišjem pomenu intenzivno prišteva k življenju.

V poglavju o simboliki barv se najprej srečamo s pralestvico črne, bele in zemeljsko rdeče barve ter njihovim pomenom. Avtor se nato posebej ustavlja ob svetlobi, nato pa ob simboliki barv — otrok svetlobe — v Stari zavezi. To so mavrične barve, ki so znamenje božjega sporočila človeštvu in znamenje njegovega prebivališča med ljud-

mi. Barve v judovskem bogoslužju od poti skozi puščavo naprej so: krvavo rdeča (rdeči škrlat), temno modra (safir), oranžno rdeča (cinober) in platneno bela. Posebej se seznanimo s pomenom rdeče barve v življenju in v Svetem pismu.

Velja podčrtati, kar je sicer lastno vsakemu simbolu, da v sebi združuje in povezuje nasprotja, tako kot življenje. Zato je npr. rdeča barva znamenje človeške grešnosti pa tudi božje sodbe nad svetom (npr. ob prehodu izraelskega ljudstva skozi Rdeče morje).

Tretje poglavje bi bilo lahko na začetku. Uvaja nas namreč v razumevanje simbolov v vsakdanjem življenju in v umetnosti. Človek je zaradi osredotočenja svojega pogleda na to, kar je v življenju v ospredju, izgubil svojo povezavo s temeljem, postal je nezmožen simbolike (Guardini). Kljub tej boleči nepravilnosti, ki zajema sedanjo kulturo, to ni dokončno stanje. Človek namreč brez simbolike ne more živeti in se izražati, ker ostaja zaradi zgolj pojmovnega mišljenja v njegovem življenju preveč praznine. To dokazujejo nekateri zelo preprosti in vsakdanji simboli, ki so se kljub vsemu ohranili. Tudi umetnost brez simbolike ni mogoča. To čutimo posebno takrat in tam, kjer je primanjkuje. Realistična upodabljajoča umetnost ima na področju simbolike večjo izrazno moč.

Na koncu avtor poljudno predstavlja in razlaga nekaj nad dvajset prasimbolov. Ti so kot osnova za vse druge, ki se iz njih izvajajo, splošno razumljivi. Premišljevalno besedilo se najprej nanaša na štiri prvine, to so zrak, ogenj, voda in zemlja. Nato se vrstijo simboli: kača, drevo življenja, val, biser, vrtnica, most, gora, srce, ki gleda, vrata, vinski grozd, simbol križa, votlina, ladja, sonce, mesec in zvezde, oblak, orel, skrivnostna trojnost. Opremljeni so s petindvajsetimi svojevrstnimi risbami mladega umetnika M. Eberla.

* * *

Literatura o simbolih polni zadnje čase na Zahodu police v knjigarnah. Je to le moda, novost, ali pa živa žeja najti pot k virom? Morda vse troje hkrati, toda zaradi tega ta žeja, da človek z nekim domotožjem v duši in s prebujenim upanjem seže po teh knjigah, ni nič manj žgoča. In Rosenbergova knjiga zmore odžejati (za začetek!). Kdor pa bi hotel na osnovi te knjige videti morju do dna, bo nujno trčil na nedorečenost in omejenost.

V splošnih in teoretičnih poglavjih so precej poudarjena nasprotja, ki jih nujno ima in izraža vsak simbol. V simboliki, pa naj bo tudi sakralna ali cerkvena, ne gre torej le za črno-belo tehniko prikazovanja sveta in pojavov, temveč za zloženo, včasih zelo skrivnostno mavrično večplastnost. Odtod potreba po razlagi in vódenju skozi čudovit, pa tudi večpomenski svet simbolike.

Ob razlagi simboličnih slik v zadnjem poglavju, ki prikazujejo prasimbole, pa avtor ne poudarja nasprotij v simbolih. Senčne pomenske plati ne upošteva dovolj, in jo (najbrž?) namenoma zanemarja.

Simbolična govorica je, kot rečeno, zastrta in celo dvoumna. Tak se nam včasih zazdi tudi pisateljev slog, ki je v posameznih stavkih zavit v prenekateri težko razrešljiv vozel. Za slovito založbo, ki je knjigo izdala, je skoraj nedopustna pomanjkljivost, nedoslednost in tu pa tam celo nepravilnost navedkov, zlasti iz Svetega pisma.

Slovenska izdaja bi bila brez dvoma delna zapolnitev praznine zadevne literature pri nas. Prevod knjige je nared, da bi se le izkazalo zanimanje zanj in našel založnik, ki bi ga objavil!

Alojzij S. Snoj

Karol Wojtyla, **Alle fonti del rinnovamento (Studio sull' attuazione del Concilio Vaticano Secondo),** Libreria Editrice Vaticana 1981, 396 str.

Kot krakovski nadškof je želel sedanji papež Janez Pavel II. s škofijsko sinodo uresničiti v svoji nadškofiji načela drugega vatikanskega koncila. V ta namen je l. 1972 izdal poseben priročnik (vademecum), v katerem je želel s številnimi, v logični sistem urejenimi in komentiranimi besedili odgovoriti na vprašanja, ki si jih je zastavil koncil: Kaj pomeni biti vernik, kristjan, ud Cerkve? Ecclesia quid dicis de te ipsa? (Cerkev, kaj praviš sama o sebi?)

Zasnova knjige je preprosta. V prvem delu (17—40) kaže avtor, da je osnovno načelo

drugega vatikanskega koncila in s tem tudi njegovega uresničevanja obogatitev vere (17). Zato takoj prehaja na pojmovanje vere po nauku drugega vatikanskega koncila. Vera ne pomeni samo sprejeti nekaj za resnico, pač pa je prvenstveno božji dar, ki zahteva od človeka ustrezen odgovor (21 ss). Papež se sklicuje na znameniti koncilski tekst iz dogmatične konstitucije o božjem razodetju: »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni ‚poslušnost vere' (Rim 16, 26; prim. Rim 1, 5; 2 Kor 10, 5.6). Z njo se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu se Bogu izkaže ‚popolno pokorščino razuma in volje' in prostovoljno pritrdi njegovemu razodetju« (BR 5).

Pri človeku vključuje takó pojmovana vera tri bistvene sestavine: pokorščino razuma, pokorščino volje in človekovo svobodno odločitev. Človekova svoboda razodeva dostojanstvo človeške osebnosti, a hkrati vključuje zahtevo, da smo prepričani o resničnosti razodetja in pripravljeni za dialog (prim. 28).

Iz analize vere v prvem delu sledita drugi in tretji del knjige. V drugem delu (41—179) se avtor ustavlja pri »pokorščini razuma« in v tretjem delu (183—372) pri »pokorščini volje«. V drugem delu kaže na tiste resnice, ki bi morale biti po nauku drugega vatikanskega koncila slehernemu verniku neprestano pred očmi. V tretjem delu pa je v središču pozornosti oblikovanje človekovega ravnanja.

Drugi del ima značilen naslov »oblikovanje zavesti«. Sleherni vernik bi se moral danes vse bolj zavedati stvarjenja, razodetja sv. Trojice, Kristusovega odrešenja in Cerkve kot božjega ljudstva, ki ima svojo zgodovino in eshatološko naravnanost.

Stvarjenje (43—50) je prvi člen vere. Drugi vatikanski koncil nas je opozoril na relativno avtonomijo zemeljskih stvarnosti (CS 36), ki izključuje nasprotje med vero in znanostjo in priznava odvisnost vseh stvari od Boga. Resnica o stvarjenju nas tudi poučuje, da si Bog in človek nista tekmeca. Zmage človeškega rodu so znamenja božje veličine (49).

Razodetje sv. Trojice nas neprestano opozarja, da smo poklicani k deležnosti božjega življenja (51—61).

Drugi vatikanski koncil si zamišlja obogatitev v veri še posebej s poživljanjem zavesti o odrešenju (63—101). Odrešenje je tako rekoč na novo aktualizirala zlasti pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, ki nazorno kaže, kako neravnovesja v svetu temeljijo na temeljnem neravnovesju v človekovem srcu. Odrešenje je osvoboditev od greha, kar vključuje spremenjeno človekovo delovanje na vseh področjih. Hkrati pa vrača človekovo dostojanstvo. To odrešenje pa se stalno nadaljuje po Cerkvi; o tem govori zlasti dogmatična konstitucija o Cerkvi. Pri odrešenju ima posebno mesto Marija (92—101).

Po zaslugi drugega vatikanskega koncila se je poživila zavest, da obogatitev v veri dosegamo po Cerkvi, ki je božje ljudstvo (103—139). S Cerkvijo je povezano ali nanjo naravnano celotno človeštvo, ki ga je Kristus odrešil. Vendar ne zadostuje samo zunanja pripadnost Cerkvi. V njej je treba biti s srcem, tj. poslušati božjo milost v mislih, besedah in dejanjih (116). Cerkev je hierarhično urejena, a ta hierarhičnost je v službi božjega ljudstva.

Cerkev je zgodovinska in eshatološka. Svet se po Cerkvi usmerja k dokončni dovršitvi (160). Vsi smo poklicani v občestvo svetnikov. Dosežemo ga s svetim življenjem.

V tretjem delu knjige govori avtor o tem, kako se mora človek vsega izročiti Bogu. V drugem delu naštete temeljne miselne naravnanosti zahtevajo od vernika tudi temu ustrezno življenje. Drugi vatikanski koncil je na številnih mestih poudaril, da smo deležni trojne Kristusove službe: Kristusa kot duhovnika, preroka in kralja. Ta deležnost se mora kazati tudi v življenju.

Na Kristusovem duhovništvu temelji skupno in službeno duhovništvo. Obojno je naravnano na zakramente, zlasti na evharistijo, ter na molitev. Deležnost pri Kristusovi preroški službi nas obvezuje k zavestnemu življenju iz božje besede, deležnost pri Kristusovi kraljevski službi pa k premagovanju greha.

Cerkev in vsak vernik sta dolžna zavzemati se za dostojanstvo človeka in biti solidaren z vsemi, ki kakorkoli trpijo. Temeljno področje odgovornosti je celoten človek s svojo zemeljsko in nebeško usodo (262). Še posebej pa se drugi vatikanski koncil ustavlja ob družini, kulturi, gospodarskem in političnem življenju ter prizadevanju za mir.

Drugi vatikanski koncil je poudaril pomen ekumenskega prizadevanja (279—295), apostolata (297—327), medsebojno povezanost vsega božjega ljudstva z duhovniki,

škofi in papežem, medsebojno povezanost med duhovniki in škofi ter škofi in papežem. Dalje je ena od temeljnih dejavnosti misijonsko poslanstvo vseh. Za uresničitev vseh teh prizadevanj pa je potrebna svoboda v izpovedovanju vere tako v zasebnem kot v javnem življenju (364—372).

Italijanska izdaja je opremljena s kazalom navedenih koncilskih odlokov in z zelo dobrim stvarnim kazalom.

Sedanji papež je s tem svojim delom pokazal, kako je treba sprejeti koncil v vsej njegovi celovitosti in si prizadevati za njegovo uresničevanje. Ob dvajseti obletnici sklepa cerkvenega zbora bi bilo vredno to knjigo prevesti v slovenščino, še posebej zato, ker bo letos tudi izredna škofovska sinoda o drugem vatikanskem koncilu.

Andrej Pirš

Joachim Gnilka, **Johannesevangelium,** Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Echter-Verlag Würzburg 1983, 163 str.

Čeprav je nemški enotni prevod Svetega pisma (Einheitsübersetzung) izšel šele l. 1980 (Nova zaveza l. 1978), so že na voljo komentarji domala vseh svetopisemskih knjig tega prevoda. Enotni prevod se je namreč takoj uveljavil v vseh nemško govorečih deželah. Ker je bil predviden za bogoslužno rabo, oznanjevanje, katehetiranje in študij, se je že ob njegovem nastajanju porodila misel, da bi z njim vred dobili tudi komentarje svetopisemskih knjig. Dela so se lotili priznani biblicisti nemškega govornega območja. Tako nastaja nova zbirka komentarjev svetopisemskih knjig obeh zavez Die neue Echter Bibel s sedežem v Würzburgu. Za Novo zavezo urejata komentarje Joachim Gnilka, redni profesor Nove zaveze v Münchnu, in Rudolf Schnackenburg, redni profesor Nove zaveze v Würzburgu (za Staro zavezo pa Josef G. Plöger in Josef Schreiner).

Komentarji so zasnovani po enotnem sistemu. Pod besedilom enotnega prevoda prinašajo v drobnem tisku razlago ustreznega svetopisemskega besedila v dveh stolpcih. Tudi zunanja oblika in obseg komentarjev sta enaka; vsak obsega približno 150 strani. Ker so komentarji prostorsko omejeni, je jasno, da se ne spuščajo v teoretična razglabljanja in eksegetična razhajanja, temveč posvečajo ob najnujnejših besednih pojasnilih vso pozornost posodabljanju svetopisemskega sporočila. Komentarji upoštevajo in razgrinjajo najnovejša spoznanja eksegetične znanosti, posebno dognanja v reševanju specialnih vprašanj, na primer zgradbe, avtorstva ali temeljnega sporočila posameznih svetopisemskih knjig oziroma njihovih delov in so zato prava osvežitev na bibličnem področju.

Komentar Janezovega evangelija je napisal Joachim Gnilka, ki je že dobro znan zaradi svojih številnih razprav, študij in monografij, posebno pa zaradi svojih znanstvenih in praktično uporabnih komenatrjev novozaveznih knjig, kot je na primer evangeličansko-katoliški komentar (EKK) Markovega evangelija v dveh delih (1978/79), komentar Pisma Filipljanom (^{3}1980), Kološanom (1980), Efežanom (^{2}1982) in Filemonu (1982).

Komentar Janezovega evangelija obsega krajši uvod v evangelij (5—11), njemu dodaja še seznam (12) najpomembnejših starejših in novejših komentarjev Janezovega evangelija in literature, ki obravnava specialna vprašanja tega evangelija.

Čeprav je uvod v evangelij sorazmerno kratek, vsebuje vsa novejša dognanja v zvezi s tem evangelijem in teh ni malo, saj ni hiperkritična racionalistična kritika nobenega evangelija tako razdejala kot Janezova in mu zaradi njegovega razhajanja s sinoptiki celo vzela pravico, da bi ga imenovali evangelij. Gnilka kaže v zgoščeni obliki razlike med Janezom in sinoptiki, vendar je zato Janez še vedno pravi evangelij in sodi v isto literarno vrsto kakor Marko. Janez pri pisanju tudi ni uporabljal nobenega sinoptičnega evangelija, morda je poznal samo sinoptično izročilo (morda predsinoptično ali predlukovo), ki ga je pa prilagodil svoji zasnovi (5). Evangelija tudi ni napisal zato, da bi z njim dopolnil sinoptike, niti snovno, to se pravi, da bi zapisoval samo to, kar sinoptiki izpuščajo, niti teološko, da bi drugače pojmoval, kar so napisali sinoptiki, temveč je Janez popolnoma samostojen evangelij, ki je nastal neodvisno od sinoptikov in nudi popolnoma celovito po-

dobo Jezusovega življenja in delovanja. Janezov evangelij sloni na izročilu, ki je drugačno od sinoptičnega, vendar ni njemu nasprotno. Dolgotrajno in temeljito proučevanje razlik med evangelisti je prišlo do spoznanja, da je to izročilo celo starejše od sinoptičnega in da so razlike med evangeliji dejansko različen odmev istih Jezusovih besedi, istih Jezusovih dejanj in iste Jezusove osebnosti. Evangeliji so zapis različnih izročil, ki so se izoblikovala v prvih krščanskih skupnostih in znanost pozna zdaj dvoje: janezovsko in sinoptično.

To potrjuje tudi proučevanje narave Janezovega evangelija. Janez pozna vse važnejše sinoptične kristološke predikate, čeprav največ govori o Jezusu kot Božjem Sinu, ali še bolj natančno, o Sinu, ki ga je Oče poslal na svet. Vsebina Janezovega evangelija se steka v dve temeljni resnici: Jezus je tisti, ki ga je poslal Oče, kdor torej pozna njega, pozna Očeta (prim. 14,7) in dvojnostno vrednotenje vsega. Vse se spleta med Bogom in svetom; v nasprotju sta si duh in meso, življenje in smrt, vera in nevera, dobrota in hudobija..., vendar ta dvojnost ni gnostično ontološka, kakor da bi šlo za dve počeli, temveč drugo izhaja iz prvega (prim. 1,3) oziroma je pomanjkanje prvega. Janezov dualizem ni ontološki, temveč moralen.

Gnilka na kratko govori tudi o zgradbi Janezovega evangelija. Tudi tu praktično povzema sadove najnovejših raziskovanj. Medtem ko so v preteklosti mislili, da je evangelij tako enoten, kot bi bil izcela ulit in so ga zato radi primerjali Gospodovi suknji, ki je bila »izcela stkana« (19,23), zdaj vemo, da je tudi v njem združenih več virov oziroma izročil. V tem pravzaprav povzema spoznanja najbolj temeljitega proučevalca zgradbe Janezovega evangelija Rudolfa Bultmanna, čeprav ga izrečno nikoli ne omenja, najbrž tudi zato ne, ker so Bultmannova spoznanja v marsičem dopolnili še drugi. V Janezovem evangeliju je poleg vira Gospodovih govorov najpomembnejši vir znamenj (semeia Quelle), ki vsebuje pretežno poročila o Jezusovih delih. Ker se v Janezovem evangeliju Jezusovi čudeži imenujejo znamenja in jih sprva kar zapovrstjo našteva (prim. 2,11; 4,54), imenujemo ta seznam Jezusovih del znamenja, čeprav je vseboval tudi nekaj drugih poročil, med drugim tudi to, kar se nanaša na Janeza Krstnika. To je bil vir, ki ga sinoptiki najbrž niso poznali, kar sklepamo iz tega, ker sinoptiki večinoma ne omenjajo teh del in ker je v tem viru ohranjena tudi teološka ocena teh del, kar pri sinoptikih redno izostaja.

Razpravljanje o virih ima tudi velik eksegetičen pomen. Z njim Gnilka pripravlja bralca na boljše razumevanje svoje razlage. Znano je, da je Janezov evangelij kronološko bolj dodelan, kot so sinoptiki; Jezus deluje v časovnem razponu treh velikih noči. Čeprav je Janezov evangelij bolj duhoven in je poudarek na Jezusovih govorih, so dogodki v njem krajevno in časovno bolj določeni kot pri sinoptikih. Medtem ko so v Matejevem evangeliju samo trije dogodki krajevno in časovno natančno določeni, so v Janezovem do ure natančno določeni: bilo je okrog desete ure, ko sta se prva učenca pridružila Jezusu (1,39); bilo je okrog šeste ure, ko je Jezus utrujen sedel k Jakobovemu studencu (4,6)... Ko beremo evangelij, pa dobimo vtis, da pripovedovanje ni najbolj tekoče in da ne ustreza dejanski zapovrstnosti dogodkov. Prehod od enega dogodka k drugemu je včasih trd in nenaraven. Večkrat dobimo vtis, da se pripovedi nerodno vežejo med seboj in da je vodilna nit v pripovedovanju pretrgana (prim. v. 6.—8.15.17—18 v prologu z drugimi vrsticami prologa). Vse to da slutiti, da v sedanji obliki evangelija ni ohranjena razvrstitev, ki jo je zasnoval evangelist. Takšno premeščanje gradiva, ki ga je najbrž vnesel poznejši redaktor, pa ne zatemnuje samo dejanskega poteka dogodkov, temveč daje dogodkom tudi drug pomen. Gotovo ni vseeno, v kakšnem okolju je Jezus dejal o sebi, da je luč sveta, da je dobri pastir, božje jagnje, ki odjemlje greh sveta... Razpravljanje o virih se trudi, da bi odkrilo izvirno okolje evangeljskih dogodkov in doumelo njihov prvotni pomen, zato razkosavanje evangeljskega besedila v enote nima samo v sebi pomen, temveč skuša najti pripovedim izvirno okolje in določiti njihov prvotni pomen. Gnilka zato začenja razlago vsakega odlomka z zgodovinsko in tekstno kritiko odlomka oziroma njegovih delov ali pripovedi.

Z vprašanjem virov je tesno povezano tudi vprašanje avtorstva. Jasno je, da ob ugotavljanju različnih virov ni mogoče več misliti, da bi bil apostol Janez, Zebedejev sin in brat Jakoba starejšega, v celoti napisal evangelij, kakor ga poznamo danes, če-

prav spet ne moremo povsem zanikati njegovega deleža. Bolj kot o avtorstvu apostola Janeza govori Gnilka o Janezovski šoli (8), sicer pa opozarja na semitsko pojmovanje avtorstva, ki je drugačno od našega. Po njem je evangelij kanoničen, četudi nikoli ne bomo vedeli, kdo ga je napisal, in pristen, četudi ga ne bi bil napisal apostol, to se pravi, eden izmed dvanajsterih. Evangelij je kanoničen, če ima apostolsko avtoriteto. To pa ima, če vsebuje apostolsko izročilo in seva versko prepričanje prvih krščanskih skupnosti. To je za njegovo kanoničnost dovolj, četudi ne poznamo njegovega pisatelja. Kanoničnosti in avtorstva ni treba povezovati. Svetopisemska knjiga je lahko kanonična in pristna, četudi ne poznamo njenega pisatelja.

Razlaga poteka zdržno, od začetka do konca evangelija, brez vmesnih naslovov in podnaslovov, vendar je vseeno pregledna, ker razčlenjuje svetopisemsko besedilo na krajše vsebinsko zaključene enote. Čeprav se razlaga nanaša na enotni prevod, dejansko razlaga grški izvirnik in z njim osvetljuje enotni prevod. Samo takrat opozarja na drugačno obliko izvirnika, označuje jo s kratico LA (Leseart — različica), kadar ta dopolnjuje pomen prevoda, kajti noben prevod ne more do kraja izčrpno izraziti izvirnika.

Vsak odlomek preiskuje tudi z zgodovinsko kritičnega vidika. Tak pristop k Janezovemu evangeliju je še posebno potreben, saj ne rešuje samo nejasnih vprašanj, čemu naenkrat vložki o Janezu Krstniku v prologu, zakaj tako nenaraven in trd prehod iz 5. poglavja v 6. ali iz 9. poglavja v 10., odkod pripoved o očitni grešnici (7, 53—8,11), ki je po svoji naravi prej sinoptična kot janezovska, zakaj dvojni zaključek poslovilnega govora (14,31; 18,1)..., temveč odkriva pestro duhovno snovanje praapostolske dobe, njeno teološko pojmovanje in poglabljanje evangeljskega izročila. Pri tem se redno ozira tudi na sinoptike, posebno na Marka, pa ne zato, da bi izreke ali dogodke usklajeval, temveč da pokaže posebnost in teološko obogatitev janezovskega izročila.

Po uvodnih tekstno-kritičnih in zgodovinskih opombah razdeli odlomek v tri ali štiri vsebinske enote, da je tako vsebina še bolj pregledna in njeno sporočilo bolj na dlani. Vsa razlaga se namreč nanaša na odkrivanje in pojasnjevanje temeljnega odrešenjskega sporočila slehernega evangeljskega odlomka. Kakor se ves evangelij osredotoča k resnici, da je Jezus učlovečeni Bog, ki prinaša polnost razodetja, tako razlaga pojasnjuje vse vidike Jezusovega samorazodevanja. Tudi nerazumevanja Jezusovih sogovornikov služijo temu. Nerazumevanja so povod za vedno globlje odkrivanje Juzusovega božanstva in njegovega mesijanskega poslanstva. Marija Magdalena se je na velikonočno jutro pogovarjala z vstalim Jezusom pred grobom, vendar je mislila, da je to vrtnar, ko pa jo je Jezus ogovoril z imenom Marija, je v njem prepoznala Jezusa. Zdaj ji je razodel, kako po prestanem trpljenju in zmagoslavnem vstajenju »odhaja k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in vašemu Bogu« (20,17). Jezus je s tem jasno povedal, da je pot k Očetu. Kdor torej ostane v njem, ostane v Očetu, kajti »Jaz in Oče sva eno« (10,30).

Poglabljanju Jezusovega samorazodevanja služijo tudi simboli. Teh je v Jezusovem evangeliju izredno veliko. Domala vsaka beseda ali dejanje ima globlji simboličen pomen. Vendar Gnilka pravilno naglaša, da ti simboli niso vzeti iz narave, kot so prilike, temveč iz starozaveznega razodetja. Jezus je uresničenje starozaveznih simbolov: je pravi kruh, ki ga je napovedovala mana; je jagnje, ki je ljudi rešilo hujšega zla kakor judovsko velikonočno jagnje; je dobri pastir, ki je ljudem pot, resnica in življenje..., zato je najboljša razlaga Janezovega evangelija tista, ki organsko raste iz Stare zaveze. Kakor je Jezus višek razodetja, tako ga tudi najbolje razumemo iz razodetja. Janezovega evangelija ne moremo pojasnjevati z grško ali kakršnokoli drugo filozofijo, temveč z razodetjem in Gnilka res dosledno pojasnjuje Janezovo izrazje in dogodke s starozaveznim in celotnim razodetjem, zato vsebuje njegov komentar resnično odrešenjsko sporočilo.

Tega se ves čas zaveda. Razlagi vsakega odlomka dodaja duhovno misel, ki naj pomaga bralcu v njegovi duhovni rasti, premišljevanju in oznanjevanju. Duhovno misel navadno obogati z izreki velikih poznavalcev razodetja in posebno Janeza, na primer z izreki sv. Avguština, Tomaža Akvinskega, Lutra, Kalvina in nekaterih sodobnih vplivnih teologov (Bartha, Schnackenburga, Przywara). Komentar ni samo sad sodobnih znanstvenih raziskovanj Janezovega evange-

lija, ampak tudi obogatitev današnjega, za duhovnost večkrat tako otopelega človeka.

Francè Rozman

Leszek Kolakowski, **Falls es keinen Gott gibt** (iz angleščine F. Griese) Piper, München-Zürich 1982, 220 str.

L. Kolakowski je Poljak, ki so ga leta 1966 izključiti iz partije ter ga leta 1968 pognali z vseučilišča, ker se je v neki zadevi zavzel za študente. Sedaj živi v Oxfordu in predava kot gost po raznih vseučiliščih. Prejel je mirovno nagrado nemških knjigotržcev. Poleg te, ki jo obravnavamo, je v treh delih napisal knjigo Glavni tokovi marksizma, Filozofijo pozitivizma in več drugih.

Nemški prevod je težko brati. Prevajalec rad uporablja nenavadne izraze, dolgih, zamotanih stavkov je pa kriv izvirnik. Na srečo pride pogostoma za takim stavkom krajši, ki jasneje podaja njegovo vsebino.

Knjiga ima uvod, Za kaj gre, in pet poglavij: 1) Bog bogoslovcev: teodiceja, 2) Bog mislecev, 3) Bog mistikov, eros v veri, 4) Sveto in smrt, 5) Govoriti o neizrekljivem: jezik in Sveto. Nujnost tabuja. Sklep: Kaj je prvo.

Občudovanja vredno je, kako ta nekdanji marksist pozna sholastiko, zlasti Tomaža Akvinskega, in sploh krščansko bogoslovje, povrh pa vzhodnjaška verstva in vzhodnjaške nazore, kakor rigvedo in druge. Posebnost knjige so kratke, uokvirjene, z mastnimi črkami tiskane, po vsej knjigi razmetane misli Tertulijana, Pascala, Eckeharta, Nietzscheja, Wittgensteina, Laoceja, Bude in drugih.

Uvod: Kaj je verstvo? Kaj je modroslovje verstva (Religionsphilosophie)? Avtor ne ve. Dosedanje opredelbe so ali preozke ali preširoke. Nazadnje se takole odloči: »Omejili se bomo na verske sestave, ki vsebujejo pojem osebnega Boga, in bomo imeli potemtakem budizem za metafizični in nravni modroslovni nauk in ne za vero v polnem pomenu besede« (8). Kaj je modroslovje verstva, je tudi zato teže opredeliti, kar ima ta izraz v anglo-ameriškem področju drugačen pomen kakor v nemškem ali italijanskem (9). »Družbeno zasidrano češčenje večne Stvarnosti je še najbliže temu, kar imam pred očmi, ko govorim o veri. To noče biti ‚opredelba'« (10).

1. Prvo poglavje obravnava vprašanje, odkod zlo v svetu, če ga je ustvaril in mu vlada vsemogočni, neskončno dobri Bog. »Ne glede na vse zadrege, ki vanje zagazimo, kakor hitro poskušamo natančno razumeti božje lastnosti vsemogočnosti in neskončne dobrote, so ocenjevalci stalno ugotavljali, da se te lastnosti ne dado uskladiti z zlom v svetu« (15). Avtor mozga sem in tje, omenja razumarje, ki se pohujšujejo nad tem, da bi naj bilo zaradi malenkostnega prekrška, ki bi ga naj bila zagrešila Adam in Eva, vse človeštvo pahnjeno v neizmerno gorje, navaja budistično rešitev, ki se mu zdi posebno tehtna, sam pa misli, da »felix culpa« ni prazna beseda: odrešen in skesan človek se more dvigniti više, kakor če bi ne bil padel (45). Vendar rešitve ne bomo našli z modrovanjem, začeti je treba z vero: Credo ut intelligam (47).

Zakaj trpijo živali, ki niso grešile? To vprašanje se mu zdi posebno vznemirljivo. Rešitve ne najde. Omenja zanimivo Lewisovo misel, »da bi mogle nekatere domače živali doseči večno življenje, ne zaradi njih samih, marveč kot členi vstalih človeških družin« (49). Po Geachovem mnenju se Bog »za živalsko ali človeško trpljenje sploh ne zanima« (50).

2. Bog mislecev. Avtor zavrača tomistične dokaze za božje bivanje in sploh vse dokaze. Dokaz iz smotrnosti v naravi zavrača, ker pravilno vidi, da je to, kar imenujemo v vsakdanjem življenju svet, naša tvorba: »Svet, kakor ga poznamo, je način, kako se odzivamo na naše okolje ... Razumljivo je, da se nagibamo k temu, da na predmetih, ki jih opazimo, prepoznavamo določene duhovne znake, saj je te predmete v resnici izoblikoval naš duh« (59). Prav. Tudi svoje telo moramo odmisliti, saj smo si ga izoblikovali s svojimi današnjimi spoznavnimi zmožnostmi enako kakor druga telesa. Ne moremo pa odmisliti svojega zavestnega, mislečega jaza, ki prav takrat, ko zanikava smotrnost zunanjega sveta, češ da je naša tvorba, smotrno ravna. A tudi naš jaz je sestavni del vesolja. Ne da se torej zanikati, da je smotrnost v vesolju dejstvo, pa naj nam bo vesolje sicer še tako nedostopno.

Veljavnost kakršnih koli dokazov in vobče vseh trditev je seveda odvisna od vprašanja, ali nam je resnica sploh dostopna. Skeptiki menijo, da ne. Naš pisec podobno: »Kratko, spoznavnoteoretičnega nihilizma ali nebrzdane razuzdanosti (avtor omenja izjavo Dostojevskega: Če ni Boga, je vse dovoljeno) izku-

stveno ni mogoče ovreči« (77). Zakaj nam je resnica nedostopna? Ker smo pred zagato: ali vsako resnico presoditi z novo trditvijo — tako bi nikoli ne prišli do kraja, ali se samovoljno kjer koli ustaviti; resnica pa ne more biti odvisna od naše samovoljnosti (76). Skepticizma torej načelno ni mogoče ovreči. — Avtor ne vidi, da so nekatere resnice neposredno razvidne, kakor je recimo ta Descartesova: ko mislim, sem, ali načelo protislovja. Njegove trditve, da more samo tisti priznati resnici brezpogojno veljavo, ki veruje, da je Bog, da se človek brez te vere »zaman podi za resnico ‚tout court'« (79), da »povedek ‚resnično' nima smisla, če se ne nanaša na vse obsegajočo resnico, ki pomeni isto, kar brezpogojni Duh« (81), pa da »ali Bog ali spoznavni nihilizem — med obema ni ničesar« (82), te trditve kratko in malo ne držijo.

Kako je z Anzelmovim dokazom, da je Bog? Sv. Tomaž ga je zavračal, v naši dobi pa Kant. Avtor jima daje prav, a samo deloma. Če si zastavim Leibnizovo vprašanje, zakaj sploh nekaj je, ko je možno, da bi tudi ničesar ne bilo, tedaj postane nujno bitje, Anzelmov Bog, čigar nebivanje se ne da misliti, nekaj, čemur mora naša misel nujno pritegniti. Res se kaže Bog, ki se je tako vsilil naši misli, ne kot svetopisemski ‚sem, ki sem', ne kot krščanski sodnik in dobrotnik, vendar ta Bog tudi ni le ‚umska tvorba'« (88). — Tudi Anzelmova pot ne vodi nujno do Boga. Tako tisti, ki jo zagovarja, kakor tisti, ki jo zanika, »oba imata toliko prav, kolikor se oba zatečeta k samovoljni odločitvi, ki ni logično nujna« (88).

3. Poglavje o mistiki obsega blizu petdeset strani. Kaj je mistika? »V ožjem pomenu imenujemo mistično izkustvo, če tisti, ki ga doživlja, meni, da je v neposrednem stiku z Bogom . . .; navadno prešinja ta stik, vsaj med krščanskimi in islamskimi mistiki, jako čustvo ljubezni, in povezano je z močno željo, da bi dosegel popolno istost z Bogom, dopustil, da se lastna osebnost razblini v neskončnem morju Božanskega, ali povezano z občutkom, da si to istost začasno dosegel« (89). Kljub temu, da je napačna mistika rodila krivoverstva, katoliška Cerkev, v nasprotju s protestantsko, mistiko visoko ceni. »Krščanska Cerkev se ponaša z veličastno vrsto velikih mistikov, v katerih upravičeno vidi najsvetlejše zvezde na svojem duhovnem nebu, začenši s sv. Pavlom, ki je najviše češčen zavetnik krščanskega neposrednega zrenja; po našem bi zgodovina krščanstva ne bila le revnejša, marveč se sploh misliti ne da brez Psevdo-Dionizija, sv. Bernarda, Taulerja, sv. Katarine Sienske, Janeza od Križa, Bérulla in mnogo drugih« (105). Po nauku Cerkve je za pravo mistiko značilno troje: prvič, razlika med Bogom in dušo ostane tudi med najtesnejšim mističnim združenjem, drugič, mistik mora ostati poslušen svojemu spovedniku in se ne sme sklicevati, da ima o verskih resnicah posebno razodetje, tretjič, pristno mistično izkustvo mora krepiti mistikovo ponižnost, ljubezen do bližnjega in čistost (105—106).

Mistik ima marsikaj skupnega z dvomljivcem, skeptikom. Oba sicer govorita, vendar izjavljata, da je to, kar povesta, pomembno samo za vsakdanje življenje, s spoznavnoteoretičnega vidika je pa brez vrednosti. »Mistik . . . more povsem verjeti, da je smiselno, dà, celo nujno govoriti o Bogu, vendar s pridržkom, da je to, kar povemo, praktično mišljeno, in ne trdimo, da zares vemo, kaj je Bog. Kar vemo, se ne da izraziti v jeziku — tako daleč more iti skeptik kot skeptik« (132). — Iz vsega se pa vidi, da pripisuje avtor mističnemu izkustvu večji pomen kakor dokazom, da je Bog.

4. Sveto in smrt. »Zakaj ljudje med vso nam znano zgodovino niso nehali gojiti upanja na brezkončno bivanje in koliko je to upanje povezano s češčenjem večne Stvarnosti« (139)? Iz strahu pred smrtjo? »Če bi vera ne bila nič drugega kakor odškodnina za trpljenje, zakaj si potem trpeče miši ne zidajo svojih svetišč in ne napišejo svojih svetih knjig« (139)? Primera je samo na videz otročja. Hoče nas opozoriti, da »je človekov nastop podrl ravno črto v nastajanju vrst« (141). »Če razvoj sveta in človeških zadev nima nikakega z večnostjo povezanega smisla, tedaj sploh nima nobenega smisla« (145). Vera v Boga in vera v nesmrtnost sta sovisni.

5. Jezik in Sveto. Razumarji ne razumejo, da se to, kar izraža verski jezik, ne da izkustveno preveriti. Sveto je na drugačni ravni. »Skrivnost svetega Zakramenta je glede tega v istem položaju kakor pojem milosti, sveta Trojica in, seveda, Bog . . . Verniki razumejo jezik Svetega v njegovi posebni vlogi, to je, kot poseben vidik častilne molitve« (157). Glavna naloga verskih resnic je, da utemeljujejo nravnost. »Versko prepričanje potemtakem ni nič drugega kakor dej zvestobe nravnim načelom. To zvestobo krepi posebna ‚pripovedka', vendar je njena resničnost ali

neresničnost za pristnost vere brez pomena« (160). No, ne pretiravajmo. Verske »pripovedke« niso le pripovedke, ki naj utemeljujejo nravnost, ampak hočejo veljati za resnico: Jezus je resnično živel in je učil to in to. Tudi avtor seveda to priznava.

Avtorjev posnetek: »Poskušal sem prikazati nekaj vidikov razlik med ‚svetim' in ‚posvetnim' na področju jezika. Če sem dejal, da v verskem jeziku, v nasprotju s posvetnim, dej razumevanja sovpada z dejem vere in vera z nravno odločitvijo, bi mogli iz tega posneti, ali da se razlika med dejstvi in vrednotami na verskem področju kaže drugače kakor v svetnem, ali da je sploh ni. In v resnici je tako« (170—71).

Nravni moraš in zavest krivde sta nekaj najglobljega v človeku. V tem se strinjata Sveto pismo in Freud. Pekoča vest »ni strah pred maščevanjem, marveč občutek spoštljive groze spričo lastnega dejanja, da si skalil vesoljsko blagoglasje, groza, ko si prekršil, ‚ne neki zakon', marveč neki ‚tabu'... Tabu je tako nepremakljiv steber slehernega življenjskega nravnega sestava — v nasprotju s kazenskim sestavom —, kakor bistven del verskega življenja; tabu je zato nujni vezni člen med češčenjem večne Stvarnosti in poznavanjem dobrega in zlega« (179). »Povrh je tabu doma na področju Svetega« (181). »Kultura je skupina tabujev, ali drugače povedano, kultura brez tabujev je oglati krog« (182), tabuji so pomembnejši od bogov (183). »Za nravno razlikovanje (med dobrim in zlom) se imamo zahvaliti temu, da smo deležni tabujev. Izkustveno se pojavi to razlikovanje v spremstvu tistih dejanj, s katerimi prekršimo kak tabu in s tem zanesemo nered v svet« (184). Škoda, da ne pove natančneje, kakšne pomene polaga v izraz tabu. — Na koncu poglavja razmišlja o Pascalovi »stavi«.

Sklep: Kaj je prvo. Pod tem naslovom govori o marsičem, med drugim ponovno ugotavlja, da sta svet in življenje, če ni Boga, brez smisla. »Svet, ki ga je Bog zapustil, je nesmiseln svet« (197), je absurden svet. V tujki absurden se skriva izraz »surdus«, gluh. »Če je pa svet dejansko gluh, tedaj sploh ne gre za to, da imam jaz dar govora: Gluh sem in moj jezik je slepilo, igra, ki jo igram sam s seboj (ludo). ‚Nada', ‚nihil', nič je zadnja beseda in zadnja volja izginjajočega Boga in človeka, ki svoje izginjanje doživlja in sprejema. Tako so rekli Job, David, Salomonov Pridigar, Pascal, Dostojevski, Kierkegaard, in tako so govorili Lukrec, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Camus, Céline in mnogo drugih« (197). »Vernikove gotovosti, tako sem dejal, pa ti pomisleki ne omajajo nujno. Rade volje more priznati, da je njegova vera dejanje zaupanja in občutka, da je deležen božjega reda, ne pa znanstvena podmena« (198).

Vsa knjiga kaže, da je njen pisec po naravi dvomljivec. Za vsakim razlogom vidi nasproten razlog, umsko spoznanje ni zadostno, da bi ga pritegnilo, odloča se, pa ve, da to dela pol na slepo. Če bi ne bilo zadnjega odstavka, bi človek ne vedel, ali se je avtor naposled dokopal do vere v Boga ali ne. Ta odstavek je tako pomemben, da je odtisnjen tudi na ovitku:

»V zemljo priklenjenemu očesu se prikazuje versko mišljenje kakor Ixion, ki se z oblaki spečava in pošasti poraja. Prebivalec večnostnega reda, ki ga vodi Bog, mora prav isto reči o tistih, ki so gluhi za božji glas; visijo zgolj na tem, kar kratko živi in se mora v hipu razbliniti; podijo se torej za prividi in stremijo po niču, zato more temeljiti tista edina človeška družba, ki so jo zmožni ustvariti, zgolj na pohlepu po umišljenih dobrinah in na bojazni pred medsebojnim uničenjem. Vprašanje, kaj je za nas resnično ali neresnično, se rešuje v življenjskem in ne v modroslovnem zavzemanju; resničnost je, po čemer ljudje v resnici hrepenijo« (212).

Janez Janžekovič

Forum Katholische Theologie

Izšla je prva številka revije Forum Katholische Theologie kot naslednica revije Münchner Theologische Zeitschrift (MThZ), ki je prenehala izhajati zaradi nekaterih juridičnih problemov. Izdajatelji so Leo Scheffczyk, Kurt Krenn in Anton Ziegenaus. Revija bo izhajala vsako četrtletje.

V prvem članku z naslovom Marijino telesno vnebovzetje na področju napetosti današnjih teoloških tokov (1—19) kaže Anton Ziegenaus na povezanost med mariologijo in kristologijo, in sicer še posebej ob verski resnici o Marijinem vnebovzetju. Ta verska resnica je bila l. 1950 razglašena kot zdravilo

zoper naraščajoči materializem in nravno pokvarjenost. Zato bi morala biti v današnjem položaju še bolj aktualna, dejansko pa je njen pomen pozabljen. Pod vprašaj je postavljena Marijina izjemnost, njen poseben privilegij.

Ob sklicevanju na Mt 27,52 niti O. Karrer niti K. Rahner niti D. Flanagan ne vidijo kakšne bistvene razlike med Marijo in drugimi ljudmi. Kako je to mogoče? Marijino vnebovzetje je tesno povezano z eshatologijo, konkretneje z vprašanjem vmesnega časa med smrtjo in vstajenjem ob Kristusovem prihodu v slavi.

Pri protestantih se je začela pojavljati eshatologija, pri kateri ni več vmesnega časa, po prvi svetovni vojni. V letih okoli 1960 pa se je začelo to mnenje uveljavljati tudi v katoliški eshatologiji. Boj se je razplamenel okoli pojmov časa in duše. Zagovorniki teorije smrti celotnega človeka (Ganztodtheorie) npr. trdijo, da ob smrti umrje celoten človek. Vmesni čas zanikajo. Tako po njihovem človek ob smrti dejansko že tudi vstane z dušo in telesom. Vendar ne morejo zadovoljivo odgovoriti na vprašanje kontinuitete in identitete človeške osebnosti pred smrtjo in po njej. Ob zanikanju vmesnega stanja ne moremo razumeti Kristusove smrti (praznega groba) ter relikvij in seveda tudi ne verske resnice o Marijinem vnebovzetju. Dejansko O. Karrer, M. Schmaus in K. Rahner, če jih natančno analiziramo, ne vidijo ničesar posebnega v Marijinem vnebovzetju, ne vidijo posebne prednosti, s katero je bila odlikovana božja Mati. Zanimivo je, da so že gnostiki trdili, da je Kristus vstal ob smrti in ne šele tretji dan.

Članek želi pokazati, da je zanikanje vmesnega časa dejansko zanikanje Marijine posebne prednosti, na katero misli Cerkev, ko govori o vnebovzetju.

Avtor drugega, krajšega članka (20—26) z naslovom Kristocentrični humanizem Janeza-Pavla II. je Marian Jaworski iz Krakova. Prof. Kurt Krenn iz Regensburga je avtorju članka zastavil vprašanje, kako je mogoče, da papež Janez-Pavel II. v današnjem času ateizma in sekularizma postavlja človeka v ospredje; človeka, ki se od razsvetljenstva dalje ločuje od Boga.

Jaworski najprej pojasni, da je potrebno razlikovati teocentrični in antropocentrični humanizem. Prvi priznava Boga, drugi ne. Pri papežu gre seveda za teocentrični humanizem.

Papež je globoko prodrl v razodetje Sv. pisma, v učenje Cerkve, še posebej v učenje drugega vatikanskega koncila in razvija misel o človeku kot božji podobi. Kolikor bolj se človek bliža svoji prvotni podobi, toliko bolj se uresničuje. Človek je oseba in je poklican v občestvo (communio) z Bogom in ljudmi. Osebnost človeka je celoten smisel človeka (Das Personsein des Menschen ist der ganze Sinn des Menschen). Človek kot oseba se ne da skrčiti na rezultat kolektivnega ali produktivnega procesa. Ker je človek oseba, ga je treba ljubiti na temelju njegove osebnosti. Človeka je treba ljubiti, ker je človek. Bog pa je merilo vsega, tudi človeka.

Papežev humanizem je kristocentričen. Kristus je conditio sine qua non pravega humanizma. Kristus, novi Adam in Odrešenik, vrača človeku njegovo polno človečnost. Pravo človečnost, torej tudi pravi humanizem, je mogoče uresničiti samo po Kristusu-Odrešeniku. Odrešeni človek stoji v Kristusu in ponovno najde sam sebe kot človeka. Odrešenjsko poslanstvo Cerkve je, da izpoveduje celotno resnico o človeku. Odrešenje posega po človeku na vsa področja.

Človeška oseba je nekaj edinstvenega in enkratnega. Vsak konkreten človek je prizadet s skrivnostjo odrešenja in z vsakim je Kristus za vedno povezan (RH 13).

Kristocentrični humanizem vključuje po Janezu-Pavlu II. nalogo: Kristusa pokazati svetu, pomagati vsakemu človeku, da bi se v Kristusu ponovno našel.

Zelo zanimiv je članek Josefa Seiferta z naslovom Bog in nravnost notranjih dejanj (27—47). Kot pove že naslov, posega članek na moralno področje. Avtor kritično presoja trditve J. Fuchsa, ki se je opredelil zoper celotno moralno teološko izročilo s trditvijo, da imamo o Bogu samo antropomorfne predstave. Zlasti antropomorfna se zdita Fuchsu pojma Bog-zapovednik in Bog-vladar. Vsaj implicitno se zdi, da vodijo te Fuchsove trditve v agnosticizem (30; 35). Iz Seifertovega prikaza se zdi, da Fuchs zanikuje analogijo biti. Seifert podaja pozitivno neantropomorfne prvine v pojmovanju Boga-zapovednika, neposredno stvariteljsko delovanje in neantropomorfno razvidnost »intrinsecum malum« v notranjih dejanjih.

Če se zruši objektivno spoznanje resnice in svoboda, se s tem zruši osebna odgovornost, celotna etika, duhovnost osebe, nesmrtnost,

gotovost glede spoznanja objektivne resnice itd. (36).

V prispevkih in poročilih poroča Ernst Wenisch o filozofskem simpoziju, ki je bil septembra 1984 v Dallasu. Sedanja kriza vere in teologije je tesno povezana s krizo filozofije in krizo človeka na sploh. O obnovi filozofije so razpravljali udeleženci iz 14 evropskih in prekmorskih dežel.

Sledi poročilo 4. simpozija Syriacum, ki je bil na Nizozemskem 9.—13. septembra 1984 v mestu Groningen-Osterhesselen. Okvirna tema je bila: Literarna vrsta, oblika in retorika v sirsko-krščanski literaturi.

Aleksander Sand ima prispevek Matejev evangelij — evangelij Cerkve, v katerem skuša z zunanjimi in notranjimi kriteriji utemeljiti, zakaj je Mt evangelij postal knjiga Cerkve.

Sledijo še recenzije, ki so razdeljene na naslednja področja: sistematična in biblična teologija; zgodovinska in praktična teologija; splošne teološke teme.

Že iz vsebine prve številke se vidi, da se želi nova revija spoprijemati z vsemi problemi, ki nastajajo na teološkem področju in jih reševati v luči razodetja.

Revijo je mogoče naročiti na naslov: Patmos-Verlag, Postfach 549, Goldbacher Str. 6/X, 8750 Aschaffenburg, Deutschland. Letna naročnina je DM 42, posamezen zvezek DM 12.

Andrej Pirš

Concilium 1985, 1 (197)

Concilium 197 je posvečen osnovnemu bogoslovju in ima podnaslov Enoboštvo ali presoja malikov. Zvezek ima uvodnik in tri poglavja: Zgodovinski vidiki, Bogoslovna poglobitev, Sodobna vprašanja.

Uvodnik sta podpisala C. Geffré in J.-P. Jossua. V njem odgovarjata na vprašanje, čemu odmeriti celo številko enoboštvu. Med drugim zato, tako pravita, da se pokaže, »da osnovni resnici o Učlovečenju in o Trojici nikakor ne ogrožata božje enosti« (7). Nato napovedujeta in kratko označujeta razprave, ob koncu pa obžalujeta, da nista pravočasno dobila članka, za katerega sta naprosila bogoslovinjo, ki bi naj odgovorila na vprašanje, ali ni podoba patriarhalnega Boga kriva, da imajo ženske tako malo besede v Cerkvi (11).

Prvo razpravo je napisal Belgijec E. Cornélis. Ima doktorat iz bogoslovja in druge diplome. Bil je profesor na vseučilišču v Nijmegenu na Nizozemskem in na Katoliškem institutu v Parizu. Naslov razprave: Nejasna meja pojmov zadnjega. Naslov sam je nejasen, ne le meje, ki o njih govori. Če bi bil »zadnji« pisan z veliko začetnico, bi to pomenilo Boga. Pa ni. No, pa poglejmo vsebino.

Avtor pravi o sebi tole: »Strokovno sem usposobljen, zlasti za indijsko verstvo in modroslovje, a le površno seznanjen z bogoslovjem in modroslovjem islamske omike, zato sem se odločil za pot, ki se sklada s to pomanjkljivostjo. Upoštevam, da bogoslovja in modroslovja, ki so izšla iz monoteističnih omik, opredeljujejo svoj pojem božje brezpogojnosti s tem, da ga razlikujejo kot nasprotje tistega, kar je njihova omika zavrgla (in včasih prezrla). Izhajali bomo iz tega, kar zavračajo, da bomo ocenili, koliko jih to zavračanje vodi tako daleč, da izdelujejo spako tega, kar v resnici doživljamo, in povečujejo razlike zato, da bi se jim ne bilo treba poglobiti v nekatera vprašanja, ki se postavljajo v osrčju njihove lastne zgodovine« (16). Članek se nepregledno vijuga med vzhodnjaškimi verstvi, njihovimi ustanovitelji in razlagalci. Uvodničarja sta ga takole posnela: »E. Cornélis v orisu verske fenomenologije kaže, kako varljive so nalepke ‚monoteizem' ali ‚politeizem', ‚monizem' ali ‚panteizem', kadar označujemo z njimi velika svetovna verstva. Rajši skušamo preseči izbire, kakor so med ‚osebno ali brezosebno', ‚objektivno ali subjektivno'. Težko je na primer razmejiti indijski monizem v odnosu do različnih oblik teizma ali vključiti zadnji smoter budizma bodisi v pojem presežnosti ali v pojem vsebnosti« (9).

Iz razprave pa je vredno navesti tole mesto: Med judovskimi in krščanskimi verskimi izkustvi »sta dve ali tri, ki so posebno pomembna, namreč Abrahamovo, Mojzesovo in Jezusovo. Vendar prihajajo do nas le s posredovanjem besedil in njihove običajne razlage, kakor druga. Kar se Jezusa tiče, vlada na primer zadostno soglasje glede pristnosti izraza Abba, kot izraza, ki tako vidno kaže njegov osebni odnos do božanskosti, da smemo tvegati, da s tem označimo poseben prirastek monoteizma, ki ga predstavlja tak izraz« (26).

Italijan G. Ruggieri, ki poučuje osnovno bogoslovje v Cataniji, je napisal razpravo z naslovom Bog in oblast — ali monoteizem vpliva na politiko? Uvodničarja sta njegov prispevek takole posnela: Politično samodrštvo se vedno znova skuša opravičiti, opiraje se na monoteizem. Znan je v tej zvezi uspeh postavke E. Petersona: monoteizem kot politično vprašanje. Dejansko se pa danes vsi strinjajo, da so njene zgodovinske osnove kaj trhle. G. Ruggieri poskuša, da bi se z novimi prijemi lotil vprašanja o odnosih med Bogom in oblastjo. Prihaja do prepričanja, da niti monoteistična verstva kot taka niti pravovernost glede božjega trojstva ne vodita sama po sebi do ideološke izroditve vere. To ideološko izmaličenje vere ugotavljamo vse prej, kadar je verska misel izruvana iz svojega mističnega obzorja in se njena dejavnost zoži na nravno področje.

Peterson, ki je iz evangeličanske Cerkve prestopil v katoliško, je menil, da »je krščanski nauk o ‚božji monarhiji' izgubil svojo bogoslovno-politično naravo, ko je bila izražena pravoverna resnica o Trojici. Ta preokret so izvedli očetje Kapadočani; zaradi pravoverne resnice je bil monoteizem kot politično vprašanje ne le bogoslovno zavrnjen in krščanska vera odvezana od dogovora z rimsko oblastjo, marveč je nastal temeljit prelom v odnosu do kakršnega koli ‚političnega bogoslovja', ki poniža krščansko oznanilo v opravičevanje posebnega političnega položaja. Samo na področju judovstva in poganstva še more obstajati nekaj takega kakor ‚politično bogoslovje'« (31).

V razpravljanje, ali je resnica o trojstvu v Bogu res pomembna za odnos med Cerkvijo in državo, so posegli C. Schmit, J. B. Metz, J. Moltmann in drugi ter večinoma popravljali ali zavračali Petersona. »Vprašanje, ki ga je priklical Peterson, se kaže hkrati kot kočljivo in omamljivo. To vprašanje zahteva, naj ga preoblikujemo, da se ne bo izgubila resnica Petersonovega stališča« (32). Sledi kratek izlet v zgodovino, ki kaže, kako so se vladarji sklicevali na versko resnico. — Po razpravljanju, ki pretresa to in ono, med drugim odnos med mistiko in etiko, pravi avtor: »Sklep prejšnjih opazk bi mogli takole izraziti: ne monoteizem kot tak, marveč način, kako ga uporabljamo, ga dela učinkovitega v odnosu do zamisli družbe, v kateri za red in skupno dobro jamči enotnost najvišje volje, pa naj bo to volja vladarja, skupine ali razreda« (35).

Tretjo razpravo, Antropološka vloga monoteizma, je napisal Parižan M. Meslin, doktor modroslovja (ès lettres), profesor za primerjalno zgodovino verstev na Sorboni. Avtor zasleduje skozi zgodovino, kdaj se je človek začel zavedati svojega dostojanstva, da je oseba, in kakšno vlogo je pri tem imela vera v enega Boga — monoteizem. »Mnogo človeških družb, nekatere izmed njih še danes, je moglo uspevati, ne da bi se bil pokazal ta pojem (oseba) kot bistvena podlaga njihove ureditve. Človek biva v njih samo kot mnoštvo in posameznik v njih je zgolj številka, drobec skupnosti. Te družbe si ne morejo misliti odnosov med ljudmi in božanstvom drugače kakor po obveznem posredovanju narodnostne ali ljudske skupnosti... Raziskovanje počasnega razvoja, ki je dovedel do tega, da se je pojem osebe naposled uveljavil na Zahodu, kaže, da temu vsekakor ni bil prvi vzrok verski dejavnik. Ta je bil spočetka v tem, da je družba priznala posamezniku določene pravice in prednosti in torej določene odgovornosti. Vloga, ki jo je imel pri urejanju naselja ali skupine, in tudi pravna osebnost, ki so mu jo priznali, sta povzročili, da se je posameznik po malem povzpel do dostojanstva človeške osebe« (41—42).

Te načelne ugotovitve skuša avtor utemeljiti s pogledom v zgodovino. Predsokratiki niso kaj prida prispevali k temu, da se je posameznik začel zavedati, da je oseba. Podobno je reči o Mitrovem kultu. Avtor se nato pomudi v črnski Afriki, govori o koranu in naposled ugotovi, da sta samo judovstvo in krščanstvo dovedli do spoznanja, da človek ni le košček družbe, marveč oseba s posebnimi pravicami in dolžnostmi. Med drugim navaja sv. Tomaža Akvinskega, ki je zapisal, da je samo božja neskončna dobrota podarila človeku dostojanstvo osebe, da bi mogla »človeška oseba, obdarjena z razumom, slaviti Boga s svojim spoznanjem in ljubeznijo« (50). Sklep: »Naše današnje izkustvo nam jasno kaže, da vrednota človeške osebe prekaša vsako politično družbo, pa naj so prisile, ki jih mora uporabiti, kakršne koli. A še jasneje nam kaže, da zadobi oseba učinkovitejšo in odličnejšo vrednost šele tedaj, ko nabožna vera opredeli in utemelji obrise človeške osebe. Tu je treba povzeti pravilne besede Simone Weil: ‚Samo tedaj, ko človek stopi v presežnost, v nadnaravo in v pristno duhovnost, se dvigne nad družbenost'« (51—52).

Prvo razpravo v drugem delu je prispeval nemški duhovnik B. Lang, doktor bogoslovja, profesor za Staro zavezo na vseučilišču Gutenberg v Mainzu. Naslov: Edino Jahve! Izvor in oblika svetopisemskega monoteizma. — »V resni svetopisemski znanosti je postalo pravilo: ne začenjati raziskovanja monoteizma z Abrahamom ali Mojzesom, ampak z Josijem. Leta 622 pred Kristusom so prinesli judovskemu kralju Josiji knjigo-zvitek in jo brali pred njim. Našli so jo, tako so rekli (avtor meni, da bi to mogla biti tudi pobožna laž), ko so obnavljali jeruzalemski tempelj; knjiga je vsebovala bogoslužni obrednik, ki se ga dotlej niso držali, in je odpravil vsa dotedanja ravnanja. Zahteval je odpravo kakršnega koli češčenja, razen Jahvejevega, Jahveja edinega je treba moliti v jeruzalemskem templju« (55). Razprava omenja, kako je Izrael vedno znova zapadal v mnogoboštvo in kako se je razvijalo geslo: Edino Jahve! V čem se je razlikoval Jahve od drugih bogov? »Ena okolnost omogoča, da z lahkoto ločimo Jahveja od bogov, ki so jih molili v Palestini. Jahve se razlikuje po tem, da nima v svetu bogov nobenega sorodnika. Sam ni sin kakega drugega boga, pa tudi nima žene ali kakega potomca« (61).

Sklep: Izraelci so se zatekali k Jahveju zlasti takrat, kadar so bili v stiski. Jahve je bil njihov narodni Bog. Oklepali so se ga bolj s čustvom kakor z razumom. »Skupina ‚edino Jahve' in monoteisti starega judovstva se niso zanimali za kako dogmatiko. Tako dogmatiko so izdelali edino cerkveni očetje in sholastiki-razumarji. Bogoslovje gibanja ‚edino Jahve' je bogoslovje upanja, ki stavi vse na eno samo osebo, na Jahveja. Od njega upa človek vse, Ozej kakor Drugi Izaija to podčrtavata: ni drugega boga, ki bi bil rešitelj, kakor Jahve (Oz 13,4; Iz 45,21). V bogoslovnem jeziku bi mogli reči: odrešiteljski monoteizem je starejši od monoteistične dogmatike, ali: upanje je starejše in osnovnejše kakor vera« (64).

Znani Jürgen Moltmann, evangeličan, doktor bogoslovja, profesor bogoslovja na vseučilišču v Tübingenu, predsednik Družbe za evangelijsko bogoslovje, je priobčil razpravo Edinstvo in pozìv trojiškega Boga. — »Monoteizem imajo vedno za višje verstvo in nekako za najvišje nravno vodilo verskega življenja. To je razlog, da je poganski ‚politeizem' ponižan v otročje verstvo, in ‚panteizem' kot vera-čustvo je podrejen umstvenemu monoteizmu« (66). Nato navaja ugovore proti monoteizmu. Na monoteizem so se radi sklicevali samodržci. Džingiskan se je bahal: »V nebesih ni nikogar razen enega samega Boga; na zemlji nikogar, razen edinega najvišjega Džingiskana, božjega sina« (66). Monoteizem je vera patriarhata. Vsemogočnemu očetu v nebesih ustreza na zemlji vsemogočni družinski oče. »Posledice so ponižanje ženske v mladoletnico in zasužnjenost« (67). Avtor razpleta zgodovino monoteizma pri Judih, govori o nastanku krščanske resnice o božjem trojstvu in strne svoja izvajanja v tri točke:

»1. Povezava Boga Očeta z usodo Jezusa onemogoča patriarhalično samovladarstvo. Bog Oče je Jezusov Abba in samo tisti, ki vidi tega Sina, vidi Očeta.

2. Povezava sina človekovega Jezusa z Bogom, ki ga je imenoval ‚Abba', ljubljeni Oče, onemogoča tisti brezbožni humanizem, ki izkazuje naklonjenost Jezusa človeku, a zavrača vse bogove, tudi Jezusovega Boga.

3. Povezava Duha z Očetom Jezusa Kristusa in z osebnostjo Sina, onemogoča politeistični spiritizem, ki vidi v naravi mnoštvo duhov in ceni bogove po njihovi moči.

Zaradi nauka o Trojici so tudi delne resnice, ki jih vsebuje vera v Očeta, vera v Sina in vera v Duha, po tej poti osvobojene in poenotene« (74—75).

Francoski dominikanec Ch. Duquoc, doktor bogoslovja, poučuje dogmatiko na bogoslovni fakulteti v Lyonu. Napisal je razpravo Enoboštvo in enojnostni nazor. — Ali je res krščanstvo s svojim enim, »ljubosumnim« Bogom, v nasprotju s širokosrčnimi poganskimi bogovi vneslo v svet nestrpnost in nasilje, kakor mu mnogi očitajo? Na to vprašanje skuša odgovoriti naša razprava s podnaslovi: Dvoumje enoboštva, Temelj enojnostnega nazora, Preseganje enojnostnega nazora. — Dvoumje enoboštva: Enoboštvo more biti nasilno, ni pa nujno, da je. To sta pokazala zadnji čas na Francoskem G. Morel in B.-H. Lévy. Oba pripisujeta enoboštvu »osvobajajočo vlogo« (80). Nestrpen je marksizem, meni B.-H. Lévy, ne judovski nazor. — Temelj enojnostnega (unitaire) nazora: Enoboštvo je samo na videz temelj enojnostnega nazora. »Enoboštvo igra tu, po mojem mnenju, le drugotno vlogo enojnostnega nazora« (82). — Preseganje enojnostnega nazora. »V nasprotju s tem, kar širi govorica, ni nič bolj negotovega kakor mnenje, da enoboštvo utemeljuje enojnostni nazor katoliške Cerkve.« To vlogo so mu podtaknili. »A ko tako dela, je ka-

toliška Cerkev popačila to, česar vendar ne neha oznanjati: da je Bog Jezusa Kristusa Oče vseh ljudi, da deli Duha, komur hoče in da nobena Cerkev ne sme svoje dejavnosti omejiti do take mere, da bi to postalo vidno v njenem ustroju« (84). Avtor se sklicuje tudi na Vatikan II (83). — Ni prav jasno, kaj je avtorju »enojnostni nazor«, »idéologie unitaire«. Pokaže le, da ga ima za nekaj slabega in da po njegovem kazi Cerkev.

Francoski redovnik R. Caspar, iz reda Belih očetov, doktor bogoslovja, izvedenec za islam na Vatikanu II, profesor za muslimansko bogoslovje in mistiko na Papeškem institutu za raziskovanje arabske in islamske misli, je napisal razpravo Stalni pomen islamskega enoboštva. Namen: »Ko sem zarisal mesto in pravi smisel muslimanskega enoboštva, bi rad pokazal, kaj more ta vera v edinega Boga pripomoči k razmišljanju in h krščanski veri v istega Boga« (86). Razprava ima sedem podnaslovov: Islamsko enoboštvo, Božja edinitost, Božja presežnost, Nekaj posledic božje edinitosti in presežnosti, Muslimansko enoboštvo in krščansko enoboštvo, Muslimansko enoboštvo nagovarja krščansko vero, medsebojno nagovarjanje.

Islamsko enoboštvo: »Islam se uvršča neposredno na raven vere in nauka, brez izvoljenega ljudstva, brez posredništva, četudi priznava božjo dejavnost v človeški zgodovini po prerokih, ki jih je poslal, in po posegih njegove vsemogočnosti. Ta dogmatična narava muslimanskega enoboštva se mi zdi njegova značilnost.« Ves koran je eno samo razglašanje božje edinitosti. Umirajoči musliman je prepričan, da so mu grehi odpuščeni in da mu je raj zagotovljen, če izpove: »Ni drugega božanstva kakor Bog'. Če tega ne more več izreči, zadošča, da dvigne svoj kazalec ali da mu ga dvignejo« (86). — Božja edinitost: (Slovenska slovarja ne poznata tega izraza. Uvedel ga je Ušeničnik, da bi z njim izrazil, da Bog ni le po naključju eden, marveč da načelno ne more biti več bogov.) Na kratko jo izražajo napisi po mošejah in hišah: »Reci, Bog je edinit, je nerazdružljiv, ne rodi in ni rojen« (87). Vsak človek, pravi Mohamed, se rodi kot muslimanski enobožec; da postane potem jud ali kristjan, tega so krivi starši. — Božja presežnost: Bog je presežen; med njim in med človekom ni drugega posrednika kakor koran. Presežen, a hkrati človeku blizu in vabi človeka, naj se mu bliža vse do mističnega združenja. — Posledice božje edinitosti in presežnosti. Samo Bog v pravem pomenu je in deluje. Človek in njegova vzročnost se v luči islama skoraj razblinjata. — Muslimansko enoboštvo in krščansko enoboštvo: »Mohamedanci radi očitajo kristjanom, da molijo tri bogove: Boga, Jezusa in Marijo (91). »Redki so muslimanski bogoslovci, ki, kakor Ghazali priznavajo, da je tudi krščanstvo enoboštvo, čeprav različno od muslimanskega enoboštva« (91). Vendar avtor meni, da »koranova zavračanja (krščanskega nauka o Trojici in o učlovečenju) merijo na napačna izražanja, ki jih mi obsojamo enako kakor koran, in ne na resnične skrivnosti« (92).

Muslimansko enoboštvo nagovarja krščansko vero. Pod tem naslovom je nekaj tveganih misli, ki jih avtor polaga deloma v usta muslimanskih bogoslovcev, a so tudi njemu očitno zelo pri srcu: »‚Jezus zgodovine' ni dejal, da je Bog, niti bogov sin; bil je pokoren služabnik, ki o njem govori koran in čigar čudovito poslanstvo more musliman s pridom sprejeti. Toda obdelave krščanskega izročila, ki je ‚tolmačilo' Jezusovo življenje in poslanstvo ter dalo povod nastanku spisov Nove zaveze, da ne govorimo o izjavah cerkvenih zborov in bogoslovcev, vse to je človeško delo, res da spoštovanja vredno, vendar enako tuje muslimanski veri kakor Jezusovemu poslanstvu.« Ali ni nevarnost, da take misli človeku omajajo vero? Je. »Ali pa ni hkrati tudi posebna milost znebiti se krivih razvidnosti in biti prisiljen zateči se k veri ob delovanju Svetega Duha, ki je vodil Cerkev od njenih začetkov do današnjih dni, kljub človeškim okorelostim. Nikoli se mi izraz ‚Kristus vere' ni zdel tako upravičen« (93). Očitno se je pridružil mnenju, da je Kristus vere eno, Jezus zgodovine pa drugo. — Če bi imeli več čuta za skrivnost in bi ne dajali izrazom zgolj dobesednega pomena, bi bili bliže muslimanom. »Najboljši bogoslovci Trojice in Učlovečenja bodo ostali vedno le skromni približevalci nedoumljive skrivnosti; velika bogoslovca Trojice, sv. Avguštin in sv. Tomaž Akvinski, sta se tega še kako zavedala. To bi nas naj svarilo pred učenjakarskimi graditvami trojstev in kristologij, da ne govorimo o trajni skušnjavi ‚dokazati' Trojico« (94). Bodimo skromni in priznajmo, da morejo vsa velika verstva voditi človeka k Bogu. »Če gre za nauk o Bogu, kakor je ta, ki ga sporočata koran in islam, kako dvomiti o njegovem božjem izvoru in njegovem odličnem mestu v

razodetju enoboštva (95)?« — Medsebojno nagovarjanje: »Avtor meni: če bi muslimani in kristjani premagali vsak svojo trmo, bi se mogli zediniti za obrazce: »Bog je eden po skrivnostni enoti in človek ve o tem samo to, kar mu Bog razodene« (96). Stoletni spopadi med obema velikima verstvoma bi naj ponehali in se umaknili »tekmi v dobrih delih«, kakor želi koran: »služba ljudem v imenu vere v edinega Boga (96).«

Prva razprava v tretjem poglavju ima naslov: Nova zapeljivost novopoganstva, pojav ali stranski pojav: politični, kulturni in duhovni. Napisal jo je francoski pastor A. Dumas, profesor za moralko in modroslovje na protestantski bogoslovni fakulteti v Parizu. Uvodničarja ga takole predstavljata: »Ob perečih vprašanjih, ki smo ju vnesli v tretji del številke, smo naprosili A. Dumasa, naj razmisli o najnovejši zapeljivosti novopoganstva zlasti na francoskem kulturnem območju. Ta struja, ki je sorodna političnemu gibanju z imenom ‚Nova desnica', išče v povratku k poganstvu tretjo pot, onstran brezboštva in enoboštva. Vtem ko to zadnje spodbuja samodrštvo in vse apostole enakosti, bi naj bilo poganstvo porok za spoštovanje razlik med ljudmi in za mnogovrstne načine življenja. Spričo dvoumnosti tega novega ‚svetega' je treba bolje prikazati čar svetopisemskega enoboštva, v katerem izpovedovanje enega samega Boga ravno sovpada z blagoslovom mnoštva« (11).

Razprava ima podnaslove: Za množičnost v nebesih kakor na zemlji, Nietzsche proti Marxu, Pa je to res nova svetost ali je ničnost življenja? Nazori, zapeljivosti in prepričanja. — »Nasprotnik v sporu z vero brez dvoma ne bo več brezboštvo, saj ga je izvajanje oblasti od zadnjega stoletja, na splošno razočaranje, vse preveč obrabilo, marveč zvrstí novopoganstva; te znajo v isti sapi zavreči razumarsko dediščino razsvetljenstva in judovsko-krščansko vero, češ da jima je skrita in potuhnjena maternica« (99). Gibanje poveličuje neenakost, izvirnost. »Ti misleci sodobnega novopoganstva izzivalno priporočajo, da je treba razglasiti enakost za spletko, ki so jo skovali slabiči, da bi zagospodovali nad sposobnejšimi« (101).

Za množičnost v nebesih kakor na zemlji: Zagovornikom novopoganstva se zdi, da »mnogoboštvo zrcali mnoštvo narodov, omik in vrednot, ki sestavljajo mozaik sveta in katerega lesketanje ponazarja, kakor v starem bajeslovju, neštevilne vzgibe človeškega srca in brezkončna obzorja posvečenega svetovja« (102).

Nietzsche proti Marxu: Nietzsche in Marx, oba sta zagrizena nasprotnika krščanstva. Toda v tem ko »Marx sodi, da je kakršen koli povratek v poganstvo in zlasti v mnogoboštvo nazadovanje, podobno kakor če bi se meščansko gospodarstvo povrnilo k vaškemu občestvu« (104), se Nietzscheju toži po poganski preteklosti.

Pa je to res nova svetost ali je ničnost življenja? Avtor meni, da je ničnost: »Sprašujem se, ali se za pozivom k novemu svetemu ne skriva ničnostno šuštenje življenja.« Biti sodoben pogan se pravi »biti obseden od ničnosti, ki grozi človeku in njegovi omiki« (107).

Nazori, zapeljivosti in prepričanja: Nazori odmirajo. »Takrat vznikne čas zapeljivosti: se narediti privlačnega in ne več učiteljskega, očarati namesto pretehtavati. Očarati, saj poznamo navodilo: treba je dobršnjo količino odmaknjenosti, da bi kje poznavanje navzočega ne ubilo čarov nepoznanega oddaljenega« (107). Novo poganstvo zapeljuje, ker ne more prepričati; »njegovo zanikanje greha vodi v propad« (108).

Belgijec J. Comblin, duhovnik, profesor na vseučilišču v Louvainu, sicer pa deluje v Braziliji in v Čilu, je napisal razpravo Enoboštvo in ljudska vera, polno izvirnih domislic in zdaj žgoče posmehljivosti, zdaj dobrodušne šaljivosti. Uvodničarja sta ga takole predstavila: »V pogumnem članku se je postavil J. Comblin za branilca ljudske vere v Latinski Ameriki in pokazal, da češčenje svetnikov deluje v resnici kot lek proti nenazorni splošnosti enega Boga in enega Jezusa Kristusa, ki ne vzdržujeta več osebnih odnosov z ljudmi. Glede tega se je mogoče vprašati, če pustimo ob strani odsekana razlikovanja med enoboštvom in mnogoboštvom: mar ni globokega sorodstva — s stališča verskega zadržanja — med ‚poganskimi' verstvi azijskih in afriških ljudstev pa med ljudsko vero običajnih krščanskih narodov? Bilo bi nujno spomniti se, da enako, kakor je mogel biti Izraelov Bog hkrati Bog vesolja in Bog posebnega naroda, enako je Bog kristjanov hkrati presežni Bog in Bog, ki rešuje uboge in zatirane« (11).

Kaj je ljudska vera? »To ime bomo dali veri, ki jo krščansko ljudstvo v resnici živi, ne da bi razlikovali družabne sloje ali kulturne skupine. ... Tukaj bomo govorili o kr-

ščanski ljudski veri, kakršno živijo v latinski Ameriki«, ki se pa ne razlikuje veliko od tiste, ki jo živijo kristjani drugod po svetu (109).

Bog stvarnik je Bog vseh. »Če je pa Bog vseh, ni Bog nikogar« (110). Človek potrebuje »svojega« zaščitnika. To vlogo igrajo svetniki. Vsak človek ima svojega posebnega svetnika. »Vsaka bratovščina, vsako društvo, vsaka človeška skupina, vsaka župnija, vsako mesto, vsaka dežela ima svojega ali svoje posebne svetnike« (110). Svetnike, tudi Jezusa in Marijo, si ljudska pobožnost celo nekako razkosa. »Devica iz Guadelupe je tista, ki je omogočila Indijancem, da so dvignili glave spričo španskih bogov. Ona je nasprotnica Devici Pomočnici« (115), ki so jo prinesli Španci. »Izkazovati moreš izredno pobožnost lurški Materi Božji, pa biti čisto mrzel do fatimske Matere Božje. Moreš biti gorečoznanjevalec Srca Jezusovega in neizprosen nasprotnik Kristusa Kralja. Ti odnosi so bistveno različni. Če si ljubljenec Srca Jezusovega, bi bila nezvestoba, če bi letal za Kristusom Kraljem« (111). Tudi Jahve je bil najprej Izraelov Bog, šele potem je postal Bog vesolja.

Ljudska pobožnost hoče nekaj prijemljivega. »Ljudje severovzhodne Amerike ne hodijo ne k molitvam ne k maši. Gredo samo tje, kjer je treba kaj storiti: nositi križ, zgraditi hišo ali kapelo ali jez. Ne znajo moliti drugače kakor z rokami. Če ni nobenega posla, so v zadregi, čutijo, da so odveč in od daleč čakajo, da bi videli, če jih bo nekega dne Bog potreboval« (116).

Avtor si takole privošči misijonarje, ki ne vidijo v ljudskih pobožnostih staroselcev ničesar dobrega: »Bogoslovci misijonov so stoletja s hudičevo premetenostjo razlagali podobnost med krščanskim verskim sestavom in med drugimi verskimi sestavi. Indijanci so imeli obrede, podobne krščanskim. Razlaga je bila preprosta: to je hudičeva zvijača, da bi premotil te uboge Indijance. Še sreča, da so misijonarji še bolj zviti kakor hudič in se jim posreči, da mu prekrižajo račune« (117).

Sklep: »Najbolj vznemirljivo je pa to, da se Cerkev, njeni duhovniki in misijonarji spreminjajo v bojevnike in zares verjamejo, da slavijo Boga, ko opravljajo rušilno delo. Pobožnost in bogovdanost nadomeščajo z nasiljem in uničevanjem. Mar ta Bog uničevalec, v čigar imenu uničujejo cele omike, ne postaja največji malik, malik oblastnik, ki ga je razgalil ‚Documento de Puebla' (118)?«

Zadnji prispevek je napisal Francoz G. Vahanian, doktor bogoslovja, profesor na vseučilišču v Strasbourgu in predavatelj na drugih vseučiliščih. Ima naslov Enoboštvo in presojanje malikov včeraj in danes. Prispevka ne znam posneti. Takle je zadnji stavek: »A kako bi mogel to reči (namreč: verujem, pomagaj moji neveri), če krščanstvo, ki ga še obseda dekadentni soteriologizem in je okamenelo v preteklosti svojega sakralizma, pa se izčrpava, ko hoče prikazati božjo milost in njegovo slavo kot apanažo mrtvega jezika, mit človeka (130)?« Kdor more razumeti, naj razume. Uvodničarja pa sta prispevek takole prikazala: »G. Vahanian razvija zelo osebno misel o naravi jezika in o položaju sodobne tehnike. Zlasti pokaže, da malikovanje ni le posebnost mnogoboštva ali brezboštva: enako se prilagodi enoboštvu. Pravo presojanje malikov se pričenja s presojanjem verskega jezika, kajti jezik sam je tisti, ki se upira maliku. Povratek svetega je samo bajka. To, kar je vznemirljivo, je prej slaba vest krščanstva glede tehnike, ki bi jo vendar morali pozdraviti kot posredno posledico utopičnega ikonoklazma vere« (12). Nekaj Vahanianove nerazumljivosti sta se nalezla tudi uvodničarja. — Za prispevkom slutim strukturalizem.

Janez Janžekovič

Bogoslovni vestnik 45 (1985)

RAZPRAVE

Bedernjak Karel
Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti 370
Sprava v antropološki perspektivi 23
Benedik Metod
Vloga kneza Koclja pri delu svetih bratov 125
Dolinar France Martin
Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda 139
Grmič Vekoslav
Dialoška narava teologije 244
Hollenstein Jean-Marie
Askeza 277
Janežič Stanko
Pota in cilji ekumenizma pri nas 270
Prispevek profesorja Grivca k poznavanju sv. Cirila in Metoda . . 206
Koruza Jože
Razumevanje in vrednotenje delovanja solunskih bratov v slovenski literarni zgodovini 163
Krašovec Jože
Božje povračilo na splošno in v Jobovi knjigi 3
Božje povračilo v Izaijevi knjigi 349
Martelanc Jošt
Slomškova molitvena družba sv. Cirila in Metoda 197
Ocvirk Drago
Dialog Cerkve s kulturo 229
Rojnik Ivan
Dialoško-ekonomska razsežnost oznanjevanja 256
Smolik Marijan
Slovanska liturgija svetega Cirila in Metoda 155
Snoj Alojzij Slavko
Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva 43

Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja 389
Šašel Jaroslav
O kraju Metodijevega izgnanstva 193
Vodopivec Janez
Ciril in Metod, ustvarjalni vezni člen med vzhodno in zahodno tradicijo 333
Zor Janez
Glagolska pričevanja na Slovenskem 183

PREGLEDI

Krašovec Jože
Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo . 95
Rozman France
Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze 79
Strle Anton
Kongregacija za verski nauk o eshatologiji 411
Nekaj pripomb k Unamunovemu Tragičnemu občutju življenja . . 287

POROČILA

Trije novi priročniki za študij liturgije (M. Smolik) 303
Za kakšno Cerkev, (R. Koncilija) 299

OCENE IN PRIKAZI

Alexander David in Pat s sodelavci, Svetopisemski vodnik (F. Rozman) 307
Boff Leonardo, Eglise: charisme et pouvoir (D. Ocvirk) 425
Boff Leonardo, Eglise en genèse (D. Ocvirk) 430
Furger Franz, Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie (K. Bedernjak) 321
Gnilka Joachim, Johannesevangelium (F. Rozman) 441
Greshake Gisbert, Priestersein (A. S. Snoj) 432
Grootaers Jan, De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique (D. Ocvirk) 103
Ivanocy Franc, Sveto pismo in klinopisni spomeniki (M. Peklaj) . . . 419
Jaitner Klaus, Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhofen 1592—1605 (F. M. Dolinar 111
Kasper Walter, Der Gott Jesu Christi (A. Strle) 312

Kessler Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (C. Sorč) . . 435
Kolakowski Leszek, Falls es keinen Gott gibt (J. Janžekovič) 444
Ladan Tomislav — Jarak Vjeko-Božo — D. Seder, Evandjelje po Luki (F. Rozman) 420
Lévinas Emmanuel, Du Dieu qui vient à l'idée (A. Stres) 218
Nadrah Anton, Odrešenik Jezus Kristus (F. Rozman) 211
Ocvirk Drago Karel, La foi et le Credo (G. Lafon) 215
Rebić Adalbert, Biblijske starine (F. Rozman) 319
Rebić Adalbert, Prorok — čovjek Božji (F. Rozman) 317
Rebić Adalbert, Vodič po Svetoj zemlji (F. Rozman) 324
Rosenberg Alfons, Einführung in das Symbolverständnis (A. S. Snoj) . 437
Schmidt Peter, Das Collegium Germanicum in Rom und Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars 1552—1914 (F. M. Dolinar) 216
Weiser Alfons, Središnje teme Novoga zavjeta (F. Rozman) 323
Wojtyla Karol, Alle fonti del rinnovamento (A. Pirš) 439
* * * Isus Krist, jedini spasitelj svijeta (S. Janežič) 123
* * * Concilium 1984, 4—185, 1 (194—197) (J. Janžekovič) 115, 223, 325, 448
* * * Forum Katholische Theologie (A. Pirš) 446

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

J. Vodopivec **333** Ciril in Metod, ustvarjalni vezni člen med vzhodno in zahodno tradicijo
Cyril and Methodius, a Creative Connecting Link between Eastern and Western Tradition

J. Krašovec **349** Božje povračilo v Izaijevi knjigi
God's Retribution in Isaiah

K. Bedernjak **370** Situacija kot objektivni in subjektivni moment moralnosti
Situation as Objective and Subjective Moment of Morality

A. S. Snoj **389** Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja
Catechetic Sources and Text-Books from the Age of Enlightenment to the 20th Century

Pregledi (Miscellanea)

A. Strle **411** Kongregacija za verski nauk o eshatologiji

Ocene in prikazi (Recensiones)

419 *F. Ivanocy, Sveto* pismo in klinopisni spomeniki (M. Peklaj)

420 *T. Ladan-V. B. Jarak-D. Seder,* Evandjelje po Luki (F. Rozman)

425 *L. Boff,* Eglise: charisme et pouvoir (D. Ocvirk)

430 *L. Boff,* Eglise en genèse (D. Ocvirk)

432 *G. Greshake,* Priestersein (A. S. Snoj)

435 *H. Kessler,* Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (C. Sorč)

437 *A. Rosenberg,* Einführung in das Symbolverständnis (A. S. Snoj)

439 *K. Wojtyla,* Alle fonti del rinnovamento (A. Pirš)

441 *J. Gnilka,* Johannesevangelium (F. Rozman)

444 *L. Kolakowski,* Falls es keinen Gott gibt (J. Janžekovič)

446 Forum Katholische Theologie (A. Pirš)

448 Concilium 1985, 1 (197) (J. Janžekovič)