
BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 54 (1994)

ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- K. Baumgartner, Romanje in pobožnost v našem času
E. J. Korherr, Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi
A. Lah, Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom
J. Krašovec, Deliverance of the Remnant from Judgment in the
Prophecy of Isaiah
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

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

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

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

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

Tisk: Novamedia, Ljubljana.

Konrad Baumgartner

Romanje in pobožnost v našem času*

»Malokoga bolezen poboljša, kakor se tudi tisti, ki mnogo romajo, malokdaj posvetijo.«¹ Tako je zapisal Tomaž Kempčan v znameniti knjigi *Hoja za Kristusom* svojo kritiko, ki jo večkrat navajajo. Ob koncu srednjega veka se je gibanje za *ново ponotranjenost* — *devotio moderna* na ta način izjavilo proti navadi romanja, ki je prehajalo v praznoverno — magično. Take in podobne kritike, celo nasprotovanja krščanskemu romanju sploh in posameznim romarskim navadam, so znane iz vseh časov, poznamo jih tudi danes. Načelno nasprotovanje »raste iz pojmovanja Boga, zametovanja češčenja svetnikov, iz dvoma glede možnosti oziroma resničnosti sporočanja in spoznavanja nadnaravnih pomoči, iz zaskrbljenosti, da gre za pretirano poudarjanje pobožnosti iz del: kritika romarske prakse znotraj Cerkve je nepretrgana že od 4. stoletja«. Opira se na temeljno misel: »Vsako romanje sme biti samo izraz notranje predanosti, ne pa nadomestilo zanjo.«²

V zadnjih letih pa po vsem svetu opazujemo naraščajoče zanimanje za romanje tako v širokih krogih katoličanov, kakor tudi v teološkem in pastoralnem razmisleku.³ O tem je živo in spodbudno pričeval prvi svetovni kongres o pastoraaciji romanj in romarskih krajev, ki je bil od 26. do 29. februarja 1992 v Rimu.⁴ Kapiteljski prošt v Altöttingu Max Absmeier se ga je ne samo udeležil, ampak je na njem tudi govoril o »vidikih pastore z vidika božje poti Altötting«.

Romanje torej spet pridobiva pomen. Prav zato pa je primerno, da ponovno razmislimo, ali je kritika romanja upravičena. Ali je romanje pristen in visokega vrednotenja vreden vidik pobožnosti, ne samo v prejšnjih stoletjih, ampak tudi danes in jutri? In če je odgovor pritrdilen: Kako priti »kot verni kristjani do pogobljene navade te dragocene oblike ljudske pobožnosti?«⁵

* Predavanje profesorja pastoralne teologije dr. Konrada Baumgartnerja z Univerze v Regensburgu na Teološki fakulteti UL dne 25. aprila 1994. Nemški izraz Wallfahrt pomeni oboje: romanje (potovanje) in božjo pot (kraj), zato v prevodu po smislu uporabljam en ali drug izraz (opomba prevajalca).

¹ Tomaž Kempčan, *Hoja za Kristusom*, Ljubljana 1942, I, 23, 4.

² B. Köttling, *Christliche Wallfahrt*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche X.*, Freiburg ²1965, 942, 946, 945.

³ Prim. E. Mielenbrink, *Beten mit den Füßen* (o zgodovini, pobožnosti in praksi romanja), Kevelaer 1993.

⁴ Prim. *Akten des Ersten Weltkongresses über die Seelsorge der Wallfahrten und an den Wallfahrtsorten*, Rom 1992 (odslej: *Weltkongress*).

⁵ Prim. I. Baumer — W. Heim, *Wallfahrt heute*, Freiburg 1978, 8.

Slavni kapiteljski prošt v Altöttingu dr. Martin Eisengrein si je pred 430 leti v svojem času zastavil isto vprašanje: »Ali lahko pobožen kristjan z dobro vestjo roma k temu ali onemu svetniku?«⁶ Na to vprašanje skušam odgovoriti za sedanjí čas s pričujočim člankom.

1. Bistvo, oblika in pomen romanja

1.1. Začetek in pomen romanja v zgodovini človeštva in v svetovnih verstvih

Prve sledove romanja zasledijo zgodovinarji verstev v času pred več kot 20.000 leti. V votlinah Lascaux in Rouffignac, v katerih so risbe na stenah, so raziskovalci odkrili sledove stopinj mladih ljudi, kar kaže na obredna praznovanja ob uvajanju v skrivnosti njihovega rodu in življenja v tedanjem svetu, in to kot hojo po svetem potu do svetišča, iščoč srečanja z božjim, da bi tam zasidrali svoje življenje in se ob izkustvu svetega z novo močjo vrnili v vsakdanjost.⁷

Vsa poznejša zgodovina človeštva pričuje: »Romanje je versko dogajanje, ki ga je mogoče najti v mnogih verstvih. V krščanstvu se je romanje začelo s potovanji na svete kraje našega Gospoda v Palestini, pozneje h grobovom apostolov sv. Petra v Rimu in sv. Jakoba v Santiago de Compostela v Španiji. V srednjem veku in v baročni dobi so se pridružila še druga romanja, h grobovom svetnikov in končno k svetim podobam, ki so predstavljale svetnike, zelo pogostoma Marijo.«⁸

1.2. Bistvo, oblika in utemeljitev krščanskega romanja

Krščansko romanje je na eni strani soudeleženo pri verskih namenih romanja na splošno; homo religiosus, verskemu odprt, iščoč, sprašujoč in hvaležen človek, ki čuti, da je vse življenje »človek, ki potuje« in da je vsak dan znova izzvan in postavljen pred vprašanja, nikoli in na noben način dokončen, ta človek se odpravi na pot, da bi na svetem kraju, v posvečenem času prek svetih oseb in znamenj dobil stik s svetim kot takim, z božansko transcendenco, in da bi izkusil, kako se to obrača k njemu in mu pomaga, da bi našel spravo s svojim življenjem in svojo usodo in bi se potem spet z novo, božansko močjo lahko vrnil v vsakdanje življenje.

Krščanski romar pa ve: odkar je Bog v Jezusu iz Nazareta postal človek, je samo on edina in prava pot do Boga. Ta Jezus, ki vanj verujemo in izpovedujemo vero vanj kot v Kristusa, je za nas »pot, resnica in življenje« in nihče ne pride k Očetu, razen po njem (prim. Jn 14, 6). Zato velja: vsako krščansko romanje mora prek Jezusa Kristusa v Svetem Duhu voditi k Očetu, vsako romanje kristjanov mora biti in ostati kristološko in kristocentrično usmerjeno: voditi ga morata njegova beseda in njegovo življenje, v povezanosti s skupnostjo vanj verujočih, s Cerkvijo in krajevnim občestvom, nositi ga mora versko izkustvo, da Božji Duh živi v nas in nas nagiba k delovanju iz vere.

⁶ M. Eisengrein, *Eine christliche Predig was vom Heylthumb so im Papstumb in so grossen Ehren zu halten sey: Und Ob ein Frommer Christ mit gutem Gewissen zu diesem oder jenem Heiligen Wallfahrten gehen Koenne*, Ingolstadt 1564.

⁷ Prim. J. Ries, *Die Pilgerfahrt, ein allgemein menschliches Phänomen im Lichte der Religionsgeschichte*, v: *Weltkongress 84-94* (tu 84, 86).

⁸ I. Baumer — W. Heim, n. d., 21 sl.

Marijanska romanja in romanja k svetnikom še zlasti ne smejo premakniti tega edinega središča: spodbujati morajo to središče, odpirati in poglobljati dostope do njega. Učlovečenje Boga v Jezusu iz Nazareta pa je tudi teološki temelj tega, da »smemo Boga iskati v vseh stvareh«, kot pravi sv. Ignacij Lojolski, da smemo verovati »telesno« in »z vsemi čutili«; da sme biti vera vidna v podobah in znamenjih, kipih in obredih, seveda predvsem v odrešilnih znamenjih Cerkve, ki temeljijo v Jezusovih namenih in naročilih, v zakramentih, učinkovitih znamenjih Božje bližine in njegove navzočnosti v tem našem svetu.

Zato velja za navado romanja: ob vsem vrednotenju znamenj in obredov, spominkov, blagoslovljenih predmetov, blagoslovljene vode in poklonjenih ali prižganih sveč, darov in darovanega denarja, — pomembnejše od vsega tega je srečanje s Kristusom in z občestvom Cerkve ob mizi Božje besede — oznanjevanju na božji poti (pridiga, pogovori o Svetem pismu in veri) in ob mizi kruha v presveti evharistiji, srečanje, pripravljeno z zakramentom sprave in pokore (spoved in spokorna opravila).

»Romanje je dejanje vere, čas poglobljenega življenja vere. V liturgičnem opravilu doseže svoj višek, uresniči zakramentalno, duhovno in stvarno skupnost s Kristusom.«⁹ V tem doživi vsako romanje svoje središče in svoj cilj: v srečanju z živim Bogom po Jezusu Kristusu, našem Gospodu. Iz tega srečanja pa sledi: »Kdor pravi, da živi v njem, je dolžan tudi sam tako živeti, kakor je živel on« (1 Jn 2, 6).

Romanje obvezuje k takemu vsakdanjemu življenju, ki se na novo in poglobljeno pomeri s prakso Jezusovega življenja: v daritvi samega sebe za ljudi, posebej za uboge in trpeče — morda pride ta razsežnost romanja v primerjavi z oznanjevanjem, bogoslužjem in zakramentalnimi obredi pogostoma premalo do zavesti in uresničenja. Tudi za romanje velja beseda apostola Pavla: »Treba je imeti vero, ki deluje po ljubezni« (Gal 5, 6).

Svetopisemski temelj romanja je spomin na Abrahama, ki je na Božje povelje odšel iz svoje domovine; v izhodu izraelskega ljudstva iz Egipta pod Mojzesom; v poti prek puščave in prihodu v obljubljeno deželo; v judovskem suženjstvu v Babilonu in vrnitvi v Jeruzalem; v načinu, kako so Izraelci molili Boga na svetih gorah in na svetih krajih, zlasti v Jeruzalemu, svetem mestu, odsvitu in podobi nebeškega Jeruzalema. Tudi Jezus je romal v Jeruzalem, kakor je bilo za odraslega Juda predpisano trikrat v letu. Seveda je ob očiščenju templja odločno nastopil tudi proti temu, da so na romanju prevladale druge stvari in zoper zlorabo božje poti za trgovanje. Tako je kritiziral napačni razvoj romanja. — V psalmih je posebna skupina verskih pesmi, romarski psalmi, ki so jih Izraelci molili in peli na poti v Jeruzalem in ko so se vračali domov. Izaija opisuje začetek dobe rešitve kot veliko, vse narode sveta obsegajoče romanje na Sion: romanje, ki ne pozna meja (prim. Iz 2; 60). Vsak človek je namreč romar na zemlji (prim. Ps 39, 13) in življenje kristjanov je življenje tujcev in popotnikov na tem svetu, ki pa so po Božjem klicu postali prebivalci in občani prihodnjega mesta, h kateremu romajo (prim. 2 Kor 5, 6; Heb 11; 1 Pt 2, 11). Ne nazadnje so tudi pot obeh učencev v Emavs vedno razlagali kot vzor romanja: odhod s kraja vsakdanjega doživljanja, biti na poti v družbi s skritim Gospodom med pogovorom in premišljevanjem Svetega pisma, na cilju pa končno doživetje živega Kristusa v občestvu lomljenja kruha; vrnitev v svoje življenje in oznanilo lastnega

⁹ M. Sabbah, *Das Heilige Land, erster Wallfahrtsort*, v: *Weltkongress* 136-140 (tu 137).

verskega doživetja. Iz poročila o poti v Emavs lahko razberemo tudi stopnje in osnovno zgradbo romanja: odhod, biti na poti, prihod na sveti kraj, vrnitev. Za številne sedanje romarje, zlasti za mladino, je sploh »pot že cilj«: odločilno duhovno doživetje zanje ni toliko na končnem cilju, ampak v medsebojnem stiku med potjo. Tako postane božja pot in kar se tam »dogaja«, nekaj relativnega. S tega vidika postane ureditev poti v duhovno-krščanskem pomenu še važnejša in pomembnejša!

Za skupnost vseh, ki verujejo v Kristusa, za vso Cerkev velja, da je potujoče Božje ljudstvo; na obzorju Božjega kraljestva je velika romarica med časom in večnostjo, kot je vedno znova zatrjeval Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.

1.3. Povzetek

Z besedami kardinala Friedricha Wetterja lahko rečemo: »Globoke poteze naše človeškosti najdejo v romanju izraz, zaznaven z našimi čuti. Nismo na cilju, smo na poti do cilja, do izpopolnitve naše človeškosti. Iščemo rešitev, ki jo človek najde v Bogu. Številna romanja izražajo globoko hrepenenje človeka po rešitvi, po Božji bližini. Zato so se ljudje vedno znova odpravljali na pot na svete kraje, da bi si izprosili pomoč v svojih stiskah in skrbeh, ozdravljenje v bolezni in odvrnitev nesreč. Šli so na naporna romanja, da bi delali pokoro in da bi bili rešeni nesreče, ki jo povzroča moč greha. Romali so tudi zato, da bi se potem, ko so prejeli pomoč, zahvalili darovalcu vsega dobrega.«¹⁰ Ali povedano drugače: »Veliki namen romanja je odhod iz vsakdanje enoličnosti, da bi srečali Boga po Jezusu Kristusu in da bi v vsakdanjosti spet bolje živeli vero.«¹¹ Pri romanju gre za naslednje nagibe: »Prošnja za pomoč v stiskah in težavah, za ozdravljenje v bolezni in za jasnost pri pomembnih odločitvah, za izraz zahvale za prejeto pomoč, za pokoro ob prostovoljnem sprejetju naporov, ki so povezani z romanjem« (za lastno ali tujo krivdo).¹²

Od teh temeljnih verskih nagibov je treba razlikovati stranske nagibe za romanje: v prejšnjih časih brez dopustov in možnosti izrabe prostega časa priložnost priti iz pogostoma žalostne vsakdanjosti in dela;¹³ srečanje z naravo; doživetje skupnosti z enako mislečimi; tkanje novih stikov — nemalo zakoncev se je spoznalo prav na romanju!

2. Pobožnost kot izraz krščanske vere

2.1. Je pobožnost nekaj zastarelega?

Izraza pobožnost in biti pobožen imata v našem času in pri nas prej negativni priokus. Brž pri tem pomislimo na ljudi, ki so odmaknjeni od sveta in se,

¹⁰ F. Wetter, *Pozdravna beseda*, v: L. Kriss-Rettenbeck — G. Möhler (izd.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München-Zürich 1984, 7.

¹¹ I. Baumer — W. Heim, n. d., 7.

¹² B. Kötting, n. d., 944.

¹³ Prim. A. Stolz, *Spanisch für die gebildete Welt*, Freiburg ²1854, 64: »Ubogi kmet, ki se vse leto trudi in jezi, zapusti svojo grdo sobo, vpije otrok in vreščanje žensk, cesto, v kateri stanuje njegov upnik, in cerkev, v kateri mu kvari pobožnost že pogled na soseda, ki se z njim pravda, in na zloglasnega župnika. Ko se osvobodi vezi kraja, šele lahko začne prav misliti o sebi in svojem življenju, Bog mu postane bolj navzoč, utrujeno srce spet zadiha, počuti se kot ptica, ki se je skoraj zadušila v koči, spet prosta poleti v svobodno nebo.«

nesposobni za življenje, docela utapljajo v verskem, ki so »pobožno vdani« in »brez jasno zarisane osebne duševne ubranosti«. ¹⁴

Ugotavljamo, da je pobožnost danes na tri načine osiromašena: v smeri individualističnega (*pobožna duša*), čustvenega (*srčno pobožen*) in pobožnjakarskega (*pobožno vdan*). Zato se mnogi izogibajo temu izrazu in uporabljajo oznako, ki je postala modna: govorijo o duhovnosti in duhovnem življenju. Vendar pa duhovnost pomeni prej razmislek in vajo pobožnosti, beseda pobožnost pa bolj označuje življenje iz vere. ¹⁵ (Prvotni pomen besede *fromm* je tisto, kar je spodbudno, pogumno, temeljito.) Biti pobožen, biti veren na splošno pomeni »živeti skladno z neko vero, delati, kakor vera uči. Pobožnost torej pomeni prej verska dejanja, fizična in psihična, kot pa verska stanja.« ¹⁶ V naši zvezi gre seveda za oboje: za pobožna dejanja in za pobožni smisel. Pobožnost ne sme biti zunanje, mehanično delovanje brez notranjega verskega prepričanja in predvsem brez zaupanja v veri.

Krščanska pobožnost se vedno zaveda, da so vera, upanje in ljubezen podarjene, od Boga dane, vlite kreposti. To je povedano zoper vsakršno pobožnost, ki bi težila za deli in zoper kopičenje pobožnih vaj, s katerimi bi hotel človek naravnost izsiliti pomoč od Boga ali svetnikov. Jezus je odločno nastopil zoper tako pobožnost: »Pri molitvi ne blebetajte kakor pogani, ki mislijo, da bodo uslišani, če bodo veliko govorili« (Mt 6, 7). Pobožnost je »nasprotje od k sebi obrnjene vere ali teženja. Biti pobožen pomeni nasprotje od tistega, ki kroži okrog lastnega jaza«. ¹⁷

Danes si prizadevamo za pobožnost, ki ima smisel za svet, ki se ne odvraca od sveta, pa se tudi v njem ne izgubi. »V sedanji pobožnosti, ki jo iščemo, je v središču odnos do sveta. Gre za srečanje z Bogom, v katerem dosežemo sposobnost za življenje«, ¹⁸ za vero, ki spreminja svet in življenje — razsežnost pobožnosti, ki jo Alois Winklhofer odkriva na sv. Konradu iz Parzhama, in jo je priporočil za sedanje kristjane, da bi se po njej usmerjali. ¹⁹

2.2. Oblike in temeljna naravnost pobožnosti

»Človekova vera v Boga oziroma v Jezusa Kristusa je globoko skrita v človeku. Teži pa za tem, da se izrazi in dobi podobo. To sodi k njegovemu značaju, značaju bitja, ki odgovarja njegovemu teženju po skupnosti.« ²⁰ V islamu je to »petero stebrov«, na katerih sloni verska praksa: veroizpoved, molitev petkrat na dan, post, davek za reveže, romanje v Meko oziroma Jeruzalem. Od časov

¹⁴ G. Heinz-Mohr, *Praxis Pietatis*, v: A. Seeberg — H. Zahrnt (izd.), *Abschied vom Christentum*, Hamburg ²1967, 229-248, 233.

¹⁵ Prim. J. Sudbrack, *Frömmigkeit/Spiritualität*, v: P. Eicher (izd.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II.*, München 1991, 124-133, 127.

¹⁶ H.-J. Greschat, *Frömmigkeit: I. Religionsgeschichtlich*, v: *Theologische Realenzyklopädie XI.*, Berlin 1983, 671-674, 671.

¹⁷ H.-J. Greschat, n. d., 674.

¹⁸ M. Seitz, *Frömmigkeit: II. Systematisch-theologisch*, v: *Theologische Realenzyklopädie XI.*, Berlin 1983, 674-683.

¹⁹ Prim. A. Winklhofer, *Der Heilige Bruder Konrad von Parzham*, Regensburg 1979, 66-67: »Ali more kristjan danes, kakor skrit v mirnem središču viharja (=vsakdanjega življenja), ohraniti pogled na Boga tako, da ne bi več imel sebe za pomembnega?... Zelo preprosta oblika krščanske pobožnosti — biti kakor otroci — zakaj bi je ne mogel uresničiti prav v tako komplicirani duhovni ureditvi sveta, kakor je sedanja?«

²⁰ M. Seitz, n. d., 674.

prve Cerkve mislimo pri krščanstvu na konkretne vaje, kot so tihota, molitev, post, poslušnost in askeza. V četrtem stoletju se je temu pridružilo romanje.

Vsako obdobje ima lastne izraze pobožnosti: srednji vek je poznal drugačne kot baročna doba. Vsak narod in vsaka pokrajina, celo vsak človek pozna lastne poudarke v pobožnosti. »Glede na osrednje verske resnice (Oče, Sin, Duh), kraje (cerkev, svet, domovina, misijon), načine (zakrament, premišljevanje, molitev, delo), stanove (laik, duhovnik, redovnik, moški, ženska) dobiva pobožnost drugačne izraze, vendar ne povsem poljubne.«²¹ Tudi različna božja pota imajo različne poudarke pobožnosti (Kristusova božja pot, evharistično romanje, marijanska ali apostolska božja pot). Zunaj teh oblik pa gre vedno za »eno potrebno«, za »ljubečo in zato osebno zahvalo (evharistija), posvetitev (pobožnost) in izročitev (žrtev) troedinemu Bogu.«²² Temeljna opravila Cerkve so lahko pri tem opora in pomoč: oznanjevanje Božje besede, bogoslužna in zakramentalna opravila, zapoved diakonalne usmeritve k ubogim in trpečim, povezanost verujočih v občestvu Cerkve, krajevnega občestva in različnih verskih skupnosti ali cerkvenih združenj (prim. pomen bratovščin ali Marijinih družb).

2.3. Romanje kot iskanje verskega izkustva

Romanje je pomembna oblika pobožnosti, ki nagovarja in razgiblje vse sloje ljudi. V romanju se na celosten način spajajo različne izrazne oblike vere: molitev in askeza, osebna in občestvena pobožnost, slavlje in praznovanje, srečavanje in medsebojna izmenjava, poslušanje Božje besede in obhajanje zakramentov, zadoščevanje in spreobrnjenje, prenovitev življenja in pripravljenost za darovanje. Jedro romarske pobožnosti je versko izkustvo, želja po doživetju verskega. »Verovati z vsemi čutili« — ne samo in ne v prvi vrsti z razumom, ampak s srcem in čustvom, vse pa nosi veroiskateljestvo in versko izkustvo mnogih, ki jih nagovorijo kretnje in obredi ljudske vernosti, kot so procesija z lučkami, nošenje križa, blagoslovljena voda in podobno, vse vključeno v reko romarjev nekdaj in danes, ki jih obdajajo slike in zahvalni darovi prosečih in zahvaljujočih se ljudi, ki jih vodijo in spremljajo romarski vodje in božjepotni dušni pastirji: vse to olajša in omogoči vzpon vere.

Na omenjenem svetovnem kongresu o pastoraciji romanja je neki škof iz ZDA rekel: »Večkrat se vprašujemo, kaj manjka v našem verskem življenju... Morda vemo dovolj vsega, toda to je vse v naših glavah... Morda poznamo pojme in pravilne odgovore, toda ti ne najdejo poti do naših src... Morda nismo izkusili Boga v našem vsakdanjem življenju in prav tako ne v našem nedeljskem bogoslužju, obredih in obredju... Če vodimo ljudi na posvečeni kraj... če jih pustimo, da v veri združeni gredo na božjo pot... če jih povabimo k nečemu, kar ni mogoče dojeti samo z glavo, ampak se obrača na srce in fantazijo, potem jim dajemo možnost, živeti resnično versko izkustvo.«²³ Romanje je danes za mnoge kristjane pomembna celostna oblika verskega življenja, ki jim veliko pomeni.²⁴ Vidimo, da

²¹ J. Sudbrack, *Frömmigkeit/Spiritualität*, v: C. Schütz (izd.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg ²1992, 421-423, 422.

²² J. Sudbrack, *Frömmigkeit/Spiritualität*, v: C. Schütz (izd.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg ²1992, 421-423, 422.

²³ J. P. Keleher, *Wallfahrtsorte und Wallfahrtsbewegung in den USA*, v: *Weltkongress* 37-44.

²⁴ V Latinski Ameriki ima romanje nadvse močno zbiralno moč med katoličani. Medtem ko se v nekaterih deželah komaj 5 odstotkov redno udeležuje Božje službe (prebivalci pa so do 85 odstot-

nam je vera prišla v glavo, mora pa se spet spustiti iz glave v srce, saj potrebuje roko in nogo.

V nasprotju z neupoštevanjem, celo s preziranjem ljudske pobožnosti v minulih desetletjih, danes govorimo o ponovnem odkrivanju ljudske vernosti. Prav pojmovana ljudska pobožnost prinaša »način življenja, ki ga preoblikuje vera in obsega vsa področja človeškega življenja. V tem načinu življenja pa vse dobiva svojo končno usmeritev in smisel«.²⁵

3. Romanje in pobožnost v našem času

3.1. Vedno višje številke

Emnid-institut v Bielefeldu²⁶ je opravil vzorčno anketo o romanju in prišel do naslednjih ugotavljanj:

Ljudje pritrjujejo verskemu značaju romanj. 31 odstotkov vseh vprašanih vidi v »češčenju svetih krajev in oseb« prevladujoč motiv; 28 odstotkov išče v romanju »versko doživetje«; 26 odstotkov izjavlja, da je motiv »vera v čudeže«; za 19 odstotkov je motiv romanja »osebna stiska«; 18 odstotkov izraža željo, da bi »spoznali tuja mesta in dežele«; prav tako 18 odstotkov bi radi »doživeli skupnost«.

Statistike različnih božjih poti ugotavljajo v zadnjih letih močan številčni porast: Lurd na primer leta 1951: 1,6 milijona; leta 1975: 3,6 milijona; leta 1985: 5,5 milijona. — Altötting leta 1841: 200.000; leta 1992 med 1 in 1,2 milijona. Za Altötting velja, »da lahko približno 60 odstotkov obiskovalcev prištevamo med prave romarje: vere polno zaupanje in češčenje Marije so motiv njihovega romanja. Naslednjih 25 do 30 odstotkov prihaja, da bi molili v milostni kapeli. Sicer obisk večkrat povezujejo z izletom, toda tudi pri njih je verski značaj v ospredju. Naslednja tretjina pride kot turisti«.²⁷ Vedno bolj priljubljena so peš romanja, zlasti med mladimi.²⁸

3.2. Romanje in turizem

Že v 19. stoletju se je pojavilo to vprašanje: z modernimi prometnimi sredstvi se spreminja romanje in njegov potek. Med dvo- in tridnevnimi romanji že ob koncu 19. stoletja niso več obiskali samo božje poti, ampak so vključevali tudi druge ogleda vredne zanimivosti (na primer Oberammergau, Ettal, Burghausen, za romarje v Altötting) ali pa vključevali izletniško potovanje.²⁹ K nagibu za romanje se zdaj pridružujejo novi, ki se jih deloma ne da uskladiti z romanjem ali pa so mu celo nasprotni. Sedanja turistična veja gospodarstva ima seveda veliko zanimanje, da bi prišla v stik z odgovornimi za božja pota.

Ali je sodobni turizem lahko v skladu z romanjem ali ne? Ni dvoma, »da more romanje uporabljati turistično infrastrukturo, toda niti danes niti v prihod-

kov katoliški), se romanj udeležuje 80 odstotkov vernikov; prim. E. J. Trucco, *Volksreligiosität in Lateinamerika*, v: *Weltkongress* 45-60, 67.

²⁵ K. Baumgartner, *Wallfahrt und Frömmigkeit*, v: *Passavia Sacra, Alte Kunst und Frömmigkeit in Passau*, Passau 1975, 75-78.

²⁶ Prim. *Basilika*, Informationen für Freunde von Vierzehnheiligen 1993/1, 12.

²⁷ M. Absmeier, n. d., v: *Weltkongress* 149.

²⁸ *Regensburško peš romanje* v Altötting se je začelo leta 1841.

²⁹ Prim. O. Weibel-Fandler, *Die Wallfahrt Altötting, Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert*, Passau 1982, 70 sl.

nosti ne bo moglo postati 'verski turizem', prav tako kot božja pota niso muzeji, ki jih obiskujemo. Stik z umetnostjo, kakorkoli je lahko plemenita, je nekaj drugega kot težnje po večnem, kot iskanje Boga, ki biva v srcu in nagiblje k odhodu na pot.³⁰

Včasih se posreči dobremu turističnemu vodniku tudi turistu posredovati slutnjo, kaj so božja pota in v čem je njihova skrivnost. Odgovorni imajo pravico in dolžnost, da preprečujejo, da bi se romanja spremenila v turizem, prav tako pa tudi stranpota, ki s strani gospodarstva in trgovine ogrožajo pristno romanje.

3.3. Poudarki na romanjih danes

Romanje vsebuje oznanjevanje, bogoslužje in obhajanje zakramentov, opravil Božje besede in različnih pobožnosti; pomembno pa je tudi jasno povedati, da romanje obvezuje k diakoniji, pomoči ljudem v stiski. S tem v zvezi je tudi vprašanje uporabe denarnih darov, ki se zberejo ob romanju ali na božji poti. Morda bo treba glede tega iskati in ubirati nova pota. Resno je treba premisliti in uresničiti, da imajo na božjih potih tisti, ki so na različne načine obremenjeni, zlasti bolni in prizadeti, svoje posebej odlično mesto (prim. romarsko gostišče za prizadete v Altöttingu).

Romanje mora danes ustrezati tudi različnim skupinam romarjev: mladinska romanja morajo imeti drugačen značaj kot romanja starejših kristjanov; romanja mož imajo oblike, ki so različne od tistih, kadar romajo žene. Posebej je treba biti pozoren na različne poudarke romanj pri različnih narodih (prim. romanje Pax Christi) in na spravo različnih veroizpovedi in verstev. Prav razumljeno katolištvo ne pomeni zapiranja v svoj krog in osamitve, ampak pogovor in srečavanje, skupno molitev in skupno življenje.

Takšno katolištvo varuje tudi pred napačnimi oblikami romanj:³¹ pred krčevitim iskanjem čudežnega, nekrščanskim fanatizmom in napačnim zavračanjem drugačnih načinov pobožnosti. Na nekaterih božjih potih menijo, da ne smejo ustreči samo eni vrsti romarjev in njihovi pobožnosti, ampak različnim (prim. Wigratzbad). Pred napačnimi oblikami nam veliko pomagajo izreki Svetega pisma.

3.4. Romanje in krščansko življenje prebivalcev božjepotnih krajev

Zadnje pomembno vprašanje: Kakšen odnos imajo prebivalci božjepotnega kraja do pojava romanja? Ali je to zanje samo dobrodošel gospodarsko-ekonomski vir preživetja, ali pa sprejemajo tudi verske in duhovne spodbude? Ali jim gre le za čim večji dobiček ali pa je zanje po možnosti ne predraga gostoljubnost tudi strežba romarjem? Ali jih spoštujejo in jim oskrbijo začasni dom?³²

³⁰ G. Cheli, *Uvodni nagovor*, v: *Weltkongress* 26-31, 27.

³¹ Prim. I. Baumer — W. Heim, n. d., 41-62.

³² Prim. *Tag des Herrn*, 6. decembra 1992: Dva študenta sta morala na romanju prenočiti v Kevelaerju na pokopališču. — Nekdanja romarska gostišča so bila izraz krščansko motivirane prijaznosti do gostov.

Povzetek in pogled v prihodnost

Kar smo premislili, naj bi nam jasno pokazalo: »Poslanstvo pravih božjih poti, ki se zdi pomembnejše od drugih, je to: 'Kjer je molilo toliko ljudi toliko-rih rodov, tam je Bog navzoč' (K. Kolb).«³³ Kot v zgodovini krščanstva so tudi danes in bodo v prihodnosti »romarski kraji velika skladišča vere... Naša naloga je, da iz božjih poti naredimo misijonske postaje, iz katerih bodo prihajali novi ljudje, okrepljeni v svoji veri se bodo vračali v svet.«³⁴ Ali z besedami Maxa Absmeierja: »Romanje se zdi danes ena redkih priložnosti, ki se ponujajo Cerkvi.«³⁵

Prevedel Marijan Smolik

Povzetek: Konrad Baumgartner, Romanje in pobožnost v našem času

Zanimanje za romanje je tudi v našem času zelo veliko, zato se je z njim ukvarjal svetovni kongres o pastoračiji božjepotništva v Rimu leta 1992. Kristjani so začeli romati v Sveto deželo, Rim, Kompostelo, pozneje v kraje, kjer so častili svete podobe, zlasti Marijine. Krščansko romanje ima občečloveške korenine, ko človek išče pomoč svetih oseb. Ker je edina pot do Boga Kristus, mora biti vsako romanje kristocentrično, tudi če je božja pot Marijina. Kristusovi zakramenti so vrhunec pobožnosti, božja beseda je središče oznanjevanja na božji poti. Oblike romanja so se v zgodovini spreminjale: zunanji izrazi molitve, petja, potovanje, prižiganje sveč, obljubljeni darovi ne smejo preglasiti temeljnega namena romanja, ki je osebna in skupinska pobožnost. Moderni turizem je olajšal organiziranje romanja, vendar kulturna in turistična ponudba ne smeta postati glavni motiv romarjev. Poleg liturgičnih opravil in turisticnega oznanjevanja božje besede je na romanjih treba poskrbeti za prizadete, zlasti bolnike, darove romarjev pa je treba usmeriti tudi za pomoč potrebnih. Prebivalci božjepotnih krajev so v nevarnosti, da bi jim šlo le za zaslužek od turizma, zato si je treba prizadevati za njihovo krščansko osebno pričevanje.

Summary: Konrad Baumgartner, Contemporary Pilgrimages and Devotion

Also in our days pilgrimages are very popular, hence the World Congress about the Pastoral Care of Pilgrimages was held in Rome in 1992. The first Christian pilgrims went to the Holy Land, to Rome, to Compostel and later to other shrines, especially those of Virgin Mary. Christian pilgrimages have universal roots as man seeks help of holy persons. Since the only path to God is Jesus Christ, every pilgrimage must be christocentric though the shrine may be one of Virgin Mary. Christ's sacraments are the highlight of the devotion and God's word is the centre of the preaching at a pilgrimage. The forms of pilgrimages have been changing in the course of history and the external expressions of prayer, singing, travelling, lighting of candles, votive offerings must not outweigh the basic intension of the pilgrimage, which is personal and group devotion. Modern tourism has made the organisation of the pilgrimages easier,

³³ I. Baumer — W. Heim, n. d., 49.

³⁴ E. J. Trucco, n. d., 53.

³⁵ Prim. M. Absmeier, n. d., 149.

however, the cultural and tourist aspects must not become the main motive of the pilgrims. In addition to liturgy and preaching God's word, special care must be paid to any handicapped persons, especially to the sick, and the pilgrims' offerings must also be directed towards the needy. The inhabitants of places of pilgrimage run the danger to care only about their profit therefore they should be encouraged to bear witness to their personal Christian beliefs.

Edgar Josef Korherr

Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi*

1. Današnji položaj

1.0 Spodaj nanizani podatki temeljijo na dokumentaciji evropske škofovske konference iz leta 1991.¹

Moje predavanje se nanaša na religiozni pouk v javnih (državnih) šolah. Na konfesionalnih zasebnih šolah, ki jih vodi Cerkev, je religiozni pouk vedno mogoč, čeprav ga v javnih šolah ni.

Tukaj moram izvzeti problematiko religioznega pouka v državah bivše Sovjetske zveze. Pravno urejen religiozni pouk v šolah imajo trenutno le v Gruziji in Litvi. Po padcu komunizma imajo lahko religiozni pouk tudi v drugih državah, a ga izvajajo na različne načine. Problem zase predstavlja grško-katoliški religiozni pouk v Ukrajini. O tem nimam podrobnejših podatkov, zato bom tudi ta problem izvzel. Rad bi le omenil, da je zgodovina religioznega pouka v vzhodnih pravoslavnih državah zelo specifična, ker nanje ni vplivala reformacija, protireformacija, evropsko razsvetljenstvo pa je imelo vpliv le delno.

Osredotočil sem bom le na Srednjo in Zahodno Evropo, od Litve in Poljske do Portugalske in Irske.

1.1 Religiozni pouk je v različnih oblikah v skoraj vseh evropskih državah.

Samo protestantski religiozni pouk v javnih šolah imajo na Islandiji in Norveškem. V državah, kjer je protestantska Cerkev državna Cerkev, živi le malo katoličanov, in bi bil tam, že samo zaradi majhnega števila učencev, katoliški religiozni pouk težko izvedljiv.

Na *Finskem* sta državni Cerkvi evangeličansko-luteranska in pravoslavna. Kljub temu je zagotovljen tudi katoliški religiozni pouk.

*Predavanje na Teloški fakulteti v Ljubljani, 4. maj 1994.

¹ Prim. *Arbeitshilfen*, Bonn 1991, 15-40 (R. Ilgner); J. Charytanski, *Religionsunterricht in der polnischen Schule*, v: *Christlich-pädagogische Blätter* (= CPB) 104(1991)2, 96f.; O. Frei, *Vergleich zwischen dem katholischen Religionsunterricht in der Schweiz und jenem in Österreich*, v: CPB 104(1991)2, 94-96; M. Pranjić, *Religionsunterrichtliches Programm für die Mittelschulen in Kroatien*. Ergebnisse einer Befragung der Mittelschuldirektoren und -religionslehrer von Zagreb-Stadt und Zagreb-Umgebung, v: CPB 106(1993)3, 145-150; J. Kutarna, *Situationsbericht über den Religionsunterricht in der Slowakei*, v: CPB 106(1993)4, 206f. O verskem pouku v Nemčiji pod pogojem sekularizacije in glede na nove dežele prim. J. Lott (izd.), *Religion – warum und wozu in der Schule?*, Weinheim 1992.

V *Turčiji* je samo muslimanski religiozni pouk (nemuslimanski otroci so od njega oproščeni). V *Grčiji* imajo v javnih šolah nekonfesionalni krščanski in muslimanski religiozni pouk.

V *Angliji* in v *Walesu* je religiozni pouk že od leta 1988 po zakonu obvezen za vse splošne šole. Ta religiozni pouk je nevtralen veroslovje s krščanskim podarkom. Nekonfesionalni religiozni pouk imajo tudi v *Grčiji*, na *Švedskem* in delno v *Švici*.

Izključno religiozni pouk je na *Irskem*, v *Italiji*, v *Luksemburgu*, na *Malti* in v *Španiji*. Medtem ko so na *Malti* hkrati vse šole tudi katoliške, je v *Španiji* od leta 1992/93 katoliški religiozni pouk le kot ponudba tistim učencem, ki ga želijo. Ta religiozni pouk je povezava med vero in kulturo.

Po mojih podatkih religioznega pouka v javnih šolah še nimajo v *Albaniji*, *Bolgariji* in *Sloveniji*.

Tudi v *Rusiji* že obstaja možnost religioznega pouka. Zanj morajo zaprositi starši. Pri tem religioznem pouku pa ne gre za verski pouk, ampak le za spoznavanje religije.

Na *Nizozemskem* je religiozni pouk zakonsko urejen. Kljub temu pa ga imajo učenci celo na katoliških šolah zgolj na izrecno željo staršev.

Na željo staršev je religiozni pouk v javnih šolah tudi v *Romuniji*.

Na *Češkem* je religiozni pouk izbirni predmet. V raznih delih države ga obravnavajo zelo različno. V času komunizma je bil religiozni pouk sicer dovoljen, vendar je bil pod strogo državno kontrolo. Udeleževal se ga je le majhen odstotek učencev. Zaradi nekdanje državne kontrole so katoliški krogi še danes skeptični do religioznega pouka v šoli.

V *Franciji* v javnih šolah nimajo religioznega pouka. Izjema je le *Alzacija-Lotaringija*. Na številnih katoliških zasebnih šolah pa imajo religiozni pouk kot redni šolski predmet.

V *Belgiji*, na *Slovaškem*, v *Nemčiji*, na *Nizozemskem*, v *Avstriji*, na *Poljskem*, *Portugalskem*, v *Švici* in na *Madžarskem* imajo religiozni pouk za vse krščanske veroizpovedi. Ni mi znano, če na *Hrvaškem* obstaja poleg katoliškega še pravoslavni ali evangeličanski religiozni pouk.

1.2 V večini držav je šolski religiozni pouk konfesionalen. To velja za *Belgijo*, *Nemčijo*, *Finsko*, *Alzacija-Lotaringijo*, *Irsko*, *Hrvaško*, *Litvo*, *Luksemburg*, *Malto*, za nekatere šole na *Nizozemskem*, za *Norveško*, *Poljsko*, *Avstrijo*, *Slovaško*, za nekatere kantone v *Švici*, za *Španijo*, *Turčijo* in *Madžarsko*.

Način izvajanja religioznega pouka je zgodovinsko pogojen. Tako se konfesionalna obveznost v *Italiji* nanaša zgolj na učitelja religioznega pouka in na vsebino, ne pa tudi na učence. To pomeni, da tudi nekatoliški učenci lahko prisostvujejo katoliškemu religioznemu pouku. V *Avstriji* lahko neverni učenci le izjemoma sodelujejo pri religioznem pouku. V državah, kjer nimajo konfesionalnega religioznega pouka (*Anglija*, *Grčija*, *Švedska* in nekateri kantoni v *Švici*), je ta pouk pod državnim nadzorom. Cerkev nanj nima nobenega vpliva. Nekonfesionalni religiozni pouk izključuje določeno konfesionalno vsebino. Nasprotno pa bi medkonfesionalni religiozni pouk pomešal vsebine različnih veroizpovedi.

Zanimivo je tudi to, da se zgodovinsko katoliško prevladujoče države potegujejo zgolj za konfesionalni religiozni pouk, medtem ko protestantske države severne Evrope dajejo prednost nadkonfesionalnemu religioznemu pouku.

1.3 Število ur religioznega pouka se giblje med eno in tremi urami v tednu. V Belgiji, na Češkem, Danskem, v Franciji, Španiji in na Madžarskem religioznega pouka ne ocenjujejo. Zato ga tudi ni v spričevalu.

1.4 V posameznih državah je religiozni pouk pravno različno urejen. Lahko je obvezni, izbirni ali obvezni izbirni predmet. Kot obvezni predmet ga imajo naslednje države: Danska, Nemčija, Anglija in Wales, Finska, Francija (Alzacija-Lotaringija), Grčija, Irska, Norveška, Avstrija, Švedska, Turčija in ponekod v Švici. Kot izbirni predmet ga imajo: Češka, Italija, Hrvaška, Malta, Nizozemska, Poljska, Romunija, Španija, Madžarska in v nekaterih kantonih v Švici.

Skorajda v vseh državah, kjer je religiozni pouk obvezni predmet, imajo učenci pravico, da se od njega odjavijo iz nagibov vesti, dejansko pa se od njega odjavljajo iz zelo različnih nagibov. Npr. v Avstriji, da bi imel učenec prosto uro, ker ne mara učitelja religioznega pouka, ker lahko kasneje pride v šolo ali pa gre prej domov.

Učenci, ki se ne udeležujejo religioznega pouka, imajo v Belgiji, Nemčiji, v Angliji in Walesu, na Finskem, v Franciji, Luksemburgu, na Norveškem, Poljskem, na Portugalskem in v Španiji alternativni predmet. Madžarska ima takšen predmet v načrtu.

Kljub možnosti odjave od religioznega pouka v večini evropskih držav sodeluje pri religioznem pouku praviloma nad dve tretjini otrok in mladih.

1.5 Najnižja oblika, pri kateri še ne moremo govoriti o šolskem religioznem pouku, je tam, kjer država dovoli Cerkvi, da ima katehezo v šolskih prostorih.

Pravna utemeljitev religioznega pouka v šoli temelji na odloku ali odredbi (Poljska) ali na posebnem zakonu (Anglija) oziroma na konkordatu kake države s Svetim sedežem (Nemčija, Italija, Irska, Luksemburg, Malta, Avstrija, Portugalska, Španija in Francija – Alzacija-Lotaringija). Lahko pa je utemeljen tudi z ustavo kake države (Belgija, Nemčija).

2. Skupni izvor evropskega religioznega pouka²

2.1 Religiozni pouk ali bolje verouk poznamo v Cerkvi že od vsega začetka. Več kot tisoč let je bil v rokah družine, domače Cerkve (*Ecclesia domestica*). Zanimivo je, da v srednjem veku verouk ni bil samostojni predmet, čeprav je bila v samostanskih šolah verska vzgoja središče vseh prizadevanj. Učni načrt je predvideval samo sedem predmetov, ki so bili povzeti iz predkrščanskega časa. Ti predmeti so bili: retorika, slovnica, dialektika, aritmetika, geografija, astronomija in teorija glasbe. Šele okoli leta 1500 (to je v času reformacije in protireformacije) najdemo verouk kot samostojni predmet, ki je usmerjen katoliško ali protestantsko.

Do leta 1750 je bilo težišče verske vzgoje še vedno v okrilju Cerkve. V Münchnu sta za celotno mesto bili na razpolago dve cerkvi, kjer so se h krščanskemu nauku zbirali otroci od šestega do šestnajstega leta. Verouk se je premeščal iz cerkve v šolo v posameznih evropskih državah pretežno od razsvetljenstva naprej, v času uvajanja šolske obveznosti in ustanavljanja obveznih šol.

² Prim. E. J. Korherr, *Ideengeschichtliche und schulgeschichtliche Wurzeln des österreichischen Bildungswesens*, Graz 1988.

V času razsvetljenstva pa se začne diferencirati tudi šolski sistem, ki je bil do takrat bolj ali manj enoten. Ta razvoj je privedel do diferenciacije, ki jo poznamo še danes; francosko šolstvo še danes ne pozna religioznega pouka, v Angliji imajo nekonfesionalni religiozni pouk in obvezno konfesionalni religiozni pouk, kot ga poznamo npr. v Avstriji in na Slovaškem.

Pri tem ne smemo spregledati dejstva, da je mesto religioznega pouka kot šolskega predmeta močno odvisno od strukture, oblike, svetovnonazorske idejne osnove šolskega sistema kot celote. Opisani različni položaji religioznega pouka v Evropi zrcalijo samo različnost posameznih šolskih sistemov.³

V Madridu se je spomladi leta 1994 sestal Evropski forum za religiozni pouk, katerega so se udeležili predstavniki iz štirinajstih držav, tudi iz Slovenije. Razpravljali so o vprašanju, kako naj bo oblikovan religiozni pouk, da bo predstavljal potrebno duhovno enoto v okviru skupnega razvoja/rasti evropskih držav in ljudstev. Udeleženci foruma so bili enotnega mnenja, da se to ne more zgoditi v obliki vrnitve k konfesionalno enotno oblikovani šoli. Ne uniformiranost, ampak raznolikost bo morala oblikovati prihodnost evropskega šolstva. V tej raznolikosti bo religiozni pouk eden izmed predmetov, ki bo v službi učenca in šole kot ustanove.

2.3 Ta služba pa se navezuje na različne razmere. Poznamo države s prvotno islamsko tradicijo (Bosna), države z ljudsko cerkveno strukturo (Poljska), države, kjer so več desetletij preganjali vero in je bila močna ateistična propaganda, države z izključno protestantsko tradicijo in močnim sekularizmom, države z močno pravoslavno-bizantinsko tradicijo (Grčija), države s katoliško tradicijo in močnim sekularizmom itn.

2.4 Religiozni pouk v Evropi mora upoštevati kontekst mnogih danosti, npr. blagostanje, novo revščino, agnosticizem, materializem, fundamentalizem, pluralizem, ateizem. V naslednjih desetletjih in stoletjih verjetno ne bo mogoče izvajati religioznega pouka, ki bi temeljil na enotni krščanski kulturi. Evropa prihodnosti ne bo niti izključno krščanska niti izključno marksistična niti izključno ateistična ali kaj podobnega. To bo pluralna Evropa. Danes najbolj povezuje med seboj ljudi različnih stališč, svetovnih nazorov in sistemov prizadevanje za življenje, ki bo v skladu s človekovim dostojanstvom in prizadevanje za uresničevanje človekovih pravic. V svetu, ki postaja vedno bolj celota, predstavljajo človekovo dostojanstvo in človekove pravice vezni člen med državami, ljudstvi in narodi. Zato bodo gotovo predstavljale središče šolskega religioznega pouka.

2.5 Zavzemanje za dobro človeka in služenje religioznega pouka človeku krščanskemu izročilu nista tuja. Že Irenej je učil: »Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.«⁴

Dvanajsti člen koncilске listine *Gaudium et spes* pravi: »Verni in neverni so si enotni v prepričanju, da je vse na zemlji usmerjeno k človeku kot središčni in najvišji točki.« Ta misel se pojavlja tudi v okrožnici *Pacem in terris*, ki jo je napisal papež Janez XXIII. in skoraj v vseh poznejših papeških listinah. Osrednje mesto ji daje tudi *Justitia et pax* v delovnem gradivu o Cerkvi in človekovih pravicah (1975), okrožnica *Redemptor hominis* Janeza Pavla II. in številni njegovi nagovori.

³ Prim. E. J. Korherr, *Unsere Verantwortung für die Katechese in den frei gewordenen bzw. frei werdenden europäischen Ländern*, v: CPB 103(1990)4, 155-157; E. J. Korherr, *Welche Katechese für welches Europa?*, v: CPB 105(1992)4, 157-161.

⁴ *Adversum haereses* IV, 20, 7.

3. Edinost v mnogovrstnosti

3.1 Učni načrti in veroučne knjige v posameznih evropskih državah izražajo mnogovrstnost in zelo različne koncepte ter cilje religioznega pouka. Kljub temu pa je enotno pojmovanje človeka ustvarilo široko paletu skupnih značilnosti v temeljnih religioznopedagoških usmeritvah: v tako imenovani korelacijski didaktiki, ki si prizadeva za takšen religiozni pouk, ki bo vodil iz življenja k življenju. »Pomagaj naj bi ljudem,« tako pravi Würzburška sinoda, »da njihovo življenje uspe.« To pomeni, da religiozni pouk razlaga in osvetljuje življenje v luči vere in predstavlja vero kot izpolnitev najglobljih človekovih hrepenenj. Takšen korelacijski vzorec utemeljuje, pod različnimi nazivi, religiozni pouk v Nemčiji, Avstriji, Švici, Luksemburgu in v podobnih oblikah in različicah tudi v drugih državah. Na evangeličanskem področju je ta vzorec podan v povezavi s teologom Paulom Tillichom. Katoliški religiozni pouk pa izhaja iz teologije Edvarda Schillebeeckxa, Pietra Schoonenberga in Karla Rahnerja. Teologija P. Tillicha in P. Ricoeura je izhodišče za simbolno didaktiko,⁵ ki je danes še na poseben način zastopana v Nemčiji.

3.2 Danes se vsebine religioznega pouka spreminjajo tako hitro kot še nikoli doslej v zgodovini. Do leta 1955 so v okviru religioznega pouka tako v katoliškem kot evangeličanskem prostoru v vseh evropskih državah razlikovali med poukom Svetega pisma (Stare in Nove zaveze) in katekizmom (nauk o veri, milosti in morali). V nekaterih nemških deželah in tudi v nekaterih švicarskih kantonih je bil, in je tudi še danes, pouk Svetega pisma nadkonfesionalen in obvezen za vse učence, poleg tega pa obstaja še pouk katekizma, ki ga imajo predstavniki posameznih Cerkva za svoje učence. Jasnega razlikovanja med poukom Svetega pisma in katekizma danes praktično ni več. V evangeličanskem prostoru se je gibanje proti razlikovanju med poukom Svetega pisma in poukom katekizma pojavilo v severni Nemčiji. Biblično usmerjenemu religioznemu pouku so postavili nasproti problemsko usmerjen religiozni pouk. Religiozni pouk naj se ne bi začel s stvarjenjem sveta in končal s poslednjo sodbo, naj ne bi razlagal in učil svetopisemskih besedil, ampak naj bi izhajal iz življenjskih problemov ljudi. V katoliškem prostoru se je to razlikovanje pojavilo s Holandskim katekizmom za odrasle (1970). V Nemčiji so napravili tako imenovani Zielfelderplan, ki je posamezne vsebine religioznega pouka z jasno določenimi cilji razčlenil po posameznih tematskih poljih. Tudi delovne knjige od 5. do 8. razreda, ki so jih pripravili v Avstriji na začetku sedemdesetih let in jih je dr. F. Škrabl prevedel in priredil tudi za slovenske razmere, razčlenjujejo religiozni pouk na tematska polja, ki vodijo h konkretnim ciljem.

Vendar pa je treba reči, da avstrijski učni načrt in omenjene delovne knjige niso popolnoma prevzele Zielfelderplana.

3.3 Poleg teh konceptov poznamo še nekatere manj pomembne predloge, ki so jih preizkusili le v nekaterih krajih, vendar pa niso bili sprejeti v vsej državi. Sem spada politična kateheza, ki se je razširila zunaj Cerkve; terapevtski religiozni pouk, ki se danes pojavlja v obliki Gestaltkatechese⁶ in izhaja iz globin-

⁵ Prim. W. Erasmo, *Zur Einführung in die katechetische Symboldidaktik (Literaturbericht)*, v: CPB 105(1992)1, 42f.

⁶ Prim. H. Zwinz, *Darstellung, Würdigung und Kritik der Gestaltpädagogik. Ein Beitrag eines Praktikers zur Diskussion in den CPB*, v: CPB 106(1993)1, 45-51; *Abschliessende Stellungnahmen zur Gestaltpädagogik*, v: CPB 106(1993)2, 90-94.

sko psiholoških šol. Zaradi pomanjkanja časa se v te posamezne koncepte ne bom spuščal.⁷

3.4 Na temelju ciljev razlikujemo v Evropi dva temeljna tipa religioznega pouka:

a) religiozni pouk, za katerega v tradicionalnem smislu skrbi verska skupnost, ga nadzoruje in vodi. Namen tega pouka je pomagati učencem, da svojo vero spoznajo in po njej živijo. Pri tem pouku ugotavljamo povezavo med vero, kulturo in vzgojo za vrednote. Takšen tip religioznega pouka je v Belgiji, na Slovaškem, v večini zveznih dežel Nemčije, na Finskem, v Alzaciji-Lotaringiji, na Irskem, v Italiji, v Luksemburgu, na Malti, na Nizozemskem, v Avstriji, na Poljskem, na Portugalskem, v Švici, v Španiji, v Litvi, na Madžarskem in na Hrvaškem;

b) kot nasprotni pol temu cerkvenemu religioznemu pouku se postavlja čisto informativni, na nobeno konfesijo vezan pouk o religijah. Religije se ne poučuje, ampak se o njej le informira. Takšen tip religioznega pouka je na Danskem, v Angliji, v Walesu, Grčiji, na Švedskem, v nekaterih švicarskih kantonih, v Turčiji, na Nizozemskem v tistih šolah, kjer starši to želijo. Pri takšnem informativnem religioznem pouku so popolnoma izključene teme, ki zahtevajo vero. Tako npr. pri religioznem pouku v nemški zvezni deželi Hessen ne najdemo ničesar o vstajenju ali o zakramentih.

Temeljna razlika med obema tipoma religioznega pouka se pojavi takrat, kadar postavimo v ospredje Cerkev. Pri prvem tipu Cerkev (npr. katoliška, protestantska, pravoslavna) ni samo predmet študija (vsebina), pač pa tudi cilj. Takšen religiozni pouk je usmerjen k temu, da učenci dobijo pozitiven odnos do svoje Cerkve. Pri religiozno-informativnem tipu religioznega pouka se o Cerkvi sicer razpravlja, pouk pa v nobenem primeru ni usmerjen tako, da bi se učenci s kakšno izmed Cerkva lahko tudi identificirali.

3.5 Potrebno je tudi pripomniti, da danes v Nemčiji strogo razlikujejo med religioznim poukom in katehezo. Religiozni pouk je učni predmet v šoli, medtem ko je kateheza uvajanje v Cerkev v župnijskem občestvu. V Avstriji doslej še nismo izvedli takšnega razlikovanja. Tako kot v Alzaciji-Lotaringiji, na Nizozemskem in na Južnem Tiroskem tudi v Avstriji govorimo o šolski in zunajšolski katehezi. Pri tem nam je jasno, da šola ne more nuditi vsega tistega, kar lahko ponudi župnija.

Vendarle pa v Avstriji pogosteje govorimo o religioznem pouku kot pa o šolski katehezi. Iz več razlogov religioznega pouka ne pojmujejo kot nasprotje župnijski katehezi, kot je to v nekaterih evropskih državah. Razlogi za to so različni: Učenci, ki se udeležujejo religioznega pouka, so krščeni katoličani, ki javno priznavajo vsaj minimum pripadnosti Cerkvi s tem, da iz Cerkve ne izstopijo. Celo tam, kjer ne živijo verskega življenja in se ne identificirajo s Cerkvijo, nje- no vero in njenim življenjem, kjer je »katoliško življenje« zanje skoraj »tuj jezik«, je religiozni pouk katehetsko usmerjen. Lahko bi ga primerjali s poukom tujih jezikov. Avstrijski otrok, ki živi v majhnem avstrijskem mestu in se uči angleščino, ima drugačne pogoje in doseže skromnejše rezultate kot otrok v Londonu ali Oxfordu, ki ima angleščino kot materin jezik in začenja učenje angleščine na drugi ravni in doseže mnogo višje cilje. Vendarle je oboje jezikovni pouk. Na podoben način lahko razlikujemo med verujočimi, ravnodu-

⁷ Prim. E. J. Korherr, *Methodik des Religionsunterrichts*, Wien 1977, 5 sl.

šnimi do vere in neverujočimi učenci pri religioznem pouku, kot o tem govorijo Katehetski pravilnik⁸ in avstrijski učni načrti. Kljub tej raznolikosti učencev pa lahko govorimo o religioznem pouku kot o šolski katehezi.⁹

4. Zakaj religiozni pouk v šoli?

4.1 Že več kot sto let obstajajo v posameznih deželah ugovori proti religioznemu pouku v šoli. Prvi val takšnega nasprotovanja je pripeljal v Franciji do tega, da so že v prejšnjem stoletju religiozni pouk v javnih šolah nadomestili z državljansko in moralno vzgojo. Za religioni pouk pa so določili tisti dan v tednu, ko ni bilo pouka. Na ta dan so učenci lahko šli k verouku v župnijo. Drugi val izločevanja verouka v šolah je prinesel nacionalsocializem. Na Dunaju so leta 1945 lahko imeli religiozni pouk samo v štirih šolah. Na vseh drugih šolah je bil molče ukinjen. Tretji veliki val proti religioznemu pouku v šoli je prinesel komunizem. Mislim, da o tem ni potrebno veliko govoriti, ker je položaj dobro znan.

4.2 Pred prvo svetovno vojno je v Avstriji socialna demokracija začela močan boj proti religioznemu pouku v šoli in proti teološkim fakultetam. V letih po prvi svetovni vojni je ta boj vodil do velikih nasprotij med socialdemokrati in krščansko-socialno stranko. Danes socialni demokrati sprejemajo šolski religiozni pouk, čeprav občasno posamezne majhne skupine zahtevajo odpravo religioznega pouka iz šol ali vsaj želijo spremeniti njegov položaj iz obveznega predmeta v izbirni. Leta 1977 je sedanji generalni sekretar SPÖ ustanovil skupino mladih socialistov prav s tem ciljem. Danes se proti religioznemu pouku v šoli bojuje nova majhna stranka Liberalni forum.

4.3 Leta 1945 so si v Avstriji tudi cerkvene skupine postavljale vprašanje, ali naj gre religiozni pouk nazaj v šolo ali pa naj nadaljujejo med vojno nastalo župnijsko katehezo za otroke in mlade. Avstrijska škofovska konferenca se je odločila za šolski religiozni pouk. Danes lahko rečemo, da je bila takratna odločitev za avstrijski položaj edino pravilna. Vsekakor vedno jasneje spoznavamo, da je uspešnost religioznega pouka v sekulariziranem šolstvu odvisna od obstoječih razmer in pričakovanj in da ima celo vrsto omejitev. Ni dvoma, da religiozni pouk v šoli na noben način ne more izpolniti vseh nalog cerkvene kateheze. To ni mogoče, ker se mora kateheza začeti že pred pričetkom obiskovanja šole, in sicer v družini in vrtcu ter tako presega čas obveznega šolanja (religiozno oblikovanje odraslih). Če se avstrijska Cerkve leta 1945 ne bi odločila za šolski religiozni pouk, bi morali danes prenehati krstiti otroke. Kajti komaj od 6% (v nekaterih krajih) do 30% krščenih otrok obiskuje župnijsko katehezo.

4.4 Avstrijski katehetski pravilnik in avstrijski učni načrti za osnovne in srednje šole pojmujejo religiozni pouk kot služenje Cerkve ne samo učencem, ampak tudi šoli kot ustanovi.

⁸ Österreichisches Katechetisches Direktorium, Wien 1981, 23.

⁹ Prim. E. J. Korherr, *Chancen und Grenzen des Religionsunterrichts in Österreich*, v: *Religionsunterricht - Katechumenat von heute?* Graz 1976, 101, 123 sl; Interdiözesanes Amt für Unterricht und Erziehung (izd.), *Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht an AHS (kommentierte Ausgabe)*, Wien 1983; E. J. Korherr (izd.), *Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht an BHS (Kommentierte Ausgabe)*, Wien 1983.

Za šolo kot ustanovo je religiozni pouk potreben in smiseln, kajti šola, ki bi izključila življenjsko področje religioznega, ne bi opravičila svoje vzgojne naloge. V smislu celostne vzgoje ljudi, predvideva paragraf avstrijskega zakona o šolstvu (2 SCHOG), da šola sodeluje pri razvoju otrok z etičnimi in religioznimi vrednotami. V Avstriji se dogaja to tako, da šola sodeluje s Cerkvijo in zakonito priznamimi verskimi skupnostmi.

Utemeljitev je takšna: Če država obvezuje otroke in mladostnike, da več let svojega življenja obiskujejo šolo in večji del vzgoje in izobraževanja dobijo v državnih šolah, potem jim je treba dati tudi priložnost, da učenci spoznajo svojo veroizpoved. Za državo obstaja le tista veroizpoved, ki jo izberejo starši za svoje otroke ali po določeni starosti učenci sami.

5. Pogovor o religioznem pouku¹⁰

5.1 Ob pogovorih o religioznem pouku so se v Avstriji pojavili ugovori o smiselnosti religioznega pouka, predvsem za tiste otroke, ki prihajajo iz družin, ki ne prakticirajo vere. Za verujoče družine in učence se v Avstriji nikoli ni čutila potreba, da bi utemljevali religiozni pouk v šoli. Družine, ki pa niso same po sebi cerkvene in ne sprejemajo teološke utemeljitve religioznega pouka v šoli (npr. religiozni pouk kot oznanjevanje vere), občasno postavljajo vprašanje, ali Cerkve s formacijo religioznega pouka ne manipulira z učenci.

Odgovor: Manipulirati pomeni podvreči nekoga drugega proti njegovim interesom in proti njegovi volji tujim interesom in tuji volji. To pa se pri religioznem pouku ne dogaja. Nihče ni prisiljen proti svoji volji sodelovati pri njem. Religiozni pouk tudi ne poskuša učence spreobrniti k tujim prepričanjem, ampak jih sensibilizirati za njihovo vero, za vprašanje o smislu življenja. Poleg tega priznavajo Cerkve in učitelji religioznega pouka prostovoljno odločitev učencev tudi takrat, kadar ne sprejemajo vsebin verskih resnic. Pri religioznem pouku zaradi tega nihče ne dobi slabše ocene.

5.2 Drugo vprašanje, ki se vedno znova poraja, je, ali ne bi bilo bolje, da bi vzgajali otroke brez religije tako dolgo, da bodo zreli in odrasli; tedaj si bodo lahko sami izbrali, ali bodo katoličani, evangeličani, judje ali ateisti.

Odgovor: Takšna zahteva ne bi napravila otrok in mladih ljudi svobodnih, ampak bi jih napravila nesvobodne. Ta zahteva zveni podobno, kot če bi kdo želel, da bi moral otrok odraščati brez učenja jezika in brez državljanstva, da bi si tako lahko pozneje brez predsodkov izbral svojo materinščino in državljanstvo. To pa je nemogoče. Če bi otrok odraščal brez učenja jezika, bi zakrnele njegove jezikovne zmožnosti, znanstvena opazovanja namreč opozarjajo na to, da se je po 12. letu življenja komaj še mogoče naučiti človeške govorice. Samo če si nekdo prisvoji en jezik (na dvojezičnih območjih dva jezika), se more pozneje naučiti še drugih jezikov. Naravno prisvajanje najprej enega jezika je most k večji svobodi pozneje. Podobno je tudi z življenjskim področjem religioznega. Tudi na tem področju mora otrok napraviti najprej konkreten korak. Nizozemski evangeličanski psiholog religije M. J. Langeveld¹¹ imenuje ta korak potrebni

¹⁰ Prim. E. J. Korherr, *Der Religionsunterricht als Bildungsfaktor*, v: *Ja zum Religionsunterricht*, Graz-Wien- Köln 1978, 79-140, tu 132-139; E. J. Korherr, *Nauczanie religii w szkole sluzba czlowiekowi*, v: *W sluzbie czlowiekowi*. Studium duszpastersko-katechetyczne. Przyjacielowi i Współbrat ks. Władysławowi Kubikowi SJ, Kraków 1991, 57-78.

»oblikovni sistem«. Drugače zakrniijo dragocene moči in otrok lahko otopi, postane slep in neobčutljiv za to življenjsko področje. Obstajajo še druga življenjska področja, v katera se je mogoče vraščati samo po enem modelu: kultura (ni mogoče biti hkrati Afričan in Eskim, nomad in prebivalec velikega mesta); svet vrednot (ni mogoče hkrati sprejeti različne vrednostne sisteme, ampak se je treba odločiti za enega) itn.

5.3 Pri primerjavi med kopičenjem sposobnosti za jezike in zorenjem sposobnosti za vero se takoj postavlja naslednje vprašanje: Ali ne obstaja analogno kot telesna slepota tudi prirojena slepota za religiozno?

Odgovor: Razlikovati moramo med razvojem sposobnosti za jezik in sposobnosti za vero. Sposobnost govoriti neki jezik je povezana s čisto določenim govornim središčem v možganih. Sposobnost vprašati se, odkod in kam, to je sposobnost, vprašati se o tem, kaj daje življenju smisel in kaj ga napravi dragocenega in mu daje upanje, z drugimi besedami: sposobnost »biti religiozen« v širšem smislu pa ni povezana z določenim možganskim središčem ali organom. Človek je kot celota odprt za religiozno. Temu se ne more izogniti. To kaže na to, da se povsod, kjer ni več tradicionalnih religij, pojavljajo nadomestne religije ali religijski nadomestki. V tem smislu se ni mogoče odtegniti od religije. Po Maxu Schelerju je religiozno dejanje »bistveno potrebna dota človeške duše. Ne moremo si postaviti vprašanja, če je to dejanje od kakega človeka udejanjeno ali ne. Lahko si postavimo samo vprašanje, če on najde njemu primeren predmet, idejni korelat, h kateremu pripada na bistven način, ali če je usmjerjen k predmetu in če ga sprejme kot svetega in božanskega, kot absolutno vrednoto, ki se njegovemu bitju upira, ker pripada sferi končnih, priložnostnih dobrin«. ¹²

5.4 Drugo vprašanje, s katerim se v tej zvezi v Avstriji ukvarjamo, je, ali ne škodimo otroku, če ga vzgajamo religiozno in ali lahko predpostavljamo, da učenci iz nereligioznih družin sploh prinesejo potrebno osnovo za religiozni pouk v šoli.

Odgovor: Gotovo je, da izostanek religioznih izkušenj v zgodnji otroški dobi otežuje razvoj religioznosti, vendar ga absolutno ne onemogoča. Ne drži, da je otrok, ki je vzgojen areligiozno, tudi areligiozen. Ni mogoče namreč, da bi otrok ostal popolnoma brez vodstva na področju vprašanj o smislu in vrednotah. V praznih prostorih se vedno pojavljajo razlage in naravnosti k vrednotam. Te lahko segajo od praznoverja do ateizma.

Tudi nereligiozni starši dajo svojim otrokom možnost za religiozni razvoj, če jih sprejemajo v ljubezni in jim dajo s pomočjo dobrega ozračja v družini praznoverje, vzgojo vesti in jim pomagajo pri razumevanju simbolov.

5.5 Ne smemo prezreti, da so se za razliko od preteklih stoletij tudi v tako imenovanih krščanskih deželah pričakovanja, ki jih stavijo posamezne skupine oseb na religiozni pouk, danes zelo spremenila. Avstrijski katehetski pravilnik že leta 1981 nakazuje različna pričakovanja učencev. K veri jih najprej spodbuja domača družina, pozneje pa učitelji religioznega pouka. Za osnovne šole velja, da danes prevladujejo pozitivna pričakovanja. Ta vsekakor niso vsebinsko določena. So pod vplivom emocionalno oblikovanega religioznega pouka. V osnovni šoli, še posebno od 5. do 8. razreda, se pričakovanja zelo diferencirajo. Za učen-

¹¹ M. J. Langeveld, *Das Kind und der Glaube*, Braunschweig 1959, 55.

¹² Prim. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Ges. Werke V. Bern-München 1968⁵, 261.

ce od 9. do 12. razreda ugotavlja Avstrijski katehetski pravilnik: »Temeljni ton, ki je pogostokrat izražen nedoločeno in tudi ne redko, obsega neizpolnjena pričakovanja učencev, pomeni: Religiozni pouk mi mora pomagati, da bom bolj razumel sebe in svoje življenjske naloge in stvarnost sveta, in me vodil k smiselnemu in srečnemu življenju.«¹³

Pričakovanja staršev so zelo različna: segajo od brezbrzišnih stališč, prek pedagoško usmerjenih želja (religiozni pouk kot humano-vzgojno-etično početje) do religiozno poudarjenih pričakovanj.

Šola in družba v zahodnih in srednjeevropskih deželah pričakujeta od religioznega pouka sodelovanje pri etični, religiozni in socialni vzgoji mladih (Avstrija: drugi paragraf zakona o šoli) in aktualizirajoče posredovanje krščanskih temeljnih vrednot.¹⁴

6. Posledice za religiozni pouk

Na temelju tega, kar smo rekli doslej, se poraja cela vrsta posledic za religiozni pouk v šoli. Naj omenimo le tiste poudarke, ki veljajo za vso Evropo.

6.1 Vprašanje Boga kot vprašanje o človeku je danes osrednje vprašanje šolskega religioznega pouka.¹⁵ V okviru razprave o šolskem religioznem pouku so avstrijski politiki leta 1977 izrazili naslednja pričakovanja: »Religiozni pouk mora načeti vprašanje Boga. Bog je danes postal tabu. Vsak čas ima svoje tabuje. Naš čas je odstranil veliko tabujev in ustvaril veliko novih. Npr. beseda 'Bog' je postala čisti tabu. Človek se je ne upa več izgovoriti. To ima praktične posledice pri tabuiziranju bolezni, starosti in smrti. Kdor ima Boga za tabu, ima za tabu tudi smrt. Zato je treba začeti z metafizičnimi vprašanji in pri tem iskati povezave s naravoslovno znanostjo. Šele potem lahko pridemo do izvajanj. Ta bi bila: pojmovanje človeka kot ustvarjeno bitje, kot bitje, ki je poklicano, da oblikuje svoje življenje in svoj svet. To je čisto nasprotno stališče, kot ga imajo tisti, ki pričakujejo odrešenje tega sveta od organizacij in države. Naslednja stvar je vprašanje vrednot in končno vprašanje smisla, vprašanje, ki je danes postalo popoln tabu, ki je odsotno, o katerem se ne sme govoriti, ki pa se odraža v mnogih negativnih pojavih: v nevrozah, brutalnostih, agresiji, vandalizmu, samomorih itn. Ti pojavi časa so odvisni od vprašanj: Bog, vrednote, ljubezen, smisel življenja, ki so tabuizirana in potlačena.«¹⁶

»Prepričani smo, da je religija na našem kulturnem področju del kulture in del kulturne zgodovine naše dežele.« Potem je politik imenoval še naslednje cilje:

»Z religioznim poukom nudimo človeku pomoč pri orientaciji v tem svetu, ki ni najboljši od vseh svetov, ki si jih lahko zamislimo. Religiozni pouk naj bi bil tudi sredstvo kritike družbe; vzgoja in izobraževanje v smislu usposabljanja za sposobnost kritičnega mišljenja. Nadalje je tudi pomoč za obvladovanje kon-

¹³ Österreichisches Katechetisches Direktorium, 18.

¹⁴ Österreichisches Katechetisches Direktorium, 19.

¹⁵ Prim. E. J. Korherr, *Gedanken zur Gotteslehre im österreichischen Religionsunterricht*. Diskrepanzen – Ambivalenzen – Polaritäten, v: K. J. Lesch – M. Saller (izd.), *Warum, Gott..? Der Fragende Mensch vor dem Geheimnis Gottes*. Ralph Sauer zum 65. Geburtstag, Kevelaer 1993; E. J. Korherr, *Die österreichische Jugend-Wertestudie*, v: CPB 105(1992)2, 99-101 und 3, 123-127.

¹⁶ K. Jungwirth, *Politiker nehmen Stellung zum Religionsunterricht*, v: E. J. Korherr (izd.), *Ja zum Religionsunterricht*, 153-155.

kretnih življenjskih problemov... Prepričani smo, da je religiozni pouk neposredno povezan z nosilcem, s Cerkvijo.«¹⁷

»Spoznali smo, da na verskem področju vodi v boj za podobo svobodnega, odgovornega človeka proti pojmovanju človeka, v nasprotju s pojmovanjem človeka kot množičnega bitja.«¹⁸

6.2 Samo po sebi je umevno, da odgovorni za religiozni pouk v Avstriji poudarjajo, da so osrednje krščanske vrednote in krščansko življenje, ki ga konfesionalno obarvan religiozni pouk posreduje, bistveni prispevek k celostnemu in solidnemu oblikovanju učencev.

Avstrijski katehetski pravilnik argumentira religiozni pouk v šoli v zvezi s splošno nemško sinodo: »Religiozni pouk mora biti v šoli:

– ker mora šola mlade ljudi seznaniti z duhovnim izročilom, ki je oblikovalo današnjo kulturo in ker krščanstvo v svojih konfesijah spada k našemu duhovnemu izročilu;

– ker mora šola pomagati mladim ljudem k samouresničenju, religiozni pouk pa jim pomaga, da dojamajo svojo vlogo in naloge v skupnosti in jih v življenju primerno ovrednotijo in uresničijo.«¹⁹

S tem je navedel poleg teoloških, ki jih v tem prispevku nismo omenjali, tudi pedagoška razmišljanja. Osrednja naloga šole je njen prispevek k oblikovanju človeka, k humanosti. Ta prispevek je tesno povezan z vprašanjem o samem človeku, o njegovi kulturi in odgovornosti v svetu. Religiozni pouk je udeležen pri tej nalogi in odgovornosti humane šole in je s tem v službi človeka in v službi za človeka. Konkretno to pomeni, da s svojimi specifičnimi vsebinami prispeva k svobodi, solidarnosti, socialni pravičnosti, miru, uresničevanju vrednot, ohranjanju stvarstva, toleranci, pomoči šibkim, ekumenizmu, varstvu človekovih pravic in spoštovanju dostojanstva drugih ljudi in s tem h krepitvi duhovnega temelja Evrope v prihodnosti. Jacques Delors je v tej zvezi dejal: »Če v naslednjih letih ne bo uspelo dati Evropi duše, vrednot in smisla, Evropa ne bo preživevala.«

Povzetek: Edgar Josef Korherr, Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi

Predavanje razčleni položaj religioznega pouka v Evropi. Pri tem ugotavlja, da je religiozni pouk v javnih šolah skorajda v vseh evropskih državah, in sicer v različnih oblikah in z različnimi cilji. V večini držav, kjer je religija okolja katoliška vera, je religiozni pouk konfesionalni, izbirni ali obvezni predmet. Zanj skrbi cerkvena skupnost. Religiozni pouk se prilagaja raznim družbenim razmeram in si prizadeva za celostno oblikovanje človeka. Odnos med religioznim poukom v šoli in župnijsko katehezo je v posameznih državah različen. Pisec zavrača očitke, da je religiozni pouk manipulacija z učenci, kajti nihče ni proti svoji volji prisiljen sodelovati pri tem pouku. Zagovarja pa tudi mnenje, da ima-

¹⁷ A. Stingl, *Politiker nehmen Stellung zum Religionsunterricht*, v: E. J. Korherr (izd.), *Ja zum Religionsunterricht*, 156-158.

¹⁸ K. Turek, *Politiker nehmen Stellung zum Religionsunterricht*, v: E. J. Korherr (izd.), *Ja zum Religionsunterricht*, 158-160; prim. R. Leitner, *Podiumsdiskussion: »Schule vermittelt Lebensperspektiven – Die gesellschaftliche Bedeutung des Religionsunterrichts«*, v: CPB 106(1993)2, 67.

¹⁹ Prim. *Österreichisches Katechetisches Direktorium Nr. 3.1.5, S. 13 und Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien 1976, 136-138.*

jo otroci iz nevernih družin lahko tudi pogoje za religiozno vzgojo, posebno če so bili vzgojeni v ljubezni, zaupanju in če so imeli primerno vzgojo vesti. Na koncu so navedeni teološki in pedagoški razlogi, ki utemeljujejo religiozni pouk v javnih šolah v Evropi.

Summary: Edgar Josef Korherr, Religious Instruction in Public Schools in Europe

The article analyses the situation of religious instruction in Europe. Religious instruction can be found in public schools in practically all European countries, though in different forms and with different aims. In most countries with Catholicism as the religion of the environment, religious instruction is a denominational, optional or obligatory subject. The church community attends to it. Religious instruction adapts to different social conditions and endeavours to form a complete person. The relation between religious instruction in schools and parish catechesis is different in different countries. The writer rejects the reproach that religious instruction represents a manipulation with pupils since nobody is forced to participate in this instruction against his will. And he advocates the opinion that also children from atheist families can have the prerequisite conditions for religious education, especially if they were brought up in love and trust and had their conscience properly formed. In the end there are enumerated theological and educational reasons justifying religious instruction in public schools in Europe.

Avguštin Lah

Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom

Poskus primerjave antropologije dveh katekizmov

Uvod

Vprašanje, ki je in bo vznemirjalo in zaposlovalo človeka vseh časov in vseh generacij, je: od kod sem?, kdo sem?, kam grem? Kakšen smisel ima moje življenje? To vprašanje ima nešteto podvprašanj in otenkov. Prav tako pa skoraj toliko odgovorov, kolikor je ljudi. Z njim se ukvarjajo - direktno ali indirektno z vso svojo razvejanostjo - vse vrste znanosti, predvsem humanistične. Na to vprašanje odgovarjajo vse religije sveta. Odgovor na to vprašanje je tudi v središču krščanske antropologije, ki se opira v prvi vrsti na svetopisemsko tradicijo. Predvsem prva poglavja Geneze v obliki mitov, povezanih v integralno pripoved o izvoru,¹ smislu in namenu človeka, tvorijo, poleg nekaterih mest v Novi zavezi, osnovo za oblikovanje nauka o človeku, kakor ga najdemo v dokumentih cerkvenega učiteljstva, katekizmi in drugod.

V sledečem prispevku bomo skušali prikazati interpretacijo nauka o človeku v Katekizmu katoliške Cerkve (KKC) in v Katoliškem katekizmu za odrasle (Katolischer Erwachsenen-Katechismus ali tako imenovani Nemški katekizem iz leta 1985; NK), ju primerjali ter iskali morebitne razlike v vsebini in govorici.

Že na začetku lahko splošno ugotavljamo, da KKC predstavi verski nauk o človeku v dveh paragrafih. V prvem paragrafu obravnava pod štirimi podnaslovi (členi 355-384) ontologijo človeka in človeške skupnosti, kakor sledi iz stvarjenja; v drugem pa prav tako pod štirimi podnaslovi (členi 385-412) svet in človeštvo po »padcu«. V pričujočem sestavku se bomo ustavili le pri *prvem* paragrafu, pri ontologiji ustvarjenega človeka in ga primerjali s paralelno vsebino v NK, ki se nahaja pod naslovom Človek - središče in krona stvarstva.

¹ Da gre za celo vrsto mitov, je spoznanje dolgoletnega eksegetskega napora. Prim. *Demitizacija*, v: *Biblični leksikon*, Celje 1984, 240-242.

I. Človek je po bogopodobnosti oseba z nesmrtno dušo

1. Človek je oseba, ki spoznava in ljubi Boga, Božja podoba

Iz česa lahko sklepamo, da je človek Božja podoba? KKC navaja v 356. členu naslednje indikatorje:

a) Človek je edino bitje, ki je sposobno »spoznati in ljubiti svojega Stvarnika«. Tu se opira na CS 12, ki povzema trditev 1 Mz 1, 26 in Mdr 2, 23.

b) Samo človeka je Bog želel zaradi njega samega. Bog torej človeka ni želel kot sredstvo nečemu drugemu, ne kakšnemu bitju in tudi ne kakšnemu narču.

c) Samo človek je poklican k Božjemu življenju po spoznanju in ljubezni. Poklicanost k deležnosti Božjega življenja je *namen* celotnega človekovega življenja. Kolikor je torej človek bitje, ki spoznava in ljubi, toliko je deležen Božjega življenja že sedaj v tem načinu bivanja. KKC pojmuje Božje življenje, s tem pa tudi človekovo bogopodobnost, kot spoznavanje in ljubezen.²

d) Človeku pripada dostojanstvo osebe oziroma človek je oseba. Prav v tem, da je človek oseba, je njegova bogopodobnost. Kateri so kvalitativni elementi osebe, ki jih omenja KKC?

Prva sposobnost osebe je »*samoopazovanje*«, kar je enako psihološki lastnosti autorefleksije. Oseba ima sposobnost imeti se v posesti, »*samoposest*«. Ne gre za kvantitativno kategorijo »*imeti*«, ampak za bivanjsko, to je pripadati sebi in imeti oblast nad sabo, razpolagati s sabo. To je tudi predpogoj za sposobnost »*samopodarjanja*«, svobodnega podarjanja samega sebe drugemu in Bogu. Oseba je sposobna darovanja ne le od svojega, ampak sama sebe. S tem, ko se podarja, stopa v odnos z drugo osebo. Oseba je oseba, kolikor je sposobna *komunikacije*, kar vključuje dajanje in sprejemanje.

Vprašanje, ki se zastavlja, je, ali je ta horizontalna lastnost medosebne komunikacije prvotna, to je, podlaga za transcendentalno komunikacijo, ali pa je transcendentalna pogoj vsake horizontalne? KKC se nagiba k prepričanju, da je transcendentalna komunikacija temelj in pogoj vsake druge. To izraža v dejstvu, da je oseba poklicana po milosti v »zavezo« s Stvarnikom. Na to poklicanost pa odgovarja z vero in ljubeznijo (prim. KKC 357).

Človek ne bi bil oseba v pravem pomenu, če bi ne bil sposoben komunikacije z Bogom. Ali lahko sploh govorimo o čistih horizontalnih odnosih? Naše mnenje je, da je vsaka osebna komunikacija v temelju vsaj dvosmerna, horizontalna, kolikor je naravnana na sebi enaka osebna bitja in je že tudi transcendentalna, kolikor je prav v tem naravnana na Osebo, to je na Boga. Vse drugo je stvar filozofskih metodologij.

Človek kot oseba je nekaj enkratnega, neponovljivega in nenadomestljivega. Nenadomestljivost velja predvsem v odnosu do Boga. Nihče ga ne more nadomestiti. Substitucija v komunikaciji med človekom in Bogom ne obstaja. Odgovor »vere in ljubezni ne more nihče dati namesto njega«.³ V zvezi z nenadomestljivostjo se zastavlja vprašanje o veljavnosti teološke koncepcije substitucije

² Zanimivo bi bilo vprašanje, ali je še kakšen drug način, kakšna druga dimenzija življenja v Bogu in človeku, ki bi prav tako smela biti imenovana, ali sta samo ti dve Božji in je človek le po njih bogopodoben.

³ KKC 357.

v tradicionalni kristologiji, konkretno v Anzelmovi teoriji nadomestne zadostitve. Ta teorija, če dosledno domislimo razumevanje osebe v transcendentalni dimenziji, kakor jo podaja KKC, zgublja svojo antropološko osnovo, s tem pa pojem određenja modificira. Ali drugače, soteriologija potrebuje drugačne temelje. Vendar o tem tu ne moremo govoriti.

Prav zato, ker je človek kot oseba bogopodoben, je vrh stvarstva. »Vse je ustvarjeno za človeka«, on pa za to, da »služi Bogu«, ga »ljubi« in mu »daruje vse stvarstvo« (KKC 385).

Da je vse, kar je ustvarjeno za človeka, je treba razumeti v zvezi s trditvijo, da človek kot oseba ni nobeni ustvarjeni stvarnosti sredstvo, da je vse stvarstvo »naravnano na človeka«, on presega vse, kakor se izraža Drugi vatikanski koncil v CS 12. Na to mesto v koncilskih dokumentih se katekizem tudi sklicuje, vendar se zdi, da ga nekoliko prikraja, ko izraz »naravnano« spreminja v »ustvaril«. V izrazu »ustvaril«, kakor ga moremo povzeti po bibliji, je seveda mišljen ves vidni svet. Ta pa je bil omejen na vizualno percepcijo preprostega človeka takratnega in današnjega časa. Ta dosega nekaj površine planeta Zemlje, Sonce, Luno in neznatnost zvezd. Danes, v času astronomske ere, elektronskih teleskopov in tipanja v brezmejno vesolje, ni moč videti, kako bi bilo to vesolje in vse neznano v njem ustvarjeno za človeka. Tudi če hipotetično predpostavljamo, da bo kdaj človeštvu uspelo prodreti daleč v vsemirje, še to za konkretnega človeka danes nima nobenega pomena in vrednosti. Človek je prej prašek v tej neizmerčnosti. Izraz »vse za človeka« je očitno bolj tu zato, da bi se moglo reči, ves človek je za Boga oziroma po človeku je vse stvarstvo v službi Boga. Torej bolj v službi izraznega paralelizma kot pa povzetek objektivne resničnosti.

2. Bogopodobnost in kristopodobnost

Govorjeno po človeško, si zastavljamo vprašanje, ali je Bog ustvaril človeka tako, da je vzel samega sebe kot »načrt« ali tako, da je imel konkretno »podobo« nekoga. Na zastavljeno vprašanje odgovarja KKC takole: »Samo v skrivnosti učlovečene Besede v jasni luči zasije skrivnost človeka« (KKC 359). Če je skrivnost človeka skrivnost bogopodobnosti, potem je očitno, da je ta transparentna v Jezusu Kristusu, učlovečeni Božji Besedi. Bogopodobnost človeka nosi od stvarjenja podobo Kristusa, ki ni ustvarjen.⁴ O Kristusu je rečeno, da je »podoba nevidnega Boga« (Kol 1, 15), »vse je bilo ustvarjeno po njem« (1, 16), on je »drugi Adam«, zaradi katerega je bil »prvi Adam« ustvarjen. Inkarnacijska vizija, utemeljena pri Pavlu in potem interpretirana pri cerkvenih očetih (Irenej, Janez Krizostom idr.), podaja nekakšen »fizični« vidik razmerja med stvarjenjem človeka in učlovečenjem Božje Besede, s tem pa med bogopodobnostjo prvega človeka in tisto pravo, resnično Božjo podobo, ki je Jezus Kristus. To vizijo je treba dopolniti z vstajenskim in eshatološkim vidikom. Vstali Jezus Kristus, Jezus v Božji slavi, je dokončno uresničenje Božje podobe. V poveličanem Gospodu je bogopodobnost popolnoma transparentna in ne nosi več znamenj ambivalentnosti. Na zemeljskem Jezusu so apostoli v veri zaznavali sled Božje podobe, ob vsej odkritosti jim je bila zakrita. Šele na obrazu poveličanega je Božja podoba zasijala v vsem sijaju.

⁴ V apostolski veri molimo »rojen, ne ustvarjen«. Prim. DS 125.

V tej luči učlovečene in poveljane Božje Besede, Jezusa Kristusa, je človekova bogopodobnost v enakem razmerju kot je stvarjenje do učlovečenja in učlovečenje do poveljanja: bogopodobnost je kristopodobnost.

3. Bogopodobnost je izvir ednosti in solidarnosti človeštva

Človek kot bogopodobna oseba s komunikacijskimi sposobnostmi ustvarja z drugimi sebi enakimi osebami skupnost. Pojavne karakteristike skupnosti so enotnost, povezanost, bratstvo človeškega rodu. Na čem temelji dejstvo skupnosti in enotnost človeštva?

Za KKC je osnova enotnosti »skupni izvir« človeštva. Zaradi tega skupnega izvira *»tvori človeški rod enoto«* (KKC 360).

Skupni izvir pomeni tu lahko Boga, prvi par oziroma prvi rod, prvo človeštvo. Očitno je treba »skupni izvir« interpretirati v smislu Božjega izvora, saj je prav ta razlog bogopodobnosti in ne kakšno filogenetično ozadje enega para ali rodu. Monogenizem ali en sam par na začetku človeške vrste, kot naravna, biološka podlaga, sam po sebi ne zagotavlja nobene enotnosti človeškega rodu, pač pa le Stvarnik sam. Materialne, biološke in sociološko psihološke osnove, tudi če so skupne in pomembne, ne morejo same zase zagotavljati, in dejansko nikoli niso, enotnosti človeštva. Ravno nasprotno, te so bile in ostajajo vzrok najrazličnejših oblik neenotnosti in razdorov.

Da KKC res misli na Boga kot »izvir« bogopodobnosti, se vidi iz dejstva, da je »zakonitost solidarnosti in ljubezni« možna kljub »bogati pestrosti oseb, kultur in narodov«, zaradi katerih so ljudje lahko »resnični prijatelji« (KKC 361). Prav prijateljstvo med ljudmi predpostavlja vse kaj drugega kot materialno biološko enotnost izvira. Treba je seveda reči, da ima biološko naturalna, rodovno krvna osnova svoj pomen. Je pomembna, a nikakor sama v sebi zadostna in odločilna.

Ker ima človeštvo v Bogu skupen izvir, se KKC ne spušča v vprašanje monogenizma in poligenizma. Očitno je vsako od teh hipotez mogoče spraviti v sklad z absolutnostjo Boga Stvarnika, »od katerega je vse«, manj seveda z biblično pripovedjo v Genezi. Sicer pa, Geneza tako ali tako ne podaja zgodovinskega poročila o tem, *kako* je vse človeštvo od Boga, ampak le dejstvo, da je vse od njega.

4. Človek je enota duše in telesa

S stvarjenjem človeka iz »prahu zemlje« in z vdihnjenjem oživljajočega duha (prim. 1 Mz 2, 7), kakor pravi v podobi biblična pripoved, je izraženo dejstvo, da je človek enota telesa in duha. Prav po teh dveh komponentah oziroma dimenzijah je človek človek, in je ves od Boga. »Cel človek je od Boga« (KKC 362), tako po telesu kot po duši. Če gledamo časovno zaporedje, potem je v prvotnosti stvarjenja telesa mogoče videti namige na več stvari. Take, ki govorijo v prid ugotovitvam znanosti, kot so: o izvoru človekovega telesa in najvišjih živalskih vrst, o primitivni stopnji prvotnega človeštva, krhkosti, ranljivosti in umrljivosti človeškega telesa, o povezanosti človeka z vsem ustvarjenim svetom (človek je del tega sveta). Nikakor pa ni zaslediti kakšnega namiga o manjvrednosti telesa. Bog ustvarja človekovo telo »iz prahu zemlje« z enako suverenostjo

in dostojanstvom, kakor vdihuje »oživljajočega« duha. Drugotnost (časovna) stvarjenja duše namiguje na počlovečenje, na duhovno dimenzijo v vseh njenih izrazih (razum, volja, intuicija, življenje). Je pa veliko vprašanje, ali moremo v skladu z namenom pisatelja in sporočila pripovedi uvajati takšno interpretacijo. Najverjetneje bo treba ostati pri ugotovitvi, da je sporočilo slikovite pripovedi 1 Mz 2, 7 to, da je človek po telesni in duhovni dimenziji od Boga, in da je *neločljiva enota* obeh dimenzij.

Ko KKC trdi prav to, se postavlja nad dualistične koncepcije minulih stoletij, pa tudi nad bolj ali manj izrazit spiritualizem, ki je predvsem v krščanski praksi nekaterih krogov imel telo za manj vredno in izvor slabega, dasiravno Kristus zatrjuje, kako prav iz človekove notranjosti, iz srca, torej iz duhovnega jedra, prihajajo ljudem zle misli, želje in iz njih dejanja (prim. Mt 15, 19).

a) Enota duše in telesa ena narava

Za označevanje enotnosti telesa in duše uporablja KKC sholastične izraze »forma in natura«. Tako je to razmerje definiral že Vienski koncil.⁵ Pri tem ne gre toliko za izraze, kolikor za izražanje dejstva, da »duh in materija v človeku nista dve različni naravi, ampak njuna združitev vzpostavlja enkratno naravo« (KKC 365). Duh in telo tvorita torej eno naravo, človeško. Ali drugače, človeška narava je iz dveh principov, materialnega in duhovnega. Oba hkrati imata izvor v Bogu. Tako bi mogli reči, da je »vez« te edinosti, princip enotnosti duha in telesa v človeku oseba, prav to, po čemer je človek bogopodoben.

Materialistično evolucionistične teorije, po katerih je duh produkt materije, ter stare in nove dualistične teorije, so z vidika bibličnega nauka nevzdržne.⁶

Kaj naj pove izraz »forma« danes? Zdi se, da komaj kaj konkretnega. Tako kakor danes razumevamo svet, so bitja to, kar so, po tem, kako delujejo, živijo, se obnašajo do okolja in do sebe. Sodobno pojmovanje narave govori o komunikaciji med bitji. Narava je zakonitost bitij oziroma kompleks zakonitosti, ki so v določenem notranjem sorazmerju in sozvočju. Iz tega sorazmerja in harmonije zakonitosti izhaja določena kvaliteta bitja. Če se razmerja in harmonija spremenijo, se pojavi nova kvaliteta, nova stvarnost, novo bitje oziroma nova narava.

Če to naobrnemo na človeka, lahko rečemo, da iz harmonije in edinosti med dušo in telesom, med duhovnim in materialnim principom - materialni princip je primarno že harmonija nešteti zakonitosti in harmoniziranih sistemov - nastopi nova kvaliteta v svetu, človek.

Zaradi *enotnosti*, najtesnejše povezave duha in telesa je cel človek, integralni človek Božja podoba, oseba in mu pripada dostojanstvo. Vsako zapostavljanje telesa ali duha, zaničevanje ene dimenzije na račun druge, je krščanstvu tuje, pa naj prihaja od osebe same ali od drugih oseb, od družbe. Končno je prav ta integralni človek določen za odrešenje, za vstajenje (prim. KKC 366).

⁵ Prim. DS 902.

⁶ Ob jasnem izhodišču, da je Bog Stvarnik izvir vsega, naj si bo direktno ali indirektno, ni nemogoče, Bogu ne bi vzelo njegove suverenosti, kakor človeku ne bi vzelo njegovega dostojanstva, če bi Bog ves razvoj vodil tako, da je njegovo stvarstvo po previdnosti pripeljalo do človeka kot duhovno telesnega bitja. Seveda je enkratnost vsake človeške osebe potem treba definirati ne več kot neposredno ustvarjenje duše, ampak kot izvolitev, kot sprejetje, posinovljenje človeka po milosti. To pa je že teološka in ne filozofska opredelitev.

Ob tako močno poudarjeni enotnosti duše in telesa in integralnosti človeka pa KKC vendar posebno poudarja dušo. Zato pogledjmo, kako pojmuje dušo.

b) Človeška duša

KKC se ves čas ekspozicije nauka načelno ne sooča in ne polemizira z znanstvenimi ugotovitvami niti s teorijami. Zdi se, da doseženih spoznanj tudi ne upošteva. To velja za odnos med duhom in dušo.

Danes je, vsaj v velikem delu psihologije, splošno sprejeto, da je treba ločiti med dušo (anima), ki je objekt znanstveno psiholoških raziskav in obravnav, in duhom (spiritus), ki ni dostopen nobeni znanosti in pomeni nadčutno in relativno samostojno resničnost, ki je najtesneje povezana z Bogom.⁷ To distinkcijo nakazuje že 1 Tes 5, 23, ko pravi: »Vse, kar je vašega, duh, duša in telo, pa naj se ohrani neoporečno.«⁸ KKC odpravi to distinkcijo z novo interpretacijo duha in duše, pravzaprav s preusmeritvijo na vprašanje o »pomenu«. Duh pomeni, da je človek od stvarjenja »naravnan na nadnaravni cilj« in duša pomeni »zastonjski dar komunikacije z Bogom« (KKC 367). Vprašanje je seveda, kakšna je razlika med sposobnostjo komunikacije in naravnostjo na nadnaravni cilj. Tu vendar gre za isto stvar iz dveh zornih kotov, za poklicanost človeka v skupnost z Bogom.

Duša je torej za KKC tista dimenzija človeka, ki izraža človekovo usmerjenost, naravnost na Boga, to je: stopanje v razmerje z Bogom, kar pomeni transcendentno razsežnost človeka. Telo je pri tem le indirektno vključeno oziroma le deležno te povezave, kakor je le deležno časti bogopodobnosti. Primarno telo bogopodobnosti torej nima, ampak je deležno zaradi duše. Kakor duša naredi telo za človeško, tako tudi za bogopodobno.

V tem se skriva neka kontradikcija, in sicer v tem, kar je bilo povedano o enotnosti duše in telesa. Zdelo se je namreč, da pripadata obema bogopodobnost in dostojanstvo, ker pripadata vsakemu posebej, vendar očitno ni tako. Za tem se skriva dualizem, večvrednost duše in drugorazrednost telesa. Ta nevarnost obstaja avtomatično, kadar se metodično govori o duši in o telesu. Zato se mi zdi bolj primerno govoriti o človeku in o osebi, kakor to predlaga Ladaría,⁹ saj je sestavljenost človeka iz duše in telesa Bibliji tuja.¹⁰ Za Biblijo je človek vedno cel človek, čeprav ima več dimenzij. Ker se KKC izraža s tradicionalnim jezikom sholastične metafizike, se zdi, da ohranja tradicionalni dualizem kljub poudarjanju enakosti in sklicevanju na SC 14.

c) Individualnost in nesmrtnost duše

KKC uči, da Bog ustvari neposredno vsakemu človeku dušo, zagovarja kreacionizem. Dalje pravi, da tradicija izvaja individualnost človeške duše iz pri-

⁷ Prim. H. N. Genius, *Anima*, v: *Lexikon der Psychologie I*, Herder, Freiburg ²1987, 106-107.

⁸ Čeprav se taka formulacija ne pojavi več in naj bi izražala grško antropologijo, ki je drugačna od hebrejske, kjer vsak pojem pomeni celega človeka, je pa vendarle zanimivo, da jo potrjuje sodobna psihologija.

⁹ Prim. L. F. Ladaría, *Antropología teológica*, Roma 1986, 71.

¹⁰ »V hebrejski Bibliji ni grške koncepcije o sestavljenosti človeka iz duše in telesa« (L. A. Ladaría, n. d., 74).

povedi o vdihnjenju oživljajočega duha (prim. 1 Mz 2, 7). Izrečno se KKC sklicuje na Pija XII. in Pavla VI., ki govorita o direktnem stvarjenju duše od Boga (prim. DS 3896). Poleg trditve same je seveda pomembno tisto, kar danes tako trditev pogojuje.

Najprej je treba omeniti probleme, ki so se pojavili s sodobno znanostjo, še posebno po Darwinovi teoriji o nastanku vrst. Potem pa akuten problem spričo sodobne manipulacije s človekovim organizmom, posebno še v prenatalni dobi. Gre nenazadnje za problem, kako utemeljiti absolutno dostojanstvo vsakega človeka, vsake človeške osebe in kako rešiti osebo pred uničujočim dejstvom smrti.

O tem, kdaj Bog ustvari človeku dušo, obstaja več teorij: ob rojstvu, nekaj tednov po spočetju, kakor so to zagovarjali v srednjem veku,¹¹ ali ob spočetju. Od odgovora na to vprašanje je odvisno vse. Toliko kot je v našem okviru potrebno odgovoriti, lahko rečemo, da se to zgodi v trenutku združitve obeh spolnih celic, ob biološkem dejstvu oploditve. Od tega trenutka lahko govorimo o človeku.

Mimo ali zunaj resnice o tem, da se Bog na poseben način angažira za vsakega človeka že od prvega trenutka tako, da mu ustvari zanj primerno dušo, ni videti, kako bi bilo mogoče zadovoljivo rešiti navedene probleme. Podobno velja za resnico o nesmrtnosti.

Človeška duša je neumrljiva (prim. KKC 366). Ko se loči od telesa, ne propade, in ob vstajenju teles se bo spet združila s telesom, zatrjuje KKC v 368. členu kot nauk Cerkve.

Nesmrtnost duše sledi prav iz direktne ustvarjenosti od Boga. S tem se pa nesmrtnost pripisuje ustvarjenosti. Kakor je ustvarjena duša, tako je tudi njena nesmrtnost ustvarjena. Nesmrtnost v tem primeru ni več dar, ni milost, vezana na vero, kakor to sledi iz NZ: »Resnično resnično vam povem, kdor veruje, ima večno življenje« (Jn 6, 47; prim. 6, 54; 17, 2). Ali je nesmrtnost, ki je ustvarjena, še nesmrtnost? Še več, nesmrtnost je kvaliteta Boga samega, Bog je Bog, kolikor je nesmrten. Kar pa je ustvarjeno, je smrtno, umrljivo. To nas usmerja k misli, da nesmrtnosti človeka ne iščemo v filozofskem pojmu nesmrtnosti duše, ki je grški pojem, tega tudi Biblija ne dela, ampak v daru nesmrtnosti, ki je dan človeku po milosti v Jezusu Kristusu, in to po veri v njegovo vstajenje (prim. Rim 5, 20-21).

Šele po bogopodobnosti, ki prihaja iz vstajenja, je po milosti človeku obljubljena nesmrtnost, ali drugače, po odrešenju je človek deležen obljube vstajenja, kar je isto kot nesmrtnost ali večno življenje.

Do enakega zaključka pridemo, če izhajamo iz dejstva, da odrešenje v Kristusu pomeni odrešenje celega človeka in ne le duše. Kristus ni odrešenik duše brez telesa in telesa brez duše. Odrešil ni telesa in ne duše, ampak človeka. Odrešenje za polno, torej nesmrtno življenje, je ravno učinek odrešenja.

Nesmrtnost človeka (duše in telesa) je eshatološki in manj stvarjenjski dar. Kolikor lahko govorimo o daru nesmrtnosti, dobljenem ob stvarjenju, je to le v

¹¹ Tomaž Akvinski in njegov čas je zagovarjal npr., da Bog ustvari dušo okrog trinajstega ali štirinajstega dneva od spočetja. Če pomislimo, da je po tedanji vednosti, dan spočetja pravzaprav dan združitve matere in očeta, in da po današnjem znanju pride do spočetja v trenutku združitve obeh celic, je to prav približno tistih nekaj dni, ki pri Tomažu sovpadajo s stvarjenjem duše. Torej Tomažev čas ustvarjenja duše sovpadajo z dejanskim spočetjem novega človeka.

eshatološki luči. Iz dejstva, da je Bog ob stvarjenju človeku vdihnil »oživljajočega« in ne nesmrtnega duha, lahko sklepamo le, da je ta »oživljajoči duh« deležen daru nesmrtnosti, kolikor je ustvarjen v Kristusu, ki je po vstajenju »oživljajoči duh« (1 Kor 15, 45; tudi 2 Kor 31, 7).

Nesmrtnost, kakor jo pojmuje NZ, posebno Janez, kjer se izraz »večno življenje« pojavi 16-krat, je dar iz vere v Boga in v Jezusa Kristusa. Nesmrtnost daje vera v Boga: »Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje« (Jn 5, 24). Nesmrtnost je dar vere v Kristusa: »Kdor vidi Sina in veruje vanj, ima večno življenje in jaz ga bom obudil poslednji dan« (Jn 6, 40). Izrečno pravi Janez, da je večno življenje v spoznanju in v veri Boga in v Kristusa. »Večno življenje pa je v tem, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal: Jezusa Kristusa« (Jn 17, 3).

NZ torej pripisuje nesmrtnost celemu človeku in ne le duši. Ta ne izvira direktno iz stvarjenja, ampak iz vere po odrešenju v Kristusu.

Kako naj to povežemo s trditvijo KKC, da je človeška duša nesmrtna? Samo tako, da pri tem upoštevamo hebrejsko vsebino pojma duša. Duša, »nefeš«, pomeni namreč človeka, vsega človeka. Neumrljivost je torej obljubljena človeku. In ta neumrljivost je dana v veri. Dalje, da si smrti ne predstavljamo kot ločitve duše od telesa, kar je grška predstava, ampak tako, da s smrtjo umre le umrljivi del človeka, neumrljivi človek je večni. Ta človek je seveda nerazpadljiv, saj po smrti pripada Bogu. Po vstajenju, ko bo Bog ustvaril »novo nebo in novo zemljo«, bo tudi umrljivi del človeka poveličan in dokončno združen z neumrljivim.

KKC v razumevanju človeka kot dvodimenzionalnega bitja stoji na nivoju biblične antropologije, ki jo potrjuje tudi sodobno izkustvo, tako glede duše in telesa kot edinosti. Vendar se ne more izogniti vsem dualističnim, spiritualističnim, ontologističnim pastem, ki jih uporabljeni izrazi nosijo s seboj. Poleg tega sloni bolj na filozofsko zasnovani tradiciji kot na biblični veri. Zaradi tega zahaja v dilemo: izrazno popolnoma ostati zvest tradiciji in s tem tvegati nerazumevanje pri sodobnem človeku, ki za svoje čutenje najde potrditev v Bibliji, ali pustiti tradicionalno izrazoslovje in s tem deloma izgubiti izrazno jasnost, a odpreti prostor veri. Zdi se, da KKC ostaja pri prvi izbiri.

Poglejmo zdaj, kako NK pojmuje človeka in katere vidike poudarja.

II. Človek, središče in krona stvarstva

1. Človek, bitje odnosov

NK postavlja krščanski odgovor na vprašanje o človeku v okvir krize smisla sodobnega človeka ob upoštevanju izsledkov sodobnih znanosti. Kot nezadostne odgovore okarakterizira idealistični odgovor: človek, bitje svobode, materialistični: človek, bitje potreb, marksistični odgovor: človek, družbeno bitje v službi napredka. Kot najslabše pa označi to, da si mnogi vprašanja o smislu svojega bivanja sploh ne postavljajo (prim. NK 113-114).

Na to krizo odgovarja krščanstvo »s skrivnostjo in iz skrivnosti«: »Človek je Božja stvar, da je, in da je takšen, kot je, dolguje Bogu« (NK 114). Kako je to trditev mogoče harmonizirati z izsledki znanosti o fizično biološkem poreklu človeka iz živalskih vrst, s teorijo o evoluciji? Na to NK odgovarja s preprosto

ugotovitvijo, da cerkveni nauk pušča znanosti proste roke glede telesnega izvora človeka in drugih bitij, vztraja pa pri »neposredni ustvarjenosti človeške duše od Boga« tako pri prvem človeku kakor pri vsakem posameznem človeku. Pri tem se sklicuje na encikliko *humani generis* Pija XII.¹²

Kakor za ves ostali svet velja v tem pogledu tudi za človeka, da »Božja ustvarjalna moč kot vseobjemajoči pravzrok ne izključuje drugotnih vzrokov, ampak jih vključuje«. Bog je stvarnik celega človeka, tudi če se je ta po telesu razvil iz oblik nižjega življenja. Na določeni stopnji razvoja, ki ga je Bog zamislil, je po Božjem posegu človek postal človek. Vsak človek je tako enkratna ustvarjalna misel Boga in osebni odgovor na osebni Božji klic. V tem sta temelj in dostojanstvo človeka. Z drugimi besedami to pomeni, da dostojanstvo in posebno mesto človeka v svetu izvirata in se izražata v bogopodobnosti. Bogopodobnost pa ni nekaj, do česar bi prišli s primerjanjem človeka z nižjimi bitji, ampak v primerjanju z Bogom. Človekova posebnost je v tem, da je »Božji partner«, ker lahko posluša Boga, mu odgovarja in stopa z njim v skupnost. Partnerstvo je razumeti kot »naravnost na Boga in priznavanje njegovega gospostva«. Šele s priznanjem Božjega gospostva je človek res človek (prim. NK 116).

V tej označitvi sta si NK in KKC dokaj edina, le da se KKC ne trudi, da bi iskal harmonijo med krščanskim naukom in znanostjo, kar dela večini modernih ljudi nemalo težav. NK poudarja bolj človekov aktivni delež pri afirmaciji bogopodobnosti in partnerstva, ki je v tem, da priznava Božje gospostvo, kar je osnova za vse druge odnose.

Medtem ko KKC skoncentrira bogopodobnost na abstraktno metafiziko osebe, jo NK raztegne v štiri konkretne sklope odnosov: a) do Boga, b) do sočloveka, c) do sveta in d) do samega sebe.

a) Odnos do Boga

Človek je bitje, ki stopa v odnos z Bogom, tako da je »povsem na Boga naravnano bitje«. V tem se izraža njegova bogopodobnost. Med človekom in Bogom obstaja obojestranska komunikacija. Človek odgovarja in nagovarja, je nagovorjen in odgovarja. Vse njegovo življenje je, naj se tega zaveda ali ne, vprašanje in iskanje Boga. Zaradi tega tudi doživlja nihanje med napuhom in malodušjem (obupom). Pravilno razmerje človeka do Boga je v ponižnosti in velikodušnosti.

b) Odnos do ljudi

Bogopodobnost človeka se izraža v partnerstvu z ljudmi. To pomeni, da je človek »po naravi družbeno bitje in brez odnosa do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12). Kot osnovna oblika družbenega življenja je omejeno partnerstvo med možem in ženo, ki oba spopolnjuje, če sta »drug z drugim in drug za drugega«, ter ju po ljubezni poveže v posredovalca življenja (prim. NK 117). V tem kontekstu ne omenja nobene druge oblike življenja, ki bi izražala bogopodobnost.

¹² Prim. NK 115. Na to encikliko se sklicuje tudi KKC.

c) Odnos do sveta

Do stvari v stvarstvu mora imeti človek stvarjem primeren odnos. Sme jih uporabljati in se jih »veseliti«. Vendar njegovo gospostvo nad svetom ne pomeni »nasilnega in egoističnega izrabljanja narave«, ampak skrb in odgovornost za naravo in življenje. V tem razmišljanju NK je močno prisoten vpliv ekološke krize in raznih katastrof. Pravi odnos, kakor ga razume Biblija, do stvari, podobarja NK, je tisti, ki priznava »stvari in živali v tem, kar so in jih prinaša k sebi«. Te imajo svoje lastne zakonitosti, ki jih je treba spoštovati in svojo od Boga dano vrednost. Ne nazadnje jih mora spoštovati, »če noče uničiti svojega življenjskega sveta« (NK 118).

d) Odnos do samega sebe

Človek ima osebno jedro, ki ga Biblija imenuje »srce«. V tem osebnem jedru, »jazu«, »osebi« se človek srečuje z Bogom, mu je poslušen ali se mu upira. Kljub odprtosti do vsega (Bog, drugi, svet) je sam v sebi in ohranja enkratno dostojanstvo, čast in odgovornost za dejanja. Odnos, ki ga ima do sebe, je večplasten: se zaveda sebe, se smeji iz sebe, se sramuje, jezi, je zadovoljen ali nezadovoljen. V odnosu in naravnosti nase je človek istočasno v svoji notranjosti kot oseba, naravnana na Boga in stopa v skupnost z njim (prim. NK 118-119).

Za NK je torej človek v svojem osebnem jedru naravnana na Boga. V to naravnost je gotovo vključeno na nek način tudi telo, ki je dimenzija osebe.

V vseh teh odnosih se uresničuje in izraža človekova bogopodobnost. Ker je ta dana s stvarjenjem, je to tako imenovana stvarjenjska bogopodobnost. NK, kakor tradicija, pozna še drugo odrešenjsko, milostno bogopodobnost, ki je uresničena v Kristusu.

Resnična, prava bogopodobnost se razodeva na Jezusu Kristusu. On »je podoba nevidnega Boga« (Kol 1, 9). Na njem je bogopodobnost uresničena na enkrat in najpopolnejši način. Po njem je te bogopodobnosti deležen vsak človek. Po njem smo vsi obogateli. Po tej bogopodobnosti smo v skupnosti s troedinim Bogom. Na nas se Jezusova bogopodobnost razodeva kot Božje otroštvo. Vprašanje je, ali obstaja kakšna povezava med stvarjenjsko in milostno bogopodobnostjo?

Povezavo med bogopodobnostjo po stvarjenju in tisto, ki jo imamo po Kristusu, vidi NK v tem, da je ta druga v stvarjenjski že prisotna, vendar je z lastnimi močmi ne moremo udejanjati (prim. NK 125). Ali še drugače: tudi stvarjenjska bogopodobnost ni drugega kot Kristusova bogopodobnost, le da je v Kristusu konkretno dopolnjena (prim. NK 119).

2. Praktične posledice bogopodobnosti

Bogopodobnost vsakega človeka je utemeljena v Bogu. Iz nje pa izhaja:

1. *Dostojanstvo vsakega človeka*, ne glede na kakršnokoli pripadnost ali poreklo. V isti bogopodobnosti sta »temeljna enakost in bratstvo vseh ljudi«. Ta revolucionarna trditev je bila v starem in je tudi v našem svetu kršena z najrazličnejšim »razlikovanjem in diskriminiranjem«, pripominja NK.

2. *Svetost življenja* vsakega človeka. Ker iz obraza vsakega človeka odseva Božja slava, je »predvsem človeško življenje sveto in nedotakljivo« (NK 119; prim. Mt 9, 6). Ob naslonitvi na CS 27, kjer vatikanski koncil povzema deset primerov individualne in družbene kršitve človekovega dostojanstva, ki so sramota in razvrednotenje najprej tistih, ki jih delajo, potem pa žrtev in jemanje časti Stvarniku, NK zaključuje, da je v osnovi vsakega ravnanja proti človekovemu dostojanstvu dejansko popredmetenje človeka. »Zato človek ne more drugega človeka nikoli uporabljati kot stvar, ampak ga mora spoštovati kot samostojno in z lastno odgovornostjo obdarovano bitje« (NK 119). Sveto tako ni golo biološko življenje, ampak življenje v integralnem pomenu.

3. Od človeka se zahteva *dolžnost samospoštovanja* in ljubezni do sebe. Samospoštovanje se uresničuje v skrbi za zdravje, čast in dobro ime. Svoje dostojanstvo kot samospoštovanje človek uspe rešiti, če svoje spolnitve ne išče v stvareh, ampak v sebi. »Več je človek vreden po tem, kar je, kakor po tem, kar ima« (CS 35). Sodobna tekma, v katero smo vpleteni, je nevarnost, da pozabimo nase in se razvrednotimo (prim. NK 119-120).

3. Človek je telo in duša

NK pojmuje človeka kot dvodimenzionalno bitje. Vprašanje, na katerega odgovarja, se glasi: Kaj je človek? V čem je njegovo bistvo, njegova specifičnost? Odgovor dajeta sodobno izkustvo in tradicija.

Sodobno izkustvo in Sveto pismo se v odgovoru na to vprašanje zblížujeta. Izkustvo kaže, da človek ni bitje iz dveh blokov, telesa in duše, ni sestavljen iz dveh delov, materialnega telesa in duhovne duše. »Človeka razumemo predvsem kot *celoto in enovitost*« (NK 120). V izkustvu se to potrjuje v bolezni, ki naj bo telesna ali duševna, vedno zadeva celega človeka. Biblija pa poudarja isto celoto in enovitost, ko uporablja izraze telesnih organov (življenjski dih, meso, srce, ledvice, duša, rebro itd.), ki imajo poleg konkretnega tudi simbolični pomen, označujejo celega človeka.¹³ »Tako moramo reči: *Človek nima telesa in duše, človek je telo in je duša in duh*« (NK 120).

Za NK je ta enovitost tako močna, da telo brez duše sploh ne more eksistirati. Zato je »telo izrazna oblika in bivanjska forma duše«. Tudi »človekova duhovna duša je bistveno v telesu. Brez povezave s telesom je sploh ni mogoče misliti« (NK 121).

Enovitost človeka NK podkrepi z odrešenjsko koncepcijo Božjega kraljestva. Odrešenje »velja celemu človeku«. Jezus je Odrešenik celega človeka. Dejanja ozdravljanja veljajo telesu in duhu. Božje kraljestvo ni nekaj, kar bi se dalo zreducirati na duhovno notranjost, ampak je celoten človek poklican v Božje kraljestvo. Boga je treba poveljčevati v telesu (prim. 1 Kor 6, 20; Rim 12, 1).

V razumevanju enovitosti in celovitosti človeka v njegovi telesni in duhovni dimenziji, je NK mnogo bliže stališču sodobne teološke antropologije (ki je tudi biblična). Že vrstni red uporabe izrazov telo in duša je značilen. Skoraj vedno je najprej telo in potem duša, kar kaže na približevanje izkustvu. Človek ima najprej izkustvo svojega telesa. Dalje, loči med telesom, dušo, duhovno dušo in du-

¹³ Ko Biblija govori, da je Beseda »meso postala« (Jn 1, 14), pomeni, da je Jezus Kristus postal človek.

hom, pri čemer sta duhovna duša in duh identična. S tem spet pritruje sodobni antropologiji.

NK uporablja izraze, ki ne namigujejo na dualizem, v nasprotju s KKC, ki sicer hoče izraziti enotnost in enovitost, a jo v istem hipu z izrazi iz dualističnega konteksta postavi pod vprašaj. NK se skoraj izključno opira na dokumente Drugega vatikanskega koncila, KKC pa, se zdi, le obrobno.

4. Praktične posledice nauka o enotnosti telesa in duše

Enotnost človeškega bitja NK pojmuje dinamično, kot integracijo obeh dimenzij. Ustvarjanje enotnosti, prešinjanie duše in telesa je namreč »trajna človekova naloga«. Ta enotnost se dokaže tako, da telesne potrebe integrira v celoto osebe, da telo ne dljuje shizofreno mimo duha. Duša pa se mora spet izraziti prek telesa (šport, umetnost, igra, kultura). Do prave integracije in personifikacije pride takrat, ko ni »sovražnosti med duhom in telesom« (NK 122). NK naravnost priznava, da je cerkvena pastoralna, pedagoška in ascetična praksa pogosto podlegala sovražnosti do telesa in telesnega sploh. »Telesne potrebe in sposobnosti človeka so bile često razvrednotene in zapostavljene, namesto da bi jih kultivirali« (NK 122-123). Pravilno upoštevana resnica o enotnosti telesa in duha zahteva, da se daje vsakemu svoje oziroma »resnična skrb za dušo mora biti tudi skrb za telo in konkretno življenjsko pomoč« (NK 123).

Človek seveda pri tem naporu za integracijo ni brezmejno svoboden, ampak omejen, kakor je pač njegova svoboda omejena. Prav zato mora biti znova osvobojen po Jezusu Kristusu. »Če vas torej Sin osvobodi, boste resnično svobodni« (Jn 8, 36). To pa vključuje dvoje: prvič, da ta napor nikoli popolnoma ne uspe, in drugič, da je stopnja integracije od človeka do človeka različna.

Glede aplikacije nauka o enotnosti telesa in duše je NK mnogo bogatejši kot KKC, kar je v skladu z njegovim osnovnim namenom.

5. Polnost človeka je skrivnost Jezusa Kristusa

Bogopodobnost dobi šele v Kristusu svojo polnost. On je »Božja podoba« (prim. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). Jezus Kristus je tudi novi Adam in novi človek (prim. 1 Kor 15, 47-49; Rim 5, 14; CS 22). V njem nas je Bog določil, da bomo »podobni njegovemu Sinu, da bi bil ta prvorojenec med mnogimi brati« (Rim 9, 29; tudi Ef 1, 3-6 in 10-12 izraža isto resnico).

Prava novost in najvišje razodetje skrivnosti človeka, ki se odpira v Kristusu, pa je poklicanost v »skupnost s troedinim Bogom« (NK 125), ki je deležnost Božje narave. Na Kristusu se razodeva v vsej polnosti. Na nas se sedaj afirmira kot Božje otroštvo, ko bomo gledali Boga iz obličja v obličje, se bo Božje otroštvo spremenilo v popolno podobnost njemu (prim. 1 Kor 13, 12).

Kristus daje tako odgovor na človekovo transcendentalno naravnost, ki je dimenzija upanja in je z njo pregneteno vse človekovo bitje. »Človek je bitje brezmejnega upanja« (NK 123).

NK definira človeka kot bitje brezmejnega upanja. Zaradi upanja se nikoli pri ničemer zemeljskim dokončno ne ustavi in z ničemer doseženim ne zadovolji. Vedno znova se dviga v nove horizonte. Psihološko je tako razpet med brezmejno hrepenenje in prav tako brezmejen strah. Toda, ker je strah nekaj

negativnega, uničujočega, ga mora samo hrepeneče upanje povesti v objem troedinega Boga, kjer se lahko umiri.¹⁴

V Kristusu se tudi stvarjenjska in milostna bogopodobnost integrirata oziroma naravni in milostni red postaneta v Jezusu Kristusu eno, tako da je stvarjenjski povzet v milostnem. Tako si narava in milost nista tuji, ampak dopolnjujoči. Pravzaprav naravnega reda ni mogoče pojmovati zunaj in mimo milostnega. Kakor tudi za človeka milostnega reda ni nad naravnim. Vedno in povsod se torej srečujemo z v milosti ustvarjeno naravo in po stvarjenju delujočo milostjo, ne da bi milost ostala ustvarjeni naravi podrejena.

Ko gre za primerjavo nauka o nekaterih lastnostih duše, iz direktnega razpravljanja ne zvemo veliko. NK le mimogrede omeni, da cerkveni nauk vztraja pri neposredni ustvarjenosti človeške duše od Boga (NK 115).

Tudi o neumrljivosti človeške duše NK ne govori veliko, le to, da je izraz »neumrljivost duše« filozofski poskus, kako na osnovi platonskega nauka o idejah opravičiti vero v posmrtno življenje človeka. »Neumrljivost človeške duše« je torej filozofski pojem in ne svetopisemski (prim. NK 404). Za NK je naumrljivost oziroma večnost človeka zadeva Boga, ki ima v človeku svoj temelj v veri, ljubezni, upanju in zaupanju. »Večno življenje je Bog sam in se razodeva tako, da nas On večno sprejema in ljubi« (NK 406).

Po vsem povedanem o bogopodobnosti v obeh katekizmih lahko strnemo: NK konkretizira bogopodobnost bolj v horizontalni smeri, KKC se v tej smeri nanaša le na človekovo dostojanstvo. NK nekoliko upošteva sodobno izkustvo in ga vpleta v zvezo z bibličnim naukom, KKC se opira predvsem na izkustvo preteklosti, podano v uradno formuliranem nauku. NK uporablja eksistencialno govorico, KKC kopiči citate najrazličnejših časovnih in jezikovnih provenienc. NK se skuša približati mišljenju in čutenju sodobnega človeka, zato je konkreten, KKC pa splošen. NK je bolj antropocentričen, KKC pa bolj teocentričen.

III. Človek kot moški in ženska

Poglejmo še, kako KKC in NK gledata na dejstvo spolne dvojnosti človeka in poklicanosti za skupnost.

1. Poslanstvo moškega in ženske

Vse, kar je, je Bog ustvaril, ker je hotel. Na poseben način je hotel človeka, saj ga je ustvaril po svoji podobi. Ustvaril ga je kot moškega in žensko (1 Mz 1, 27).¹⁵ Temu aspektu posveča KKC pet členov, od 369-374. Kaj zvemo o obeh? a) Oba sta kot osebni in spolni bitji od Boga, b) določena za skupnost, c) poklicana za spolnjenje sveta.

¹⁴ Prim. A. Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1984.

¹⁵ Ker v našem jeziku izraza mož in žena avtomatično asociirata na zakonski par, kar pa v bližnjem kontekstu ni nujno, in ker se tudi v drugih jezikih (npr. italijanskem, francoskem) ta izraza prevajata enako našima, bomo uporabljali moški in ženska. Tudi zaradi dejstva, ker se pogosto za moškega uporablja izraz, ki ni preudržen z zakonskim možem, za ženo pa bomo rabili »ženska« za vsako človeško bitje ženskega spola. Za zakonsko žensko pa žena. Ta uporaba je tudi v skladu s pojmovanjem KKC, kakor bomo videli, saj vidi v vsakem od teh celega človeka in ne šele v edinstvi obeh. Toliko bolj je potem moški moški in ženska ženska.

a) Moški in ženska kot osebni in spolni bitji od Boga

Stvarnik, avtor obeh je Bog. Oba sta Božji podobi, oba sta osebi. Moški in ženska sta v tem pogledu popolnoma enaka. Kot moški in kot ženska pa seveda nista enaka. V ustvarjenosti človeka ugotavljamo torej enakost v različnosti.

Ta različnost v spolu ne pomeni različnega dostojanstva, ampak isto dostojanstvo. Dostojanstvo izhaja namreč iz bogopodobnosti, ki se afirmira v biti oseba.

Različnost v spolu je dobra in je učinek Stvarnikove volje, njegove modrosti in dobrote (prim. KKC 369).

Čeprav Bog ni ne moški ne ženska, ni spolno bitje, kvalitete moškega in ženske, očeta in matere, moža in žene vendarle na neki način odsevajo neskončno popolnost Boga (prim. KKC 370).

Nalašč govorimo o kvalitetah moškega in ženske, moža in žene. KKC sicer vidi v neskončni popolnosti Boga podlago za popolnosti »matere, očeta in moža«, manj pa moškega in ženske, sploh pa ne omenja popolnosti žene. K možu (soprogu) namreč ne postavlja paralelno žene (soproge). Verjetno tega ne stori, ker v bibličnih podobah Bog ni nikoli prikazan kot žena, pa tudi patriarhalna tradicija ne pozna te prisposobe. V tej nedoslednosti bo treba iskati vzrok za vedno obstajajočo negativno, podcenjevalno ali celo zaničevalno držo moških do ženske in žene na eni strani ter mitizacijo matere na drugi strani. V ozadju te izpustitve pa moremo domnevati tudi podcenjevalno maniheistično nastrojenost do spolnosti. In vendar ni mogoče drugače govoriti kakor tako, da so tudi spolne popolnosti vrednote in ne le od Boga želene, ampak na nek način izraz neskončne Božje popolnosti. Saj vse, kar je in je dobro, prihaja od Boga.

Vse kvalitete torej, ki jih ima moški kot moški in ženska kot ženska, so dobre in so od Boga Stvarnika.

Izrečni poudarek osebne enakopravnosti je zelo pomemben. Izključuje namreč vsako diskriminacijo, posebno pa diskriminacijo ženske. Saj to, da je moški oseba, v zahodni civilizaciji ni bilo nikoli vprašljivo, o ženski pa so celo to dolgo dvomili, ali je človek.¹⁶ KKC končno presega ta dvom. S poudarjanjem moškega in ženske kot osebe KKC odtegne temelje vsaki ideologiji, ki bi poskušala človeka zreducirati na raven uporabnega materiala.

b) Oba določena za skupnost

Moški in ženska sta ustvarjena »skupaj« in sta ustvarjena »drug za drugega« (KKC 371). Kaj pomeni ta »skupaj«? Je to krajevno ali časovno ali pa eksistenčno določilo? KKC tega ne razloži. Zato se zdi še najprimernejša sledeča razlaga. Z ozirom na biblično poročilo, ki pravi, da je Bog ustvaril človeka kot moškega in žensko, gre za skupaj, ki ima paralelizem v »za«, ki je poglobljanje oziroma stopnjevanje pojma »skupaj«. V primeru »skupaj« sta oba osebnosti, dva enakovredna jaza, enakega dostojanstva, oba nedotakljiva, ki pa lahko živita skupaj v razmerju medsebojnega priznavanja in spoštovanja, ne da bi si bila več kot jaz in ti, ti in jaz. Ta skupaj bi mogel biti osnova za vse komunikacije in iz njih izhajajoče skupnosti, ki so osebne, a ne tako totalne, kot je ta druga, kjer sta skupaj drug za drugega kot mož in žena. Tako interpretacijo potrjuje zadnji

¹⁶ Prim. M. Hain, *Frau*, v: *LThK IV*, 294-302.

stavek v tem členu, ki se glasi: »Moški odkrije ženo kot drugi jaz iste človečnosti.« Gre za človeško sobivanje osebe enake človeške narave. Človek kot oseba je tako ustvarjen za skupnost in ne za kakšno izolirano samskost. Prav k bistvu človeške osebe torej sodi po KKC skupnostna razsežnost. Moški in ženska sta zato, ker sta osebi, in to samostojni in svobodni, v aktu stvarjenja določena za skupnost, za sobivanje.

Sobivanje pa je osnova za bivanje drug za drugega. Moški in ženska sta od Boga ustvarjena zato, da ustvarita osebno skupnost kot mož in žena, za kar sta kot moški in ženska »komplementarna« (KKC 372). Ta skupnost je zakon, v katerem sta si v »pomoč«, zedinjena v »eno telo« (1 Mz 2, 24), za posredovanje življenja, ki je »na enkratni način sodelovanje s Stvarnikom«.

KKC gleda v zakonski skupnosti dve funkciji: medsebojno pomoč in reprodukcijo. To sledi neposredno iz pripovedi o stvarjenju. Toda to bi bilo osiromašenje zakonske skupnosti. Prav v tem oziru KKC prinaša referenco na CS 50 na resnico, da je zakon najprej namenjen osebnemu spolnjenju zakoncev, kakor se izraža CS v točki 49.

c) Poklicana za spolnjenju sveta

Če sta moški in ženska ustvarjena za skupnost, pa to vendar ni njun edini poklic. Poklicana sta namreč za »sodelovanje z Božjo previdnostjo do ostalega stvarstva«. Ta poklicanost uresničujeta tako, da gospodujeta zemlji kot Božja administratorja brez »samovolje in uničevanja« (KKC 373).

Tri značilnosti so prisotne v tem učenju: Prvič, oba, moški in ženska sta poklicana k preoblikovanju in spolnjenju sveta, kar je isto kot sodelovanje z Božjim načrtom. Drugič, kakor nam govorijo izkušnje zadnjih desetletij v industrijskem svetu, človekovo gospostvo ni absolutno, to je samovoljno in uničujoče, ampak upravljalско. Človek je le administrator sveta, ne pa njegov gospodar. Tretjič, naloga, ki jo imata do sveta, jima je poverjena na način poklicanosti, torej ne po naravi, ampak po zaupanju od Boga. Na ta način je poudarjena veličina te naloge, istočasno pa odgovornost.

KKC tako ob priznavanju človekove vloge v Božjih načrtih ostaja bolj svabilen kot pa spodbujevalen. Opozarja na odgovornost moškega in ženske, ko kliče k ustvarjalnosti.

Poglejmo zdaj, kako NK razume moškega in žensko.

2. Partnerstvo moškega in ženske

Ko smo govorili o bogopodobnosti človeka, smo ugotavljali, da se ta afirmira na človeku kot partnerstvo z Bogom. V tem okviru partnerstva NK govori tudi o človeku kot moškem in ženski.

Ker je človek »Božji partner« (NK 116), je tudi po svoji naravi partnersko, to je »družbeno bitje«. Brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov, citira CS 12. Kategorija partnerstva je izražena v dejstvu, da je človek ustvarjen kot moški in ženska, ki sta »enaka in enakovredna v svoji različnosti«.¹⁷ Zato je vsaka spolna diskriminacija v nasprotju s to krščansko vero.

¹⁷ Nemški besedi »Mann« in »Frau« sta prav tako dvopomenski kot slovenski. »Mann« pomeni tako moškega kot moža in »Frau« žensko in ženo.

Oba se izpopolnita samo tako, da sta »drug za drugega in drug z drugim« (NK 117). Njuno povezavo ponazarja Sveto pismo s podobo o zavezi Boga z ljudstvom (prim. Oz 1-3; Iz 54; Ef 5, 21-33). To je zaveza ljubezni, ki je v službi življenja sploh, posebno pa novega življenja. Ta zveza, ki vodi v združenje iz ljubezni, je dejanje, ki deleži na Božji ustvarjalnosti. Nalogo v službi življenja je treba izpolniti v skladu z bistvom ljubezni, osebe, človeške in krščanske odgovornosti pred Bogom in drug pred drugim (NK 118). Tako povzema CS 50.

NK obravnava isto temo precej drugače. Najprej je razlika v tem, da v nasprotju s KKC citira in se sklicuje na Drugi vatikanski koncil bolj kot tekste Geneze. Na ta način uvaja sodobno govorico medsebojnih odnosov (npr. partnerstvo). Enakost moškega in ženske sicer omenja, a je direktno ne izvaja iz dejstva, da sta oba osebi, ampak iz dejstva, da sta oba od Boga. Pomembno je direktno opozorilo na spolno diskriminacijo.

Specifično osebno zvezo moža in žene v zakonu veže NK bolj na ljubezen kot na spolnost, zato jo tudi povezuje z ljubeznijo Boga do človeštva. Spolnost šele po ljubezni postane sredstvo za porajanje življenja. Poudarjanje osebne, človeške in krščanske odgovornosti pri službi življenju daje slutiti, da gre za odvrčanje od zlorab na tem področju, še bolj pa za ohranjanje dostojanstva in osebne integritete. KKC v celoti bolj poudarja osebo obeh in iz nje vse izvaja, NK pa osebne kvalitete kot npr. ljubezen.

IV. Smisel človekovega življenja kot uresničenje ljubezni do Boga in do človeka

Na osnovi temeljnega nauka obeh katekizmov skušajmo kratko nakazati, kaj naj bi bil smisel človekovega življenja.

Izhajamo iz predpostavke, da smisel življenja ni teoretična, zgolj racionalna kategorija, ampak celostna, to je, ko so vse dimenzije, ki konstituira človeka, v čim popolnejši harmoniji. Intelektualna in čustvena, teoretična in praktična, racionalna in volitivna, notranja in zunanja, duhovna in materialna, individualna in socialna, preteklost in prihodnost, horizontalna in vertikalna, imanentna in transcendentna itd. dimenzija morajo biti proporcionalno usklajene. Nekako tako bi mogli psihološko definirati smisel. Drugo izhodišče je prepričanje, da je smisel kakor mozaik, kjer ne sme manjkati noben kamenček, da je podoba jasna in popolna. Krščanska teološka definicija bi bila drugačna. Izhaja iz resnice o človekovi ustvarjenosti in bogopodobnosti kot teoretični podlagi za izkustveno dožemanje smisla življenja.

1. Bogopodobnost in smisel življenja

Človek, tako KKC, ki izhaja od Boga, je Božja podoba in kot oseba radikalno naravnana na Boga. Iz zavesti o svojem Božjem »izvoru« in hkratni zavesti, da more v svobodni odločitvi stopati v osebni stik z osebnim Bogom, mu zagotavlja najvišji horizont, v katerem izkuša smisel tudi v primerih, ko ostale dimenzije oziroma ostala področja odnosov niso harmonizirana. Na tej osnovi je mogoče

računati, da človeku zasije smisel tudi in morda predvsem takrat, ko psihološka podlaga začasno ali trajno manjka.

Prav iz istega razloga, ker je človekova transcendentalna dimenzija temeljna in podlaga vseh drugih, smemo trditi, da bi človek ne našel smisla, če bi jo prezrl ali zavestno črtal. Zunaj ali mimo vere in ljubezni do Boga, ki ga namesto osebe ne more nihče dati, ni mogoče najti smisla življenja. Bogopodobnost kot dar Boga se v procesu iskanja smisla življenja izkaže kot teoretična vzmet za absolutno nujno osebno relacijo človeka z Bogom, izraženo v svobodni veri in ljubezni.

NK poudarja aktivni vidik te resnice in gleda v človeku Božjega »partnerja«, ko priznava absolutno gospostvo Boga. Vsebina tega paradoksalnega stavka je tale: v osebni povezavi z Bogom najde človek osebnega sogovornika, tisti Ti, na katerega se lahko brezpogojno in s popolno gotovostjo naveže, tako da ne izgubi svoje identitete, ne svobode in ne ustvarjalnega potenciala. Smisel doživlja, ko je v absolutni gotovosti predan Božji ljubezni.

Absolutno uresničenje tako zasnovanega smisla življenja je vidno izraženo na Jezusu Kristusu kot v polnosti uresničeni Božji podobi. Da bi človek našel smisel življenja, nima v Jezusu Kristusu, Božji podobi, le vzora, ampak tudi pot, resnico in življenje (prim. Jn 14, 6). V veri gledano, se smisel življenja v nas že uresničuje, kolikor je dokončno uresničen v Kristusu v nebeški slavi.

Oba katekizma se tako dopolnjujeta.

2. Človekovi odnosi in smisel življenja

Ker je človek bitje odnosov, kar je bistvo osebe sploh, se lahko izpolni, uresniči, s tem pa doseže svoj smisel, v odnosih »do«. Odnos do Boga smo pravkar označili. Zdaj nam ostaja še odnos do soljudi, do sveta in do sebe. Teh konkretnih odnosov se v prvi vrsti loteva NK.

Smisel življenja se ne doseže v izolaciji in zaprtosti vase ali v stvari, ampak v odprtosti do ljudi in do stvari. Človek more z ljudmi sobivati v osebnih, partnerskih odnosih. Takí odnosi terjajo enakopravnost, spoštovanje drugega, sposobnost vživeti se v drugega, dialog, potrpljenje, določeno mero radovednosti, ki je nasprotje egoistične apatije in sposobnost premagovati gospodovalnost in nasilje, sposobnost molčati in govoriti.

V medčloveških odnosih se smisel izkuša kot sprejetost, zaželenost, veselje, obdarovanost s skrivnostjo drugega, prijateljstvo, kot živost, ki prebudi ustvarjalne sile za službo drugim. V pristnih medsebojnih odnosih se smisel doživlja kot življenje v obilju (prim. Jn 10, 10).

Odnos do sveta prispeva svoj vidik k smislu življenja, kolikor udejanji človekove sposobnosti za razumevanje in preustvarjanje, a tudi podrejanju materialnega sveta. V tem pogledu človek osmisli svoje življenje, če s svojo intelektualno in praktično ustvarjalnostjo uspe svet obvladati, da mu služi. Pomemben odnos do sveta je tudi preprosto občudovanje, meditacija, doživljanje tudi estetske plati sveta. Danes se vse bolj kaže, da odnos do sveta terja vedno večjo osebno in kolektivno odgovornost, da bi prispeval k osmišljanju življenja.

V skromnih obrisih se dotaknimo še odnosa do sebe kot pomembnega vidika smisla življenja. Pri tem se naslanjamo na nauk KKC, da je človek nedeljiva enota telesa in duše in da je duša neumrljiva ter na resnico v NK, da je človek telo in duša.

Odnos do samega sebe je v celoti odnosov vsaj tako pomemben, kot je odnos do Boga in bližnjega. Pravzaprav je odnos do sebe pred odnosom do drugih, ker je zdrav odnos do sebe pogoj pravega odnosa do drugih. To je izraženo z Jezusovo formulacijo »ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe« (Mr 12, 31). Podarek enotnosti duhovne in telesne dimenzije je v konceptiji smisla teoretična podlaga za skladno, harmonično razvijanje tako duhovnih kot telesnih kvalit, obenem pa tudi osnova za zavest o vzvišenosti človeka nad vsem čutom dosegljivim svetom. Človek brez telesa ne more doseči ničesar, a tudi brez duha ne. Vsaka duhovna aktivnost je istočasno telesna aktivnost in vsaka telesna je duhovna. Tudi takrat, ko se človek duhovno dvigne ali potopi in izkuša Božje skrivnosti, je v to vključeno tudi telo. Smisel se tako doživlja kot skladnost telesnih in duhovnih moči. Smisel pa je v tej fazi treba pojmovati kot konkreten napor, da duh in telo sodelujeta skladno, da ne pride do shizofrenije. To je nakazano v NK, saj je človek telo in duh hkrati in je prizadevanje za integriteto človeške osebe trajna življenjska naloga.

Za krščansko pojmovanje smisla človekovega življenja je bistvenega pomena vera v nesmrtnost. KKC jo izraža s pojmom neumrljivosti duše (s čimer označuje bivanje med smrtjo in vstajenjem), NK z vero v Boga, ki obuja mrtve in zagotavlja nesmrtnost človeški osebi, to je integralnemu človeku. Vsako vpraševanje po smislu življenja se mora neizbežno soočiti z minljivostjo ustvarjenega in z umrljivostjo človeka. Mimo horizonta večnosti problem smrti ni rešljiv. Ker pa vsak človek živi vedno v senci smrti, ni mogoče videti smisla takemu življenju, čega ne živi tudi v luči nesmrtnosti. Toda ne kakršnekoli nesmrtnosti, ampak osebne, katere porok je osebni Bog.

3. Smisel življenja moškega in ženske je v biti za drugega

Biti moški in biti ženska je dobro, ker je od Boga. Ta resnica je lahko izvor doživetja smisla le, če obstaja zavest identifikacije s svojim spolom. Le tam, kjer obstaja zavest zadovoljstva in samospoštovanja do svoje takšnosti, in hkrati spoštovanja do drugačnosti drugega, se moški in ženska kot spolni bitji doživljata kot smiselna. Vendar to še zdaleč ni dovolj in ne vse, kar bi izčrpalo miselnost spolnosti. Biti moški in biti ženska je osebnostna, torej relacijska kategorija in ne le biološko kulturna, ki se modificira v interpersonalno kategorijo. Po svoji spolni določenosti sta naravnana drug na drugega, da sta drug drugemu »jaz« in »ti«. Odnos jaz in ti pa je lahko izpolnjen le v ljubezni. Osebnostno srečanje moškega in ženske prek spolnosti v horizontu ljubezni je morda najvišje doživetje smisla življenja, ki je dano človeku na zemlji, ker omogoča doživeto izkušnjo sprejetosti in darovanosti, ekstatičnosti in samouresničenja. Kolikor je v ta odnos vključeno darovanje in sprejemanje osebe v njeni integralnosti (fizično-duhovni, razumsko-čustveni, zgodovinsko-kulturni itd.), je odnos ustvarjalen do tiste mere, ki zahteva nov način bivanja drug za drugega kot moža in žene. Sad tega bivanja je osebna sreča moža in žene in posredovanje življenja novemu osebnemu bitju. Smisel življenja moškega kot moškega in ženske kot ženske je tako v svobodni odločitvi iz ljubezni in se uresničuje v življenjskem bivanju moža in žene drug za drugega.

Povzetek: Avguštin Lah, Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom

Primerjava katoliškega nauka o človeku v Katekizmu katoliške Cerkve in Katoliškem katekizmu za odrasle je pokazala, da prihaja do različnih poudarkov v interpretaciji. Razlike prihajajo predvsem iz namena obeh katekizmov. KKC neprizadeto podaja tradicionalni dogmatični nauk katoliške Cerkve kot nekakšen kodeks resnic. NK želi s posredovanjem verskih resnic vabiti k veri sodobnega človeka v krizi. Zato je govorica prvega teoretično abstraktna, drugega mnogo bolj osebna in konkretna. V interpretaciji bogopodobnosti je KKC esencialističen, NK pa personalističen, bistvo osebe so odnosi. KKC interpretira človeka kot enoto duše in telesa in pri tem daje prednost duši kot izključnemu nosilcu bogopodobnosti, zato praktično ne uide dualizmu. NK poudarja, da je človek duša in telo in favorizira osebo. KKC ostaja skoraj izključno pri vertikalni aplikaciji resnic, NK prehaja od horizontalne k vertikalni. Ob dejstvu spolne različnosti KKC naglaša osebno enakost in od tod človeško popolnost vsakega posebej. NK poudarja dostojanstvo obeh in svari pred diskriminacijo. Skupnost moža in žene, zakon, je za KKC institucija za rojevanje in pomoč, za NK pa skupnost življenja in ljubezni za življenje. Smisel človekovega življenja je v obeh katekizmihi isti: radikalna navezanost človeka na Boga in ljubezenska skupnost v življenju za drugega ob vzajemnem spopolnjevanju stvarstva s tem, da je po KKC smisel najprej dar, potem sad človekovega napora, po NK pa je smisel darovan s človekovim naporom.

Summary: Avguštin Lah, Meaning of Life Attached to God and Man

A comparison of the Catholic teaching on man in the Catechism of Catholic Church (KKC) and in the Catholic Catechism for Adults (NK) has shown different accents in the interpretation. The differences mainly result from the different intentions of either catechism. KKC presents the traditional doctrine of the Catholic Church in an unconcerned manner as a code of truths. NK wants, by conveying religious truths, to invite the modern man living in a crisis to approach faith. Hence the language of the former is of a more theoretical and abstract kind, whereas the one of the latter is much more personal and concrete. In the interpretation of the godlike nature of man, KKC is essentialistic and NK is personalistic, claiming that the essence of a person lies in relations. KKC interprets man as a unity of soul and body, giving preference to the soul as the exclusive carrier of the godlike nature, which makes KKC practically dualistic. NK emphasizes that man is soul and body and favours the person. KKC keeps to an almost exclusively vertical application of the truths, NK passes from a horizontal application to the vertical one. Concerning the difference of sexes, KKC stresses personal equality and thus human perfection of either sex. NK stresses the dignity of both sexes and warns against discrimination. Marriage, the community of husband and wife, is considered by KKC as an institution for child-bearing and mutual help and by NK as a relationship of life and love for life. The meaning of human life is the same in both catechisms: a radical attachment of man to God and a loving relationship in living for the other person at mutually improving the creation; KKC considers the meaning firstly as a gift and secondly as a fruit of human effort, whereas according to NK the meaning is given by human effort.

Jože Krašovec

Deliverance of the Remnant from Judgment in the Prophecy of Isaiah

In the prophecy of Isaiah all human history, past, present and future, is viewed in the light of God's transcendent holiness and majesty. The focus of the prophet is, first and last, therefore, upon the providence of God. The Lord, he proclaims to the people, is trustworthy. He will save those who believe in him. This theological understanding is the reason for the prophet's strong reactions to Israel's pride, pretence, and trust in the nations at critical historical moments. When the disbelief of the people, especially of their ruling class, was evident, when there was no room for repentance, cleansing, and ethical obedience, Isaiah's response was the announcement of total destruction. This fact is one of the chief reasons why it is sometimes very difficult to determine the provenance of the prophecies dealing with the future deliverance of the people.¹

The present study will be limited to the three sections that pronounce the threat of judgment in the Isaianic parts of Isa 1–39: chapters 1–12; 13–23; and 28–33. The »Great Apocalypse« (chs. 24–27), the »Little Apocalypse« (chs. 34–35), and the Isaiah Narratives (chs. 36–39) do not belong to this framework.

¹ Amongst commentaries on the book of Isaiah see especially F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, transl. from the German, CFTbL 4/XIV, T. & T. Clark, Edinburgh 1875; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, HK, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, KHC X, J.C.B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen 1900; G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I–XXVII*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1912; E.J. Kissane, *The Book of Isaiah I*, Browne and Nolan, Dublin 1941; R.B.Y. Scott, G.G.D. Kilpatrick, J. Muilenburg, and H.S. Coffin, *The Book of Isaiah*, IntB 5, Abingdon Press, Nashville, TN 1956, 151–773; A. Penna, *Isaia*, SB, Marietti, Torino / Roma 1964; O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja: Kapitel 1–12*, ATD 17, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; *idem*, *Der Prophet Jesaja: Kapitel 13–39*, ATD 18, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973 -- English translation by J. Bowden, *Isaiah 1–12: A Commentary*, OTL, SCM Press, London 1983; by R.A. Wilson, *Isaiah 13–39: A Commentary*, OTL, SCM Press, London 1974; P.H. Kelley, *The Broadman Bible Commentary V*, Marshall, Morgan & Scott, London 1971; P. Auvray, *Isaïe 1–39*, SB, J. Gabalda, Paris 1972; A.S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah: Chapters 1–39*, CBC, Cambridge University Press, Cambridge 1973; H. Wildberger, *Jesaja I–III: Kap. 1–39*, BK.AT X/1–3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972–82; R.E. Clements, *Isaiah 1–39*, NCBC, Wm.B. Eerdmans / Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids, Michigan / London 1980; J.D.W. Watts, *Isaiah 1–33*, WBC 24, Word Books, Waco, Texas 1985; J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 1–39*, NIC, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1986.

From the first section chs. 1, 6, and 7, 1-17 deserve special attention in view of their importance in Isaiah's prophetic experience and preaching, and in the textual history of the book of Isaiah.

1. 6,1-13 – Isaiah's Commission to Prevent Repentance and Announce Destruction

It is generally held that the account of Isaiah's call in ch. 6 contains essentials of the prophet's entire message, shaping and defining the book as a whole. It is therefore natural that this chapter should have drawn the attention of many scholars.² The account falls into three parts: a vision of God (vv. 1-4); the effect of the vision on the prophet (vv. 5-8); and the giving of the divine commission (vv. 9-13).

It is obvious that v. 3 plays a key role in the whole chapter. Above the Lord stood the seraphim, calling to each other:

Holy, holy, holy is the Lord of hosts;
the whole earth is full of his glory.

The threefold *holy* is the strongest form of the superlative in Hebrew.³ Its use shows that Isaiah perceives in the Lord the Holy One, the only absolute God. This is confirmed by the unique status of the appellative »the Holy One of Israel/Jacob« in the book of Isaiah.⁴ The broader context of all passages shows that the holiness of God means the distinctiveness of the divine character and activity from all other things. The Holy One is the absolutely upright, the utterly true God.⁵

² For discussion of the problems of this chapter see besides the commentaries cited especially I.P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia: Eine Untersuchung der Erlebnissvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung*, SNVAO II/2, Commisjón hos Jacob Dybwad, Oslo 1946; I. Engnell, *The Call of Isaiah: An Exegetical and Comparative Study*, UUA 4, A.-B. Lundequistska Bokhandeln / O. Harrassowitz, Uppsala / Leipzig 1949; E. Jenni, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung*, in: *ThZ* 15 (1959), 321-39; C. Whitley, *The Call and Mission of Isaiah*, in: *JNES* 18 (1959), 38-48; N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, in: *ZAW* 77 (1965), 297-323; K. Baltzer, *Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet*, in: *HThR* 61 (1968), 567-81; R. Knierim, *The Vocation of Isaiah*, in: *VT* 18 (1968), 47-68; O.H. Steck, *Bemerkungen zu Jesaja 6*, in: *BZ* 16 (1972), 188-206; K. Gouders, *Die Berufung des Propheten Jesaja (Jes. 6:1-13)*, in: *BiLe* 13 (1972), 89-106, 172-84; G. Meagher, *The Prophetic Call Narrative*, in: *IThQ* 39 (1972), 164-77; G.F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*, AUMSR 5, Andrews University Press, Berrien Springs, Michigan 1974, especially pp. 233-50.

³ There are, however, some reasons for uncertainty whether this is the original reading. Cf. N. Walker, *The Origin of the >Thrice-Holy<*, in: *NTS* 5 (1959), 132-33; B.M. Leiser, *The Trisagion of Isaiah's Vision*, in: *NTS* 6 (1960), 261-63; N. Walker, *Disagion Versus Trisagion: A Copyist Defended*, in: *NTS* 7 (1961), 170-71.

⁴ This name for God occurs thirteen times in the book of Proto-Isaiah, eleven times in the book of Deutero-Isaiah, and only eight times elsewhere: 2 Kgs 19,22 (=Isa 37,23); Isa 1,4; 5,19,24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19. 23; 30,11.12.15; 31,1; 37,23; 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5; 60,9.14; Jer 50,29; 51,5; Pss 71,22; 78,41; 89,19. In Ezek 39,7 there appears the formulation »the Holy One in Israel.«

⁵ Cf. H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness*, UUA 12, A.-B. Lundequistska Bokhandeln / O. Harrassowitz, Uppsala / Leipzig 1948; J. Krašovec, *Božja in človeška svetost v Izaijevem preroškem svetu*, in: *BV* 33 (1973), 48-59.

Having seen the Holy One, Isaiah becomes aware of himself and of his people. The vision intensifies his consciousness of sin; it has such an effect on him that he must pronounce upon himself the woe that is usually reserved for others. In v. 5 he says:

Woe is me! For I am lost; for I am a man of unclean lips, and I dwell in the midst of a people of unclean lips; for my eyes have seen the King, the Lord of hosts!

Isaiah is aware that no man may stand before the holy God. All the tragedy of his own being and of a disobedient people is revealed to him when he faces the mirror of divine holiness. Both he and his people are men of »unclean lips« because their character is contrary to God's will and nature. In Isaiah's cry of despair is apparent an expectation of God's judgment. Isaiah does not plead for mercy; nevertheless he achieves purification through the intervention of a heavenly being. Out of the smoke comes a seraph having in his hand a burning coal, who touches the prophet's mouth, and says:

Behold, this has touched your lips; your guilt is taken away, and your sin forgiven.

Through sovereign divine intervention the prophet's sinfulness and guilt are removed; Isaiah is then qualified for the role of emissary-prophet.

But something unexpected follows. Isaiah's commission is not to announce to the people what he himself has experienced; he is not sent to preach the forgiveness and healing of a sinful people, but the diametric opposite. His task is to render them blinder, deafer, and more insensitive. The divine command in vv. 9-10 says:

Go, and say to this people:

»Hear and hear, but do not understand;
see and see,⁶ but do not perceive.«

Make the heart of this people fat,
and their ears heavy,
and shut their eyes;
lest they see with their eyes,
and hear with their ears,
and understand with their hearts,
and turn and be healed.

Such an ironical declaration presents a challenge to any commentator.⁷ Needless to say, no explanation can be satisfactory if we do not accept as a background the usual biblical axiom that God desires the conversion and

⁶ For this use of the infinitive absolute after the verb cf. W. Gesenius, E. Kautzsch, and G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, G. Olms, Hildesheim 1962, § 113r -- English edition E. Kautzsch and A.E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford 1980, § 113r. The infinitive absolute strengthens the main verb and expresses the long continuance of an action.

⁷ See the statement by E.M. Good, *Irony in the Old Testament*, S.P.C.K., London 1965, 136: »The prophet is commanded, as it were, to be an antiprophet, to do the opposite of what a prophet does.«

deliverance of his people. The divine declaration indicates what must be done for the redemption of the people at a moment when there are no longer any prospects of success. God sees that the obduracy of the people is already complete and irrevocable; nevertheless he still sends a prophet to proclaim the penitence that is the sole possible route to life. By doing so he unintentionally achieves an intensification of man's blindness, sealing the death sentence. The effect of man's shutting himself off in his own wisdom and values is such that his stubbornness only increases whenever this attitude is questioned and its dire end becomes evident. This demonstrates that the divine sentence is completely justified – or rather, that the people have in fact condemned themselves.⁸

Isaiah's reaction to God's commission is succinct; he uses a form for the opening of laments: »How long, O Lord?« (v. 11a). The prophet evidently cannot accept that the people are to be totally ruined and therefore inquires how long the hardening of heart will continue. His cry implies a request for mercy on

⁸ It is surprising that the Septuagint places the full responsibility for obduracy directly on the people. And this version appears also in Matt 13,14-15 and Ac 28,26-27:

You shall indeed hear but never understand,
and you shall indeed see but never perceive.
For this people's heart has grown dull,
and their ears are heavy of hearing,
and their eyes they have closed,
lest they should perceive with their eyes,
and hear with their ears,
and understand with their heart,
and turn for me to heal them.

There is an especially good explanation of this passage in the Hebrew Bible in F. Delitzsch, *o. c.*, 200-201: »The commission which the prophet received, reads as though it were quite irreconcilable with the fact that God, as the Good, can only will what is good. But our earlier doctrinarians have suggested the true solution, when they affirm that God does not harden men *positive aut effective*, since His true will and direct work are man's salvation, but *occasionaliter et eventualiter*, since the offers and displays of salvation which man receives necessarily serve to fill up the measure of his sins, and *judicialiter* so far as it is the judicial will of God, that what was originally ordained for man's salvation should result after all in judgment, in the case of any man upon whom grace has ceased to work, because all its ways and means have been completely exhausted. It is not only the loving will of God which is good, but also the wrathful will into which His loving will changes, when determined and obstinately resisted. There is a self-hardening in evil, which renders a man thoroughly incorrigible, and which, regarded as the fruit of his moral behaviour, is no less a judicial punishment inflicted by God, than self-induced guilt on the part of man. The two are bound up in one another, inasmuch as sin from its very nature bears its own punishment, which consists in the wrath of God excited by sin. For just as in all the good that men do, the active principle is the love of God, so in all the harm that they do, the active principle is the wrath of God. An evil act in itself is the result of self-determination proceeding from a man's own will; but evil, regarded as the mischief in which evil acting quickly issues, is the result of the inherent wrath of God, which is the obverse of His inherent love; and when a man hardens himself in evil, it is the inward working of God's peremptory wrath. To this wrath Israel had delivered itself up through its continued obstinacy in sinning. And consequently the Lord now proceeded to shut the door of repentance against His people. Nevertheless He directed the prophet to preach repentance, because the judgment of hardness suspended over the people as a whole did not preclude the possibility of the salvation of individuals.« See further the different opinions of the following scholars: F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, BZAW 74, A. Töpelmann, Berlin 1955, especially pp. 83-91; A.F. Key, *The Magical Background of Isaiah 6:9-13*, in: *JBL* 86 (1967), 198-204; J.M. Schmidt, *Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. VI)*, in: *VT* 21 (1971), 68-90.

the people. The divine answer to Isaiah's cry remains, however, in accordance with the commission given in previous verses. In vv. 11b-13 we read:

Until cities lie waste
without inhabitant,
and houses without men,
and the land is utterly desolate,
and the Lord removes men far away,
and the forsaken places are many in the midst the land.
And though a tenth remain in it,
it will be burned again,
like a terebinth or an oak,
whose stump remains standing
when it is felled.

The holy seed is its stump. With this the solemn sequence of divine utterances achieves its climactic conclusion. Isaiah speaks within a definite time and for a specific generation, which has evidently signed its own death warrant. He probably senses the universal guilt of the people and consequently the inevitability of the sequence of cause (obduracy) and effect (destruction).

Because of the temporal limitation and restriction to the present generation, the passage, despite the absoluteness of its sentence, is not sealed off from the characteristic biblical message of divine mercy and redemption. The opposite is the case.⁹ The text is a particularly effective divine call to obedience and redemption for all future generations. In disclosing the reason for the destruction of a particular generation, it points to the actual and only possibility of life for generations yet to come, which is that man must cling to undivided fidelity to the Creator, and must be converted and seek the ways of God. Isaiah himself has been saved, since he desired his own conversion and submitted himself to divine guidance.

Future generations enter the reckoning, however, only if the present generation survives. There would be no point to the commissioning of a prophet and his words would be empty if the destruction of the present generation is so complete that not a single member of it survives. The most conspicuous example of a »remnant« is Isaiah himself and his family. He was purified by the wonder of divine grace and destined to testify to the greatness of God's mercy. In a period of widespread stubbornness and inevitable destruction the prophet himself is therefore the most incontestable proof that God's judgment does not mean total destruction. It also suggests that the prophet was probably not the only one who remained open to the manifestation of God's will and who was therefore saved by his grace. All such exceptions to the general rule are a sign of hope for the future.¹⁰ It is therefore very appropriate that the chapter should

⁹ See the statement by A.F. Key, *The Magical Background of Isaiah 6:9-13*, v: *JBL* 86 (1967), 204: »All this does not mean that prophetic thought gave up the idea that repentance could lead to forgiveness. The prophet is simply saying that the time for repentance is past, the day of judgment has now come, and there is nothing anyone can do about it ... The speaking of the prophetic words is not a call for repentance, but a signal for the beginning of God's action.«

¹⁰ See the statement by F. Hesse, o. c., 89-90: »Die Verstockung ist doch nicht so total wie es nach Jes 6,9f. scheint. Daß die Verstockung nie, auch nicht in der dunklen Gegenwart, alle umgreift, macht ein Stück wie Jes 8,18-20 deutlich: Die Prophetenfamilie mit der Jüngerschaft ist Kern des

end with a prediction of the »holy seed« that will spring forth to new life out of the »tenth« and the »stump« of a terebinth or an oak that remains after felling. If these words are a later addition, as some scholars assume, they are fully in accordance with the inner logic of Isaiah's commission.¹¹ How natural it is to expect new life even after the felling of a tree is clearly expressed in Job 14,7-9:

For there is hope for a tree,
if it be cut down, that it will sprout again,
and that its shoots will not cease.
Though its root grow old in the earth,
and its stump die in the ground,
yet at the scent of water it will bud
and put forth branches like a young plant.

But the prophet and other possible righteous representatives of the faithful people are not the only reason for hope that obduracy was not the end of the story. The important aspect of God's activity in the world is its positive aim and the positive effect of divine judgment. God destroys in order to rebuild. G.F. Hasel argues: »The >holy seed< is holy only after the cleansing experience brought about by a confrontation with the divine holiness analogous to the confrontation and cleansing experience of Isaiah. After the annihilation of the nation a holy people will sprout from the remaining root stock. It will be holy, for it has experienced cleansing judgment. Because of this experience it will stand in the right relationship of faith, trust and obedience to the Lord. It will then be the vehicle of election.«¹²

2. 7,1-17 – Signs of Deliverance and Judgment

This famous passage from the time of the Syro-Ephraimite war (735-33) falls into two parts: the sign of Shear-jashub (vv. 1-9); and the sign of Immanuel (vv. 10-17).¹³ After 738 Judah and Israel were brought directly under Assyrian domination. Pekah, king of Israel, and Rezin, king of Syria, attempted to persuade Ahaz, king of Judah, to join them in an anti-Assyrian coalition. Ahaz refused, and Pekah and Rezin planned to replace him by force with a certain »ben Tabe-el« (cf. 2 Kgs 16,5; Isa 7,1-9). From 2 Kgs 16,7-9 we learn that Ahaz turned to Tiglath-pileser III for aid: »So Ahaz sent messengers to Tiglath-pileser king of Assyria, saying, >I am your servant and your son. Come up, and rescue

echten Gottesvolkes, Typus des zukünftigen Restes, niemals der Verstockung anheimgefallen. So ist der Prophet selber also erster Repräsentant des Restes.« Similarly argues G.F. Hasel, *o. c.*, 243: »... So the prophet himself may be considered the proleptic representative of the future remnant, because he was confronted by Yahweh's >holiness< and emerged as a cleansed and purified individual.«

¹¹ The concluding words of v. 13 »The holy seed is its stump« are lacking from some manuscripts of the Septuagint, but they are included in IQIs^a.

¹² See *o. c.*, 247.

¹³ For general questions concerning this passage see especially M. Saeb, *Formgeschichtliche Erwägungen zu Jes. 7:3-9*, in: *StTh* 14 (1960), 54-69; O.H. Steck, *Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9*, in: *EvTh* 33 (1973), 77-90; T. Lescow, *Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges*, in: *ZAW* 85 (1973), 315-31; H.-P. Müller, *Glauben und bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1--VIII 18*, in: *Studies on Prophecy*, VT.S 26, E.J. Brill, Leiden 1974, 25-54.

me from the hand of the king of Syria and from the hand of the king of Israel, who are attacking me. < Ahaz also took the silver and gold that was found in the house of the Lord and in the treasures of the king's house, and sent a present to the king of Assyria. And the king of Assyria hearkened to him; the king of Assyria marched up against Damascus, and took it, carrying its people captive to Kir, and he killed Rezin.»

These manoeuvres by Ahaz provoke the prophet Isaiah, who begins with an exhortation not to fear the two attackers from the north, for a wicked design cannot succeed. When Ahaz's heart and the heart of his people »shook as the trees of the forest shake before the wind« (Isa 7,2) the Lord said to Isaiah how the King Ahaz should act (vv. 3-9). The first major feature of this account is the fact that the prophet was commanded to take his son Shear-jashub with him when he went forth to meet the king. The reason for that order is obviously the prophetic significance of the name, which was at that moment well suited to form part of Isaiah's message to the distressed king. Seeing the boy, the king would recall his name and its significance. The practice of naming a child as a prophetic symbol is also documented in Hos 1,6.9 and Isa 8,3. That the names have a symbolic significance is clear from Isa 8,18: »Behold, I and the children whom the Lord has given me are signs and portents in Israel from the Lord of hosts, who dwells on Mount Zion.« The present passage does not specify what the significance of the name was, so it is understandable that scholars differ on the question of how it is to be translated. The name seems to be a sentence with a subject-predicate sequence of elements and means: »A (the) remnant will return.« This in turn has two possible meanings: a) »Only a remnant will return«; or b) »At least a remnant will return.« Again, it is not clear whether the »remnant« is already a historical reality or not: the sentence can refer to the present, or to the near or remote future. The sequence of elements matters little because subject and predicate are equally important.¹⁴ The emphasis is, however, more clearly placed on the subject »remnant« if the syntactical structure is understood as a relative sentence which should be translated: »The remnant that returns (will return).«¹⁵ In that case one would naturally be even more inclined to translate the name: »There is a remnant that returns (will return).« Such a translation can suggest that the remnant is already there and that at least the prophet and his family are its representatives.¹⁶

¹⁴ See the statement by J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, B. Blackwell, Oxford 1962, 424 (Note III): »... both terms are equally significant: there will be a remnant, and this remnant will return.«

¹⁵ L. Koehler, *Syntactica II: š'r šwb und der nackte Relativsatz*, in: *VT* 3 (1953), 84-87, states that in Hebrew syntax the subject is placed after the predicate in the independent simple clause; therefore he thinks that the syntactical structure of this name is a »nackter Relativsatz« with the meaning »Der Rest, der umkehrt.« G.F. Hasel, *Linguistic Considerations Regarding the Translation of Isaiah's Shear-jashub: A Reassessment*, in: *AUSS* 9 (1971), 36-46, disagrees with Koehler on the basis of Hebrew and other West Semitic onomastica and states that the sequence predicate-subject is not fixed. He goes too far, however, when he totally rejects Koehler's view and without any valid linguistic argument places emphasis on the subject.

¹⁶ Cf. A.H.J. Gunneweg, *Heils- und Unheilsverkündigung in Jes. VII*, in: *VT* 15 (1965), 27-34. Gunneweg follows L. Koehler and says on p. 28: »Der Name ist hier niemals nur Bezeichnung, sondern wie einer heißt, so ist er. Schear-jashub heißt also nicht nur so, sondern ist selber Teil jenes schon in Israel existierenden Restes, der umkehrt ... Das Mitnehmen von Schear-jashub meint also nicht eine Unterstreichnung des gesprochenen Wortes, sondern ist als symbolische Handlung komplementär zu der mündlichen Verkündigung und hat einen Aussagegehalt, der nicht auch schon

The indefiniteness of the context of the passage and the uncertainty attending the translation and interpretation of Shear-jashub confirm the impression that the meaning of this name can best be determined in the light of the main emphases of Isaiah's overall message.¹⁷ This broader perspective helps to determine the meaning of the verb *šwb*. Does it indicate the return from battle or captivity? Does it imply the theological meaning »to repent, to (re)turn to God«? The »religious« character of the root *šwb* in West Semitic literatures and the theological background of Isaiah's prophecy support the conclusion that a return to Yahweh, rather than a return from a war or exile, is meant in the name of Isaiah's son.¹⁸

The theological interpretation fits the immediate context best, for there we find the key to the basic belief and understanding of Isaiah in the contrast between trust in the nations and trust in God. The passage does not mention this contrast on a theoretical level but concerns itself with the most fundamental theological principles or postulates. Using an actual example of the behaviour of responsible persons in a particularly critical situation, it illuminates questions of principle about the ultimate possibilities of philosophical-theological reflection and about the ultimate results of human activities. Ahaz has an opportunity to trust God for deliverance and should not turn to the Assyrians for assistance, for they too will lay waste to his kingdom. In such a situation Isaiah sees the possibility of deliverance as lying only in total trust in divine aid. The life or death of Jerusalem depends upon the faith (or lack of it) of its inhabitants. In vv. 4 and 9 Isaiah utters the most unambiguous demand for faith in ancient Israel: »Take heed, be quiet, do not fear ...« (v. 4; cf. 28,12; 30,15); the word-play sums up the whole issue *'im lō' ta'āmînû kî lō' tē'āmēnû*, literally: »If you do not firm up, surely you will not be confirmed.« Without doubt this principle is the pivot of the whole passage as well as the key to understanding Isaiah's entire theology of divine and human righteousness with their appropriate consequences.¹⁹ In

in den zu Ahas gesprochenen Worten enthalten ist. Wenn dem so ist, ergibt sich die Notwendigkeit, den Abschnitt VV 1-9 zu deuten unter Berücksichtigung des komplementären Verhältnisses von symbolischer Handlung und gesprochenem Wort. Und zwar: Vor Ahas stehen zeichenhaft die Repräsentanten des Restes ...« On p. 32 he says: »Damit ist zugleich auch etwas gesagt über eine mögliche Identifizierung des Immanuel. Er ist zu suchen im Jesajakreis, innerhalb des Restes.«

¹⁷ Cf. especially J.M.P. Smith, *š'r yšwb*, in: *ZAW* 34 (1914), 219-24; S.H. Blank, *The Current Misinterpretation of Isaiah's She'ar Yashub*, in: *JBL* 67 (1948), 211-15; E.W. Heaton, *The Root š'r and the Doctrine of the Remnant*, in: *JThS* 3 (1952), 27-39; F. Dreyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, in: *RSPHTh* 39 (1955), 361-86; S.H. Blank, *Traces of Prophetic Agony in Isaiah*, in: *HUCA* 27 (1956), 81-92; U. Stegemann, *Der Restgedanke bei Isaías*, in: *BZ* 13 (1969), 161-86; G.F. Hasel, *The Remnant*, especially pp. 270-301: »The Remnant Motif in Isaiah's Career During the Syro-Ephraimite War (734-733 B.C.)«; J. Day, *Shear-jashub (Isaiah VII 3) and the Remnant of Wrath (Psalm LXXVI 11)*, in: *VT* 31 (1981), 86-88.

¹⁸ Cf. W.L. Holladay, *The Root Šûbh in the Old Testament with Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts*, E.J. Brill, Leiden 1958, 9, where he states that Amorite personal names compounded with the root *šwb* and Proto-Sinaitic inscriptions involved a »religious« usage of this root. See also G.F. Hasel, *AUSS* 9 (1971), 45. For the opposite view see especially the statement by S.H. Blank, *o. c.*, 15: »Return« in this context means only: »come back alive,« from a war undertaken against God's will.«

¹⁹ Cf. especially C.A. Keller, *Das quietistische Element in der Botschaft Jesajas*, in: *ThZ* 11 (1955), 81-97; R. Smend, *Zur Geschichte von h'myn*, in: *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, VT.S 16, E.J. Brill, Leiden 1967, 284-90; H. Wildberger, »Glauben«. Erwägungen zu h'myn, in: *Hebräische Wortforschung*, 372-86; *idem*, »Glauben« im Alten Testament, in: *ZThK* 65 (1968), 129-59.

the present situation it means negatively that Ahaz should maintain his strict neutrality, and positively that he should rely fully upon God and thus be at his best even though there is no guarantee of a favourable outcome. The presence of Isaiah's son Shear-jashub should help to persuade the king that the only way to deliverance is repentance and return to God.²⁰

The second part of ch. 7 (vv. 10-17) is closely related to the first, although it evidently deals with a second encounter between Isaiah and Ahaz. In vv. 10-11 we read:

Again the Lord spoke to Ahaz, »Ask a sign of the Lord your God; let it be deep as Sheol or high as heaven.«

The sentence »let it be deep as Sheol or high as heaven« is a classical example of merism, i.e., of expressing totality through opposites. The meaning is: »let it be anything at all.«²¹ Once we perceive that the sentence has this quite general meaning, it becomes much easier to understand the word »sign«. A sign may indicate a quite ordinary event, or one that is extraordinary or miraculous. The emphasis is not placed on the nature of the sign, however, but on the quality of belief. The Lord is the absolute and only source of Israel's existence. Thus, in principle, it is impossible to arrive at any conclusion other than that survival or destruction is dependent upon faithfulness or unfaithfulness to him – a conclusion that is especially important when it seems that the Lord has abandoned his people, as no sign of his aid is visible. The principle of divine absoluteness and the indisputable fact of man's limitedness add up to only one possible conclusion: in a time of crisis man must be even more than ordinarily self-critical and must truly trust in divine assistance. When the matter is one of life or death, when a nation hopes against hope, then man's impotence to save himself is most clearly revealed. It follows that he must act only in utter loyalty to the divine wisdom and to a power that raises even the dead to life. Innumerable examples indicate that man can make fatal mistakes if he trusts too much his own capabilities. The facts of his limited nature and of his universally doubtful conduct provide indisputable proof, backed by experience, that the demand for belief in God in a critical situation is not only justifiable but absolutely necessary.

Self-will, from which faith could have safeguarded him, is the reason why Ahaz declines Isaiah's offer. His answer is hypocritical, even though it formally complies with the prohibition on putting the Lord to the test in Deut 6,16. The king says: »I will not ask, and I will not put the Lord to the test« (v. 12). This excuse would have been justified only if Isaiah had proposed to him that he

²⁰ See the statement by G.F. Hasel, *The Remnant*, 284-85: »The name Shear-jashub is in this connection an exhortation to king and people for an unconditional return to Yahweh in faith ... The salvation of the remnant will depend on the decision to return to Yahweh in faith. In other words faith is the *criterium distinctionis* between the surviving remnant and the perishing masses.«

²¹ The meristic function of this sentence was well perceived by F. Delitzsch who says in *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 214: »This offer of the prophet to perform any kind of miracle, either in the world above or in the lower world, has thrown rationalistic commentators into very great perplexity.« Cf. also R.E. Clements, *Isaiah 1--39*, 87: »The phrase *let it be deep as Sheol* is an obvious hyperbole, meaning >let it be anything at all.<« For merism in general see J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, BibOr 33, Biblical Institute Press, Rome 1977.

should ask from the Lord a sign that was specific in form and time. But Ahaz did not want some general sign of deliverance in accordance with God's providence because he sought no solution other than the one he himself had devised. Ahaz's mind was obviously made up. He was firmly determined to pursue his own policy.

Isaiah's answer in vv. 13-17 is resolute and significant, even though its keyelements are not precisely stated. The first sentence is a direct criticism of Ahaz's lack of faith, which »wearies« God as well as those faithful people who had expected a different decision from the king. By his use of the possessive pronoun in the first person »you weary my God« (cf. the expression »your God« in v. 11), Isaiah clearly indicates that the king has already rejected the true God of promise and fulfilment. Therefore the question of whether this is the sign God intended to give when he commanded that Ahaz should ask for a sign is not really relevant. In any case the emphasis is placed on the salvation of Israel when it was a matter of life or death. It is, however, an indisputable truth that every sign of salvation »may well mean weal and woe together. To the extent that we are dependent upon him, his presence results in blessing; but to the extent that we refuse to depend upon him, his presence is an embarrassment and a curse. Both realities are implicit in his presence.«²² It is virtually a matter of principle that the sign of the sovereign God means salvation for the people and the threat of punishment for the unbelieving king, as most scholars point out.²³

Was Ahaz able to see immediately the salving and condemnatory character of the sign of Immanuel in the same way as Isaiah saw it? The history of the interpretation of v. 14 offers the clearest answer to this question. Those who are, like Ahaz, looking for one specific meaning of the sign in a particular historical situation probably miss its point.

Down the centuries commentators have concentrated on answering two questions: to whom does Isaiah refer and what does the sign signify? The dogmatic or traditional Christian interpretation is dominated by the use of Isa 7,14 in Matt 1,23, where Immanuel is equated with Jesus Christ and »the virgin« with the Virgin Mary. This view finds strong support in the Septuagint's Greek, where the ambiguous *'almāh* is translated by the unambiguous *parthénos*, »virgin.« But *'almāh* signifies a sexually mature young woman, who is normally eligible for marriage; »it asserts neither virginity nor the lack of it.«²⁴ The context, however, raises serious difficulties for the traditional Christian view of Isaiah's prediction. The sign is obviously rooted in Isaiah's and Ahaz's own time and refers to the immediate future; it is designed to serve as a sign of deliverance from a current and seemingly hopeless situation. The context and the use of the definite article support the traditional Jewish and modern critical view that *hā'almāh* must have referred to a woman who was a contemporary and was known both to Isaiah and Ahaz. The most common conclusion is that she must have been the wife of either Ahaz or Isaiah.

²² See J.N. Oswalt, *o. c.*, 209.

²³ See the statement by F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 220: »The sign in question was, on the one hand, a mystery glaring in the most threatening manner upon the house of David; and, on the other hand, a mystery smiling with rich consolation upon the prophet and all believers, and couched in these enigmatical terms, in order that those who hardened themselves might not understand it, and that believers might increasingly long to comprehend its meaning.«

²⁴ See G.B. Gray, *o. c.*, 126.

As the situation was extremely serious, there was no ground for great expectations. Isaiah was realistic enough to refrain from predicting some overwhelming and miraculous deliverance.²⁵ He merely says: »... the land before whose two kings you are in dread will be deserted.« This prediction means, it is true, that the enemy's plan will not succeed and that the lineage of David will survive, but to most people that might not mean very much. For a prophet like Isaiah, however, these events are a clear sign of God's miraculous gift of deliverance. In an extremely difficult situation even an unimportant child can witness to God's presence with his people if there is reason to hope that the child will, in contrast to Ahaz, turn to God. These considerations make it evident that the names Shear-jashub and Immanuel must be closely related.

Once it is recognized that Immanuel also means »remnant,« it becomes evident that its significance transcends the days of its prediction. The sign of Immanuel confirms the universal truth of human history and of the biblical message that in all ages only a minority is truly faithful to God's commandments and thus affords a sign of salvation for mankind. The more desperate the situation, the more miraculous the minor signs of salvation appear. By emphasizing the importance of quality rather than quantity, the concept of the remnant can be extended without limitation. The history of the Jewish people shows that the sign of Immanuel was for them the most important source of hope in times of despair. Christians, on the other hand, spontaneously saw the fulfilment of Isaiah's prediction in Jesus Christ, who suffered under Pontius Pilate and finally became the sign of hope that a new heaven and new earth will one day come to pass.²⁶

The reason for discerning universality here does not lie so much in the sign itself, but rather in God who is the source, the aim, and the effective agent of all authentic signs, binding them to form a chain in the history of salvation. Only in the light of God's eternity and absolute holiness can the sign of Immanuel serve as »a proof either retrospectively of the divine causality of other events, or prospectively of their divine certainty.«²⁷

²⁵ See the statement by G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, 124: »The miracle here, so far as there is a miracle, may lie solely in the prediction.«

²⁶ Such attitudes are far from the strange pessimism of some interpreters who do not take into account the rhetoric of some biblical language and claim that Isaiah's vision of the near future was exclusively one of complete destruction in accordance with the strict justice of God. See for instance S.H. Blank who maintains that there is no place for a »remnant« in the message of Isaiah. Hence the title of his article *Traces of Prophetic Agony in Isaiah*, in: *HUCA* 27 (1956), 81-92. Such conclusions affront common sense and depict Isaiah as an even greater unbeliever than Ahaz, since he seems unable to believe in the wonder of God's grace and fidelity to his creation.

²⁷ See F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 213. For the extraordinary size of the bibliography of 7:1-17, especially v. 14, see above all H. Wildberger, *Jesaja I*, 262-64; J.D.W. Watts, *o. c.*, 78-104.

3. Chapter 1 – an Introduction and a Summary

The first chapter provides a general introduction to the prophecies of Isaiah and presents the basic theme of the book.²⁸ It contains the superscription (v. 1) and six prophecies: vv. 2-3, 4-9, 10-17, 18-20, 21-28, 29-31. Most scholars regard vv. 27-28 and 29-31 as later additions. The purpose of these opening prophecies is obviously »to show that the prophet's preaching established a lasting disclosure of Israel's sin and of the need of the people to show a deep and genuine repentance. By the addition of such an introduction the book as a whole has been given a permanent and timeless relevance, extending the significance of prophecies which were originally addressed to specific historical situations into a larger context.«²⁹

The chapter clearly reflects the critical historical situation of Jerusalem. After the Assyrians have laid waste the kingdom of Israel, the inhabitants of Jerusalem are in deathly fear that their end may be near. They appear to be complaining that God has abandoned them and thus revoked his earlier promises. In this situation Isaiah calls upon the heavens and the earth to witness that the Lord is accusing his people because they have rebelled against him and do not understand who is their master. By contrasting their conduct with that of the animals, Isaiah stresses its unnatural character (vv. 2-3).

The second utterance (vv. 4-9) commences with a cry of threat and lamentation *hōy*, »Woe!« and describes the full extent of the corruption of the people. They are a »sinful nation, a people laden with iniquity ...« (v. 4). Isaiah sees a causal link between the guilt of the people and the desolation of the country. To prevent complete destruction following their forsaking of the Lord, the people must desist from their backsliding. So the prophet exclaims: »Why will you still be smitten, that you continue to rebel?« (v. 5a). The whole country looks like a body that is covered by wounds »from the sole of the foot even to the head« (vv. 5b-6); it is desolated and devastated by foreigners (v. 7). The only source of consolation and hope is God's mercy. That Jerusalem did not suffer the same fate as the other towns is due to the forbearance of the Lord. The prophet takes stock of the situation, and says in vv. 8-9:

And the daughter of Zion is left,
like a booth in a vineyard,
like a lodge in a cucumber field,
like a besieged city.
If the Lord of hosts
had not left us a few survivors,
we should have been like Sodom,
and become like Gomorrah.³⁰

²⁸ Cf. especially G. Fohrer, *Jes. 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas*, v: ZAW 74 (1962), 251-68.

²⁹ See R.E. Clements, *Isaiah 1--39*, 28.

³⁰ Some commentators take v. 9 to be a later addition. Cf. H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit: Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung*, WMANT 48, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1977, 190-91; R.E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, JSOT.S 13, JSOT Press, Sheffield 1980, 35: »This single verse has certainly been added, sometime after 587 B.C., to the original prophecy which was consistently threatening in tone.« There is, however, no

In vv. 10-17 Isaiah sets out the classical prophetic teaching that God takes no notice of the prayers and sacrifices of the people unless they are an expression of ethical purity. The admonitions are brought to a close by a powerful appeal for true repentance and a return to the Lord: »Wash yourselves; make yourselves clean ...« (vv. 16-17). The people can be saved only by repentance and by submission to the ethical demands of their God. Verses 18-20 contain God's challenge to a formal trial and provide a conclusion to the indignant declarations of the preceding verses about futile sacrifices:

Come now, let us reason together,
says the Lord:
if your sins are like scarlet,
they shall be as white as snow;
if they are red like crimson,
they shall become like wool.
If you are willing and obedient,
you shall eat the good of the land;
but if you refuse and rebel,
you shall be devoured by the sword;
for the mouth of the Lord has spoken.

Interpretations of the conditional clauses of v. 18 differ considerably. The most precarious of them is the view that Isaiah equates complete forgiveness with unconditional justification by grace.³¹ The whole tenor of the context, not to mention common sense, makes it plain that unconditional forgiveness is out of place in a »lawsuit«. The common ground of the prophetic teaching is that forgiveness is an offer of God's mercy and cannot be merited, but may be obtained only as a result of a changed attitude to the divine commands. Every interpretation should therefore take into consideration the rhetorical features of the prophet's utterance and interpret it in accordance with the basic presuppositions of God's absoluteness and holiness. Even in bringing the most weighty charges against his people the Lord remains a God of mercy; the purpose of the lawsuit is to make plain that the reason for destruction is their corruption. Only in the wake of awareness that they are guilty and that their God is just can they become willing to submit to God's judgment and demands. The more weighty the charges against the people the more it becomes evident that what Isaiah says amounts to the strongest possible call for repentance, for a return to the Lord, and includes a conditional promise of forgiveness when these requirements are satisfied.³²

compelling reason to suspect the originality of this verse; it conforms equally well to the historical situation of Isaiah's time and to characteristic features of his prophecies.

³¹ For the whole of this prophetic judgment speech cf. especially D. Jones, *Exposition of Isaiah Chapter One Verses Ten to Seventeen*, in: *SJTh* 18 (1965), 457-71.

³² F. Delitzsch, for instance, suggests in *o. c.*, 98, the following interpretation: »Jehovah will not treat Israel according to His retributive justice, but according to His free compassion. He will remit the punishment, and not only regard the sin as not existing, but change it into its very opposite. The reddest possible sin shall become, through His mercy, the purest white.« On p. 99 he says: »Jehovah offers to Israel an *actio forensis*, out of which it shall come forth justified by grace, although it has merited death on account of its sins. The righteousness, white as snow and wool,

It follows plainly, that the statement is best understood if the indicative mood is assumed.³³ It can hardly be accidental that v. 18 is expressed in conditional form – the reason being the conditional form of the antithetic parallelism in vv. 19-20, which affirm the classical principle of retribution. Here we find the key to the significance of the preceding verse. The prophet presents two options to his hearers, expecting that they will make a positive choice. Only on this expectation is the promise of forgiveness in v. 18 understandable. The utterance as a whole discloses the ultimate degree of divine righteousness in the dialectic between the demand for punishment for sins committed and the promise of mercy in view of possible conversion. In the long run, man chooses for himself between life and death by his final obedience or disobedience to his Creator and Law-giver. The greater the guilt, the greater the divine goodness when man sincerely turns from following the wrong path towards his only true source of life.

The remaining vv. 21-31 clearly fall into two sections, either 21-26 and 27-31, or 21-28 and 29-31. Verses 21-26 contain a complete poem of impressive artistic design. It opens with the exclamation *'ēkāh*, which is characteristic of laments, and concludes with a promise of the restoration of Jerusalem. Isaiah expresses amazement at the moral corruption of the city and compares its present state with the Jerusalem of earlier days:

How has she become a harlot (*'ēkāh hāyētāh lēzônāh*),
the faithful city,
she that was full of right!
Righteousness lodged in her,
but now murderers ...

Isaiah probably has in mind the rule of the judges and of King David, who were conspicuous for their insistence on justice. In contrast, Isaiah sees in his own time a general corruption that makes God's judgment necessary. It does not, however, imply destruction but radical purging – the separation of a metal from its ore in a smelting-furnace. In v. 24 a turning point is signalled by the particle »therefore«:

Therefore the Lord says,
the Lord of hosts,
the Mighty One of Israel:
»Ah, I will vent my wrath on my enemies,
and avenge myself on my foes.
I will turn my hand against you
and will smelt away your dross as with lye
and remove all your alloy.
And I will restore your judges as at the first,
and your counsellors as at the beginning.

with which Israel comes forth, is a gift conferred upon it out of pure compassion, without being conditional upon any legal performance whatever.«

³³ K. Marti, *o. c.*, 15, detects of a sarcastic tone in the statement; B. Duhm, *o. c.*, 31, and E.J. Kissane, *o. c.*, 7, translate it in the jussive mood; G. Fohrer, *o. c.*, 263, and H. Wildberger, *Jesaja I*, 50, suggest the interrogative. All of these seem to be less likely interpretations.

Afterward you shall be called the city of righteousness,
the faithful city.«

The structure of the poem comprises certain key-words. For a start there is the glaring opposition of expressions, some of which begin a chiastic pattern (v. 21): harlot (now) // faithful city + full of justice (once); righteousness (once) // murderers (now). The expression »faithful city,« also appears at the end of the poem (v. 26b) in connection with the promise of the restoration of Jerusalem, thus creating a chiastic structure for the passage. Promises for the future are based on remembrance of the past, and do not imply that the Lord overlooks the present and gives assurance of unconditional forgiveness.³⁴ Verses 24-26 contain an irrevocable decree of judgment that opens with the exclamatory particle *hōy* (v. 24b). The declaration of judgment is also antithetic: in vv. 24b-25 the Lord speaks of comforting himself by taking vengeance on unjust rulers who have become his enemies; in v. 26 he gives a promise of new rulers. The most remarkable constituent part of this antithesis is the root *šwb* in the Hiph'il stem: in v. 25 the Lord says he will turn his hand against his enemies among the people – i.e., he will remove them; and in v. 26 he states that the righteous judges will return »as at the beginning.« Only after having passed through the fires of the smelting-furnace will Jerusalem be able to return to the old values.

Verses 27-28 are in antithetic parallelism and thus highlight the twin features of vengeance and salvation in vv. 21-26. This antithesis is most effective as a conclusion of the poem, which is itself structured antithetically: the present corruption (vv. 21-23) // a future restoration through judgment (vv. 24-26). Because the poem concludes with the promise of salvation it is appropriate that the antithetic parallelism in vv. 27-28 should start with the positive aspect:

Zion shall be redeemed by right,
and those in her who repent, by righteousness.
But rebels and sinners shall be destroyed together,
and those who forsake the Lord shall be consumed.

The promise of v. 27 is ambiguous; it is not immediately clear whether the words *mišpāt* and *šedāqāh* refer to divine or human justice and righteousness. The whole tenor of Isaiah's prophecies makes it evident, however, that both possibilities must be considered. Redemption in its true sense can be offered only by divine righteousness, which signifies God's fidelity in keeping the created world in existence and in saving man. But the fruits of divine righteousness can be enjoyed only if God's offer is answered by human righteousness, which means first of all faithfulness in trusting God.³⁵ Unfaithfulness demands repentance: the people must regret their harlotry and return to their first and only true love and the source of their life; they must become a faithful city if they are to partake in the righteousness of God.

³⁴ See the statement by G. Fohrer, *o. c.*, 266: »Es gibt keine unbedingte Rettung um Davids oder des Zion willen, sondern nur die bedingte Rettung bei echter Umkehr ...«

³⁵ Cf. J. Krašovec, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz / Göttingen 1988.

The negative part of the antithetic parallelism (v. 28) links this passage with the last independent section of ch. 1 – i.e., vv. 29-31. Here rebels and sinners who forsake the Lord and practise the worship of idols are singled out. By turning away from the Holy One of Israel they have cut themselves off from the only source of life, and such conduct can only result in the most radical punishment: »For they shall be ashamed (*kî yēbōšû*) ...« (v. 29).³⁶ When the impotence of their idols becomes apparent, their fate is sealed: total failure and self-destruction follow.

4. The Threat of Judgment in Chapters 2–5 and 8–12

2,6-22 is a clear thematic unit. The opening *kî* may be understood either as a means of relating the passage to the preceding five verses or as an emphatic particle: »Indeed, thou hast rejected thy people (*kî nātaštāh 'ammekā*), the house of Jacob...« The reason for this rejection is Israel's paganism and materialism, which betray pride and arrogance (cf. vv. 6-8). The announcement of condign punishment is reinforced by the repetition of some expressions and sentences. Three times there appears a classical description of the Day of the Lord »in that day« (vv. 11b, 17b); and »there is a day belonging to the Lord« (v. 12a). The effect of the judgment is to exalt the Lord by puncturing man's self-exaltation. This central point is enunciated in three variations of what is basically the same theme in vv. 9, 11, 17. Verse 9 reads:

So man is humbled,
and men are brought low –
forgive them not!

The sudden appeal »forgive them not« is considered by most commentators to be a later editorial addition, but it fits neatly into its context. The gravity of Israel's religious degradation and the severity of God's reaction confirm two principles governing the relationship between punishment and forgiveness: first, forgiveness is not possible without some punishment for sin; secondly, the sins of idolatry, arrogance and obstinacy may preclude forgiveness. This does not mean, however, that the prophet wishes the final ruin of his people. The opposite is the case: by illuminating the swiftest way to self-destruction, he seeks to move his people to repentance, which is the prerequisite for forgiveness and may yet avert disaster.

The general threat of judgment in 2,6-22 is followed by a vivid forecast of coming anarchy and general confusion in 3,1-4,1. It is generally recognized that this section contains two groups of utterances, 3,1-15; 3,16-4,1. The reason for the imminent disaster is made plain in vv. 8-9: »For Jerusalem has stumbled, and Judah has fallen; because their speech and their deeds are against the Lord,

³⁶ The verb *bwš* appears, as in the Septuagint, in the third person plural even though the other verbs in this section are in the second person plural. The present form does not necessarily imply a later correction; it might well have been originally chosen in order to create a connection with the »impersonal« v. 28. For the meaning of the verb *bwš* in general and in this passage cf. M.A. Klopfenstein, *Scham und Schande nach dem Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu dem hebräischen Wurzeln bōš, klm und hpr*, AThANT 62, Theologischer Verlag, Zürich 1972.

defying his glorious presence ...« The accusation ends with the exclamation »Woe to them! For they have brought evil upon themselves.« There then follows an antithetic parallelism reasserting that God will reward each person according to his deeds:

Tell the righteous that it shall be well with them,
for they shall eat the fruit of their deeds.
Woe to the wicked! It shall be ill with him,
for what his hands have done shall be done to him.

Such antithetic sayings are characteristic of later Wisdom literature (cf. especially Prov 12,14). There the purpose is to assert the general validity of the principle of retribution, but in this particular context the antithesis serves as an affirmation that, while the punishment of the wicked was justified, for the righteous there is hope. A more original antithetic formulation of poetic justice, most probably of Isaianic origin, is found in 3,24 in the context of judgment upon the proud women of Jerusalem:

Instead of perfume there will be rotteness;
and instead of a girdle, a rope;
and instead of well-set hair, baldness;
and instead of a rich robe, a girding of sackcloth;
instead of beauty, shame.³⁷

The next important passage dealing with judgment is ch. 5, which contains three distinct poems: the song of the vineyard (vv. 1-7); a sixfold series of »woes« (vv. 8-24); a premonition of a foreign invader (vv. 25-30). Isaiah sees in the coming of Assyria the execution of God's judgment upon Judah. In 5,25c a motif is stated that is echoed in 9,11b.16c.20b; 10,4b:

For all this his anger is not turned away
and his hand is stretched out still.

This refrain is one of the reasons that has caused commentators to rearrange the cycle of prophecies relating to the threat of Assyria in various ways. Possibly the most cogent is the suggestion that 5,25-30 is the misplaced conclusion of 9,7-10,4.³⁸

The song of the vineyard is a parable in which Israel is seen as the vineyard of the Lord. Its theme is complaint or accusation and its structure is as follows: introduction (v. 1a); the story of the vineyard (vv. 1b-2); an appeal for judgment on what has gone wrong (vv. 3-4); a declaration of judgment (vv. 5-6); and an explanation of the parable (v. 7). The fact that the vineyard has, contrary to all expectation, produced bad fruit gives rise to a threefold formulation of the antithesis between expectation and event: »... and he looked for it to yield grapes, but it yielded wild grapes« (v. 2c); »When I looked for it to yield grapes, why did it yield wild grapes?« (v. 4b); »... and he looked for justice, but behold, bloodshed; for righteousness, but behold, a cry!« (v. 7c). In the antitheses of v.

³⁷ For textual questions concerning this verse see H. Wildberger, *Jesaja I*, 136.

³⁸ Cf. G.B. Gray, *o. c.*, 82, 95, 179-80.

7c there are remarkable assonances: *mišpāt* // *mišpāh*; *šēdāqāh* // *šē'āqāh*. The reason for accusation becomes the reason for punishment. The declaration of the verdict in vv. 5-6 is in striking contrast to the description of loving care in vv. 1b-2b.

The sixfold series of »woes« in vv. 8-25 comprise a description of different kinds of bad fruit. The first, second, and sixth sections (vv. 9b-10, 13-17, 24) also contain an explicit promise of punishment; the fourth section carries the implication of punishment in the terms *'āwōn*, »guilt,« and *hattā'āh*, »sin« (v. 18).

The passage 8,1-22 contains several shorter units that reflect the historical situation already encountered in 7,1-17: vv. 1-4, 5-8, 9-10, 11-15, 16-18, and 19-22. For our purposes the relevant sections are vv. 1-4, 5-10, and 11-15. In the first of these the name of Isaiah's son (»The spoil speeds, the prey hastes«³⁹) symbolically signifies a speedy Assyrian punitive action against Rezin, the king of Syria, and Pekah, the king of Israel, who have invaded Judah. Verses 5-10 are a threat triggered by Ahaz's appeal to Tiglath-pileser for help – a policy that was supported by all the people, although Isaiah took a very different stance. In vv. 6-8 Isaiah, using an effective contrast, announces punishment for despising the quiet and secret waters of Shiloah: »Because this people have refused the waters of Shiloah that flow gently, and melt in fear before Rezin and the son of Remaliah; therefore, behold, the Lord is bringing up against them the waters of the River, mighty and many, the king of Assyria and all his glory; and it will rise over all its channels and go over all its banks; and it will sweep on into Judah, it will overflow and pass on, reaching even to the neck; and its outspread wings will fill the breadth of your land, O Immanu-el.« The next section, vv. 11-15, brings out the belief of Isaiah that only quiet confidence in God can save Jerusalem. The more valid this assurance, the more potent the threat to those who do not fear him. Since his way is different from that of the people, it has become obvious to Isaiah that the real danger to them lies in the Lord whom they have forsaken, preferring a political alliance. Verse 15 concerns itself with punishment and salvation: the announcement of the former (»And many shall stumble thereon ...«) implies the promise of the latter for those who fear the Lord.

The well-known promise of a royal saviour in 8,23-9,7 is followed by a historical survey of past retribution and a prediction of the continuing anger of the Lord in 9,8-10,4. The key to the interpretation of this poem is the repetition (noted above) of the phrase: »For all this his anger is not turned away and his hand is stretched out still« (9,11b. 16c. 20b; 10,4b; see also 5,25c). This refrain is the clearest evidence that the poem is composed of four strophes: vv. 7-11, 12-16, 17-20; and 10,1-4. In v. 12 is found the reason for the continuation of God's anger: »And the people did not turn to him who smote them, nor seek the Lord of hosts.« The verb *šwb*, »to return,« is used to express causality in opposite directions: the anger of the Lord did not turn away because the people did not turn to him. Consequently the hand of the Lord remains stretched out because his earlier chastisement failed to produce repentance and conversion. The situation and the theme of this poem parallel the narrative of the plagues of Egypt: the aim of God's punishment is conversion, which is the prerequisite for

³⁹ Cf. the marginal note in RSV.

the turning away of his anger. The prophet knows that God's punitive hand will remain stretched out as long as the reason for punishment persists, even though the outcome may be the same as in the case of Pharaoh's stubbornness.

In the literary masterpiece 10,5-15 Isaiah turns from Israel to Assyria: »Ah, Assyria, the rod of my anger, the staff of my fury! Against a godless nation I send him, and against the people of my wrath I command him, to take spoil and seize plunder, and to tread them down like the mire of the streets. But he does not so intend, and his mind does not so think; but it is in his mind to destroy, and to cut off nations not a few.« (vv. 5-7). In Isaiah's view the Assyrian king had received from the Ruler of the world a commission to punish the »godless nation« of Israel, which is no longer to be considered the chosen people, but, putting himself in the place of God (cf. vv. 8-11, 13-15), he became himself the object of God's punishment: »When the Lord has finished all his work on Mount Zion and on Jerusalem he will punish⁴⁰ the arrogant boasting of the king of Assyria and his haughty pride« (v. 12; cf. the editor's conclusion in 14,24-27). The three following units, vv. 16-19, 20-23, 24-27a, are generally held to be a later addition; there is, however, a wide diversity of opinion about the period to which they should be ascribed. The prophecy in vv. 20-23 that a remnant will return is based on the name of Isaiah's son Shear-jashub (7,3). The assurance in vv. 24-27a that God's indignation and anger are at an end (v. 25) obviously has in mind the refrain of 5,25c; 9,11b, 16c; and 10,4b.

5. The Threat of Judgment in Chapters 13–23

Chapters 13–23 constitute a collection of oracles (Heb. sing. *maššā'*) mainly addressed to foreign nations and peoples. There is a wide diversity of opinion about the origin of these prophecies. Most commentators believe that a core of Isaianic speeches has subsequently been considerably enlarged. For many reasons it is impossible to identify with certainty the original setting, the date, or the nucleus of Isaianic prophecies within this corpus. But its predominantly threatening tone accords reasonably well with Isaiah's views.

The oracle that deals with Babylon in 13,1–14,23 consists of a prediction of its capture by the Medes (13,2-22), a promise of the return of the Israelites to their land (14,1-4a), a magnificent mocking-song for the death of a cruel world-ruler (14,4b-21), and a concluding statement that foretells the extermination of the Babylonians (14,22-23). Pride and arrogance have provoked God's punishment and in 13,11 he says:

And I will punish (*ūpāqadī*) the world for its evil,
and the wicked for their iniquity;
I will put an end to the pride of the arrogant,
and lay low the haughtiness of the ruthless.

In 14,13-15 the overweening pride and ambition of the tyrant and his downfall to the lowest depths of Sheol are effectively contrasted. The fall of Babylon offers the Jews in captivity a great sign of hope that »the Lord will have

⁴⁰ According to the Septuagint; in MT the first person singular '*epqōd* is given.

compassion (*kî yěrahēm*) on Jacob and will again choose Israel, and will set them in their own land ...» (14,1).

The present arrangement of the prophecies in 14,28-32 begins a series of threats to those neighbouring nations that attempted to recruit Judah into a defensive alliance against Assyria. The passage is commonly recognized as Isaianic and the immediate occasion for its utterance was the Philistine rejoicing after the collapse of some hitherto victorious adversary, although the more general reason seems to have been the constant expectation of the Philistines of the downfall of Judah. Isaiah warns them that after a brief respite an army coming »out of the north« (v. 31b) will destroy them. The present structure of the oracle contains two antithetically parallel sayings in a chiasmic arrangement, predicting the differing fates of Philistia and Judah: vv. 30a//30b; 31//32. The poor of Judah are contrasted with the mighty ones of Philistia. Isaiah knows that both kingdoms will be invaded, but firmly believes that Judah will rise again more glorious than before, whereas Philistia will perish utterly. Verse 30 reads:

And the first-born of the poor will feed,
and the needy lie down in safety;
but I will kill your root with famine,
and your remnant I will slay.⁴¹

The word »remnant« is here synonymous with »root«; once the root is destroyed there is no prospect of recovery. In this respect 14,30ab is totally different from the promise in 6,13bc, which corresponds to the assurance in 14,30a.32. The closing statement: »For the Lord has founded Zion, and in her the afflicted of his people find refuge« (v. 32b) must refer to the remnant of Judah and Israel who keep faith with the Lord. »The first-born of the poor« who depend on him are stronger than the powerful invaders and those who rebel against them.

Chapters 15–16 contain »an oracle concerning Moab« (15,1). A major part of it also appears in Jer 48, although the order and structure differ. The passage is a lament over the desolation of Moab, and ch. 15 ends with the words: »... yet I will bring upon Dibon even more, a lion for those of Moab who escape, and for the remnant of the land« (v. 9). The poet seems to be saying that there is no security for the remnant; those who flee from the city may fall victim to a predator. In 16,6-12 Moab's self-exaltation (v. 6) is contrasted with its coming misery. The passage begins with an accusation, based on Isaiah's favourite theme:

We have heard of the pride of Moab,
how proud he was;
of his arrogance, his pride, and his insolence –
his boasts are false.

The misery to come makes plain that human pride, as well as being foolish, is the probable cause of Moab's downfall. The denunciation closes with a prose appendix (vv. 13-14) that sets the time-scale: »In three years, like the years of a

⁴¹ »I will slay« in one ancient Ms and Vulgate; MT gives the third person *yahārōg*.

hireling, the glory of Moab will be brought into contempt, in spite of all his great multitude, and those who survive will be very few and feeble.«

In 17,1 begins »an oracle concerning Damascus«, which incidentally also concerns Ephraim, i. e., the Northern Kingdom of Israel. The major part of 17,1-11 is attributed by most commentators to the prophet Isaiah. Verses 7-9 are usually regarded as a later editorial addition, and some scholars think that the original unit consisted only of vv. 1-6.⁴² The present structure of the oracle may be divided into four strophes: the ruin of Damascus (vv. 1-3); the ruin of Ephraim (vv. 4-6); return to the Holy One of Israel, the Maker of all men (vv. 7-8); and punishment for apostasy (vv. 9-11).

Some important indications of this division are provided. The oracle is introduced by »Behold!« The first strophe concludes with the statement »says the Lord of hosts« and the second with »says the Lord God of Israel.« The second, third, and fourth strophes are introduced by the formula: »In that day.« The main motif of the poem is judgment, with an intervening theme of return to the Lord. The reason for placing this theme between the two sections dealing with judgment is obviously an intention to create a chiasmic arrangement of the prophecy.⁴³

The most striking feature in the announcement of judgment is the theme of the remnant. The first strophe concludes:

The fortress will disappear from Ephraim,
and the kingdom from Damascus;
and the remnant of Syria will be
like the glory of the children of Israel,
says the Lord of hosts.

This verse obviously predicts the same fate for both Syria and Israel; in both kingdoms only a »remnant« of their former *kābôd*, »glory« – i.e., of their significance and reputation among their neighbours – will survive. The same idea recurs in the second strophe in three figures of speech: a man who has grown thin (v. 4); a few stray stalks left after the corn harvest for the poor to garner (v. 5); a handful of olives left on the trees after they have been beaten to shake off the ripe olives (v. 6). In each case the emergent idea is that of the minute remnant. So it becomes plain that this oracle stands firmly in the line of Isaiah's presentation of his son Shear-jashub (7,3): Israel will never be completely destroyed; even after the most dreadful devastation some signs of continued existence will persist. Whether vv. 7-8 are original or not, they are plainly derived from the belief, based on historical experience, that in utter distress a remnant of the people recognize the folly of reliance on idols and on the mundane, and are willing to turn to the God they have forgotten.

From the rest of the prophecies in chs. 13–23 only »the oracle concerning the valley of vision« in 22,1-14 is relevant to the present study. It concerns the

⁴² It is generally held that at least vv. 1-6 of the present text were composed as an expression of Isaiah's protest against the formation of the Syro-Ephraimite alliance against Assyria (cf. ch. 7).

⁴³ H. Wildberger, *Jesaja II*, 638-41, in contrast to most other commentators recognizes the main structural criteria of the oracle. On p. 638 he convincingly states that 17:1-11 has to be perceived »als eine kerygmatische Einheit.« J.N. Oswalt, *o. c.*, 352, recognises the chiasmic arrangement of the text.

inhabitants of Jerusalem, and Isaianic origin is commonly accepted at least for vv. 1-3, 12-14. It seems most likely that the prophecy relates to the confusing situation that followed the siege of Jerusalem by the Assyrian king Sennacherib in the year 701. The fact that the Assyrian troops had withdrawn from Jerusalem without seizing the city was for those who survived a notable occasion for feasting - conduct that provoked in Isaiah an even blacker vision of destruction. To him, the only appropriate reaction would have been mourning as a sign of self-examination and repentance. The first condition of repentance is a remembrance of the pain of former punishments, and the siege of Jerusalem should have reminded the people how shameful the situation actually was: the rulers had fled and been captured »without the bow« (v. 3). Isaiah weeps and rejects comfort, foreseeing as he does, the complete destruction of Jerusalem (v. 4).

The woeful and poignant accusation of the people reaches its climax in the final proclamation in vv. 12-14 of the divine punishment for Jerusalem's insensitive conduct:

In that day the Lord God of hosts
called to weeping and mourning,
to baldness and girding with sackcloth;
and behold, joy and gladness,
slaying oxen and killing sheep,
eating flesh and drinking wine.
»Let us eat and drink,
for tomorrow we die.«
The Lord of hosts has revealed himself in my ears:
»Surely this iniquity will not be expiated for you
till you die,«
says the Lord God of hosts.⁴⁴

Verses 12//13 are effectively contrasted in order to make it plain that the people have not seized their last chance of repenting and turning to the Lord. Their unwillingness to mourn and repent is obvious proof that their »guilt« signifies obstinacy. Therefore their fate is irrevocably sealed, and their guilt can be atoned for only by death.⁴⁵ There are similar cases of unforgivable guilt to be found elsewhere, 1 Sam 3,14; Jer 18,23; Isa 47,11.

6. The Threat of Judgment in Chapters 28–33

The opening prophecy in these chapters (28,1-6) is addressed to the Northern kingdom of Israel; it must therefore refer to a period before the fall of Samaria (722/21). Most of the other prophecies, however, relate to the years between the fall of Samaria and Sennacherib's attack on Jerusalem (701). In the later part of his reign (705-701), King Hezekiah became one of the leaders of the

⁴⁴ The concluding statement »says the Lord God of hosts« is omitted by the Septuagint; it may not have been part of the original text. It is, however, possible that the Greek omission is due to haplography.

⁴⁵ The verb *tēmūtūn* is written with *nūn paragogicum* which usually expresses marked emphasis. Cf. E. Kautzsch and A.E. Cowley, *o. c.*, § 47m.

revolt against Assyria and turned towards an alliance with Egypt. To Isaiah, Judah's foreign policy under Hezekiah was as faithful a mirror of disbelief in the Lord as it had been under Ahaz, who had submitted himself to the Assyrian yoke. Many sayings reflect Isaiah's anti-Egyptian views. His purpose was to show God's lordship over the nations and to identify Zion as the only firm ground for confidence. The focus of his prophecy is again upon Judah's choice between trusting in the Lord or in worldly power. Chapters 28–33 are for the most part regarded as authentically Isaianic.

The prophecy 28,1-6 is addressed primarily to the political leaders of the Northern kingdom of Israel. Its distinctive feature is the contrasting of the fate of the false and the true crowns (vv. 1-4/5-6). Especially conspicuous is the antithesis between vv. 1 and 5. In v. 1 the prophet exclaims:

Woe to the proud crown of the drunkards of Ephraim,
and to the fading flower of its glorious beauty,
which is on the head of the rich valley of those overcome with wine!

Verse 5 proclaims in contrast:

In that day the Lord of hosts will be a crown of glory,
and a diadem of beauty, to the remnant of his people.

The expressions »a proud crown,« and »a fading flower of its glorious beauty« of v. 1a (cf. vv. 3-4a) are effective linguistic counterparts of the expressions »a crown of glory« and »a diadem of beauty« in v. 5. The most important factor in the metamorphosis is the term »remnant«, which attains its full significance only after »the proud crown of the drunkards« is destroyed by God's mighty judgment (vv. 2-4). The expression »the remnant of his people« signifies the restoration of a purified people of God, as distinguished from the portion that had been swept away.⁴⁶

The present form of the prophecy contained in vv. 7-13 continues the theme of vv. 1-6. The statement in v. 7a: »These also reel with wine and stagger with strong drink ...« provides a link between the two passages. It seems that Isaiah turns here from Ephraim to Judah. The priests and the prophets are accused of being drunkards, mocking the prophet and his teaching (vv. 7-10). Such ungodliness must incur an appropriate punishment. Isaiah turns their own words back upon them: »Nay, but by men of strange lips and with an alien tongue the Lord will speak to this people« (v. 11). The expressions »strange lips, alien tongue« probably refer to the Assyrians (cf. 33,19; 36,11), who will come to teach the lesson of God's punishment in their own harsh-sounding language. In v. 12 Isaiah speaks God's words to the people: »This is rest; give rest to the weary (*hānîhû le'âyēp*); and this is repose.« »Rest« carries connotations of dwelling securely in the promised land. The statement builds a chiasmus in order

⁴⁶ Most modern exegetes regard vv. 5-6 as either a later addition or as an excerpt from another context. The antithetic structure, which is a favourite stylistic feature of Isaiah, and the notion of the remnant, however, make their assumptions questionable in the absence of definite proof. Cf. especially Kissane, *The Book of Isaiah I*, 309; G.F. Hasel, *The Remnant*, 301-309; J.N. Oswalt, *o. c.*, 508. Hasel states on p. 309: »One is hardly able to dispute that the content and main ideas of this brief oracle are in harmony with the future hopes of Isaiah and the Isaianic remnant motif.«

to underline an interdependence between the »rest« given to the people by God and the »rest« the rulers of Israel should grant to the weary. In the days of Assyria's rise to power, God's offer of »rest« was dependent upon Israel's willingness to accede to the divine policy of remmaining (cf. 7,4; 30,15) instead of joining an alliance against Assyria. Because the rulers failed to fulfil their obligation, the rejection of God's word will become an instrument of judgment leading to their fall: »... that they may go, and fall backward, and be broken, and snared, and taken« (v. 13d).

The next section (vv. 14-22) is closely related to the preceding prophecy and opens with the particle »therefore«. The »scoffers« addressed are the political leaders in Jerusalem. Isaiah is obviously referring to the treaty with Egypt upon which they pride themselves when he speaks of »a covenant with death« and »an agreement with Sheol« (v. 15ab). The leaders expect this treaty to give them security (v. 15cd), but Isaiah predicts God's »decree of destruction« (vv. 18-22). Between the sardonic satire based upon cynical projections of the future by the rulers of Jerusalem and the announcement of punishment by God is inserted a magnificent promise of God's saving lordship in Zion (vv. 16-17), valid for all who believe in him:

Behold, I am laying in Zion for a foundation
a stone, a tested stone,
a precious cornerstone, of a sure foundation:
»He who believes (*hama'āmîn*) will not be in haste.«
And I will make justice the line,
and righteousness the plummet;
and hail will sweep away the refuge of lies,
and waters will overwhelm the shelter.

In its present form, the text of this promise signifies a threat to all whose confidence is based on false grounds. The believer waits in patience for God to complete his work and will be saved; the unbeliever carefully lays his own plans and will come to nothing. So the prophecy 28,13-22 fully corresponds in circumstance and subject to the dual aspects of judgment and salvation in 7,1-17.

From the rest of this collection of prophecies two passages, 30,1-17 and 31,1-3, are important for the present study. Both are commonly regarded as authentically Isaianic and follow the same general lines as ch. 28. The passage 30:1-17 consists of five units, probably originally independent vv. 1-5, 6-7, 8-11, 12-14, 15-17. The first section, vv. 1-5, begins with a proclamation of »woe« and condemns the Egyptian alliance, which the prophet can no longer prevent:

»Woe to the rebellious children,« says the Lord,
»who carry out a plan, but not mine;
and who make a league, but not of my spirit,
that they may add sin to sin ...«

It concludes with the statement that the treaty will bring only shame and disgrace. The same is true of the prophecy in vv. 6-7. In contrast 31,1-3, dealing with the same situation as these two sections, is not content to express indignation but also announces God's punishment.

Section 30,8-11 contains the command to write an inscription (v. 8) and a severe indictment of »a rebellious people« that refused to hear what the prophet had told them (vv. 9-11; cf. 1,2,4; 30,1). In v. 12bc the Lord sums up the accusation of the preceding verses and promises consequential destruction (vv. 13-14):

Because you despise this word,
and trust in oppression and perverseness,
and rely on them;
therefore this iniquity shall be to you
like a break in a high wall, bulging out, and about to collapse,
whose crash comes suddenly, in an instant;
and its breaking is like that of a potter's vessel
which is smashed so ruthlessly
that among its fragments not a sherd is found
with which to take fire from the hearth,
or to dip up water out of the cistern.

The vivid similes of a high wall that suddenly collapses and of a potter's vessel smashed »ruthlessly« into fragments need no elucidation. The focus is on the dramatic nature and the completeness of the judgment, which result from the very nature of the people's »guilt«.

Verses 15-17 point to a causal link between the nature of that guilt and its inescapable, disastrous results using the metaphor of fleeing on horse back. Verse 15 sums up the nature of false confidence, and the particle »therefore« in v. 16c introduces the consequence of that misplaced trust:

For thus said the Lord God, the Holy One of Israel,
»In returning and rest you shall be saved;
in quietness and in trust shall be your strength.«
And you would not, but you said,
»No! We will speed upon horses,«
therefore you shall speed away;
and, »We will ride upon swift steeds,«
therefore your pursuers shall be swift.
A thousand shall flee at the threat of one,
at the threat of five you shall flee,
till you are left
like a flagstaff on the top of a mountain,
like a signal on a hill.

The most striking stylistic feature in this statement of the law of retribution is the play upon the verbs *nws* and *qll*. As God's messenger, Isaiah enunciates the guiding principle of the divine prescription for Israel's situation: »In returning and rest you shall be saved; in quietness and in trust shall be your strength« (v. 15b; cf. 7:4; 28:12). The negative side of this requirement was abstention from an alliance with Egypt against Assyria. The positive aspects were recognition of the need for repentance in turning from self-reliance back

to God;⁴⁷ trust in the Lord as the only true basis for confidence; and a peaceful calm. Because rulers and people alike had rejected this advice and the alliance with Egypt had become an irreversible fact, to Isaiah the only possible outcome appeared to be destruction brought about by the turning of their actions against themselves.⁴⁸

The impression given by the images used by Isaiah in vv. 13-14 is that Judah and Jerusalem were about to undergo complete destruction. A collapsed wall and a shattered potter's vessel seem to be utterly useless. But Isaiah cannot resist reverting to his characteristic theme of the remnant. In v. 17bc it is said that Israel will remain »like a flagstaff on the top of a mountain, like a signal on a hill.«

Conclusion

The Isaianic parts of the book of Isaiah make it apparent that Isaiah was primarily a prophet of doom. The reason for this was the sustained unbelief and obstinacy of the people – and particularly of the political and religious rulers. Their rebellious conduct made forgiveness impossible because it was rooted in pretentious pride and arrogance.⁴⁹ In 2,9b Isaiah exclaims: »... forgive them not!« He receives the commission to announce total desolation (6,11-13ab), and in 22,14 he reports: »The Lord of hosts has revealed himself in my ears: >Surely this iniquity will not be forgiven you, till you die.<«

This adds importance to the question: how significant was the concept of the remnant for Isaiah? The idea recurs frequently, it is true, but most of the instances are usually considered secondary⁵⁰; only passages like 7,3 and 17,3 are commonly recognized as Isaianic. The idea of the remnant is, however, expressed not only in words that denote it directly, but also symbolically or indirectly. In 17,4-6 there is the metaphor of a remnant after harvest, in 30,17bc that of a remnant after battle. The protest against Assyria's conduct makes it plain that the Assyrian king is initially regarded as »the rod« of God's anger in punishing »a godless nation« (10,5-6), but then becomes the recipient of punishment because »it is in his mind to destroy, and to cut off nations not a few« (v. 7). Here we find the clearest evidence that in Isaiah's view the total destruction of any nation is not part of God's plan. It follows that secondary passages concerning the concept of the remnant are not only fully compatible with the Isaianic alternation of prophecies of judgment and salvation, but also depend on Isaiah.⁵¹

⁴⁷ For the semantic range of the noun *šūbāh* cf. especially F. Huber, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, BZAW 137, W. de Gruyter, Berlin / New York 1976, 140-47: »Exkursus II: Semantische Analyse der Wörter *bitha* und *šuba* in Jes 30,15.«

⁴⁸ For the structural characteristics of 28,7-13, 14-22 and 30,15-17 cf. especially R.F. Melugin, *The Conventional and the Creative in Isaiah's Judgment Oracles*, in: *CBQ* 36 (1974), 301-11.

⁴⁹ It may be noted that the theme of pride is one of the most characteristic features of Isaiah's prophecy; it runs like a scarlet thread through all his utterances: 2,9.11-12.17(refrain); 5,15; 10,7-15; 13,11; 14,13-14; 16,6; 23,9; 28,1-4.

⁵⁰ Cf. O. Kaiser, *Isaiah 13--39*, 78 (n. b).

⁵¹ Cf. the word *šē'ār* in 10,19-22; 11,11.16; 14,22; 16,14; 21,17; *šē'ērīt* in 14,30; 15,9; *sārīd* in 1,9; *massebet* in 6,13; *gēza' / šōreš* in 11,1.

Isaiah never says directly that the remnant will be saved because of repentance and a return to God,⁵² but he implies what God can assure him: »... your guilt is taken away, and your sin forgiven« (6,7b), because Isaiah is ever faithful to him; the people cannot »turn and be healed«, because they are obstinate (6,9-10); Isaiah's son Shear-jashub signifies a call to return in terms of trust in God rather than in the empires of man (7,3-9); the declaration to the unbelieving majority »In returning and rest you shall be saved; in quietness and in trust shall be your strength« (30,15) indirectly means that the remnant will find salvation by following this counsel. To Isaiah it must have seemed obvious that not all the people without exception were obdurate. And his own family and the disciples who transmitted his prophecies to later generations are proof enough that Isaiah was not alone in his faithfulness.

History justified Isaiah's principle of trust in God. The captains and the kings were destroyed, the humble and the contrite lived on. The survival of an important remnant of the faithful is a historical fact. To insist that Isaiah foresaw only total destruction would involve the claim that his prophecies were not fulfilled by history. The miraculous survival of the remnant was decisive for Israel then and in the future. The community that was delivered from judgment found in the theme of a purged remnant a new hermeneutical principle for the interpretation of history. Characteristic of this interpretation is the statement in 10,20-23: »In that day the remnant of Israel and the survivors of the house of Jacob will no more lean upon him that smote them, but will lean upon the Lord, the Holy One of Israel, in truth. A remnant will return, the remnant of Jacob, to the mighty God. For though your people Israel be as the sand of the sea, only a remnant of them will return. Destruction is decreed, overflowing with righteousness. For the Lord, the Lord of hosts, will make a full end, as decreed, in the midst of all the earth.« An apocalyptic and eschatological vision could prevail because it became more and more apparent that even in the most stressful historical circumstances a believing remnant was saved, whereas the haughty rulers were sooner or later destroyed. Thus did historical experience confirm the cornerstone of Isaiah's prophecy: »If you will not believe, surely you shall not be established« (7,9; cf. 28,16; 30,15). It is hardly accidental that this principle occasioned so many antithetic formulations of exhortation and threat.⁵³

There is only one foundation for this truth: absolute monotheism. And God's holiness and transcendence allow only two related options: the way of belief leading to salvation // the way of disbelief leading to destruction. He who chooses the latter can be saved only if he repents and returns to God.⁵⁴

⁵² Cf. 1,19/20.27/28; 3,10/11; 5,15/16; 8,6/7.12/13; 30,15/16. Antithetic parallelism seems to be the most appropriate means of expressing the incontestable, ever valid truth that there is always hope for those who trust in God, whereas the way of the wicked will perish (cf. Ps 1).

⁵³ Cf. 1,19/20.27/28; 3,10/11; 5,15/16; 8,6/7.12/13; 30,15/16. Antithetic parallelism seems to be the most appropriate means of expressing the incontestable, ever valid truth that there is always hope for those who trust in God, whereas the way of the wicked will perish (cf. Ps 1).

⁵⁴ Only such an understanding of God and man's options could occasion editorial sayings like 14,1-2; 19,16-25; 30,18-26; 31,4-9; 33,17-24. God's mercy and healing of the people can be announced where the signs of returning to him are in some way visible.

Summary: Jože Krašovec, Deliverance of the Remnant from Judgement in the Prophecy of Isaiah

Isaiah was primarily a prophet of doom in relation to pretentious pride and arrogance of political and religious rulers. In 2:9b he exclaims: »... forgive them not!« He received the commission to announce total desolation (6,11-13ab). Nevertheless, the idea of the remnant is expressed directly (7,3; 17,3) or indirectly in symbolical means of expression (10,5-6; 17,4-6). In Isaiah's view, the total destruction of any nation is not part of God's plan, for it is obvious that not all the people without exception were obdurate. His own family and the disciples, who transmitted his prophecies to later generations are proof enough that Isaiah was not alone in his faithfulness. It follows that secondary passages concerning the concept of the remnant are not only fully compatible with the Isaianic alternation of prophecies of judgement and salvation, but also depend on Isaiah. The miraculous survival of an important remnant of the faithful was decisive for Israel then and in the future. The community that was delivered from judgement found in the theme of a purged remnant a new hermeneutical principle for the interpretation of history. Key words: Isaiah, pride, judgement of doom, deliverance of the remnant.

Povzetek: Jože Krašovec, Rešitev ostanka pred sodbo v Izaijevem preroštvu

Izaija je bil predvsem prerok pogube v razmerju do prevzetne ošabnosti in predrznosti političnih in verskih voditeljev. V 2,9b vzklika: "... ne odpusti jim!" Prejel je naročilo, naj oznanja popolno razdejanje (6,11-13ab). Kljub temu je misel na ostanek izražena neposredno (7,3; 18,3) ali posredno s simboličnimi izraznimi sredstvi (10,5-6; 17,4-5). Po Izaijevim prepričanju popolno uničenje kateregakoli naroda ni del Božjega načrta, kajti očitno je, da niso bili vsi ljudje brez izjeme zakrknjeni. Njegova lastna družina in učenci, ki so prenašali njegove preroške govore kasnejšim rodovom, so dovolj trden dokaz, da Izaija ni bil osamljen pravičnik. Iz tega sledi, da so drugotni odlomki, ki zadevajo pojem ostanka, popolnoma v skladu z Izaijevim izmeničnim povezovanjem govorov o sodbi in rešitvi in so tudi odvisni od Izaija. Čudežno preživetje znatnega ostanka zvestih je bilo odločilno za Izrael takrat in v prihodnosti. Skupnost, ki je bila rešena iz sodbe, je našla v temi o očiščenem ostanku novo hermenevitično načelo za interpretacijo zgodovine.

Ključni pojmi: Izaija, ošabnost, sodba pogube, rešitev ostanka.

Metod Benedik

Bivalna kultura kartuzijanov

Benediktinski red, ki je od 6. stoletja naprej za dolgo časa dal značilno podobo vsemu zahodnemu redovništvu, je glede na svoj način življenja prav tako za vrsto stoletij opredelil tudi način samostanske arhitekture. Razgibanemu samostanskemu življenju, v katerem sta se neprenehoma prepletala molitev in delo, so morala ustrezati mogočna bivalna, delovna in gospodarska poslopja, ki jim je bila srce in središče cerkev, primerno urejena in opremljena za veličastno bogoslužje. V evropskem prostoru ne manjka primerov, ki so priče take duhovne naravnosti in konkretnega življenja, ki je iz te naravnosti izhajalo. Obenem se že tukaj, ob začetkih zahodnega menišтва srečujemo s pomembno ugotovitvijo, ki jo v mnogih primerih, ko skušamo pojasnjevati različne tipe samostanske arhitekture ali še širše redovniške bivalne kulture, vse premalo upoštevamo. Gre namreč za dejstvo, da so redovniki, ki so navadno sami bili oblikovalci, arhitekti svojih bivališč, vse prostore, ki jih je zajemal samostanski kompleks, oblikovali tako, kakor je najbolj ustrezalo njihovemu pogledu skupnega, Bogu posvečenega življenja. Poudarimo: tako različni tipi meniške arhitekture, ki danes pomenijo tako veliko obogatitev v pogledih in v praksi človekove bivalne kulture, izhajajo iz določene, svojevrstne duhovne naravnosti, ne iz časovnih pogojenosti.

Kartuzijanski red, ki so ga začeli s čisto svojevrstno obliko skupnega življenja sv. Bruno in njegovi tovariši v Veliki kartuziji ob koncu 11. stoletja, je pomenil prelom z benediktinsko tradicijo tako v pojmovanju in praksi skupnega življenja, kar je izhajalo iz čisto drugačnih pogledov na osebno življenje z Bogom, kot tudi prelom z ustaljeno meniško arhitekturo, v katero je vnesel nove, zgolj za kartuzijane značilne prvine bivalne kulture. Težnji starejše skupine zahodnoevropskega redovništva po odmaknjenosti od sveta se je zdaj pridružila še stroga zahteva po popolni osamitvi posameznika v okviru redovne naselbine. Namesto benediktinskega cenobitizma, ki je terjal skupno življenje večkrat zelo velikega števila menihov, se je zdaj uveljavil strogi anahoretski način življenja maloštevilnih redovnih samotarjev. Zato sta se morali cenobiju ustrezna zasnova in arhitektura, ki so ju tradicionalno ohranjali benediktinski samostani, umakniti povsem novemu tipu redovne naselbine, ki jo v arhitekturnem pogledu bolj upravičeno kot »samostan« imenujemo kartuzija. S tem izrazom označujemo njeno povsem svojsko zasnovo s poudarkom na velikem križnem hodniku, ki ga benediktinski samostani niso poznali in okrog katerega se razporejajo individualna in med seboj tudi vizualno ločena bivališča redovnikov, njihove samostojne celice. Ob malem križnem hodniku razporejeni skupni

prostori kakor kapitelj, jedilnica itd. imajo dosti manjši pomen kakor v cenobitično urejenih samostanih.¹

Ozadje novega tipa redovne naselbine, ki so ga kaj hitro uveljavile kartuzije, lahko iščemo v tisti značilni duhovni naravnosti, ki je sv. Bruna in njegove prve tovariše navedla, da so ob tedanjem razgibanem redovnem življenju poiskali drugačen, res svojski življenjski stil, ki naj bi jih po njihovem prepričanju kar najtesneje povezal z Bogom. Na nekatere temeljne prvine opozarja Bruno sam v svojih spisih, ki so se ohranili.² V predgovoru k Razlagi psalmov piše: »V vsem psalteriju je odmev drugega sveta, to je Božjih pravic. Delo ima številne namene, vendar moramo v njem gledati predvsem Božje hvalnice. Hebrejci so knjigi po pravici rekli knjiga himen, to je knjiga Božjih hvalnic.« Nekaj misli iz njegove knjige: »Hvalil bom tvoje ime na vekov veke. Hvalil te bom, Gospod, v kontemplaciji tvojega imena, hvalil te bom s hvalnico kontemplativnega življenja, ki bo trajala na tem in onem svetu, kot pravi evangelij: Marija si je izvolila najboljši del, ki ji ga nihče ne bo vzel.«

Prav tako so značilne Brunove misli v pismu prijatelju Raulu Verdu, proštu v Reimsu. Takole pravi: »Korist in veselje v Bogu, ki ga prinašata samota in molk tistim, ki ju ljubijo, poznajo samo tisti, ki so to izkusili. Tu se močni možje zares morejo zbrati, kolikor žele, ostati v sebi, marljivo gojiti kali kreposti in se srečni hraniti z rajskimi sadovi. Tu si skušajo pridobiti oko, katerega jasni pogled rani z ljubeznijo Božjega Ženina in katerega čistost gleda Boga. Tu se prepuščajo dobro izrabljenemu brezdelju in mirujejo v mirnem delovanju. Tu deli Bog svojim atletom za trudapolni boj zaželeno plačilo: mir, ki ga svet ne pozna, in veselje v Svetem Duhu.« Po Brunovem prepričanju mož kontemplacije že zdaj gleda Večnega iz obličja v obličje vsaj v pričakovanju in upanju. Ko Bruno govori o svojih tovariših, jih takole predstavlja: »Neprestano so na sveti straži, pričakujoč povratka gospodarja, da mu odpro takoj, ko potrka.« Običajno pa življenje v samoti ne pušča duše v tem stanju čakanja in upanja. Kot so v trenutku svojih obljub želeli trije prijatelji, Bog v samoti in molku dopušča, da duša že na tem svetu »privabi Boga«. Pričakovanje, pa tudi že posest, želja, pa tudi že uživanje, boj, pa tudi že plačilo, samota in obenem sadovnjak, tak je po Brunovi zamisli kontemplativni poklic. Bruno s svojim jasnim izrazom spričuje paradoks kontemplativnega stanja, skrivnost trpljenja in veselja, ki je njegova osnova: »Tu si skušajo pridobiti oko, katerega jasni pogled rani z ljubeznijo Božjega Ženina, iz katerega čistost gleda Boga.« Brunov pojem »jasni pogled« (serenus intuitus) smemo povezati tudi s pojmom quies, počitek, ki je Brunu zelo drag. Gre za osrednji pojem kartuzijanskega pojmovanja kontemplativnega življenja. Ta počitek je sad vere, upanja in ljubezni. V njem je mnogo modrosti in uravnovešenosti, dobrote, potrpežljivosti in duhovnega devištva. Quietus je priljubljen prilastek za »pristan redovnega življenja« v pismu bratom v Chartreuse. Ne gre za počitek, ki bi pomenil udobje, varnost, negibnost in nedelavnost. Ta počitek je dinamičen, je predokus počitka, ki ga bo gledanje Boga v večnosti dalo duši. Guigo, peti prior v kartuzijanski samoti, je v Consuetudines zahteval od priorja, kot pravijo tudi 1991 potrjeni Statuti kartuzijanskega reda (SK): »Zla-

¹ Prim. M. Zadnikar, *Arhitektura kartuzijanov, v: Redovništvo na Slovenskem I*, Ljubljana 1984, 211 sl.

² Prim. A. Ravier, *Sveti Bruno*, Kartuzija Pleterje 1968, 130 sl.

sti menihom klavstra, izmed katerih je vzet, mora biti vzor umirjenosti, stanovitnosti, samote in meniškega življenja nasploh.³

Kot rečeno, je taka duhovna naravnost našla svoj odmev v posebnem tipu samostanske naselbine. Iz tega izhaja celotna razporeditev prostorov, v katerih menih biva vse svoje življenje, obenem pa ga vodi v kontemplacijo. V posebnem pomenu, ki ga imajo za kontemplativno kartuzijansko življenje posamezni prostori znotraj kartuzije, lahko govorimo tudi o svojevrstni bivalni kulturi kartuzijanov. V Statutih pogosto srečujemo pojme kot na primer hiša, celica, klavzura, stanovitnost (*stabilitas*), življenje v samoti, v molitvi, v kontemplaciji. Ti in še drugi sorodni pojmi nam v različnih kontekstih v marsičem pojasnjujejo svojevrstno bivalno kulturo kartuzijanov.

V temle prispevku se seveda ne bomo spuščali v podrobnosti kartuzijanske arhitekture, vendar naj si priključimo v spomin nekatere osnovne značilnosti vsake kartuzije. Najpomembnejši del kartuzije je velik križni hodnik, ki je središče vsega njihovega anahoretskega življenja. To je pokrit hodnik, ki obdaja pravokotno zeleno površino ali dvorišče, okoli katerega so na zunanji strani razvrščene posamezne celice, hišice menihov klavstra. Sredi travnate površine je samostansko pokopališče, ki tako na nek način tudi pokojne brate še naprej povezuje s samostansko skupnostjo.⁴

Okoli velikega križnega hodnika so torej razvrščene posamezne meniške celice. Že Guigove *Consuetudines* jih večkrat omenjajo.⁵ Njihov namen in smisel posebno nazorno opredeljujeta VII. in XIV. poglavje v *Consuetudines* z naslednjimi izrazi: »tota hebdomada in cellis silentium tenemus« (ves teden prebivamo v celicah v tihoti) in še naprej: »precipue studium et propositum nostrum est, silentio et solitudini cellae vacare« (naša poglobljena naloga in sploh način našega življenja je, bivati v samoti in tihoti naših celic). Da bi njihovim prebivalcem bila zagotovljena samota, tihota in mir, morajo biti celice temu namenu primerno urejene. V celici naj bi menih imel vse, kar potrebuje za svoje puščavniško življenje, za svoje duhovno, duševno in fizično delo.

Kot lahko sklepamo po kratkih, pa zelo jasnih besedah najbolj prvotnega zapisa, ki govori o življenju kartuzijanskih menihov (*Consuetudines*), je celica prostor, v katerem poteka največji del menihovega življenja, največji del njegove duhovne in fizične dejavnosti, je v resnici njegov življenjski prostor. Zato je prav, da si nekoliko ogledamo tudi njeno obliko oziroma razporeditev prostorov v njej. Označitev »celica«, ki človeku nehote priključ v spomin utesnjeno, brezupno in mračno izbo, pravzaprav sploh ne daje prave predstave o solidno urejenem in primernem prostoru, v katerem kartuzijani prebijejo večji del svojega življenja. Kartuzijanska celica je pravzaprav hišica skupaj z majhnim vrtom. Načrt kvadratne parcele je zasnovan tako, da je na notranji strani povezana z velikim križnim hodnikom, na zunanji pa obdana z obzidjem in tudi med posameznimi hišicami je velik zid; na ta način so vsi prostori v njej tudi vidno ločeni tako od zunanjega sveta kot od sosednjih hišic. Pozidana površina na posamezni parceli je občutno manjša kot vrtiček, ki je namenjen menihovi telesni sprostitvi. Velikost in ureditev prostorov v posameznih hišicah se je v teku časa

³ *Statuta Ordinis Cartusiensis* (SK), v: *Analecta cartusiana* 99, Salzburg 1991 (latinsko-francoska izdaja) 23, 5.

⁴ Prim. M. Zadnikar, *Die Kartäuser, Orden der schweigenden Mönche*, Köln 1983, 78 sl.

⁵ *Aux sources de la vie cartusienne* 4, Edition critique des *Consuetudines Cartusiae*, In *Domo Cartusiae* 1962, III, 1; IV, 11, 20, 28; VII, 8.

delno spreminjala in seveda morala upoštevati tudi različne podnebne razmere, v kakršnih so gradili nove kartuzije. Hišice so bile prvotno najverjetneje pritlične in se je enonadstropna gradnja uveljavila šele kasneje; vedno pa so bile dostopne izključno z velikega križnega hodnika. Razen meniha, ki v njej prebiva, vanjo brez posebnega priorjevega dovoljenja ne sme vstopiti nihče. Ob vhodnih vratih je odprtina, skozi katero menih dobiva hrano, v pritličju sta ob majhnem hodniku drvarnica in delavnica, zgoraj pa predsoba, imenovana Ave Maria, kjer menih vedno, ko se vrne v hišico, opravi kratko molitev, in celica ali cubiculum, kjer menih premišljuje, moli, študira, je in spi ter je zato opremljena z ustreznim pohištvom.⁶

Za naše razmišljanje o bivalni kulturi kartuzijanov je še posebej pomembno, kako na posamezne prostore v kartuziji, predvsem na tiste, ki so v najbolj neposredni povezavi s specifičnim načinom kartuzijanskega življenja, gledajo Statuta Ordinis Cartusiensis, ki so bila potrjena 19. aprila 1991. Celotno redovno naselbino, kartuzijo, obravnavajo kot Božjo hišo, kot prostor skupnega bivanja, prostor medsebojnega srečevanja in še posebej prostor, v katerem biva Bog, v katerem se vse bitje in žitje odvija v Božji navzočnosti. »Ker so bratski odnosi med ljudmi sad medsebojnega spoštovanja, se nam, ki živimo v Gospodovi hiši, prav gotovo spodobi, da drug drugemu izkazujemo ljubezen, ki izhaja iz Boga« (SK 33, 4). Kartuzija v svojem celotnem obsegu je prostor, ki je namenjen izrečno čiščenju Boga in po normah, ki jih red upošteva vse od svojega začetka, to v svojem ustaljenem vsakdanjem življenju tudi izvršuje. »Ko pozvoni zvon, vsi istočasno molijo (v svojih celicah) in tako celoten samostan postaja ena sama hvalnica v Božjo slavo« (SK 21, 7). Kartuzija je hiša, ki menihe med seboj povezuje, da se res lahko počutijo med seboj kot bratje, kot otroci iste družine. »Prior samostana, kamor pride premeščeni menih (iz neke druge kartuzije), naj ga z vso ljubeznijo sprejme ter ga poslej smatra za svojega sina. Menih pa naj samostan, ki mu ga je naklonila Božja Previdnost, poslej ima za svoj dom ter varen pristan« (SK 30, 6). V več paragrafih naletimo na spodbude, ki se nanašajo na vse menihe ali pa še posebej na priorja, kako naj si vsi prizadevajo, da bi v hiši vladal red, mir in tihota. To se seveda še zdaleč ne nanaša zgolj na zunanjo urejenost hiše, ali na dober vtis, ki naj bi ga kartuzija ob vsaki priložnosti naredila na zunanjega človeka, ampak predvsem na notranjo duhovno umirjenost in urejenost posameznega meniha kot tudi na duhovno skladnost in poglobljenost celotne njihove hiše, vse kartuzijanske skupnosti. Tako zahtevajo statuti tudi od meniha, ki brez priorjevega dovoljenja ne sme iti iz celice, »naj se brez izrečnega dovoljenja ne spušča v pogovor z nikomer; v primeru pa, da sme kdo kaj s kom govoriti, naj v pogovor nikar ne vnaša zadev samostana in njegovega vodstva, škodoval bi miru v celi hiši« (SK 4, 5). In še naprej: »Varujmo se vsega, kar bi lahko rušilo mir; zlasti o svojih bratih nikoli ne govorimo nič slabega. Če v samostanu nastane razdor med menihi, ponižno in potrpežljivo storimo vse, da se stvar uredi v duhu ljubezni. Bolje je, da se domače stvari uredijo doma in da se ohrani mir v hiši s skupnim prizadevanjem« (SK 33, 5). Statuti še posebej spodbujajo priorja, naj vse važne skupne zadeve in tudi morebitna nesoglasja skuša reševati v potrpežljivem pogovoru in bratskem razumevanju z vsemi menihi, posebno s tistimi, ki opravljajo v samostanu kake službe: »Pravi mir in re-

⁶ Prim. M. Zadnikar, *Die Kartaeuser*, 79.

snična sloga med priorjem in tistimi, ki imajo v samostanu kakšne službe, bosta temelj miru in sloge v samostanu» (SK 23, 19).

Glede na omenjeno dejstvo, da je celica ob velikem križnem hodniku, seveda tako urejena, kot jo poznamo samo v kartuzijanskem samostanu, prostor, v katerem menih preživi največji del svojega časa, bodisi v molitvi, premišljevanju, študiju, fizičnem delu ali pri drugih opravilih, je tudi razumljivo, da ima poseben pomen v njihovem pojmovanju bivanja. Taka, kakršna je glede na svojo značilno urejenost oziroma res čisto svojstveno razporeditev prostorov, taka, kot jo je izoblikovala več kot 900-letna kartuzijanska duhovna naravnost, ki jo je kartuzijanska tradicija zvesto ohranjala, je osrednji prostor kartuzijanskega anahoretskega življenja. Čeprav najdemo v vsakem tipu samostana bivalne prostore, ki jih bolj ali manj upravičeno moremo imenovati celice, jih vendar na nek način hiša kot cenobij v celoti povzema vase. Tako so le del celote, v kateri imajo posamezni skupni prostori - v njih se tudi odvija pretežni del »skupnega, samostanskega« življenja - večji pomen. Razumljivo je, da konstitucije različnih redov in kongregacij, kolikor sploh govorijo o lastni bivalni kulturi ali predstavljajo svoja pojmovanja o pomenu in ureditvi posameznih bivalnih prostorov, to store najpogosteje v povezavi z razlaganjem oziroma pojmovanjem skupnega življenja v samostanu, skupne molitve, skupnih prizadevanj za poglobljeno duhovno življenje, skupnega apostolskega delovanja. Za veliko večino redovnih skupnosti je osrednji samostanski prostor tisti, kjer se zbirajo k skupni molitvi, torej cerkev ali kor ali kapela ali oratorij, temu pa sledi obednica, kjer se skupaj hranijo, pogovarjajo, načrtujejo, medsebojno spodbujajo in tudi molijo.

Statuti kartuzijanskega reda pa že na prvi pogled dajo vedeti, da prostore, ki jih oklepa samostanski zid, pojmujejo glede na njihov pomen oziroma vlogo v meniškem življenju drugače. Že v začetku, kot uvod v Statute lahko preberemo Guigovo priporočilo samotarskega življenja, potem pa celotna prva knjiga obravnava menihe klavstra, kjer najprej v posameznih poglavjih najdemo predstavljene nedvomno najznačilnejše kartuzijanske pojme - poudarimo, vezane tudi na bivalni prostor - kot slede: življenje v celici in molku, opravila v celici, varstvo klavzure. Tudi druga knjiga, ki govori o menikih-laikih v posebnih poglavjih obravnava samoto, klavzuro, molk, delo, abstinenco in post. Značilno je, da tretja knjiga, ki razlaga življenje v samostanu, izhaja iz temeljev anahoretskega življenja, življenja v samotni celici. Tako beremo v Statutih: »Potem, ko smo razmišljali o osebnem življenju menihov, ki so poklicani, da bi vztrajali v celicah pri molitvi in zbranem poslušanju Boga, bomo zdaj z Božjo pomočjo spregovorili o samostanu. Milost Svetega Duha puščavnike namreč tako medsebojno povezuje, da postajajo skupnost ljubezni po vzoru Cerkev, ki na mnogih krajih vendar živi kot ena Cerkev« (SK 21, 1).

O potrebnosti, namenu, cilju samote, ki jo menih živi v svoji celici, piše sodobni kartuzijan človeku našega časa takole: »Naše izkušnje nas nazorno poučujejo, da človek vsaj občasno mora biti sam, potrebuje mir in tihoto, da bi se za določeno delo mogel čim bolje zbrati. Še v večji meri to velja za človeka, ki se hoče v celoti in izključno odpreti za Boga, bivati tukaj le zanj. 'Živeti v samoti ne pomeni zgolj živeti brez stikov z ljudmi, ampak predvsem živeti z Bogom in za Boga' (Sergij Bulgakov). Med osamelostjo mnogih ljudi po velemestih, ki so nemalokrat v svoji notranjosti popolnoma ločeni od vseh ljudi, in idealom kartuzijanskega življenja obstaja neizbrisna, res bistvena razlika. Če hoče kdo po-

stati kartuzijanec, ne zadostuje zgolj želja po življenju v samoti. Prostorska samota je le sredstvo, resda zelo pomembno, da bi človek dosegel notranjo tiho-to, da bi se mogel odpreti Bogu. Živeti iz Boga in samo za Boga, to je najgloblja skrivnost kartuzijanske samote. Ničesar hoteti, ničesar vedeti, ničesar posedovati razen Boga in samega Boga, to je vrhunec idealov kartuzijanskega meniha.⁷

Pot v samoto in po njej v življenje iz Boga in za Boga vodi kartuzijana skozi njegovo celico, zato je ta prostor zanj resnično svet kraj, je prostor, v katerem prebiva Bog in se tu menih z njim srečuje; celica je za kartuzijana svet kraj, kot je bil za vernega Juda svet kraj tempelj, prebivališče Boga med ljudmi. In spet smo pri Statutih kartuzijanskega reda, kjer beremo: »Posebna prizadevnost mora pri nas veljati molku in bivanju v samoti celice. Celica je svet kraj, prostor, kjer se prijateljsko pogovarjata Gospod in služabnik, kjer se duše po veri združujejo z Božjo besedo« (SK 4, 1). Ko Statuti govorijo o menihih-lai-kih, ki v dobro celotne skupnosti opravljajo razna hišna opravila, pravijo tako-le: »Ko pa ob določenih urah v samoti molijo, in ko se udeležujejo Božje službe, se docela posvečujejo Bogu. Vsi prostori, kjer bratje stanujejo in delajo, morajo biti tako urejeni, da jih navajajo k duhovni zbranosti. Čeprav so opremljeni s potrebnimi in koristnimi rečmi, naj bo tu resnično bivališče Boga, ne pa svetna zgradba« (SK 11, 3). Tudi samostanskega prokuratorja, ki je prevzel vodstvo menihov-laikov, ki je odgovoren za vsa gospodarska vprašanja celotnega samostana, ki mora ljubeznivo poskrbeti za bolne brate in za goste, Statuti že v prvem paragrafu, ki govori o njegovi službi, opominjajo, naj se ob vseh bremenih, ki mu jih nalaga njegova služba — oziroma še posebej zato, da bi ta bremena lažje nosil — rad vrača v samoto celice, v pogovor z Bogom: »Čim bolj ga tarejo gospodarske skrbi, tem bolj se mora zatekati v celico, kot v varen pristan miru, kjer naj z branjem, molitvijo in premišljevanjem miri viharje, ki se zaradi zunanjih skrbi dvigajo v njegovi notranjosti, ter zbira koristne in potrebne zamisli za vzgojo bratov, ki so mu zaupani« (SK 26, 1). Kot lahko opažamo na več mestih v Statutih, je tudi v pravkar navedenem primeru poudarjeno, kako je ljubezen do celice, do njene samote in tihote, do pogovora z Bogom pot do notranje osebne uravnoteženosti, do pravega ravnovesja med različnimi človekovimi težnjami in zato pot k Bogu ter istočasno tudi pot k miru srca, ki je temelj res pristnega, zdravega, humanega in krščanskega odnosa do sočloveka.

Prav tu smo že blizu tistemu pojmu, ki se prepleta skozi vsa kartuzijanska pravila; gre za pojem »mir, počitek« (quies, vocatio, contemplatio, pax, propositum, solitudo), ki je sestavina duhovnih tokov, imenovanih hesihazem.⁸ Prvotni, klasični hesihazem sovpada z vzhodnim, predvsem z eremitskim meništvom. Poglavitni viri zanj so »Aphthegmata patrum« (Izreki očetov puščavnikov), dalje Vitae patrum (živahni opisi življenja puščavnikov), še bolj pa sinajski meniški avtorji iz 6. in 7. stoletja. Zato ni nič nenavadnega, če so kartuzijani številna besedila iz tega izročila sprejeli v prenovljeno zbirko liturgičnih beril. Sv. Bruno v svojih pismih in Guigo v svojih »Consuetudines« zavestno povzemata hesihastično izročilo očetov puščavnikov.

Hesychia označuje zunanje in notranje stanje počitka, molka, miru, umirjenosti in sproščenosti. Hesihazem je duhovnost, ki je v glavnem usmerjena h kontemplaciji. Popolnost vidi v ljubečem zedinjenju z Bogom, z neprekinjeno

⁷ M. Zadnikar, *Die Kartäuser*, 15.

⁸ Prim. J. M. Hollenstein, *Kartuzijanska duhovnost, v: Redovništvo na Slovenskem I*, 117.

molitvijo, do katere je moč priti po poti hesihije. Hesihazem ni v nasprotju s tradicionalnim naukom, po katerem obstoji krščanska popolnost v ljubezni do Boga in bližnjega, medtem ko so vse drugo le sredstva. Hesihija ni sama sebi cilj, ampak predpostavlja izpolnjevanje zapovedi in askezo. Menihi vidijo v njej najboljšo telesno in duhovno pripravo na iskanje Boga in služenje bližnjemu. Svoj počitek povezujejo z neko mero samote in molka navznoter in navzven. Statuti vse to kratko opišejo z nekaterimi klasičnimi izrazi, povzetimi iz tega izročila: »Ves naš trud in prizadevanje morata stremeti za tem, da v molku in samoti najdemo Boga. V samoti se namreč Bog in služabnik često pogovarjata kot prijatelja. V samoti se Božja beseda pogosto družijo z zvesto dušo. V samoti se družijo zemeljsko z nebeškim, človeško z Božjim« (SK 12, 1). Janez Klimakos piše: »Hesihija je neprekinjeno češčenje v Božji navzočnosti; spomin na Jezusa pridruži svojemu dihanju, pa boš spoznal koristnost hesihije.«⁹ Hesihija je obenem klima za notranjo molitev in njen zunanji izraz. Obstaja namreč le kot pogoj za molitev in kontemplacijo ter se po njej uresničuje. Statuti v poglavju o menihih klavstra jedro hesihije, ki je mir, quies, in se dogaja v samoti in tihoti celice, razločno povezujejo z njenimi zunanjimi izrazi, ki bi jih najkrajše lahko povzeli s pojmom resnično evangeljske in dejavne ljubezni do bližnjega: »Patri naj si bodo vedno v svesti tesne vezi, ki jih v Kristusu družijo z brati. Radi naj priznavajo, da se brez bratov ne bi mogli tako nemoteno posvečati molitvi ter se združevati z Bogom v tihih in mirnih celicah. Naj se tudi zavedajo, da je duhovništvo, ki ga opravljajo, služba Cerkvi, zlasti tistim njenim članom, ki so najbližji, to je bratom istega samostana. Patri in bratje naj se med seboj spoštujejo, izkazujejo naj si ljubezen, ki je vez popolnosti ter temelj in vrh vsakega Bogu posvečenega življenja.« (SK 3, 5).

Celica je kartuzijanu prostor, ki mu je zelo dragocen zato, ker v njem lahko neprenehoma doživlja Kristusovo velikonočno skrivnost, njegovo trpljenje, njegovo daritev na križu za ves svet, njegovo odrešilno vstajenje; v celici lahko nemoteno prisluškuje Bogu, ki v tihoti premišljevanja in molitve vstopa v menihovo dušo. Statuti pravijo: »Božja ljubezen, ki jo v nas vnema in podžiga samota celice, nas povezuje s sobrati, s katerimi se ob določenih urah in na določenih mestih sestajamo« (SK 22, 1). »Menih naj bo prepričan, da mu je samotna celica za zdravje in življenje to, kar je ribi voda. Čim dlje bo bival v celici, tem raje bo v njej, če se bo le znal redno in pravilno zaposliti z branjem, pisanjem, psalmodiranjem, molitvijo, premišljevanjem, kontemplacijo in ročnim delom. Med tem se bo navadil z veseljem prisluškovati tihim opozorilom srca, ki so kakor skrivna pota in samotne steze, po katerih prihaja Bog v dušo« (SK 4, 2).

Pri prebiranju kartuzijanskih Statutov znova in znova naletimo na pojma samota in tihota, ki se v največji meri odvijata v celici. Čeprav menihi že redno preživijo večji del svojega časa v celici, jih Statuti vabijo, naj enkrat letno to bivanje še intenzivirajo. »Vsako leto se celih osem dni še prav posebno posvetimo miru in tihoti celice. Navadno to storimo ob obletnici svojih zaobljub« (SK 4, 10). »Konverzi naj vsako leto preživijo v miru in samoti celice osem dni skupaj ali v dveh razdobjih, donati pa vsaj tri dni. Lahko pa vsak brat, če hoče, opravi duhovno obnovo na kak delovni dan v mesecu« (SK 12, 5).

Če se vrnemo k izhodišču našega razmišljanja, lahko ugotovimo, da kultura njihovega bivanja, njihovega prebivanja, postavlja v središče življenja samoto in

⁹ Besedilo navaja J. M. Hollenstein, n. d., 118.

tihoto, ki najdeta svoj prostor v celici, na njenih »svetih tleh« - tako ima v miselnosti in praksi celica osrednje mesto v bivalni kulturi kartuzijanov.

Naj to osvetlijo nekatere misli p. Janeza Hollensteina, priorja kartuzije Pleterje.¹⁰ V puščavskem okolju, razmišlja p. Janez, so se odvijala najvažnejša obdobja Izraelove zgodovine: tu je nastajalo zavezno Božje ljudstvo, ustvarjeno tako rekoč iz nič - dokaz Jahvetove ljubezni brez nakane. Puščava je okolje, v katerem Bog pripravlja presenečenja, rešitve in zveličanje; okolje, v katerem je Božje ljudstvo živelo iz rok v usta, romalo od izvira do izvira in bilo prisiljeno omejevati svoje potrebe na najnujnejše življenjske stvari. Je tudi kraj skušnjave, očiščevanja in preizkušnje. Zato pomeni tako Izraelu kot Cerkvi simbol odrešenjske zgodovine. Meniška pravila vidijo v njej neko obliko hoje za Kristusom; kartuzijani so si jo izbrali kot svojo obliko življenja.

Eremitska prvina daje močan pečat krščanskemu življenju in kot tako ni privilegij puščavnikov, temveč kar neka osnovna krščanska drža ali vsaj neko življenjsko obdobje, s katerim se mora srečati kristjan kateregakoli stanu. Ustvarjajte puščavo, pravijo menihi. S tem hočejo reči: vsakdo naj pusti odprt prostor za Božja presenečenja, naj prisluhne Božjemu klicu in končno prepusti odločanje le Bogu. Izkušnja puščave je aktualna za vsakega verujočega. Kdor v samoti zadene na dno svoje osebe, ta je pripravljen na srečanje s svojo slabostjo in ranljivostjo, nemočjo in omejenostjo. Prav tu pa je tista točka, ki človeku odpira pot do Boga in v polnem pomenu pojma solidarnosti tudi pot do bližnjega.

¹⁰ Besedilo navaja J. M. Hollenstein, n. d., 118.

Stanko Janežič

Ekumenski simpoziji v Jugoslaviji (1974-1990)

Odnosi med teološkimi fakultetami raznih krščanskih Cerkva
v nekdanji Jugoslaviji

Uvod

Na ozemlju nekdanje Jugoslavije so stoletja živeli in še živijo pripadniki različnih narodov in ver. Medsebojni odnosi so bili včasih dobri, včasih pa so jih motile medsebojne napetosti, nerazumevanja, sovraštva in celo vojskovanja.

Zgodovina narodov, ki so naseljevali ta ozemlja, je bila zelo različna. Močna ločnica je bila zlasti meja med Vzhodom in Zahodom (nekoč meja med Vzhodnim in Zahodnim Ilirikom), ki je potekala in deloma še poteka po črti Beograd, Sava, Drina, Zeta, Budva ob Jadranskem morju. Tu so se srečevali vplivi Bizanca, Carigrada in Rima ter pogostoma povzročali velike napetosti. S Turki je na ozemlje nasilno vdrl še vpliv islama, z reformacijo pa vpliv protestantizma. Tu so se stikale civilizacijske, politične in kulturne prvine in navade raznih zahodnih in vzhodnih držav in narodov ter se med seboj odbijale, deloma pa se tudi prepletale in zraščale.

V prvi Jugoslaviji (1918-1941) je ta nacionalna in verska različnost dobila sicer skupno streho, ni pa mogla zaživeti v resnični sproščenosti in medsebojnem razumevanju, kljub številnim skupnim vezem. Posebno hudo je bilo med drugo svetovno vojno, ko je pod tujo zasedbo prihajalo do težkih medsebojnih obračunavanj. Druga Jugoslavija (1945-1991) je sicer razglašala »bratstvo in enakost«, toda komunistična diktatura tega obdobja je bila le nasilen oklep, ki ni mogel dopuščati, kaj šele pospeševati pravičnih, svobodnih in spoštljivih odnosov med različnimi narodi, verami in nazori v tej državi. To spričujejo tudi razmere po sesutju komunizma in težave v boju za vzpostavitev in rast demokracije med narodi in novimi državami tega ozemlja.

Med kristjani se je v 20. stoletju začelo vse bolj širiti, zlasti v protestantski in anglikanski sredi, tako imenovano ekumensko gibanje. V šestdesetih letih je z Drugim vatikanskim koncilom (1962-1965) zajelo tudi Katoliško Cerkev, približno v istem času pa postopoma tudi pravoslavje. Duh ekumenizma, ki se zavzema za popolnejšo edinost med kristjani na temeljih medsebojnega spoštovanja, je segel tudi med kristjane druge Jugoslavije, zlasti med profesorje teoloških fakultet.

Po večletnih medsebojnih obiskih in drugih stikih je tako na pobudo slovenskih teoloških profesorjev in ekumenskih delavcev dozorela misel na medkr-

ščanski teološki dialog med Cerkvami Jugoslavije ter na organizacijo srečanj in znanstvenih pogovorov teoloških šol v Jugoslaviji.

Tako so zaživel tako imenovani ekumenski simpoziji, ki so jih organizirale tri teološke fakultete: katoliška slovenska (Ljubljana, Maribor), katoliška hrvaška (Zagreb) in pravoslavna srbska (Beograd). Sodelovale pa so tudi makedonska pravoslavna teološka fakulteta v Skopju in protestantska teološka fakulteta v Zagrebu ter druge krščanske bogoslovne šole v Jugoslaviji. Občasno se je srečanju pridružila tudi islamska teološka fakulteta v Sarajevu.

Prvi ekumenski simpozij je bil leta 1974 v Sloveniji (Maribor) in potem so se vrstili naslednji simpoziji vsako drugo leto v raznih krajih Jugoslavije, v zaporedni organizaciji ene izmed treh fakultet – slovenske, hrvaške, srbske. Zadnji, deveti, simpozij je bil leta 1990 v Srbiji.

Pogled v delo in vsebino teh simpozijev osvetljuje položaj in razvoj ekumenskih odnosov med kristjani in krščanskimi Cerkvami na ozemlju nekdanje Jugoslavije, hkrati pa tudi odnose med pripadniki raznih narodov in nazorov v tej državi.

Poznanje teh odnosov je tudi podlaga za iskanje novih možnosti sožitja in sodelovanja med narodi, verami in nazori teh pokrajin v prihodnosti.

I. ekumenski simpozij v Mariboru (1974)

Prvi ekumenski simpozij teoloških fakultet v nekdanji Jugoslaviji je bil po predhodnih pripravah in dogovorih od 23. do 26. septembra 1974 v Mariboru. Organizacijo je imel v rokah mariborski oddelek teološke fakultete v Ljubljani.

Otvoritveno bogoslužje je 24. septembra, na obletnico smrti (1862) prvega mariborskega škofa Antona Martina Slomška, velikega apostola cerkvene edinstnosti, vodil v bogoslovni kapeli mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik, predsednik Ekumenske komisije pri (katoliški) Škofovski konferenci Jugoslavije (ŠKJ). Pozdravil je vse udeležence (okrog 70), zlasti goste iz Srbije in Makedonije ter s Hrvaškega. V predavalnici je nato dekan ljubljanske teološke fakultete dr. Marijan Smolik odprl simpozij in ga imenoval »zgodovinski dogodek na poti zbliževanja med raznimi Cerkvami pri nas«. Prvi dan je predsedoval dekan teološke fakultete v Beogradu dr. Čedomir Drašković, drugi dan dekan teološke fakultete v Zagrebu dr. Tomislav Šagi-Bunić, tretji dan pa profesor ljubljanske teološke fakultete dr. Stanko Janežič, ki je nosil težo celotnega organizacijskega dela.¹

Simpozij je potekal pod naslovom *Pastoralni problemi kristjanov v Jugoslaviji v zvezi z zakramenti, posebno evharistijo*. V treh dneh so se zvrstila naslednja predavanja: *Pomen zakramentov za rast Cerkve* (dr. Franc Perko, Ljubljana), *Včlenitev v Kristusovo skrivnostno telo* (dr. Josip Turčinović, Zagreb), *Evharistija zida Kristusovo Cerkve* (dr. Stojan Gošević, Beograd), *Vloga evharistije v prvi Cerkvi* (dr. Adalbert Rebić, Zagreb), *Evharistija vzhodne Cerkve* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Evharistija v razvoju zahodne Cerkve* (dr. Anton Strle, Ljubljana), *Pastoralni značaj evharistije v Cerkvi danes* (dr. Čedomir Drašković, Beo-

¹ Prim. F. Svoljšak, *Poročilo o Ekumenskem simpoziju, v: Ekumenski zbornik 1974*, Ljubljana – Maribor 1974, 125.

grad), *Evharistija in župnijska skupnost* (dr. Tomislav Ivančić, Zagreb), *Evharistija in oznanjevanje* (dr. Vekoslav Grmič, Maribor).²

Po predavanjih je sledila živahna razprava katoliških, pravoslavnih in protestantskih teologov, v duhu medsebojnega spoštovanja in razumevanja. Sprejet je bil tudi sklep, naj bi bil čez dve leti nov simpozij. Navzoči so izbrali naslov in izvolili pripravljalni odbor izmed profesorjev ljubljanske, zagrebške in beograjske teološke fakultete.

Ob sklepu je mariborski škof Držečnik podaril vsem fakultetam in bogoslovjem ter predstavniku evangeličanske Cerkve v Sloveniji ekumensko izdajo Svetega pisma v slovenščini, ki je izšla prav tisti čas.

V Marijini cerkvi Matere milosti pri frančiškanih je bilo 24. septembra zvečer slovesno evharistično bogoslužje pod vodstvom škofa Držečnika. Poleg njega so pri somaševanju spregovorili tudi tajnik Slovenskega ekumenskega sveta Jože Vesenjaj, dekan beograjske teološke fakultete dr. Čedomir Drašković in dekan zagrebške teološke fakultete dr. Tomislav Šagi-Bunić. Zadnji dan, 26. septembra, je vodil zahvalno bogoslužje v bogoslovni kapeli pomožni škof dr. Vekoslav Grmič, nakar so udeleženci simpozija s posebnim avtobusom obiskali cerkev sv. Cirila in Metoda na Teznem v Mariboru, Marijino romarsko svetišče na Ptujski gori in mesto Ptuj.³

Obširno poročilo o simpoziju je napisal Franc Svoljšak in je objavljeno, skupno s predavanji (razen dveh), v Ekumenskem zborniku 1974.

II. ekumenski simpozij v Lovranu (1976)

Zagrebška (katoliška) teološka fakulteta je v povezavi s pripravljalnim odborom pripravila II. ekumenski simpozij v Lovranu pri Reki (po želji srbskih teoloških profesorjev izven Zagreba), in sicer v dneh od 20. do 23. septembra 1976.

Naslov simpozija je bil *Evangelizacija v našem prostoru in času*. Na sporedu so bila naslednja štiri predavanja: *Evangelizacija in njeni pojavi pri pravoslavnih* (dr. Čedomir Drašković, Beograd), *Fenomenologija evangelizacije pri katoliških kristjanih na naših tleh* (dr. Tomislav Šagi-Bunić in dr. Josip Turčinović, Zagreb), *Pospeševalni in zaviralni dejavniki pri evangelizaciji* — psihološko-sociološki vidik (dr. Valter Dermota, Ljubljana), *Prednosti in težave sodobne evangelizacije* — teološko-pastoralni vidik (dr. Vekoslav Grmič, Maribor).

Zaradi manjšega števila predavanj je bilo na simpoziju več časa za javni pogovor, ki je bil zelo živahen. Skupščina sodelujočih je potrdila skupno sklepno sporočilo o simpoziju in sprejela temo prihodnjega simpozija, ki naj ga čez dve leti organizira teološka fakulteta v Beogradu.

Simpozij je s pozdravnim govorom odprl reški nadškof dr. Josip Pavlišić, kratko pozdravno besedo pa je izrekel tudi mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik kot predsednik Ekumenske komisije pri ŠKJ in gostitelj I. ekumenskega simpozija. Pisne pozdrave so poslali zagrebški nadškof Franjo Kuharić, Sveti sinod srbske pravoslavne Cerkve in drugi visoki predstavniki raznih Cerkva in njihovih ustanov. Reški nadškof je imel tudi sklepni govor v starokrščanski baziliki v Poreču. Sprejem za goste je reški nadškof priredil v novem ženskem sa-

² Prim. F. Svoljšak, n. d., 125-136.

³ Prim. F. Svoljšak, n. d., 136-141.

mostanu na Drenovi nad Reko. Pravoslavni duhovniki so imeli ob začetku simpozija svojo liturgijo v pravoslavni cerkvi sv. Jurija na Sušaku. Zadnji dan, 23. septembra, popoldne je bil skupen izlet po Istri (Pazin, Beram, Sv. Marija na Škrilinah, Poreč). Po Božjih hramih so bili na sporedu tudi lepi bogoslužni spevi v bizantinskem obredu in razne verske pesmi. Glavno skrb za dobro izpeljavo simpozija je imel organizacijski tajnik, zagrebški profesor dr. Adalbert Rebić. Vseh udeležencev je bilo okrog 70.

Celotno gradivo II. ekumenskega simpozija je izšlo v posebnem zborniku.⁴ V njem so objavljeni tudi številni odmevi v tisku, deloma vsaj v povzetkih.⁵

Predavanja s poročilom o simpoziju, posebej še o razpravi (Jože Vesenjaj), in s »Skupnim sporočilom« so bila objavljena (vsa v slovenščini) tudi v Ekumenskem zborniku 1977.

III. ekumenski simpozij v Arandjelovcu (1978)

Naslednji ekumenski simpozij teoloških fakultet v nekdanji Jugoslaviji, tedaj že tretji, je organizacijsko pripravila beograjska teološka fakulteta v Arandjelovcu od 12. do 15. oktobra 1978.

Pod skupnim naslovom *Cerkev v sodobnem svetu* so se zvrstila naslednja tri temeljna predavanja: *Krščansko pojmovanje edinosti in medsebojne odvisnosti človeka in sveta* (dr. Vekoslav Grmič, Maribor), *Kristjan dveh svetov* (dr. Dimitrije Dimitrijević, Beograd), *Ekumensko gibanje in ekumenska prizadevanja v sodobnem svetu* (dr. Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb). Po vsakem predavanju je bilo nekaj kratkih koreferatov (skupno 16), nakar je sledila živahna, pluralistično usmerjena razprava.

Simpozija se je udeležilo okrog sto profesorjev in študentov krščanskih teoloških fakultet (poleg treh organizatork še pravoslavna teološka fakulteta v Skopju in protestantska teološka fakulteta »Matija Vlačić Ilirik« v Zagrebu) in drugih bogoslovnih šol v Jugoslaviji, ekumenskih in pastoralnih delavcev, časnikarjev in gostov. Navzoča sta bila tudi domači kragujevški episkop dr. Sava Vuković in škof evangeličanske slovaške Cerkve dr. Juraj Struharik iz Novega Sada, ki sta na začetku simpozija izrekla udeležencem pozdrave in dobre želje. V imenu Cerkve na Slovenskem in ŠKJ je simpozij pozdravil dr. Vekoslav Grmič. Pozdravni telegram je iz Beograda poslal srbski patriarh German, pozdravno pismo pa reški nadškof dr. Josip Pavličić. Med predavanji sta navzoče in ekumensko delo za medsebojno zблиžanje pozdravila tudi dekan protestantske teološke fakultete v Zagrebu dr. Josip Horak (baptist) in dr. Ahmed Smajlović, profesor islamske teološke fakultete v Sarajevu.

Ob začetku je bilo v arandjelovski cerkvi kratko molitveno bogoslužje, ob sklepu pa slovesna arhierejska liturgija, oboje pod vodstvom episkopa Sava. Zadnji dan je bil na sporedu obisk Topole, Oplenca in Kragujevca, pa tudi spominjskih grobov med drugo svetovno vojno (jeseni 1941) ustreljenih Kragujevčanov, zlasti mladine, v Šumaricah. Po sprejemu, ki ga je priredil predsednik zvezne Komisije za odnose z verskimi skupnostmi, so udeleženci obiskali še ženski samostan Kalenić v Šumadiji, kjer jim je episkop Sava pripravil prisrčen sprejem.

⁴ Prim. *Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*, Zagreb 1977 (180 strani s slikovno prilogo).

⁵ Prim. *Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*, 149-153, 161-167.

Simpozij v osrednji Srbiji, za katerega si je zlasti prizadeval dekan beograjske teološke fakultete dr. Čedomir Drašković, je pomenil odločen korak v prizadevanju za edinost med krščanskimi Cerkvami v Jugoslaviji. Imel je velik odmev posebno v srbskem okolju. O njem so poročali številni časniki. Celotno gradivo je objavljeno v srbskem zborniku *Crkva u savremenom svetu*,⁶ deloma pa tudi (v slovenskem jeziku) v Ekumenskem zborniku 1979 (osebno doživeto poročilo je napisal Jože Vesenjāk).

Glede prihodnjega ekumenskega simpozija je bilo sklenjeno, naj bo čez dve leti ponovno v Sloveniji, v organizaciji teološke fakultete v Ljubljani, čeprav je dekan makedonske teološke fakultete Sveti Kliment Ohridski v Skopju, metropolit Gavril, v svojem pozdravnem pismu predlagal in povabil, naj bi bil naslednji simpozij leta 1980 v Ohridu, »razsadniku slovanske pismenosti«.⁷ Proti temu so odločno nastopili profesorji srbske teološke fakultete v Beogradu (zaradi neurejenih srbsko-makedonskih cerkvenih odnosov). Soglasno je bila izbrana tudi tema prihodnjega simpozija.⁸

IV. ekumenski simpozij v Ljubljani (1980)

Četrty medfakultetni ekumenski simpozij je potekal v Ljubljani v dneh od 22. do 26. septembra 1980. Glavni naslov simpozija je bil *Duhovno življenje na naših tleh*, podnaslov pa *Ekumenska preučitev duhovne stvarnosti krščanstva na jugoslovanskih tleh danes*.

Snov so obdelovala tri temeljna predavanja: *Osnovne značilnosti duhovnega življenja pri pravoslavnih Srbih* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Oris profila duhovnega življenja katoliškega krščanstva v hrvaškem narodu* (dr. Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb), *Duhovno življenje na slovenskih tleh* (dr. Jože Rajhman, Maribor). Ta predavanja je osvetljevalo veliko kratkih koreferatov: 5 srbskih, kar 12 hrvaških in 7 slovenskih.⁹ Kratko je bila predstavljena tudi *Duhovna situacija v makedonski pravoslavni Cerkvi* (dr. Trajan Mitrevski, Skopje).

Na tem ekumenskem srečanju je sodelovalo okrog sto udeležencev, predstavnikov katoliških, pravoslavnih in protestantskih teoloških šol v Jugoslaviji, ekumenskih delavcev, časnikarjev in gostov. Za uvod je bilo prvi večer evharistično bogoslužje v ljubljanski stolnici, pod vodstvom ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja. Drugi delovni dan so se mnogi udeležili jutranjic v pravoslavni cerkvi sv. Cirila in Metoda.

Simpozij so pozdravili, osebno ali pisno, visoki predstavniki katoliške, pravoslavne in protestantske Cerkve v Jugoslaviji. Pozdravni telegrami so bili poslani srbskemu patriarhu Germanu, zagrebškemu nadškofu Kuhariću, predsedniku ŠKJ, ohridskemu nadškofu Dositeju in kardinalu Willebrandsu, predsedniku Tajništva za edinost kristjanov v Rimu.

Ozračje na simpoziju je bilo sproščeno, ekumensko odprto, prijateljsko. Zaradi številnih koreferatov pa je ostalo premalo časa za razpravo.

Na sklepnem zasedanju je bilo sprejeto skupno *Sporočilo* o simpoziju, izbrana je bila tudi snov za naslednji simpozij, ki naj bi ga organizirala teološka

⁶ Prim. *Crkva u savremenom svetu*, Beograd 1979 (160 strani s slikovno prilogo).

⁷ Prim. *Crkva u savremenom svetu*, 25.

⁸ Prim. *Sporočilo III. ekumenskega simpozija*, v: *Ekumenski zbornik* 1979, 130.

⁹ Prim. *Ekumenski zbornik* 1981, 69-70.

fakulteta v Zagrebu. Pripravljalni odbor naj bi tudi razmislil o predlogu skopske teološke fakultete, da bi simpozij potekal v Ohridu, čemur so ponovno nasprotovali predstavniki srbske pravoslavne Cerkve zaradi neurejenosti pravnega položaja makedonske Cerkve.

Po končanih predavanjih in pogovorih so udeleženci simpozija zadnji dan svojega srečanja skupno obiskali samostana Stična in Pleterje ter muzej v kosta-njeviškem samostanu.

Poseben zbornik z objavo vseh predavanj in koreferatov, ki je bil v načrtu, zaradi zastojev pri nekaterih sodelavcih, žal ni izšel. V Ekumenskem zborniku 1981 je objavljeno le skupno *Sporočilo* in kratek zapis o simpoziju (France Perko).¹⁰

V. ekumenski simpozij v Zagrebu (1982)

Peti ekumenski simpozij je pripravila zagrebška teološka fakulteta od 28. septembra do 1. oktobra 1982 v Zagrebu. Obravnaval je vprašanje *Jezus Kristus edini Odrešenik sveta — Oznanilo odrešenja danes*.

Na sporedu je bilo pet glavnih predavanj: *Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v tradiciji pravoslavne Cerkve* (dr. Stojan Gošević, Beograd), *Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v tradiciji Katoliške Cerkve* (dr. Aldo Starić, Zagreb), *Jezus Kristus edini odrešenik sveta v pravoslavni misli danes* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Jezus Kristus edini Odrešenik sveta v katoliški teologiji danes* (dr. Anton Strle, Ljubljana), *Jezus Kristus — izziv za naš čas* (dr. Marijan Valković, Zagreb). Ta predavanja je dopolnjevalo še 15 koreferatov, ki so jih pripravili predavatelji beograjske, zagrebške in ljubljanske teološke fakultete.¹¹

Razprava po predavanjih je bila sicer živahna, vendar zaradi pomanjkanja časa ni mogla segati v vse potrebne globine in širine.

Na simpoziju je sodelovalo okrog 90 profesorjev in študentov teologije, ekumenskih delavcev, časnikarjev in gostov. Uvodno evharistično bogoslužje je v zagrebški stolnici vodil subotiški škof Matiša Zvekanović, predsednik ŠKJ, pravoslavno liturgijo pa tretji dan simpozija »jeromonah« dr. Amfilohije Radović v zagrebški pravoslavni cerkvi, ob navzočnosti zagrebškega metropolita Jovana Pavlovića.

Posebne sprejeme za udeležence simpozija so priredili zagrebški pomožni škof dr. Djuro Kokša v imenu odsotnega nadškofa Franja Kuharića, zagrebški pravoslavni metropolit Jovan Pavlović in predsednik Komisije za odnose z verskimi skupnostmi. Sicer pa so simpozij kot običajno pozdravili številni visoki predstavniki Cerkva in njihovih ustanov in mnogim so bile s simpozija poslane pozdravne brzojavke. Zadnji dan srečanja je bil na sporedu skupen izlet v Hrvaško Zagarje in romanje k Mariji Bistrici.

Udeleženci so tudi, kot že na prejšnjih simpozijih, pripravili skupno *Sporočilo* o svojem delu ter izbrali temo za naslednji simpozij, ki naj bi ga čez dve leti organizirala teološka fakulteta v Beogradu.

Zagrebška teološka fakulteta je celotno gradivo simpozija izdala v posebnem zborniku pod naslovom *Isus Krist — jedini Spasitelj svijeta*.¹²

¹⁰ Prim. *Ekumenski zbornik 1981*, 67-77, 78-80.

¹¹ Prim. *Ekumenski zbornik 1983*, 79-83.

¹² Prim. *Isus Krist — jedini Spasitelj svijeta*, Zagreb 1984.

VI. ekumenski simpozij v Studenici (1984)

Šesti medfakultetni ekumenski simpozij je organizirala beograjska teološka fakulteta od 27. do 30. septembra 1984 v starodavnem srbskem samostanu Studenica (ustanovljen leta 1186).

Vodilo srečanja in razprav je bilo *Čas Svetega Duha – čas Cerkve*. Predavanja so obravnavala trinitarični, ekleziološki in sodobni vidik pnevmatologije. Naslovi štirih temeljnih predavanj: *Rimskokatoliška teologija o Svetem Duhu* (dr. Tomislav Šagi-Bunić, Zagreb), *Pravoslavna teologija o Svetem Duhu* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Sveti Duh v Cerkvi* (dr. France Perko, Ljubljana), *Današnji čas kot čas Svetega Duha* (dr. Amfilohije Radović, Beograd). Snov je dopolnjevalo tudi 9 koreferatov.¹³

Razprava je segala že v bistvo deloma različnih gledanj krščanskega Vzhoda in Zahoda na vlogo Svetega Duha v Cerkvi, posebej še ob razlagah dr. Irineja Bulovića (Beograd) o Božjem bistvu in energijah v Sv. Trojici ter o izhajanju Sv. Duha. Iz razpravljalcev so dihale kreposti iskrenega prepričanja, teološkega znanja, resnične duhovnosti in pobožnosti.

Na začetku simpozija je bilo vzhodno bogoslužje v studeniški bogorodični cerkvi, ob sklepu pa v samostanu Gradac, oboje pod vodstvom žičkega episkopa Stefana. Ob povratku so udeleženci simpozija obiskali tudi samostan Žiča. Pozdrave simpoziju sta med drugimi poslala tudi srbski patriarh German in zagrebški kardinal Franjo Kuharić, predsednik ŠKJ.

Na simpoziju je sodelovalo okrog 70 udeležencev, teoloških profesorjev, študentov, ekumenskih delavcev, urednikov javnih občil in gostov. Na vse sta napravila močan vtis samota kraja in ozračje vzhodne duhovnosti, ki je odsevala zlasti iz starih Božjih hramov, ikon in liturgičnih spevov.

Zbor udeležencev je kot običajno sprejel tudi posebno *Sporočilo* o simpoziju ter izbral snov za naslednji simpozij, ki naj bi bil v organizaciji ljubljanske teološke fakultete čez dve leti v Sloveniji.

Gradivo simpozija (vendar žal ne v celoti) je izšlo v zborniku *Vreme Duha – vreme Crkve*, ki ga je izdala pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu.¹⁴ Slovenski Ekumenski zbornik pa je objavil skupno *Sporočilo* in spominski zapis Jožeta Vesenjaka.¹⁵

VII. ekumenski simpozij v Stični (1986)

Sedmi ekumenski simpozij je bil že skoraj preložen, zaradi bolezni glavnega člana pripravljalnega odbora in zaradi napetosti, ki so nastale v mednarodni katoliško-pravoslavni teološki komisiji. Ob sodelovanju Slovenskega ekumenskega sveta pa je potem bil simpozij le izpeljan, in sicer v samostanu Stični od 22. do 26. septembra 1986. Tako je odpadla nevarnost, da bi se ritem simpozijev pretrgal in bi s tem morda bil ogrožen tudi nadaljnji potek tega pomembnega podviga.

¹³ Prim. *Ekumenski zbornik 1985*, 63-71.

¹⁴ Prim. *Vreme Duha – vreme Crkve*, Beograd 1986.

¹⁵ Prim. *Ekumenski zbornik 1985*, 63-71, 72-75.

Pod glavnim naslovom *Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi* so se na tem simpoziju zvrstila tale glavna predavanja: *Biblično in zgodnjekrščansko pojmovanje Cerkve in služb v Cerkvi* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), *Pravoslavni nauk o skrivnosti Cerkve, o službah in cerkveni ureditvi* (dr. Dimitrije Kalezić, Beograd), *Katoliški nauk o skrivnosti Cerkve, o službah in cerkveni ureditvi* (dr. Mato Zovkić, Sarajevo), *Skrivnost Cerkve in službe v cerkvenih skupnostih, ki so izšle iz reformacije* (Ludvik Jošar, evangeličanski duhovnik iz Prekmurja), *Problematika cerkvenih služb v ekumenskem dialogu* (dr. Stanko Janežič, Maribor). Na sporedu je bilo še 10 koreferatov, ki so osvetljevali eklesiološka vprašanja krščanskega Vzhoda in Zahoda.¹⁶

Pogovori po predavanjih so bili zelo razgibani in so ustvarjali ozračje širine in medsebojnega razumevanja kljub različnim pogledom.

Uvodno bogoslužje je vodil stiški opat dr. Anton Nadrah, začetek simpozija pa je pozdravil tudi veliki kancler ljubljanske teološke fakultete, nadškof dr. Alojzij Šuštar, ki je zvečer prvega delovnega dneva priredil v samostanski obednici za vse udeležence slovesen sprejem. Drugi večer je pripravila sprejem občinska Komisija za odnose z verskimi skupnostmi. Opat Nadrah je udeležencem simpozija razkazal samostan, ki je leto poprej (1985) obhajal 850-letnico obstoja, dr. Stane Gabrovec pa jih je seznanil z arheološkimi izkopaninami iz halštatske kulture v bližini samostana. Ob sklepu simpozija je bilo kratko ekumensko bogoslužje, zadnji dan srečanja pa je bil namenjen obisku Rašice, rojstnega kraja reformatorja Primoža Trubarja, ob 400-letnici njegove smrti, ter ogledu nekaterih novih cerkva (Škofljica, Žale, Dravlje, Koseze).

Udeleženci (okrog 80) so izbrali ob sklepu simpozija tudi temo za prihodnji simpozij v organizaciji zagrebške teološke fakultete in sprejeli skupno *Poročilo*.

Predavanja (razen Jevtićevega) in večino koreferatov je ljubljanska teološka fakulteta izdala v posebnem zborniku.¹⁷

VIII. ekumenski simpozij v Djakovu (1988)

Osmi medfakultetni ekumenski simpozij je pripravila zagrebška teološka fakulteta od 13. do 16. septembra 1988 v Djakovu.

Okvirna tema razpravljanja v prostorih visoke bogoslovne šole je bila *Evharistija v veri in življenju Cerkve*. Na sporedu so bila tri temeljna predavanja: *Evharistija v veri in življenju pravoslavne Cerkve* (dr. Amfilohije Radović, Beograd), *Evharistija v veri in življenju Katoliške Cerkve* (dr. Anton Nadrah, Ljubljana), *Evharistija v dosedanjem ekumenskem dialogu* (dr. Ratko Perić, Zagreb), ki jih je dopolnjevalo kar 19 kratkih koreferatov.¹⁸

Razprava po predavanjih je bila sicer živahna, vendar je primanjkovalo časa, da bi mogla zaživeti v vsej razsežnosti.

Zvečer prvega delovnega dneva je bilo v djakovski katedrali, ki jo je njen graditelj škof Josip Juraj Strossmayer posvetil *Božji slavi, edinosti Cerkva, slogi*

¹⁶ Prim. *Poročilo o delu VII. medfakultetnega ekumenskega simpozija v Stični*, v: *Ekumenski zbornik 1987*, 120-128.

¹⁷ Prim. *Skrivnost Cerkve in službe v Cerkvi*, Ljubljana 1988.

¹⁸ *Ekumenski zbornik 1987*, 120-128.

¹⁹ Prim. *Sporočilo o delu VIII. medfakultetnega ekumenskega simpozija v Djakovu*, v: *Ekumenski zbornik 1989*, 43-48, in sponored na tiskanem vabilu. Poseben zbornik ni bil izdan.

in *ljubezni svojega ljudstva* (1882), slovesno somaševanje, ki ga je vodil djakovski škof Ćiril Kos, navzoči pa so bili poleg domačih vernikov tudi pravoslavni in drugi udeleženci simpozija. Isti večer je škof gostitelj priredil sprejem v škofij-skem domu.

Zvečer tretjega delovnega dneva je priredila sprejem v hotelu Djakovo republiška Komisija za odnose z verskimi skupnostmi.

Simpozij je zajel okrog sto ljudi, od škofov, duhovnikov in redovnic do študentov in drugih laikov. Med udeleženci je bil tudi zastopnik islamske teološke fakultete v Sarajevu. Med tistimi, ki so osebno pozdravili udeležence simpozija, je bil tudi apostolski pronuncij v Jugoslaviji, nadškof Gabrielle Montalvo. Pozdravni telegrami so bili poslani papežu Janezu Pavlu II., srbskemu patriarhu Germanu, zagrebškemu kardinalu Franju Kuhariću, predsedniku ŠKJ in drugim.

Pred razhodom so udeleženci simpozija kot običajno izbrali snov za naslednji simpozij, ki naj bi ga čez dve leti organizirala teološka fakulteta v Beogradu, ter odobrili besedilo skupnega *Sporočila*.

IX. ekumenski simpozij v Srbiji (1990)

Deveti in zadnji medfakultetni ekumenski simpozij je organizirala beograjska teološka fakulteta 23. in 24. septembra 1990 v samostanu Kaona pri Šabcu in v Vrdniku na Fruški gori.

V času pred sklicanjem simpozija je prišlo do napetosti med srbsko pravoslavno in hrvaško Katoliško Cerkvijo in profesorji zagrebške teološke fakultete so zato (dva dni pred začetkom) predlagali preložitev simpozija na poznejši čas, potem pa, ker predlog ni bil sprejet, svoje sodelovanje na simpoziju v tem času odpovedali. Profesorji ljubljanske teološke fakultete smo se po dolгих posvetovanjih odločili, da bomo ob vednosti in pristanku zagrebške teološke fakultete zato, da ne bi bili stiki povsem pretrgani, na simpoziju sodelovali. Tako smo omogočili vsaj delno uresničitev napovedanega simpozija in prepričani smo, da je bila naša odločitev prava.

Simpozij je bil posvečen, kot je bilo sklenjeno v Djakovu, *Zakramentu sve-tega krsta*. Navzočih nas je bilo okrog 50 udeležencev iz Ljubljane, Maribora in Srbije. Zbrali smo se v samostanu Kaona in najprej prisostvovali slovesnemu obredu krsta odraslih krščencev po starokrščanskem običaju s potapljanjem v krstilnici. Obred s celotno liturgijo, ki je sledila procesiji v samostansko cerkev, je vodil banatski škof in teološki profesor dr. Amfilohije Radović. Novokrščenci so prejeli tudi zakrament birme (miropomazanje) in obhajilo (pod obema podobama).

Po uvodnih pozdravih je bilo v samostanski obednici predavanje z naslovom *Krščevanje v starodavni Cerkvi*. Imel ga je dr. Pribislav Simić (Beograd). Navzoči so bili tudi številni verniki (kot tudi že prej, pri obredu krsta), zlasti iz okoliških krajev.

Popoldne so bili na sporedu koreferati: *Slavje krsta v rimskokatoliški Cerkvi – sedanja praksa v Sloveniji* (Jože Vesenjāk, Maribor), *Sodobna vprašanja krsta v pravoslavni Cerkvi* (dr. Amfilohije Radović, Beograd), *Krst in poslanstvo* (dr. Drago Ocvirk, Ljubljana), *Krst in evharistija* (dr. Dobrovoje Midić, Beograd).

Razprava je bila zelo živahna vse do mraka. Navzoč je bil tudi domači episkop Lavrentij.

Drugi dan se je simpozij nadaljeval v Vrdniku (Fruška gora), kjer je bilo najprej predavanje *Krst kot prerojenje* (dr. Ciril Sorč, Ljubljana), nato pa so sledili koreferati: *Krst in krščansko življenje* (dr. Vinko Škafar, Maribor), *Krst in razne oblike iniciacije* (dr. Vladan Perišić, Beograd), *Kanonski vidiki krščenja* (dr. Irinej Bulović, Beograd), *Kraj krsta kneza Vladimira in Sv. Sofija v Kijevu* (Sergij A. Beljajev, ruski akademik iz Moskve).

Na popoldanskem zasедanju je bilo na sporedu še eno predavanje: *Svetopi-semsko-patristična mistagogija krsta* (dr. Atanasije Jevtić, Beograd), nakar je sledil zadnji koreferat: *Krst naroda* (dr. Bogdan Dolenc, Ljubljana). Tudi ta dan je bil pogovor razgiban in na spoštljivi višini.

Ob sklepu zasédanja je bilo sklenjeno, naj bo prihodnji ekumenski simpozij čez dve leti (1992) v Sloveniji in naj ga organizira ljubljanska teološka fakulteta. Tema simpozija naj bo: *Poslanstvo naših Cerkva v Evropi*.

Pozno popoldne in že tudi zvečer smo obiskali nekatere samostane na Fruški gori, potem pa se poslovili, z željo in v upanju, da se bomo na ekumenskih simpozijih še srečevali, »saj so taka srečanja dragocena za medsebojno spoznavanje in zблиževanje — posebno še v času, kakršen je sedanjí«, kot je zapisano v skupnem *Poročilu*, ki ga je objavil list srbske pravoslavne Cerkve »Pravoslavje«.²⁰

Skupaj prehojena pot

Ob sklepu tega kratkega prikaza medfakultetnih ekumenskih simpozijev v nekdanji Jugoslaviji se je primerno ozreti na skupaj prehojeno pot, ki zajema obdobje skoraj 20 let. Iz doživetij teh srečanj bi bilo potrebno izluščiti zrna za setev v prihodnosti.

Med odmevi na prirejanje ekumenskih simpozijev v nekdanji Jugoslaviji naj najprej navedem pismo kardinala Willebrandsa, takratnega predsednika rimskega Tajništva za edinost kristjanov, mariborskemu škofu Držečniku. Kardinal se najprej pohvalno izraža o ekumenskem pismu Škofovske konference Jugoslavije (29. 1. 1974), potem pa pravi glede ekumenskega simpozija v Mariboru (1974) takole: »Posebno cenimo informacije, ki nam jih dajete o ekumenskem simpoziju, ki je bil v Mariboru od 23. do 26. septembra tega leta. Upamo, da je bil plodna izkušnja za vse udeležence in da bodo taki simpoziji redna možnost za teološke stike med raznimi Cerkvami vaše dežele. Taki simpoziji so dejansko kar najbolj pomembni za rast medsebojnega poznanja in za ustvaritev ozračja, v katerem se bo lahko razvil odprt in pošten dialog o kontroverznih in težkih problemih«.²¹

²⁰ Pravoslavje 24 (1990), 2. Prim. Poročilo o IX. medfakultetnem ekumenskem simpoziju, v: Ekumenski zbornik 1991, 123-127. Lepa doživetja na tem simpoziju je kratko opisal J. Vesenjaki v članku Pravoslavni in katoličani v prijateljskem pogovoru, v: Ekumenski zbornik 1991, 128-130.

²¹ Prim. Ekumenizem v Jugoslaviji, v: Ekumenski zbornik 1974, 142-143. Ekumensko pismo ŠKJ je pripravila Ekumenska komisija ŠKJ pod predsedstvom škofa Držečnika. Namenjeno je bilo »vsem članom katoliške Cerkve v Jugoslaviji za oživiljanje ekumenskega duha in prizadevanja« in je imelo naslov: *Prenova in sprava* (prim. Ekumenski zbornik 1974, 7-14).

Naj navedem tudi besede reškega nadškofa dr. Josipa Pavlišića ob sklepu II. ekumenskega simpozija (1976). Takole je dejal: »Krščanski svet in še posebej katoliški svet očitno pričakuje od nas na Balkanu, in nič manj prav od nas, strokovnjakov v teoloških vedah, da osvetlimo prave in trdne poti prave in resnične edinosti, ki more vsakega od nas samo obogatiti in osrečiti. To pa najbolj zato, ker edinstvo pravzaprav ni naš izum, ni naša želja in volja, temveč želja in volja in molitev tistega, ki nas je poslal, Jezusa Kristusa.«²²

V sklepnem *Sporočilu* o IV. ekumenskem simpoziju v Ljubljani (1980) je med drugim zapisano: »Udeleženci so ocenili, da je bila tema simpozija (Duhovno življenje na naših tleh) nepričakovano izredno plodna. Omogočila je podrobnejšo avtoidentifikacijo posameznih skupin krščanskih okolij na jugoslovanskih tleh. S tem je odkrila, kako velika je skupna krščanska duhovna korenina in koliko je bilo medsebojnega prepletanja in vplivov ter različnih izvirnih rešitev. Zato pomeni na dosednji raziskovalni medfakultetni ekumenski poti ta simpozij korak naprej v smeri konkretizacije ekumenske problematike, značilne prav za naš prostor tako po predmetu kot po metodi.

Udeleženci ugotavljajo, da so s tem simpozijem odprta vrata za nadaljnja še podrobnejša raziskovanja in za vztrajne ekumenske korake, kar lahko pomeni ekumenski napredek tudi v najširšem okviru cerkvenega življenja na naših tleh: ne gre namreč samo za ekumenizem v ožjem pomenu, ampak za ekumenski dialog z vsemi ljudmi dobre volje, od katerega je odvisna prihodnost naših narodov in vsega človeštva.«²³

Jože Vesenjaj, tedanji predsednik Slovenskega ekumenskega sveta, redni obiskovalec ekumenskih simpozijev in dejaven sogovornik v razpravah, pa je ob VI. ekumenskem simpoziju v Studenici (1984) med drugim zapisal: »Mislil, da je glavni namen ekumenskih simpozijev rast medsebojnega zaupanja. Pasti morajo žalostni stoletni predsodki, da hoče kdo koga premagati, zase pridobiti ali sebi pridružiti. Vsi se hočemo pridružiti le Jezusu Kristusu v moči Svetega Duha, njegove ljubezni, modrosti in milosti. — Ponovno pa sem dobil občutek, da pravoslavni teologi nas katoličane zelo slabo in napačno poznajo... Ko naši vzhodni bratje razlagajo svojo vero, čutim z razumom in srcem, to je tudi moja vera, razen seveda nekaterih dovolj majhnih razlik. Ko pa govorijo o naši veri, pa z vsem bitjem čutim, da to ni moja katoliška vera... Bog daj, da bi se vedno bolj spoznali s pravo katoliško duhovnostjo in s tem tudi globljo teologijo, ki sloni prav tako kot njihova povsem na Božjem razodetju, v Svetem pismu in izročilu Cerkve.«²⁴

Sam sem bil navzoč na vseh devetih ekumenskih simpozijih in sem na njih tudi z vnemo sodeloval. Ves čas sem bil prepričan in sem še danes, da imajo naši medfakultetni ekumenski simpoziji v našem času in prostoru za vse naše narode in pripadnike raznih krščanskih Cerkva velik pomen. Zbližujejo nas, pomagajo nam, da se med seboj vse bolj spoznavamo, odpirajo možnost iskrenega teološkega dialoga, vnašajo med nas duha strpnosti in medsebojnega razumevanja in nas vabijo k vse večjemu medsebojnemu sodelovanju na različnih področjih. Tako pripravljajo tudi pot rastoči edinosti

²² J. Pavlišić, *Zaključni govor*, v: *Evangelizacija u našem prostoru i vremenu*, 131.

²³ *Sporočilo*, v: *Ekumenski zbornik 1981*, 75-76.

²⁴ J. Vesenjaj, *Pogled na ekumenski simpozij v Studenici*, v: *Ekumenski zbornik 1985*, 74-75.

med nami in našimi Cerkvami, s tem pa tudi pravemu sožitju in miru med našimi narodi.

Vsekakor so ekumenski simpoziji na temeljih medsebojnega spoštovanja, resnice, pravičnosti, svobode in ljubezni naša velika naloga tudi v prihodnosti.

Takoj ko bo mogoče in se bodo razmere vsaj nekoliko umirile, bo treba ekumenske simpozije na teh naših tleh obnoviti z istim zanosom in zaupanjem, kot so se začeli in kot so bili v tem prvem obdobju tudi uresničeni.

K. Füssel - D. Sölle - F. Steffensky, *Die Sowohl-als-auch-Falle, Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Exodus, Luzern 1993.*

Knjiga prinaša tri članke z naslednjo vsebino: 1. o toleranci kot temeljni vrednoti postmoderne (Dorothee Sölle), 2. o problemih, ki jih v družbo vnaša postmoderno (ne)vrednotenje sveta (Kuno Füssel), 3. o ravnanju Cerkev v postmoderni (Fulbert Steffensky).

V zadnjem času je napisanih veliko knjig, ki osvetljujejo mnogovrsten in hkrati nasprotujoč pojav postmoderne. Temeljna značilnost dela *Die Sowohl-als-auch-Falle* (podnaslovljena: Teološka kritika postmodernizma) je izstop iz teoretičnega, filozofsko-lingvističnega okolja in presojanje postmoderne kot širšega družbenega pojava.

Postmoderna je opredeljena kot pojavna oblika kapitalizma. Kuno Füssel se sprašuje, ali ne gre za še eno kulturno mutacijo kapitalizma? V teoretičnem določanju pojava izhaja iz Lyotardove opredelitve jezikovne igre, ko nič ne moremo med seboj primerjati niti ne moremo določenega pojava, vrednote, načina obnašanja, življenjskega sloga uporabiti za merilo. Navaja misel Umberta Eca o postmoderni kot izgovoru, da lahko človek stori karkoli in dodaja, da gre pravzaprav za beg pred problemi moderne (pred brezposelnostjo, vsakodnevni nasiljem, državljsko vojno, onesnaženjem). »Postmoderna je maska, ki si jo je nadel kapitalizem.«

V prvem članku Dorothee Sölle razčlenjuje vrednoto tolerantnosti, ki določa vse dogajanje v postmoderni. Moderna in z njo tesno povezan liberalizem sta izhajala iz vrednot individualnosti in enakosti. V postmoderni pa je tolerantnost prevladujoča - celo edina sprejeta vrednota. Spodbuja in

omogoča novo bivanjsko občutenje življenja in odprtost vsemu: človek naj dovoli sobivanje različnih volj, kajti vse je enakovredno in enako možno. Tudi etika ni več brezpogojna, ampak postaja ena izmed mnogih razprav, ki jih je mogoče spremeniti ali nadomestiti. Človek se želi z govorjenjem o različnih estetskih oblikah življenja izogniti normativnim zahtevam. Človek trditev ne preverja več, kajti vse je splet, (jezikovna) igra. Tolerantnost je tesno povezana s tržno miselnostjo. Na trgu lahko ponudimo karkoli, če je le dovolj zanimivo, da se prodaja. Vse je mogoče (ekonomija, politika, spolnost), zato bodi odprt. Vprašanje, ki si ga zato postavlja, je zelo enostavno: Ali je prijetno? Ali je zabavno? Na novo se postavlja vprašanje po biti - »sein ali design«.

Postmoderna na novo pripoveduje temeljna besedila moderne (zgodovine). Na jezikovnem področju uveljavlja dekonstruktivizem, v družbenem življenju pa se uveljavijo množični mediji, ki obvladujejo (jezikovno) igro. Na mesto argumenta vstopa informacija, vpogled nadomeščajo različno razvrščene domislice, namesto povzemanja pa prihaja do sestavljanja različnih elementov. Mediji s poplavo informacij onemogočajo, da bi se človek odgovorno in zavestno odločal in ravnal. Nevrednotenje vpliva na družbeno življenje. Tako Dorothee Sölle kot tudi Kuno Füssel opozarjata na neskladje med močjo in pravico. Finančna in politična moč obvladujeta prostor, v katerem so zaradi nevrednotenja sveta, zaradi poudarjanja neprimerljivosti pojavov zapostavljena prizadevanja za pravičnost. Avtor tretjega sestavka Fulbert Steffensky zastavlja ob tem v svojem prispevku »cerkvenim krogom« nekaj neprijetnih vprašanj. Premislili naj bi, kje vse smo slavnostni govorniki, komu pojejo zvonovi in koga/kaj blago-

slavljamo. Nasprotuje naši »pripravljenosti«, da smo vedno tam, kamor nas pokličejo, ne da bi se ob tem vprašali, kdo in zakaj nas vabi. Kajti vsako nasilje in prevara si želita legitimnosti, ki jo dosegata tudi prek cerkvenega blagoslova - celo že s tem, ko Cerkev molči.

V prihodnosti naj bi vzpostavili novo razmerje med denarjem/oblastjo in solidarnostjo. Celó več: solidarnost naj obvladuje trg in menjalne odnose (kapitalistično proizvodnjo, visoko tehnologijo, prosti trg, predstavniško demokracijo) ter hkrati poveže razdrobljena in ločena področja življenja. Na vrednostnem področju naj bi bili pozorni na »razodevanje« sveta, ko se razkrivajo cilji in potek zgodovine. Füssel ne govori več o meta-pripovedi (Lyotardovo ime za temeljna - vrednostna besedila, ki jih postmoderna ne sprejema), ampak o veliki pripovedi, v kateri se prepletata moderna lingvistika in raziskovanje mitov, ko spoznavamo prvotno (preteklo) v zgodovini človeštva. Sedanjost je stičišče tradicije in človekovega iskanja - odkrivanja odgovorov in usmeritev za prihodnost.

Zadnji, tretji del, obravnava odnos Cerkve do resnice. Steffensky zagovarja odpoved brezvoljni poljubnosti, kakor tudi prepričanju, da kristjani posedujejo polno spoznanje. Pot do resnice vodi prek prepletanja vsakodnevnih preizkušenj, človekovega hrepenenja in religiozne tradicije. Resnica je dosegljiva v pogovoru med »skupinami in hotenji v naši Cerkvi«. Vendar pa se ob tem avtor ne želi ujeti v past poljubnosti. Cerkev mora biti kritična tako do sebe, kot tudi do sveta. »Cerkev, ki se ni pripravljena soočiti z zмотo, je tudi nesposobna poiskati in v pogovoru odkriti resnico.«

Vid Stanovnik

D. Tracy, *Theologie als Gespräch, Eine postmoderne Hermeneutik, Grünewald, Mainz 1993.*

Knjiga je v nemškem prevodu naslovljena »Teologija kot pogovor«, njen izvirni naslov pa prevajam »Raznolikost in večpomenskost«. Knjiga je sestavljena iz dveh delov. Prvemu delu ustreza izvirni naslov, drugi del, kjer avtor splošna dognanja prenaša na teološko področje, pa lahko naslovimo tudi s prevodnim naslovom.

Kakšen je namen pisanja? Tracy odgovarja na vedno prisotno hrepenenje človeka, da bi odkril resnico. Predstavlja hermenevitični model in se ne zadovolji z omejenim prepoznavanjem resnice. Izenači oboje: neiskanje in človekovo prepričanje, da ima zaradi delnega odgovora v posesti tudi vso resnico. Zato zapiše: »Kadar koli smo prepričani, da je nekaj samo po sebi razumljivo, v resnici ni nikdar takšno.« Do resnice pridemo prek osebnega srečanja, stika s svetom (besedilom). Kdor hoče sploh kaj razumeti, mora interpretirati, svoja stališča mora prepustiti interpretaciji. Zato celo zapiše, da »biti človek pomeni biti interpret«.

Temeljni model interpretacije je pogovor. V opisovanju pogojev, potrebnih za pogovor, izhaja Tracy iz igre. Igralec nikoli ne igra svoje lastne igre; v igri izgublja - odreka se lastni samozadostnosti. V igri, v srečevanju z različnim in drugačnim, tudi tujim, človek prepozna svoje sposobnosti in razumeva samega sebe. Tudi v pogovoru, tako kot pri igri, stopimo iz »svojega« sveta. Za pogovor je pomembno, da se prepustimo vprašanju, da nas vodi v neznano. Bistvo pogovora je v vprašanju. Kadar koli ni poleg našega zastavljeno nobeno drugo vprašanje, je pogovor nemogoč. Pogovor tudi ni najprej in

predvsem soočenje, razprava in dokazovanje. Najpomembnejša je pripravljenost slediti vprašanjem tja, kamor nas vodijo.

Pri odkrivanju resnice je Tracy pozoren na klasična besedila, ki jih v pogovoru interpretiramo. Ob tem ostro loči med avtorjem in samim besedilom. Besedilo živi lastno življenje in njegov pomen moremo odkrivati znotraj njega samega in nikakor ne v avtorjevi biografiji. Tracy nadaljuje, da ob branju besedila bralec sam prek interpretacije piše novo besedilo. Zato zapiše trditev: razumevanje predpostavlja interpretacijo. Interpretira pa lahko le, kdor se pogovarja.

Tracy se zaveda povezanosti med spoznanjem resnice in človekovim ravnanjem. V svojem opisu različnih iskanj začenja pri razsvetljenem razumevanju resnice, spregovori o postmodernih iskanjih in se osredotoči na hermenevitični pristop.

Razsvetljenstvo je zelo vplivalo na zahodno kulturo. Govorimo hkrati o uporu in zanikanju določene tradicije, kakor tudi o izjemnem pogumu, s katerim je pričel uporabljati razum. Razsvetljenstvo natančno določa, kaj je resnica in kdo ravna resnično svobodno, samostojno. Moderna zavest je moderna v tem, da izključno in popolnoma zaupa v razumsko zavest. Iz tega zaupanja izvira tudi izreden razsvetljenški optimizem. Ta načela so dokončno izpeljana v scientizmu, ki absolutizira uporabno znanost in poskuša z njo obvladovati vsa družbena področja. Vsako drugačno razmišljanje pa je ovrednoteno kot napačno, neznanstveno in nezgodovinsko. Vendar je tudi scientizem trčil na meje. Mit o tehnološki znanosti, ki ni zavezana ničemur, zgodovinsko nepogojna in se pojavlja kot resnica sama, se je sesul. Znanstveniki ugotavljajo, da moramo znanost interpretirati, če jo želimo razumeti. Tracy ob tem opo-

zarja na primernost zgodovinsko-kritičnega interpretiranja sodobnosti, s katerim odkrivamo, kako je to, kar obstaja, tudi nastalo.

Zgodovina je začetek vsake interpretacije. Ob zgodovinski rekonstrukciji besedila in zaradi zgodovinskega premisleka nekega dejanja si smemo zastaviti nova vprašanja. Pravzaprav zgodovinska rekonstrukcija prebujala nove spomine, omogoča kritično razdaljo in prebujala upanje. Preteklost oživi - znova prisotna zgodovina je v službi celotne človeškosti.

Vzporedno z ovrednotenjem hermenevitičnega pristopa v znanstveno tehnološki misli, se srečujemo z iskanji, ki jih imenujemo postmoderna. Opišemo jo lahko kot popolno odprtost raznolikostim v jeziku, misli in stvarnosti in njihovem medsebojnemu vplivanju. Za postmoderno je vsaka izkušnja in vsako razumevanje hermenevitično. Prelamlja s pozitivističnim prepričanjem, da je mogoče spoznati »resnico« brez narekovajev. Vedno očitneje je, da resničnost ni nekje zunaj (v znanosti), niti nekje znotraj (v človeku); resničnost se oblikuje v odnosu med določenim besedilom (svetom) in človekom, ki sprašuje in interpretira. Govorica ni več zgolj instrument posredovanja vedno obstoječega resničnega. Od načina govornice je odvisno tudi razumevanje osebe in sveta, ki ga obdaja. Tracy ugotavlja, da je s problematiziranjem jezika vedno ogrožen tudi samostojen subjekt.

Jezik ni le zaporedje določenih besed, niti ni zgolj uporabno izrazno sredstvo. Jezik je govor: nekdo je nekemu spregovoril o nečem. Gre pravzaprav za preseganje tako strukturalizma, destrukturalizma in tudi poststrukturalistov. Tracy razvija svojo misel od jezika kot uporabnega sredstva prek jezika kot objekta do jezika kot govora. Govor nam omogoča odkrivati raznolikost in večpomenskost

zgodovine in družbe. Ljudje nismo preprosto uporabniki, ampak nas jezik in zgodovina določata. Z ovrednotenjem govora človek ponovno in globlje odkriva družbeno in zgodovino, kajti ljudje smo zgodovinska in družbena bitja, kadarkoli pišemo ali spregovorimo. Z zgodovino je tesno povezana zgodovinska odgovornost, ki jo Tracy opisuje kot sposobnost in hotenje odgovoriti na zgodovinske izzive. Predstavi jo celo kot enega nujnih pogojev za začetek pogovora.

V pogovoru se nam resnica »razodeva«. Prihaja do dialoške interakcije odkrivanja in zakrivanja, interakcije med objektom in subjektom. Tracy je prepričan, da je to prvi sad pogovora, zato brez razodetja ni pravega pogovora in hkrati le prek pogovora prihaja do resničnega razodetja. Človek, ki ga določata jezik in zgodovina, odkriva, da so njegove interpretacije zaradi razodevanja vedno omejene in hkrati odprte novemu razodevanju. Prepričan je, da je prav to odkritje prvi sad vsakega pogovornega, dialogičnega življenja.

V zadnjem delu knjige se avtor posveča teološki interpretaciji (religioznih klasikov). Zopet ugotavlja, da pogovor odpravlja enopomenskost in postavlja pod vprašaj to, kar sprejemam kot običajno. Zelo pomemben je pogovor med velikimi religijami. Če hočemo, da bo rodovitna, se moramo vsi partnerji v pogovoru zavedati kompleksnosti procesa interpretacije. Tracy predlaga pot analognih predstav. Te omogočajo, da moremo razliknost in drugačnost v pogovoru analogno prepoznavati, kajti vsaka podobnost ali razliknost med religijami in religioznimi besedili je analogna - vedno hkrati podobnost in razliknost. Analognе predstave pa omogočajo pogovor tudi znotraj posamezne religije. Z njimi se izognemo izključujočemu poudarjanju določenega vidika resnič-

nosti. Tracy ugotavlja, da imata na primer sekularizem in fundamentalizem sicer drugačne odgovore, oba pa uporabljata ista izhodišča izključevanja.

Svoje razmišljanje zaključuje z ugotovitvijo, da potrebuje vsaka interpretacija tudi praktične izpeljave. Pogovor človeka usmerja od drugega, ki me ogroža, k drugemu, ki je oseba. Gre pravzaprav za dejavno in živo solidarnost z vsakim »drugim« (v čigar imenu si tolikokrat drznemo govoriti).

Vid Stanovnik

D. Tracy, *The analogical imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1989.

Družbeno resničnost danes določa kulturni pluralizem, ki bogati življenje z novimi pogledi in nam ponuja nove možnosti, kako zaživeti v »polnosti«. V tem prostoru religija postavlja temeljna bivanjska vprašanja in nanja odgovarja. Teološki odgovor pa je potrebno postaviti v kontekst celotnega simbolnega sistema. Vsak teolog skuša oblikovati kriterije, ki omogočajo povezovanje temeljnih simbolov v sistem. David Tracy v svoji knjigi *The Analogical Imagination / Christian Theology and the Culture of Pluralism* predstavlja nekatere poti v sodobnem teološkem iskanju.

1. Vsak teolog je socializiran v določeni družbi in akademski skupnosti ter inkulturiran v določeni kulturi. Poznamo tri temeljne ravni, ki določajo teologa: širša družba (tehnično-ekonomsko, politično in kulturno življenje), akademska raven (teologija in preučevanje religij) ter Cerkev.

2. Za Tracyja je odkrivanje občin resnic temeljni kriterij teološkega prizadevanja. Zaradi tega se teologija ukvarja tudi z zgodovino, hermenevtiko in sociološkimi dognanji. Tracy predpostavlja obstoj treh ločenih teoloških ved: fundamentalne, sistematične in praktične teologije. Da pa se v pogovoru izognemo kaosu, morajo vsi udeleženci priznati temeljna pravila pogovora.

3. V vsaki teologiji se s hermenevtičnim pristopom povezuje preteklost in sedanjost. Kadarkoli interpretiram tradicijo, nikoli ne zapuščam zgodovine. Z interpretacijo vstopam v odnos z zgodovino, kajti klasični izraz, ki korenini v svojem času, izziva in spodbuja mojo zgodovin-

skost. Tako besedilo kot bralec sta nenehno v gibanju.

4. Interpret je družbeni in zgodovinski subjekt, ki je v odnosu do tradicije in skupnosti, ki ga oblikujeta in jima je odgovoren. Največkrat nastanejo problemi pri določanju in vrednotenju »pogleda na svet«, ki ga določena teorija izlušči iz besedila. Razumeti vse ne pomeni vse opravičiti. Model dialoga, v katerega interpret vstopa ob branju klasikov, zahteva pluralno branje, ki temelji na prepoznavanju in priznanju različnosti v besedilu in pri bralcu samem.

5. Religijo je težko interpretirati, ker je polnopomenska. Vsebuje ustvarjalne sile in ohranjujočo moč, ki zagotavlja stalnost, zato je ustrezen edino multidisciplinaren pristop k preučevanju religioznih pomenov.

Religija artikulira občutek celote, ki preoblikuje človekovo kulturno življenje. Občutek celote je mejno izkustvo, zaradi katerega se religija loči od morale, znanosti, umetnosti ali politike. Gre za dar, ki vse določa že s tem, ko obstaja. Gre za nagovor, na katerega človek odgovarja, čeprav naše religiozno izkustvo ne more obseči darovanega.

6. Pri kristjanih, Judih in v islamu je izkustvo Celote izkustvo Nekoga. Za kristjane je to dogodek Jezusa Kristusa križanega in vstalega Gospoda. Čeprav je krščanstvo predvsem religija dogodka in osebe in ne knjige, pa je dogodek normativno zapisan prav v Svetem pismu. K Pismu se kristjani obračajo, ko poskušajo razumeti sebe in Kristusa. Pismo je knjiga Cerkve.

Tracy v knjigi razčleni dve kristologiji:

- kristologija logosa odkriva resničnost besede, ki se učloveči v Jezusu Kristusu;

- pri kristologiji križa je poudarjen še-ne (dejstvo osebne, družbene in zgodovinske odtujitve, resničnost

nasilja), ki obljublja nek »novum« v drugačni prihodnosti. Zaradi svoje zartosti v prihodnost je vedno v nevarnosti, da se spremeni v ideologijo.

7. Omenja tudi dve klasični obliki religioznih izjav: manifestacijo in proklamacijo.

Manifestacija je predverbalna, izločena iz običajnega prostora in izven zgodovinskega časa. Kar je običajno, postane »profano«, nenavadno pa »sveto« zaradi moči, ki napolnjuje to skalo, drevo. Gre za prehajanje v sveti prostor in sveti čas »izvora«.

Proklamacija. V krščanstvu, pri Judih in muslimanih gre za razodevanje Boga kot Drugega. Človek je vključen v Božje razodevanje. Gre za odkrivanje etične odgovornosti in za zaupanje ter vdanost.

Beseda Boga omogoča posamezniku in skupnosti stalno poslušanje, izražanje in udejanjanje vere. Pogoji, da se odpremo osvobajajoči resnici, pa je resnično samospoštovanje in odpiranje drugemu (tudi klasičnim izjavam človeškega duha) v pogovoru. Gre za hotenje in sposobnost poslušati, argumentirati, se soočati, kjer je nujno, skušati živeti ideal pogovora celo ob nasprotovanjih.

Vid Stanovnik

issn 0006 — 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 54 (1994)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

J. Krašovec,

Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel 1

Kazen in odpuščanje v Prvi Samuelovi knjigi

M. Turnšek,

Teologovo »dileto« sooblikuje podobo Cerkve

in zakramentov 35

Theologian's »Chisel« Participates in Shaping the Picture of

Church and Sacraments

C. Sorč,

Krščanski pogled na osebo 61

Christian View of Person

J. Juhant,

Mistika in filozofija 97

Mysticism and Philosophy

A. Mlinar,

Odnos med askezo in etiko 109

Relation between Asceticism and Ethics

C. Dupuy,

Krščanska duhovnost 131

Christian Spirituality

L. Pirnat,

O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom 141

Christian Spirituality between East and West

J. Rajhman,

Zahodnoevropska - katoliška

in evangeličanska - duhovnost 155

Western European - Catholic and Protestant - Spirituality

R. Pietsch,

Heglova dialektika z vidika Jakoba Böhmeja 165

Hegel's Dialectic from the Point of View of Jacob Böhme

M. Peklaj,

Nova zaveza v Stari zavezi 193

New Covenant in the Old Testament

I. Štuhec,

Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom? 201

How Should Thrue in Modern Moral Theology Begin to Shine?

A. Mlinar,

Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici Sijaj resnice 213

Contents of Semantic Pairs in the Encyclical Veritatis Splendor

V. Škafar,

Po krstu poklicani k svetosti 239

Called to Holiness by Baptism

J. Krašovec,

Punishment of the Nations and Deliverance of Israel in the Apocalypse of

Isaiah 253

Kazen narodov in rešitev Izraela v Izaijevi Apokalipsi

K. Baumgartner, Romanje in pobožnost v našem času.....	289
<i>Contemporary Pilgrimages and Devotion</i>	
E. J. Korherr, Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi	309
<i>Religious Instruction in Public Schools in Europe</i>	
A. Lah, Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom.....	311
<i>Meaning of Life Attached to God and Man</i>	
J. Krašovec, Deliverance of the Remnant from Judgment in the Prophecy of Isaiah	331
<i>Rešitev ostanka pred sodbo v Izaijevem preroštvu</i>	

PREGLEDI

Reviews

A. S. Snoj, Prvi evropski katehetski kongres.....	91
A. Štrukelj, Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit.....	177
D. Ocvirk, Poročilo o delovanju Teološke fakultete	189
J. Šimenc, Možnost sodobnega govora o Bogu.....	271
M. Benedik, Bivalna kultura kartuzijanov.....	359
S. Janežič, Ekumenski simpoziji v Jugoslaviji (1974-1990).....	367

OCENE

Book Reviews

M. Špelič, Storia della Teologia I: Epoca patristica	93
M. Špelič, L. Padovese, Introduzione alla teologia patristica.....	95
M. Smolik, M. Žitnik, Sacramenta, Bibliographia internationalis 1-4	95
A. Mlinar, R. Rühberg, Nach Scheidung wieder verheiratet.....	279
B. Dolenc, M. Kehl, Die Kirche, Eine katholische Ekklesiologie.....	283
D. Ocvirk, R. Brague, Europe, la voie romaine	286
V. Stanovnik, K. Füßel - D. Sölle - F. Steffensky, Die Sowohl-als-auch-Falle	379
V. Stanovnik, D. Tracy, Theologie als Gespräch.....	380
V. Stanovnik, D. Tracy, The analogical imagination	383

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- K. Baumgartner**, Romanje in pobožnost v našem času 289
Contemporary Pilgrimages and Devotion
E. J. Korherr, Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi. 309
Religious Instruction in Public Schools in Europe
A. Lah, Smisel življenja v navezi z Bogom in človekom 311
Meaning of Life Attached to God and Man
J. Krašovec, Deliverance of the Remnant from Judgment in the Prophecy of Isaiah 331
Rešitev ostanka pred sodbo v Izaijevem preroštvu

PREGLEDI

Reviews

- M. Benedik**, Bivalna kultura kartuzijanov. 359
S. Janežič, Ekumenski simpoziji v Jugoslaviji (1974-1990). 367

OCENE

Book Reviews

- V. Stanovnik**, K. Füssel - D. Sölle - F. Steffensky, Die Sowohl-als-auch-Falle 379
V. Stanovnik, D. Tracy, Theologie als Gespräch 380
V. Stanovnik, D. Tracy, The analogical imagination 383

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- K. Baumgartner**, redni profesor na Univerzi v Regensburgu,
Universitätsstrasse 31, D-93053 Regensburg.
E. J. Korherr, redni profesor na Univerzi v Gradcu,
Universitätsplatz 3, A-8010 Graz.
A. Lah, visokošolski učitelj na Teološki fakulteti,
Njiverce 32, 62325 Kidričevo.
J. Krašovec, redni profesor na Teološki fakulteti,
Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana.
M. Benedik, redni profesor na Teološki fakulteti,
Novi svet 5, 64220 Škofja Loka.
S. Janežič, izredni profesor v pokoju,
Slomškov trg 20, 62000 Maribor.
V. Stanovnik, kandidat za magisterij,
Grebenceva 1, 68273 Leskovec.

