



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 4
38 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1978

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

1978

leto 38

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 6100 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

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

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

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

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Zvonik Nostelj

Stat crux dum volvitur orbis

Leto 1978 je bilo za katoliško Cerkev leto velikih dogodkov. Njihovo prenavljajočo silo in odrešenjsko rodovitnost bo pokazala šele prihodnost.

Dne 6. avgusta, na praznik Gospodovega spreminjenja, je v večernih urah nehalo utripati srce Pavla VI., ki je vodil katoliško Cerkev skozi petnajst let. Krhka, bela podoba z grenkim nasmehom in zamolklim glasom, toda s presenetljivo močjo v očeh, zrcalo njegovega neupogljivega duha. Pavel VI., se je zavzemal za vse velike zadeve človeštva, za mir na svetu, za razvoj in enakopravnost med narodi, za zблиžanje med kristjani in globlje razumevanje med različnimi religioznimi izročili človeštva. Znotraj katoliške Cerkve je bil tenkovesten in vztrajen reformator, ki je dosledno uresničeval temeljne uvide drugega vatičanskega cerkvenega zbora, ne glede na nasprotovanja z leve in desne. Njegovo umetniško srce se morda najlepše izraža v oporoki, pisani deset let pred smrtjo, kjer med drugim takole izraža svoj bivanjski občutek: »Pogled upiram sedaj v skrivnost smrti in v to, kar pride potem. Na smrt gledam v Kristusovi luči, ki jo edina osvetljuje. Zatorej gledam nanjo s ponižnim in mirnim zaupanjem. V trenutku popolnega in dokončnega slovesa od tega življenja čutim dolžnost, da poveljučujem dar, srečo, lepoto in usodo tega bežnega bivanja. Koliko darov, koliko lepih in žlahtnih stvari, koliko upov sem bil deležen na tem svetu. Sedaj, ko se dan že nagiba in se končuje to časno in zemeljsko prizorišče — tako sijajno in dramatično — kako se ti ne bi zahvalil, Gospod, da si mi po narav-

nem življenju podaril še večje, življenje vere in milosti; edino vanj se zateka moje bitje, ki ne bo umrlo.«

Že ob koncu prvega dneva konklava je bil 26. avgusta nepričakovano izvoljen za papeža beneški patriarh Albino Luciani, ki je nameraval hoditi po poti svojih predhodnikov Janeza in Pavla, kar je naznačil s svojim imenom. Evangeljsko pričevanje Janeza Pavla I. ni trajalo dolgo. Vendar je bilo v njem toliko ponižnosti in preprostosti, toliko dobrote in miru, da je v triintridesetih dneh vodenja vendar vtisnil Cerkvi svoj pečat. V zadnji splošni avdienci, ko je med drugim govoril o krščanskem veselju, je dejal tudi tole: »Pravo alelujo bomo zapeli v nebesih. To bo aleluja dopolnjene ljubezni. Zdajšnja aleluja pa je aleluja neutešene ljubezni, se pravi, aleluja upanja.«

Tri tedne po smrti Janeza Pavla I. se je 17. oktobra pojavil na loži bazilike svetega Petra nov človek — Janez Pavel II., po rodu Poljak, prvi neitalijanski papež po 450 letih. Ko je v toplem oktobrskem večeru pozdravil množico na trgu svetega Petra, smo takoj začutili presenetljivo moč, ki je v njem. In ko smo v nedeljo 22. oktobra, ko je uradno prevzel vodstvo Cerkve, slišali njegov govor, smo bili gotovi: v njem je Cerkev našla svojega voditelja in poglavarja. Kakšna odmevnost v besedah, izgovorjenih z glasom, kjer je toliko slovanske miline in močatosti hkrati: »Ne bojte se! Odprite, odprite na stežaj vrata Kristusu, njegovi odrešilni moči. Odprite državne meje, gospodarske in politične sisteme, obširna področja kulture, civilizacije in razvoja.« V tem mladem papežu se je Cerkev našla. V njem se je izpolnila pre-roška zahteva, ki jo je nekaj dni pred konklavom izrekel neki škof: Po travmi, ki jo je doživela Cerkev po nepričakovani smrti Janeza Pavla I., mora najti papeža, ki bo »mlad, močan, junaški«. Našla ga je v krakovskem kardinalu Wojtylu.

Ob vseh vzburljivih dogodkih od avgusta do oktobra smo verni čutili moč Duha, ki je navzoč v Cerkvi. Kdo bi si drznil upati, da bodo priletni kardinali v prvem konklavu sposobni toliko enotnosti in v drugem toliko ustvarjalne domišljije? Vem, triumfalizem je na slabem glasu, vendar kako ne biti veseli

in ponosni (k temu ponosu nas je še pred nekaj dnevi pozval papež), nad vsem tem, kar se dogaja v Cerkvi, ob tem valu notranje gotovosti, mladostne trdnosti in zaupanja v svoje sporočilo, ki je na mah zavel čez-njo! Da, Bog je z nami in nas potrjuje v zavesti naše zgodovinske bistvenosti.

Svet se vrti po svoje. Zgodovina hodi svoja pota med rojevanjem, zorenjem in umiranjem civilizacij, političnih in gospodarskih sistemov. Med njimi in nad njimi pa stoji Cerkev kot znamenje sočutne ljubezni in neprelomljive zvestobe Boga do človeka. Stat crux, dum volvitur orbis.

F. R.

Alojz Šuštar

Pomen diakonije v pastoralni

Pastoralni tečaj, ki ga že veliko let prireja avstrijski pastoralni inštitut na Dunaju, je bil po božiču leta 1977 posvečen diakoniji v župniji. Časnikar Reinhold Lehmann iz Frankfurta v Nemčiji je orisal položaj človeka v današnji družbi. Švicarska zdravnica in psihoterapevtka Maria Bühner je govorila o obremenitvi in pričakovanju današnjega človeka. Prof. P. dr. Raphael Schulte z Dunaja je podal teološko podlago za diakonijo pod naslovom »Krščanska diakonija — človekoljuben in verodostojen evangelij«. Prof. dr. Rudolf Pesch iz Frankfurta je na osnovi 2 Kor 5,14—21 prikazal službo sprave kot bistveni sestavni del diakonije. Voditelj avstrijske Caritas dr. Leopold Ungar, Dunaj, je imel predavanje o karitativnem delu kot diakoniji v župniji, škofiji in Cerkvi. Poročila o praktičnem karitativnem delu v župnijah in pogovor v delovnih skupinah so imela namen, da udeleženci — bilo jih je okrog 450 predvsem iz Avstrije, pa tudi iz Nemčije, Poljske, Jugoslavije, Madžarske in Švice — izmenjajo svoje skušnje glede karitativnega in socialnega delovanja v Cerkvi. Zadnji referat o diakoniji v obnovljeni pastoralni, ki ga je imel podpisani, je bil načelnega in programatičnega značaja. Tu ga prinašamo v nekoliko spremenjeni obliki¹

Uvod

V kratkem članku v spomin jezuita Alfreda Delpa, ki so ga nacionalni socialisti obsodili na smrt in usmrtili v februarju 1945 v Berlinu, je bilo pred kratkim poudarjeno, da se mora Cerkev povrniti v diakonijo². Ta

¹ Predavanja dunajskega pastoralnega tečaja so izšla v posebni knjigi: Diakonie der Gemeinde. Tagungsbericht der Oesterreichischen Pastoraltagung vom 28.—30. Dezember 1977 in Wien-Lainz, hrsg. im Auftrag des Oesterreichischen Pastoralinstituts von J. Wiener und H. Erharter. Wien 1978. Zadnje predavanje je bilo nekoliko skrajšano že objavljeno v časopisu Diakonia: A. Šuštar, Diakonie in einer erneuerten Pastoral. Diakonia 9 (1978) 77—91.

² R. Bleistein. Rückkehr in die Diakonie. Stimmen der Zeit, November 1977, str. 721—722.

zahteva ni bila postavljena šele na drugem vatikanskem cerkvenem zboru. P. Delp je v ječi ob koncu leta 1944 zapisal o pomenu diakonije v poslanstvu Cerkev: »Pred očmi imam Cerkev, ki se pridruži človeku v vseh njegovih položajih . . . Cerkev mora iti za človekom in ga spremljati tudi v njegovo skrajno izgubljenost in obremenjenost ter skrbeti za človečen življenjski prostor in za človeka vreden življenjski red, biti s človekom v pristnem pogovoru in ne ostati pri samogovorih in zabavljanju«³.

Po drugi svetovni vojni je postajala zavest, da diakonija bistveno spada v pastoralno, vedno bolj splošna in živa. Vzrok za to je bilo že dejansko socialno stanje v povojnih letih, ko so ljudje tako zelo potrebovali pomoči, pa tudi pastoralno — teološko razpravljanje o dušnopastirski službi in Cerkvi. Drugi vatikanski cerkveni zbor je prepričanje, da ima diakonija osrednjo vlogo v poslanstvu Cerkev, poglobil predvsem na dva načina. Na eni strani je označil vse poslanstvo Cerkev kot diakonijo, kot služenje človeku in družbi, čeprav besedo »diakonija« izrecno uporablja samo enkrat (C 24). Na drugi strani pa je poudaril, da velja skrb Cerkev celotnemu človeku v njegovi duhovni, telesni in družbeni razsežnosti. Vendar nujne notranje povezanosti med poslanstvom Cerkev, pastoralno in diakonijo še ne vidijo vsi. Dušni pastirji in pastoralni delavci ter župnijska občestva se je še vse premalo jasno zavedajo, je ne jemljejo dovolj resno in se premalo prizadevajo za njeno uresničitev. Zato ostaja diakonija in njeno mesto v pastoralni marsikakem pogledu še bolj zahteva in naloga kakor pa že uresničeno dejstvo. Za pastoralno obstaja zahteva in naloga, da se vedno bolj ponavlja in pri tem vključi diakonijo oziroma da sama vse bolj postane diakonija, služenje. A tudi diakonija potrebuje prenove, teološke, duhovne in pastoralne poglobitve, če naj ne ostane samo organizirana karitativna dejavnost in zunanja socialna pomoč. Le prenovljena diakonija bo imela svoje pravo mesto v prenovljeni pastoralni prenovljenih župnijskih občestvih in Cerkev.

Znamenja časa

Znamenja časa, ki označujejo in hkrati pospešujejo razvoj poglobljene zavesti, da diakonija bistveno spada v pastoralno, so predvsem tale:

1. Drugi vatikanski cerkveni zbor smo že kratko omenili. S svojim novim gledanjem na Cerkev in z oznako njenega poslanstva kot služenje, z novo opredelitvijo razmerja Cerkev do sveta in do družbe, posebno v pastoralni konstituciji o Cerkvi v današnjem svetu, pa tudi s svojim celotnostnim pojmovanjem človeka, je koncil ustvaril trdne osnove za prenovno pastoralnega dela in diakonije kot njegovem bistvenem sestavnem delu.

³ Prav tam, str. 721.

2. Na drugem mestu so za dežele srednje Evrope pomembne sinode. Pastoralna sinoda v Nemški demokratični republiki je sprejela poseben dokument o diakoniji v župnijah⁴. Škofijske sinode v Švici so prav tako izdale poseben dokument o socialnih nalogah Cerkve⁵. V knjigi skupne avstrijske sinode⁶ ni posebnega dokumenta o diakoniji. Tudi v abecednem seznamu ni najti besede »diakonija« ali »karitas«. Vendar je na več mestih o tem govor, predvsem v poglavju o Cerkvi v današnji družbi⁷. Nekoliko drugačen je položaj skupne sinode škofij v Zvezni republiki Nemčiji. V uradni izdaji sinodnih dokumentov⁸ manjka poseben dokument o diakoniji. Iz abecednega seznama tem pa je razvidno, da je o različnih oblikah karitativnega in socialnega delovanja na več mestih govor. Drugi del uradne izdaje⁹ pa prinaša obširen in zelo dober dokument o potrebah današnjega časa in službi Cerkve¹⁰. Končno naj omenimo še cerkveni shod v Italiji, ki je bil od 30. okt. do 4. nov. 1976. v Rimu in je diakoniji posvetil veliko pozornost.¹¹

3. Kot znamenje časa je treba razumeti tudi različne, v zadnjih letih vedno večje in pomembnejše ustanove in akcije na področju diakonije, socialne in karitativne pomoči. Naj omenimo npr. ustanove Adveniat, Misereor in Caritas v Zvezni nemški republiki, postni dar (Fastenopfer) katoličanov v Švici in njihovo Caritas ter podobne ustanove in akcije v Avstriji. Ta znamenja časa imajo toliko večjo vrednost, ker ne gre samo za finančne nabirke v zelo velikem obsegu, ampak tudi za duhovno poglobitev zavesti soodgovornosti za bližnjega.

4. Dalje je treba omeniti 10. svetovni kongres mednarodne Caritas (Caritas internationalis), ki je bil v maju 1975 v Rimu. Njegova tema je bila »obnova narodnih karitativnih ustanov v obnovi pastorale v Cerkvi«. Uvodno predavanje za evropsko Caritas je bilo izrecno posvečeno zvezi med karitativno dejavnostjo in pastoralo. Posebno je bilo poudarjeno mesto diakonije o celotnem dušnem pastirstvu in medsebojna naravnano pastora-cije in karitativne dejavnosti druga na drugo.¹²

⁴ Pastoral-synode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR: Diakonie der Gemeinde. Leipzig 1975.

⁵ Synode 72, Heft 8, Soziale Aufgaben der Kirche. Chur 1975.

⁶ Oesterreichischer Synodaler Vorgang Dokumente Wien 1974.

⁷ Prav tam, str. 53—57.

⁸ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976.

⁹ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe II. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Fachkommissionen. Freiburg i. Br. 1977.

¹⁰ Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche, prav tam, str. 99—157. Prim. tudi R. Völkl, Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden. Freiburg i. Br. 1977.

¹¹ Prim. Evangelizzazione e promozione umana. Atti del Convegno ecclesiale. Roma 1977. Le Caritas per la promozione umana. Orientamenti operativi per le Caritas emergenti dal Convegno Evangelizzazione e promozione umana. Roma 1977.

¹² Prim. A. Šuštar, Caritas und Pastoral der Kirche. Luzern 1975.

5. V začetku oktobra leta 1977 je bila na otoku Malti 7. regionalna konferenca evropskih karitativnih zvez. Obravnavala je vprašanje škofijske karitas v današnjem socialnem in verskem življenju in sodelovanje prostovoljnih pomočnikov. Teološki referat je imel prof. René Coste iz Toulousea v Franciji o vlogi in nalogi škofijske karitas v Cerkvi in družbi. Upravičeno je pričakovati, da bo imela konferenca in njena obdelava v posameznih deželah velik vpliv na prenavo diakonije in pastorage.

6. Morda nekoliko manj znano in opaženo, a zaradi svoje teološke vsebine nič manj pomembno je bilo mednarodno srečanje o diakonatu v prenavi Cerkve in družbe, ki ga je v začetku septembra 1977 v Pianezzi pri Torinu organiziral mednarodni center za diakonat. V prvi vrsti so sicer obravnavali vprašanje stalnega diakonata v Cerkvi. Tudi udeleženci so bili predvsem stalni diakoni iz različnih dežel. V pastoralno teoloških predavanjih (J. van Cauwelaert, Diakonati in razvoj občestvenega duha, C. Bridel, Občestveni duh in diakonija v Apd 2,42 in 4,32; A. Altona, Diakonati in opcija za uboge), v delovnih skupinah in v konkretnih zahtevah pa so jasno poudarili pomen prenavljene diakonije v prenavljeni pastorage¹³.

7. Kot zadnje znamenje časa naj omenimo številne pastoralnoteološke, socialno- in karitativnoznanstvene publikacije zadnjih let. Kdor prebira Handbuch der Pastoraltheologie ali različne revije za pastoralno teologijo, diakonijo in karitas, se lahko prepriča, kako važno mesto zavzema danes diakonija v pastorage. Če tisti, ki imajo v Cerkvi odgovorna mesta, v svojih pastoralnih zasnutkih, načrtih in programih tega še ne upoštevajo dovolj, če tudi dušni pastirji in župnijska občestva te spremembe praktično ne čutijo dovolj, to ni noben protidokaz in ne neugodno znamenje časa. Življenjski proces prenavljene diakonije v prenavljeni pastorage je danes že tako močan, da ga ni mogoče več ustaviti. Ravno ta močan življenjski proces je tudi sam upanja polno znamenje časa. Treba ga je le v njegovi zahtevnosti pravilno razumeti in upoštevati.

I. MEDSEBOJNA RAZMEJITEV IN MEDSEBOJNA NARAVNANOST PASTORALE IN DIAKONIJE

Ne gre tu za znanstveno definicijo pastorage in diakonije, ampak le za nekatere poudarke, ki jih je treba upoštevati pri medsebojni razmejitvi in naravnosti pastorage in diakonije. Pomembni so predvsem tile vidiki:

1. Pastorage ni kratko in malo skrb za »duše« in za njihovo večno zveličanje, ampak skrb za celotnega človeka. Seveda spada k skrbi za celotnega človeka bistveno tudi skrb za njegovo versko življenje in za uresničevanje

¹³ Prim. Il diaconato segno di speranza. Atti del Convegno Internazionale sul Diaconato. Pianezza (Torino) 2—4 settembre 1977. Torino 1978.

odrešenjskega načrta, ki ga človeku v Jezusu Kristusu po Cerkvi nudi in daje Bog, za osvobodjenje od krivde, za spravo z Bogom, za novo življenje in oblikovanje življenja po božji volji z vsemi pripomočki, ki jih vernemu človeku nudijo oznanjevanje, liturgija in zakramenti. Krščansko življenje pa je najprej človečno življenje. Zato ima pastorala nalogo, da se zavzame za čimvečji razvoj človeka kot osebe v družbi. S tem se pastorala nikakor ne skrči samo na horizontalno razsežnost človečnosti, ampak resno jemlje kot temelj človečno življenje, brez katerega je krščansko življenje nemogoče.

2. Če pastoralo razumemo v tem celotnostnem smislu, je diakonija, služenje človeku, posebno trpečemu in ubogemu, po Kristusovem zgledu njen bistveni sestavni del. Cerkev kot božje ljudstvo je občestvo vere, božjega češčenja in ljubezni. Če se občestvo vere in božjega češčenja ne izkaže v dejavni ljubezni, če oznanjevanje in liturgija ne najdeta svoje dopolnitve v diakoniji in ne obrodita v njej svojih sadov, ne moremo govoriti o pristani Kristusovi Cerkvi.

3. Diakonija lahko pomeni troje. Splošno pomeni služenje, ki je vedno hkrati služenje Bogu in ljudem. Zato ni pravega služenja Bogu brez služenja ljudem. To služenje je najprej služba resnici v ljubezni. Zato je vsa pastorala, tudi oznanjevanje in liturgija, služenje, diakonija. Drugi vatikanski cerkveni zbor je ta značaj poslanstva Cerkve in delovanja poudaril z vso jasnostjo in odločnostjo.

Poleg tega splošnega pomena označuje beseda diakonija v ožjem smislu karitativno dejavnost vseh vrst, kakor jo je Cerkev v svoji zgodovini vedno poudarjala in izvrševala. Ne smemo pa prezreti, da karitativna dejavnost ne obsega le organiziranega delovanja in telesnih del usmiljenja. Osnovnega pomena je ljubezen v srcu in notranje razpoloženje do bližnjega. Nič manj pomembna kot telesna so duhovna dela usmiljenja.

Pogosto prištevajo k diakoniji tudi socialno pomoč in življenjsko posvetovanje vseh vrst, kot jih danes večinoma prevzame in organizira država. Takšno pomoč je mogoče zagotoviti s socialnimi zakoni in javnimi finančnimi prispevki. Karitativne in socialne dejavnosti ni mogoče natančno razmejiti. Socialna zakonodaja naj sicer skuša doseči, da bi bilo potrebno čim manj karitativne pomoči v ožjem smislu. Vendar tudi v socialno najbolj urejeni državi zasebna in skupna karitativna pomoč nikdar ne bo postala popolnoma odveč. Diakonije, kolikor obsega socialno pomoč na osnovi državne zakonodaje in organizacije, tu ne bomo upoštevali. Kjer Cerkev sama organizira socialno pomoč, se to navadno zgodi v okviru karitativne dejavnosti.

Že iz dejstva torej, da pastorale in diakonije v njihovih različnih oblikah ni mogoče natančno razmejiti, se pokaže njuna notranja naravnost druga na drugo.

II. DANAŠNJA ZAVEST O RAZMERJU PASTORALE IN DIAKONIJE

Praden bo podrobneje govor o vključitvi prenovljene diakonije v prenovljeno pastoralo, se kratko ustavimo ob vprašanju, ali je zavest o notranji povezanosti pastorale in diakonije že splošno razširjena v Cerkvi. Omenili smo sicer nekatera ugodna znamenja časov, da diakonija nujno spada v pastoralo. Ali pa ni morda med obema kljub temu marsikje še nekak notranji prepad in nekaka odtujenost?

1. Ne da se tajiti, da v pastorali marsikje oznanjevanje in liturgija veljata vse preveč kot edino pomembni nalogi. Diakonija se jim zdi bolj nekak lep dodatek, ki pa ga je mogoče prepustiti nekaterim idealistom in specialistom. V oznanjevanju in liturgiji pridejo praktične posledice za diakonijo, za različne oblike služenja človeku, kakor to zahteva evangelij, vse premalo do veljave. Tudi kjer se poudarjata diakonija in karitas, dejanja velikokrat ne ustrezajo besedam. Lepe besede za trpeče in uboge ali skromna simbolična dejanja zanje so še daleč od pravega služenja v dejanju in resnici in od pristne delitve v ljubezni. Karitativna pomoč velja pogosto le trenutnim materialnim potrebam, za njihove vzroke pa je premalo zanimanja. Duhovne oblike človeške stiske kot osamljenost, obupanost, izguba socialnega položaja in izključitev iz družbe ostanejo skoraj neopazene. Pastoralna se v oznanjevanju in liturgiji premalo briga za 99 izgubljenih, ki potrebujejo predvsem diakonije v obliki človeške dobrote in krščanske ljubezni, in se preveč ustavi pri enem, ki mu oznanjevanje in liturgija dozdevno zadoščata.

2. Mnogi pojmujejo diakonijo vse preveč kot priložnostno in osamljeno izpolnitev neke dolžnosti in premalo kot bistveni sestavni del krščanskega življenja. Zato so mnenja, da morejo svojo dolžnost izpolniti, če dajo tu in tam nekaj vbogajme ali kje nekaj malega pomagajo. Radi bi se s sorazmerno skromno miloščino ali majhnim delom tako rekoč odkupili, da bi imeli spet svoj mir v zavesti, da so izpolnili svojo dolžnost. Služenje bližnjemu v ljubezni po Kristusovem zgledu kot stalna življenjska oblika se jim zdi nemogoča zahteva.

3. Zanimivo je, katera merila in kateri vrstni red velja v ocenjevanju krščanskih dolžnosti in kreposti. Kriterije za tako imenovanega »dobrega« kristjana in za živo župnijsko občestvo iščejo vse kje drugje kakor pa v diakoniji in dejanski krščanski ljubezni. Kdor hodi v nedeljo k maši, kdor hodi redno k zakramentom, kdor sodeluje v župniji in se udeležuje cerkvenih prireditev, velja za dobrega kristjana. Redkokdaj pa velja kot kriterij pripravljenost za nesebično služenje in pomoč trpečim in ubogim.

4. Čut za sorazmernost in razsežnost v diakoniji in dejavni ljubezni do bližnjega je v primeri s skrbjo za samega sebe malo razvit, pa naj gre za denar, za uporabo časa ali pa za uporabo svojih zmožnosti. Kristusovo besedo, da ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi sam drugim stregel, nekateri, morda bolj podzavestno, postavljajo na glavo. Kristusove zapovedi

ljubiti bližnjega kot sam sebe veliko kristjanov v njeni daljnosežnosti sploh ne dojame, kaj šele, da bi jo izpolnili. Živijo bolj po načelu, da je bolje jemati kakor pa dajati.

5. Tu in tam nastaja v Cerkvi vtis, da se v načrtovanju in dejavnosti z večjo vneto zavzemajo za institucije, zgradbe in spomenike kakor pa za žive ljudi. Bolj se trudijo za ohranitev in utrditev svojega položaja in družbenih struktur kakor pa za človekov razvoj. Več jim velja pravni red kakor pa reševanje ogroženih ljudi. Samoobramba ima prednost pred pomočjo drugim. Zdi se, da druge, baje nujnejše naloge, spodrivajo diakonijo, ki izhaja iz resnične človeške solidarnosti in prave krščanske ljubezni, ki velja vsakemu človeku, naj bo blizu ali daleč, naj bo v telesni, duševni, socialni ali verski stiski.

Seveda je mogoče kot protiutež nasproti tem kritičnim ugotovitvam poudarjati, da je bilo v Cerkvi v zgodovini in danes vedno veliko nesebičnega služenja in dejavne ljubezni do bližnjega. Številne velike osebnosti, ustanove in dejavnosti, izjave in dokumenti, knjige in spisi pričajo o tem. Prav je, da tega ne prezremo. Popolnoma napačno bi bilo trditi, da je Cerkve diakonijo v svoji pastoralni kratko in malo pozabila in zanemarila. Toda pri vsem tem nastaneta dve vprašanji:

1. Ali je diakonija načelno in praktično že dovolj vključena v pastoralo?

2. Ali imajo župnijska občestva, s svojimi dušnimi pastirji na čelu, pa tudi cerkveno vodstvo, za diakonijo že dovolj razvit čut?

Če sta ti dve vprašanji upravičeni, je prenovljena diakonija v prenovljeni pastoralni prenovljene Cerkve še vedno nujna zahteva in velika naloga.

III. NOVO IZHODIŠČE ZA MEDSEBOJNO NARAVNANOST DIAKONIJE IN PASTORALE

Če pazljivo opazujemo znamenja časov, je mogoče na drugi strani ugotoviti tudi razna dejstva, ki nudijo za notranjo povezavo diakonije in pastore in za prenovo pastore v smislu boljše integracije diakonije vanjo izredno ugodno izhodišče. Naj omenimo le nekatera, ne da bi bilo naštevanje izčrpno in ne da bi s tem trdili, da je stanje povsod enako ugodno.

1. Smemo trditi, da se čut za sočloveka kot brata, posebno pri mladih, vedno bolj razvija in ostri. Zaradi različnih nevarnosti, ki jim je človek danes izpostavljen, zaradi izkustva, kako zelo je človek v svojem osebnem dostojanstvu ogrožen, pa tudi zaradi dejstva, da kljub vsemu materialnemu blagostanju duhovna in življenjska stiska za mnoge postaja vedno hujša, zanimanje za človeka vedno bolj raste. Vse bolj stopa v ospredje želja po nravnih temeljih in vrednotah, ki so za resnično človeško življenje neobhodno potrebne. Brez dvoma ima ta želja svoj izvor tudi v skrbi za lastni obstoj in prihodnost. Ljudje pa se vedno bolj zavedajo, da so vsi med seboj povezani in da imajo skupno usodo. Nihče ne more sam zase načrto-

vati in zavarovati svoje prihodnosti. Zato ima v zavesti sodobnega človeka solidarnost vedno večji pomen. Solidarnost in bratstvo, posebno tudi z ubogimi, trpečimi, zatiranimi in preganjanimi, ne glede na socialne, nacionalne in konfesionalne razlike postajata vedno bolj jasni zahtevi krščanskega življenja. Za vedno več kristjanov je ena prvih zahtev pri uresničevanju evangelija ravno pospeševanje človeškega razvoja, osvobajanja in vsestranskega blagostanja, boj proti nepravici, zatiranju, uboštvu in stiski, upor proti družbenim in gospodarskim privilegijem določenih skupin in proti izrabljanju slabotnih in brezpravnih. Na škofovski sinodi v l. 1974 v Rimu so številni udeleženci, posebno iz manj razvitih dežel, poudarjali to nalogo.

2. Zelo ugodno priložnost za buditev in poglobitev solidarne zavesti daje danes veliko boljše informacija in dokumentacija o potrebah ljudi. Ker ljudje bolje vedo, kako gre drugim, se ne morejo kratko in malo zapreti v svoj mali osebni svet. Naj jim bo to po volji ali ne, vedno znova jih družbena občila, televizija, radio in časopisi soočajo s socialnim položajem v bližnjem in daljnem svetu. Kjer taka poročila ne služijo le za ideološko propagando, ampak osvetlijo in razložijo splošno človeško stanje, dobro utemeljijo potrebnost obsežne medsebojne pomoči. Jasno pokažejo, kako zelo so ljudje drug od drugega odvisni in kako brez moči je poedinec in majhna skupina, ki hoče izboljšati človeško stanje.

3. Potrebo solidarnosti in medsebojne pomoči ter diakonije v najširšem pomenu besede danes ne poudarjajo le kristjani. Ravno nasprotno. Ljudje, ki krščanstvo odklanjajo in oblikujejo svoj življenjski nazor iz marksizma in komunizma, včasih dolžnost, zavzeti se za sočloveka, še bolj poudarjajo kot mnogi kristjani. Prvotno krščansko idejo bratstva jemljejo v zakup kot svoj program. S tem izzivajo kristjane, da resneje vzamejo bratsko povezanost med ljudmi, in to na globlji podlagi in pod drugačnim zornim kotom kot neverni. S tem imajo kristjani priložnost, da verodostojnost krščanskega oznanila dokažejo ravno v služenju in pomoči sočloveku.

4. Razumljivo je zato, da v Cerkvi in krščanskih občestvih v novi obliki stopa v ospredje vprašanje, katera merila in kriteriji veljajo za krščansko življenje. Prej je bilo omenjeno, da ljubezen do bližnjega večkrat v tem pogledu ne prihaja prav do veljave. Danes pa se širi in pogloblja prepričanje, da brez pristne skupnosti in resničnega občestva med ljudmi sploh ni Cerkve in krščanstva. Dejavna in nesebična ljubezen postaja najpomembnejši kriterij za krščansko življenje. Spoznanje, da brez soodgovornosti za sočloveka ni krščanskega občestva, dobiva vedno trdnejšo teoretično podlago in vedno bolj živo življenjsko obliko. Krščanska etika ne more in ne sme biti le etika osebne odgovornosti vsakega sam zase, ampak mora biti bistveno etika soodgovornosti za druge in skupaj z drugimi. Drugi vatikanski cerkveni zbor je to ponovno poudaril.

5. Že prej je bilo omenjeno, da je drugi vatikanski cerkveni zbor poslanstvo Cerkve in cerkvene oblasti predočil predvsem kot služenje. Zadr-

žanje zastopnikov cerkvene hierarhije in dušnih pastirjev na mnogih krajih kaže, kako se je že uveljavila ta miselnost in v čem se kaže razlika od nekdanjih oblik. To prihaja do veljave tudi v uvajanju novih cerkvenih služb, za katere je služenje posebno značilno. V prvi vrsti je treba omeniti poživitev stalnega diakonata, čeprav njegovo pojmovanje ni še povsem razčiščeno. Nastaja pa tudi več drugih novih cerkvenih služb, npr. razne oblike posvetovanja in socialne in karitativne pomoči, ki jih organizira Cerkev. V vedno več škofijah in župnijah take ustanove niso prepuščene kratko in malo zasebni iniciativi posameznikov, ampak so vključene v uradno pastoralo Cerkve. Posebni cerkveni diakonalni in karitativni centri imajo nalogo, da pospešujejo in koordinirajo karitativno dejavnost in skrbijo za njeno praktično uresničevanje. Na tak način so zahteve, ki so jih v raznih deželah postavile škofijske sinode, vsaj deloma že izpolnjene.

6. Ugodno izhodišče za obnovo diakonije v obnovljeni pastorali je končno prizadevanje za prenovo dosedanjih karitativnih organizacij. Te organizacije, ki so imele včasih večinoma obliko društev, želijo vedno bolj svojo dejavnost vključiti v življenje Cerkve in cerkvenega občestva in ne ostati nekako na robu. Zato tudi nočejo več organizirati in izvajati le posameznih karitativnih akcij, ampak želijo hkrati vplivati na zavest vernikov in duhovno in teološko poglobiti in utemeljiti diakonijo in karitativno dejavnost. Prizadevanja uradnih organizacij evropske Caritas v posameznih deželah razodevajo pripravljenost preveriti in spremeniti svoje strukture in tako prispevati k prenovi diakonije v prenovi pastorage. Organizirana cerkvena Caritas želi vedno bolj nesebično pomagati, kjer koli se pokaže potreba, in sodelovati z vsemi, da bi bila skupna pomoč čim uspešnejša. Skrb za svojo ustanovo in organizacijo, za svojo dejavnost, ki jo je mogoče statistično ugotoviti in na zunaj pokazati, stopa bolj in bolj v ozadje, da pride do veljave nesebično služenje. Seveda kljub temu cerkvena Caritas noče in ne sme zatajiti svojega prizadevanja za specifično krščanski prispevek, bodisi v njegovi utemeljitvi ali cilju, bodisi v obliki in vsebini pomoči.

7. Če povzamemo vsa ta dejstva, je mogoče ugotoviti, da je sprememba mišljenja, ki se kaže pri mnogih in na številnih krajih, resnično ugodno izhodišče za obnovo diakonije in s tem pastorage. Naša naloga je, da to spremembo mišljenja v Cerkvi, pri odgovornem vodstvu, pri dušnih pastirjih ter med vernimi ljudmi čim bolj odkrijemo, oblikujemo, pospešujemo in poglobljamo. Če gre tu in tam sprememba mišljenja le počasi naprej in zadeva na ovire in težave, to ne sme vzeti poguma tistim, ki znajo brati in razlagati znamenje časa.

IV. MEDSEBOJNI VPLIV PASTORALE IN DIAKONIJE — VKLJUČITEV DIAKONIJE V PASTORALO

Če resno vzamemo evangelij in poslanstvo Cerkve, kot jo hoče Kristus, in upoštevamo znamenje časa, moramo reči: ni pastorage brez diakonije kot

bistvenega sestavnega dela. Ni prave krščanske diakonije, ki bi ne bila vključena v celotno pastoralo. Celotna pastorala mora biti diakonija in se hkrati izkazati v posebnih oblikah diakonije. Vsaka diakonija mora prevzeti naloge celotne pastore in jih uveljaviti. Pastoralna in diakonija se med seboj prešinjata in oplajata, ne da bi prva povsem prešla v drugo. Prenova pastore ni brez diakonije in prenovljena diakonija ima svoje mesto v prenovljeni pastoralni. Obe pa morata živeti v prenovljenem cerkvenem občestvu in v prenovljeni Cerkvi. Kaj to konkretno pomeni? Katere naloge izhajajo iz tega?

1. Med tremi nalogami Cerkve, oznanjevanje, liturgija in diakonija, ali martyria, leiturgia in diakonia, obstaja notranja enotnost. Oznanjevanje in liturgija naj za diakonijo pripravljata temelje, dajeta nagibe in kažeta smisel in naj skrbita za njeno poživitev. To naj se ne dogaja le v teoretičnih razlagah, ampak v praktični uresničitvi v župniji. Če oznanjevanje v pridigi in katehezi, v izobraževanju odraslih in v vplivanju na javno mnenje ne prispeva k dejavni ljubezni iz resnice, k služenju človeku, predvsem ubogemu in trpečemu, ne dosega svojega cilja. Če liturgija, zlasti evharistično bogoslužje, nima svojega učinka v dejavni ljubezni v življenju župnije, izpade ena njenih bistvenih razsežnosti. Res je, da nima vsak enakih darov in enakih nalog. Tudi razmere zahtevajo različne poudarke. Načelno pa diakonalna razsežnost oznanjevanja in liturgije ne sme nikdar manjkati. Samo takó sta oznanjevanje in liturgija za današnjega človeka, predvsem tudi nevernega, verodostojni.

Čim bolj postaja diakonija na temelju oznanjevanja in liturgije notranja nujnost, tem bolj bo tudi sama postala oznanjevanje in bo pričala o liturgiji in k njej vabila. Krščansko občestvo in Cerkev se gradi s službo besede in v liturgiji, kot to poudarja drugi vatikanski cerkveni zbor. Konkretno pa za graditev Cerkve služba človeku v nesebični dejavni ljubezni ni nič manj pomembna.

2. Diakonije ne smemo ločiti in izolirati od oznanjevanja in liturgije. Krščanska diakonija je vedno več kot samo socialna ali človečanska pomoč ali organizirana karitativna dejavnost. Iz božje besede in iz obhajanja liturgije črpa svojo specifično duhovnost in svoj specifični krščanski etos. Ta posebnost ne prihaja do veljave toliko v vsebini diakonalne službe, saj tudi kristjan dejansko ne more nuditi človeku drugačne materialne pomoči kot nekristjan. Krščanska diakonija pa da služenju drug smisel in drugačno odrešenjsko razsežnost. Ker se cerkvena diakonija ne briga samo za materialne, ampak tudi za duhovne in verske potrebe, nudi človeku vedno bistveno več kot le socialno pomoč. Vendar materialna socialna in karitativna pomoč ne sme biti sredstvo za doseg verskega cilja ali propaganda za versko vplivanje na človeka. Ne bi bilo prav, če bi kdo s karitativno pomočjo hotel človeka pridobiti za vero in za Cerkev ali za udeležbo pri liturgiji. Krščanska diakonija naj namreč iz svoje notranje enotnosti z oznanjevanjem in liturgijo razvija svojo posebno dinamiko in prepričevalnost. Tako bodo ljudje postali

pozorni na zadnji vir, iz katerega izvira diakonija oz. iz katerega črpajo tisti, ki nesebično služijo človeku.

Zato se tudi tisti, ki se udeležujejo v diakoniji, ne smejo oddaljiti od oznanjevanja in liturgije. Najprej naj v sebi doživijo in izkusijo notranjo enotnost vseh treh nalog Cerkve. Zaradi tega pa tudi uradna pastoralna Cerkve v oznanjevanju in liturgiji ne sme zanemarjati diakonalnih in karitativnih delavcev in jih prepuščati samim sebi. Nasprotno, posveti naj jim vso svojo pozornost in jim nudi celo posebne priložnosti v oznanjevanju in liturgiji, da poglobijo svojo specifično službo v Cerkvi.

3. Službe v Cerkvi so različne, zato tudi razdeljene na različne osebe. Vendar zaradi tega oznanjevanja liturgije in diakonije ni dovoljeno izigravati drugo proti drugi ali poudarjati, pretiravati, izolirati ali celo ideologizirati eno na račun druge. Res je sicer, da tisti, ki skrbi predvsem za oznanjevanje ali liturgijo, ne more v istem obsegu prevzeti službe diakonije, in obratno. Zaradi notranje naravnosti treh nalog pa morajo njihovi nositelji oz. zastopniki biti notranje in zunanje povezani. Za oznanjevalce in liturge ne obstaja navadno nobena težava, že zato ne, ker večinoma ista oseba opravlja obe nalogi. Apostolska dela pa poročajo, da so bili apostoli ravno zaradi skrbi za božjo besedo, zaradi molitve in oznanjevanja nauka prisiljeni postaviti diakone, da bi »oskrbovali mize« (Apd 6,1—6). Tudi danes se lahko zgodi, da diakonija ni možna v popolni povezanosti z oznanjevanjem in liturgijo ali se tisti, ki so prevzeli diakonijo, ne čutijo dovolj povezane z oznanjevanjem in liturgijo. Tako more nastati vtis, da je diakonija samo nekak dodatek k oznanjevanju in liturgiji in da je karitativna dejavnost naloga za nekaj idealistov ali vprašanje organizacije za nekaj specialistov. Tako pojmovanje pa popači diakonijo v pastoralni. Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo v njeni različnosti služb iz istega Duha je mogoče graditi samo tedaj, če so oznanjevalci, tj. učitelji resnice, liturgi, tj. tisti, ki se posvečajo bogočastju in molitvi, in delavci v diakoniji, tj. tisti, ki služijo neposredno človeku, enakovredni, čeprav različni delavci v Cerkvi in služijo vsi Bogu in človeku hkrati. Kdor oznanja nauk, ga mora oznanjati tako, da vodi k udeleževanju ljubezni v službi človeku. Kdor obhaja liturgijo, mora to delati iz resnice, da slavi Boga v duhu in resnici. K temu pa spada tudi ljubezen do človeka, ker brez nje bogočastje Bogu ne ugaja in ga ne sprejme. Kdor se udeležuje v diakoniji, mora to opravljati v službi resnice, v čaščenju Boga in v službi človeka. Služba Bogu in služba človeku se ne dasta ločiti, ker se ljubezen do Boga in do bližnjega ne da ločiti.

4. Zaradi notranje enotnosti oznanjevanja, liturgije in diakonije in nujnega sodelovanja treh služb in njihovih nositeljev v Cerkvi so te tri naloge v pastoralni druga za drugo preiskusni kamen in merilo za njihovo pristnost. Ob oznanjevanju je treba preverjati pristnost liturgije in diakonije, ob liturgiji pristnost oznanjevanja in diakonije, pa tudi ob diakoniji pristnost oznanjevanja in liturgije. Zaradi znanega načela *lex credendi lex orandi* veči-

na prizna medsebojno odvisnost preverjanja oznanjevanja in liturgije. Teoretično velja to tudi za diakonijo kot preizkusni kamen za oznanjevanje in liturgijo, vsaj kar zadeva njen vpliv na življenje. Kristus sam je vendar dejal, da bodo njegove učence spoznali po medsebojni ljubezni (Jan 13,35). Praktično pa ne vidijo in ne priznajo vsi, da bi bila oznanjevanje in liturgija kako odvisna od diakonije in da bi bila ta tudi merilo za prvi dve. Prenovljena pastorala pa naj bi bolj resno jemala diakonijo kot preizkusni kamen in merilo za oznanjevanje in literaturo, in to zaradi Kristusove besede, ne le zaradi verodostojnosti in prepričljivosti oznanjevanja in liturgije pri sodobnem človeku.

5. Oznanjevanje, liturgija in diakonija imajo potemtakem v pastoralni druga pri drugi in druga za drugo vlogo integriranja, stimulacije in kritike. Oznaka te trojne funkcije je znana iz sodobnega razpravljanja o posebnosti krščanske morale¹⁴. Kar je tam rečeno o specifično krščanski etiki v npravnem življenju v svetu, je mogoče obrniti v analognem smislu tudi na oznanjevanje, liturgijo in diakonijo v njihovem medsebojnem razmerju. Druga do druge imajo nalogo integriranja, se pravi, naj stalno opominjajo druga drugo, da nobena ne more biti brez drugih dveh. Med vsemi tremi obstaja notranja enotnost, ker imajo vse tri isti zadnji vir, isti zadnji cilj in isti smiselni horizont, čeprav vsaka na svoj način. Le če oznanjevanje, liturgija in diakonija izpolnjujejo najprej druga nasproti drugi nalogo integriranja, bo mogoče diakonijo tudi na pravi način integrirati v celotno pastoralo.

Oznanjevanje, liturgija in diakonija imajo funkcijo, da se druga pri drugi med seboj stimulirajo, dajejo druga drugi pobude, druga drugo izzivajo, dinamizirajo in si pomagajo k ustvarjalnemu razvoju in k vedno večji učinkovitosti. Na tak način dobi celotna pastorala novo dinamiko in notranjo prenovljavno moč. Najbrž ima diakonija nasproti oznanjevanju in liturgiji v posebnem smislu nalogo stimulacije. Vendar bi tudi diakonija brez stalnih pobud iz oznanjevanja in liturgije kaj hitro postala navadna humanitarna pomoč.

Končno imajo oznanjevanje, liturgija in diakonija druga za drugo nalogo kritike, ne toliko, kar zadeva resnico samo, pač pa, kar zadeva način nje-nega posredovanja in uresničevanja. Prvo merilo in prva kritika za vse tri je božja beseda in Kristusova volja. Oznanjevanje kot posredovanje božje resnice pa mora liturgiji in diakoniji vedno znova postavljati vprašanje, ali stojita v resnici, ji služita in jo izpričujeta. Liturgija postavlja obema drugima vprašanje, kako sta naravnani na smiselno središče in v božjo slavo. A tudi diakonija postavlja obema drugima vprašanje, kako služita in pomagata človeku. Kritična funkcija ne pomeni v negativnem smislu odklanjanja, ampak pomoč za vedno boljšo službo Bogu in človeku v resnici in ljubezni. Čim verodostojnejše oznanjevanje, liturgija in diakonija izvršujejo svojo funkcijo kritike, tem bolj prispevajo k prenovi celotne pastorale.

¹⁴ Prim. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971, str. 189—197.

6. Kraj, kjer naj se uresničuje notranja enotnost in medsebojno vključevanje oznanjevanja, liturgije in diakonije, je cerkveno občestvo, predvsem v župniji. Ni dovolj, da le cerkveni dokumenti, teološki traktati in pastoralni programi poudarjajo notranjo enotnost. Šele če se cerkveno občestvo v župniji zaveda, da ni krščanskega življenja brez oznanjevanja, liturgije in diakonije, brez službe resnici, Bogu in človeku, in če ta zavest prihaja do veljave v življenju, obstaja Cerkev. Da brez oznanjevanja in liturgije ni Cerkve, je jasno in splošno sprejeto že od nekdaj. Danes pa se vedno bolj zavedamo, da tudi brez diakonije ni Cerkve. Da, tu in tam se pojavlja nagnjenje, ki diakonijo poudarja preveč enostransko na račun oznanjevanja in liturgije. Padec iz ene skrajnosti v drugo nikdar ni prava rešitev. Ta obstaja v resnični sintezi, ki je služenje v resnici in ljubezni.

7. Pri presojanju, kakšno vlogo ima diakonija v življenju cerkvenega občestva, velja omeniti tri vidike.

a) Najprej je treba vse storiti, da se ne bodo samo posamezniki zavedali svoje dolžnosti sodelovati v diakoniji, ampak tudi občestvo kot celota. Vsi posamezniki in občestvo kot tako so odgovorni za diakonijo in se morajo na tem področju udeleževati. S tem seveda ni rečeno, da ni potrebno, da nekateri v župniji prevzamejo posebne naloge v diakoniji, a za njimi naj bi stalo vse cerkveno občestvo.

b) V cerkvenem občestvu naj vlada pravo ravnovesje med spontanostjo, načrtovanjem, organizacijo in koordinacijo. Ker je diakonija najprej dar Duha in zadeva srca in mišljenja, Duha ne smemo dušiti ali ovirati v njegovem delovanju, posebnih karizem ne omejevati in iniciativ ne prezirati. Toda v župniji je potreben tudi red in sodelovanje po načelih solidarnosti in subsidiarnosti. Zato imajo posebne ustanove in uradi, strukture in organizacije v župniji svojo posebno in nenadomestljivo vlogo.

c) Cerkveno občestvo naj se zaveda, da ne gre samo za diakonijo nasproti poedincem in za služenje posameznemu človeku, ampak tudi za služenje občestvu. To služenje obstaja najprej v tem, da se občestvo spreminja in prenavlja in se zave svoje odgovornosti za diakonijo. To pa zahteva pogosto tudi spremembo in prenovo struktur, ustanov in pravne ureditve. Res je, da ima sprememba in prenova miselnosti in ljudi prednost. Ker pa življenje v skupnosti zavisi tudi od struktur, predpisov, ureditev in ustanov, mora diakonija v župniji tudi tem posvetiti svojo pozornost. In to ne velja samo za notranje cerkvene strukture, ureditve in ustanove, ampak tudi za družbene. V zavesti svoje odgovornosti naj se kristjani zanimajo tudi zanje in naj bodo pripravljeni za sodelovanje.

V. NEKATERE PRAKTIČNE NALOGE

Ob koncu naj bo še kratko govor o nekaterih nalogah, ki izhajajo iz doslej povedanega. Kjer so te naloge že izpolnjene, je mogoče govoriti o

prenovljeni pastoralni. Kjer pa tega še ni, ostanejo naloge nujne zahteve, mimo katerih ne smemo iti. O nalogah bo govor pod vidikom odgovornih nositeljev diakonije, in sicer o cerkveni hierarhiji, o pastoralnih teologih, o dušnih pastirjih, o karitativnih delavcih in o cerkvenem občestvu.

1. Najprej je potrebno, da se predstavniki hierarhije in cerkvenega vodstva zavedajo svoje naloge v diakoniji. Če namreč ti ne vidijo, kakšen pomen ima diakonija v Cerkvi, bo težko prišlo do vključitve diakonije v pastoralno.

Predstavniki hierarhije, škofje, generalni vikarji in škofijski ordinariati ter škofijski referenti za pastoralno imajo predvsem dvojno nalogo. Prvič naj vključijo diakonijo v uradno pastoralno načrtovanje in strategijo. Če prihajajo pobude in predlogi od spodaj, naj jih sprejmejo, si jih osvojijo in dajo diakoniji v svojih uradnih dokumentih, pastirskih pismih in odločbah njeno pravo mesto. K temu spada tudi ustanovitev in finančna oskrba uradnih škofijskih, krajevnih in župnijskih delovnih mest, centrov in ustanov, zanimanje za njihovo delovanje, spodbujanje in vsakovrstna pomoč. Karitativni delavci ne smejo imeti vtisa, da jih cerkveno vodstvo ravno še prenaša, drugače pa so čisto samim sebi prepuščeni. Le če jim bo cerkveno vodstvo dajalo vso podporo, bo diakonija postala osrednja in življenjsko važna funkcija v Cerkvi in bo vključena v celotno pastoralno. Skrb hierarhije za diakonijo naj se pokaže tudi v tem, da bo za to nalogo izbranih in danih na razpolago dovolj sposobnih oseb, ki dobijo primerno izobrazbo in stalno pomoč, kolikor je to v danih razmerah le mogoče.

Druga naloga zastopnikov cerkvene hierarhije pa je, da to omenimo le z eno besedo, da sami dajo dober zgled. Le če zastopniki hierarhije pojmujejo svojo nalogo kot resnično služenje, kot pristno diakonijo in to pokažejo tudi v obliki svoje uradne službe in v svojem osebnem načinu življenja, je njihova zahteva in pospeševanje diakonije verodostojno.

2. Zelo pomembno nalogo imajo pastoralni teologi v sodelovanju z zastopniki drugih teoloških znanosti. Izdelajo naj vedno bolj trdno teološko podlago za diakonijo in za razne diakonalne in karitativne službe. Pri tem naj upoštevajo evangelij in poslanstvo Cerkve, a prav tako potrebe ljudi. Uvidevna in prepričljiva teološka utemeljitev karitativne dejavnosti in različnih cerkvenih služb je velikega pomena. Ravno pastoralni teologi naj prevzemajo nalogo integriranja, stimulacije in kritike v razmerju med oznanjevanjem, liturgijo in diakonijo. Na tak način bodo veliko prispevali, da sodelavci v diakoniji najdejo pravo pojmovanje svoje službe in svojo identiteto.

Poleg tega pa imajo pastoralni teologi tudi nalogo, da izdelajo modele za delovanje na področju diakonije in za različne cerkvene službe. Vendar je to nalogo treba izpolnjevati v ozkem stiku s prakso in v sodelovanju s karitativnimi delavci in stalnimi diakoni, pa tudi z zastopniki karitativnih, socioloških in antropoloških znanosti.

3. Ali bo diakonija v župniji vključena v pastoralo, je odvisno na poseben način od dušnih pastirjev, zlasti od župnikov. Njihove konkretne naloge so predvsem tele:

a) usmerjati oznanjevanje in liturgijo v diakonijo in jo tako utemeljevati, pospeševati in ji dajati pravi smisel;

b) buditi in razgibati župnijo, da v diakoniji vidi bistveni del krščanskega življenja;

c) sistematično vključevati diakonijo v pastoralni načrt in v cerkveno življenje župnije;

č) ustvarjati jasne poudarke in modele za diakonijo v pastoralni in v življenju župnije med cerkvenim letom (postni čas, advent) in ob posebnih potrebah in stiskah v župniji in okolici;

d) podpirati karitativne akcije in ob njih oblikovati javno mnenje v župniji;

e) človeško in duhovno skrbeti za karitativne delavce in jim nuditi pastoralno oskrbo;

f) pridobivati nove sodelavce, tudi prostovoljne, za diakonijo in karitativno dejavnost, posebno med mladimi;

g) koordinirati delo na področju diakonije, predvsem z ozirom na tiste, ki so pomoči najbolj potrebni.

4. Sodelavci v diakoniji imajo nalogo, da se vključijo v celotno pastoralo in v župnijo. Čeprav je za delo v diakoniji potrebna določena samostojnost in neodvisnost, je sodelovanje v celotni pastoralni velikega pomena. Diakonija v župniji ne sme imeti le obliko kakšnega društva ali delavskega sindikata, ki ima pred očmi predvsem svoje posebno mesto in svoje posebne zahteve. Tu in tam lahko nastane napetost med diakonijo in drugimi oblikami pastore. Toda za pravo integracijo diakonije v pastoralo je dober sporazum z dušnimi pastirji neobhodno potreben.

Tisti, ki delajo v diakoniji, se ne smejo tako zelo posvetiti izključno tej dejavnosti, da bi zanemarili oznanjevanje in liturgijo in bi zanje postali le obrobna in postranska stvar. Če razumejo svoje delo v krščanskem duhu, bodo ravno sami iz oznanjevanja in liturgije hoteli črpati moč in iz nje živeti. Ravno diakonija naj jih vodi k odprtosti za oznanjevanje in liturgijo. Duhovnost, ki jo diakonija črpa iz oznanjevanja in liturgije, bo karitativnim delavcem dajala sposobnost za nesebično služenje brez vsakega ozira na osebno uveljavljanje, konkurenco in uspeh, s katerim bi hoteli dokazati svojo moč. Njihova glavna skrb bo, da se dela dobro in da se pomaga ljudem, in ne toliko, da ravno oni sami to delajo in nihče drug.

5. Župnijsko občestvo v diakoniji ne sme biti le pasiven izvrševalec tega, kar je bilo sklenjeno zgoraj. V prejšnjih časih je res tu in tam prevladoval vtis, da so pri oznanjevanju udje občestva le pasivni poslušalci, v liturgiji nemi gledalci in v diakoniji ubogljivi izvrševalci, če so dobili določene naloge. Danes na vseh področjih poudarjamo aktivno vlogo cerkvenega ob-

čestva. Kjer se občestvo noče omejiti samo na priložnostne denarne zbirke ali posebne akcije, ima zlasti tele naloge:

a) Občestvo se mora vedno bolj zavedati, da diakonija ni prepuščena le uradnim dušnim pastirjem in poklicnim karitativnim delavcem. Poglobitev te zavesti zavisi od splošne zavesti soodgovornosti in izkustva skupnosti v župniji. Če se ne posreči na enkrat ali v kratkem času spremeniti javnega mnenja v župniji, imajo male skupine tem večji pomen. Njim je treba dati dovolj prostora in svobode in jih podpirati v njihovi dejavnosti.

b) V župniji je treba vse storiti, da čimbolj izgine individualistično in sebično mišljenje in brezbriznost nasproti bližnjemu ter se prepreči umik le v svoj majhen osebni življenjski krog. K temu veliko pripomore dobra informacija o potrebah in stiskah in o položaju posameznih ljudi in skupin, ki potrebujejo pomoči. Ne sme se zgoditi, da bi bili ljudje, ki so v kakršni koli stiski, kratko in malo prepuščeni sami sebi in ostali osamljeni. Župnijski sveti in razne skupine morejo v tem oziru nuditi veliko pomoč.

c) Pomoč župnije se ne sme izčrpati le v denarnih prispevkih, kakor da bi bilo na tak način že mogoče izpolniti dolžnost ljubezni do bližnjega. Pokazati se mora v osebni pripravljenosti, prostovoljno pomagati, žrtvovati nekaj svojega časa in osebnih zmožnosti in sposobnosti. To je večkrat bolj potrebno kot pa denarna pomoč.

č) Kdor ima v župniji kakršno koli javno vlogo, naj si prizadeva za to, da bo diakonija v javnem mnenju dobila svoje pravo mesto. Primerna sredstva za to so župnijski listi, izobraževalni tečaji, predavanja in posebne prireditve. Če diakonija v javnem mnenju pride do veljave, bo to imelo posledice tudi na vzgojo in na splošno življenjsko obliko v župniji.

d) Življenjska oblika ali življenjski slog je močno odvisen od javnega mnenja in to je treba prav posebej poudariti. Danes vedno več govore o tem. Vedno glasneje zahtevajo, da je treba življenjsko obliko v marsičem spremeniti, ker tako potrošniško življenje ne more iti tako naprej. Sprememba življenjske oblike ne sme izvirati le iz skrbi za svojo lastno prihodnost, ampak tudi iz soodgovornosti za druge.

e) Od nove življenjske oblike bo tudi odvisno, kakšen sloves si hoče župnija pridobiti in kakšne spomenike si hoče postaviti. Včasih je bil ponos župnije v tem, da je bila bogata in močna, dobro organizirana in v javnosti vplivna. Mogočne stavbe in draga obnovitvena dela so bila bolj pomembna kot pa živi ljudje, ki bi jim bilo treba pomagati. Spomeniki iz kamna sicer preživijo stoletja, ljudje pa, ki so doživeli dobroto in pomoč, bodo nastopili kot priče v večnosti, kot to poudarja Kristus v svojem govoru o poslednji sodbi (Mt 25, 31—46). Prenovljeno župnijsko občestvo se bo tega zavedalo.

Ob koncu še tole vprašanje: Ali je prenovljena diakonija pogoj za prenovno pastorale in župnijskega občestva? Ali pa je prenovljena pastorala pogoj za prenovno diakonijo? Ali pa je končno prenova župnije, dušnih pastirjev in občestva pogoj za prenovno diakonijo in pastorale? Medsebojna od-

visnost diakonije, pastorage in župnije pri prenovi je očitna. Odločilno je nekje začetni oziroma začetni na več krajih. Brez človeškega prizadevanja ne gre. Nosilni temelj in oživljajoča moč je končno vera in božje delovanje in zaupanje Sv. Duha, ki dela vse novo in prenavlja obličje zemlje, tudi obličje krščanskega občestva in Cerkve.

Povzetek: Alojz Šuštar, Pomen diakonije v pastorage

V članku je poudarjena diakonija kot bistveni sestavni del pastorage in medsebojna naravnost oznanjevanja, liturgije in diakonije druga na drugo. Do veljave ne pridejo toliko teološki vidiki, ampak predvsem pastoralni, kakor jih narekuje današnji položaj v Cerkvi in spremembe v zavesti kristjanov. V zadnjem delu so nakazane nekatere praktične naloge za poživitev diakonije v župniji in krajevni Cerkvi.

Zusammenfassung: Alojz Šuštar: Bedeutung der Diakonie in der Pastoral

Der Beitrag bringt in leichter Uebersetzung das Referat, das an der Oesterreichischen Pastoraltagung in Wien Ende Dezember 1977 gehalten wurde. Die Diakonie wird als wesentlicher Bestandteil der Pastoral dargelegt. Verkündigung, Liturgie und Diakonie sind innerlich aufeinander hingebordnet und befruchten sich gegenseitig. Im letzten Teil wird auf einige praktische Aufgaben bei der Integration der Diakonie in die Gesamtpastoral hingewiesen.

Résumé: Alojz Šuštar, La signification de la diaconie dans la pastorage

L'article présente la diaconie comme un élément intégral de la pastorage ainsi que la convergence mutuelle du kérygme, de la liturgie et de la diaconie. L'auteur ne s'attarde pas aux aspects théologiques de la diaconie, mais mets en relief surtout ses aspects pastoraux, comme l'exige la situation actuelle de l'Eglise et les changements de la conscience chrétienne. A la fin il signale quelques tâches pratiques pour la réactivation de la diaconie dans la paroisse et dans l'Eglise locale.

Anton Nadrah

Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit?

Za nas katoličane je bilo Marijino vedno devištvo nekaj tako samo po sebi razumljivega, da je bil naziv Devica sinonim za Marijino ime. Danes tudi nekateri katoličani, ki to tudi naprej hočejo ostati, ne priznavajo več Marijinega devištva ali pa o njem dvomijo. Izraz »rojen iz Marije Device« v apostolski veri (DS 30; SVC 911)* razlagajo simbolično ali puščajo možnost takšne razlage. Holandski katekizem npr. piše:

»Hkrati z Jezusovim človeškim poreklom kažejo evangeliji tudi njegov izvir iz Boga.

O velikih možeh iz stare zaveze pogosto beremo, kako so bili rojeni kot sad molitve. Po željnem hrepenenju, molitvi in po božji obljubi je zakonska združitev dveh ljudi, ki najprej nista dobila otrok, naposled dala sad... V teh poročilih je posebej poudarjeno, kar živi v vsakem rojstvu: da je vsak nov (hkrati spet enkraten) človek navsezadnje spočet samo od Boga. Naša običajna jezikovna raba izvrstno izraža to stanje, ko pravi, da starši otroka bolj 'dobijo', kot da so ga 'spočeli'.

Med vsemi otroki, ki jih je Bog obljubil v Izraelu, je Jezus vrhunec. Ko je prišel na svet, je bil tisti, za katerega je bilo célo ljudstvo prosilo vso zgodovino in mu je bil tudi obljubljen, bolj kot kateri koli drug otrok, saj je bil najgloblje hrepenenje vsega človeštva. Rojen je bil povsem iz milosti, povsem iz obljube: 'spočet od Svetega Duha'. Božji dar človeštvu!

To izražata evangelista Matej in Luka, ko pravita, da Jezus ni bil rojen po volji moža. Naznanjata, da se to rojstvo neskončno loči od rojstva vsakega drugega človeškega otroka in se ne da primerjati s tistim, kar zmorejo ljudje sami od sebe. To je globoki pomen člena v veri 'rojen iz Device'.¹

Skupina holandskih katoličanov je novembra 1966, kmalu po izidu katekizma, prosila papeža Pavla VI., naj prepreči propad vere na Holandskem. Med sedmimi problematičnimi točkami novega katekizma omenjajo na

* DS — Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum; kratica je, vsaj v romanskih deželah, že precej splošno sprejeta. SVC — Strle, Vera Cerkve, Celje 1977.

¹ Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, slov. prevod, Maribor 1971, 94.

prvem mestu Marijino devištvo. Ta točka je prišla na vrsto pri vseh poznejših obravnavah. Tudi papež Pavel VI., ki je naslovil posebno pismo na kardinala Alfrinka, med tremi stvarmi, za katere želi, da se v katekizmu natančneje določijo, omenja na prvem mestu Jezusovo deviško spočetje.²

Odklanjanje Marijinega deviškega spočetja se seveda še bolj kaže pri protestantih, vendar lepo število njihovih teologov zagovarja Marijino deviško spočetje, pač najbolj vneto Karl Barth.³

1. Nasprotovanje resnici

Danes tudi nekateri katoličani zastavljajo vprašanje: Ali ni potrebno dosedanje pojmovanje Marijinega deviškega spočetja prečistiti, demitizirati? Izraz v apostolski veri »rojen iz Marije Device« pomeni, da Sin prihaja od Boga, da je Bog. Da bi to resnico o Kristusovem božanstvu bolj poudarili, so jo izrazili z mitom o materialnem, biološkem deviškem spočetju. Šlo naj bi torej samo za mitološko obleko resnice o učlovečenju božjega Sina, za pesniški izraz resnice o božjem izviru Odrešenika. Danes je treba to oblačilo odstraniti, da se bo učlovečenje pokazalo v bolj človeški luči. Marijino spočetje Jezusa se je po pojmovanju teh katoličanov (ne le teologov, temveč tudi dušnih pastirjev in drugih vernikov) izvršilo po naravnih zakonitostih sodelovanja moža in žene, torej ne deviško.

Tudi besedilo pri Mateju in Luku, ki govori o Marijinem deviškem spočetju Jezusa, bi bilo treba obravnavati kot mit in ga zato demitizirati. To zagovarjajo še posebej tisti, ki bi radi iz evangelijev kot nezgodovinsko in neresnično odstranili vse čudežno.⁴

Zagovorniki demitizacije resnice o Marijinem deviškem spočetju Jezusa pravijo, da je dosedanje pojmovanje telesnega, biološkega Marijinega devištva povezano z mišljenjem, ki ga danes ni zavrzel le moderni svet, temveč tudi katoličani: namreč neko podcenjevanje zakona in zakonskega dejanja samega. Današnja doba je zelo naglasila vrednost zakona in zakonskega dejanja, zato je treba spremeniti tudi naziranje o Marijinem deviškem spočetju Kristusa. Pri spočetju Jezusa ob sodelovanju moža in žene bi bil mnogo bolj povzdignjen in posvečen zakon in družina.

Potrebno bi bilo, pravijo, demitizirati ne samo svetopisemsko besedilo pri Mateju in Luku, temveč tudi vse veroizpovedi ter izjave koncilov in pa-

² Prim. Ch. Ehlinger, *Razprava o nekaterih mestih v Holandskem katekizmu*, Dodatek knjigi »Krščansko oznanilo«, 530 sl., 539—541.

³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon — Zürich 1960, 215; tudi: A. Köberle, K. L. Schmidt, E. Stauffer, G. Dellling.

⁴ Na takšno mišljenje je precej vplival R. Bultmann, ki pravi, da je Marijino devištvo mit helenističnega izvira. Tako v delih *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1951, 21, 41; *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, 331 sl.; *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948, 51, 130, 176.

pežev. Tradicionalna dogma tako ne bo zgubila svoje vrednosti, marveč bo šele s tem dobila svojo pravo duhovno vrednost. Tradicionalno pojmovanje deviškega spočetja nasprotuje pristnemu Kristusovemu učlovečenju in njegovemu najglobljemu smislu. Če bi bil Kristus spočet kakor vsi drugi ljudje, bi nam bil mnogo bližji. Takšno pojmovanje, pravijo, je za sodobnega kristjana mnogo bolj sprejemljivo od dosedanjega.

Tajivci Marijinega deviškega spočetja Jezusa navajajo, razen omenjenih, v glavnem še tri razloge, na katere se sklicujejo:

a) *Naravoslovni razlog*. Pri više razvitih živih bitjih je partenogeneza (nespolna, deviška oploditev) nemogoča. Krščanska vera govori o čudežnem dogodku, spočetju brez sodelovanja moža, ki ga naravoslovno ni mogoče dokazati. Nekateri, predvsem protestantski teologi, so celo učili, da je le tisto resnično, kar je v skladu z naravnim redom. Naravni red je namreč božji red. Naravni zakon je zato božji zakon. Čudežna dogajanja motijo ta naravni red, božji red, zato je vera v takšna dejanja proti pobožnosti.

b) *Razlog verstvenih zgodovinarjev*. Ti pravijo, da je bila misel o čudežnem spočetju v starih časih v okolju svetopisemskih dežel precej domača, zlasti v egiptovskih in helenističnih krogih. Tako imenovani »božji sinovi« so bili spočeti po spolnem združenju božanstva s človeško ženo. Sveto pismo je pogansko idejo o čudežnem spočetju sprejelo in jo prikrojilo za svoj namen. Že stara zaveza poroča o božjem posegu pri spočetju velikih mož (Izak, Jakob, Samson, Samuel), podobno nova zaveza, ko govori o rojstvu Janeza Krstnika. Primerjava teh zgodb z angelovim oznanjenjem kaže vzporednost in odvisnost. Luka hoče povedati: Že pri Janezovem rojstvu je šlo za božji poseg; za neprimerno višji poseg pa je šlo pri Jezusu. Toda to je mitološki način govorjenja, zato ga ne smemo razumeti dobesedno, biološko.

c) *Eksegetični razlog*. Tako pomembno dejstvo, kakor je deviško spočetje božjega Sina, izrečno in jasno obravnavata le dve mesti v sv. pismu (Mt 1,18—25; Lk 1,26—38). Pavel in Marko, katerih spisi so starejši, ničesar ne poročata o Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Tudi Jan 1,13 ni popolnoma prepričljiv. Besedilo v Jeruzalemski bibliji sicer govori za Marijino deviško spočetje Jezusa,⁵ ker uporablja ednino, a ta oblika je tekstno-kritično sporna. V opombi k tej vrstici je v Jeruzalemski bibliji sicer rečeno, da gre prav gotovo za namig na Jezusovo deviško rojstvo. A opomba je brez vrednosti, če je samo besedilo tekstnokritično sporno.

Pri Mateju in Luku, ki poznata Marijino deviško spočetje, imamo tudi izraze, ki kažejo na neko drugo izročilo, ki tega dejstva ni poznalo. Jožef in Marija sta omenjena kot Jezusovi starši. V Nazaretu so se spraševali o Jezusu: »Ali ni to tesarjev sin?« (Mt 13,55). Pri Luku se celo v zgodbi

⁵ »Ta (Logos), ki ni bil rojen iz krvi, ne iz volje mesa, ne iz volje moškega, temveč iz Boga« — tako Evangeliji in Apostolska dela, Celovec 1977. Edninsko obliko izpričujejo zgodnji krščanski spisi (Justin, Irenej), ne pa najstarejši svetopisemski rokopis.

otročtva Jožef in Marija štirikrat omenjata skupaj kot starši (Lk 2,27.41.43.48). Ali je Luka, ko je to pisal, oziroma uvrščal v svoj evangelij, pozabil na prvo poglavje, kjer govori o Marijinem deviškem spočetju Jezusa?

Janeza ne moti, da v njegovem evangeliju Filip reče Natanaelu: »Njega, o katerem so v postavi pisali Mojzes in preroki, smo našli: Jezusa, Jožefovega sina, iz Nazareta« (1,45). Judje so se pri Janezu spraševali: »Ali ni to Jezus, Jožefov sin, čigar očeta in mater mi poznamo?« (6,42).

Luka sicer v svojem rodovniku pravi: »Jezus je bil pri tridesetih letih, ko je nastopil; bil je, kakor so mislili, sin Jožefov, ki mu je bil oče Heli, temu Matat . . .« (3,23 sl.). Nekateri eksegeti pravijo, da je izraz »kakor so mislili« dostavljen zaradi usklajevanja z Lk 1,35. Pri Mateju (13,55) in Luku (3,23; 4,22) se kaže prepričanje ljudi, da je Jezus naravni Jožefov sin.

Gre torej, tako pravijo, za dve tradiciji, od katerih je tista, ki zagovarja deviško spočetje, nenavadno izolirana. To povzroča nezaupanje in dvom do nauka o Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Poleg tega je poročilo pri Mateju in Luku o Jezusovem otroštvu nastalo pozneje in je že zaradi tega sumljivo, ali je res zgodovinsko zanesljivo. Tudi nenavadnost poročil in obilica čudežnih posegov govori za nepristnost in za posebno literarno vrsto, ki ne posreduje resničnih dogodkov.

2. Presoja ugovorov

a) Glede *naravoslovnega* razloga proti deviškemu spočetju pravi Wolfgang Beinert, da sicer res drži, da partenogeneza v okviru naravnih zakonitosti pri više razvitih bitij ne nastopa. Toda trditev o deviškem spočetju ne spada na naravoslovno področje. Zato je ne moremo dokazovati s sredstvi kemije, biologije in fizike (a tudi zanikati ne). Priznati bo mogel deviško spočetje le tisti, ki prizna, da je svet stvarstvo osebnega Boga, ki je absoluten gospodar nad njim. Vse stvarstvo je stalno od njega odvisno in je zato za posege Boga stalno odprto. Pri teh posegih Bog zakonitosti, ki jo je v naravo položil, ne odpravi, temveč, da tako rečemo, pošilja le nove surovine, ki jih narava sprejme in asimilira. V naravi npr. velja načelo: Če je A, sledi B. Pri božjem posegu je namesto A A₂, narava sama pa po svojih zakonitostih odgovori z B₂. Če priznamo možnost čudežnega posega Stvarnika v naravo, ni z naravoslovne strani možen noben upravičen ugovor.⁶

K. H. Schelkle pravi, da je do nedavnega bila teologija (očitno protestantska) popolnoma pod vplivom naravoslovnega stavka: Obstajajo le dejstva,

⁶ Prim. W. Beinert, *Heute von Maria reden?*, Freiburg im Br. 1973, 90 sl.; J. Brinktrine, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, Paderborn 1959, 60, pravi: »Trebja je pripomniti, da, medtem ko gre po Tomažu pri deviškem spočetju za čudež quoad substantiam, gre po spoznanju današnje biologije le za čudež quoad subiectum: partenogeneza je namreč pri nekaterih organizmih v naravi dejstvo« — nav. Sr. M. Lucia, *Maria, Mutter Christi — Mutter der Kirche*, Linz 1974, 157, op. 25.

ki imajo svoj vzrok v naravi. Po takšnem pojmovanju so vse svetopisemske pripovedi o čudežih nezgodovinske.

Danes se celo naravoslovna znanost sprašuje, ali je svet s svojimi zakoni harmoničen in urejen svet. Neurejeno stvarstvo celo zdihuje po odrešenju. Svetopisemski čudež zato ni porušenje harmonije sveta, ampak začetek in ozdravitev sveta, osvoboditev, preoblikovanje, novo stvarjenje. Čudež je uresničenje tega novega stvarstva. Ni čaranje, temveč eshatološko usmerjeno dogajanje, začetek dokončnega odrešenja, polnosti božjega kraljestva. Ker se je s Kristusovim učlovečenjem že začel ta novi, poslednji, eshatološki čas, so čudeži zelo smiselni.⁷

b) Glede razloga *verstvenih zgodovinarjev* je treba reči: Pri judovstvu in poganstvu gre vedno za *čudežno* spočetje, nikoli za *deviško* spočetje. Poročilo pri Mateju in Luku nima zato, kar zadeva način spočetja, nič skupnega z judovskimi in poganskimi poročili.

Joseph Ratzinger pravi, da se nebiblične pripovedi te vrste »po svojem besedišču in po svojih ponazoritvenih oblikah globoko razlikujejo od poročila o Jezusovem rojstvu. Osrednje nasprotje je v tem, da se v poganskih tekstih skoraj vedno pojavlja božanstvo kot oplajajoča in porajajoča moč, torej pod bolj ali manj spolnim vidikom in na podlagi tega v fizičnem pomenu kot ‚oče‘ detetu-odrešeniku.«⁸

Ekseget Heinz Schürmann tudi ugotavlja, ko eksegezira vrstico »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila« (Lk 1,35 a), da so predstave poganskih mitov popolnoma različne od svetopisemskega pojmovanja. Neke oddaljene analogije za deviško spočetje je mogoče najti v judovskem in krščanskem okolju takratnega časa. Že svetopisemska podoba o obsenčenju kaže na božje delovanje. Kakor je Gospodovo veličastvo v oblaku prekrilo shodni šotor (Ex 40,35), tako je božja moč delovala v Mariji. Kakor je božja moč obsenčila Marijo, tako je učence pri Jezusovem spremenjenju obsenčil oblak (Lk 9,34).⁹

c) Tudi če je resnica o Marijinem deviškem spočetju izpričana le *pri Mateju in Luku*, je to več kot dovolj. Kakor vemo iz razvoja verskih resnic o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju, je Cerkev prišla do jasnega spoznanja in izrečne vere v ti dve resnici, kljub temu da sta v sv. pismu razodeti le vključno. Cerkev bi mogla priti po delovanju Svetega Duha do izrečne vere glede Marijinega deviškega spočetja tudi na podlagi enega samega svetopisemskega mesta, kjer bi bila resnica le vključno razodeta. A v resnici gre za izrečno razodeto resnico, in sicer ne le na enem mestu.

Res Luka sam govori o »starših« (2,27.41.43.48), o Jožefu pa kot o »očetu« (2,33.49). Vendar se mu oboje zdi združljivo z učenjem o Marijinem

⁷ Prim. K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt*, Düsseldorf 1967, 52 sl.

⁸ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, prev. iz nemščine, Celje 1975, 202.

⁹ Prim. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg im Br. 1969, 52, 53, 61 sl.

deviškem spočetju, sicer bi besedilo tako prikrojil, da ne bi bilo »nesoglasij«. Besedi »starši« in »oče« imata več pomenov, ne samo biološkega. Posvojeni otrok še danes svojim posvojiteljem reče »starši«, »oče« in »mati«. Jezusovi »bratje« in »sestre« so njegovi bratranci in sestrične ali le bližnji sorodniki.¹⁰

Razumljivo, da so imeli prebivalci Nazareta in mnogi Jezusovi sodobniki Jezusa za Jožefovega sina (prim. Lk 4,22; Mt 13,55; Jan 1,45; 6,42). Luka, Matej in Janez niso imeli nobenih pomislekov, ko so nam to sporočili. Sicer pa se vidi, da Matej pazi, da ne bi dajal vtisa, da je Jezus Jožefov naravni sin (pri 2,11.13.20 sl.). Oba rodovnika (Lk 3,23; Mt 1,16) kažeta, da Jezus ni bil Jožefov telesni sin.¹¹

Vredno je omeniti misel, ki jo nakazuje ekseget Staudinger, ko obravnava vprašanje pri Marku: »Ali ni to tesar, sin Marije?« (Mr 6,3). Imenovanje očeta ali matere stoji namesto rodbinskega imena. Mati se omenja, če je otrok nezakonski in oče ni poznan. Že Marko, ki je med evangelisti najstarejši, ima z navedenim vprašanjem izraženo misel, da Jezus nima zemeljskega očeta, zato evangelist omenja le njegovo mater. Ker bi kdo mogel vprašanje: »Ali ni to tesar, sin Marije?« razumeti, kakor da je Jezus nezakonski otrok, sta poznejša evangelista Matej in Luka to formulacijo opustila. Misel o Marijinem deviškem spočetju Jezusa torej ne izvira le iz evangelijev Jezusovega otroštva, temveč iz starejšega vira.¹²

Sv. Jožefu seveda pripada naziv »oče« glede na Jezusa, kajti pred judovsko postavo je veljal za njegovega očeta in je nad njim izvrševal vse očetovske pravice in dolžnosti, le pri njegovem spočetju ni sodeloval.

Če bi bilo učenje o Marijinem deviškem spočetju Jezusa le novozavezna legenda, bi nastopilo vprašanje, kje ima ta »legenda« svoj izvir. Ali v judovstvu? Judje niso pričakovali, da bo njihov Mesija deviško spočet. To, kar prinašata Matej in Luka, je za judovsko miselnost nekaj popolnoma novega. Judje v času Jezusovega rojstva nikjer niso Iz 7,14 razlagali mesijansko ali v smislu deviškega spočetja. Iz judovske vere in duha resnice o deviškem spočetju ni mogoče razložiti.

Ali bi vera v Marijino deviško spočetje Jezusa mogla nastati na poganskih tleh? Res je v poganskih mitologijah veliko pripovedi o spolnem združenju božanstev s človeškimi ženami in o božjih sinovih, ki izvirajo iz takih združitev. Videli smo že, da je novozavezno pojmovanje Marijinega deviškega spočetja Jezusa popolnoma drugačno, prav nič v zvezi s spolnostjo. Kristjani so poganske mite zametali, zato ni verjetno, da bi od njih kaj bistvenega sprejemali.

Razen tega sta Mt 1—2 in Lk 1—2 tako izrazito palestinsko-judovsko obarvana, da sprejem resnice o deviškem spočetju iz poganskega okolja že zaradi tega ni niti najmanj verjeten. Prvi pripovedovalec ni Grk temveč Jud.

¹⁰ Prim. J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967; nav. H. Schürmann, n. d., 61.

¹¹ Prim. H. Schürmann, n. d., 61.

In sicer pripoveduje nekaj popolnoma novega, nekaj, kar je proti vsem judovskim pričakovanjem, kar je izrazito novozavezna posebnost in ima v stari zavezi le medle »sence«. Matej in Luka sta prepričana, da se izpolnjuje, kar je bilo po Izaiju (7,14) napovedano (seveda na še zelo nejasen način). Božja beseda pa ustvarja *zgodovino*, ne mitologije. Zgodovino ustvarja s tem, da se v zgodovini izpolnjuje. Začetek deviškega spočetja je treba iskati v božji besedi in božji volji, ne v mitu. *Ne gre za mitologijo, temveč za odrešenijsko zgodovino*. Gre za novost, ki ima svoj izvir v Bogu.¹³

Sicer pa pogledjmo podrobneje kar sv. pismo.

3. Pričevanje sv. pisma

a) Literarna vrsta Mt 1—2 in Lk 1—2

Mt 1,18—25 in Lk 1,26—38 spadata k pripovedim Jezusove mladosti, ki so napisane v posebni literarni vrsti. Francè Rozman se je z mnogimi drugimi eksegeti in teologi odločil za *midraš*: »Poročila o Jezusovi mladosti res niso zgodovina v modernem pomenu besede, kar pa ne pomeni, da v njih ni nič zgodovinsko zanesljivega. Evangelista nista pisala zgodovine zaradi zgodovine, ampak jima je bila zgodovina izhodišče za versko sporočilo, zato jih še najbolj primerno imenujemo midraš . . . Judje so vedno zavzeto proučevali sv. pismo in iz njega živeli. Bili so prepričani, da se skriva v njem, zato ker je božja beseda, globlji pomen, kot ga je mogoče razbrati samo iz besedila. Z vztrajnim proučevanjem in preišljevanjem ga je mogoče najti in naobrtniti na praktično življenje v sedanosti. Zaradi takó razširjenega naobračanja svetopisemskega pomena na sedanost je midraš nekakšno aktualiziranje sv. pisma . . . Evangeljske pripovedi imajo za osnovo resničen zgodovinski dogodek, čeprav ga evangelist pripoveduje kot amplifikacijo določenega starozaveznega dogodka . . . Samo zato, ker je Jezusovo otroštvo opisano v literarni obliki midraša, ni mogoče reči, da v njem ni zgodovinske resnice . . . Midraš je literarni izraz poglobljenega proučevanja sv. pisma. Temu proučevanju pa ni šlo za potvarjanje, razvrednotenje ali celo izničenje sv. pisma, ampak je gradilo, bogatilo in vzgajalo.«¹⁴

Poznani ekseget Heinz Schürmann z mnogimi drugimi eksegeti izključuje, da bi šlo za legende ali pripovedke. Pravi, da pravzaprav tudi za midraš ne gre, ker nimamo opraviti z razlago, ki sv. pismo aktualizira, temveč za razlaganje dogodkov v zvezi z Jezusovim otroštvom, čeprav v luči sv. pisma stare zaveze. Ne gre za midraš, ki bi sv. pismo stare zaveze aktualiziral in pokazal, da se danes uresničuje. Tu ne gre za komentar in za eksegezo.

¹² Prim. H. Staudinger, Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, Gladbeck-Stuttgart 1971, 51; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 150.

¹³ Prim. K. H. Schelkle, n. d., 52 sl.; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 151—161.

¹⁴ F. Rozman, Zveličavne resnice Jezusove mladosti, v: BV 37 (1977) 496 sl.

Pravzaprav ne gre za nobeno poznano literarno vrsto. Kakor je evangelij posebna literarna vrsta, ki so jo v prvi Cerkvi ustvarili, kakor so posebna nova vrsta apostolska pisma, tako so tudi pripovedi pri Mateju in Luku o Jezusovi mladosti, ki so posebna oblika izpovedovanja vere v Kristusa, posebna, *na novo ustvarjena literarna vrsta*. Na podlagi izročil izpoveduje in razlaga vero v Jezusov božji izvir. Pri tem uporablja starozavezne predpodebe in apokaliptična izrazna sredstva. Gre torej bolj za izpovedovalno (homologetično) kakor za oznanjevalno (kerigmatično) opisovanje dogodkov.¹⁵

Tudi X. Léon-Dufour zavrača midraš in pravi, da v pripovedih o Jezusovi mladosti ne gre neposredno za sveto pismo, temveč za pretekli dogodek (Jezusovo mladost). V evangeliju ni posedanjeno starozavezno sv. pismo, ampak novozavezni dogodek sam (Jezusova mladost).¹⁶

Kljub temu da ni enotnega pogleda glede vprašanja literarne vrste, eksegeti precej splošno zagovarjajo zgodovinsko resničnost bistvenih dogodkov iz Jezusove mladosti, med njimi tudi deviško spočetje. Kakršna koli je literarna oblika pripovedi, v vsakem primeru nam Matej in Luka jasno povesta, da je Marija Jezusa deviško spočela. Nihče ne more pametno zanikati, da sta Luka in Matej verovala v pravo deviško spočetje. In to je za nas dovolj. Ni mogoče dvomiti, da gre za telesno devišstvo (čeprav, seveda, ne samo za telesno). Kdor bi zanikal deviško spočetje, bi s tem zavrgel del svetopisemskega sporočila. Tu ne gre za pesniški izraz Jezusovega božjega sinovstva.

Obe pripovedi sta zelo stvarni in nista plod človeške fantazije. Matej in Luka nista prišla na zamisel o deviškem spočetju na podlagi Iz 7,14. Matej res izrečno omenja to mesto in tudi Luka ga pozna in upošteva. Vendar je prerokba pri Izaiju zelo nejasna, skrivnostna. Šele Matej in Luka sta jasna in nam pomagata razumeti Iz 7,14. Matej in Luka imata veliko več, kakor je pri Iz 7,14, ki nič ne govori o Svetem Duhu. Izaija govori o znamenju, ki ga bodo ljudje spoznali. V novi zavezi za skrivnost dolgo časa vesta le Marija in Jožef. Če bi hotela Matej in Luka Izaijevo prerokbo le na široko razložiti, bi poudarila, kako je znamenje vsem postalo očitno.

Poznani mariolog R. Laurentin tudi poudarja, da hočeta evangelista poročati o resničnih dogodkih. Deviško spočetje spada pri obeh evangelistih k osrednjim dejanstvom. Kdor pravi, da sta evangelista hotela z omembo deviškega spočetja simbolično izraziti božje sinovstvo, je v nasprotju z Matejevim evangelijem. Matej namreč v svojem evangeliju otroštva ne govori izrečno o božjem sinovstvu. Njegov namen je prav nasproten. Pokazati hoče, da je Jezus Davidov sin. Prav deviško spočetje mu pri tem dokazovanju

¹⁵ H. Schürmann, n. d., 21—24.

¹⁶ X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 345; nav. J. Gailot, *La conception virgineale du Christ*, v: Gr 49 (1968) 651, op. 39.

dela težave. V nasprotju z Lukom in hebrejskim besedilom Iz 7,14 daje ime sinu Jožef in ne Marija. V Davidovo rodovino je Jezus vključen po Jožefu.¹⁷

Nekateri iščejo izvir pripovedi o deviškem spočetju v velikonočni veri učencev, ki je hotela poudariti Jezusovo božje sinovstvo. Deviško spočetje naj bi bilo kot nekaj izmišljenega le znamenje za Jezusovo transcendentno sinovstvo. Res je velikonočna vera zbudila zanimanje za Jezusov izvir in je podelila možnost za pravilno vrednotenje smisla deviškega spočetja. A v luči velikonočne vere si deviškega spočetja nikakor niso izmislili. Velikonočna vera hoče naglasiti novost vstajenja glede na vse prejšnje.¹⁸ Oglejmo si obe mesti bolj podrobno.

b) Pripoved pri Luku (1,26—38)

»V šestem mesecu pa je bil angel Gabrijel od Boga poslan . . . k *devici*, zaročeni možu, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in *devici* je bilo ime Marija« (1,26 sl.).

France Rozman pripominja k tem besedam: Prvo, kar sv. pismo pove o Mariji, je njeno devištvo. Luka je ne označi najprej z osebnim imenom Marija, ampak devica. Marijo predstavi svetu kot devico. Pri tem . . . je zanimivo, da Luka v istem stavku dvakrat rabi besedo devica. Če se v stavku ponovi osebek, potem ga, tako v grščini kot v slovenščini, drugič izrazimo z zaimkom. Zato bi se bil Luka slovnično bolj pravilno izrazil, če bi zapisal: ‚Angel je pristopil k devici in *njej* je bilo ime Marija.‘ Ker tega ni storil, je še bolj krepko naglasil, da je bila Marija ob Jezusovem spočetju devica.«¹⁹

»Angel ji je rekel: ‚Ne boj se, Marija, zakaj milost si našla pri Bogu. Glej, spočela boš in rodila sina, ki mu daj ime Jezus. Ta bo velik in Sin Najvišjega.‘ . . . Marija pa je rekla angelu: ‚Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?‘ Angel ji je odgovoril: ‚Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila; in zato bo tudi Sveto, ki bo rojeno, Sin boji‘ . . .« (1,30—35).

Kdor besede »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?« (1,34) razume v smislu Marijine obljube ali vsaj sklepa vednega devištva, kakor so večinoma učili od sv. Gregorja Niškega in sv. Avgušтина dalje, za tistega celoten kontekst zelo jasno uči Marijino deviško spočetje Jezusa. Vzemimo drugo možnost, da vprašanje ne govori za Marijin sklep ali obljubo devištva, kakor danes misli vedno več eksegetov in teologov. Upoštevajmo še tretjo možnost, ki jo z nekaterimi drugimi eksegeti zagovarja Heinz Schürmann: Vprašanje ni Marijino, temveč evangelistovo. Z njim hoče pri bralcu zbuditi

¹⁷ Prim. R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, prevod iz francoščine, Torino 1972, 101. Ko avtor zagovarja zgodovinsko resničnost bistvenih dogodkov, pravi, da bi angeli, zvezda in sanje mogli biti le podoba in izrazno sredstvo za nadnaravne stvarnosti.

¹⁸ Prim. J. Galot, n. d., 650—654.

¹⁹ F. Rozman, n. d., 513.

pozornost za naslednjo vrstico: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila; in zato bo tudi Sveto, ki bo rojeno, Sin božji« (1,35).²⁰ Če upoštevamo drugo in tretjo možnost, iz omenjenega vprašanja ne moremo nič sklepati glede Marijine obljube ali sklepa devišstva še pred angelovim oznanjenjem.

Najprej naj bo pojasnjeno, da po mišljenju eksegetov Sveti Duh v besedilu ni tretja božja oseba, temveč božji Duh. Gre namreč za paralelizem, vzporednost izrazov: Sveti Duh in moč Najvišjega. V paralelizmu se subjekt ne sme menjati; drugi člen (»moč Najvišjega te bo obsenčila«) ponovi z drugačnimi izrazi misel prvega (»Sveti Duh bo prišel nadte«). »Moč Najvišjega« je božja moč, Jahvetova moč, Jahve sam, zato gre tudi v prvem členu za božjega (Jahvetovega) Duha, ne za tretjo božjo osebo; to tudi zato, ker je »Duh« (pneuma) brez člena. To je tisti stvariteljski Duh, ki je ob stvarjenju plaval nad vodami (prim. Gen 2,1).²¹

Zaradi tega seveda ne bomo zanikali, da je pri učlovečenju sodeloval poleg Očeta tudi Sveti Duh, saj gre po gledanju teologije pri vseh božjih delih navzven za delovanje vse sv. Trojice. Posebej in ne brez podlage v sv. pismu, učlovečenje pripisujemo Svetemu Duhu, ki je vez ljubezni. Učlovečenje je namreč še posebej delo božje ljubezni.

Marijino deviško spočetje Jezusa je tudi v primeru, da Marija vprašanja »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?, ni izrekla, ali da ga drugače razlagamo, popolnoma jasno izraženo. Iz celotne perikope se vidi, da hoče Luka poleg drugega prav to naglasiti. Tudi v angelovih besedah: »Glej, spočela boš in rodila sina, ki mu daj ime Jezus« (1,31), kjer naj da Marija ime svojemu sinu, vidi Schürmann kot možno nakazano napoved Marijinega deviškega spočetja. Zlasti če upoštevamo Iz 7,14, na katerega se besede nanašajo. V zvezi z Iz 7,14 Luka popolnoma jasno uči Marijino deviško spočetje Jezusa po delovanju božjega Duha v besedah: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila« (1,35). Luka hoče na svoj način naglasiti isto, kar je Matej izrazil z besedami: »Ko je bila njegova mati Marija zaročena z Jožefom, je bila, preden sta prišla skupaj, noseča od Svetega Duha« Mt 1,18).²²

France Rozman takole pravi: »Luka s tem razločno pove, da Jezusovo spočetje ni sad Jožefa in Marije, ampak posledica neposrednega posega božjega stvariteljskega duha v Marijine rodilne zmožnosti.«²³

c) Matejeva pripoved (1,18—25)

Medtem ko je pri Luku v ospredju Marija, je pri Mateju v ospredju sv. Jožef. Jožefov odnos do Jezusa Matej najprej pove z *rodovnikom*. Ko na-

²⁰ Prim. H. Schürmann, n. d., 49—52.

²¹ Prim. F. Rozman, n. d., 517 sl.; H. Schürmann, n. d., 52.

²² H. Schürmann, n. d., 42, 47, 50, 52.

²³ F. Rozman, n. d., 518.

števa Jezusove prednike, pravi za vsakega, da je imel sina . . . Le pri Jožefu je rečeno: »Jakob pa je imel sina Jožefa, moža *Marije*, iz katere je bil rojen Jezus, ki je Kristus« (1,16). Jožef torej ni do Jezusa v takem razmerju, kakor je Abraham do Izaka, torej ni Jezusov naravni oče.

Iz nadaljnje pripovedi zvemo, da je Jožef opazil spremembo na svoji zaročenki in je bil zelo vznemirjen. Iz notranje stiske ga je rešil Gospodov angel: »Jožef, Davidov sin, ne boj se vzeti k sebi Marijo, svojo ženo; kar je namreč spočela, je od Svetega Duha. Rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus, zakaj on bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (1,20 sl.). S tem je izrečno izključeno, da bi Marija postala mati po Jožefu in da bi s tem nehala biti devica. Marijino deviško spočetje Jezusa evangelist še posebej naglaša: »Vse to pa se je zgodilo, da se je spolnilo, kar je bil Gospod napovedal po preroku, ki pravi: ‚Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki se bo imenoval Emanuel, kar pomeni: Bog z nami‘« (1,22 sl.). Matej torej Iz 7,14 pojmuje kot napoved Marijinega deviškega spočetja in rojstva Jezusa.

Luka bolj konkretno opisuje prihod božjega Duha nad Marijo: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila.« Matej je bolj zadržan in ugotovi samo Marijino deviško spočetje: »Kar je namreč spočela, je od Sveta Duha« (1,20). »Marija je spočela po edinstvenem delovanju Svetega Duha. Pri tem pa je pomembno to, da Matej vselej, kadar omenja Svetega Duha, dejansko misli na delovanje Boga samega. Zato tudi v Matejevem izrazju pomeni Sveti Duh božji (Jahvetov) Duh. Marija je spočela po delovanju samega Boga.«²⁴

Matej na koncu izrečno pravi, da Marija ni spočela v sodelovanju z Jožefom: »Ko se je Jožef zbudil iz spanja, je storil, kakor mu je naročil Gospodov angel, ter je svojo ženo vzel k sebi. In je ni spoznal, dokler ni rodila sina, in dal mu je ime Jezus« (1,24—25).

Da Jožef ni Jezusov naravni oče, bi mogli razbrati tudi iz angelovih besed: »Rodila bo sina, ki mu daj ime Jezus« (Mt 1,21). Stavček bi se v skladu z drugimi podobnimi mesti moral glasiti: »Rodila ti bo sina . . .« Tako je angel povedal Zahariju: »Tvoja žena Elizabeta ti bo rodila sina« (Lk 1,13). Z zaimkom »ti« je povedano, da je Zaharija Janezov naravni oče, zato ga je Elizabeta res rodila njemu. Pri angelovih besedah Jožefu je »ti« namenoma izpuščen, ker Jožef ni Jezusov naravni oče, zato ga Marija ni rodila njemu.

V prvem in drugem poglavju Matej Jožefa dosledno imenuje samo »moža Marije« in nikoli »Jezusov oče«, medtem ko Marijo vedno imenuje »njegova mati« (1,11.13.14.20.21). »Če bi bil Jožef Jezusov naravni oče, bi Matej to brez pridržka povedal, kakor je povedal, da je Marija njegova mati. Jezus je bil torej spočet deviško.«²⁵

²⁴ F. Rozman, n. d., 520 sl.

²⁵ F. Rozman, n. d., 522.

č) Pričevanje stare zaveze

Stara zaveza sama zase seveda ne nudi jasnega dokaza za Marijino deviško spočetje Jezusa. Vsaj tisti, ki so živeli v stari zavezi, niso na podlagi sv. pisma stare zaveze prišli do jasnega spoznanja o Marijinem deviškem spočetju Jezusa. Starozavezna mesta je treba obravnavati v luči nove zaveze. Pri tem moramo upoštevati, da so starozavezne in novozavezne svetopisemske knjige celota in delo istega Svetega Duha kot glavnega avtorja. Ker je vsa stara zaveza priprava na Kristusa, je v nekem podrejenem smislu tudi priprava na Marijo, ker je njegova mati. Sicer pa je deviško spočetje najprej povedek o Kristusu, šele nato o Mariji. Iz teh razlogov je možno, da je bilo deviško spočetje nakazano že v stari zavezi. To je hotel Sveti Duh kot glavni avtor sv. pisma, čeprav morda svetopisemski avtorji niso prišli do tega spoznanja.

Kjerkoli stara zaveza omenja Mesijev izvir, nikjer ne govori o kakem neposrednem zemeljskem očetu. Omenja le njegovo mater: »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom« (Gen 3,15). »Zato vam bo Vsemogočni sam dal znamenje: ‚Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki ga bo imenovala Emanuel‘« (Iz 7,14). »A ti, Betlehem-Efrata, majhen si med Judovimi tisočnjami, iz tebe mi izide on, ki naj vlada v Izraelu . . . Zato jih izroči v oblast drugih do časa, ko *porodnica porodi*« (Mih 5,1—2).

Največjo težo ima Iz 7,14 zlasti če upoštevamo Mateja, ki, kakor smo videli, to mesto nanaša na Marijino deviško spočetje Jezusa. Hebrejska beseda 'almah niti ne naglašata niti ne izključuje devišstva, grška beseda parthénos v prevodu septuaginte pa pomeni devico. Pri Mateju ni šlo za to, da bi imel pred sabo najprej starozavezne napovedi o Jezusu in bi nato iskal, kje se je pri Jezusu kaj izpolnilo. Bilo je obratno. Pred sabo je imel najprej novozavezna dejstva, verjetno v že napisani predlogi, nato je iskal primerno mesto v stari zavezi.²⁶

Vsekakor je v zvezi z Iz 9,5 in 11,1 jasno, da ima napovedani otrok pri Iz 7,14 mesijanske značilnosti: »Zakaj dete nam je rojeno, sin nam je dan, oblast je na njegovih ramah. Imenuje se: čudoviti svetovalec, močni Bog, Oče na veke, knez miru« (9,5). »Mladika požene iz Jesejeve korenike, poganjek vzcete iz njegove korenine« (11,1).

Prevajalci septuaginte so verjetno že imeli v mislih devico in čudežno deviško spočetje in rojstvo. Vsekakor je to misel hotel povedati Sveti Duh kot glavni avtor sv. pisma. Tudi dejstvo, da bo devica imenovala sina Emanuel, kaže, da sin nima zemeljskega očeta, kajti ime otroku navadno daje oče.²⁷ Vendar je značilno, da Judje mesta niso mesijansko razlagali. Rabini so

²⁶ Prim. W. Marxen, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh 1964, 131.

²⁷ Tako misli M. Schmaus, Katholische Dogmatik V, München 1961, 121. Dokaz ni popolnoma prepričljiv, ker včasih daje v sv. pismu ime otroku mati.

učili, da gre le za Ahazovega sina Ezekija, 'almah pa je kraljica, torej mlada žena. Tako so razlagali rabini še v 2. stoletju po Kr.²⁸

Tudi če ne priznamo, da so prevajalci septuaginte mislili na deviško spočetje bodočega Mesija, moramo priznati, da je krščanska skupnost v grškem besedilu Iz 7,14 spoznala starozavezno pričo za Marijino deviško spočetje in rojstvo Jezusa. Z Jezusovim deviškim spočetjem in rojstvom se je preokba uresničila.²⁹

d) Sv. pismo je dovolj jasno

Heinz Schürmann dokazuje, da je bila resnica o deviškem spočetju kristjanom poznana že pred poročilom o tem pri Mateju in Luku. Matej in Luka že poznata ugovore proti temu dejstvu: v svojem poročilu odgovarjata tudi na te ugovore. Vsekakor je nastala vera v cerkveni skupnosti neodvisno od Matejevega in Lukovega poročila, torej iz nekega drugega starejšega vira. Marija je popolno nasprotje Zahariju, ki je dvomil (Lk 1,18). Ona kot ponižna Gospodova dekla sprejme brez pomisleka božjo voljo (1,38). Elizabeta jo blagruje zaradi njene močne vere: »Blagor ji, ki je verovala; zakaj spolnilo se bo, kar ji je povedal Gospod!« (1,45). Ona ne zahteva znamenja kakor Zaharija, a angel vseeno daje znamenje, ki velja bolj dvomljivo pravcem kakor Mariji: Če je po čudežnem božjem delovanju nerodovitna in priletna Elizabeta spočela, je to znamenje, da more po božjem delovanju tudi v Mariji priti do deviškega spočetja: »Zakaj pri Bogu ni nič nemogoče« (1,37). Tisti, ki dvomijo v Marijino deviško spočetje Jezusa, torej nimajo prav, ker ne verujejo v božjo vsemogočnost. Luka torej zavrača skeptične vernike, ki se sprašujejo: »Kako je to mogoče?« Tudi pri Mateju se vidi, da hoče zavriniti naravno razlago.³⁰

Dejstvo deviškega spočetja sta mogla svetu posredovati le Marija in Jožef. Razumljivo, da ta dva tega nista obešala na veliki zvon in je to dejstvo zato dolgo časa ostalo širši javnosti prikrito. Upoštevati je treba, da je prva Cerkev oznanjala najprej vstalega Kristusa, v povezanosti z njim pa tudi prvi del velikonočne skrivnosti, Kristusovo trpljenje in smrt. Že kmalu so se začeli zanimati za Jezusovo javno delovanje. Zanimanje za Jezusov človeški izvir je nastopilo precej pozneje. Ker je za Marijino deviško spočetje dolgo časa vedel le ozek krog ljudi, je razumljivo, da je minilo precej časa, preden so to resnico sprejeli vsi kristjani. Matej in Luka, ki se med seboj zelo razlikujeta, kažeta, da je šlo za dve različni tradiciji, ki sta že bili navzoči v dveh različnih skupinah kristjanov. Primerjava obeh evangelijev kaže, da glede zgodb otroštva Matej in Luka nista drug drugega poznala. Vendar kljub temu pripovedi obeh v bistvenih stvareh soglašata. Oba poročata: Marija je zaročena z Jožefom, ki je Davidov potomec; Jezus je spočet od Sve-

²⁸ Prim. Justin, Dial. c. Tryph. 43, 67, 68, 71, 77.

²⁹ Prim. K. H. Schelkle, n. d., 46 ss; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 146—149.

³⁰ Prim. H. Schürmann, n. d., 55—61.

tega Duha in rojen iz device; rojstvo se je izvršilo, ko sta bila Jožef in Marija že na skupnem stanovanju, v Betlehemu; Jožef ni naravni Jezusov oče. Vsa ta dejstva morajo izvirati iz skupnega vira; od Marije in Jožefa. Deviško spočetje je torej zgodovinsko izpričano in je po zakonih zgodovinske kritike zanesljivo.³¹

Moramo upoštevati, da javno razodetje ni bilo končano že kar z Jezusovim vnebohodom, zlasti pa je bil potreben določen čas, da je razodetje postalo znano. Schürmann misli, da niti sv. Pavel ni tedaj, ko je nastalo pismo Rimljanom in pismo Galačanom, vedel za Marijo deviško spočetje Jezusa, sicer bi bil najbrž drugače zapisal Rimlj 1,3 (»po telesu rojenem iz semena Davidovega«) in Gal 4,4 (»rojenega iz žene«).³²

Mislim, da Schürmannovo sklepanje ni prepričljivo. Pavel je mogel zvedeti o Jezusovem človeškem izviru od Luka. Če kdo česa ne zapiše, še ne pomeni, da tistega ne ve. Pavel o deviškem spočetju ni pisal, ker se mu ni zdelo potrebno. Ni pa s tem rečeno, da o tem ni nikoli govoril.³³

Glede Gal 4,4 je treba upoštevati, kar pravi Mihael Schmaus. Ko Pavel pove, da je božji Sin rojen iz žene, pusti odprto, za kakšne vrste rojstva gre.³⁴

Pismo Galačanom ima pač najstarejše novozavežno poročilo o Mariji. Nekateri teologi skupaj z R. Laurentinom mislijo, da je z izrazom »rojen iz žene« Pavel naznačil Jezusovo deviško spočetje in rojstvo in da to mesto kaže nazaj na protoevangelij, kjer je Odrešenik obljubljen kot zarod žene.³⁵ Da je to Pavlova misel, ni prepričljivo, čeprav ni izključeno, pač pa je možno, da je to misel hotel nakazati Sveti Duh kot glavni avtor sv. pisma.

4. Ali gre za versko resnico (*de fide*)?

Že na začetku 2. stoletja se pojavi t. im. pravilo vere (*regula fidei*), h kateremu spada tudi deviško spočetje. Sv. Ignacij Antiohijski piše Smirncanom: »Zapazil sem, da trdno verujete v našega Gospoda, . . . ki se je resnično rodil od device, bil krščen od Janeza, . . . bil pod Poncijem Pilatom in tetrahom Herodom resnično pribit za nas v mesu« (1,1—2). Kontekst kaže, da hoče Ignacij proti doketom naglasiti med drugimi osnovnimi resnicami tudi rojstvo od device.

V pismu Efežanom pravi: »Naš Gospod Jezus Kristus je bil po božji naredbi spočet od Marije, sicer iz Davidovega rodu, toda od Svetega Duha«

³¹ Prim. K. H. Schelkle, n. d., 52 sl.; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 158.

³² Prim. H. Schürmann, n. d., 61.

³³ Podobno misli ekseget K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, 28; nav.: G. Söll, *Handbuch der Dogmengeschichte III/4*, Freiburg im Br. 1978, 10, op. 6.

³⁴ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V*, 121 sl.

³⁵ Prim. R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1959, 16 sl.

(18,2). »In knezu tega svetega je bilo prikrito devištvo Marije in njen porod kakor tudi Gospodova smrt, tri glasno govoreče skrivnosti, ki so se izvršile v božjem molku« (19,1).

Verski obrazci pri sv. *Justinu* večkrat govore, da je Kristusa spočela devica.³⁶ Sv. *Irenej* priča za splošno razširjeno vero glede Marijinega deviškega spočetja po vsej Cerkvi, ki jo je le-ta sprejela od apostolov in njihovih učencev.³⁷

Tertulijan naglaša, da je pravilo vere eno, nespremenljivo: verovati je treba v enega vsemogočnega Boga, stvarnika sveta, in v njegovega Sina Jezusa Kristusa, ki je bil rojen iz Device Marije, križan pod Poncijem Pilatom.³⁸

Pri *Origenu* imamo formulo: »rojen iz device in od Svetega Duha«³⁹, ki je zelo blizu obliki v raznih veroizpovedih.

Veroizpovedi, ki so nastale nekoliko za pravilom vere, v glavnem vse omenjajo Marijino deviško spočetje. Oblika apostolske vere iz 3. stol. ima že besede: »rojen od Svetega Duha iz Marije device« (DS 10). Današnja oblika apostolske vere ima besede: spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije Device«. Nicejsko-carigrajska veroizpoved: »In se je utelesil po Svetem Duhu iz Marije Device in postal človek.« Epifanijeva veroizpoved (ok. 374) ima besede: »Popolnoma je bil rojen iz Marije, vedno device, po Svetem Duhu; postal je človek, . . . ne da bi prišel iz moževega semena . . .« (DS 44; SVC 912). Veroizpoved je usmerjena tudi proti tistim, ki so tajili Marijino vedno devištvo.

Po nauku 2. vatikanskega koncila Marija »na vzvišen in edinstven način predstavlja vzor device in matere. Ne da bi spoznala moža, je v veri in pokorščini po obsenčenju s Svetim Duhom rodila na zemlji samega Sina nebeškega Očeta« (C 63; prim. C 46; 55). V veroizpovedi Pavla VI. (20. junija 1968) je rečeno: »Učlovečil se je po Svetem Duhu iz Marije Device in je postal človek« (SVC 944). »Verujemo, da je blažena Marija, ki je ostala vedno devica, postala mati učlovečene Besede« (SVC 947).

Zato ima prav Karl Rahner, ki pravi: »Cerkev je torej vedno učila in prištevala k svoji veri ter izpovedovala proti zmotam: Marija je svojega Sina brez sodelovanja zemeljskega očeta spočela.«⁴⁰

Vsekakor že te priče kažejo, da spada deviško spočetje k veri Cerkve. Mišljeno je tudi in predvsem telesno devištvo, ker je v zvezi z Jezusovim telesnim rojstvom. Izraza »rojen iz Marije Device« ne moremo razumeti le v moralnem smislu. Vsekakor gre za versko resnico. P. Schoonenberg skuša

³⁶ Justin, Apol. I, 31; I, 46; Dial. 63, 1; 85, 2; 100.

³⁷ Prim. Irenej, Her. 1, 10, 1.

³⁸ Tertulijan, De virg. vel., 1, 3.

³⁹ Origen, De principiis I, Praef. 4.

⁴⁰ K. Rahner, Maria, Mutter des Herrn, Freiburg im Br. 51965, 62; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 139.

opravičiti zadržanost Holandskega katekizma glede Marijinega devištva in dokazuje, da ne gre za dogmo.⁴¹ Vendar napačno misli, da je dogma le tisti nauk, ki je bil razglašen podobno kakor resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju ali vnebovzetju. Tako seveda cerkveno učiteljstvo ni razglasilo Marijinega deviškega spočetja Jezusa. Schoonenberg — navajam Ratzingerja — pride do ugotovitve, »da v stvareh, ki zadevajo Jezusovo rojstvo iz device v nasprotju z obema prejšnjima povedkoma (o brezmadežnem spočetju in vnebovzetju) ni nikakršnega trdnega cerkvenega nauka. V resnici je s takšno trditvijo zgodovina dogem postavljena na glavo . . . Dejansko je dogma kot posamezen povedek, ki ga papež razglasi »ex cathedra«, zadnja in najnižja oblika nastajanja dogem. Prvotna oblika, v kateri Cerkev obvezno izreka svojo vero, je symbolum, veroizpoved; po svojem smislu popolnoma nedvomno izpovedovanje vere, da se je Jezus rodil deviško, spada že od začetka trdno v vse veroizpovedi in je tako sestavni del cerkvene pradogme. Tako je popolnoma brezpredmetno raziskovati vprašanje o obveznosti 1. lateranskega koncila ali bule Pavla IV. iz leta 1555, kakor to dela Schoonenberg; poskus, da bi morda tudi symbole zožil zgolj na ‚duhovno‘ razlago, bi pomenil zamegljevanje dogemske zgodovine.«⁴²

Jean Galot naglašča, da je v formulaciji prvotne vere Marijino devištvo vedno tesno povezano s skrivnostjo učlovečenja. Zahodne veroizpovedi hočejo tudi z Marijinim deviškim spočetjem naglasiti Kristusovo božanstvo. Deviško spočetje je del skrivnosti učlovečenja, kakor se je konkretno uresničilo. Zato trditev, da je božji Sin rojen iz device Marije, spada k središčnemu predmetu vere. Zato teologija te resnice ne sme zanemariti ali jo drugače razložiti, da bi zgubila tradicionalni pomen, kakor ga ima v veroizpovedih. Če bi trdili, da je bil Kristus spočet kakor vsak drug otrok, čeprav po posebni božji milosti, ne bi šlo le za novo interpretacijo, ampak za zanikanje tega, kar so v Cerkvi vedno verovali.⁴³

5. Ali gre za slovesno opredeljeno versko resnico (de fide definita)?

Gre za vprašanje, ali je resnica o deviškem spočetju le reden nauk cerkvenega učiteljstva ali pa jo je cerkveno učiteljstvo tudi izredno opredelilo, npr. na vesoljskih cerkvenih zborih.

Dogmatiki glede tega vprašanja niso edini. Michael Schmaus pravi, da je Marijino deviško spočetje Jezusa sicer »de fide«, ni pa »de fide definita«. Pripominja pa, da »bi bilo zmotno in usodno iz tega sklepati, da ni nikakega

⁴¹ Prim. P. Schoonenberg, *De nieuwe Katechismus und die Dogmen*; nemški prevod v: *Dokumentation des Holländischen Katechismus*, Freiburg 1967, XIV—XXXIX; nav. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, 206, op. 115.

⁴² J. Ratzinger, n. d., 206, op. 115; vse štiri napake v slov. prevodu so popravljene.

⁴³ J. Galot, n. d., 640—643.

zanesljivega in obveznega nauka o tem . . . Ne bi bili pravični smislu cerkvenega oznanjevanja vere, če bi hoteli sprejeti le verske definicije v strogem smislu kot resnične, o vsej drugi vsebini pa bi dvomili, ali jo odklanjali, ali sodili o njej kot o golem provizoriju. Takšno razlikovanje bi bilo neumestno precenjevanje formalnih definicij in usodno podcenjevanje tega, kar ni formalno definirano.«⁴⁴

Tudi Wolfgang Beinert pravi, da »stavek o Marijinem devištvu (deviškem spočetju Jezusa) ni nikoli kak koncil formalno in slovesno definiral. Vendar so ga v Cerkvi učili s takó veliko samoumevnostjo, da je treba v njem gledati razodeti stavek, na katerega moramo odgovoriti z vero.«⁴⁵

Da ne gre za slovesno opredeljeno versko resnico, misli tudi R. Laurentin, ko pravi: »Če nimamo nobene slovesne dogmatične opredelitve, je to zato, ker nobenemu kristjanu ni prišlo na misel, da bi zanikal stvarnost deviškega spočetja. Ta člen ‚Creda‘ je analogen mnogim drugim: Kristusovi smrti, njegovemu pokopu in vstajenju«⁴⁶

Večina teologov, med njimi tudi Jean Galot, pa misli, da je resnica o Marijinem deviškem spočetju Jezusa de fide definita. Tu se bom deloma naslonil na Galota, ki je vprašanje posebej obravnaval.⁴⁷

Veroizpoved kalcedonskega koncila (451), ki je bila v vseh svojih delih skrbno sestavljena, je verjetno v celoti nezmotna definicija. Za nas so pomembne besede: »Pred veki je bil rojen iz Očeta po božanstvu, v poslednjih dneh pa je bil isti za nas in zaradi našega zveličanja rojen iz device Marije, božje matere, po človečnosti« (DS 301; SVC 178).

Vesoljni cerkveni zbor v Vienni (1312) pravi, da je edinorojeni božji Sin sprejel v enoto svoje hipostaze in osebe telo »v deviškem bivališču« (in virginali thalamo) (DS 900). Četrty lateranski koncil (1215) uči, da je bil božji Sin »spočet iz Marije, vedno device, s sodelovanjem Svetega Duha« (DS 801; SVC 919).

Od papeških dokumentov je pomembno Leonovo dogmatično pismo carigrajskemu patriarhu Flavianu (449), ki ga je kalcedonski koncil enodušno sprejel in odobril kot vodilo vere. Glede Marijinega devištvja je rečeno: »Ta večni Edinorojenec večnega Očeta je bil rojen od Svetega Duha in device Marije . . . Bil je spočet od Svetega Duha v telesu device in matere, ki ga je rodila brez okrnitve devištvja, kakor ga je brez okrnitve devištvja spočela . . . Rodovitnost je devici sicer dal Sveti Duh, a privzeto je bilo resnično telo iz telesa (matere)« (DS 291; 292; SVC 173).

⁴⁴ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* 2, München 1970, 676 sl.; prim. K. Rahner, *Lehramt*, v: SM III, 177—193.

⁴⁵ W. Beinert, n. d., 98.

⁴⁶ R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, 101.

⁴⁷ J. Galot, n. d., 644—650; razen Galota mislijo, da gre za resnico, ki je de fide definita npr. tudi novejši avtorji mariologi M. J. Nicolas, *Marie Mère du Sauveur*, Paris 1967, 77; Sr. M. Lucia, n. d., 166; D. Bertetto, *La Madona oggi*, Roma 1975, 97 sl.

Pomemben je tudi pokrajinski cerkveni zbor v Lateranu pod papežem Martinom I. (649). Res ne gre za vesoljni koncil, a podrobna študija je pokazala, da je papež hotel naložiti kanone tega zbora kot za vse vernike obvezen nauk, zato se zdi, da gre v kanonih za resnične verske definicije. Papež je namreč skupaj s koncilom naslovil na vse kristjane okrožnico, kjer je poleg zahteve po sprejemu z vero tudi dodan anathema za heretike. Papež postavlja podobno zahtevo v pismih raznim škofom.⁴⁸

Papež Pavel IV. je v konstituciji *Cum quorundam* (1555) obsodil mnenje, »da Jezus Kristus po mesu ni bil spočet v telesu blažene vedno deviške matere Marije od Svetega Duha, temveč kakor ostali ljudje, iz Jožefovega semena . . . ali da ta preblažena devica Marija ni resnično božja mati, da ni ostala vedno v neokrnjenem devištvu, namreč pred rojstvom, v rojstvu in za vedno po rojstvu« (DS 1880; SVC 473).

Gotovo ni resnica o Marijinem deviškem spočetju tako de fide definita kakor resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju. Saj je bilo Marijino devištvu nekaj samo po sebi umevnega mnogo pred sprejemom naziva bogorodica za Marijo. Marijino deviško spočetje Kristusa niso v Cerkvi skoraj nikoli oporekali, če izvzamemo Cerinta, Celza in embionite v 1. in 2. stoletju ter liberalne protestante, danes pa tudi nekatere katoličane. Vsekakor gre za versko resnico, ki jo je imela Cerkev v bolj mirni posesti kakor marsikatero drugo resnico.⁴⁹

Vprašanje, ali je resnica o deviškem spočetju de fide ali de fide definita, niti ni tako pomembno. Saj gre v vsakem primeru za versko resnico, ki ji je treba pritrditi z vero. Poleg tega je tudi težko z gotovostjo dognati, ali gre za eno ali za drugo. Zato je razumljivo različno stališče teologov. To stališče je pogojeno tudi po tem, kako kdo pojmuje izraze »de fide« in »de fide definita«.

6. Stara resnica ob srečanju z novimi časi

R. Laurentin ugotavlja, da je bil srednji vek s svojimi značilnostmi in poudarki naklonjen resnici o deviškem spočetju, danes pa se uveljavljajo prav nasprotni poudarki, ki zato resnici o deviškem spočetju niso naklonjeni.

V srednjem veku so zelo naglašali in povsod iskali čudeže, današnji človek pa za čudeže nima dosti smisla. Čudežni poseg je zanj motenje naravnih zakonitosti. Poleg tega je po njegovem mišljenju v nasprotju z božjo trans-

⁴⁸ Prim. študijo P. M. Hurley, *Born incorruptibly: The Third Canon of the Lateran Council* (A. D. 649), v: *The Heythrop Journal* 2(1961)217—223; nav. J. Galot, n. d., 646—648. Gre za kan. 2; DS 502; SVC 194; kan. 3; DS 503; SVC 195; kan. 4; DS 504; SVC 196. Izraz »brez semena« v 3. kanonu zelo močno naglašča deviško spočetje. Imata ga že Justin in Irenej (ob sklicevanju na Jan 1, 13, v ednini). S tem izrazom sta zavračala ebionite, ki so trdili, da je bil Jezus spočet kakor vsak drug otrok.

⁴⁹ Prim. J. Galot, n. d., 649 sl.

cendenco. Gotovo ne smemo Boga kot prvi vzrok postavljati na mesto drugotnih vzrokov. Bog ni kot slab urar, ki bi moral vedno popravljati svoja nihala, da bi delovala.

V srednjem veku so zelo naglašali Kristusove in Marijine privilegije. Danes pri obeh bolj naglašajo zemeljsko stvarnost, npr. izničenje pri Kristusu in njegovo uboštvo. Sodobnemu človeku se zdi, da Kristusovi in Marijini privilegiji zmanjšujejo pristnost in pomen Kristusovega učlovečenja.

Srednji vek je zelo naglašal devištvo, podcenjeval pa spolnost. Naš čas je odkril vrednost in pomen spolnosti, ob tem pa marsikdaj podcenjuje devištvo in gleda nanj negativno.

Filozofske struje so pogosto prezirale telesnost in materialnost na račun duhovnosti. To je v nasprotju s sv. pismom in zlasti z učlovečenjem. Bog je postal popoln človek, z dušo in telesom, da bi človeka v celoti odrešil. Današnji človek pa gre ponekod prav v drugo skrajnost, kakor so šle različne prejšnje filozofske struje.

Demitizacija je danes postala moda in nekakšna vrtoglavica. Prehaja v široke vrste kristjanov, ne da bi jo znali prav izvajati, kolikor je res upravičena. R. Laurentin pravi, da nobena operacija ni tako delikatna, tako zahtevna kakor ta. Improvizirana demitizacija zmede vero.⁵⁰

Vse to in še marsikaj vpliva, da sodobni človek ni več naklonjen resnici o Marijinem deviškem spočetju Jezusa, kakor je bil srednjeveški človek in človek polpretekle dobe. Laurentin pravilno ugotavlja, da bi bilo treba poleg razlogov, ki so vplivali na srednjeveškega človeka, kritično pretresti tudi moderno mitologijo, med katero spada tudi demitizacija.⁵¹

Včasih so preveč gledali le na čudežnost deviškega spočetja, premalo pa na znamenje, ki ga prinaša s seboj deviško spočetje. Temeljno vprašanje je vprašanje smisla deviškega spočetja. Današnji človek, ki je dovteten za vprašanja smisla lastnega življenja in smisla vsega stvarstva, bo lažje sprejel z vero resnico o deviškem spočetju, če bo uvidel njen smisel. Gre za pomen, ki ga ima deviško spočetje v skrivnosti učlovečenja in odrešenja ter v našem življenju.

7. Smisel verske resnice o Marijinem deviškem spočetju Jezusa

Marijino deviško spočetje Jezusa za učlovečenje ni bilo nujno potrebno. Božji Sin bi se bil mogel učlovečiti tudi v tem primeru, da bi pri nastanku njegove človeške narave sodelovala oče in mati. Prav tako bi bil mogel imeti več rodni bratov in sester. Ker pa je Bog odločil za Kristusa, da bo deviško

⁵⁰ Prim. R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, 102 sl.

⁵¹ Prim. R. Laurentin, n. d., 103.

spočet, je moral za to imeti posebne razloge. Vse, kar Bog dela, dela utemeljeno, pametno.

a) Razlogi, ki jih moramo odkloniti

1. Odkloniti moramo naziranje, da Jezus zato ni mogel imeti zemeljskega očeta, ker bi bil ta *tekmec nebeškemu Očetu*. Bog je nespolno in nadspolno bitje. Upoštevati moramo božjo transcendentnost.⁵² Vsa snov kakor tudi roditvena zmožnost prihaja popolnoma v celoti od Marije. Transcendentno božje delovanje je v Marijini rodni celici sprožilo začetek Jezusovega bivanja v Marijinem telesu.⁵³

Joseph Ratzinger pravi: »Jezusovo spočetje je nova ustvaritev, ne rojstvo od Boga. Bog s tem ne postane nekakšen Jezusov biološki oče . . . Jezusovo božje sinovstvo ravno ne pomeni, da je Jezus pol Bog pol človek, ampak je bilo za vero vedno nekaj temeljnega to, da je Jezus *popolnoma* Bog in *popolnoma* človek.«⁵⁴

Jezus Kristus kot človek torej ni rojen iz Očeta. Bog Oče ali Sveti Duh ali sv. Trojica ni oče Kristusa kot človeka. Veroizpoved 11. provincialnega koncila v Toledu (675) pravi: »Ne smemo pa verovati, da je Sveti Duh Sinov oče, ker je Marija spočela ob obsenčenju s tem Svetim Duhom. Ne sme se zdeti, da trdimo, kakor da ima Sin dva očeta; kajti gotovo je povsem zgrešeno reči kaj takega« (DS 533; SVC 209).

Sv. Tomaž Akvinski pravi, da vsako živo bitje rodi ali da roditi sebi podobno bitje. Sveti Duh pa ni dal nič od svojega bitja, temveč je kot vsemogočni stvarnik iz nič ustvaril Kristusovo dušo in osnoval podlago, da se je moglo Kristusovo telo razviti do rojstva. Kristus kot človek je stvar, Sveti Duh pa je stvarnik. Zato ni Sveti Duh Kristusov oče.⁵⁵

2. Odkloniti moramo tudi naziranje, da bi bilo *nevredno božjega Sina*, če bi pri nastanku njegove človeške narave sodeloval tudi oče. Bog je ustanovitelj zakona, ker je človeka ustvaril kot moža in ženo in ju naravnal drugega na drugega. Podcenjevali bi torej božjo ustanovo zakona, če bi mislili, da bi bilo za božjega Sina neprimerno, da bi bil spočet kakor drugi otroci.

3. Tudi ne drži razlog, ki so ga navajali nekateri cerkveni očetje. Po njihovem nazoru je moral biti Jezus deviško spočet zato, da ne bi postal *deležen izvirnega greha*. Toda človek se ne rodi v izvirnem grehu zato, ker pri njegovem spočetju sodelujeta oče in mati. Izvirni greh se ne podeduje.⁵⁶

⁵² Prim. M. Schmaus, *Der Kirche* 2, 670 sl.

⁵³ Prim. M. J. Nicolas, n. d., 78.

⁵⁴ J. Ratzinger, n. d., 202 sl.; prim. tudi K. H. Schelkle, n. d., 52 sl.; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 157.

⁵⁵ Prim. 3 q. 32 a. 3.

⁵⁶ Prim. M. Schmaus. *Der Glaube der Kirche* 2, 671; W. Beinert, n. d., 101 sl.

b) Razlogi za Marijino deviško spočetje Jezusa

1. Deviško spočetje Kristusa je *znamenje njegovega božjega sinovstva*. Učlovečenje je po nauku sv. pisma in izročila tesno in neločljivo povezano z Marijinim devištvom. Videli smo že, da bi Bog lahko tudi drugače odredil, a dejanski red je takšen. Kristusovo božje sinovstvo se kaže v njegovi človeški naravi. To se ne bi, če bi Jezus imel zemeljskega očeta. Božji Sin je tako že s svojim zemeljskim začetkom razodel svoje božje sinovstvo. Če bi imel Jezus tudi zemeljskega očeta, bi bil to oče Jezusa kot človeka, Jezus kot Bog pa bi imel za očeta nebeškega Očeta. Tako bi bilo nekoliko zatemnjeno edino Kristusovo božje sinovstvo, ki mu pripada tudi kot človeku (saj je le božja oseba).

2. Deviško spočetje Kristusa je *znamenje večnega deviškega rojstva Besede iz Očeta*. Obenem je znamenje *našega duhovnega deviškega rojstva iz vode in duha* (Jan 3,5). Cerkveni očetje večkrat primerjajo naše krstno prerojenje Kristusovemu deviškemu spočetju v Mariji po delovanju Svetega Duha.⁵⁷

Danes večkrat govorimo o treh Kristusovih rojstvih: o večnem rojstvu, časovnem rojstvu v Betlehemu, o mističnem rojstvu v srcu vernikov in v življenju Cerkve, ki je Kristusovo telo. Tako se izraža tudi cerkveno učiteljstvo. Toda cerkveni očetje govore o enem samem rojstvu, ki je označeno, razširjeno in posredovano v skrivnostnem telesu in ki posreduje božje sinovstvo vsem ljudem. Vsako od »treh« rojstev je nadaljevanje prejšnjega rojstva in znamenje poznejšega. Deviško spočetje je zato *razodevanje skrivnosti Boga* v tem, kar je v njem najbolj skritega.⁵⁸

3. Deviško spočetje kaže na *edinstvenost tako spočetega in rojenega Odrčenika*. Nikogar ni v človeški zgodovini, ki bi mu bil enak, kakor ni nikogar, ki bi bil tako kot on spočet na deviški način. Res se je z učlovečenjem potopil v človeško zgodovino, toda on zgodovino tudi presega. V njem so nadzgodovinske moči, ki ne izvirajo iz očeta in matere, ki niso sad zemlje in človeštva, marveč nebes.

4. Skrivnost Kristusovega spočetja brez sodelovanja moža spada v *skrivnost evangeljskega uboštva*, ki ga je Kristus različno sam živel in oznanjal. Odpovedal se je sredstvom moči tega sveta. Umikal se je množici, ki ga je hotela postaviti za kralja (Jan 6,15). Zavrnil je skušnjavca, ki ga je hotel zapeljati na pot iskanja lastne slave in moči. Odpovedal se je moči denarja in učencem naročil: »Ne jemljite si ne zlata ne srebra ne bakra v svoje pasove!« (Mt 10,9). Na začetku svojega javnega delovanja se je 40 dni postil. Živel je v celibatu. Ta skrivnost uboštva se je pokazala že na začetku Jezusovega zemeljskega življenja ob spočetju.

⁵⁷ Prim. D. Bertetto, n. d., 102.

⁵⁸ Prim. R. Laurentin, Maria nella storia della salvezza, 106.

Poznani protestantski teolog Karl Barth je to misel razvil takole: Pri vsakem naravnem rojstvu se človek zaveda svoje stvariteljske moči. Pri spočetju ob sodelovanju moža in žene se kaže kozmična moč človeškega erosa. To ne more biti primerno znamenje božje agape, ki ne išče svojega interesa. Volja po moči in gospodovanju, ki se kaže pri človeku posebej v seksualnem dejanju, ne izraža veličastnosti božjega usmiljenja. Zato ni združenje Jožefa in Marije, temveč Marijino devištvo znamenje, ki razodeva skrivnost božiča.⁵⁹

Na že omenjenem mestu pravi K. Barth, da v človeški zgodovini, ki je zgodovina moških, Kristus ni hotel biti rojen iz moške moči in ponosa, ampak iz ponižane in zaničevane žene. Ni hotel priti na svet po posredovanju moškega, ki se je imel za gospodarja življenja, temveč po ženi, ki so jo imeli le za pasivno sprejemavko življenja.

Laurentin pravi, da je deviško spočetje znamenje, da se Bog odloča za uboštvo in ponižnost. Marija je spadala v skupino ubogih. Vse njeno življenje od jasli do Kalvarije je bilo zaznamovano z uboštvom. V njej je bila rodovitna vera in agape, ne eros oziroma seks. Ona, ki ni poznala moža, je dala življenje Bogu samemu.⁶⁰

5. Karl Rahner utemeljuje globlji smisel Marijinega devištva takole: »Njeno devištvo in spočetje Gospoda brez sodelovanja očeta označujeta eno in isto. Tega ne označujeta le v besedah, temveč v oprijemljivosti človeškega življenja: *Bog je Bog svobodne milosti*, Bog, ki ga z vsem našim prizadevanjem ni mogoče pritegniti; moremo ga le prejeti kot neizrekljivo svobodno darujočo milost. To je moralo živeti v Mariji ne le v prepričanju njenega srca, ampak se je *vtisnilo v vse njeno bistvo do njene telesnosti*; njena telesna bit je morala vse to odražati in predstavljati. Zato je devica po duhu in po telesu, popolnoma na razpolago Bogu.«⁶¹

6. Z Jezusovim prihodom na svet se je za svet začela nova doba, doba odrešenja. Deviško spočetje je *znamenje, da odrešenje prihaja popolnoma od zgoraj*, od Boga, ne od tega sveta. Človek se ne more sam odrešiti. Odrešenje ni sad moške podjetnosti.

7. Z Jezusovim prihodom je v razvoj sveta prišlo nekaj popolnoma novega. Začela se je *doba novih ljudi in novega stvarstva*. Prvi novi človek je Kristus sam, nato vsak, ki se vanj vključi. Kristus je novi Adam, novi začetnik, zato je primerno, da to novost izraža deviško spočetje. Res bo novi človek dosegel svojo polno dovršitev šele ob poveličanju, toda začetek je že tu. Deviško spočetje to novost v znamenju predstavlja.

8. Iz Jezusovega nauka sledi, da v prihodnjem veku *zakona v sedanji obliki ne bo več*. Deviško spočetje že vnaprej napoveduje to stanje absolutne

⁵⁹ Prim. K. Barth, *Dogmatique I, La doctrine de la parole 2/1*, Paris 1950, 180; nav. R. Laurentin, *Maria nella storia della salvezza*, 111 sl.

⁶⁰ Prim. R. Laurentin, n. d., 112 sl.

⁶¹ K. Rahner, n. d., 69; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 188.

prihodnosti. Jezus namreč pravi: »Ob vstajenju se namreč ne bodo ženili in ne močile, ampak bodo kakor angeli v nebesih« (Mt 22,30).

Deviško spočetje ima torej važen odrešenjski pomen. Je odrešenjsko znamenje, da je v Kristusu resnično Bog prišel k ljudem. A to more biti samo zato, ker je *najprej resnični dogodek*. Kot znamenje pa ga moremo razumeti le z vero.⁶²

Sklep

Pri resnici o deviškem spočetju, ki je najprej kristološka in šele nato mariološka resnica, nikakor ne gre samo za vprašanje Kristusovega spočetja. Gre za resnico, ki je tesno povezana z dvema osnovnima resnicama naše vere, s Kristusovim učlovečenjem in njegovim odrešenjem. Posredno pa je povezana tudi z drugimi resnicami. Zanikanje te resnice kaj rado vodi v zanikanje tudi drugih resnic, npr. Kristusove preeksistence, njegovega božanstva, sv. Trojice, Kristusovega in našega vstajenja. Da je tako, dokazujejo liberalni protestanti, modernisti ter teologi božje smrti.

Stalna skušnjava človeka je razpetost med *ali—ali*. Zelo težko se mu posreči sinteza *in—in*. Današnji čas, ki je odkril vrednote zakona in spolnosti in sploh telesnosti ter materialnosti, ne bi smel s tem zanikati vrednot devišstva in celibata. Oboje ima svojo polno domovinsko pravico v Cerkvi. Ne gre za alternativo: ali eno *ali* drugo, temveč za sintezo: eno *in* drugo.

Prav zaradi panseksualizma, ki grozi zmaličiti sodobnega človeka, ima devišstvo danes še poseben pomen. V tej luči bo treba gledati tudi na Marijino devišstvo. Marijino devišstvo in kristjanovo devišstvo ter njegov celibat je odrešenjsko in eshatološko znamenje. Če je res, da mora vsaka doba verske resnice nekako na novo odkriti in jih osmisliti, velja to tudi za deviško spočetje. Le tako bo ta resnica tudi za današnjega človeka odrešilna. Kakšno resnico osmisliti, pomeni tudi videti njeno zvezo s središčnimi resnicami naše vere, prav tako pa tudi zvezo z vsakdanjim krščanskim življenjem, ki je vedno najprej milost, kakor je tudi deviško spočetje milost in odlično znamenje prvenstva milosti.

Povzetek: Anton Nadrah, Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit?

V času po 2. vatikanskem koncilu nekateri katoličani versko resnico o Marijinem deviškem spočetju Jezusa razlagajo le simbolično. Razprava se sooča z ugovori zoper tradicionalno razlago in z nekaterimi novimi poudarki v teologiji in v verskem življenju današnjih kristjanov. Na podlagi virov dokazuje, da je deviško spočetje Kristusa brez sodelovanja moškega verska resnica. Zgolj simbolična razlaga bi znatno osiromašila krščansko vero. Versko resnico hoče razprava čimbolj osmisliti. V deviškem spočetju hoče videti predvsem odrešenjsko znamenje.

⁶² Prim. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* 2, 671.

Zusammenfassung: Anton Nadrah, jungfräuliche Empfängnis Jesu — Wahrheit oder Mythos?

Nach dem II. Vatikanischen Konzil gibt es Katholiken, die der Wahrheit von der jungfräulichen Empfängnis nur einen symbolischen Sinnwert anerkennen. Im Aufsatz werden die Einwände gegen die traditionelle Erklärung behandelt und einige neue Akzente in der heutigen Theologie und im heutigen religiösen Leben angeführt. Aufgrund der Quellen wird bewiesen, dass die jungfräuliche Empfängnis ohne Mannes Mitwirkung Glaubenswahrheit ist. Eine nur symbolische Erklärung dieser Wahrheit verarmt nur den christlichen Glauben. In der Abhandlung wird der Sinn dieser Glaubenswahrheit stark hervorgehoben. In der jungfräulichen Empfängnis sieht der Verfasser vor allem ein Erlösungszeichen.

Résumé: Anton Nadrah, La conception virginale de Jésus — mythe ou réalité?

Après Vatican II quelques auteurs catholiques ont voulu donner une signification purement symbolique au dogme de la conception virginale de Jésus dans le sein de Marie. L'article analyse les objections contre l'interprétation traditionnelle et signale les orientations nouvelles dans la Théologie et dans la vie chrétienne d'aujourd'hui. Sur la base des sources sûres il démontre que la conception virginale de Jésus sans le concours de l'homme est vérité de foi. Il essaye d'approfondir le sens de cette vérité en y voyant un signe de salut.

Antitetični stil v knjigi psalmov (II. del)

Psalm 37

Ta psalm je v oblikovnem in v vsebinskem pogledu posebnost v knjigi psalmov. Zato je toliko bolj vidna sorodnost med njim in med večjim delom Knjige pregovorov. Tudi v pričujočem psalmu prevladujejo namreč sentence, vendar so med seboj tematično in strukturalno bolj povezane.

Osnovna oblikovna vez sentenc je abecedni akrostih. Razen v redkih izjemah (7. 20. 28) se začne vsak drugi verz z novo črko abecede, ki tako najbrž služi kot oblikovni znak nove kitice. Psalm se torej sestoji iz 22 kitic. Vsaka kitica tvori logično enoto, navadno po en izrek.¹ Kakor je v abecednih pesnitvah navadno, se v psalmu ponavljajo isti ali vsaj podobni motivi. Vendar razlog tega ponavljanja ne kaže iskati le v akrostihnem načelu, ki sam po sebi zelo omejuje svobodo v iskanju tem, motivov in izrazov, ampak morda še bolj v osnovnem pesnikovem namenu, ki tudi določa izrazito modrostno naravo psalma. Psalmist se predstavlja kot dolgoletni modrostni učitelj (prim. v. 25) v didaktični funkciji. Kakor je razvidno iz njegovih besed, ima pred seboj nekoga iz kategorije »pravičnih«, ki se zelo vznemirja, ker uspevajo hudobni (prim. zlasti v. 7). S tem nepotrpežljivi »pravični« hote ali nehote izraža dvom o veljavnosti temeljne izraelske teologije o dveh potih, o poti hudobnih, ki vodi v pogubo, in o uspešni poti pravičnih. Motiv zavisti nad uspehi hudobnih in pereče vprašanje božje pravičnosti pride v stari zavezi večkrat v izrecni obliki v ospredje (prim. Ps 73,3; Jer 12,1 sl.; Mal 2,17 sl.; Preg 3,31; 23,27; 24,1.19; Job 21,7 sl.; Prid 8,14; Sir 11,21 sl.).

Modrostni učitelj govori podobno kakor Jobovi trije prijatelji. Poslušalcu priporoča potrpežljivost (1—2. 7—8), ga spodbuja k zaupanju v Boga (3-6. 34) in tako brani pred njim tradicionalni povračilni nauk. Zato je razumljivo,

* Pričujoča razprava je drugi del študije o antitetičnem stilu v Knjigi psalmov. Prvi del je objavljen v BV 37 (1977) 423—448.

¹ Prim. H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen 1968, 155.

da predvsem ta njegov osnovni namen pogojuje tematično enoto psalma, ki kar z 12 antitetičnimi paralelizmi brani povračilno načelo. Modrostni učitelj hoče govoriti sicer iz lastnega izkustva, a s tem le podkrepi veljavnost tradicionalnih antitetičnih sentenc o različni usodi hudobnih in pravičnih spričo božjega posega v življenje ljudi. Po drugi strani pa s standardnimi antitetičnimi paralelizmi utemeljuje svoje spodbude. Tako že s prvim primerom antitetičnega paralelizma utemeljuje svojo uvodno kritiko nepotrpežljivosti in spodbudo zaupanja v Boga, ki bo prej ali slej posegel v dobro »pravičnih«. Takole pravi v 9. verzu:

Kajti hudobni bodo iztrebljeni,
kateri pa v Gospoda upajo, bodo deželo posedli.

Obseg antitetičnih paralelizmov je različen. Najbolj navadni so antitetični distihi (9. 17. 21. 22). Toda v tem psalmu prevladujejo antiteze v smislu nasprotja med dvema distihoma (10—11. 12—13. 14—15. 28. 32—33. 37—38). Vsi ti primeri sestavljajo miselne enote v okviru posameznih kitic. Obstaja pa še primer antiteze med dvema kiticama, in sicer 18—19 proti 20.

Antitetične sentence res lahko dajejo vtis, da psalmist poenostavlja življenjsko resničnost, ki pogosto poteka popolnoma drugače. Vendar ta vtis izgubi svojo upravičenost, če upoštevamo temeljno teološko ozadje hebrejskih antitetičnih sentenc. Te sentence so logični sklep hebrejskega pojmovanja Boga v odnosu do človeka: Bog je lahko naklonjen le tistim, ki so v pravem pomenu besede njegovi, zato »krivičnim, brezbožnim«
prej ali slej da okusiti neuspeh, propad, smrt. Seveda božja merila glede pripadnosti ljudi med »pravične«
ali »krivične«, kakor tudi glede plačila ali kazni, se ne morejo vedno kriti s človeškimi merili. Psalmist temu spoznanju zajamči primeren prostor vsaj s tem, da ne določi dokončno niti časa niti tega, kakšno bo božje povračilo. Zato priporoča predvsem potrpežljivost, ki izhaja iz upanja. Trenutno stanje pravičnih in krivičnih, ki morda nasprotuje povračilnemu načelu, še ni dokončno. Treba je torej čakati na končni izid enih in drugih. To prepričanje je nazorno izraženo v zadnjem antitetičnem paralelizmu (37—38), ki je torej ključnega pomena za razumevanje psalma:

Pazi na poštenega in glej na pravičnega,
kajti miroljuben mož ima bodočnost (*'hryt*).
Toda grešniki bodo vsi uničeni,
bodočnost (*'hryt*) brezbožnih bo odsekana proč.

Osnovni pomen besede *'hryt* — »konec, izid, prihodnost«
sam na sebi dopušča določene razlike v razlaganju »prihodnosti«
za pravične in krivične.

Zato je toliko bolj treba upoštevati celotni psalm in njegove paralele. Ker psalmist govori iz tostranske perspektive, tudi za pričujočo besedo pride v poštev najprej tostranski smisel »prihodnosti«. Vendar nič ne nasprotuje domnevi, da psalmist tukaj govori o »koncu, prihodnosti« v najbolj radikalnem smislu in misli torej na različno usodo pravičnih in krivičnih po smrti.² Trdno osnovo za to domnevo daje predvsem 73. psalm, kjer isti pojem 'hryt, 'hr označuje zadnji »konec« hudobnih (17) in pravičnih (24). Ta vidik pričujočemu psalmistu torej vsaj ne more biti tuj, če že ni v ospredju. Absolutna zahteva božje pravičnosti hočeš nočeš prekorači meje imanence, kakor hitro ta ne more več dati zadovoljivih razlag.³

Psalm 49

Pesnik tega psalma v vsej aktualnosti obravnava osnovni problem teodiceje: trpljenje ubogih pravičnih in uspevanje bogatih krivičnih. V verzih 6—7 jasno kaže, da pripada kategoriji »ubogih«, ki so največkrat žrtev grabežljivih »bogatih«. Ti namreč ves svoj obstoj stavijo na svoj osebni sijaj in na svoje bogastvo (7. 12. 14. 19).

Psalmist kot modrostni učitelj spregovori vsem vrstam ljudi, bogatim in ubogim. Naznanja svoj večno veljavni »pregovor« — *mašal* (5), ki poln dialektičnosti in ironičnosti poteka po naslednji osnovni zgradbi: v verzih 2—5 je uvodni vzklik vsem stanovom ljudi in napoved modrostnega govora; v 6—7 prikaz psalmistovega položaja v odnosu do samozavestnih bogatinov; v 8—16 načelni modrostni prikaz dejanske usode bogatih in pravičnih ubogih; v 17—21 sklepna spodbuda vsem, ki so priča navideznega in kratkotrajnega sijaja bogatih. Psalmist v psalmu uporablja različne časovne periode in osebe. V verzih 2—7 se najprej z imperativom obrača na vse, potem govori kot posameznik v 1. osebi ednine. V 8—15 pripoveduje v nedoločeni

² Glej M. Dahood, *Psalms I*, The Anchor Bible 16, Garden City. New York 1966, 232. Prim. tudi Preg 23, 18; 24, 14b in k temu M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Scripta Pontificii Institutii Biblici 113, Roma 1963, 48sl. Glej tudi prevod H. Gunkela, *Die Psalmen*, 155:

Wahre ‚die Frömmigkeit und pflege die Geradheit‘,
denn das Ende ‚des Geraden‘ ist Heil;
doch die Frevler werden allzumal vertilgt,
das Ende der Gottlosen ist Verderben.

³ H. J. Kraus, *Psalmen*, Biblischer Kommentar. Altes Testament, XV, Neukirchen-Vluyn 1966, 291, med drugim takole označi »cilj« psalma: »In Zentrum des Ps 37 liegt nicht die ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚die Vergeltung‘, sondern das Zeugnis vom lebendigen Eingreifen Jahwes in das Leben der Menschen. Das ist ein wesentlicher Unterschied. Die ‚Erfahrung‘ des Ps 37 ist Zeugnis, Bezeugung...«. S tem kritizira H. Gunkela, ki pravi, da 37. psalm posreduje »vero v povračilo«. H. J. Kraus ima gotovo prav, v kolikor izhaja iz načela o božjem poseganju v življenje ljudi. Toda ne more imeti prav, če pri tem zanika vsako upravičenost govorjenja o »povračilu«, ki je vendar neposredna posledica božjega poseganja v življenje ljudi. Božji posegi so za »pravične« odrešenje, za »krivične« poguba. Kompleksna biblična terminologija torej ne more dopuščati nobenega ekskluzivizma.

3. osebi ednine ali množine. V osrednjem 16. verzu kot posameznik v 1. osebi ednine v indikativu spregovori o svoji prihodnosti. V 17. verzu se z imperativom obrača na 2. osebo ednine. In končno v verzih 18—21 zopet podobno kakor v verzih 8—15 nedoločeno v 3. osebi ednine v indikativu govori o končni usodi bogatih. Prav to prepletanje govorjenja v različnih osebah, ki je združeno z različnimi časi in načini, daje psalmu, ki bi sicer zaradi modrostne narave lahko deloval monotono, razgibanost in življenjsko neposrednost.

Psalmist o sebi govori malo (6—7. 16). Skoraj v vsem psalmu obravnava bogate, pri katerih po eni strani opaža navezanost na bogastvo in zaupanje v njihovo lastno moč, po drugi strani pa že predvideva njihovo bedno usodo ob smrti. Takrat so podobni živini, ker jim njihova materialna zaslepljenost ne dopušča dostopa k višjemu upanju, ki je le v Bogu. Ironična antiteza med njihovim sijajem v življenju in med bedo ob smrti daje osnovo za radikalno antitezo med ubogim psalmistom in med bogatimi »tega sveta«. Zato je vsako eksplicitno govorjenje o bogatih obenem implicitno obravnavanje ubogih, ki pridejo v vsej jasnosti do veljave šele v 16. verzu. Medtem ko bodo bogati, ki zaupajo le vase in v svoje bogastvo, končali v podzemlju (8—15), bodo pravični ubogi dosegli svojo veličino šele pri Bogu ob koncu svojega življenja. 16. verz je torej v miselnem antitetičnem razmerju z vsemi predhodnimi verzi 8—15 in naslednjimi 18—21, vendar neposredno formalno le s tekstnokritično zelo zagonetnim 15. verzom. 15. in 16. verz sestavljata torej antitetični paralelizem, ki je ključnega pomena ne le v okviru tega psalma, ampak celo v okviru celotne stare zaveze:

Kakor ovce jih denejo v podzemlje,
smrt bo gospodovala nad njimi.
Pogreznili se bodo naravnost v grob,
njihova podoba izgine,
podzemlje bo njihovo bivališče.
Toda mene bo Bog rešil iz oblasti podzemlja,
da, vzal me bo k sebi.

S tem antitetičnim paralelizmom pride do veljave popolna preokrenitev lestvice vrednot: človek, ki zaupa le vase, v življenju lahko sicer odlično uspeva, a njegova končna usoda je dokončna smrt. Pravični, ki je pred Bogom ubog, pa v življenju doživlja stisko, toda ob koncu svojega življenja toliko bolj najde svojo pravo identiteto, svoje bogastvo — pri Bogu.

Uvodni vzklik vsem »nizkim in visokim, bogatim in ubogim«³, ki je sam po sebi odličen primer merizma ali izražanja celote z deli, navadno z nasprotnimi poli,⁴ se torej ob tej radikalni antitezi pokaže v antitetični funkciji:

⁴ Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, *Biblica et Orientalia* 33, Rome 1977, 56. 75. 133.

za bogate velja psalmistov *mašal* — »izrek« kot svarilo, za uboge kot spodbuda in tolažba,⁵ kolikor gre tu seveda predvsem za »bogate« v smislu zaverovanosti v svoj lastni sijaj in za »uboge« v smislu uboštva pred Bogom.

V tem psalmu je torej prodrla jasna vera v posmrtno življenje. Šele po smrti bo dokončno rešen problem teodiceje. Šele s pogledom na radikalno različno usodo »bogatih« in »ubogih« po smrti lahko »ubogi« ohranijo upanje. Seveda tega pogleda na končno usodo zlasti v stari zavezi ne smemo presojati ločeno od življenja. Za starozaveznega pravičnega je značilna predvsem zavest sreče ob tostranski življenjski skupnosti pri Bogu. Večina starozaveznih radikalnih vernikov je že s samo zavestjo tostranske skupnosti z Bogom učinkovito premagovala tudi najtežje življenjske probleme. Ali pa niso morda ob tem vsaj slutili nadaljevanje osrečujoče življenjske skupnosti z Bogom tudi po smrti? Pričujoči psalmist nam daje osnovo za takšno domnevo.⁶

Bog bo psalmista »vzel« (glagol *lqh*) k sebi. Glagol *lqh* je tu podobno kakor v Gen 5,24 v odnosu do Henoha, v 2 Kr 2,3 sl. v odnosu do Elija in v Ps 73,24 v odnosu do pravičnega psalmista *terminus technicus* psalmistovega poveličanja pri Bogu po smrti.⁷ Osnove za takšno razlago tega glagola najdemo poleg v navedenih paralelah tudi v psalmu. Pesnik večkrat izrecno poudarja, da »bogati« ne more odkupiti svojega življenja, se pravi mora umreti (8—15. 18—21). V smrti je vsa njegova tragika, ker je tako zaverovan v sam sebe, da pač ne vidi možnosti življenja po smrti. Če bi bila tudi usoda »ubogih« pravičnih po smrti ista, ti v življenju, ki je tolikokrat polno stiske in bede, ne bi imeli nobenega upanja. 11. verz le na videz nasprotuje različnosti usode hudobnih bogatih in pravičnih ubogih po smrti. V tem verzlu govori psalmist iz bogatinove perspektive pod vidikom tostranskega življenja, ki se pri vseh, tako pri modrih kakor pri neumnih, konča s smrtjo. S tem hoče le poudariti, da je tostranski bogatinov sijaj zelo relativen in minljiv. V antitezi 15—16 pa psalmist govori iz perspektive psalmistove vere v onostransko povračilo, ki je bistveno različno v odnosu do pravičnih in krivičnih.

⁵ Prim. H. J. Kraus, *Psalmen*, 365: »Der Reiche soll gewarnt, der Arme soll getröstet werden«.

⁶ Gl. G. von Rad *Theologie des Alten Testaments I*, München ⁵1966, 419.

⁷ Prim. G. von Rad, n. d. 418 sl.; M. Dahood, *Psalms I*, 301; H. J. Kraus, *Psalmen*, 367 sl. Glej tudi R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection*, Neuchâtel 1956, 56 sl.; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, Bern 1940, 15; P. Volz, Psalm 49, v: ZAW, N. F. 14 (1973) 248sl. G. von Rad, n. d., 419, opomba 50, glede nasprotne naziranja, ki ga zastopa npr. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947, 158 sl., zelo utemeljeno argumentira: »Die Annahme, Ps 49 rede nur von einer Bewahrung vor einem bösen Tod, lässt die ganze Antithese des Psalms zusammenbrechen, denn der mehrfache Hinweis, dass die Reichen ja doch im Tode bleiben, wäre keine Auskunft mehr auf diese Frage des Beters, wenn ihn das gleiche Los erwarten würde«. Glej tudi J. K. Kuntz, *The Retribution Motif in Psalmic Wisdom*, v: ZAW 89 (1977) 231 sl.

49. psalm jasno kaže, da šele radikalna eshatologija omogoča preokret običajnih človekovih meril in vrednot. Nova zaveza nam pa v tem pogledu posreduje še bolj jasen primer v zgodbi o bogatinu in ubogem Lazarju (Lk 16,19—31), saj je prav tako značilna po antitetičnem stilu. V zgodbi so navzoči celo trije klasični primeri antitetičnega paralelizma. Prvi je v verzih 19—21: »Bil je bogatin, ki se je oblačil v škrlat in tančico ter se dan na dan sijajno gostil. In bil je neki siromak, po imenu Lazar, ki je poln turov ležal pri njegovih vratih . . .«. Drugi antitetični paralelizem je v verzih 22—23: »Je pa siromak umrl in angeli so ga nesli v Abrahamovo naročje. Umrl je tudi bogatin in je bil pokopan«. V tretjem primeru antitetičnega paralelizma je podana Abrahamova utemeljitev sedanjega stanja: »Sin, spomni se, da si v svojem življenju prejel dobro in prav tako Lazar hudo; zdaj se tukaj veseli, ti pa trpiš«.

Psalm 55

Psalm spada v literarno vrsto individualnih žalostink in je na videz v različnih pogledih neenoten in neharmoničen. V njem pogrešamo logično miselno zaporedje. Pesnik poljudno v sicer edninski pripovedi prehaja v množino. Ta strukturalna neenotnost je mnoge razlagalce vodila v prepričanje, da je psalm sestavljen iz dveh ali več nekdanj samostojnih pesniških enot. H. Gunkel in za njim H. J. Kraus npr. govorita o sestavu nekdanj dveh različnih psalmov. Prvi psalm bi naj bil v verzih 2—19 b. 23, drugi v verzih 19 c—22. 24. Razlog za to domnevo vidita predvsem v različnosti situacije. Prvi psalm bi naj izražal psalmistovo stisko v izraelskem mestu (glej v. 10), drugi zunaj Izraela v arabskem področju.⁸ Težave, s katerimi se srečujeta H. Gunkel in H. J. Kraus, M. Dahood odstrani in tako psalm harmonizira s filološkimi posegi, med drugim zlasti z domnevo preteklega pomena za nekatere imperfektive glagolske oblike.⁹

Ker nobeden od teh in podobnih poskusov ne vodi do zadovoljive harmonizacije psalma, velja toliko bolj upoštevati spoznanje A. Weiserja, da pri razlaganju psalma zgolj literarnokritični kriteriji ne morejo zadostovati. Pesniški jezik, ki je predvsem izraz pesnikovega čustva, ima svoje zakonitosti in svoje pravice.¹⁰ Pesnik res lahko izraža sicer vedno isto osnovno

⁸ Glej H. Gunkel, *Die Psalmen*, 237 sl.; H. J. Kraus, *Psalmen*, 204 sl.

⁹ Glej *Psalms II*, 28 sl.

¹⁰ Glej *Die Psalmen*, Das Alte Testament Deutsch 14/15, Göttingen 1966, 283: »Übersetzung und Auslegung dieses Klagepsalms wird erschwert durch textliche und inhaltliche Schwierigkeiten, die einer klaren Erfassung der äusseren Lage seines Verfassers im Wege stehen und nur hypothetische Annahmen zulassen. Auch verschiedentlich versuchte Aufteilungen des Klagelieds in zwei ursprünglich selbständige Psalmen helfen nicht weiter. Den sprunghaften Wechsel der Gedanken und Stimmungen und

misel tudi ob formalni neenotnosti, ob kopičenju različnih motivov in literarnih zvrsti. Pri tem mu ni potrebno upoštevati čisto realen »Sitz im Leben« situacije. Zato je treba mnogo bolj, kakor to delata H. Gunkel in H. J. Kraus, upoštevati tipično naravo pesnitve in nadindividualnost opisane situacije, s tem v zvezi pa simbolični pomen določenih pojmov, motivov in situacij. To toliko bolj, ker je psalm sestavljen za liturgično uporabo.

Enota psalma je torej bolj čustveno-teološka kakor strukturalna. Zaradi tega pri razlaganju psalma ne moremo ravnati strogo analitično, ampak bolj diagonalno. Za izhodišče rabi dejstvo, da je psalmist v skrajni stiski zaradi zlobnega preganjanja sovražnikov. Stiska doseže svoj zadnji možni vrh ob spoznanju, da je med psalmistovimi sovražniki celo njegov nekdanji prijatelj, s katerim se je v vsej pristrčnosti sestajal v templju, ki je najsvetejša vez duhovnega občestva. To razočaranje se je utelesilo v plastičnem antitetičnem paralelizmu v verzih 13—15:

Kajti ni me sramotil nasprotnik,
to bi prenesel;
ni se moj sovražnik povzdignil zoper mene,
pred njim bi se skril.
To si ti, človek, ki mi je enak,
moj prijatelj in moj zaupnik,
ki sva skupaj pristrčno občevala,
v slovesnem zboru hodila k božji hiši.

Če bi ta antitetični paralelizem razlagali ločeno od celote psalma, bi prišli do sklepa, da psalmistovo stisko povzroča le njegov izneverjeni prijatelj. Isto velja za drugo antitezo v verzu 22, ki spada v isto vrsto:

Kot iz masla so njegova usta,
njegovo srce pa je bojaželjno;
mehkejši kot olje so njegovi govori,
vendar so goli meči.

Vendar pesnik nekajkrat spregovori o preganjalcih v množini (prim. 4 b. 10 a. 16. 19—20. 24). Zato je prepletanje množine in ednine v opisu sovražnikov očitno treba razumeti kot stil, določanje števila preganjalcev pa ne more voditi do nobenih zadovoljivih rezultatov.

Psalmist stoji v stiski pred alternativo, da išče zatočišče v skrivališčih (7—9, prim. Jer 9,1 sl.), ali pa se z vsem zaupanjem zateče k Bogu. Ker se

den sich daraus ergebenden Mangel einer ruhigen Gedankenführung wird man nicht durch literarkritische Eingriffe beseitigen dürfen, sondern aus der persönlichen Lage des Psalmisten erklären müssen. Er ist eine weiche Natur, stark umgetrieben von Gefühlen und Leidenschaften, die die Anfeindungen gewalttätiger Gegner und vor allem die Treulosigkeit eines Freundes in ihm wachrufen«.

psalmist, popolnoma v skladu s starozavezno teologijo, s tožbo in prošnjo zateče k Bogu, jasno poudarja, da je prava rešitev le pri Bogu.¹¹ V tem se kaže temeljna miselna antiteza psalma, ki pa ne najde ustrezne literarne oblike. Ta antiteza lahko temelji le na spoznanju, da psalmist spada med »pravične«,¹² medtem ko so njegovi preganjalci iz kategorije *rs'ym* — »hudobnih, brezbožnih« (glej 4. verz). Bog se lahko zavzema le za pravične. To temeljno spoznanje narekuje deprekacijo za uničenje sovražnikov, kajti le tako bo psalmist lahko rešen njihove hudobije. To je najbolj jasno izraženo v sklepnem antitetičnem paralelizmu (24):

In ti, Gospod, jih boš pahnil v najglobljo jamo,
krvoločni in zvijačni ljudje ne dožive polovice svojih dni.
Jaz pa zaupam vate, Gospod.

Ista misel je v deprekativni obliki izražena v antitetičnem paralelizmu v verzih 16—20:

Smrt naj jih zaloti,
živi naj gredo v podzemlje,
kajti hudobija vlada v njihovih bivališčih in srcih.
(Toda) jaz bom klical k Bogu
in Gospod me bo rešil . . .

Psalm 58

Psalm s preroško silovitostjo obravnava pereč problem krivice, ki so ji izpostavljeni »človeški sinovi« — *bny 'dm* (2 b; prim. tudi 12 a), oziroma »pravični« — *sdym* (11 a. 12 a). Krivice jim povzročajo »hudobni, krivični« — *rs'ym* (4 a), ki so izprijeni že od rojstva in je njihov strup podoben kačjemu (4—6).

Ta temeljna idejna antiteza med »krivičnimi« in »pravičnimi« pa gotovo ne bi delovala tako dramatično, če se ne bi ob njej odločalo vprašanje, kdo je najvišji razsodnik v zadevah pravičnosti med ljudmi. V uvodnih dveh verzih (2—3) je podana formalno najbolj jasna antiteza:

Ali res delite pravico, »voditelji« (»bogovi«),
ali sodite pravično človeške sinove (*bny 'dm*)?
Nasprotno (*'p*), že v srcu počenjate hudobije,
vaše roke delijo krivice v deželi.

¹¹ Glej H. J. Kraus, *Psalmen*, 406: »Sicherheit ist nicht an entlegenen, unerreichbaren Orten zu finden, sondern nur bei Jahwe«.

¹² Glej uporabo pojma *sdym* v Heilsorakel 23. verza.

V 2 a pesnik po vsem sodeč izraz 'elim uporablja kot oznako za kanaanske bogove, za demonske sile, ki so vsekakor višje, kakor je človek, ali pa kot oznako za običajne človeške voditelje.¹³ Tem pesnik pripisuje odgovornost za krivice med ljudmi. Te oblasti ne le ne sodijo pravično, ampak same počenjajo zlo. Zato je toliko bolj razumljiv grozovit opis »krivičnih« — rš'ym, ki so njihova podaljšana roka.

Nevzdržno stanje, ki zadeva pravične, vodi psalmista do spoznanja, da se le pravi Bog lahko radikalno zavzema za pravičnost med ljudmi. Zato »bogovom« — 'elim postavlja v nasprotje Boga — 'lhym v najbolj pravem pomenu besede (7 a. 12 b), ki bi naj popolnoma uničil krivične sile (7—10). Dejanje radikalne božje sodbe nad krivičnimi bo v pravičnih izzvalo ustrezno reakcijo (11—12). Pravični se bodo »veselili« in »prali noge v krivičnikovi krvi«. Vendar to ne more biti njihov prvenstveni namen. Vse je podrejeno osrečujočemu spoznanju, ki je izraženo v sklepnem verzu:

In ljudje poreko: Zares, je plačilo (pry) za pravičnega,
zares, je Bog, ki sodi na zemlji.

Božja sodba nad krivičnimi je dokaz učinkovite božje eksistence, ki izključuje vse druge nadčloveške sile in je nujno naklonjena le pravičnim. Če Bog uničuje krivične, obenem nagrajuje pravične. 11. in 12. verz torej nista le posledica, ampak tudi diametralno nasprotje predhodne deprekacije za uničenje krivičnih (7—10). Medtem ko bodo krivični uničeni, bodo pravični prejeli »plačilo« — pry. Sicer ni določeno, kakšno bo plačilo, a glede na običajno starozavezno gledanje ne more biti nič drugega kakor diametralno nasprotje usode krivičnih, se pravi »življenje«, o katerem je govor v Preg 11,30: »Plačilo (pry) pravičnega je drevo življenja«.

Psalm 59

Psalm je sestavljen po običajni osnovni zgradbi individualnih žalostink ali prošnjih psalmov. Pesnik z vso čustveno zavzetostjo izraža prošnjo za rešitev pred sovražniki, ki ga stiskajo do skrajne možne meje, čeprav velja za »pravičnega« (prim. v. 4 b—5). Zato je razumljivo, da se v psalmu ves čas prepletata predvsem apel za božji sodni poseg (2—3. 6. 12. 14) in opis

¹³ Medtem ko je v septuaginti in v vulgati problematična beseda 'lm izpuščena, jo večina sodobnih razlagalcev razume kot defektivno pisavo za 'lym v pomenu »bogovi, angeli, demonske sile« (prim. Ps 29,1; 89,7). H. Gunkel, *Die Psalmen*, 250, zatrjuje: »Die Lesung ist durch das Gegenstück 'lhym Ps 82,2, gesichert«. Glej tudi W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Berlin-Göttingen-Heidelberg ¹⁷1962, 37 k 'l pl.: »Auch Ps 58,2 ist wohl 'elim (Götter oder Schutzengel der Völker) zu lesen«. Prim. dalje H. J. Kraus, *Psalmen*, 415 sl. M. Dahood, *Psalms II*, 57, sicer tudi priznava defektivno pisavo za 'elim, a po njegovem mnenju beseda ne označuje »bogove«, ampak v dobesednem pomenu »rams«, v prenesenem pa »leaders, lieutenants«.

sovražnikove hudobije (4 a. 7—8. 13. 15—16) oziroma lastne pravičnosti (4 b—5). Osnova tega prepletanja je neomajno psalmistovo zaupanje v božjo naklonjenost (*hsd*) do njega (11. 17. 18).

Po jezikovni in stilistični plati sodeč spada pesnitev kot celota med težje psalme. Po drugi strani pa v njem zasledimo zelo standardne hebrejske teološke pojme, kot so *hsd* — »dobrota, milost« (11. 17. 18), *pš'* — »prestop, zlo«, *ht'* — »greh« (4), *'wn* — »zabloda, zlo«¹⁴ (5) in tipični hebrejski antitetični slog, ki je v psalmu osrednjega pomena. Do veljave prihajata dva antitetična paralelizma. Prvi je v verzih 7—9, drugi v verzih 14—18. Pri tem velja poudariti najprej, da sta verza 7 in 15 popolnoma identična in simbolizirata psalmistove in božje nasprotnike.

V prvi antitezi je izraženo nasprotje med skrajno predrznostjo »sovražnikov« in med Bogom, ki se jim »smeje«:

Zvečer se vračajo,
kot psi lajajo in se klatijo po mestu.
Glej, kako bruhajo iz svojih ust,
na njihovih ustnicah so meči:
»Kdo bo slišal« (pravijo).¹⁵
Toda ti, Gospod, se jim boš smejal,
zasmehoval boš vse narode.

Motiv o ironičnem smehu Boga zaradi predrznosti hudobnih je bil pri Hebrejcih najbrž precej udomačen (prim. Ps 2,1—4; 10,13—14; 94,7—11). Pesnik pričujočega psalma s tem motivom že kaže, kjer je temelj njegovega upanja v sicer nevzdržnih okoliščinah. Prepričan je, da bo Bog temeljito posegel v dogajanje, ki je v navzkrižju z božjim redom, in bo psalmista rešil s tem, da bo ugonobil hudodelce. To spoznanje mu narekuje (preroški) hvalospev božje dobrote (17—18), ki ga izraža kot antitezo usode hudobnih (14). V verzih 14—18 je torej drugi pomemben antitetični paralelizem:

Pokončaj jih v srdu,
pokončaj jih, da izginejo.
Naj spoznajo, da Bog gospoduje
nad Jakobom tja do konca zemlje.
Zvečer se vračajo,
kot psi lajajo in se klatijo po mestu.
Podijo se za hrano;
če se ne nasitijo, renčijo.

¹⁴ Glej L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936, 158—160.

¹⁵ Nekateri razlagalci zameglijo to antitezo s tem, ko črtajo predrzno zatrjevanje hudobnih.

Toda jaz bom pel o tvoji moči,
 zjutraj se bom radoval nad tvojo dobroto.
 Bil si mi namreč obramba,
 moje zavetje na dan stiske.
 Moja moč, tebi bom igral,
 kajti ti, o Bog, si moja obramba,
 moj dobrotni Bog.

Zelo verjetno je, da imata pojma (1) 'rb — »večer, zvečer« (15) in (1) bqr — »jutro, zjutraj« (17) posebno antitetično funkcijo: psalmistovi sovražniki sicer zvečer iščejo, da bi ga ugonobili, toda psalmist zaradi božje dobrote kljub temu preživi noč in se zjutraj veseli rešitve.

Adverzativni »Jaz pa (w'ny) bom pel o tvoji moči . . .« (17) je primer značilnega hebrejskega antitetičnega stila. S podobnimi adverzativnimi stavki, ki so očitno formularne narave, tudi pesniki mnogih drugih psalmov kot žrtve »hudobnih, sovražnikov« sestavljajo antitetične paralelizme, ko izražajo svoje zaupanje v božjo pomoč in obljubo, da bodo slavili Boga¹⁶. Z adverzativnim (w)ny — »jaz pa . . .« izražajo zaupanje ali prepričanje v svojo rešitev in uporabljajo zelo podobno obliko antitetičnega paralelizma. Prav zaradi te shematične podobnosti ti primeri ne zahtevajo posebne obravnave.

Isto velja za večino primerov antitetičnega paralelizma, v katerih pesniki bodisi z adverzativnim (w)th — »Ti pa . . .« (o Bogu),¹⁷ bodisi z adverzativnim (w)hw' — »On pa . . .« (o Bogu)¹⁸ izražajo nasprotje med Bogom in med raznimi njemu sovražnimi silami.

Psalm 68

Ta psalm povzroča razlagalcem morda med vsemi psalmi največ težav. V njem je namreč mnogo starokanaanskih mitoloških motivov in jezikovnih arhaizmov. Tematika ni enotna. Motivi iz narave in iz zgodovine brez nekega logičnega reda prehajajo eden v drugega in dajejo videz, da je psalm sestavljen iz različnih manjših pesniških enot, ki pripadajo različnim časovnim obdobjem: 2—4; 5—7; 12—15; 16—17; 18—19; 20—21; 22—24; 25—28; 29—30; 31—32; 33—36. Sicer vsestransko arhaičen psalm ima nekaj tematičnih in jezikovnih značilnosti, ki jasno govorijo za pozno obdobje izraelskega religioznega življenja (prim. v. 29—32).

Spričo tega nas ne presenečajo sodobni poskusi pri razlagi tega psalma, potekajo pa v smeri dveh nasprotujočih si teženj. Eni poudarjajo predvsem

¹⁶ Ps 7,17—18; 17,13—15; 26,9—12; 52,7—11; 69,11—14. 28—31; 71,13—16; 75,9—11; 109,4; 119,69—70. 78. 87; 141,10. Prim. tudi Ps 5,5—8; 31,7,15; 118,75. 113.141.163. Ti psalmi so prošnji ali psalmi zaupanja.

¹⁷ Glej Ps 86,14—15; 92,8—9; 102,12—13. 27—28; 109,28; 119,150—151. Prim. tudi Ps 3,3—4; 86,14—15.

¹⁸ Glej Ps 78,36—39; 103,15—18. Prim. tudi Ps 33,10—11; 96,5; 103,15—17.

mnoštvo različnih elementov in psalm »atomizirajo«¹⁹, drugi sicer resno upoštevajo različnost v elementih, a jih pri tem zanima predvsem enota psalma glede na osnovno tematiko in teološko redakcijo²⁰. Ker do zdaj še nimamo sistematične študije o antitezah v hebrejski bibliji, seveda tudi v literaturi o tem psalmu zaman iščemo pozornosti vrednega upoštevanja antitetičnih osnov, ki pa sestavljajo teološko in formalno jedro psalma. Zanimivost psalma je namreč že v tem, da se začne z antitetičnim paralelizmom:

Bog se vzdigne, njegovi sovražniki (*'yb*) se razkrope;
tisti, ki ga sovražijo (*śn'*), beže izpred njegovega obličja.
Kakor se razprši dim, se razpršijo,
kakor se stopi vosek pred ognjem,
tako preminejo grešniki (*rš'ym*) pred Bogom.
Pravični (*śdyqym*) pa se veselijo,
vriskajo pred Bogom
in se radujejo v veselju (2—4).

Uvodni verzi redno nakazujejo osnovno temo pesnitve, zato tudi v tem primeru ne more biti drugače. Pri razlaganju tega antitetičnega paralelizma je treba najprej upoštevati, da je psalm v bistvu hvalospev o Gospodovih slavnih delih v naravi in v zgodovini. Ta dela veljajo predvsem izraelskemu izvoljenemu ljudstvu. Zato ni v ospredju toliko slikanje Jahvejeve moči nad naravo kakor v kanaanskih religijah, temveč predvsem njegovi odločilni posegi v izraelsko zgodovino: izhod iz Egipta, potovanje skozi sinajsko puščavo in razodetje na Sinaju (5—9. 19), blagoslov v obljubljeni deželi (10—11. 14) in morda zmaga nad kanaanskim vojskovodjem Sisaro (13—15. 22—24; prim. Sod 4—5). Spričo tega je psalm zelo podoben Deborinemu hvalospevu v Sod 5, ki je prav tako sestavljen po antitetičnem načelu.

V psalmu navedena Jahvejeva dela veljajo »pravičnim«, so torej *ipso facto* obsodba vseh »brezbožnih, hudobnih, krivičnih«. Toda zdaj se ponuja

¹⁹ W. F. Albright, A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII), v: HUCA 23 (1950—51) 1—39, vidi v psalmu 30 različnih pesniških enot in se pri tem premalo sprašuje po temeljni zunanji in notranji enoti psalma. V to smer nagiba tudi H. Schmidt, ki na 127. strani svojega komentarja *Die Psalmen*, Handbuch zum Alten Testament 15, Tübingen 1934, zatrjuje: »Die besondere, oft betonte Schwierigkeit bei der Erklärung dieses Psalms liegt in der Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Abschnitte. Jeder Versuch, sie miteinander in Verbindung zu bringen oder etwa gar eine Gedankenfolge in ihnen zu erkennen, ist umsonst. Das hat seinen Grund darin, dass es sich hier um lauter selbständige kleine Lieder, um eine Sammlung von Texten handelt, die nicht durch ihren Gegenstand verbunden sind, sondern durch die Gelegenheit, für die sie zusammengestellt sind, bei der sie gesungen werden sollen«. Na naslednji strani pravi, da je psalm »eigentlich ein ganzes kleines Textbuch für das Fest der Thronfahrt«. Nikjer pa se ne sprašuje, zakaj je lahko iz tako različnih enot vendarle nastal en, teološko enoten psalm.

²⁰ Prim. H. J. Kraus, *Psalmen*, 468 sl., ki gotovo pravilno vidi teološko in tematično enoto psalma v bogoslužni aktualizaciji temeljnih preteklih Jahvejevih posegov v izraelsko zgodovino.

vprašanje, kdo v psalmu velja za »sovražnika« (*'yb*), »brezbožnega« (*rš'*) in za »pravičnega« (*sdyq*). Je pojem »pravični« oznaka za vse Izraelce kot narodno in religiozno skupnost in pojem »sovražnik, brezbožni« oznaka za Izraelove vojne sovražnike, ki zato veljajo obenem za »brezbožne«?

Zdi se, da ta vidik prevladuje, kajti v psalmu pesnik po eni strani aktualizira pretekle božje zmage nad izraelskimi vojnimi sovražniki (12—15), po drugi strani pa izraža prepričanje ali željo za prihodnje premagovanje tovrstnih sovražnikov (22—24. 31). Vendar predvsem 7. verz kaže, da razlikovanje med »pravičnimi« in »brezbožnimi« poteka tudi znotraj izraelskega naroda. Ta verz je drugi pomemben antitetični paralelizem:

Bog pripravlja dom zapuščenim,
pelje ujetnike v srečo.
Toda (*'k*) uporniki ostanejo v suhi deželi.

Vse kaže, da so v »upornikih« mišljeni izraelski resnični uporniki med potovanjem po sinajski puščavi (prim. Num 14,21—23. 30—35; Ps 95,8—11). Ta primer diferenciacije na osnovi najbolj temeljnih teoloških osnov že sam izpričuje, da je diferenciacija v uvodnem antitetičnem paralelizmu kakor sicer v večini antitetičnih paralelizmov v bistvu načelna in univerzalna. Zasnovana je na načelnem vprašanju popolne predanosti oziroma upora edinemu pravemu Bogu — Jahveju. To je razvidno tudi iz vzklika v 33. in v 35. verzu, naj vsa kraljestva zemlje slavijo Gospoda in priznajo njegovo moč. Če dobijo pri Izraelcih njihovi vojni sovražniki tolikokrat oznako »brezbožni«, se to zgodi predvsem zato, ker Izraelci v njih vidijo hkrati sovražnike njihovega Boga. Zato so toliko bolj pomembni teksti, v katerih preroki Izraelove sovražnike prikazujejo kot orodje v božjih rokah za kaznovanje Izraelovega odpada od Boga (prim. Iz 5,26—30; 10,6).

Ker je bistvo »pravičnih« v celostni predanosti Jahveju, ki bi naj dosegla svoj vrh v kultu, psalmist lahko velja predvsem kot klicar vseh pravičnih h kultnemu hvalospevu velikih Jahvejevih del (prim. 26—28). Aktualizacija pretekle zgodovine poteka ob svetišču, najbrž na Jahvejevi gori Taboru (prim. v. 17. 19), ki mora kasneje podobno kakor toliko drugih starokanaan-skih in staroizraelskih svetih gora in svetišč odstopiti svoje mesto templju v Jeruzalemu (30).

Psalm 73

Izredna tematična podobnost z Jobovo knjigo razodeva izrazito modro-stno naravo psalma. Psalmist podobno kakor avtor Jobove knjige obravnava problem teodiceje. Muči ga namreč osnovno vprašanje, zakaj se hudobnim v življenju godi boljše kakor njemu, ki velja za pravičnega. Pesnik problema

ne obravnava filozofsko-abstraktno in na splošno, temveč izhaja iz svojega najbolj osebnega izkustva.

Izkustvo nasprotujoče se življenjske usode hudobnih in njega kot pravičnega podobno kakor pri Jobu pogojuje antitetično zgradbo celotnega psalma. Med posameznimi deli psalma obstaja tako izrazito tematično in formalno antitetično razmerje, da je členjenje psalma v posamezne enote prav zaradi tega zelo preprosto. Z uvodnim verzom: »Kako dober je Bog pravičnim, njim, ki so čistega srca!« pesnik nakaže osrednjo misel psalma. Toda že 2. verz z adverzativnim »toda jaz« — *w'ny* izraža nasprotje temu uvodnemu verzu in obenem rabi za uvod v prvi del psalma (2—12), kjer psalmist negoduje nad sedanjo srečo hudobnih. Da bi bilo nasprotje med vsebino uvodnega verza in med prvim delom še bolj očitno, v drugem delu (13—16) psalmist toži nad svojim trpljenjem, ki ga vodi v dvom, ali je koristno biti zvest Bogu. Očitna je antiteza med uvodnim *'k twb* — »kako dober« in med *'k ryg* — »kako zastoj (sem torej varoval svoje srce čisto)« v 13. verzu.

Še bolj je vidna vsebinska antiteza med prvim in drugim delom po eni strani ter med tretjim (17—22) in četrtem delom (23—26) po drugi strani. V prvem delu je govor o sedANJI sreči hudobnih, v drugem o sedANJI psalmistovi osebni stiski. Toda v 17. verzu nastane popoln preokret, ki najbolj pogojuje dramatično napetost psalma: pesnik v svetišču doživi vizijo o »končni« usodi hudobnih, ki bo popolnoma nasprotna njegovemu osebnemu »končnemu« stanju. Zato v tretjem delu že govori o popolnem uničenju hudobnih, temu opisu pa v četrtem delu postavlja v nasprotje zagotovilo o svoji končni sreči pri Bogu. Spričo tega antiteza ne obstaja le med prvim in drugim delom po eni strani ter med tretjim in četrtem delom po drugi strani, temveč tudi med prvim in tretjim ter med drugim in četrtem delom psalma: v najostrejšem nasprotju sta si sedanja in prihodnja usoda hudobnih in psalmistova sedanja stiska ter njegov odrešujoči končni izid. Osnovna strukturalna antiteza je torej trojna: psalm izraža nasprotje med ugotavljanjem božje dobrote v korist pravičnim in med psalmistovim dvomom spričo trpljenja; drugič, nasprotje med sedanjo srečo hudobnih in med sedanjo psalmistovo stisko; tretjič, nasprotje med sedanjo in končno usodo obeh. Sklepni del (27—28) sintetično podaja nasprotje med usodo hudobnih in med usodo pravičnega psalmista. Učinkovito oblikovno sredstvo za izražanje osnovnih antitetičnih razmerij je predvsem večkratna uporaba členice *'k* (1. 13. 18) in zaimka »jaz« — *'ny* skupaj z adverzativnim *waw* (2. 22. 23. 28).

Znotraj posameznih antitetičnih blokov obstajajo še nekatere manjše antitetične enote, ki kažejo na namenski antitetični stil pričujočega psalma. V 11. verzu je npr. podano predrzno vprašanje hudobnih:

. . . Kako (*'ykh*) neki Bog ve,
je mar vednost pri Najvišjem?

19. verz pa prinaša oznanilo o božjem povračilu, ki se prav tako začne z vzklikom 'yk:

Kako ('yk) bodo v hipu padli,
konec jih bo, končali bodo z grozo!

Antitezo sestavljata dalje 5. in 14. verz. 5. verz govori o hudobnih:

Ne poznajo težav smrtnikov,
ne zadenejo jih nadloge (ng') kakor druge ljudi.

14. verz pa podaja psalmistovo stisko:

Saj vsak dan trpim nadloge (ng'),
vsako jutro se moram pokoriti.

V reševanju osnovnih življenjskih antinomij, ki zadevajo problem teodijeceje, išče psalmist rešitve v drugi smeri kakor Job. Ne gre mu namreč za sedanjí preokret nevzdržnega stanja, temveč za končni izid nasprotujočih si taborov. Zato v osrednjem 17. verzu najdemo besedo 'hryt, ki tu mnogo bolj očitno kakor v Ps 37,37—38 označuje končni izid dogodkov, torej eshatološko božjo razsodbo. V svetišču je psalmistu dana vizija o »koncu« hudobnih; to bolj natančno opiše v naslednjih verzih (18—20), da tako toliko bolj učinkuje adverzativni w'ny — »a jaz . . .« v začetku četrtega dela (23) in omemba psalmistovega konca v 24. verzu:

S svojim nasvetom me boš vodil,
sprejel (lqh) me boš končno ('hr) v slavo (kbwd).

Ni dvoma, da glagol *lqh* podobno kakor v Gen 5,24; 2 Kr 2,3 sl. in v Ps 49,16 označuje psalmistovo »vnebovzetje«. S tem psalmist samo podkrepi misel predhodnega verza, kjer poudarja, da bo »vedno« — *tmyd* združen z Bogom²¹.

²¹ H. J. Kraus, *Psalmen*, 510, k temu v opombi navaja razlago iz Kalvinovega komentarja (In librum Psalmorum Commentarius): »*kabod/gloria* (meo iudicio) ad aeternam vitam restringi non debet, sicuti faciunt quidam; sed totum felicitatis nostrae cursum complectitur, a principio quod nunc cernitur in terra, usque ad finem quem speramus in coelo«. Kraus tudi sam pravilno poudarja, da 24. verz ne izraža predvsem vere v posmrtno življenje, temveč predvsem zavest popolnega združenja z Bogom, združitve, ki sega tudi preko groba: »Hier kann man mit Fug und Recht von einer eschatologischen Gottestaat sprechen, denn alle Grenzen der alttestamentlichen Ordnung des Glaubens und Lebens werden gesprengt«.

Pomen glagola *lqh* v smislu »vnebovzetja« potrjuje tudi verz (25):

Koga imam v nebesih razen tebe?

Razen tebe me ničesar ne veseli na zemlji.

Verz je pomemben primer merizma: psalmist z nasprotnima pojmomoma »nebo« // »zemlja« označuje kozmično celoto. Poudariti hoče, da nima *nikjer* druge zaslombe kakor v Bogu, ki je njegova zadnja in edina resničnost. Ne-razdružna skupnost z Bogom traja tudi po smrti. Pričujoči verz torej izraža popolno psalmistovo predanost Bogu in s tem podaja diametralno nasprotje 9. verza, ki govori o blasfemičnem vedenju hudobnih:

S svojimi usti napadajo nebesa,
njihov jezik obletava zemljo.

Tudi ta verz je lep primer merizma: hudobni se s svojo ošabnostjo dvigajo nad vse božje stvarstvo in najbrž celo nad samega Boga.

Spoznanje o diametralno nasprotni končni usodi hudobnih in pravičnega psalmista pogojuje povzetek, antitetični paralelizem v sklepnih dveh verzih psalma (27—28):

Zares glej, kateri se oddaljijo (*rhq*) od tebe, se pogube,
ti uničiš vse, ki se ti izneverijo (*znh*).

Toda jaz — moja sreča je v božji bližini (*qrb*),
na Gospoda Boga stavim svoje zaupanje (*mhsh*),
oznanjal bom vsa tvoja dela.

Antiteza ni le splošno-miselne narave, ampak jo sestavljajo diametralno nasprotni pojmi *rhq* — *qrb*: »oddaljiti se« — »približati se«; *znh* — *mhsh*: »izneveriti se, prešuštovati« — »zaupanje, zatočišče«.

V Knjigi psalmov pa tudi drugod v stari zavezi večina antitetičnih paralelizmov načelno izraža diametralno nasprotje med usodo brezbožnih in pravičnih. Tu pa psalmist tezi o propadu hudobnih postavlja v nasprotje svoje osebno izkustvo dobrobiti, ki izvira iz božje bližine. Psalmist torej tudi v sklepnem delu noče podajati splošnih modrostnih spoznanj, ampak izhaja iz osebnega doživljanja božje bližine in torej posreduje svoje najbolj osebno izkustvo.

Psalm 82

Kratek, a vsebinsko in oblikovno izredno bogat psalm podaja do skrajnosti priostreno nasprotje med Bogom Jahvejem in med drugimi, najbolj verjetno kanaanskimi bogovi. Vzrok te temeljne antiteze so neurejene social-

ne razmere med ljudmi. Psalmist podobno kakor avtor 58. psalma izhaja iz načela, da je pravi Bog le tisti, ki učinkovito uresničuje pravičnost na zemlji. Ker tuji bogovi tega ne delajo, jih lahko Jahve kot edini pravi Bog z vso silovitostjo pahne iz njihovega božanskega položaja. Ta sodba nad »bogovi« narekuje izrazito preroško naravo psalma.

Dramatičnost pesnitve je nakazana že v uvodnem verzu. Jahve vstane sredi »zboru bogov« in jih sodi. Ker je motiv o »zboru bogov« pogost v vsej stari orientalski literaturi in ga srečamo posebno pogosto v sirsko-palestinskem jezikovnem krogu, je upravičen sklep večine razlagalcev, da je tu mišljeno resnično zborovanje bogov in torej pojma 'l in 'lhym v 1. in 6. verzu ne označujeta takšnih človeških krivičnih voditeljev in sodnikov²². To velja poudariti toliko bolj, ker tudi sicer v stari zavezi srečamo ta dva pojma za označevanje »bogov«, oziroma »angelov«: 'lhym v Ps 8,6; 'lym (s korekturo) v Ps 58,2; bny 'lym v Ps 29,1; 89,7; bny h'lhym v Job 1,6 sl.

Jahve, ki ga prav tako označuje pojem 'lhym (la. 8 a) se z očitajočim vprašanjem obrača na »bogove« in jim zabičuje, naj se zavzemajo za socialno najbolj ogrožene, ki jih označujejo pojmi kakor »slabotnik«, »sirote«, »ubogi« itd. (2—4). V drugem delu psalma (5—7) pesnik najprej z motivom o majanju temeljev zemlje prikazuje vso težo krivičnosti bogov (5), da čimbolj utemelji kratek, a radikalen sodni izrek (6—7), ki je svojevrsten primer antitetičnega paralelizma:

Mislil sem: »Bogovi ste,
vsi ste sinovi Najvišjega«.
Toda umrli boste kakor ljudje,
popadali boste kakor katerikoli izmed knezov.

Po »mišljenju« Boga Jahveja bi bili bogovi resnično bogovi in torej nesmrtni, če bi se zavzemali za pravičnost. Ker so se izneverili svoji temeljni nalogi, bodo vrženi s svojih božanskih položajev in bodo zapadli smrti kakor katerikoli človeški odličniki²³. Ta antiteza je torej najbolj prepričljiv notranji dokaz, da »bogovi« označujejo resnično bogove in ne človeška bitja.²⁴ Sklep-

²² Prim. H. Gunkel, *Die Psalmen*, 361 sl.; H. J. Kraus, *Psalmen*, 571; A. Gonzalez, *Le Psaume LXXXII*, v: VT 13 (1963) 293—309, zlasti str. 298; H. W. Jüngling, *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82*, Stuttgarter Bibelstudien 38, Stuttgart 1969, zlasti str. 11—37.

²³ Glej H. Gunkel, *Die Psalmen*, 361: »Endgültig aber scheidet die Erklärung auf menschliche Herrn an 7 b: ihr sollt fallen wie einer der Fürsten; danach werden sie irdischen Fürsten im Tode gleich werden, sind also selber solche nicht... Demnach muss es dabei bleiben, dass die ‚Götter‘ von Ps 82 eben nichts anderes als Götter sind«. Prim. dalje H. Schmidt, *Die Psalmen*, 156; A. Weiser, *Die Psalmen*, 379 sl.; M. Dahood, *Psalms II*, 269; J. Krašovec, *Der Merismus*, 55.

²⁴ Pojma 'dm / šrym — »(navadni) človek, ljudje« / »knezi, odličniki« sama po sebi lahko predstavljata meristični par v pomenu »katerikoli izmed ljudi«. Tako M. Dahood, *Psalms II*, 270. Vendar besedilo »knezi« lahko razumemo tudi kot dopolnilo predhodne »navadni človek«. Pomen bi v tem primeru bil ta: Umrli boste kakor ljudje, in sicer kot človeški odličniki. Prim. J. Krašovec, *Der Merismus*, 55.

ni vzklík, naj Bog, ki ima v lasti vse narode, sodi zemljo, je dokončna proklamacija edinega pravega Boga — Jahveja.

Antiteza med 6. in 7. verzom je v miselnem pogledu edinstven primer v svetem pismu. Vendar pesnik v oblikovnem pogledu izdaja odvisnost od formularnega hebrejskega sloga. Po isti antitetični shemi ('ny) 'mrty — 'kn: »Mislil sem — toda« je namreč v stari zavezi sestavljenih še pet antitetičnih paralelizmov, ki so različni tako glede vsebine kakor tudi glede na kontekst: Ps 31,23; Job 32,7; Iz 49,4; Jer 3,19—20; Sof 3,7; prim. tudi Ps 66,18—19; Jona 2,5—7. V Ps 31,23 pesnik podaja nasprotje med lastnim obupovanjem za časa stiske in med božjim posredovanjem:

V svojem nemiru sem mislil:
»Zavržen sem izpred tvojih oči«.
Toda ti si slišal glas moje prošnje,
ko sem klical k tebi.

V Job 32,7 mladi Elihu s to antitetično shemo izraža svojo nejevoljo nad neuspešnimi poskusi Jobovih prijateljev, da bi Jobu dokazali krivdo:

Mislil sem: »Starost naj govori,
množina let naj naznani modrost«.
Toda le duh, ki je v človeku,
le dih Vsemogočnega jim daje razumnost.

V Iz 49,4 prerok v okviru drugega speva o Gospodovem služabniku s to shemo izraža nasprotje med dozdevnim popolnim neuspehom svojega poklica in med trdnostjo v Bogu, ki ga je poklical v preroško službo:

Jaz pa sem mislil: »Zaman sem se trudil,
za nič in brez koristi sem potratil svojo moč«.
Toda pri Gospodu je moja pravica,
pri mojem Bogu moje plačilo.

V Jer 3,19—20 se prerok posluži te antitetične sheme, ko hoče ljudstvo pridobiti za spreobrnjenje:

Jaz sem pa mislil:
»Kako bi te mogel imeti za sina
in ti dati ljubko deželo,
narodov prekrasno posest«.
Mislil sem: »Moj oče' bi me imenoval
in se ne bi več odvrnil od mene«.
Toda kakor nezvesta žena zapusti svojega soproga,
tako ste mi postali nezvesti, hiša Izraelova, govori Gospod.

Podobno govori Sof v. 3,7, v kontekstu napovedi kazni:

Mislil sem: »Morebiti se me bo zbal
in bo sprejel moj nauk;
morda ne bo izgubil iz vida,
s čim vse sem jih kaznoval«.
Toda hitro so obrnili na slabo
vsa svoja dejanja.

V Ps 66,18—19 pesnik s shemo *r'yty* — *'kn* izraža prepričanje, da Bog usliši samo »pravične«:

Če bi bil snoval (*r'yty*) hudobijo v svojem srcu,
bi me Gospod ne bi uslišal.
Toda (*'kn*) Bog me je uslišal,
ozrl se je na glas moje prošnje.

V Jona 2,5—7 pesnik namesto *'kn* uporablja adverzativni *waw* z glagolom *'lh* (*w'l*).

Psalm 89

V tem psalmu so jasno vidni trije veliki deli. V prvem (2—19) je hvalospjev Jahveju, ki je nad vsemi bogovi, ker obvladuje vesoljstvo in v zgodovini skazuje »milost in zvestobo«. Pesnik Jahvejeve kvalitete slavi z arhaičnimi simboli in motivi. V svojem opisu je precej splošen. Le v verzih 4—5 postane konkreten, ko spregovori o božji obljudi Davidu: »Zavezo sem sklenil s svojim izvoljencem, prisegel sem Davidu, svojemu služabniku: na veke utrdim tvoj zarod, za vse rodove utemeljim tvoj prestol«. Ta dva verza sta predvsem pomembna, ker nakazujeta témo celotnega psalma. V drugem delu (20—38) pesnik že izčrpno obravnava obljudo o Davidovi izvolitvi. Bog v obljudi jamči stalno varstvo nad Davidovo dinastijo in s tem uresničuje svojo »milost in zvestobo«, ki sta osrednja pojma celotnega psalma (glej verze 2. 3. 25. 34. 50; prim. tudi verze 6. 9. 15. 29). Ko zatrjevanje o božji zvestobi zavezi in obljudam Davidu doseže svoj višek, psalmist v tretjem delu (39—52) nenadoma preide v tožbo nad resničnostjo, ki je diametralno nasprotna predhodnim obljudam:

Ti pa (*w'e' attāh*) si ga odklonil in zavrgel,
Hudo si se razsrdil na svojega maziljenca . . .

Celotni tretji del psalma je v radikalnem antitetičnem odnosu do drugega, pa tudi do prvega dela. Bog je obljubljal trajno izvolitev, vedno zma-

goslavje nad sovražniki, toda kralj doživlja, da je zavržen, in ga zasmehujejo zmagoslavni sovražniki. Spričo tega M. Luther zelo dobro ugotavlja: »In psalmo 89 est maxime contrarietas«²⁵.

Neposredno diametralno nasprotje obstaja le med celotnim drugim in med celotnim tretjim delom. K poudarku tega nasprotja prispeva med drugim svojevrstna antiteza znotraj drugega dela. V antitetičnem razmerju so si verzi 31—33 in 34—35:

Če njegovi sinovi zapustijo mojo postavo
in ne bodo hodili po mojih poveljih,
če oskrunijo moje zakone
in se ne bodo držali mojih zapovedi,
bom s šibo kaznoval njihovo pregreho
in z udarci njihovo krivdo.

Toda svoje milosti mu ne bom odtegnil
in svoje zvestobe ne bom prelomil.
Ne bom oskrunil svoje zaveze
in izreka svojih ustnic ne bom spremenil.

Ta antitetično izražena obljuba se vsebinsko in deloma oblikovno tako ujema z obljubo iz Natanovega preroškega izreka kralju Davidu (glej 2 Sam 7,5—16), da morda smemo sklepati na isti realni vir obeh besedil. V 2 Sam 7,14—16 je rečeno:

Jaz mu bom oče, on mi bo sin. Ako se pregreši, ga bom kaznoval
s svojo šibo in s človeškimi udarci.
Toda svoje milosti (*hsd*) mu ne bom odtegnil, kakor sem jo odtegnil
Savlu, ki sem ga odstanil pred teboj. Tvoja hiša in tvoje kraljestvo bosta
obstala pred teboj na veke. Tvoj prestol bo utrjen na veke.

Glede na to obljubo božje »milosti, dobrote« kljub morebitnim krivdam je toliko bolj učinkovita trenutna kraljeva stiska, ki je najbrž izgubil bitko. Psalmist spričo popolnega nasprotja med tradicijo o veličastnih božjih obljubah Davidovi dinastiji in med ponižanjem kralja doživlja določeno krizo vere. Vendar ta kriza ne povzroči odklona proč od Boga, temveč nasprotno. Ko pesnik slika kričečo antitezo med »obljubo« in izpolnitvijo«, noče Bogu očitati laž in nezvestobo, temveč ga hoče le pridobiti za pomoč v pričujoči stiski. To je razvidno iz hvalospeva v prvem delu in iz sklepne doksologije (53), ki je obenem sklep tretjega dela psalterija: »Hvaljen bodi Gospod na veke! Amen, amen!« Prav globoka psalmistova religioznost, njegovo popol-

²⁵ Glej WA 31,1; 575; cit. po H. J. Kraus, *Psalmen*, 615.

no zaupanje v Boga, je temeljna notranja povezava na videz tematično in čustveno neenotnega psalma. V formalnem pogledu pa je najbolj vidna vez celotnega psalma značilni par »milost« — »zvestoba, trdnost, zanesljivost« (*hsd* — *'mwnh*).

Glede na izrazito tostransko presojanje, kako je z uresničitvijo božjih obljub, psalmist v kraljevi trenutni zavrženosti prej ali slej vidi zatajitev božjih obljub. Toda Kristus s svojim križem ravno v tej točki izpričuje izpolnitev, ker križ razume kot potrebno sredstvo za dosego sinteze — vstajenja, ki je eshatološka resničnost. Tako šele Mesija iz Nazareta učinkovito spregovori o raznovrstnih skrivnostnih božjih potih, ki s svojim končnim učinkom vedno znova potrjujejo božjo »milost in zvestobo« (prim. tudi Iz 53).

Povzetek: Jože Krašovec, Antitetični stil v Knjigi psalmov (II. del)

V pričujoči razpravi obravnava avtor preostale psalme, ki so v miselnem in v strukturalnem pogledu antitetični. Modrostni psalmi 37, 49 in 73 vsak po svoje rešujejo problem teodiceje, s tem da nezadovoljivo nasprotje med usodo pravičnih in hudobnih na tem svetu presojajo v luči pravične eshatološke sodbe. V prošnjih psalmih 55 in 59 pesnika predvsem z izvirnimi antitetičnimi paralelizmi izražata tožbo nad krivičnimi preganjalci. Psalma 58 in 82 prikazujeta nasprotje med dolžnostmi in med dejanskim zadržanjem bogov glede skrbi za pravičnost med ljudmi, da lahko s preroško silovitostjo izrečeta Jahvejevo sodbo nad njimi. Arhaičen 69. psalm že z uvodnim antitetičnim paralelizmom prikazuje nasproten učinek božje epifanije za pravične in krivične. In končno 89. psalm slika nasprotje med veličastnimi obljubami v prid Davidove dinastije in med ponižanjem sedanjega izraelskega kralja pred sovražniki.

Zusammenfassung: Jože Krašovec, Antithetischer Stil im Buche der Psalmen (II. Teil)

In diesem Aufsatz behandelt der Verfasser die übrigen Psalmen, die in gedanklicher und in struktureller Hinsicht antithetisch sind. Die Weisheitspsalmen 37, 49 und 73 lösen jeder auf seine eigene Weise das Problem der Theodizee, indem sie den unbefriedigenden Gegensatz zwischen dem Lebensschicksal der Gerechten und der Ungerechten im Lichte des gerechten eschatologischen Gerichtes beurteilen. In den Klageliedern 55 und 59 bringen die Dichter vor allem durch die Verwendung origineller antithetischer Parallelismen die Klage gegen die ungerechten Verfolger zum Ausdruck. Die Psalmen 58 und 82 enthüllen den Gegensatz zwischen den Pflichten und dem Handeln der Götter hinsichtlich der Fürsorge für die Gerechtigkeit unter den Menschen, um mit der prophetischen Entschiedenheit das Gericht Jahwes gegen sie auszusprechen. Der archaische Ps 68 betont schon mit dem einführenden antithetischen Parallelismus die gegensätzliche Wirkung der Epiphanie Jahwes für die Gerechten und die Ungerechten. Schliesslich schildert der 89. Psalm den Gegensatz zwischen den herrlichen Verheissungen Jahwes zu Gunsten der Davidsdynastie und der Erniedrigung des zeitgenössischen Königs vor seinen Feinden.

Résumé: Jože Krašovec, Le style antithétique dans le livre des psaumes (II^e partie)

Dans la présente étude l'auteur analyse les autres psaumes à structure et contenu de pensée antithétiques dont il n'avait pas traité dans son premier article. Les psaumes

sapientiaux N° 37, 49 et 73 résolvent, chacun à sa façon, le problème de la justice divine, que l'apparente injustice du sort actuel des justes et des méchants, trouve sa solution à la lumière du jugement eschatologique. Dans les psaumes de supplication N° 55 et 59 les auteurs expriment, au moyen de parallélismes antithétiques originaux, leur plainte contre les persécuteurs injustes. Les psaumes 58 et 82 révèlent l'antinomie entre les devoirs et l'attitude réelle des dieux par rapport à la justice et à la protection des hommes, pour proférer, avec une vigueur prophétique, le jugement de Yahvé sur eux. Le très archaïque psaume 69 montre, avec le parallélisme antithétique initial, l'effet antinomique de l'épiphanie divine, pour les bons et les méchants. Finalement le psaume 89 étale l'antimomie entre les magnifiques promesses faites à la dynastie davidique et l'humiliation présente du Roi d'Israël.

Ivan Pojavnik

Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise

Brezbrežne skrivnosti Boga

*K ozvezdjem veličastnega neba
slaboten ptič peruti je razpel,
odplul je čoln v morja daljave,
ko svit valove s sijem je odel.*

*V skrivnosti onstran vseh bregov
moj duh ljubeč je poletel,
strme v Boga nebeški zbori,
ker jezik jim je v hvali onemel.*

*Edini Bog, vseh vekov si vladar,
začetka, konca, v tebi ni meja,
najvišja moč, dobrote sonce,
slavi te molk ponižnega srca.¹*

Življenjepisci pripovedujejo o sv. Tomažu Akvinskem, da je na Monte Cassinu že petleten hrepeneče povpraševal menihe: »Kaj je Bog?« Vprašanje o Bogu je tudi danes nič manj žgoče. Saj je od tega odgovora, življenjskega odgovora na to vprašanje odvisen smisel človekovega bivanja, smisel vsega. Ali polnost življenja in sreče ali pa nihilizem in nesmiselnost vsega. Ali Bog — ali obup nad prihodnostjo, neminljivo prihodnostjo (večnostjo). Ali vse — ali nič! Biti — ne biti! Za to vprašanje gre, kadar gre za vprašanje o Bogu.

To vprašanje si je človek tako ali drugače zastavljal takoj, ko je bil zares človek, ko se je njegov duh usmeril v brezmejnost: Ali je ta brezmejnost brezmejnost nič, praznote, brezna nesmiselnosti? Ali pa brezmej-

* Razprava je v skrajšani obliki podana kot predavanje na akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu 31. 1. 1978. Članek prinaša prvi del razprave.

¹ Prim. Gregor Nacianški, De Patre: PG 37, 397—400.

nost Resnice, Dobrote in Lepote! Posebno živo se je v zgodovini krščanstva — razen danes — to vprašanje pojavilo zlasti v 4. stol. ob vprašanju, ali je Kristus (učlovečeni božji Logos) res pravi božji Sin in z Očetom in Svetim Duhom en Bog, ali je s Kristusom res Bog stopil v zgodovino ali pa je človek ostal za vedno prepuščen sam sebi. Arianizem je na to vprašanje odgovarjal negativno. Nicejski koncil je sicer l. 325 zavrnil ta nauk. Vendar je z novo močjo ta nauk nastopil zlasti v obliki anomejstva, ki ga je v drugi polovici 4. stol. izredno marljivo širil škof Evnomij. Ta je tajil Kristusovo božanstvo; njegova tajitev se je opirala na helenistično filozofijo in sploh na goli razum, ne pa na sv. pismo in izročilo; takó je prešel na povsem napačno pojmovanje Boga, takšno, da tak Bog sploh ni več Bog.

Tak Bog, ki ne presega našega razuma, sploh ni Bog! To je le gola formula. In smo na istem, v ateizmu. Tajitev Kristusa kot božjega Sina privede kaj lahko do tajitve Boga, saj pravi Jezus: »Nihče ne pride k Očetu, razen po meni« (Jan 14,6). V tej luči nam postane razumljiv boj treh velikih kapadocijskih cerkvenih očetov zoper Evnomijev racionalizem in njegove teološke zablode, namreč boj sv. Bazilija Velikega, sv. Gregorja iz Nacianca in sv. Gregorja iz Nise. Bazilij Veliki izreka zoper Evnomija pomembne besede: »Če oko izide iz razsvetljenih prostorov, tedaj zaradi pomanjkanja svetlobe nujno preneha delovati. Tako tudi um, ki z domišljavostjo siloma stopi iz bitja, izgubi resnico kakor nekakšno luč, se zmede in zaradi poneumljanja preneha umevati. Oko brez svetlobe ne more uporabljati vida, prav tako duša, ki se je odtrgala od misli na Edinorojenega, ne more več umevati. Po odpadu od resnice namreč razum zajame nevidljivost in slepota. Kar je za oko čutna svetloba, to je za dušo božji Logos. Apostol Janez pravi: ‚Prava luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet‘ (Jan 1,9). Zato duša, ki ni razsvetljena, ni več sposobna dojemati«². Gregor iz Nise pa zatrjuje: »Zgrešen nazor o Bogu je najgloblji padec duše«³.

1. Evnomijev nauk o spoznatnosti Boga

Evnomij († 395) je bil sodobnik velikih Kapadočanov in njih zagrizen nasprotnik⁴. Svoje krivoverske nazore je Evnomij razložil v knjigi Apologija (okoli l. 361—362). Zoper ta spis je nastopil Bazilij z delom Zavrnitev apologije ali zoper Evnomija (l. 363—365). Nato je Evnomij več kot deset let sestavljal nov spis, in sicer Apologija apologije (izšla okoli l. 378). Bazilij je

² Bazilij Veliki, Adv. Eun. 2, 16: PG 29, 604 A—B.

³ Inscript. ps. 2, 5: GN 5, 82, 19—20.

⁴ Evnomij je bil najprej učenec in tajnik Aetija. Aetij (+ 366—370) diakon in škof (l. 361) je zaradi svojih nazorov prejel naslov 'ateist'. Napisal je delo Teologija ali umetnost sprevačanja besed (sofistovstva). Evnomij je z Aetijem vodil anomejce, najbolj skrajno strujo arijancev. Leta 360 je Evnomij postal škof v Ciziki v Miziji v Mali Aziji. Po Aetijevi smrti je Evnomij ostal glavni voditelj anomejcev.

1. jan. leta 379 umrl, zato sta njegov boj zoper Evnomija nadaljevala Gregor Nacianški (ta v raznih govorih zavrača Evnomija) in Gregor iz Nise, brat Bazilija Velikega. Gregor iz Nise je napisal obširno delo v treh knjigah z naslovom Zoper Evnomija, ki je morebiti eno najbolj temeljitih zavrnitev teološkega racionalizma.⁵

Evnomijeva zmota je slonela na določenih spoznavoslovnih predpostavkah. Bog je prva in najvišja podstat, njegovo bistvo določa nerojenost (*agenesia*) — Bog je nerojen (*agénnetos*). Božjo nerojenost Evnomij istoveti z nenastalostjo, Bog ni nastal, je nenastali (*agénetos*). O Bogu spoznamo, da je nerojen in s tem spoznanjem zaobjamemo bistvo Boga, kajti bistvo Boga je nerojenost. Druga od Boga nižja podstat je rojena ali nastala podstat, to je božji Sin. Božji Sin pa ustvari od sebe nižjo podstat, Svetega Duha, ki pa je višji od ostalega stvarstva. Glede spoznatnosti Boga Evnomij zagovarja *spoznavni totalitarizem* in se s pomočjo silogizmov — po svojem mnenju — neovirano spreha po božjem bistvu in po razodetju.

Nasprotno pa se glede spoznatnosti vidnega sveta Evnomij vdaja *agnosticizmu*. Mi namreč nismo sposobni spoznati stvari in jim dajati njihova naravna imena. Naši pojmi in imena, ki bi jih mi dajali stvarjem, bi bili podobni naključnemu in kaotičnemu gibanju Epikurovih atomov. Pojmi in pojmovna razlikovanja so le domisleki ali domislice človeške duše. Toda Bog nam priskoči na pomoč. Prva Mojzesova knjiga poroča, da je Bog pri stvarjenju bitja poklical po imenu in potem naj bi ista imena razodel Adamu. Tako so se ljudje naučili govoriti. Zaradi Bazilijevih ugovorov je Evnomij kasneje nekoliko spremenil svojo jezikovno podmeno: Bog zaseje v našo dušo imena vseh stvari. S temi imeni potem popolnoma zaobsežemo bistvo vsake stvari. Tako Evnomij po ovinkih tudi tukaj glede vidnega sveta zagovarja spoznavni totalitarizem.

»Kakor ljudje, ki z zavezanimi očmi obtekajoč vrte mlinski kamen, navzlic mnogemu pretekavanju ostajajo na svojem mestu, tako se Evnomij vrti okoli vedno istih reči in od njih ne odstopi.«⁶ S temi besedami označuje Gregor iz Nise Evnomijevo gramatično in retorično tehnologijo ter mehanično sofistično silogistiko, ki sta enako značilni tudi za Evnomijeve učence. Nepremična os, okoli katere se Evnomij stalno vrti in plete svoj teološki sistem, je od njega pobožanstveni in malikovani pojem božje nerojenosti. Ob neki Evnomijevi zablodi Gregor mimogrede takole očrtuje Evnomijevo tehnologijo: »Kakšno je to odvratno početje? Kakšna mimoumnost je to, če kdo prevrne strop na tla in tlak preobrne navzgor nad svojo glavo? To navadno počenajajo pijanci, pri tem kričijo in se napenjajo. Mislijo si: niti zemlja ni

⁵ Na koncilu v Carigradu l. 381 je Gregor iz Nise bral sv. Hieronimu in Gregorju Nacianškemu odlomke iz svojih prvih dveh knjig Zoper Evnomija. Samo malo let kasneje je verjetno napisal še tretjo knjigo, v kateri je mimogrede tudi zavrnil Evnomijevo Veroizpoved, ki jo je le-ta l. 383 predložil cesarju Teodoziju.

⁶ Eun. 1: GN 1, 199, 18—21.

več trdna, celo stene se odmikajo, vse se vrtili v krogu in pojavne stvari sploh ne mirujejo».⁷

Pri Evnomiju prevladuje obtekovalni, obvozni ali dvotekalni, to je diskurzivni razum, nad vero. Z dialektično premetenostjo Evnomij počasi zasukava pomen pojmov in besed in ustvarja meglo in zmedo glede verskih resnic. Gregor ugotavlja, da je Evnomijeva teologija resnično poizkus pravcate judaizacije in helenizacije krščanstva, še več, je epikurejski ateizem, ki se je oblekel v krščansko obleko.⁸ Gregor izrečno uvršča evnomijance med gnostike. Evnomijanci se ravno tako kakor gnostiki ošabno posmehujejo preprostim kristjanom in mislijo, da so s svojim mikroskopsko kratkovidnim razumarstvom (logikè leptourgía) nadkrilili skrivnosti razodetja in daljnovidni, veleumni vid vere retorično in filozofsko neizobraženih ljudi.

2. Spoznatnost Boga z razumom

a) Analogno spoznanje Boga iz stvarstva

Naše uho ne potrebuje pouka pri poslušanju niti ne oko za gledanje in razločevanje barv, ker ima v svoji naravi vgrajeno razločevalno sodilo — ugotavlja Gregor iz Nise — in pravi: »Tudi spoznavalno zmožnost duše je Bog tako ustvaril, da se potem giblje naprej sama od sebe in gleda k stvarem. Da pa ne bi pri spoznavanju nastopila kakršnakoli zmeda, zato zaznamuje duša vsako izmed spoznanih stvari z glasovnimi znaki. To resnico potrjuje tudi veliki Mojzes, ki pravi, da je Adam dal živalim imena».⁹ Govorico in imena za stvari je torej izumil človek. Gregor zagovarja stvarno

⁷ Eun. 1: GN 1, 169, 1—6. Prim. tudi Eun. 1: GN 1, 54, 20—24; Eun. 3: GN 2, 242, 17—25. Gregor primerja Evnomijevo teologijo dvojnemu teku. Pri dvojnem teku je tekmovalac v stadionu tekel do zgornjega konca steze, nato se je obrnil in tekel nazaj do štarta. Zaradi kroženja opisuje Evnomijev duh miselni dvojni tek (sinusova krivulja). Evnomijev um se vrsti (in valovi) bodisi v navzdolžni (neumni) smeri (prim. primerno o stropu-tlaku) bodisi v prečni, horizontalni (mimoumni, paralogični) smeri (prim. primero o mlinskem kamnu). Evnomijevi silogizmi so vijugasti, vse polno je pri njem dialektičnih preobratov (sprevračanj), briljantnih miselnih akrobacij, zapletenih sofizmov, dvoumnosti in protislovij. Dialektična lahkovrtljivost omogoča Evnomiju, da se izmuzne ravnočrtnim mislim nasprotnikov kakor jegulja. O krožnosti Evnomijeve teologije prim. Eun. 1: GN 1, 167. 170. 185. 189. 193. 200. 211. 217 (miselni vozli ali mreže); Eun. 2: GN 1, 242. 244; Eun. 3: GN 2, 54 (jegulja, ki se zarije v močvirje blatnih misli). 62. 74. 83. 90. 104 (klopotec za proizvajanje bavbav sofizmov). Evnomij se kot z gore odkrušeni kamen valji v prepad brezbožnosti in katastrofo (Eun. 3: GN 2, 63); Evnomijevi privrženci so vrteče se amfore (Eun. 3: GN 2, 77). Evnomijeva slovita dialektika vodi v mitologijo (Eun. 3: GN 2, 83) in v pletenje pajčevinastih mrež (prim. Iz 59, 5) (Ref. Eun. GN 2, 334). Discursus pomeni bis cursus — dvojni tek.

⁸ Prim. Eun. 2: 1, 231. 296; Eun. 3: GN 2, 75—76. Evnomij nekritično sprejema Aristotela in ga potvarja (Eun. 3: GN 2, 220. 309); posnemati želi Platona (Eun. 3: GN 2, 227). Evnomijeva teorija o izvoru jezika izhaja v nekem smislu iz Platona (prim. F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münster 1896, 148 sl.). Evnomij spreminja preproste in ravnočrtne krščanske resnice v hieroglifske uganke (Eun. 3: 2, GN 2, 305).

⁹ Eun. 2: GN 1, 343, 20—27.

vrednost naših pojmov in besed: »Vsako ime je razpoznaven znak in znamenje nekega bistva [ousía] in razuma. Vsaka beseda, če je seveda prava, je semantičen glas miselnih premikov. Vsako delovanje in gibanje zdrave pameti je usmerjeno k spoznavanju bitij toliko, kolikor pač zmore«. ¹⁰

Pojme, oblikovane na osnovi čutnega izkustva, ljudje uporabljajo za izhodišče, da izumijo mnoge koristne vede: geometrijo, aritmetiko, logiko, fiziko, mehaniko, filozofijo o bitju . . . Pojmi rabijo za sporazumevanje med ljudmi in za prenos duhovnih bogastev itd. Naše čutno spoznanje s pomočjo pojmov (kat'epinoian) je omejeno, nobene določene stvari ne spoznamo izčrpnno, ne spoznamo njene zadnje smiselne bitne zgradbe ali zgradbe bistva (lógos ousías)¹¹. Apostol Pavel pravi: »Če kdo meni, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor je treba spoznati« (1 Kor 8,2).

Na podlagi čutnega spoznanja oblikovani pojmi so osnova za analogno spoznanje Stvarnika iz stvarstva: »Iz velikosti in lepote stvari se s primerjanjem [*analogno*] spozna njih Stvarnik« (Modr 13,4). Gregor iz Nise omenja še Ps 18,1—5 in Rimlj 1,20, mesti, ki tudi govorita o spoznatnosti Boga iz stvarstva. Z analognim spoznanjem Boga iz stvarstva spoznamo obstoj Boga in nekatere njegove pridevke, ne spoznamo pa božjega bistva. K Bogu nas vodi čudoviti vesoljski red in harmonija, lepota narave, natančna smiselna zgradba posameznih bitij, skratka, mnoge poti: »Človeška duša, ki leži na prsti in je zasuta s tem zemeljskim življenjem zato, ker ne more jasno uvideti iskanega, se izteza k neizrekljivi naravi mnogovrstno in po mnogih vidikih; ne išče skritega Boga zgolj po eni spoznavni sledi«¹². Različni ljudje so po različnih poteh iskali Izdelovalca sveta, zato so mu dali različna imena. Nekateri so zatrjevali, da je božanstvo Tisto, kar je nad obstoječimi bitji; drugi, da je Prvi vzrok; tretji, da je nenastalo Bitje itd. Ime Theós (Bog) so izumili ljudje in etimološko naj bi, po Gregorjevi razlagi, nastalo iz glagola theâsthai (gledati) — Bog namreč vse vidi in pregleduje.

Evnomij zameta nauk o analognem spoznanju Boga iz stvarstva in postavlja načelo: *iz božjih dejanj neposredno doumemo božje bistvo*. Naša imena o Bogu zadenejo Boga natančno v *središče*, v njegovo *bistvo*, seveda s pomočjo izraza nerojen. Niso pravi kristjani tisti, ki trdijo, da ne poznamo božjega bistva, in treba jim je očitati: »Vi častite, česar ne poznate, mi pa častimo, kar poznamo« (Jan 4,22). Tako Evnomij.

Gregor z mnogimi razlogi zavrača to Evnomijevo tezo. Drugačna je zgradba (lógos) božjega bistva (lahko bi rekli: drugačno je božje bistvo) in drugačen načrt (lógos) božjega stvarjenjskega delovanja. Nekdo npr. pozna zgradbo hiše, ki jo je postavil stavbenik. Kako naj sklepa iz te zgradbe, da je

¹⁰ Eun. 2: GN 1, 398, 17—18; 393, 14—17.

¹¹ Prim. Eun. 2: GN 1, 247—248; 260. »Bistvo označuje bit samo toliko, kolikor je« (Eun. 1, GN 1, 214, 24—25). Gregor zameta Evnomijev spoznavni totalitarizem prav tako kakor njegov agnosticizem.

¹² Eun. 2: GN 1,365,3—8. O analognem spoznanju Boga iz stvarstva prim. tudi Eun. 2: GN 1,230.270.290—291.

stavbenik »animal risibile« (bitje, ki se smeje), ali pa, da ima stavbenik smisel za slovnico in dolge nohte? »Vidna ni izdelovalčeva narava, marveč samo tehnična znanost, ki jo je tehnik položil v izdelek. Ko torej opazujemo ureditev stvarstva, si ne izoblikujemo misli o bistvu Stvarnika, temveč o njegovi modrosti, s katero je vse modro naredil«¹³.

Bog je nad vsemi imeni in vendar mu glede na njegova različna dela pridevamo različna imena. Razodetje nas zaradi novih božjih del seznanja z novo vrsto božjih ali teoloških imen. Najbolj značilno ime za Boga, ki pa tudi ne pove, kaj je božje bistvo, je po Gregorju ime, ki ga je Bog razodel Mojzesu: »Jaz sem, ki sem« (Ex 3,14, LXX: ho ón). Vendar tudi to ime ne razkrije skrivnosti božanstva, ki je v biti večno in neskončno ter prebiva v nedostopni svetlobi, noben človek ga ni videl in ga tudi videti ne more (1 Tim 6,16): »Kdor obljublja, da bo s katero koli besedo, z njenim imenskim pomenom podal nekakšno zaobjetje in razlago neskončne narave, je podoben človeku, ki namerava z dlanjo zajeti morje. To, kar je prgišče roke v primeri s celotnim oceanom, to je vsa moč besede v primeri z neizrekljivo in nezaobjemljivo naravo«.¹⁴ Iz navedene podobe je razvidno, da *pridevki povedo nekaj o Bogu, o popolnosti božje narave, ne zaobjamejo (dojamejo) pa božjega bistva*. Treba je torej odklanjati agnosticizem pa tudi spoznavni totalitarizem glede našega spoznanja o Bogu.

Bog je enovit (preprost), zato, meni Evnomij, mu ne moremo dajati pridevkov z različnimi pomeni, saj bi s tem uničili njegovo enovitost in vpeljali v njegovo bistvo mnogoterost ter sestavljenost. Različni pridevki potemtakem povedo o Bogu prav isto. Zoper to Evnomijevo zmoto Gregor zagovarja potrebo po različnih božjih pridevkih. Vsekakor je božja narava popolnoma preprosta, enega lika (enovita) in brez sestavljenosti (sinteze). Preprostost božje narave je treba umevati v zvezi z božjo neskončnostjo in večnostjo: Bog ima hkrati od vekomaj vse popolnosti¹⁵. Božja enovita narava je torej neskončna Popolnost, neskončno bogastvo. Ker mi s svojim umom ne moremo naenkrat doumeti enovite božje narave, ampak spoznavamo različne razsežnosti tega bogastva iz mnogoterih božjih dejanj, zato sv. pismo in teologija upravičeno naštevata mnogotere božje pridevke in imena. Ti pridevki seveda ne razdelijo preprostega božjega bistva in ne vnesejo vanj mnogoterosti niti si med seboj ne nasprotujejo, čeprav vsebuje vsak pridevek kakšen poseben pomen. Kako naj bi nasprotoval pridevku ‚netelesen‘ (Bog) pridevek ‚pravičen‘ (Bog) ali ‚dober‘ (Bog) pridevku ‚neviden‘ (Bog)?

Evnomij nanaša razna imena v človeškem pomenu na Boga; pri tem se sklicuje na sv. pismo, češ da tako opisuje Boga. Seveda se Evnomij moti,

¹³ Beat. 6: PG 44,1268 C—D. Prim. tudi Eun. 1: GN 1,149; Bazilij Veliki, Adv. Eun. 2,32: PG 29,648 A—D.

¹⁴ Eun. 3: GN 2, 180, 7—12.

¹⁵ Prim. Eun. 1: GN 1,96.195.198. »Bog, ki je zdaj, je vedno, ne postane slabši ali boljši po kakšnem dodatku niti ne sprejme česa od koga drugega in se ne spremeni, temveč je vedno istoveten sam s seboj« (Eun. 1: GN 1,196, 28—197,1).

ker zameta analogijo. Velika je namreč razdalja med človekom in Bogom. Prav zato se človeški izrazi, s katerimi opisujemo Boga (istoimenska imena) oddaljijo (odmaknejo) od navadnega človeškega pomena, vsebine (lógos), ko jih naobrnmemo na božjo naravo — dobe pomen, ki ustreza, pripada Bogu in je njega vreden¹⁶. Oddaljevanje in odmaknitev od navadnega človeškega pomena pri umevanju istoimenskih izrazov poteka ravnočrtno (euthybólos) v smeri k vsepresežnemu Bogu. To pa pomeni, da so božji pridevki *enosmerna imena* in ne smemo njihovega pomena pri globljem umevanju ukriviti k drugemu pomenu ali ga celo zaobrtni v nasprotno smer¹⁷.

Pridevki so *analogna imena*. Gregor razvija vse tri stopnje, ki so značilne za analogno spoznanje: trditev, zanikanje, vsepresežnost (affirmatio, negatio, eminentia). Sv. pismo opisuje Boga antropomorfno in »podaja nauk s shojenimi navadnimi človeškimi izrazi, da bi nam bil ta nauk lahko pregleden [eusýnoptos], določa pa resničnosti, ki so nad sleherno označitvijo. Mi se po vsakem reku o Bogu analogno dvigamo k nekemu vzvišenemu umevanju«¹⁸. Na splošno velja pravilo: »To, kar se izreče o vsepresežni naravi, njena veličina hkrati povzdigne«¹⁹.

V evangeliju omenjeni pridevki, ki se nanašajo na Kristusa, imajo dva pomena: nižji pomen meri na človeka Jezusa, višji ali božji pomen pa na njegovo božanstvo. Kristus je božji Sin in sin človekov in tako se isto ime ‚sin‘ prideva bodisi njegovi človeški bodisi njegovi božji naravi. To je največje orožje resnice oziroma najmočnejši dokaz za veljavnost analogije²⁰.

Posameznega človeka opišemo z njegovimi značilnostmi ali z njegovimi lastnostmi, toda s tem ne pojasnimo njegove individualnosti (človečnosti). V analogni meri to velja za Boga: pridevki so razpoznavni znaki za spoznavanje Boga, a ne povedo, kaj Bog je, ne razkrijejo njegovega bistva. V delu zoper Evnomija našteva Gregor sedem vrst božjih imen. Teh sedem vrst se navsezadnje skrči na tri vrste:

1. neodvisna (absolutna) ali trdilna imena (dober, preprost, večn . . .);
2. odnostnostna (relacionalna) imena (Oče in Sin v sv. Trojici);

¹⁶ Prim. Eun. 1: GN 204—205. Jezus npr. primerja Boga hišnemu gospodarju (Mt 13, 27. 52). Hiša, ki jo upravlja Bog (ves svet), je drugačna od hiš ljudi, drugačne so njene posode itd.

¹⁷ Prim. Eun. 2: GN 1, 314—315. 319; Eun. 3: GN 2, 87. 169 sl. Le pijani ljudje zamešajo (zblodijo) pravi pomen besed. Nespametno je npr. imenovati ono bitje konj, to pa človek, ako sta obe bitji človek. Takó se Evnomij moti, ko imenuje Očeta Boga in Sina Boga, a prvi je neustvarjeni Bog, drugi pa ustvarjeni Bog. Ne človeška narava (človeškost) ne božja narava (božanskost) ne preneseta izkrivitve pomena svojega imena. Gregor brani veljavo metafizičnega načela o neprotislovnosti (istovetnosti) (Eun. 3: GN 2, 231—232). Vprašanje zase sta tropologija in alegorija, ki ju Gregor tudi dopušča.

¹⁸ Eun. 3: GN 2, 197, 15—19. Prim. tudi Eun. 2: GN 1, 294.

¹⁹ Cat. 1: PG 45, 13 B. Gregor posebej zavrača Evnomijevo antropomorfno predstavo o rojstvu Sina in pri tem vključno razvija vse tri stopnje analogije (Eun. 1: GN 1, 206 sl.; Eun. 3: GN 2, 53 sl. 198 sl.).

²⁰ Prim. Eun. 3: GN 2, 19; 35.

3. nikalna imena (nesmrten, neuničljiv . . .). Nekatera nikalna imena so odmikalna imena: povedo nam, da je Bog odmaknjen od vseh značilnosti materije (Bog je netrpiliv, neviden, netelesen, neminljiv . . .). Nikalna imena ne povedo, kaj Bog je, temveč kaj Bog ni. Če rečem, da je človek nečetvero- nožec, neptič, neriba, nisem s tem še povedal, kaj človek je. Med nikalna imena spada tudi pridevek ‚nerojen‘ (neustvarjen), ki pove, kaj Bog ni in ne, kaj Bog je. Vzemimo npr. drevo: vprašujemo se, ali je to drevo samo- raslo ali zasajeno. Če zvemo o njem, da je nezasajeno, potem sklepamo, da je samoraslo drevo, a s tem še ne vemo, če je platana, trta itd. Podobno nam izraz ‚nerojen‘ pove, da je Bog nenastalo, samobitno bitje, nepovzro- čeno bitje, ne pove pa, kaj je njegovo bistvo.

Vsakemu pridevku pripada trdilnica *je*, drugače bi se zrušilo vse naše mišljenje in govorjenje o Bogu. Pravimo: Bog je nesmrten, Bog je dober, Bog je sodnik itd. Pridevki nesmrten, dober, sodnik so o božjem Bitju, a niso Bitje samo, kajti druga je narava ali sestava (lógos) biti same in druga je narava biti na neki način (pos eínai). Kdor torej obljublja, da bo podal razlago o Bitju, koliko je (kathò ésti), tega ne bo zmožel: povedal bo pač nekaj pridevkov, a bistvo (ousía) Bitja bo zamolčal²¹. Bazilij Veliki uči, da je božje bistvo isto kakor božja bit; kdor bi torej hotel razložiti, kaj je božje bistvo, bi moral razložiti, kaj je božja bit, samobitna bit. Tega seveda nihče ne zmore.

b) Razum pred večnim Bogom

V dogmatičnem sporu z Evnomijem je bil Gregor iz Nise prisiljen jasneje opredeliti razliko med božjo večnostjo, vekom in časom stvarstva²². Gregor dokazuje Evnomiju, da Sin ni mlajši (poznejši) od Očeta, saj je apostol Janez zapisal navdihnjene besede: »V začetku je bila Beseda« (Jan 1,1). Sin je rojen iz Očeta, je vedno bil v Očetu (Začetku) in z Očetom, ker je z njim sovečen. Toda evnomijanci postavljajo tale ugovor: ako Sin ni mlajši od Očeta, potem je stvarstvo sovečno z Bogom (synaídios toì Theoí), kajti Sin spada kot rojeno (= nastalo) bitje k stvarstvu, le po redu nastanka je pred njim²³. Sv. učitelj takole odgovarja evnomijancem: »Če trdimo, da je svet

²¹ Prim. Eun. 3: GN 2, 180—182.

²² Izraz vek (aión) je razsežen pojem (diastematikón ti nóema) in označuje pri Gregorju bodisi celotno stvarstvo (Eccl. 8: GN 5, 440, 3—6) bodisi nadvesoljski del sveta bodisi čas vidnega sveta. »Po splošni rabi je sleherni razmik (diástema) podlaga bodisi časa bodisi veka. To, kar je pri časnih stvareh čas, je pri nadvesoljskih resnič- nostih narava veka« (Bazilij Veliki, Adv. Eun. 2, 13: PG 29, 596 B; navaja D. L. Balás, Eternity and time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium, v: Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Gregor von Nyssa und Philosophie, Leiden 1976, 153, op. 142). Za čas (chrónos) privzema Gregor Aristotelovo definicijo, da je mera gibanja (Eccl. 6: GN 5, 376—377) in razlikuje med zemeljskim krožnim časom in nad- vesoljskim časom (čas v nadčasovnem ali nepravem pomenu). Tudi v nadvesolju vlada neki potek, zaporedje, torej neke vrste čas.

²³ Prim. Eun. 1: GN 1, 132 sl.; Eun. 3: GN 2, 62 sl. S kladivom iz železa se obli- kuje še neoblikovano železo, tako naj bi tudi Sin bil iste narave s stvarstvom, le po redu nastanka je pred njim.

večen, potem je povsem nujno treba priznati: svet ni nedeležen božje narave, ako se po stvarjenju ujema z Edinorojenim²⁴.

»Ta, ki je začel biti, ni brez začetka«²⁵. *Bog je večen*; ta trditev pomeni: *Bog je brez začetka in konca*. Stvarstvo se je začelo, torej ni večno. Če bi stvarstvo bilo od vekomaj, bi po svoji večnosti bilo enako božjemu Sinu, ki je vekomaj (se nikoli ni začel in je vedno). Bilo bi torej udeleženo pri božji naravi, ker bi imelo v lasti eno izmed njenih lastnosti. Stvarstvo bi po zakonih logičnega sklepanja moralo celo imeti ostale božje lastnosti: »Ako je stvarstvu pripadajoča lastnost imeti začetek, potem je seveda neustvarjeni naravi tuja lastnost stvarstva. Kdor predpostavlja obstoj Sina, po podobnosti s stvarstvom, ta bo potem z vso nujnostjo pridal Sinovi sestavi [lógos] tudi ostalo zapovrstje lastnosti stvarstva. Če se namreč pri Sinu prizna začetek, potem je nemogoče ne priznavati pri njem tudi ostalega zapovrstja. Kakor če kdo nekoga prizna za človeka, potem je s tem priznanjem vključno priznal vse lastnosti človekove narave, tudi da je razumna žival in ostalo, kar spada k človeku. V skladu s tem razlogom — če bi pri božjem bistvu spoznali eno izmed lastnosti stvarstva — bi morali neminljivi naravi pridati ostali seznam stvarstvu pripadajočih lastnosti. *Začetek siloma in nujno zahteva za seboj zaporedje*. Tako je namreč umevani začetek začetek njih, ki so za njim; zato velja: če so oni, potem je tudi začetek, če pa se odstranijo vezni členi, potem ne ostane niti predhodni začetek«²⁶.

Naš sv. učitelj gleda na božjo večnost v zvezi z božjo neskončnostjo. Bog, ki »vsestransko vedno enako biva, presega z neskončnim življenjem končno mejo in pojem začetka; vsak njegov pridevek vključuje večnost²⁷. Nobeno ustvarjeno bitje se ne more meriti po velikosti z neskončnim Bogom, prav tako je tudi večnost izključno božja lastnost: »Človeku, ki preudarno opazuje naravo bitij, je jasno, da ne obstaja nič somernega [tò parametro-

²⁴ Eun. 3: GN 2,63 15—18. Arijanci so trdili, da božjega Sina ni bilo, preden se je rodil (nastal). Preoblikovana arijanska teza se je glasila: »Bog je vedno stvarnik in si ni kasneje pridobil ustvarjalne sposobnosti. Ker je Bog stvarnik, zato so večne tudi stvari in ni o njih dovoljeno reči: ‚Ni jih bilo, preden so nastale« (Atanazij Veliki, Arian. 1,29: PG 26, 72 A). Biti stvar in imeti začetka (biti večen), je po Atanaziju nemogoče, protislovno. Zato Atanazij takole odgovarja arijancem: »Bog bi mogel vedno ustvarjati, toda nastale stvari ne bi mogle biti večne: so namreč iz nič in ni jih bilo, preden so nastale. Če jih ni bilo, kako so mogle sobivati z Bogom, ki vedno je« (Arian. 1, 29: PG 26, 72 C)?

²⁵ Eun. 1: GN 1, 132, 11—12. Evnomijanci skušajo v Očetovo in Sinovo sovečnost vpeljati razsežnostno misel ‚prej-pozneje‘ (Oče je pred Sinom, Sin je od njega poznejši). S tem pa omejuje Sinovo neskončno večnost na določen razmik in ravno tako omejuje tudi Očetovo večnost (Eun. 1: GN 1, 128 sl.). Sin prejema od vekomaj osebni obstoj od Očeta in v sv. Trojici je le Oče brez začetka. Sin pa je v vsem ostalem z Očetom iste božje narave, zato lahko rečemo, da je vzvišen nad vsak začetek, ki je značilen za stvarstvo. Sinovo rojstvo iz Očeta je skrivnost, ki presega naš razum in evnomijanci se motijo, ko temu rojstvu pridevajo značilnosti stvarstva (‚prej, pozneje‘). Sin je kot odsvit večne luči (Modr 7,26) sovečen z Očetom, prav tako je z njim sovečen Sveti Duh (prim. o vsem tem Eun. 1: GN 1, 162. 138—139. 132—133; Eun. 3: GN 2, 198).

²⁶ Eun. 3: GN 2, 210, 17—211, 7.

²⁷ Eun. 1: GN 1, 192, 6—8.

úmenon] z božjim blaženim življenjem. Ono ni v času, ampak iz njega je čas. Stvarstvo napreduje od nekega povsem priznanega začetka, s potovanjem po časovnih razmikih [diástema] k svojemu cilju. Pri njem po besedah Salomona opazimo začetek, konec in sredino (Modr 7,18); s časovnimi deli je označeno stvarstvu pripadajoče zaporedje. Presežno in blaženo življenje Boga nima nobenega razmika za sopotnika, zato ne najde ničesar, kar bi ga izmerilo in zaobseglo. Vsa ostala bitja pa so opisana z lastnimi merami.«²⁸

Sv. Tomaž Akvinski uči, da ni razumskih razlogov, s katerimi bi mogli dokazati, da svet ni večni. To vemo le iz vere (prim. S. th. 1 q. 46. a. 2). Tomaž privzema to mnenje od Aristotela in Platona in se v tem pogledu razhaja z Gregorjem iz Nise, Avguštinom, Boecijem in Bonaventuro. Tomaž navaja Platonovo tezo o (možni) večnosti sveta: »Če bi noga od vekomaj [ex aeternitate] vedno bila v pesku, bi bil vedno njen odtis in bi nihče ne dvomil, da jo je naredil pešec. Takó je tudi svet vedno bil, ker je vedno bil njegov izdelovalec [in vendar je narejen]«²⁹. Toda zgrešenost Platonove dokazne teze je v tem: Platon si predstavlja božjo večnost kot sočasno (sotmerno) času in narobe — čas imaginarno podaljšuje, projicira (absolutizira!) do enakosti z božjo večnostjo. Platon ima torej časovno predstavo o večnosti. Po Platonu (in Aristotelu) bi bili čas in božja večnost dve sovrstni in somerni resničnosti (noga-odtis v pesku). Ker pa je dejansko božja večnost vsa hkrati, potem bi po navedeni podobi (večni) čas sveta moral biti ves hkrati. To pa je v nasprotju z dejstvom, da je čas »mera gibanja glede na prejšnj in poznejš« (Aristotel). V Platonovem dokazu je napačen logični krog (circulus vitiosus): Platon bi šele moral dokazati, da sta božja večnost in čas dve enaki resničnosti, a izbere tako podobo, ki že dokazuje, da sta omenjeni resničnosti po trajanju enaki (to Platon predpostavlja!). Kakor npr. če bi nekdo dokazoval, da sta Bog in svet dve enako veliki resničnosti ter bi navedel dokaz: mizar je naredil palico prav tako dolgo, kakor je on sam; ker sta mizar in palica enako dolga, zato sta Bog in svet, ki ga je izdelal, enako velika.

Z razumom kmalu uvidimo, da nista možni dve neskončni bitji, komaj pa uvidimo, da nista možni dve večni bitji (problem je isti, le bitni vidik je drugačen). Gregor iz Nise v boju zoper Evnomija zastopa stališče, da je svet od vekomaj (mundus ab aeterno) nekaj nemogočega. Ako je svet ustvarjen, potem se je začel. Ako bi bil svet ustvarjen od vekomaj, potem bi bil ustvarjen brez začetka. S tem pa bi se svet s svojo 'ustvarjenostjo' izenačil z 'nastalostjo' božjega Sina. Evnomijanci pojmujejo Sinovo rojenost iz Očeta kot neki začetek (nastanek) in s tem Sina ponižajo na raven stvarstva. Po Gregorju pa Sinovo neskončno življenje nima začetka in imeti stvarstvo za sovečno Sinu ga pomeni poviševati na božjo raven. Čas stvarstva vključuje začetek, sredino in konec, a Bog sam je pred vekomaj in vsakim časovnim

²⁸ Eun. 1: GN 1, 134, 27—135, 11.

²⁹ Tomaž Akvinski, S. th. 1 q. 46 a. 2 ad 1.

zaporedjem. Začetek pri stvarstvu nujno zahteva za seboj zaporedje in členi tega zaporedja nujno zahtevajo prvi člen zaporedja. Božja večnost in čas sta dve med seboj nesorazmerni, bistveno različni resničnosti: večnost je vsa skupaj in neskončna, čas pa teče po zaporedju, določenem od Boga, od začetka naprej. Za čas so značilni razmiki, to je razsežni, končni odseki, predeli (intervali), ki jih dojamemo z ustreznimi razsežnimi (končnimi) mislimi. Božje večnosti pa nikakor ne moremo zaobjeti.

Človek je umrljivo bitje in živi le malo časa na planetu Zemlji. S svojimi lastnimi močmi ne more iziti iz krožnega časa sveta. Dojemalni obseg (radij) njegovega razuma je omejen na prostorja in čase (veke) vidnega vesoljstva, na stvarstvo, ki je v njih: »Pri slehernem stegovanju nad prostorja in čase [nad veke] se um samo toliko dvigne, da vidi nezaobsežnost [adixíteton] iskanega [Boga]. Zato se zdi, da je neka *mera in meja v delovanju človeških misli vek in to, kar je znotraj veka*. Tisto pa, kar ga presega, je nezaznatno in nedostopno mislim, ker je čisto brez vsega, s čimer bi to mogel človek zaznati. Kjer ni več ne lika ne kraja ne velikosti ne časovne mere ne kake druge zaznatne reči, bo tudi dojemalna moč uma, ko hoče nekaj zagrabiti, *nujno strmoglavila nazaj v veke* in k stvarjem v njih, k svojemu sorodstvu in vrstništvu, in bo vsestransko zdrsnila v stran od neoprijemljive narave«³⁰.

Človeški razum se s čutnim spoznavanjem z veliko spoznavalno zagnanostjo poganja na vse strani, toda navzlic vsem naporom ne more iziti iz meja vidnega vesolja, iz časa sveta, v katerega je zaprt. Božja večnost ostane zanj nedosegljiva resničnost. To ponazarja Gregor z lepo podobo iz geometrije: »Ako iz sedanjega trenutka, kakor iz središča kroga, iztezamo in obračamo vsenaokrog svoje umevanje v smeri k neskončnemu božjemu življenju, tedaj nas nezaobsegljivost [akatalepsía] enako obide v krogu. Vsestransko doumevamo, da je božje življenje vse skupaj [synechê] in nerazsežno ter nobenega konca ne moremo spoznati v nobenem delu. Za prerokom ponavljamo, kar smo slišali o božji večnosti: ‚Bog je kralj pred vek [proaiónios] in vlada na veke in še naprej‘ (Ps 73,12; 28,10). Zato določamo, da je božje življenje vzvišeno nad vsak začetek in presega sleherni konec«³¹.

To, kar človeški razum lahko dojame o božji večnosti, je zmeraj nekaj končnega in časovnega. Zaradi zakrivljenosti (omejenosti) končne biti obide

³⁰ Eun. 1: GN 1, 135, 23—136, 7.

³¹ Eun. 1: GN 1, 218, 11—22. Bog je prvi in poslednji (Iz 44, 6). S tem prerok pove, da je božje večno življenje brez začetka in brez konca (Eun. 3: GN 2, 188). Bog ne pozna preteklosti ne prihodnosti. Bog gleda vsa bitja (pretekla, sedanja, prihodnja) vedno enako navzoča v svoji sedanosti (Eun. 2: GN 1, 360—361, 136). Evnomijanci v skladu z zemeljskimi merili razumevajo pojem božje večnosti. Pomikajo se naprej z zemljotipnimi in zemljolaznimi mislimi, a se nikakor ne dvignejo v višavo v doumevanju večnosti s poletom duha: »Ker so evnomijanci hoteli (božjo brezzačetnost in brezkončnost) presojati z nizkotnimi mislimi, zato niso v umevanju o Bogu poleteli v višavo — podobno kakor ptice, ki so izgubile peruti« (Eun. 1: GN 1, 219, 21—24).

človekov razum pri svojem spoznavnem premikanju k božji neskončni večnosti božja večnost v krogu. To je: razum se pri vsakem koncu svojega spoznanja spet znajde na začetku poti (obtekovalni ali obkroževalni razum!), ker božje večnosti ni zaobjel. S tem pa je krog zaprt. Za razum v njegovi dejavnosti je torej značilno logično zaporedje: začetek → konec = začetek → konec = začetek itd. Seveda so ti krogi lahko širši in širši, vendar je razum v onto-loški nezmožnosti, da bi s svojo lastno dojemalno močjo premostil neskončni prepad med vekom in večnostjo. »Vse stvarstvo, ki je nastalo po neki določeni zaporedni vrsti, je sorazmerno z veki. Če pa se kdo z razumom napoti po zaporedju nastalih stvari k njih Začetku [Počelu], bo omejil svoje iskanje na stvarstvo v vekih. Podstat pa je nad veky ločena od vsake raz-sežne misli in uteče vsakemu časovnemu zaporedju; nikakor ne napreduje po nekem redu od nobenega takega začetka do nikakršnega konca — ali pa preneha. Pred korakajočim nad veke in vse v njih nastale stvari, se pojavi [prophaneîsa] božja narava v zrenju pred mislimi kakor nekakšen *neizmeren ocean*. Njemu, ki v onstranstvo [eis tà epékeina] izteza dojemalno do-mišljijo, ne kaže pri sebi nikakršnega spoznatnega znamenja o začetku. Takó se iskalec njega, ki je starejši od vekov, poganjajoč se k Začetku bitij, z mislijo ne bo mogel v ničemer ustaviti, ker Iskani vedno ostaja spredaj in *razum nikakor ne obstane z radovedno zagnanostjo*«³².

Bolj ko rastejo spoznavna zaporedja, bolj si razum pridobiva spoznanje o svojih mejah, ki jih ne more prekoračiti. Bog, po katerem hrepeni, pa ostaja onstran vseh meja: »Božanstvo je po svoji naravi neotipljivo in ne-doumljivo [akatanóetos] in višje od slehernega miselnega dojetja. Rado-vedno dejavni in raziskujoči človeški razum, z mislimi, kakršnimi pač more, hrepeni [eporégetai] in se dotika nepribližljive in vzvišene narave. Toliko bistroviden ni, da bi razvidno videl nevidnega Boga, vendar ni docela od-rezan od približevanja tako, da ne bi o iskanem Bogu mogel dojeti nobe-nega približka [eikasía]. Z miselnim otipavanjem je seveda dognal nekaj približnega o iskanem Bogu, toda nekako je tudi doumel, da ga ne more uvideti. Pridobil si je kakor nekakšno razvidno spoznanje [gnôsis]: iskani Bog je nad vsakim spoznanjem [hypèr pâsan gnôsin]. [Iz približne slike] je doumel, kaj je o božji naravi neprikladno misliti in kaj prikladno; ni pa mogel uvideti, kakšna je ona sama, čeravno veljajo o njej te reči«³³.

V navedenih odlomkih Gregor jasno slika transcendentalno teženje člo-veškega razuma po neskončnem in večnem Bogu. To teženje je za človeški razum nekaj paradoksalnega. Razum z analizo odkriva vedno starejše (večje) dele veka, toda v tem brezkončnem pojmovnem limitnem procesu (procesus in infinitum) nikakor ne doseže neskončne limite božje večnosti (ne-skončnosti). Pravzaprav se pokaže dvojje:

³² Eun. 1: GN 1, 134, 8—26.

³³ Eun. 2: GN 1 265, 26—266, 10. Izraz ‚eikasía‘ pomeni: približna slika, primera, primerjava, prisodobna, približek.

1. razum ne doseže božje večnosti (neskončnosti);
2. razumski čutni spoznavoslovni proces poteka znotraj veka in ga ne preseže. Njegovo logično časovno spoznavno zaporedje je brezkončno (brezkončno število možnih členov, dejev spoznanja), a rezultat je končen, ker so ti členi končni³⁴.

Paradoksalno stanje človekovega razuma, ki hrepeni po neskončnem Bogu in ga vendar kot ustvarjeno bitje nikakor ne more doseči s svojo naravno močjo, je Gregor slikovito opisal v 7. govoru o Pridigarju. Navajam daljši odstavek iz tega govora, ker jasno kaže, kako naš cerkveni oče že v 4. stol. dobro pozna problematiko o človekovem hrepenenju po Bogu in o mejah, ki so temu hrepenenju začrtane s končnostjo človekove narave: »Vsako ustvarjeno bitje vztraja v mejah svoje narave in do tedaj obstaja, dokler ostane v svojih mejah. Če bi izšlo iz sebe, bi izšlo tudi iz biti. Tlesno čutilo vztraja pri svojem naravnem delovanju in ne more preiti k delovanju sosednega čutila. Oko ne more delovati kot uho, uho ne okuša, tip ne govori in jezik ne deluje kot vid ali sluh. *Vsako čutilo je omejeno na naravno delovanje, tako tudi nobeno ustvarjeno bitje ne more iziti iz sebe z dojemalnim gledanjem*, ampak vedno ostaja v sebi, in *karkoli vidi, sebe vidi*, čeprav meni, da vidi nekaj nad seboj: iz svojega naravnega načina gledanja ne more iziti — npr. če se silno trudi, da bi prešlo razsežen razmik v zrenju bitij, ga vendar ne preide. *Pri vsakem pridobljenem umevanju vse-kakor soumeva sodojeti razmik v obstoju umevnega [Boga]. Razmik [diástema] pa ni nič drugega kot stvarstvo*. Dobrina, o kateri smo poučeni, da jo moramo iskati in varovati ter smo prejeli nasvet, naj se z njo povežemo in zedinimo, je nad našim doumetjem, kar je nad stvarstvom. Kako neki naj bi naš razum, ki vedno znova preteka razsežne razmike, dojel nerazsežno naravo? Napreduje skozi čas in vedno z analizo odkrije nekaj starejšega od že najdenega. Vse, kar je spoznal, je pretekel z veliko zagnanostjo, ne najde pa nobene naprave, s katero bi pretekel obzorje veka, da bi stopil iz sebe in se povzpел nad vek bitij, ki ga je opazoval.

Godi se mu kakor človeku, ki stoji na visoki gorski konici. Pod konico naj bo gladka, odsekana in na vseh straneh priostrena pečina, ki se navpično

³⁴ Čutno stvarstvo »je nad merami človeškega spoznanja« (Eun. 2: GN 1, 250, 4—5). To pomeni, da človeški razum s čutnim spoznanjem nikoli ne doseže meja vesolja, pač pa se jim samo približuje po določenem limitnem procesu. Razumski pojmovni limitni proces ostaja znotraj limit vidnega vesolja in torej ne doseže začetka (konca) vesolja. Čeprav ta začetek gotovo obstaja, ga ne more točno določiti, ker ne ve, po katerem zaporedju (zaporedjih) se vesolje odvija v prostoru in času. Presoja približno (ne dokončno!) končne člene tega zaporedja. Čeprav je število teh členov brezkončno, je vendar njihova vsota končna, ker so členi končni. Nekomu npr., ki približno napreduje po daljicah njemu neznanega brezkončnega zaporedja 3, 3333 itd., ostane neznan, da ima to zaporedje prvi člen 10: 3 ali 10/3. Filozofi, ki so analizirali brezkončno časovno zaporedje, so prezrli, da je to zaporedje s končno vsoto in končnim prvim členom. S tem je rešena antinomija o časovnosti sveta (brezkončno zaporedje, brezkončno število vmesnih členov), vendar je vsota tega zaporedja končna, obstoji torej končen prvi člen.

izteza navzdol v brezmejno daljavo, navzgor pa moli konico v višavo; konica seveda s svojim pobočjem pada v neizmerno globočino. Če bi človek na konici poskušal, da bi se dotaknil brega v globini, bi pri tem zaman iskal opore za nogo ali roko. Takó se dogaja tudi duši, ki je prešla to, kar je mogoče prehoditi z razsežnimi umevanji, ko išče naravo, ki je pred vekí in je nerazsežna. Ne najde ničesar več, kar bi lahko s svojim obtekom zasegla, ne prostora ne časa ne mere ne česarkoli temu podobnega, kar je dostopno našemu razumu, temveč vsestransko drsi vstran od nezaobjemljivih resničnosti, čuti omotico in nemoč ter se spet obrne k sorodni stvarnosti. Samo toliko spozna z ljubeznijo o Presežnem, da se prepriča, kako je nekaj drugega od narave spoznanih stvari. Ko je beseda o resničnostih, ki so nad razumom, tedaj je čas molčanja in ohranjevanja nerazložljivega čudeža božje neizrekljive mogočnosti v svetišču vesti. Pri govorih o Bogu, pri raziskavah božjega bistva je čas molčanja. Ko pa gre za dobra božja dejanja, ki se dotikajo ravni našega znanja, tedaj je čas oznanjevanja Gosподovih mogočnih del in čudežev, čas razlaganja teh del«³⁵.

c) Razum pred neskončnim Bogom

Posebno je za Gregorja iz Nise značilno dokazovanje nedoumljivosti Boga na osnovi božje neskončnosti. Spoznavni in pojmovni radij človeškega uma, pa tudi spoznavni radij angelskega duha, ima meje, je končen. Zato ne človek ne angel ne moreta zaobjeti Boga, ki je neskončen. Grški filozofi niso Bogu priznavali neskončnosti, ker jim je pojem neskončnosti pomenil nekaj nedoločenega, nekaj nepopolnega. Klemen Aleksandrijski pa je dal pojmu neskončnosti pozitiven pomen in ga naobrnil na Boga. Gregor iz Nise dokazuje neskončnost Boga na podlagi sv. pisma pa tudi z razumskimi razlogi. Bog sam v sebi izključuje sleherno mejo in omejitev v biti in v dobrem, je brezmejen, neizmeren ali neskončen: »Začetek in konec sta imeni razsežnih koncev. Kjer pa ni razsežnosti, tam ni niti konca. A božja narava je nerazsežna; ker je nerazsežna, nima konca; brezkončno pa je in se ime-njuje neskončno«³⁶.

Božja neskončnost narekuje človekovemu razumu, naj mirno spozna in prizna svoje mere in meje pri spoznavanju Boga in božjega razodetja; skratka, naj »ne misli več [hyperphroneîn], kakor se sme misliti« (Rimlj 12, 3). Narekuje mu navsezadnje ponižno mišljenje, nazor ponižnost (tapeinophrosýne). Zato naj se Evnomij nikar ne posmehuje preproščini vernikov, s katero sprejemajo preproste verske dogme. Ti verniki priznavajo omejenost svojega razumskega dožemanja, toliko bolj pa častijo veličastnega Boga z vsem srcem. Kdor se s svojim razumom ne pokorava Bogu in njegovemu raz-

³⁵ Eccl. 7: GN 5, 411,14—414, 12; 415, 17—21.

³⁶ Eun. 3: GN 2, 226, 26—227, 2. Bitje brez meja (brezmejno) bitje je neskončno bitje (Eun. 1: GN 1, 77. 129). Prim. tudi B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1975, 99 sl.

odetju pravzaprav ne priznava, da je Bog neskončen: »On, o katerem verujemo, da je nad vsem, je docela nad razumom. Kdor si z razumom prizadeva doumeti neskončno, pravzaprav ne priznava, da je neskončno nad vsem, saj nastopi proti njemu s svojim razumom; meni, da je neskončno nekaj takšnega in tolikšnega, kolikor je zmogel razum [o njem] izjaviti. Ne ve naslednjega: bogoskladno umevanje o resničnem Bitju se ohranja v prepričanju, da je božanstvo nad spoznanjem [gnôsis]«³⁷.

Brezkončni veki, neštete nadvesoljske množice angelov, lepote veselja, ozvezdja, morje in zemlja so priče za neskončno božjo moč. Če bi popolnoma opisali vsako bitje, tedaj »bi ves svet ne obsegel knjig, ki bi jih bilo treba napisati« (Jan 21, 25). Z določenimi merami omejeni svet ne zaobseže neskončne božje Modrosti. Stvarnik je neskončnokrat večji od stvarstva. Človek je v primeri z njim vsepresežno majhen, kakor nedeljiva geometrična točka ali Epikurov atom, »kot nič« (Ps 38, 6) in vendar ne popolnoma nič. Zato je naša moč, življenje in beseda v primeri z božjo Besedo kakor nič. Tudi naš razum torej je kot nič v primeri z božjim Razumom. »Če nas kdo vprašuje po kakšni razlagi, opisu in eksegezi božjega bistva, ne bomo tajili, da ne poznamo takšne modrosti. Samo toliko bomo izpovedali, da ni mogoče z nekim pojmovnim izrazom zaobjeti njega, ki je *po naravi neskončen*. Prerokba namreč vpije in jasno naznanja: božja veličina nima meje, njenega veličastva, slave in svetosti ni konca (Ps 144, 3—5). Ako božjim pridevkom pripada značaj neskončnosti, je tem bolj [a fortiori] Bog sam neskončen po svojem bistvu in ga v nobenem delu ni mogoče zaobseči z nobeno definicijo. Čeravno razlaga z besedami in izrazi nekako dojame predmet, ne more pa dojeti neskončnega. Zato ne bo nihče upravičeno obtoževal naše nevednosti, če si ne drznemo iti zoper resničnost, proti katerim se ne sme nastopiti. S katerim imenom naj zaobjamem Nezaobjemljivega? S kakšnim glasom naj razglasim Neizgovorljivega? Ker je božanstvo odličnejše in višje od imenskega označevanja, zato smo se naučili z molkom častiti resničnosti, ki so nad besedo in razumom«³⁸.

Precejšnja višinska razlika vlada med živalmi, ki lazijo po kotlinah, globelih, soteskah, in se skrivajo po duplinah, ter med pticami, ki letajo nad oblaki. Toda v primeri z nebesno sfero zvezd stalnic, ki je obe vrsti živali nikakor ne moreta doseči, postane razlika med njima neizmerno majhna. »Takó se tudi dojemalna moč angelov, če jo primerjamo z našo, zdi, da jo res veliko presega. Ne ovira je namreč nobena čutnost, zato stremljeva čisto in nezastrito spoznavalno zmožnostjo k vzvišenim resničnostim. Vendar morebiti ni neupravičena trditev, da njihova sposobnost za doumevanje Boga ni daleč od naše majhnosti, ako njih dojemalnost raziščemo v primerjavi z veličino resničnega Bitja. Z veliko vmesno razdaljo, pravzaprav z nepre-

³⁷ Eccl. 7: GN 5, 411, 8—14.

³⁸ Eun. 3: GN 2, 38, 17—39, 6. Prim. tudi Eun. 1—2: GN 1, 260—262. 294—295. 312.

hodno razdaljo [adiexíteton], je neustvarjena narava ločena od ustvarjene podstati. Ta je omejena, ona nima meje; ta je po vsečnosti Stvarnikove Modrosti zaprta v lastne mere, oni pa je mera neskončnost³⁹.

Neskončni Bog presežno zaobjema vsa omejena, končna bitja. »V njem živimo in se giblamo in smo« (Apd 17, 28). Ne človeški ne angelski razum ne more spoznati božjega bistva in božjih skrivnosti. Zato je Bog tudi za angele nedoumljiv. Analiza transcendentnega spoznavalnega zagona razuma je pokazala, da razum zaman poizkuša premostiti razdaljo med vekom in božjo večnostjo, razdaljo med končnim in neskončnim Bitjem. Kolikor namreč napreduje v smeri proti neskončnemu Bogu, prav toliko se mu tudi odmakne obzorje neskončnega Boga in tako ostaja vedno enaka razdalja med končnim in neskončnim (paradoks!). To pa pomeni, da se Bogu ni mogoče približati, ker je nepribližljiv (aprospélastos). Navedeni paradoks se rešuje s spoznanjem o krožnosti gibanja končnega bitja: to zaradi zakrivljenosti svoje končne biti ne izide iz zakrivljene (omejene) končne bivanjske sfere.

Laznina po kotlinah je omejena na svoj zemljolazni življenjski prostor in ptice na ozračje. Naj se npr. polž, z vsemi svojimi zmožnostmi, še tako ravno giblje naprej proti zvezdam na obzorju, vendar zaradi ukrivljenosti zemljinega površja (zemlja je okrogla!) ne bo izšel iz zemeljskega prostora in se seveda ne bo povzpел do zvezd. Podobno je tudi s človekom: čeravno bi z diskurzivnim razumskim spoznanjem obtekel končno vesoljsko sfero, bi se zato, ker je *vsak prostorsko-časovni razmik zaradi končnosti zakrivljen — in drugače se razum ne more premikati kakor s pretekom (diskurzom) končnih spoznavnih razmakov — spet vrnil nazaj na svoje izhodišče* (končna sfera je zaprta s svojimi mejami). Tukaj torej pridemo do meje našega analognega spoznanja Boga iz stvarstva z diskurzivnim ali obtekovalnim razumom. Čeprav razum spozna obstoj in pridevke Boga na podlagi stvarstva, čeprav človek z *obvoznim razumom* raziskuje brezbrežne skrivnosti razodetja, vendar ne bo zaradi tega že izšel iz zakrivljene sfere končnosti in časovnosti. *Razumska evklidsko-silogistična »geometrija« ima svoje meje.* Ker operira z razsežnostnimi (diskurzivnimi) mislimi, zato ne izpelje človeka ven iz razsežnega časovnega duhovnega prostora, ki je zaradi svoje končnosti in časovnosti zakrivljen. Gregor priznava mejo za naše razumsko analogno spoznanje Boga: iz tega, da božje velikosti ni mogoče zaobjeti z mislimi, sklepamo po analogiji na njegovo velikost, ki je brez primere, ki je ni mogoče primerjati. To pa je zadnja beseda analogije⁴⁰.

³⁹ Eun. 2: GN 1, 246, 7—18. Prim. tudi Eun. 1: GN 1, 222.

⁴⁰ Prim. Eun. 3: GN 2, 40. Evnomij se postavlja nad Boga in misli, da vlada neka nujnost nad božjo naravo. Nujnost silogizmov mu veleva natančno določiti Sinovo rojstvo iz Očeta (Eun. 1—2: GN 1, 101, 250—251). Gregor: nobena analogija ne zadostuje popolnoma za opis rojstva Sina in Očeta (Eun. 3: GN 2, 191). Bog je nepribližljiv, prim. Eun. 2: GN 1, 265—266; Eun. 3: GN 2, 40.

Majhni otroci občudujejo sočni žarek, ki pada skozi okence v sobo. Nato ga, zaradi nevednosti, skušajo z otroško igrivostjo in kričanjem zgrabiti z roko. Ko pa razprejo dlan, z začudenjem ugotovijo, da je žarek utekel prijemu njihovih prstov. Tako tudi otročje razpoloženi evnomijanci »vidijo božjo moč sijočo dušam po načrtih Previdnosti in čudovitih stvari v stvarstvu, kakor nekakšen žarek in toploto, izhajajočo iz sonca. Toda ne občudujejo daru in ne častijo njega, ki se po teh resničnostih umeva, temveč prestopajo dojemljivost duše, grabijo s prijemi sofizmov Nedotakljivega in mislijo, da s silogizmi obvladajo to, kar mislijo. „Ne razumejo, kar govorijo, in ne, kar trdijo.“ (1 Tim 1, 7)⁴¹.

Apostol Pavel, učitelj skrivnosti, ki so nad človeškim spoznanjem, pravi Rimljanom, da božjih sodb ni mogoče odkriti, in da so božja pota neizsledna (Rimlj 11, 33). Če so že božja pota nepristopna človeškim mislim in nedosegljiva ter neotipljiva s človeškim spoznanjem, koliko bolj je božanstvo samo v sebi zavito v neprodarno skrivnost! Edino Bogu lastno ime je ime, ki je nad vsemi imeni (Flp 2, 9). »To, da Bog presega sleherni premikanje razuma in je zunaj imenovalnega obsega, je ljudem dokaz za njegovo neizrazno veličastnost⁴².

Evnomij se ne da ugnati in sklepa nekako takole: Bog se nam je razodel, spregovoril nam je v človeškem jeziku in nam tako razkril svoje bistvo. Gregor prizna, da Bog z različnimi teofanijami prihaja med nas. Končno se je z učlovečenjem ponižal na našo raven. Z razodetjem Bog tako rekoč jeclja z jecljajočimi otročiči, govori z nami antropomorfen jezik, a kljub temu ostane nepojmljivi, presežni, nespremenljivi in skriti Bog. Tudi mi v svojem odnosu do Kristusa ne smemo prezreti *neskončne razdalje*, ki vlada med Stvarnikom in stvarjo: on je naš Stvarnik, mi pa delo njegovih rok. »Ne smemo imeti za gluhonemega nekoga, ki s kretnjami nekaj dopoveduje gluhonememu človeku, kakor pač ta more dojeti. Takó si tudi ne smemo zamišljati pri Bogu človeškega govora, čeprav ga je v svoji odrešenjski ojkonomiji uporabil za stik z ljudmi«⁴³.

S temi besedami se Gregor obrača zoper Evnomija, ki ne sprejema razodetja z vero v presežnega Boga, temveč kroji Boga po meri človeka in skrči veličastno presežnost razodetih resnic na raven svojega posnovljenega razuma. Evnomij je podoben slepcu, ki steguje roko proti zvezdam in se jih skuša dotakniti s prsti, a pozablja, da stoji na zemlji (prim. Prid 5, 1): »Kolikor so zvezde oddaljene od dotika prstov, toliko in celo mnogokrat več je sleherni um presegajoča narava vzvišena nad zemeljske misli. Zato, ko

⁴¹ Eun. 2: GN 1, 250, 19—25; 251, 9—10.

⁴² Eun. 2: GN 1, 397, 28—31. Lahko rečemo: Bog nima imena, ali pa da je božje ime neimenljivo (akatonómaston) ime. Božje ime je čudovito (Sodn 13, 18): »Iz tega se učimo: eno ime označuje božjo naravo, ime, ki dušam vzbuja nedopovedljivo čudenje« (Eun. 3: GN 2, 187, 9—11). O neizslednih božjih potih, prim. Eun. 3: GN 2, 39 sl.; Beat. 6: PG 44, 1268 B—C.

⁴³ Eun. 2: GN 1, 349, 17—20.

smo se poučili, koliko je božja narava različna [od človeških misli], ostanimo mirno v svojih mejah. Varneje in obenem bolj pobožno je verovati, da veličastvo Boga presega to, kar o njem umevamo, kot pa z nekaj podmenami opisati njegovo slavo in meniti, da ni ničesar več nad opisanim«⁴⁴. Evnomij si domišlja, da z iztezanjem svojih kratkovidnih misli in s prijemi silogizmov izmeri brezbrežne skrivnosti razodetja in skrivnosti nepojmljivega Boga. Niti ne opazi, da meri pravzaprav vedno le svoje lastne misli (izteg svoje roke), Ne ve torej, kaj časti, saj obožuje svoje misli in spoznanja.

Naj Evnomij še tako steguje roko, naj še tako zavzeto z nepremagljivimi miselnimi prijemi dela hišice iz peska, nikakor ne bo zaradi tega zapustil površja zemlje. Ako upoštevamo še Gregorjev nauk o georotaciji človeškega duha (duha, ki je zaprt v vrtenje sveta), potem uvidimo, da je Evnomij s svojo krivo vero postal suženj duhovne geosfere, ki je pod nebesi. V tem območju vlada blodenje, samoprevara in ničevost⁴⁵. *Nobena človeška gnoza bodisi še tako dognana filozofska gnoza bodisi še tako pretanjena racionalistična teološka gnoza ne more človeškega duha iztrgati iz splošnega težnostnega polja vrteče se duhovne geosfere. Z gnozo si duh samo utrjuje svoj egocentrični položaj v tej sferi in tako sam sebe vedno bolj obtežuje.* »Kdor si množi znanje, si množi bolečino« (Prid 1, 18).

č) Razum pred neustvarjeno naravo

Nadaljnji razlog, zakaj iz stvarstva ne moremo spoznati notranje sestave Boga, njegovega bistva, je tale: med Stvarnikom in stvarjo vlada *bistvena razlika*. Ta predstavlja neprestopno mejo za naše analogno spoznanje Boga iz stvarstva. Gregor pravi: »Božje bistvo je različno od ustvarjene narave in nikakor ni z njo pomešano s spoznatnimi lastnostmi. Zato je popolnoma nujno, da nobene od obeh ne spoznavamo po podobnostih niti ne iščemo istih spoznatnih znakov pri njima, ki sta si odmaknjeni po zgradbi narave«.⁴⁶ Neustvarjena in ustvarjena narava si celo po svojih značilnostih stojita diametralno nasproti: prva je neskončna, druga končna; prva je večna, druga časovna; prva je nerazsežna, druga razsežna itd. Če bi neustvarjena narava vsebovala le eno izmed lastnosti stvarstva, bi ne bila več enovrstna, temveč dvovrstna, heterogena narava. Prvo počelo bi se s tem razdelilo v dve počeli, ki bi si bili stalno med seboj v nasprotju. Če to sprejmemo, potem vpeljemo

⁴⁴ Eun. 2: GN 1, 254, 23—30.

⁴⁵ Prim. Eccl. 3: GN 5, 314 sl.

⁴⁶ Eun. 3: GN 2, 209, 21—26. Evnomij imenuje Boga najvišjo podstat in meni s pojmom ‚nerojnosti‘ nekako krajevno opisati Boga. V tem je Evnomij podoben Samarijanom, ki so zašli v krajevne predstave o Bogu. V tem je Evnomij tisti, ki ne ve, kaj časti, in ne pravoverni kristjani (Eun. 3: GN 2, 41). Bog ni ne v času ne v kraju, zato se moramo varovati človeških predstav, ko uporabljamo krajevna imena: »Božji naravi so tuje vse svojstvenosti stvarstva, pod njo ostanejo časovni odseki, ‚starejši‘, pravim, in ‚mlajši‘, in krajevni pojmi tako, da niti izraza ‚višji‘ ni mogoče zanj uporabljati v pravem pomenu« (Eun. 1: GN 1, 137, 13—17).

v Cerkev maniheistični nauk o dveh počelih in se ne moremo več izogniti zablodi dualizma.

Evnomij meni, da za njegov razum ni ničesar nedoumljivega. Zato je razumljivo, da Gregor jasno podčrtuje mejo našega razumskega analognega spoznanja Boga: »Zgradba ustvarjenega ni ista kakor zgradba neustvarjenega. S tem odpade možnost primerjave in skupnosti stvari s Stvarnikom«⁴⁷. Neustvarjena narava po svojem bistvu ni podobna ustvarjeni naravi in ustvarjena narava po svoji zgradbi ni podobna božjemu bistvu. Nevesta je v Visoki pesmi iskala Boga, toda ga ni našla (Vp, 5, 6). Iskala ga je po vseh njegovih sledovih v stvarstvu, poizkušala se mu je približati na razne načine, toda Bog je v osebnih globinah svoje neustvarjene narave ostal zanjo zagrnjen v nepristopno skrivnost. »Kako naj bi ga nevesta seveda našla, če ga ne nakáže nobeno izmed spoznanih reči: ne lik ne barva ne opis ne kvantiteta ne kraj ne oblika ne približek ne podobnost in *ne analogija*. Zato on, ki je zunaj vsakega dojemalnega pristopa, popolnoma uteče prijemom iskalcev«⁴⁸.

Gregor iz Nise, kot smo to videli zgoraj, priznava vrednost analognega spoznanja Boga in stvarstva (z njim spoznamo obstoj Boga in nekatere pridevke), priznava torej neko razmerje (podobnost) med stvarjo in Stvarnikom. Po drugi strani pa ugotavlja neanalogijo (nerazmerje, nepodobnost) med zgradbo božjega bistva in zgradbo stvari, kajti Bog je popolnoma različen od stvarstva. Neanalogija (nerazmerje) je torej meja analogije (razmerja), meja, ki jo človeški razum mora spoznati in priznati, da ne zaide v domišljavo mišljenje in blodenje, ko skuša prestopiti končnost svoje narave. Lepo pravi četrti vesoljni lateranski cerkveni zbor (l. 1215): »Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da bi ne bilo treba navesti še večjo nepodobnost«⁴⁹.

⁴⁹ A. Strle, Vera Cerkve, Celje 1977, št. 280.

⁴⁷ Eun. 1: GN 1, 137, 8—10. Prim. tudi Eun. 3: GN 2, 63. O maniheizmu prim. Eun. 1: GN 1, 172. Evnomij hoče na božje bistvo naobrtni analogijo in predpisovati Bogu, kako naj deluje. Gregor odgovarja: »Kdo naj Bogu predpisuje zakone analogije, relacije in načinov« (Eun. 2: GN 1, 324, 25—26)? Če pravimo: Bog je dober, in: človek je dober, potem moramo vedeti, da eno je zgradba (lógos) deležnosti ustvarjenega bitja pri božji dobroti in drugo zgradba (lógos) božjega bistva (Eun. 3: GN 2, 308—309). To velja seveda tudi za ostale božje pridevke.

⁴⁸ Cant, 12: GN 6, 357, 10—15. Bog je po svoji naravi popolnoma različen od stvarstva (Eun. 3: GN 2, 210).

Povzetek: Ivan Pojavnik, Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise

Z analognim spoznanjem spoznamo iz stvarstva obstoj Boga in nekatere njegove pridevke, ne spoznamo pa njegovega bistva. Človeški duh, ki išče večnega in neskončnega Boga, se s svojim presežnostnim zagonom nikjer ne ustavlja v spoznavnem razumskem procesu. Z obvoznim (diskurzivnim) spoznanjem Boga in razodetja se duh ne dvigne nad končno območje veka (aión), zato ne filozofska ne racionalistično-teološka gnoza ne iztrgata človeka iz splošnega težnostnega polja duhovne georotacijske sfere. Razumska evklidsko-silogistična »geometrija« ima svoje meje. Meja analogije je neanalogija.

Zusammenfassung: Ivan Pojavnik, Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa

Mit Hilfe der Analogie erkennen wir aus der Schöpfung die Existenz Gottes und einige seine Attribute, wir erkennen aber nicht das Wesen Gottes. Der menschliche Geist, auf der Suche des ewigen und unendlichen Gottes, hält in dem rationalen Erkenntnisprozess nirgends mit seiner transzendentalen Bewegung auf. Mit der diskursiven rationalen Erkenntnis Gottes und der Offenbarung steigt der Geist nicht den endlichen Bereich des Aeons (aión) über, deswegen vermag keine philosophische und rationalistisch-theologische Gnosis den Menschen aus dem allgemeinen Gravitationsfeld der geistigen Georotationsosphäre auszureissen. Die rationale euklidisch-syllogistische »Geometrie« hat ihre Grenzen. Die Grenze der Analogie stellt die nicht Analogie dar.

Résumé: Ivan Pojavnik, La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse

À partir de la création la connaissance analogique découvre l'existence de Dieu et quelques ses attributs, mais ne découvre pas l'essence de Dieu. L'élan transcendantal de l'esprit humain qui cherche Dieu éternel et infini ne se ferme pas à aucune frontière dans le procès cognoscitif rationnel. La connaissance discursive de Dieu et de la révélation n'élève pas l'esprit au-delà du milieu fini du siècle (aión), c'est pourquoi aucune gnose philosophique et théologique rationaliste n'arrache pas l'homme au champs de la gravitation universelle de la sphère spirituelle géorotative. La »géométrie« rationnelle syllogistique euclidienne a des limites. La limite de l'analogie c'est la non-analogie.

Šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona (MTK)

Uvod

Obačun mednarodne teološke komisije (MTK) za drugo petletje (15. 8. 1974—14. 8. 1978) začenja dobivati obrise. Ekleziološki in dogmatični problemi zavzemajo tako zaradi nujnosti kot zaradi specializacije večine članov lepo mesto. L. 1975 so bili prof. Urs von Balthasar, p. Semmelroth in prof. Lehmann glavni nosilci globokega razmišljanja o razmerju med cerkvenim učiteljstvom in teologi. Oktobra 1978 so člani MTK posvetili svojo pozornost današnjim kristološkim problemom.

Za to petletje bi bila državno tajništvo in kongregacija za nauk vere vendar rada okrepila število profesorjev moralke, da bi pospešila študij vprašanj, ki se nanašajo na krščansko prakso in življenje. Na zasedanju decembra 1974 so se zato člani posvetili študiju moralnih metod in kriterijev moralnega dejanja¹. L. 1976 je bila »teologija osvoboditve« predmet kritične in sintetične študije. Decembra 1977 je bilo zasedanje posvečeno »nauku o krščanskem zakonu«.

Oktobra 1977 je dekan teološke fakultete v Heythrop College (londonska univerza) p. Mahoney DJ sprožil misel na to raziskovanje in je prepričal večino svojih kolegov: »Ta zadnja leta je bilo mnogo preučevanj posvečenih neposredno praktičnim vprašanjem zakonskega življenja kristjanov — tako je ugotavljal. A zdaj je postavljen pod vprašaj prav okvir spolnega življenja: zakon kot stalna življenjska in ljubezenska skupnost. To vprašanje je treba poglobiti.« To misel je sprejel nj. em. kard. Šeper, predsednik MTK, ki je po posvetovanju s člani sestavil ad hoc posebno podkomisijo. Vanjo so prišli profesorji R. Ahern CP; C. Caffarra; Ph. Delhaye (predsednik); W. Ernst; K. Lehmann; J. Mahoney DJ (vodja razprav); J. Medina; O. Sem-

¹ »In forma generica« je MTK na tej seji decembra 1974 potrdila »Devet tez o krščanski etiki« g. Ursula von Balthasara in »Pomembnost novozaveznih нравnih norm za krščansko življenje« prof. Schürmanna. — Gl. slov. prevod: Devet tez o krščanski etiki v BV 35 (1975) 330—341. Pomembnost novozaveznih нравnih norm za krščansko življenje v BV 36 (1976) 83—91.

melroth. Podkomisija je skrbno razvrstila številne dokumente in prevzela odgovornost za teme, ki naj jih obravnavajo »poročila« in ki naj bodo povzeta v teze. Kmalu bo mogoče objaviti majhen zvezek, ki bo obsegal večino teh del: o zakonu kot ustanovi in današnjem oporekanju proti njemu (dr. Ernst), o zakramentalnosti zakona in njegovem razmerju do življenja po veri (dr. Lehmann), o zakonu kot delu Boga Stvarnika in kot zakramentu (prof. Caffarra), o nerazvezljivosti izvršenega zakramentalnega zakona (prof. Hamel). Ta pogled na zakon s stališča nauka bo pa s stališča prakse dopolnila študija o pastoralni ponovno poročenih ločencev, ki bo izdelana v zvezi s papeškim odborom za družino.

Če ima MTK za primerno, da tako razvrsti svoje debate in javnosti večkrat poda zaključke, do katerih je prišla in za katere na znanstvenem področju prevzema odgovornost »in forma specifica«, pa vendar daje mesto tudi drugim delom in zaključkom drugačne vrste. Ta druga dela ostanejo pričevanje tega ali onega člana MTK; komisija jih preuči bolj na kratko, večkrat samo zato, ker ne spadajo v predvideni sistemski okvir. Po starem rimskem izrazoslovju takšno splošno odobrenje, ki ga delu da skupina, ostane »in forma generica«; to se pravi: odobritev velja bistvenim idejam besedila, ne pa vsaki podrobnosti in vsaki besedi, pa naj bo odobrenje večkrat še tako toplo. Tisti, ki so seznanjeni s sestanki profesorjev, dobro vedo, da na njih velja kot vodilo nekaj, kar je nekdo imenoval »pravilo čim večje budnosti«. Da neko besedilo (tekst) dobi odobrenje kot besedilo skupine (»in forma specifica«) je treba preučiti vsako besedo in glasovanja spremljajo precej številni spreminjevalni predlogi (modi). Tako se morda doseže večja točnost, besedilo pa pri tem izgubi del spontanosti in moči. Pride do skrčenj in besedilo dobi obliko najnižjega skupnega imenovalca.

Te vrste objava »in forma generica« je bila uporabljena že na zasedanju o morali l. 1977, zlasti za deli g. Ursa von Balthasarja in profesorja Schürmanna, kot smo že zgoraj omenili (pripomba 1). Danes MTK uporablja isti postopek pri redakciji in objavi šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona, ki jih je sestavil p. Martelet DJ. Avtor jih je predložil na zasedanju decembra 1977 kot dopolnilo k predavanju prof. Lehmann. Člani MTK so jih z veliko večino odobrili in želeli, da se po reviziji objavijo; dali so jim, kot sem zgoraj omenil, splošno odobrenje. Teh šestnajst tez ne bom razlagal: njihov pomen je jasen in ne predstavljajo nobenega takega »vozla« — še manj pa »križa« — kot se razlagalci včasih z njimi srečujejo. So pa tudi zelo zgoščene in zato zahtevajo zrelega premisleka in ponovnega branja. Omenim naj samo, da so člani MTK izrazili p. Marteletu svojo hvaležnost, da je pri razpravi o krščanskem zakonu uporabil metodo vrnitve h kristološkimi virom, kot jo je uporabil že pri razpravi o posmrtnem življenju²

² G. Martelet, *L'au-delà retrouvé*, Christologie des fins dernières, Paris, Desclée, 1975.

ali o razodetju³. Tu ne gre za nekakšno modo ali spretnost v podajanju, temveč za poglobitev nauka, ki je Cerkvi v teh težavnih časih potrebna. Tako pridemo do pozitivne oblike odgovora na vprašanje tolikernih naših sodobnikov: »Kristjan, a čemu?« S tem postaja bogatejše tudi razumevanje Kristusove skrivnosti na eni strani ter umevanje krščanske prakse in življenja na drugi. Morda tudi eksegeza in ekumenizem, če mislimo na nedavno izraženo trditev biblicista iz Neuchatela: »... V prvem evangeliju gresta vzporedno postava in kristologija...«. Naj bo kakor koli, za člane MTK so bile tukaj objavljene teze eden od pristopov k razumevanju tako zgoščenega naročila sv. Pavla (1 Kor 7,39): »Prosta je, da se omoži, s komer hoče, da se le v Gospodu«.

Ph. Delhaye, gen. tajnik MTK

TEZE

Zakramentalnost zakona in skrivnost Cerkve

1. Zakramentalnost krščanskega zakona se lepo pokaže posebno tedaj, če ga ne ločimo od skrivnosti Cerkve same. »Cerkev (kot) nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«, kot pravi zadnji cerkveni zbor (C 1), temelji na neuničljivem razmerju, ki ga zavzema do nje Kristus, ki jo napravlja za svoje telo. Identiteta Cerkve ni torej odvisna samo od človeških sil, temveč od Kristusove ljubezni, ki jo apostolsko oznanjevanje nenehno razglša in katere se po Duhu, ki nam je bil dan, smemo oklepati. Kot priča te ljubezni, iz katere živi, je torej Cerkev Kristusov zakrament v svetu, ker je vidno telo in občestvo, ki pomeni Kristusovo navzočnost v zgodovini ljudi. Cerkev kot tisti zakrament, katerega veličino naglašava Pavel (Ef 5,32), je seveda neločljiva od skrivnosti učlovečenja, ker je skrivnost Kristusovega telesa; neločljiva je tudi od odrešenjskega reda zaveze, ker sloni na osebni obljudi, ki ji jo je dal vstali Kristus, da bo ostal z njo »vse dni do konca sveta« (Mt 28,20). Cerkev — zakrament pa ima zvezo še z eno skrivnostjo, ki jo lahko imenujemo zakonsko: Kristus je povezan z njo v moči ljubezni, ki Cerkev po enem samem Duhu in enem samem telesu napravlja za Kristusovo nevesto.

Združenje med Kristusom in Cerkvijo

2. Poročno združenje med Kristusom in Cerkvijo ne uničuje tistega, kar zakonska zveza moža in žene s svojim občestvom in zvestobo na svoj način napoveduje, obsega in uresničuje, temveč prav nasprotno spreminja v resničnost. Kristus namreč na križu daje samega sebe v popolno daritev, ki

³ G. Martelet, *Le mystère du Christ à travers celui de la Révélation*, *Die Verbum*, v *Bulletin de l'association pour le développement des bibliothèques religieuses*, numéro spécial 118, mars 1978, A 1—12.

jo žele zakonci uresničiti v telesu, ne da bi to seveda mogli kdaj popolnoma doseči. On v razmerju do Cerkev, ki jo ljubi kot svoje telo, uresničuje tisto, kar bi morali delati možje za svoje žene, kot pravi sv. Pavel. Jezusovo vstajanje v moči Duha s svoje strani spričuje, da žrtev, ki jo je sprejel nase na križu, prav v tistem telesu, v katerem je bila izvršena, prinaša svoje sadove in da Cerkev, ki jo ljubi tako, da zanjo umre, lahko uvaja svet v tisto popolno občestvo med Bogom in ljudmi, ki ga je kot nevesta Jezusa Kristusa sama deležna.

Simbolizem zakona v svetem pismu

3. Stara zaveza torej upravičeno uporablja simbolizem zakona, ko hoče prikazati nedopovedljivo ljubezen, ki jo Bog čuti do svojega ljudstva in ki jo po njem hoče razodeti vsemu človeštvu. Zlasti pri preroku Ozeju nastopa Bog kot ženin, čigar brezmejna nežnost in zvestoba bosta končno pridobila Izraela, ki je v začetku nezvest nedoumljivi ljubezni, ki je je deležen. Stara zaveza nam tako odpira oči, da brez boječnosti razumevamo novo; v njej je namreč Jezus večkrat označen kot ženin v najpopolnejšem pomenu besede. Tako ga imenuje Janez Krstnik pri Jan 3,29; Jezus se sam tako imenuje pri Mt 9,15; tudi Pavel mu daje dvakrat tako označbo: v Kor 11,2 in Ef 5; isto vidimo v Raz 22,17.20, da ne omenjamo izrecnih namigov na ta naziv, ki jih imamo v eshatoloških prilikah o kraljestvu pri Mt 22,1—10 in 25,1—12.

Jezus — ženin v najpopolnejšem pomenu besede

4. Čeprav kristologija navadno ne govori o tem nazivu, mora dobiti v naših očeh ves svoj smisel. Kakor je Kristus pot, resnica, življenje, luč, vrata, pastir, jagnje, trta, človek v odličnem pomenu besede, ker po Očetovi volji »med vsemi zavzema prvo mesto«, je Jezus prav tako resnično in upravičeno ženin v najpopolnejšem pomenu besede, se pravi »Učenik in Gospod«, ko gre za to, da ljubimo še koga drugega poleg njega kot svoje lastno telo. Z nazivom »ženin« in s skrivnostjo, ki nanjo naziv spominja, mora kristologija zakona začeti. Kot na nobenem drugem tako tudi na tem področju »drugega temelja nihče ne more položiti razen tega, ki je položen, in ta je Jezus Kristus« (1 Kor 3,11). Vendar dejstva, da je Kristus sicer ženin v najpopolnejšem pomenu besede, ne smemo ločiti od drugega dejstva: da je »drugi« (1 Kor 15,47) in »poslednji« Adam (1 Kor 15,45).

Adam, podoba tistega, ki mora priti

5. Kdo je Adam iz Geneze, ki ga ni mogoče ločiti od Eve in ki se nanj Jezus sam sklicuje pri Mt 19, ko govori o vprašanju razporoke, lahko popolnoma ugotovimo le, če vidimo v njem »podobo prihodnjega« (Rimlj 5,14).

Kolikor je osebnost Adama začetni simbol vsega človeštva, ni torej neka utesnjena in vase zaprta osebnost. Kot Evina tako je tudi Adamova osebnost nekaj tipološkega. Na Adama je treba gledati v razmerju do tistega, ki od njega tako on sam kot tudi mi prejemamo svoj zadnji smisel: Adama ni brez Kristusa, pa tudi Kristusa ni brez Adama, se pravi, brez celotnega človeštva — in tudi ne brez vsega človeškega — katerega nastop Geneza pozdravlja kot nekaj, kar je Bog hotel na prav poseben način. Zato tista naravnost na zakon, ki postavlja Adama v njegovo človeško resničnost, pripada tudi Kristusu; prav on to naravnost dovede do polnosti, ko jo obnovi. Zaradi pomanjkanja ljubezni, pred katerim se je moral Mojzes sam ukloniti, je bila skvarjena; v Kristusu pa spet najde svojo pravo podobo, ki ji gre. Z Jezusom se namreč pojavi na svetu ženin v polnem pomenu besede, ki lahko kot »drugi« in »poslednji« Adam reši in obnovi zakonsko zvezo, kot jo je Bog v korist »prvega« vedno hotel.

Jezus — obnovitelj prvotne resničnosti zakonske zveze

6. Jezus vidi v predpisu Mojzesove postave o ločitvi zakoncev zgodovinski pojav, ki je posledica »trdote srca«; tako si upa nastopiti kot vrhovni obnovitelj resničnosti zakonske zveze. Ker ima neomejeno ljubezen in ker s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem ostvarja edinstveno zvezo z vsem človeštvom, odkriva Jezus Kristus resnični pomen besede v Genezi: »Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči« (Mt 19,6). Po njegovem se za naprej mož in žena lahko tako ljubita, kot Bog od vekomaj hoče, da se ljubita; zakaj v Jezusu se javlja prav izvir ljubezni, ki je temelj božjega kraljestva. Tako Kristus zakonce vsega sveta spet vodi k prvotni čistosti obljubljenе ljubezni; Kristus odpravlja predpis, ki je razodeval mišljenje, da je treba privoliti v človeško revščino, ker ni mogoče odstraniti njenega vzroka. V Jezusovih očeh prvotna zakonska zveza spet postane tisto, kar je v božjih očeh vedno bila: preroška zveza, na podlagi katere Bog razodeva zakonsko ljubezen, ki po njej človeštvo hrepeni, ki je zanjo ustvarjeno in ki jo lahko doseže samo v Njem, ki po božje uči ljudi, kaj se pravi ljubiti. Trajno zvesta ljubezen, zakonska zveza, ki jo »trdota naših src« spreminja v nemogoče stanje, dobi tako v Jezusu veljavo resničnosti, ki ji jo le on kot poslednji Adam in kot ženin v polnem pomenu besede lahko znova daje.

Zakramentalnost zakona — v veri razvidna

7. Zakramentalnost krščanskega zakona postane tako za vero razvidna. Ker so krščenci viden del Kristusovega telesa, ki je Cerkev, pritegne Kristus njihovo zakonsko ljubezen v svojo notranjo usmerjenost in ji priobčuje tisto človeško resničnost, ki bi je brez njega ta ljubezen ne imela. To izvršuje v Duhu, s tisto močjo, ki jo ima kot drugi in poslednji Adam, da lahko pritegne k sebi in dovede do uspešnosti zakonsko zvezo prvega Adama. To

dela tudi z vidnostjo Cerkve, ki v njej zakonska ljubezen, posvečena Gospodu, postane zakrament. Zakonci vpričo Cerkve same izpovedo, da sklepajo zakonsko zvezo, in pričakujejo od Kristusa moči, da bodo mogli uresničiti tisto obliko ljubezni, ki je brez njega v nevarnosti. Tako Kristus svojo kot ženinu Cerkve lastno skrivnost izžareva in lahko izžareva na zakonce, ki so mu posvečeni. Njihova zakonska ljubezen se tako poglobi in obvaruje spačenosti, ker kot na svoj izvor vedno gleda na Kristusa, ki zakonce vedno podpira in jim daje trdnost. Izredna podelitev Duha kot zakramentu lastna milost povzroča, da ljubezen teh zakoncev postane podoba Kristusove ljubezni do Cerkve. Vendar to stalno podeljevanje Duha krščanskih zakoncev nikoli ne oprošča skrbi za človeške pogoje zvestobe; zakaj skrivnost drugega Adama v nikomer ne odpravlja in ne izriva resničnosti prvega.

Civilni zakon

8. Posledica tega je, da ni vstopa v krščanski zakon že s tem, da ga neko čisto »naravno« pravo, ki se nanaša na zakon, prizna, pa naj bo religiozna vrednost, ki jo priznamo temu zakonu ali ki jo dejansko ima, kakršna koli. Nobeno naravno pravo namreč ne more že samo po sebi opredeliti vsebine krščanskega zakona. Če bi v primeru zakona to predpostavljali, bi spačili pomen zakramenta, katerega namen je posvetiti ljubezen krščanskih zakoncev Kristusu, da bi on v njih razvijal preoblikujoče učinke svoje lastne skrivnosti. Svetne oblasti vidijo v civilnem zakonu dejanje, ki zadostuje, da se z družbenega stališča gledano ustanovi zakonska skupnost. Cerkev sicer ne zanika vsake vrednosti takega zakona za nekrščene; vendar ugotavlja, da krščeninim samim nikoli ne more zadostovati. Njim ustreza samo zakon, ki je zakrament; ta pa od strani zaročencev, ki mislijo skleniti zakon, predpostavlja pripravljenost Kristusu posvetiti ljubezen, katere človeška vrednost je končno odvisna od ljubezni, ki jo ima sam Kristus do nas in ki nam jo priobčuje. Iz tega sledi, da je treba identiteto zakramenta in »pogodbe«, o kateri je apostolsko učiteljstvo zavestno in izrecno zavzelo odgovorno stališče v 19. stoletju, razumeti tako, da zares upošteva Kristusovo skrivnost in življenje kristjanov.

Pogodba in zakrament

9. Dejanje zakonske zveze, ki se večkrat imenuje pogodba in ki v primeru krščanskih zaročencev dobi dejansko vrednost zakramenta, ne postane to že kar kot pravni učinek krsta. Dejstvo, da je zakonska obljuba kristjane in kristjana pravi zakrament, izhaja iz nujne krščanske identitete; to zavestno spet sprejmeta na ravni ljubezni, ki si jo v Kristusu obljubita. Njuna

zakonska pogodba, s katero se darujeta drug drugemu, ju posvečuje tudi Tistemu, ki je ženin v polnem pomenu besede in ki ju bo naučil, da si bosta postala popolna zakonska tovariša. Kristusova osebna skrivnost torej od znotraj prežari naravo človeškega dogovora ali »pogodbe«. Ta postane zakrament le tedaj, če prihodnja zakonca svobodno pritrtdita temu, da hočeta živeti zakonsko življenje v naslonitvi na Kristusa, ki sta vanj s krstom včlenjena. Njuna svobodna vključitev v Kristusovo skrivnost je za naravo zakramenta tako bistvena, da se hoče Cerkev sama po duhovnikovi službi prepričati, ali je prevzem te naloge pristen. Človeška zakonska zveza ne postane torej zakrament zaradi nekakšne pravne uredbe, ki bi imela učinek brez ozira na to, ali sta na prejeti krst svobodno pristala. Ta zakonska zveza postane zakrament zato, ker ima javno krščanski značaj, ki učinkuje na samo bistvo vzajemnega dogovora in ki nam razen tega pomaga točneje opredeliti, v kakšnem smislu so si zaročenci sami delilci tega zakramenta.

Zaročenci — delilci zakramenta v Cerkvi in po njej

10. Ker je zakrament zakona svobodna posvetitev porajajoče se zakonske ljubezni Kristusu, so seveda zaročenci delilci zakramenta, ki se jih najbolj tiče. Vendar niso delilci zakramenta v moči nekakšne »absolutne oblasti«, pri katere izvajanju bi Cerkev strogo vzeto ne imela nič opraviti. Zaročenca sta delilca zakramenta kot živa uda Kristusovega telesa, ki si v njem izmenjata svojo prisego, ne da bi njuna sicer nenadomestljiva odločitve iz zakramenta kdaj naredila zgolj nekaj takega, kar izhaja iz njune ljubezni. Zakrament je kot tak ves zakoreninjen v skrivnosti Cerkve; v to skrivnost vstopata zaročenca s svojo zakonsko ljubeznijo na čisto poseben način. Nobena dvojica si torej ne podeli zakramenta zakona, ne da bi temu pritrtdila Cerkev sama; tudi ne v drugačni obliki, kot to določa Cerkev zaradi tega, ker ta oblika najbolje izraža tisto skrivnost, ki vanjo zakrament zakonce uvaja. Zato je stvar Cerkve, da presodi, ali razpoloženje prihodnjih zakoncev resnično ustreza krstu, ki so ga že prejeli; njena stvar je nadalje, da jih po potrebi odvrča od dejanja, ki bi bilo glede na Kristusa, čigar priča je, neresno. Pri vzajemni privolitvi, ki je odločilna za nastanek zakramenta, je Cerkev vedno znamenje in jamstvo za dar Svetega Duha, ki ga zakonci prejmejo, ko kot kristjani prevzamejo odgovornost drug za drugega. Krščeni zakonci niso torej nikoli delilci zakramenta svojega zakona brez Cerkve in še manj nad njo; delilci tega zakramenta so v Cerkvi in po njej, a nikoli ne tako, da bi na drugotno raven porinili njo, Kristusovo nevesto, korenino svoje ljubezni. Pravilna teologija o delilcu zakramenta zakona ni samo zelo pomembna za duhovno resničnost zakoncev; ta teologija je vrh tega zelo važna tudi v naših ekumenskih odnosih do pravoslavnih; tega nikakor ne smemo prezreti.

Neločljivost zakona

11. V tej miselni zvezi se v živi luči pokaže tudi neločljivost zakona. Ker je Kristus edini ženin svoje Cerkve, zato krščanski zakon ne more postati in ostati pristna podoba Kristusove ljubezni do Cerkve, če tudi sam ne pozna tiste zvestobe, ki je značilna za Kristusa kot ženina Cerkve. Naj bodo bridkosti in psihološke težave, ki tako nastanejo, kakršne koli, je po vsem tem prav gotovo nemogoče na eni strani zakonsko ljubezen posvetiti Kristusu, da bi postala znamenje ali zakrament njegove lastne skrivnosti, hkrati pa enemu obeh zakoncev ali obema obenem dopuščati razporoko, če drži, da je bil prvi zakon res veljaven, kar včasih ni tako razvidno. Toda če razporoka — to je dejansko njen smisel — razglasi zakonito zvezo za neobstoječo in s tem dopusti skleniti drugo, kako naj potem trdimo, da bi Kristus lahko ta drugi »zakon« sprejel kot resnično podobo svojega osebnega razmerja do Cerkve? Čeprav lahko tak »zakon« pod nekaterimi vidiki zahteva zase neko obzirnost, zlasti če gre za krivično zapuščenega zakonca, vendar nova sklenitev zakona ločencev ne more biti zakrament in povzroča objektivno nesposobnost za sprejem evharistije.

Razporoka in evharistija

12. Ne da bi tajili olajševalne okoliščine in včasih celo pomen ponovne civilne poroke po razporoki, je jasno, da pristop ponovno poročenih ločencev k evharistiji ni združljiv s skrivnostjo, katere služabnica in priča je Cerkev. Če bi Cerkev pripuščala znova poročene ločence k evharistiji, bi take poročence puščala v prepričanju, da so na ravni znamenj lahko v občestvu s Kristusom, čigar zaročniške skrivnosti na ravni resničnosti ne priznavajo.

Za Cerkev bi nadalje to pomenilo, da sama javno soglaša s krščenimi tedaj, ko stopajo v očitno objektivno nasprotje z življenjem, mislijo in bitjo Gospoda kot ženina Cerkve ali ko v tem vztrajajo. Če bi Cerkev mogla podeliti zakrament edinosti tistim, ki so v nečem, kar je za Kristusovo skrivnost bistvenega, s Kristusom prelomili, ne bi bila več Kristusovo znamenje in priča, marveč protiznamenje in protipriča. Vendar pa to odklanjanje nikakor ne daje pravice do kakršnega koli poniževalnega ravnanja, ki bi s svoje strani spet nasprotovalo Kristusovemu usmiljenju do nas grešnikov.

Zakaj Cerkev ne more razvezati »sklenjenega in izvršenega zakona«

13. Ta kristološki pogled na krščanski zakon nam pomaga tudi razumeti, zakaj si Cerkev ne pripisuje nobene pravice, da bi razvezala zakon »ratum et consummatum«, se pravi zakon, ki je bil zakramentalno sklenjen v Cerkvi in sta ga oba zakonca v svojih telesih sama potrdila. Kajti občestvo

v vsem življenju, ki se — človeško govorjeno — v njem poročenost izraža, na svoj način kliče v spomin realizem učlovečenja, po katerem je Sin človekov le še eno s človeštvom v telesu. Ko se drug drugemu brez pridržka izročita, zakonca pokažeta, da sta dejansko prišla v zakonsko življenje, kjer ljubezen postane kar najpopolnejša delitev samega sebe z drugim. Tako stopita v takšno človeško stanje, na katerega nepreklicnost je opozoril Kristus in iz katerega je napravil podobo, ki razodeva njegovo lastno skrivnost. Nad tako zakonsko zvezo nima torej Cerkev nobene moči: prešla je pod oblast Njega, čigar skrivnost mora Cerkev oznanjati, ne pa je devati v nič.

Pavlov privilegij

14. Tisto, čemur pravimo »Pavlov privilegij«, v ničemer ne nasprotuje temu, kar smo pravkar rekli. V smislu tistega, kar Pavel razlaga v 1 Kor 7,12—17, si Cerkev priznava pravico, da razveljavi človeški zakon, ki je zanj jasno, da ga krščanskemu drugu ni mogoče krščansko živeti, ker temu nasprotuje nekrščeni zakonec. V tem primeru »privilegij«, če res obstaja, pomeni pomoč za življenje v Kristusu; to pa je v očeh Cerkve upravičeno pomembnejše kot pa zakonsko življenje, ki pri taki zakonski dvojici ni moglo in ne more biti dejansko posvečeno Kristusu.

Krščanskega zakona ni mogoče ločiti od Kristusove skrivnosti

15. Naj gre torej za njegove svetopisemske, dogmatične, moralne, človeške ali cerkvenopravne vidike, nikoli krščanskega zakona ne smemo gledati ločeno . . . od Kristusove skrivnosti. Zato zakramenta zakona, ki je zanj Cerkev priča, ki zanj vzgaja in ga dopušča prejemati, nikoli ni mogoče zares živeti drugače kot ob vedno novem spreobrnjenju zakoncev h Kristusovi osebi sami. To vedno novo spreobrnjenje h Kristusu je torej notranji del narave zakramenta in je v življenju zakoncev naravnost odločilno za smisel in pomembnost tega zakramenta.

Gledanje, ki nevernim ni popolnoma nedostopno

16. Vendar to kristološko gledanje samo po sebi ni popolnoma nedostopno nevernim. Ne le da ima svojo notranjo smiselnost, ki kaže na Kristusa kot na edini temelj tega, kar verujemo: razodeva marveč tudi veličino človeškega življenja v dvoje, veličino, ki lahko nekaj pomeni celo za vest, ki je Kristusovi skrivnosti tuja. Nadalje je gledanje na človeka kot takega prav gotovo mogoče vključiti v Kristusovo skrivnost zaradi prvega Adama, ki od njega nikoli ne moremo ločiti drugega in zadnjega. Če bi to glede zakona

v polnosti pokazali, bi to razmišljanje odprli še naproti drugim obzorjem, ki se vanja tukaj ne spuščamo. Hoteli smo opozoriti predvsem na to, kako je Kristus resnični temelj krščanskega zakona kot zakramenta, temelj, ki kristjani sami zanj dostikrat ne vedo.

G. Martelet DJ

(Doc. cath. n. 1744 (1978) 571—575)

⁴ J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, Editions Universitaires, Fribourg, 1978, str. 344, op.

Iz nauka o krščanskem zakonu

(Teze Mednarodne teološke komisije)

Uvod

Nauk 2. vatikanskega zbora o zakonu in družini je sicer raztresen v več dokumentih, kot npr. v C, CS in LA; vendar je dal pobudo za teološko in pastoralno prenovo na tem področju; to se je zgodilo seveda v smislu raziskav, ki so te dokumente že pripravljale.

Z druge strani pa je koncilski nauk kmalu postal predmet oporekanja »pokoncila« (»metakoncila), in sicer v imenu sekularizacije, ostre kritike zoper ljudsko vernost, ki da je preveč »zakramentalistična«, nasprotovanja ustanovam nasploh in vedno številnejših porok ločencev. Pomembno vlogo na tem področju so odigrale tudi nekatere znanosti o človeku, »ki so ponosne na svojo novo slavo«.

Tako so člani MTK uvideli, da morajo tej zadevi nujno posvetiti konstruktivno in hkrati kritično razmišljanje.

Že 1. 1975 so se z odobrenjem svojega predsednika kardinala Šeperja odločili vstaviti v svoj študijski program nekaj doktrinalnih vprašanj, ki se tičejo krščanskega zakona. Posebna podkomisija se je takoj lotila dela in je pripravila material za zasedanje decembra 1977.

Snov so razdelili na pet velikih tem; te so pripravili z delovnimi dokumenti, »referati« in »dokumenti« . . .

Na koncu vsake teh študij je podkomisija v latinščini dostavila nekaj stavkov oz. tez, ki jih je seveda dala na glasovanje vseh članov MTK. Spreminjivalnih predlogov, se razume, je bilo vedno več in predložene so bile nove formulacije. MTK zdaj objavlja te teze — razdeljene v pet poglavij, da ostane zvesta njih nastanku — v njihovi končni obliki. Te teze so člani MTK izglasovali z absolutno večino. To pomeni, da jih ta večina odobrava ne samo po njihovi temeljni zamisli, temveč tudi v njihovih izrazih ter v njihovi sedaj podani obliki.

Ph. Delhaye
gen. tajnik MTK
predsednik pokomisije
za doktrinalna vprašanja o krščanskem zakonu

TEZE

I. USTANOVA

1.1. Zakon z božjega in človeškega vidika

Zakonska zveza temelji na predhodno danih stalnih strukturah (lastnostih), po katerih se razlikujeta moški in ženska. »Vzpostavita« ju kot ustanovo s svojim hotenjem zakonca, čeprav je v svoji konkretni obliki podvržena zgodovinskim in kulturnim spremembam ter osebnim posebnostim. V tem smislu je zakon ustanova, ki jo je Bog Stvarnik sam namenil tako za medsebojno pomoč, ki si naj jo dajeta zakonca v ljubezni in zvestobi, kakor tudi za vzgojo, ki naj bo v družinski skupnosti zagotovljena otrokom, ki so izšli iz zakonske zveze.

1.2. Zakon »v Kristusu«

Nova zaveza jasno kaže, da je Jezus potrdil to ustanovo, ki je bila »od začetka«, in jo je ozdravil njenih kasnejših slabosti (Mr 10,2—9,10—12). Tako ji je vrnil njeno polno dostojanstvo in njene začetne zahteve. Jezus je posvetil ta življenjski stan (CS 48,2) s tem, da ga je vključil v skrivnost ljubezni, ki združuje Odrešenika z njegovo Cerkvijo. Zato je bilo pastoralno vodstvo in urejanje krščanskega zakona izročeno Cerkvi sami (prim. 1 Kor 7,10 in sl.).

1.3. Apostoli

Novozavezna pisma zahtevajo za zakon od vseh spoštovanje (Hebr 13,4) in ga v odgovor na nekatere napade prikazujejo kot dobro delo Boga stvarnika (1 Tim 4,1—5). Zakonu vernih kristjanov pridevajo veliko dostojanstvo zaradi tega, ker je vključen v skrivnost zaveze in ljubezni med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5,22—33; prim. CS 48,2). V skladu s tem hočejo, naj se zakon sklepa »v Gospodu« (1 Kor 7,39) in naj zakonca živita svoje življenje v skladu z dostojanstvom, ki ga imata kot »nova stvar« (2 Kor 5,17) »v Kristusu« (Ef 5,21—33). Pisma svariijo vernika pred poganskimi navadami na tem področju (1 Kor 6,12—20; prim. 6,9—10). Cerkve apostolske dobe se sklicujejo na »pravo, ki izhaja iz vere« (Glaubensrecht) in hočejo zagotoviti njegovo stalnost; v tem smislu podajajo npravne smernice (Kol 3,18.19; Tit 2,3—5; 1 Petr 3,1—7) in pravne uredbe, ki naj služijo temu, da bi zakonci v različnih človeških položajih in razmerah živeli »iz vere«.

1.4. Prva stoletja

Prva stoletja cerkvene zgodovine so kristjani sklepali svoje zakone »kakor drugi ljudje« (Pismo Diognetu 5,6): pod vodstvom družinskega očeta, samo z domačimi obredi in dejanji, npr. s tem, da sta si prihodnja zakonca podala roki. Vendar niso izgubili izpred oči »izrednih in res nenavadnih postav svoje duhovne republike« (Pismo Diognetu 5,4). Iz svoje domače liturgije so odstranili sleherni poganski religiozni vidik. Posebno pomembnost so pripisovali roditvi in vzgoji otrok (pr. t. 5,6); sprejemali so škofovsko nadzorstvo nad zakonom (Ignacij Ant., Pismo Polikarpu 5,2). Kar se zakona tiče, so razodevali posebno podrejenost Bogu in zavest, da je vse to povezano z vero (Klemen Aleks., Stromata 4,20). Včasih so pri sklenitvi poroke bili deležni tudi obhajanja evharistične daritve in posebnega blagoslova (Tertulijan, Ad uxorem 2,9).

1.5. Vzhodna izročila

V vzhodnih Cerkvah so se dušni pastirji že zelo zgodaj dejavno udeleževali obhajanja poroke namesto družinskih očetov ali pa skupaj z njimi. Ta sprememba ni posledica kakega nezakonitega prilaščanja. Do nje je marveč prišlo na prošnjo družin in z odobritvijo civilnih oblasti. Zaradi tega razvoja so bili obredi, ki so se prvotno odvijali v družinskem krogu, polagoma vključeni prav v bogoslužne obrede. Prav tako se je izoblikovala misel, da delilci zakonske skrivnosti (»mysterium«) niso samo verniki temveč tudi pastir Cerkve.

1.6. Zahodna izročila

V zahodnih Cerkvah je prišlo do srečanja med krščanskim gledanjem na zakon in rimskim pravom. Nastalo je vprašanje: »Kaj je s pravnega stališča tista prvina, ki vzpostavlja zakon?« Rešeno je bilo z odgovorom: edina sestavna prvina zakona je privolitev zakoncev. Zato so do časa tridentinskega zbora skrivno sklenjeni zakoni veljali za veljavne. Vendar je Cerkev že dolgo časa želela, da bi bilo posebno mesto prihranjeno za liturgične obrede, za duhovnikov blagoslov in za njegovo navzočnost kot priče Cerkve. Z odlokom »Tametsi« je navzočnost župnika in drugih prič postala redna kanonična oblika, nujno potrebna za veljavnost zakona.

1.7. Mlade Cerkve

Želeti je, da bi se pod nadzorstvom pristojne cerkvene oblasti med nedavno evangeliziranimi ljudstvi uvedle za krščanski zakon nove liturgične

in pravne določbe. To je tudi želja 2. vatikanskega zbora in novega obrednika za obhajanje poroke. Tako bo usklajena stvarnost krščanskega zakona s pristnimi vrednotami, ki so skrite v navadah teh ljudstev.

Taka različnost določb zaradi mnoštva kultur je združljiva z bistveno edinostjo. Ne presega meja upravičene pluralnosti.

Krščanski in cerkvenostni značaj zedinjenja in medsebojnega darovanja zakoncev je namreč mogoče izraziti različno, kajpada ob vplivanju njunega krsta in ob navzočnosti prič, med katerimi ima »pristojni duhovnik« prav posebno vlogo.

1.8. Kanonične prilagoditve

Reforma kanonskega prava mora upoštevati celoten pogled na zakon, na njegove osebne in hkrati družbene (socialne) razsežnosti. Cerkev se mora namreč zavedati, da so pravne določbe namenjene podpiranju in pospeševanju čim bolj zares človeških vrednot zakona. Vendar ne smemo misliti, da bi se te ureditve mogle nanašati na celotno stvarnost zakona v vsem obsegu.

1.9. Osebnostni pogled na ustanovo

»Počelo, nosivec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja« (CS 25). Kot »globoka skupnost življenja in ljubezni« (prim. CS 48) je zakon tisti kraj in tisto sredstvo, ki lahko pospešuje blagor oseb v skladu z njihovo poklicanostjo. Zato na zakon nikoli ne smemo gledati kot na nekakšno žrtvovanje oseb v prid skupni blaginji, ki je njim nekaj zunanjega. Sicer pa je skupna blaginja »vsota vseh tistih razmer družbenega življenja, ki tako skupnostim kot posameznim članom omogočajo, da v večji meri in lažje dosega svojo popolnost« (CS 26).

1.10. Struktura, ne pa superstruktura

Zakon je sicer podrejen ekonomski stvarnosti tako ob svojem začetku kakor ves čas obstajanja. Vendar pa to ni nadzgradba (superstruktura) zasebnega lastništva dobrin in proizvodnih sredstev. Konkretnne oblike zakona in družine so seveda lahko odvisne od ekonomskih razmer. Toda dokončno zedinjenje moža z eno ženo v zakonsko zvezo ustreza človeški naravi in zahtevam, ki jih je vanjo položil Stvarnik. To je tisti globoki vzrok, zakaj zakon ne samo da ne ovira osebnega zorenja zakoncev, temveč ga močno pospešuje.

Komentar

Prva skupina tez ni izrecno polemična in tudi nima namena to biti. Vendar pa se je nujno soočila z ugovori, ki jih danes ponavljajo zoper zakon kot ustanovo. Kakšni so ti očitki? Najrazličnejši so. Nekateri pravijo, da moški in ženska lahko naredita iz svoje zveze, kar hočeta, ne glede na kakršno koli naprej določeno strukturo; ali pa, da so določbe in obredi za vstop v zakon ali pa »vzorci za življenje« odveč, kakor hitro »je tukaj ljubezen«. Spet drugi trdijo, da zakon žrtvuje blagor posameznih oseb blagru neke opresivne (zatiralske) in zunanje družbe, če že ne kratko malo bolj ali manj prikritim ekonomskim zahtevam. Drugi končno očitajo Cerkvi, da si je neupravičeno prilastila oblast nad zakonom, ki je spadal v državno ali družinsko področje; sedaj — tako trdijo — se mora tudi vdati velikemu toku sekularizacije. Ali ne slišimo dostikrat trditev, da se po Pismu Diognetu »kristjani poročajo kot drugi ljudje«, ali pa da je cerkvena avtoriteta šele v 11. stoletju vrnila svojo oblast nad zakonom in vsilila svoje poročne obrede?

Kakšne odgovore podaja MTK na te težave? Ni bilo lahko delo, ko je bilo treba delovni tekst »referata« prof. Ernsta¹ in nato še dokumente, ki so ga dopolnjevali,² skržiti in napraviti iz tega deset trditev. Polni smisel bo jasen samo tistim, ki bodo brali njegov komentar in njegovo končno razpravo. Tu lahko navedemo kvečjemu nekaj miselnih in raziskovalnih smeri. Na dvoje bistvenih področij jih lahko razdelimo: oseba, zakonska dvojica pred Bogom Stvarnikom in Odrešenikom na eni strani, na drugi strani točno označena vloga, ki jo ima Cerkev, ki je odgovorna varuhinja verskega gledanja na to področje.

Odgovor predkoncilske teologije bi bil ta, da bi postavila v ospredje podlago za naravno pravo, ki se mu pozneje pridruži zakrament vere kot nujnost pravne pogodbe in da bi se sklicevala na »natura pura« kot na nekaj od zunaj dodanega. MTK se je odločila, da sicer ne bo zanemarila ničesar, kar bi bilo veljavnega v takih razlagah, vendar pa se bo soočila s temi vprašanji pod vidikom odrešenjske zgodovine in osebnostne (personalistične filozofije).

¹ Skrbno moramo razlikovati tri besedila, ki jih je z vnemo in znanjem pripravil prof. Ernst. Tu je najprej obsežen delovni pripomoček iz marca 1977. Izdan je bil v Cahiers du livre, 42 rue des Platanes, 37170 Chambray-les-Tours pod naslovom: »Zakon kot ustanova in nje današnje oprekanje«. Drugo besedilo »Ustanova in zakon« je bilo pred MTK podano kot »poročilo« za začetek debat v decembru 1977. To precej krajše delo predstavlja prvo, v raziskavi današnjih težav pa gre dalj. V tretjem spisu končno prof. Ernst podaja obširen komentar k desetim tezam te prve skupine.

² Za to raziskavo so bile s stališča zgodovine ustanov posebno dragocene tri študije: A. G. Martimort. Prispevek liturgične zgodovine k teologiji zakona (v *Esprit et Vie* 1978, 129—137); H. Schürmann, Novozavezne marginalije k vprašanju institucionalnosti, nerazveznosti in zakramentalnosti zakona (v *Studia moralia* oktobra 1978); V. Milago, Tradicionalni afriški in krščanski zakon (v kratkem izide v *Revue de théologie africaine* teološke fakultete v Kinšasi).

Antropologija, psihologija in sociologija (teze 1,1; 1,9; 1,10) nas pouče o smislu zakona, ki je utemeljen na različnosti spolov (teza 1,1); ta omogoča medsebojni odnos posebne vrste, ki prinaša s seboj posebno bogastvo (teza 1,10). A za verujočega dobiva zakon svoj smisel predvsem na temelju delovanja Boga Stvarnika in Odrešenika. Ne gre za to, da bi prezrli razlikovanje med naravo in milostjo;³ pač pa sta v odrešenjski zgodovini na poseben način med seboj povezana zakon, ki ga je hotel Bog Stvarnik za »ustvarjeno naravo«, in zakon, ki ga je s svojo milostjo prenovil Odrešenik za »odrešeno naravo«. Zato Matej (19,5) in Pavel (Ef 5,31) opozarjata, da je Gospod hotel s svojo milostjo zakon spet privedi v tisto stanje, v kakršnem je bil »v začetku« (tezi 1,1; 1,2). Jahve je ustvaril človeško bitje po svoji podobi, ustvaril je moža in ženo in jima obema ob veselju, izvirajočem iz medsebojnega dopolnjevanja, dal zmago nad osamljenostjo; dal jima je tudi tako rekoč božjo sposobnost, da posredujeta, da dajeta življenje (teza 1,1).

Apostolski spisi (teza 1,3) so dobro dojeli ves pomen darovanja in poklicanosti, ki je v tem obsežen. Vse je v bistvu povedano v besedah sv. Pavla, ko razglša, da se krščanski zakon sklepa »v Gospodu« (1 Kor 7,39), kot se to sklada z vero in milostjo, ki je začetnica »nove stvari« (2 Kor 5,17). Spolno združenje med zakoncema, ki sta se zedinila »v Kristusu«, je na zunaj (materialno) isto kot pri nečistovanju in prešuštvovanju poganov (1 Kor 6,12—20; 6,9—10); toda razlikuje se od onega po svoji človeški in božji realnosti. To združenje se lahko vključi v ljubezen Kristusa in Cerkve (Ef 5,22—23); ta človeška zveza dobiva svoje mesto v zavezi med Bogom in njegovim ljudstvom. V medsebojnem odnosu zakonec ni več predmet temveč osebek (subjekt), oseba (teza 1,9). Smisel zakona ni v tem, da enega partnerjev zaslužnji; zakon ni proizvod gospodarske družbe (teza 1,10). Dokončno zedinjenje med enim možem in eno ženo (teza 1,10) je odgovor božje milosti na pozive, vabila, ki jih je Stvarnik sam položil v notranjost človeških oseb na vseh ravneh njihovega bitja, da bi jim pomagal graditi in presegati samega sebe z močjo božje milosti (teza 1,10).

Če gre potem za moralne in kanonične smernice, ki jih daje Cerkev, če Cerkev posega v sklepanje in obhajanje zakona, potem tega ne dela samo zaradi svoje oblasti ali zato, da ustreže željam družin ali celo države (teza 1,5), marveč predvsem zato, da naobrbe in točneje določi zahteve, ki jih ima »nova stvar« v Kristusu in veri. To dobiva polno osvetlitev tudi iz pogleda v zgodovino⁴ ali iz medsebojne primerjave izročil Zahoda in Vzhoda ter tretjega sveta glede obhajanja poroke in glede temu ustrezajočih smernic.

³ P. H. de Lubac, ki že 30 let posebej preučuje vprašanje narava-milost, je pred kratkim objavil sintezo in zaključek: »Majhna kateheza o naravi in milosti (v *Communio* — fr., n. 2,4; julij 1977, 11—23). Tu zlasti pokaže, da to razlikovanje nikakor ni zastarelo, temveč da je za krščanstvo bistveno.

⁴ Tu opozorimo le na bibliografijo v časovno zadnji teološki enciklopediji: »Dizionario Teologico Interdisciplinare II, 517 sl.

Prav nič nenavaden sad te primerjave je bilo spoznanje, katere so bistvene prvine vstopa kristjanov v zakonski stan, ki je zanj značilna dvojna pripadnost: pripadnost Kristusu in Cerkvi (teza 1,7; prim. 1,2). Zavestna in svobodna izročitev samega sebe in medsebojni prevzem obveznosti enega moža in ene žene se z ene strani izvrši pod vplivom njunega krsta (1,7; prim. 1,2) in je izraz njunega »kraljevega duhovstva« (C 34). Z druge strani pa mora to samo po sebi tako osebno in intimno dejanje imeti za priče predstavnike božjega ljudstva, med katerimi zavzema dušni pastir prav gotovo posebno odlično mesto iz razlogov, ki se po izročilih razlikujejo.

Toda ta ugotovitev ni bila prvi namen te trditve. Raziskovanja MTK so se hotela v prvi vrsti soočiti z očitkom, da si kler neupravičeno prisvaja oblast (teza 1,5), in dognati, zakaj so dušni pastirji zavzemali vedno pomembnejše mesto pri tem začetnem dejanju zakona. Ni šlo za to, da bi tu podali povzetek zgodovine poročne liturgije. Tudi ne za prenatlo trditev, da je poročna liturgija imela že v prvih stoletjih nujno »klerikalni« značaj, še manj za to, da bi odkrili nekakšno začetno »kanonsko pravo« glede zakona. Spet pa ni bilo mogoče molče iti mimo zelo razločnega sovpadanja z ene strani skrbi dušnih pastirjev za to, da bi odstranili poganski značaj družinskih poročnih slovesnosti in naglasili zahteve vere ob vstopu v zakon in za življenje v njem; z druge strani pa želje družin, da bi za pričo te življenjske spremembe dobile cerkveno občestvo in prosile duhovnika za blagoslov ter s tem medosebnostno človeško daritev zedinile s tisto daritvijo, s katero se Kristus daje Cerkvi v sveti ehvaristiji. Da je prišlo do teh pastoralnih posegov (teza 1,5 in 1,6) in da se lahko še vrše (teza 1,7), in to na mnogo načinov, ki pa se v bistvu skladajo, v tem ni nič čudnega. To razodeva, da Cerkev lahko »salva sacramenti substantia« (ob neokrnjenem bistvu zakramenta) poskrbi za sintezo nespremenljive stvarnosti krščanskega zakramenta s pristnimi izročili različnih kultur in zgodovinskih trenutkov; na tem sloni upanje, da bo pri nedavno spreobrnjenih ljudstvih prišlo do prilagoditev (teza 1,7). Tu je seveda obsežena tudi možnost kanoničnih reform: MTK je povedala svoje mišljenje o tistih, ki se pripravljajo (teza 1,8), a bolj resignirano kakor pa navdušeno.

2. ZAKRAMENTALNOST

2.1. *Realni simbol in zakramentalno znamenje*

Jezus Kristus je na preroški način znova pokazal na resničnost zakona, kakršno je od začetka človeškega rodu nameraval Bog (Prim. 1 Mojz 1,27; Mr 10,6 in Mt 19,4; 1 Mojz 2,24; Mr 10,7—8 in Mt 19,5). S svojo smrtjo in vstajenjem je to stvarnost obnovil. Zato je treba krščanski zakon živeti »v Gospodu« (1 Kor 7,39); tak zakon določajo prvine Kristusovega odrešenjskega dela.

Že v stari zavezi je zakonska zveza podoba zaveze med Bogom in izraelskim ljudstvom (prim. Oz 2; Jer 3,6—13; Ez 16 in 23; Iz 54). V novo-zavezni dobi krščanski zakon dobi višje dostojanstvo; saj predočuje skrivnost, ki združuje Jezusa Kristusa in Cerkev (prim. Ef 5, 21—23). Teološka razlaga to analogijo globlje osvetljuje: Gospodova neskončna ljubezen ter darovanje samega sebe prav do krvi in obenem nepreklicna zvestoba, s katero se nevesta Cerkev oklepa Kristusa — to dvoje v svoji enoti postane vzor in zgled za krščanski zakon. Ta podobnost je odnos pristne deležnosti pri ljubezenski zavezi med Kristusom in Cerkvijo. Krščanski zakon kot resničen simbol in zakramentalno znamenje s svoje strani konkretno ponavzročuje Cerkev Jezusa Kristusa v svetu in se zlasti pod vidikom družine upravičeno imenuje »domača Cerkev« (C 11).

2.2. Zakrament v strogem pomenu

Tako je krščanski zakon upodobljen po skrivnosti zedinjenja med Jezusom Kristusom in Cerkvijo. To, da je krščanski zakon privzet v odrešenijski red, že lahko imenujemo zakrament« v najširšem pomenu besede. Vendar je še veliko več: konkretna (oprijemljiva) zgostitev in resnično posedanje (*actualizatio realis*) tega prvenstvenega zakramenta je. Krščanski zakon je torej sam v sebi resnično in svojsko (*verum et proprium*) odrešenijsko znamenje, ki podeljuje milost Jezusa Kristusa. Zato ga katoliška Cerkev prišteva med sedmere zakramente (prim. DZS 1327, 1801).

Med nerazvezljivostjo zakona in njegovo zakramentalnostjo je posebno razmerje, se pravi, vzajemni konstitutiven odnos. Nerazvezljivost nam pomaga, da lažje dojamemo zakramentalnost krščanskega zakona; zakramentalnost pa z nasprotne strani s teološkega stališča pomeni zadnji, čeprav ne edini temelj za nerazvezljivost zakona.

2.3. Krst, dejanska vera, namen, zakramentalni zakon

Kot drugi zakramenti tako tudi zakrament zakona podeljuje milost. Navsezadnje priteka ta milost iz dela, ki ga je izvršil Jezus Kristus in ne samo iz vere prejemnikov zakramenta. A to ne pomeni, da se pri zakramentu zakona daje milost neodvisno od vere ali brez vsake vere. To se pravi, da se po klasičnih načelih za plodno učinkovanje zakramenta vera predpostavlja kot »*causa dispositiva*« (pripravljalni vzrok).

Dejstvo, da imamo danes »krščene nevernike«, postavlja nov teološki problem in resno pastoralno dilemo, zlasti če se zdi, da je pomanjkanje ali celo odklanjanje vere očitno. Zahtevani namen — narediti to, kar delata Kristus in Cerkev — je najmanjši nujni pogoj, da zakonsko privoljenje postane na ravni zakramenta zares »*actus humanus*« (zavestno človeško deja-

nje). Ne smemo pa zamenjavati vprašanja namena s problemom osebne vere tistih, ki sklepajo zakon, četudi ju ni mogoče popolnoma ločiti. Konec koncev se pravi namen porodi in dobiva svojo hrano iz žive vere. Kjer torej ni najti nobenega sledu vere kot take (v pomenu, kakršnega ima beseda »vernost«, tj. pripravljenost na vero) ter nobene želje po milosti in odrešenju ter zveličanju, se postavlja vprašanje, ali je na ravni dejstev podan splošni in resnično zakramentalni namen, o kakršnem smo govorili, ali ne; od tega je pa odvisen odgovor na vprašanje, ali je zakon veljavno sklenjen ali ne. Osebna vera tistih, ki sklepajo zakon, sama po sebi, kot smo videli, ne sestavlja zakramentalnosti zakona, pač pa odsotnost sleherne osebne vernosti ogroža veljavnost zakramenta.

To dejstvo nas postavlja pred nova vprašanja, na katera do sedaj še ni bilo zadovoljivih odgovorov; v zadevi krščanskega zakona so s tem dejstvom naložene nove, večje pastoralne odgovornosti. »Dušni pastirji naj . . . predvsem spodbujajo in utrjujejo vero zaročencev; zakrament sv. zakona namreč vero predpostavlja in jo zahteva« (Sveti zakon, Predhodna navodila 7).

2.4. Dinamična členovitost

V Cerkvi je krst družbeni temelj in zakrament vere, ki po njem verujoči ljudje postanejo udje Kristusovega telesa. Tudi s tega stališča obsega dejstvo, da imamo »krščene nevernike«, zelo pomembne probleme. Potrebe pastoralnega reda ne bodo dobile resnične rešitve v spremembah, ki uničijo središčno jedro nauka o zakramentih in o zakramentu zakona; prava rešitev je marveč v radikalni obnovi in prenovi krstne duhovnosti. Treba je spet priti do celovitega pogleda, ki bi zajel krst v bistveni enoti in dinamični členovitosti vseh njegovih prvin in razsežnosti. In te prvine so: vera, priprava na zakrament, obred, izpoved vere, včlenjenje v Kristusa in Cerkev, npravne posledice, dejavno udeleževanje življenja Cerkve. Treba je jasno prikazovati notranjo zvezo med krstom, vero in Cerkvijo. Samo za to ceno se pokaže, da je zakon med krščenimi resnično zakrament »že sam po sebi,« se pravi, ne po nekakšnem »avtomatizmu«, temveč po svoji notranji naravi.

Komentar

Sam smisel ustanove zakona je utemeljen v njegovi zakramentalni naravi (druga skupina tez); v njem je obsežena tudi razlika glede pristojnosti in glede identitete prizadetih družb (tretja skupina tez). Delo, ki je sicer tako naklonjeno brisanju razlik med katolištvom in reformacijo,⁵ mora tu vendar

⁵ J. Feiner in L. Vischer, *Nouveau livre de la foi, la foi commune des chrétiens*, fr. izd., Paris 1976, 564.

priznati posebno kontroverzno točko. Po katoliškem gledanju je ustanova zakona utemeljena na zakramentalni vključitvi zakonske ljubezni v veliko-nočno skrivnost in zaradi tega igra Cerkev, zvesta svojemu Gospodu, pri tej ustanovi prvenstveno vlogo. Protestantски nauk pa nasprotno tega ne dopušča in gleda na zakon po znanih Lutrovih besedah kot na »svetno zadevo«. Cerkev se z njim ukvarja le v zvezi z oznanjevanjem božje besede; ni se ji pa zanj treba brigati kaj bolj kot npr. za poklic kristjanov.⁶

Ekumenska zблиžanja kot tudi današnja zakramentalna kriza in z druge strani novo dejstvo »krščenihi nevernikov« — vse to je nagnilo člane MTK, da so, v tem primeru pod vodstvom prof. K. Lehmana⁷ premislili nekaj problemov. Kaj hočemo reči, kadar pravimo: krščanski zakon je zakrament? Kakšno vlogo ima vera pri vsakem zakramentalnem dejanju? Kako je s tem, posebej ko gre za zakon, zlasti pri tistih, ki pridejo prosit za verski obred, ne da bi sami imeli osebno vero?

Spregovorimo najprej o zakonu kot zakramentu (teza 2,1; 2,2). Cele knjižnice so napisane o pomenu in razvoju besede zakrament. Članom MTK to ni bilo neznano. Dobro so se zavedali, da je pod vplivom aristotelizma izraz dobil strožji pomen, ki je bil osredotočen na dve misli: na misel o znamenju in na misel o tvornem vzroku.⁸ Od tedaj je z naukom o sedmerih zakramentih, kamor spada tudi zakon, omogočeno boljše razlikovanje med učinkovitimi znamenji Kristusa samega in njegove milosti ter celo vrsto posvečenih reči in simboličnih znamenj, ki se poslej imenujejo »zakramentali«. Bili bi pa v zmoti, če bi mislili, da gre za neko novost; zakaj sedem zakramentov (skupaj z zakonom) imamo prav tako v vzhodnih Cerkvah, celo pri kalcedonskih, ki so ušle »Aristotelovemu vdoru«. Obrazci so sicer pred 12. stol. manj jasni; vendar že opredelitev sv. Izidorja Seviljskega (+ 636), ki je dolgo veljala za klasično, združuje misel »znamenja« in »moči«, še preden so sholastiki 12. stol. to drugo besedo zamenjali s »causa«, da bi bili zvesti Aristotelovim kategorijam.⁹ Pod tem vidikom tvornega in . . . po sebi učinkovitega vzrokovanja¹⁰ je opredelil zakramentalnost zakona

⁶ N. d. 565.

⁷ Popolni naslov »referata« prof. Lehmana je: Zakramentalnost krščanskega zakona — Zveza med Kristom in zakonom.

⁸ To zelo določno aristotelško kategorijo tvorne vzročnosti so začeli uporabljati med l. 1140 in 1150. Prej so raje govorili o »virtus«, niso pa še imeli točno določenega izrazoslovja. Peter Lombard (+ 1159) daje v svojih »Sentencah« (učbenik, ki so ga razlagali prav do 16. stol.) 4, 1,4,2 naslednjo definicijo: Zakrament v pravem pomenu je na tak način znamenje božje milosti in lik nevidne milosti, da nosi njeno podobo in je njen vzrok. Zakramenti niso bili torej postavljeni samo zato, da bi milost pomenili, temveč tudi zato, da bi posvečevali.«

⁹ Sv. Izidor iz Seville, *Etymologiae* 6,19,40—42: PL 82,225): Zakramenti se imenujejo zato »quia tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operator, unde et a secretis virtutibus et a sacris sacramenta dicuntur, , , unde et grece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habet dispositionem.«

¹⁰ To misel o »virtus sacramenti« najdemo pri toliko cerkvenih očetih! Sv. Ciril

tridentinski koncil (s. 24, k. 1: DzS 1327, 1801), kot opozarjata in razlagata tezi 2,1 in 2,2.

Izraz zakrament pa lahko vzamemo tudi v njegovem svetopisemskem izviru in njegovi patristični razsežnosti kot mysterion (tezi 2,1 in 2,2). Ali ne prikazuje C 1 v tem pomenu tudi Cerkev samo kot »zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«? Pod tem vidikom je manj naglašena vzročnost, po kateri s posebnim obredom prehaja moč ene osebe na drugo, bolj pa je poudarjena povezava človeške resničnosti z božjo resničnostjo. Kakšen je ta mysterion? Kol 1,26 in toliko drugih besedil pove, da gre v bistvu za učlovečenje prvorojenega Sina, ki je tudi sam Stvarnik, glava telesa Cerkve, prvorojenec vstalih od mrtvih, ki hoče vse ljudi pridružiti sebi in jih tako pobožanstviti (Kol 1). Ta dejavnost se uresničuje najprej s krstom, ki ga Rimlj 6 prikazuje kot priličenje Kristusovemu mysterion. Kristus je umrl, bil pokopan in je vstal. Vse to je storil za nas, se pravi v našo korist in namesto nas. Naša vera nas navaja, da to obredno dejanje ponavljamo in vstopamo v krstni studenec, se damo v njem pokopati in iz njega tudi pridemo. In ker ne gre samo za nekakšen simbol, temveč za občestvo, zato naša obredna smrt in vstajenje dobiva svojo resničnost v pobožanstvenju, v tem, da grehu umremo in začnemo živeti Bogu.

Besedilo v Ef 5 postavlja krščanski zakon v okvir velikonočnega mysterion. Gotovo sta zaradi tega Kristusova smrt in vstajenje za ljudi (Rimlj 4,25) tukaj prikazana z drugačno biblično kategorijo: s kategorijo zaročniške Gospodove ljubezni do njegovega ljudstva. Gre pa vendar za isti mysterion odrešilne ljubezni Kristusa in Cerkve (Ef 5,32). V ta velikonočni mysterion in pod ta zaročniški vidik je vcepljena zakonska ljubezen kristjana in kristjane. Ta zveza je res polna darov in nravnih zahtev, vendar pomeni predvsem vrnitev k tisti ljubezni, ki je po volji Boga Stvarnika obnovljena (Ef 5,31) in z milostjo dvignjena, kakor zelo izrazito pravi CS 48: »Prava zakonska ljubezen je povzeta v božjo ljubezen, usmerjata ter bogatita pa jo odrešeniška Kristusova moč ter zveličavno delovanje Cerkve; to dvoje naj bi zakonce učinkovito vodilo k Bogu in jim dajalo pomoč in oporo pri vzvišeni nalogi očeta in matere.« C 11, ki tudi govori o »deležnosti«, tako zelo enači mysterion ljubezni Kristusa-Cerkve, da uporabi patristični izraz »domača Cerkev«, da z njim označi družino — kot je omenjeno v tezi 2,1.

Če je krščanski zakon zakrament v dvojnem smislu, namreč v smislu »učinkovitega znamenja« Kristusove milosti in specifičnega vključevanja v odrešeniški mysterion, potem takoj nastopi vprašanje, kako bi mogel skleniti

Jeruzalemski pravi, da moč Svetega Duha očisti dušo neodvisno od vrednosti delilca, medtem ko voda umiva telo (Cat. 3,4). Sv. Avguštin naglašaja dejstvo, da je sveto znamenje objektivno sredstvo milosti, neodvisno od vrednosti delilca (proti donatistom) in včasih celo od osebne privolitve prejemnika (krst otrok, proti pelagijancem) (Ep. 98,9; in Joh. 26,11; En. in Ps. 77,2! In Ep. Joh. 6,10).

tak zakon nekdo, ki nima krščanske vere. MTK je hotela obravnavati to vprašanje predvsem zato, ker kot nov pojav vzbuja pozornost pri vseh¹¹ (teza 2,3), pa tudi zato, ker ob problemu lahko določimo, kako je z razmerjem med vero in zakramentom; to razmerje je namreč 2. vatikanski cerkveni zbor obravnaval v novi ali točneje v obnovljeni perspektivi.

Stvari ne popačimo, temveč poenostavimo, če ob branju svetega pisma v nepretrgani zvezi z izročilom rečemo: cerkveno učiteljstvo je vedno vztrajalo pri tem, da misterijska in zakramentalna znamenja prejemajo svoje učinke iz Kristusovega delovanja, ki se nenehno nadaljuje po Kristusovih služabnikih, da pa morajo z druge strani ponujene milosti tisti, ki so jim namenjene, prejemati z vero. To se zahteva kot prvi pogoj za to, da je zakrament učinkovit, še bolj seveda za to, da je plodonosen. Če prejemnikova vera ne more biti osebna vera, kot je to v primeru krsta otrok, tedaj jo nadomesti vsaj vera Cerkve, botrov in staršev, preden jo ti otroci s temeljno odločitvijo sami osebno sprejmejo, ko pridejo k pameti ali ko v posebnem obredu vero izpovedo, za kar so obstajale v zgodovini zelo različne oblike.

Nima smisla tajiti: če je bil v katoliški teologiji 16. stol. in na tridentinskem koncilu (s. 7, k. 5—7: DzS 1605—1608) pomen osebne pripravljenosti na vero nekoliko zabrisan, se je to zgodilo v odporu proti naukom reformacije. Po teh naukih neodvisno od osebne vere kristjana ni nobenega delovanja Kristusa ali Cerkve v zakramentih. Cerkvena zakramentalna dejanja bi bila le hrana ali znamenja za vero ljudi, ne pa delovanje Boga po Cerkvi.

2. vatikanski cerkveni zbor je hotel mimo še vedno trajajočih polemik in celo nasprotij bolj mirno podati pričevanje za izročeno vero Cerkve; zato pravi (B 59), da zakramenti podeljujejo milost (s tem je dano priznanje nauku o »ex opere operato«), da pa obenem predpostavljajo vero, jo tudi hranijo, krepe in izražajo.

To je s svoje strani hotela izraziti MTK (teza 2,3). Pri krščanskem zakonu se — po končni analizi — milost podeli v moči Kristusovega dela. Z druge strani pa vera krščanskega moža in žene, ki se hočeta poročiti »v Gospodu«, ni nekaj zgolj dodatnega, poljubnega; milost se ne daje zunaj vere in brez vsake vere (teza 2,3).

Teza 2,4 je hotela celo razviti misel o normalni dinamičnosti nastanka in razvoja vsakega krščanskega življenja, ki se začne z vero. To je naredila v duhu Petrovih in Pavlovih govorov v Apd in po shemi, ki je pri očetih in v srednjem veku sicer doživela dosti slovstvenih sprememb, ki pa je izražena še v 6. pogl. 6 seje tridentinskega cerkvenega zbora DzS 1526), ki je hotel z njo osvetliti témo o veri kot korenini opravičenja. Človek sliši oznanjati božjo besedo in veruje v Jezusa kot svojega Odrešenika. Pripravi se na krst

¹¹ Ko npr. Hugo s S. Victore obravnava vprašanje o »zakonu nevernikov« (De sacramentis 2,11,13), niti za trenutek ne pomisli na druge kot na nevernike, Jude in pogane. Nam pa ta beseda »nevernik«, ko govorimo o zakonu, pomeni mnogo bolj krščene, ki nimajo vere ali je nimajo več.

in zato izpove svojo vero. Tako se včleni v Kristusa, sprejme npravne pogoje za opravičenje in zavzame dejavno mesto v Cerkvi. Ko se poroči, stori to seveda v luči svoje vere in svoje pripadnosti Kristusa, ki ga prosi, naj njegovo zakonsko ljubezen dvigne do moči in brezpogojnosti odrešilne »agape«.

Toda kaj se zgodi, če je ta dinamizem spravljen v nered ali ga je konec? Kandidati za zakon so sicer prejeli krst, ki je zakrament vere. Toda te vere niso živeli ali so jo zavrgli. Po dolgem razpravljanju, katerega nekak povzete imamo tukaj, se je MTK zdelo, da se postavlja dvojno vprašanje. Prvemu vprašanju gre za dejstva: kdaj in kako lahko zremo, da imata fant in dekle, ki hočeta skleniti verski zakon, res vero ali da sta jo izgubila? Drugo vprašanje se tiče bolj nauka: ali lahko rečemo, kakor je bilo rečeno v nekaterih publikacijah: »če ni vere, ni poroke«, ali pa nasprotno priznamo vlogo nekakšnemu »avtomatizmu«: »bila sta krščena, torej je zakramentalni zakon edino možen«?

Prvo vprašanje je bilo v nekaterih okoljih rešeno različno; toda odgovor nanj ni bil brez tistega čudnega antizakramentalizma, ki se je pojavil v nekaterih katoliških metakoncilskih krogih. Ali se lahko tako enostavno in mirne duše izreče sodba o obstajanju ali neobstajanju vere pri sogovornikih? Kdo je za kaj takega res pooblaščen? Ali ni bolj modro, pa tudi bolj krščansko, če si pomagamo z nameni in nagibi? Tu pa pridemo do spoznanja, da največ primerov lahko uvrstimo v dvoje velikih izbir: Nekateri kandidati za krščanski zakon — pa naj zveni to še tako čudno — prosijo zanj samo iz posvetnih razlogov: zaradi zunanje slovesnosti ali iz ozirov na domače. Globoko v njih srcih je kljub krstu v času otroštva popolna brezbriznost ali celo sovražnost do Kristusa in Cerkve. Ta zavrtost (blokiranost) vere zavre tudi namen: prav gotovo nimajo volje stopiti v zakramentalno skrivnost in sprejeti obveznost »po obredu naše matere Cerkve«. Poštenost nas lahko nagne le k temu, da odklonimo tak obred, ki bi bil, po vsem sodeč, komedija; mora nas tudi nagniti, da zavržemo vsako parazakramentalno parodijo. Zaradi pomanjkanja namena in vere bi bila taka poroka neveljavna. V drugih primerih, ki jih je več, kot je določeni elitizem trenutno predpostavljaj, pa je zaročence gotovo mogoče vzgojiti. Njihova vera in njihovo versko znanje je res malo vidno; a vendar je pri njih neki klic po božjem, po neki višji razsežnosti zakona. To preprosto razpoloženje za verovanje se da s pomočjo dušnih pastirjev in krščanskih družin razviti, okrepiti in razsvetliti. Zakaj ne bi uporabili priložnosti za katehumenat, ki bo veri prinesel jasnost in hrano ter odkril dinamiko osebnega namena in jo okrepil?

Takšna je srednja pot, ki jo je MTK izbrala kot odgovor na drugo vprašanje. Ne dejstvo, da je bil prej nekdo krščen, ne pomanjkanje vere ne rešita teh primerov na ravni načela z nekakšnim avtomatizmom ali pa nasprotno z odklanjanjem zakramentalne realnosti. Ključ problema je v namenu, namreč namenu narediti to, kar dela Cerkev, ko nudi trajen zakrament, ki ima za posledico nerazvezljivost, zvestobo in rodovitnost. Da se more skleniti

veljaven zakramentalni zakon, sta potrebna krst in izrecna vera, ki oba skupaj dajeta hrano namenu: vcepiti človeško zakonsko ljubezen v Kristusovo velikonočno ljubezen. Če pa kdo izrecno odklanja vero, čeprav je bil kot otrok krščen, tedaj to pomeni, da nima namena storiti to, kar dela božja Cerkev; zato ne more sklepati zakramentalno veljavnega zakona. Ali so ti mladi ljudje zaradi tega izključeni od vsakega zakona? To bo med drugim predmet preučevanja v tretji skupini tez.

3. STVARJENJE IN ODREŠENJE

3.1. *Zakon je hotel Bog*

Vse stvari so bile ustvarjene v Kristusu, po njem in zanj. Že s tem, da je zakon postavil Bog stvarnik, postane podoba skrivnostnega zedinjenja Ženina Kristusa in Neveste Cerkve. Na neki način je naravnana na to skrivnost. Prav ta zakon je, kadar ga skleneta dve krščeni osebi, dvignjen k dostojanstvu zakramenta v pravem pomenu besede. To se pravi: ta zakon je znamenje zaročniške ljubezni med Kristusom in Cerkvijo in je hkrati deležen te ljubezni.

3.2. *Neločljivost tega, kar je storil Kristus*

Ko gre za dve krščeni osebi, je zakon kot ustanova, ki jo je hotel Bog stvarnik, neločljiva od zakona-zakramenta. Zakramentalnost zakona krščenih ni zakonu nekaj povrh dodanega (*accidentalis*), tako da bi mogla obstajati ali pa ne. Zaobsežena je v njegovem bistvu tako, da je ni mogoče od nje ločiti.

3.3. *Vsak zakon krščenih mora biti zakramentalen*

Posledica pravkar povedanega je, da za krščene dejansko ne more biti drugačnega zakonskega stanu kakor le tisti, ki ga je hotel Kristus. V tem zakramentu se krščanska žena in moški drug drugega darujeta in se medsebojno sprejmeta kot zakonca z osebnim in svobodnim privoljenjem in sta s tem v korenini osvobodjena »trdosrčnosti«, ki je o njej govoril Jezus (prim. Mt 19,8). Postane jima dejansko mogoče, da živita v dokončni ljubezni, kajti zakrament ju je resnično in dejansko (*vere et realiter*) pritegnil v skrivnost zaročniškega zedinjenja Kristusa in Cerkve. Zato pa prav Cerkev nikakor ne more priznati, da sta dve krščeni osebi v zakonskem stanu, kakršen je skladen z njunim dostojanstvom in z njunim novim načinom bivanja »novih stvari v Kristusu«, če ju ne zedinja zakrament zakona.

3.4. »Zakoniti« zakon nekristjanov

Moč in veličina Kristusove milosti se razteza na vse ljudi, celo onkraj meja Cerkve, ker je zveličavna božja volja veseljna. Ta moč in veličina Kristusove ljubezni posega v vsako človeško ljubezen, potrjuje ustvarjeno naravo in tudi zakon, »kakršen je bil od začetka.« Moški in ženske, ki do njih še ni prišlo evangelijsko oznanilo, se poročajo s človeško zavezo »zakonitega« zakona (*matrimonium legitimum*). V njem so obsežene pristne dobrine in vrednote, ki mu dajejo obstojnost. Zavedati se pa moramo, da te vrednote, tudi če zakonca za to ne vesta, izhajajo od Boga stvarnika in so nekako začetno vpisane v zaročniško ljubezen, ki zedinja Kristusa in Cerkev.

3.5. Zveza kristjanov, ki se ne zavedajo zahtev svojega krsta

Protislovna bi bila torej trditev, da kristjani, krščeni v katoliški Cerkvi, resnično in stvarno lahko naredijo korak nazaj in se zadovolje z nezakramentalnim zakonskim stanom. To bi pomenilo, da se lahko zadovolje s »senco«, medtem ko jim Kristus nudi »stvarnost« svoje zaročniške ljubezni.

Ni pa seveda mogoče izključiti primerov, ko je nepremagljiva nevednost ali zmota popačila zavest nekaterih kristjanov. Tedaj lahko iskreno mislijo, da lahko sklenejo pravi zakon, čeprav izključijo zakrament.

V takem stanju niso sposobni skleniti veljavnega zakramentalnega zakona; saj zanikajo vero in nimajo namena narediti to, kar dela Cerkev. Z druge strani pa navzlic temu ostane v veljavi naravna pravica, da sklenejo zakon. V takih okoliščinah so sposobni, da se medsebojno izročijo in sprejmejo kot zakonci z namenom narediti nepreklicno zavezo. Ta medsebojna in nepreklicna izročitev ustvari med njimi psihološki odnos, ki se po svoji notranji strukturi razlikuje od zgolj prehodnega odnosa.

Vendar Cerkev takega odnosa nikakor ne more priznati za zakonsko skupnost, čeprav nezakramentalno, dasi je po zunanem videzu zakon. Za Cerkev namreč med dvema krščenima ni naravnega zakona, ločenega od zakramenta, temveč le naravni zakon, povzdignjen k dostojanstvu zakramenta.

3.6. Postopni zakon

Ti premisleki kažejo, kako zmotno in nevarno je uvajati ali dopuščati nekatere praktične poskuse. Imamo jih tam, kjer pri isti zakonski dvojici zaporedno obhajajo več poročnih obredov različnih stopenj, čeprav načelno povezanih med seboj. Prav tako ne gre dopuščati, da bi duhovnik ali diakon kot tak asistiral pri nezakramentalni poroki, o kateri krščeni osebi mislita, da jo sklepata, ali da bi spremljal tak obred s svojimi molitvami.

3.7. Civilni zakon

V pluralistični družbi lahko državna oblast naloži zaročencema uradno formalnost, po kateri dejstvo, da sta zakonca, postane pred politično družbo javno znano. Prav tako lahko izda zakone, ki na določen in primeren način urejajo civilne učinke poroke ter družinske pravice in dolžnosti. Vendar je treba katoliške vernike na primeren način poučiti, da uradna formalnost, ki ji navadno pravimo civilni zakon, zanje ni pravi zakon. Od tega pravila ni izjeme razen v primerih, ko je dan spregled od redne cerkvenopravne oblike ali če zaradi dolge odsotnosti pooblaščenec cerkvene priče civilni obred lahko velja za izredno cerkvenopravno obliko pri sklepanju zakramentalne poroke (prim. can. 1098). Pri nekristjanih in dostikrat tudi pri nekatoličanih pa ima lahko ta civilni obred konstitutivno veljavo bodisi za zakoniti, bodisi za zakramentalni zakon.

Komentar

Da se znajdemo v zelo zgoščenem nauku *tretje* skupine tez, ki so jih člani MTK preučili pod vodstvom prof. Caffarra, se moramo lotiti vprašanja z dveh bistvenih izhodišč. In to sta: 1. posebnost krščanskega zakona¹², 2. različne vrste zakona v skladu z mnogovrstnim odnosom ljudi do Kristusa stvarnika in odrešenika.

Včasih so trdili, da bi to vprašanje morali razlagati v okviru teologije o naravi in nadnaravnem. Danes bi marsikdo o tem dvomil; zdi se jim namreč, da 2. vatikanski cerkveni zbor ne pozna tega razlikovanja¹³ ali da je po njegovem gledanju narava milost vsrkala vase¹⁴. Zdi se, da še vedno lahko uporabljamo ta obrazec, vsaj zato, da laže pokažemo točni pomen dveh vidikov zakona. Ko grški filozofi (Platon, Aristotel, stoiki) govore o physis, mislijo pri tem predvsem na vesoljstvo (kozmos), ki je podano pred delovanjem duha (pneuma) in ki je nedostopno spoznanju, previdnosti, stvariteljstvu bogov, demiurga, »prvega gibalca«. Te misli cerkveni očetje in sholastiki niso sprejeli; javlja se pa spet v averoizmu in v Grotiusovem naravnem pravu. Grotius bi rad podal moralo quasi Deus non daretur (kot da Boga ne bi bilo); pod tem vidikom sicer ne gredo vsi za njim, vendar pa politični teore-

¹² Prim. »Šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona« p. Martelela.

¹³ Prim. Ph. Delhay, »Note conjointe sur Nature et Grâce à Vatican II à propos de l'étude du professeur Caffarra« dans *Esprit et vie*, juillet 1978, 412—416.

¹⁴ Kdo ni prav te mesece glede zakona slišal besede: zakon je svetna stvarnost, CS 36 pa razglaša avtonomijo zemeljskih stvarnosti? Če se potrudimo in preberemo to besedilo v celoti, bomo videli, da velja predvsem za naravoslovne stroke in politične ustanove, »moralne norme« pa dvakrat izrecno izključuje. Niti besedice ni tu o zakonu; o njem je marveč s krščanskega in od njega neločljivega osebnostnega (personalističnega) stališča govor v št. 47—52. Ali naj bi koncil na razdalji nekaj strani sam sebi nasprotoval?

tiki in filozofi razsvetljenstva (Aufklärung) iz svojih sistemov izključujejo vsaj Kristusa in govore samo o nekem najvišjem Bitju. Regalistični juristi starega režima (Ancien Régime) in pripadniki revolucije 1789 — ali ni čudno? — soglašajo v tem, da gledajo na zakon kot na zgolj svetno ustanovo, ki je odvisna izključno samo od države. Če katoličani hočejo imeti še neko dodatno ceremonijo, kakor gredo protestanti še v cerkev po blagoslov, se jim to končno lahko pusti, a zakon je bil že sklenjen. Še bolj čudna je pa zveza, ki jo tedaj dejansko sklepajo nekateri teologi, privrženci »čiste narave«, z regalisti. Res izjavljajo, da je ta »čista narava«¹⁵, ki še ni usmerjena k milosti, samo podmena in nič drugega ne; vendar na tem področju kot na toliko drugih moralnih področjih kar hitro pozabijo na golo hipotetičnost čiste narave in jo spremene kar v temelj za svoje učenje. Krščanski zakon je potem predvsem pravna pogodba, civilna ustanova, ki da si jo je Cerkev neupravičeno prilastila. Zakrament ostane nekaj zunanjega in je, kakor so rekli, pozlačeni okvir slike, ki je obstajala že sama zase zunaj okvira. Možno bi ju torej bilo ločiti . . . Kot vidimo, ne gre za spor o pristojnosti, marveč za sam smisel krščanskega bivanja. Vrsta papežev, posebno pa obnovitelj tomizma Leon XIII., je zavrгла to ločitev (teza 3.2); s tem so ti papeži zavzeli stališče glede nauka in so se povrnili k stališčem cerkvenih očetov in sholastikov.

Tem se namreč podmena o natura pura ne zdi prav nič potrebna, če naj z razodetjem in zlasti s sv. Pavlom naglašajo zastojnost pobožanstvenja. Narava in milost obstajata pač kot dve razsežnosti krščanskega bivanja. Vendar sta obe delo Boga stvarnika in odrešenika, neprestano povezani druga z drugo. Ni govora, da se ne bi zmenili za naravo — in torej za človeške ter civilne vidike zakona —; gre pa za to, da s sv. Avguštinom, z viktorinci, s sv. Albertom, sv. Tomažem, sv. Bonaventurom . . . in 2. vatikanskim cerkvenim zborom postavimo zakon v zgodovino odrešenja. Človeška narava se vedno nahaja v nekem trenutku odrešenjske zgodovine: ob stvarjenju, na začetku stvari (natura condita, teza 3.4), v stanju grešne narave, ki je omadeževana s trdosrčnostjo, vzrokom za razporoko (teza 3.3), v stanju odrešene narave, ki iz milosti prejema moč, da premaguje težave zakonskega življenja

¹⁵ Po tej teoriji o »čisti naravi« bi Bog lahko ustvaril razumne in svobodne ljudi, ne da bi jih poklical k svojemu prijateljstvu, posinovljenju in pobožanstvenju. Ta delovna podmena ima v očeh njenih avtorjev to prednost, da bolje razloži absolutno zastojnost božjega posinovljenja. Bog ne bi nasprotoval sam sebi, če v svoji ljubezni do človeka ne bi šel tako daleč, da ga pobožanstvi. Vrh tega se pripadniki te podmene tedaj, ko obravnavajo človeka v stanju »čiste narave«, vdajajo slepilo, kakor da imamo opraviti s takim človekom, kakršnega prikazujejo tisti filozofi in juristi, ki ne priznavajo nobenega mesta za izvirni greh in odrešenje, bistveni prvini odrešenjske zgodovine. Še slabše je, da postavljajo misel o »čisti naravi« najprej kot podmeno za delo, potem pa razpravljajo tako, kot da bi bila dejstvo in kot da ne bi bili vsi ljudje poklicani k nadnaravnemu pobožanstvenju. Zanje so pogani, dobri ali slabi divjaki, ki jih srečujemo v kolonijah, v stanju čiste narave in ne v stanju grešne narave ali narave, ki je poklicana k pobožanstvenju. Ostati je treba pri tem, da bi Bog lahko ne bil pobožanstvil človeka, pa da je to vendarle storil.

(teza 3.3) in postavlja zakonsko ljubezen na temelj tiste agape, ki izvira iz Kristusa. S tega stališča je torej — veliko bolj po ontološki nujnosti kot pa na osnovi postav — mogoče razumeti, da kristjani, ki se zavedajo svoje povezanosti s Kristusom, ne morejo nazaj na prejšnje stopnje odrešenjske zgodovine, da bi sklenili zakon, ki bi ne bil zakramentalen (teza 3.3), oziroma da bi iz zgolj človeške zaveze hoteli napraviti zakonito etapo na poti do vcepitve svoje ljubezni v Kristusovo agape.

Kaj pa je s kristjani, ki se zaradi nevednosti ali zmote čisto nič ne zavedajo te zahteve? Kaj je soditi o drugih »tipih« (vrstah) zakona? MTK se je čutila dolžno, da pove svoje stališče o teh stvareh zato, da bi uporabila metodo kontrastov in jasneje pokazala, da nikakor ne gre za kakršno koli omalovaževanje človeških vrednot zakona.¹⁶

Ustavimo se najprej pri primeru kristjanov, ki jim je nepremagljiva zmota ali nevednost izkrivila vest (teza 3.5). Ti imajo naravno pravico, da se poroče, niso pa sposobni (teza 2.3) to storiti na ravni svojega krsta, ker jim manjkata vera in namen. MTK je bila mišljenja, da ne more sprejeti mišljenja nekaterih pravnikov, ki tukaj govore o neki drugačni vrsti zakonitega zakona. Hotela je pa priznati realnost in obstojnost take zveze na psihološki ravni in jo je jasno razlikovala od navadne (prehodne) zveze.

Zakon nekrščenih je po izrazoslovju kanonistov »zakoniti« zakon; teza 3.4. priznava njegovo obstojnost, njegove vrednote in dobrine. Gre pa še dalje — kot že v tezi 3.1. — in vidi v njem neko podobo in naravnost na zakon »v Gospodu«. Če bi MTK delala izhajajoč s stališča natura pura, bi ji lahko očitali, da si skuša nekaj prisvajati. Tu pa gre za logično doslednost dialektike, ki gre od dela stvarjenja do dela odrešenja. Kristus Odrešenik je človeški zakon pobožanstvil; a ne samo to: zmagal je tudi nad gospostvom greha in obnovil dostojanstvo zakona, ki ga je z Očetom in Svetim Duhom hotel kot eno izmed prvin svojega stvariteljskega dela.

Spregovoriti je bilo treba še o »civilnem zakonu«. Ni bilo mogoče pozabiti, da je bil in da je včasih še zdaj bojno orodje. Toda v sekularizirani in pluralistični družbi je včasih, ko gre za vse državljane, težko povezovati civilne učinke zakona samo na zakrament. MTK vsekakor nima kaj reči o konkordatih ali revizijah konkordatov. V tezi 3.7. je hotela priznati le to, da ima država pač pravico urejati civilno priznavanje zakonov in zato zahtevati nekatere formalnosti, ki so njej lastne.

Očitna je seveda nevarnost, da nekateri kristjani mislijo, da ta civilni obred nadomešča zakramentalno poroko. Skušnja dežel, ki je v njih še vedno več ali manj v veljavi konkordat Napoleon-Caprara, kaže, da je bilo pri ver-

¹⁶ MTK se lepo zahvaljuje Mgr. Denisu, častnemu dekanu fakultete za kanonsko pravo v Parizu, za pomoč, ki jo je nudil v tej stvari. Svoje gledanje je razložil tudi v *Etudes de droit et d'histoire. Mélanges H. Wagnon, Faculté internationale de droit canonique, Louvain-la Neuve 1976, 479—496.*

nikih mogoče odstraniti to nevarnost¹⁷. Čudno je to, da ta nevarnost prihaja danes bolj s strani nekaterih klerikov, ki popuščajo modi antizakramentalizma. Kako bi bilo mogoče želiti, da bi se, razen v izjemnih primerih, ki jih našteva teza 3.7, zakrament zakona sklepal pod varuštvom laične, če ne celo ateistične državne oblasti?

4. NERAZVEZLJIVOST

4.1. Načelo

Izročilo prvotne Cerkve, ki je utemeljeno v nauku Kristusa in apostolov, uči nerazvezljivost zakona, in sicer tudi v primeru prešuštva. To načelo je treba sprejeti kljub nekaterim tekstom, katerih razlaga ni lahka, in kljub primerom popuščanja osebam, ki so se nahajale v zelo težkem položaju. Sicer pa ni lahko bolj točno oceniti, v kakšnem obsegu in kolikokrat je prišlo do takih dejstev.

4.2. Nauk Cerkve

Tridentinski koncil je izjavil, da se Cerkev ne moti, ko je učila in uči, da po evangelijskem in apostolskem nauku prešuštvo ne more pretrgati zakonske zveze (DzS 1807). Vendar je koncil izrekel izobčenje le nad tistimi, ki taje oblast Cerkve v tej zadevi. Razlog za to zadržanost so nekateri pomisleki, ki so se pojavili v zgodovini (mišljenje Ambrozijastra, Catharinusa in Cajetana), z druge strani pa vidiki, ki so blizu ekumenizmu. Ni torej mogoče trditi, da je imel koncil namen nerazvezljivost zakona slovesno definirati kot versko resnico. Upoštevati je vendar treba besede, ki jih je izrekel Pij XI v »Casti connubii«, ko se klicuje na ta kanon: »Če se Cerkev ni motila in se ne moti, ko je učila in uči ta nauk, je torej popolnoma gotovo, da zakona ni mogoče razvezati, tudi zaradi prešuštva ne. Prav tako je jasno, da imajo drugi vzroki za razporoko, ki so veliko bolj šibki, kot bi si kdo mislil, še manj vrednosti in jih ni mogoče upoštevati« (prim. DzS 1807).

4.3. Notranja nerazvezljivost

Na notranjo nerazvezljivost zakona lahko gledamo z različnih vidikov in dobimo zanjo različne utemeljitve.

¹⁷ Katoliški verski zakon uživa sociološko tak ugled, da poskušajo celo pogani (npr. nekrščeni Japonci) biti deležni nekaj tega, ko so na poročnem potovanju v inozemstvo. Prim. Msgr M. Coppenrath, škof v Papeete, »L'Eglise, témoin du mariage de non-chrétiens!« v L'Année canonique, t. 22, Paris 1978, 25—32.

Na vprašanje lahko gledamo s stališča zakoncev. Tedaj bomo rekli: globoko zakonsko zedinjenje, podaritev dveh oseb druge drugi, zakonska ljubezen sama in blagor otrok: vse to zahteva nerazvezljivo enoto teh dveh oseb. Odtod za zakonce izhaja moralna obveznost, da varujejo svojo zakonsko zvezo, jo ohranjajo in v njej napredujejo.

Na zakon pa je treba pogledati tudi z božjega stališča. Človeško dejanje, ki se z njim zakonca drug drugemu izročita in se medsebojno sprejmeta, ustvarja vez, ki je utemeljena v božji volji. Ta vez je zapisana že v samo stvariteljsko dejanje, ni odvisna od volje ljudi in zakonca nimata moči nad njo. Kot taka je torej ta vez notranje nerazvezljiva.

S kristološkega stališča ima nerazvezljivost krščanskega zakona še globlji poslednji temelj. Ta obstaja v tem, da je krščanski zakon podoba, zakrament in priča nerazvezljive zveze med Kristusom in Cerkvijo. To so poimenovali »dobrina zakramenta« (bonum sacramenti). V tem smislu postane nerazvezljivost dogodek milosti.

Tudi s socialnega stališča imamo utemeljitev za nerazvezljivost: zahteva jo ustanova sama po sebi. Osebno odločitev zakoncev sprejme, varuje in utrjuje družba, zlasti še cerkveno občestvo. Tu gre za blagor otrok in za skupni blagor. To je cerkveno-pravna razsežnost zakona.

Ti različni vidiki so med seboj najtesneje povezani. Zvestoba, ki so jo dolžni ohraniti zakonci, mora ščititi družba sama, prav posebno pa še tista družba, ki je Cerkev. Zahteva jo Bog stvarnik in prav tako Kristus, ki jo z delovanjem milosti omogoča.

4.4. Notranja nerazvezljivost in oblast Cerkev nad zakoni

Vzporedno s svojo prakso je Cerkev izdelala nauk, ki se nanaša na njej svojsko oblast na področju zakona. Tako je točno opredelila njen obseg in njene meje. Cerkev si ne pripisuje nobene pravice, da bi razvezala »trden« (zakramentalno sklenjen) in dovršen zakon (ratum et consummatum). Iz zelo tehtnih razlogov, v korist vere in v zveličanje duš pristojna cerkvena oblast druge zakone lahko razdruži, oziroma jih — po drugi razlagi — razglasi za po sebi razdružene.

Ta nauk je samo en poseben primer teorije o tem, kako se razvija krščanski nauk v Cerkvi. Danes jo katoliški teologi skoraj na splošno sprejemajo.

Ni pa izključeno, da Cerkev lahko še točneje opredeli pojma zakramentalnosti in izvršenosti. V tem primeru bi še bolje razložila smisel teh pojmov. Tako bi ves nauk, ki se tiče nerazvezljivosti zakona, lahko podali v še globlji in točnejši sintezi.

Komentar

Nerazvezljivost krščanskega zakona ima prav posebno zvezo z njegovo zakramentalnostjo (teza 2.2). Možna je z vključenjem človeške ljubezni v agape Kristusa — Cerkve (teze 3.1; 3.2; 3.3 itd.) ne glede na kakršno koli »trdosrčnost«. Čas je, da jo preštudiramo samo na sebi in da vidimo probleme, ki jih danes postavlja.

Ko od bližje analiziramo četrto skupino tez, ki so bile pripravljene pod vodstvom g. E. Hamela, vidimo, da gre za izročeni nauk Cerkve, ki ga je nedavno znova potrdil 2. vatikanski cerkveni zbor. Vendar je med CS iz l. 1965 in temi tezami iz l. 1977 vsa tista velika razlika, ki se javlja med »mirno posestjo« kakšnega nauka, kot smo včasih rekli, in novo nastalimi težavami, ki je treba nanje odgovoriti.

Besedilo iz l. 1965 sploh ne omenja »afere Zoghby«¹⁸ ki je postavil pod vprašaj smisel trditev tridentinskega koncila v imenu omahovanj prvih cerkvenih stoletij in dvomov nekaterih teologov. Od takrat naprej je izšlo lepo število študij, knjig in člankov. Nekateri so mislili, da prinašajo nad vse prepričevalno gradivo v prid združitev nekaterih zakonskih vezi. Drugi niso sprejeli nikakršnega omahovanja razen enega ali dveh primerov. MTK ni mogla razreševati teh zgodovinskih vprašanj; bila je tako modra, da je priznala njihovo težavnost. Mogoče je bolje kot 2. vatikanski cerkveni zbor izrazila omahovanje očetov na tridentinskem cerkvenem zboru. Toda če ni mogoče govoriti o verski resnici v strogem pomenu besede, pa je tu prav gotovo treba videti »katoliški nauk«¹⁹ v vsej moči, ki je lastna tej teološki oznaki. Pri tem se je treba opreti tako na učenje Pija XI. kot na tridentinski izraz, ki ugotavlja »zvestobo evangelijskemu in apostolskemu nauku« (teza 4.2).

¹⁸ O tem glej razgledano in trezno študijo p. Wengera v »Vatican II, chronique de la quatrième session, 6. pogl., 200—246. Melkitski patriarški vikar za Egipt in Sudan je priporočal, da se razširi praksa »ojkonomije« z Rimom nezdruženih vzhodnih Cerkva: zapušteni zakonec lahko sklene drugi zakon, ki ni zakrament, a ga cerkvena oblast priznava.

¹⁹ Izraza *veritates catholicae* in *doctrinae catholicae* se uporabljata brez razlike, kot pravi J. Beumer v članku »Katholische Wahrheiten« v LTHK VI, 88. Razlago tega strokovnega izraza najdemo v DTC XIV/2, 26—81, sest. *Vérité* A. Michela. Posebno jasno je gledanje L. Otta v *Grundriss der kath. Dogmatik*, Freiburg 1963, 9 sl., kjer beremo: »V skladu z namenom cerkvenega učitelja, da razodeto resnico nepokvarjeno ohranja in jo nezmotno oznanja (D 1800), so prvi in glavni predmet (*obiectum primum*) nauka, ki ga oznanja Cerkev: neposredno razodete resnice in dejstva. Toda nezmotnost Cerkve glede nauka se razteza tudi na vse resnice in vsa dejstva, ki sledijo iz razodetega nauka kot sklep ali so predpostavka zanj (*obiectum secundarium*). Te resnice in ta dejstva, ki niso razodeta neposredno ali formalno, so v tako tesni zvezi z razodeto resnico, da bi prišel v nevarnost razodeti nauk, če bi jih odklanjali. Če je o njih cerkveno učiteljstvo izreklo dokončno sodbo, jih imenujemo katoliške resnice (*veritates catholicae*) ali cerkveni nauk (*doctrinae ecclesiasticae*), da jih razlikujemo od božjih resnic ali božjih naukov razodetja (*veritates vel doctrinae divinae*). Sprejeti jih je treba s pritrditvijo vere, ki se opira na avtoriteto nezmotnega cerkvenega učiteljstva (*fides ecclesiastica*).

Gibanje pokoncilskih idej je MTK prav tako nagnilo, da uporablja razliko med zunanjo in notranjo nerazvezljivostjo, ki je 2. vatikanski cerkveni zbor ne omenja. Prva je podana, kadar nastopi oblast, da kakšen zakon razglasi za ničnega ali pa v imenu svoje oblasti ugotovi, da je ta zveza nična (teza 4.4).

Pri splošnem pojavu »razvoja naukov« (teza 4.4) si Cerkev pripisuje v tem smislu nekatere pravice nad nezakramentalnimi zakoni poganov (teza 4.) na črti tako imenovanega »Pavlovega privilegija« in »privilegija vere«. ²⁰ Ne priznava si pa nobene pravice nad zakramentalno sklenjenimi (trdnimi) in dovršenimi zakoni. Lažnemu pohujšanju, češ da gre tu za nedoslednost, se bomo izognili, če bomo videli, da gre na eni strani za človeško zavezo, na drugi strani pa za zavezo, ki je utemeljena v Kristusu. To pa seveda ne pomeni, da so nekateri koraki naprej nemogoči (teza 4,4.) npr. ko gre za idejo dovršenosti v zakramentalnih zakonih. Boljše poznanje, kako pride do zakonske vezi, vzbuja strah, da je teorija srednjeveških kanonistov o dovršitvi zakona z enim samim koitom, gledanim z materialne strani, v resnici nekam kratka. Toda drugačna teorija še ni izdelana; tisto pa, kar so včasih predlagali, teorija namreč o dovršitvi zakona v smislu dolgotrajnega psihološkega zorenja, nevarno spominja na »zakon na poskušnjo«.

Notranja nerazvezljivost zakona ne stoji več na ravni avtoritete, ki deluje od zunaj, temveč na ravni stvarnosti samih. Ugotavlja, da je vez, ki je v Kristusu nastala med moškim in žensko, ki sta se drug drugemu darovala in se sprejela, sama po sebi neuničljiva in nima nad seboj nobene oblasti. Quod Deus coniuxit, homo non separet! (Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči!) To tezo (4.3) je treba spet in spet brati in paziti na to, kako so naglašeni razlogi, ki s prepričevalnostjo in močjo utemeljujejo nerazvezljivost krščanskega zakona. Daleč smo od vedrine in brezskrbnosti iz l. 1965, ko je bila teza sprejeta kot sama po sebi razumljiva. Tu v tezi 4.3 čutimo, kako skrbna vestnost brani cerkveni nauk proti kritikam od vseh strani. In vendar je ta nerazvezljivost logična posledica zahtev zakonske zveze, volje Boga stvarnika in odrešenjske ljubezni, pa tudi razlogov, ki so vzeti iz blagra družbe in otrok.

Namesto da povzemamo ta jasna in krepka besedila, skušajmo raje na koncu tega odstavka in kot nekakšen sklep po tezi 4.4 vskladiti vse te razloge v dinamično dialektiko. Želja po zakonski stalnosti in zvestoba je najprej v volji, čustvu in teženju dveh oseb, ki se druga drugi popolnoma darujeta, se pravi: darujeta vse tisto, kar sta in kar bosta. Oba zakonca si mislita, da lahko v dobrem in hudem računata drug na drugega; s tega stališča gradita poslej svoje življenje in svojo dejavnost tako, da sta kakor okrnjena, če jima drug zmanjka. Toda žal je ta lepi ideal ogrožen kot toliko drugih

²⁰ Dekan Rote Msgr Ch. Lefèbvre je MTK pri tem študiju dobrohotno pomagal in je v ta namen sestavil poseben zelo dragocen »dokument«, ki bo objavljen v reviji za kanonsko pravo.

človeških vrednot! Ogrožajo ga slabost, navajenost, sebičnost, napadalnost. Subjekt — drugi je v nevarnosti, da postane samo objekt, sredstvo sebičnega izživljanja ali celo trpeči predmet izrabljanja. Prav zato že pred periodami krize Kristusova milost začne zdraviti zakonsko ljubezen njenih napak in slabosti, spreminjati teženje v darovanje, dvigati eros na stopnjo agape, ki misli najprej na blagor bližnjega,²¹ namesto da bi iskala svoj blagor. Ljubezen se dvigne s stopnje željnega teženja na stopnjo darovanja. Kristus daje svojim vernim svoje milosti s stalnim zakramentom. Po njem so zakonci ontološko, psihološko in moralno povezani s Kristusom lastno skrivnostjo ljubezni. Če zakonci pri svoji zvestobi in zanjo trpe, naj se spominjajo, da je šel Kristus po tej poti pred njimi. Če od njih veliko zahteva, je on sam dal mnogo več. Zapoved nerazvezljivosti nikoli ne bi mogla imeti smisla — tistega smisla, ki ga grešna narava v stari zavezi »zaradi trdosrčnosti« ni mogla dojeti — če ne bi bil Kristus prinesel milosti in luči. Tudi tukaj lahko ponovimo besede sv. Janeza (1,17): »Postava je bila dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu.« Ali besede Efežanom (4,32): »Bodite pa drug do drugega dobri in usmiljeni in odpuščajte drug drugemu, kakor je tudi Bog po Kristusu vam odpustil.«

5. ZNOVA POROČENI LOČENCI

5.1. *Evangeljski radikalizem*

V zvestobi do evangeljskega radikalizma Cerkev svojim vernikom ne more govoriti drugače kot apostol Pavel: »Zakonskim pa naročam, ne jaz, temveč Gospod, naj se žena od moža ne loči; če se pa že loči, naj ostane neomožena, ali pa naj se z možem spravi; tudi mož naj žene ne odpušča« (1 Kor 7,10—11). Iz tega sledi, da nove zaveze po razporoki pred civilno oblastjo niso v redu, ne zakonite.

5.2. *Preroško pričevanje*

Ta strogotost ne izvira iz neke zgolj disciplinske postave ali iz nekakšnega legalizma. Utemeljena je marveč na sodbi, ki jo je o tej stvari izrekel Jezus (Mr 10,6 sl.). Tako umevano je to strogo pravilo preroško pričevanje za dokončno zvestobo ljubezni, ki povezuje Kristusa in Cerkev. Razodeva tudi, da je ljubezen zakoncev povzeta v Kristusovo ljubezen samo (Ef 5,23—32).

5.3. *»Ne-zakramentalizacija«*

Ker stanje »znova poročenih ločencev« ni združljivo z zapovedjo in skrivnostjo Gospodove velikonočne ljubezni, zato tudi ne morejo sprejeti zedinjenja s Kristusom v sveti evharistiji. K evharističnemu občestvu pridemo le

po pokori (metanoia), ki vključuje »stud nad storjenim grehom s sklepom v prihodnje več ne grešiti (DzS 1676). Vsi kristjani se morajo spominjati apostolovih besed: »Kdor koli bo nevredno jedel ta kruh ali pil Gospodov kelih, bo grešil nad Gospodovim telesom in njegovo krvjo. Naj torej vsak sebe presodi in tako je od tega kruha in pije iz keliha. Zakaj kdor nevredno je in pije, si sodbo je in pije, ker ne razločuje Gospodovega telesa« (1 Kor 11,27—29).

5.4. *Pastorala znova poročenih ločencev*

Takšen nezakonit položaj sicer onemogoča življenje v polnem občestvu s Cerkvijo. Vendar pa kristjani, ki so v njem, niso izključeni iz delovanja božje milosti in ne iz zveze s Cerkvijo. Ne smejo torej ostati brez oskrbe s strani dušnih pastirjev (prim. nagovor Pavla VI., 4. XI. 1977). Še vedno imajo veliko obveznosti, ki izhajajo iz krščanskega krsta. Skrbeti morajo zlasti za versko vzgojo svojih otrok. Tudi še vedno ostanejo odprta pota za krščansko življenje: tako javna kot zasebna molitev, pokora in razne apostolske dejavnosti. Ne smemo jih prezirati, temveč jim moramo pomagati kot vsem drugim kristjanom, ki se s pomočjo Kristusove milosti trudijo, da bi se osvobodili greha.

5.5. *Boj zoper vzroke razporok*

Ena vedno nujnejših potreb je pastoralno delovanje, ki skuša preprečiti naraščanje razporok in novih civilnih zvez razporočencev. Prihodnjim zakoncem je treba prav posebno pomagati, da se zavedo vseh svojih odgovornosti, ki jih imajo kot zakonci in starši. Važno je, da se jim vedno učinkoviteje prikaže pravi smisel zakramentalnega zakona kot zveze »v Gospodu« (1 Kor 7,39). Tako bodo kristjani bolje pripravljene, da se bodo ravnali po Gospodovi zapovedi in pričevali za zvezo med Kristusom in Cerkvijo. To bo tudi v največji blagor zakoncem, otrokom in družbi sami.

Komentar

Če obravnavamo nerazvezljivost krščanskega zakona, se je treba nujno ustaviti pri perečem in zaskrbljujočem problemu katoličanov, ki so ločeni in znova poročeni. Z ene strani je raziskavo treba usmerjati ob dvojnem varstvu nauka in pastore— ki ju nikoli ne smemo ločiti. Preiskovati je pa z druge strani treba tudi vpliv, ki ga na vero Cerkve in na zvestobo Kristusu nujno ima praktično ravnanje, ki ni v skladu z uveljavitvijo Kristusovega nauka in njegove volje, da bi rešil ljudi greha. Gospodovi zapovedi in njegovim zahtevam ni moč zadostiti samo načelno, češ: »Zakramentalno skle-

njenega in dovršenega zakona ni mogoče združiti«, potem pa kot nekaj normalnega in zakonitega odobriti drugi zakon. Če sprejmemo evharistično zakramentalizacijo znova poročenih ločencev, tedaj prekršimo apostolsko pravilo, da ni dovoljeno uživati Gospodovega telesa in piti njegove krvi, ne da bi se prej ločili od svojega stanja v objektivnem grehu, ne da bi imeli voljo — človeško in torej slabotno, vendar iskreno — da ne bomo v tem stanju vztrajali. To je treba povedati. Potem pa, kot smo videli v besedilu, MTK brez težave zapusti rigoristično pastoralo, ki sicer ni vedno posegla prav po izrecnem izobčenju, kot se je v nekaterih pokrajinah še nedavno godilo, pač pa je ločene in znova poročene katoličane praktično izključevala iz svoje skupnosti in jih prepuščala samim sebi . . . kot ovce brez pastirja. Ves čas svojih pripravljalnih del je MTK zelo upoštevala delo papeškega odbora za družino: »Pastoralni problemi glede ločenih in znova civilno poročenih katoličanov«. Sestavek je napisal s pomočjo p. Diarmuid Martina predsednik tega odbora Msgr Gagnon. V času med redakcijo tega dokumenta in zasedanjem MTK se je tudi sv. oče zavzel za pastoralo sprejemanja in ljubezni, kot poroča ta sestavek na koncu.

V duhu pravkar povedanega bomo lažje razumeli smisel tez pete skupine, v prvi vrsti tiste, ki se nanašajo na ponovno civilno poroko ločencev kot na oviro za sprejem evharističnega obhajila. Članom MTK ni bilo neznano razpravljanje eksegetov — zlasti novejša razpravljanje — o besedah pri Mateju (19,9) »nisi fornicationis causa«. Prav zato so vzeli za bilično izhodišče (teza 5.2) Marka (10,6—12), ki je med najbolj jasnimi in ki opravičuje zadnje besede teze 5.1. Znano jim je bilo, kako so specialisti biblične moralke postavili problem: Ali je Gospodova prepoved razporoke postava, norma ali samo ideal in poziv. Oprli so se na sv. Pavla (1 Kor 7,10—11), ki v imenu svoje apostolske avtoritete in karizme zagotavlja, da gre za naročilo, zapoved (paraggelô). Teolog se tu kot apostol Pavel znajde, sicer na nižji stopnji, a prav tako neizogibno, kot priča, ki ne sme obiti Jezusovega radikalizma (teza 5.2). Gospod je izrekel svojo razsodbo (teza 5.2) in ni nam mogoče očitati nekakšnega legalizma ali želje, da bi ljudi stiskali ali zatirali. Gre za preroško znamenje, ki kaže, kako silna in vsezahtevna je Kristusova agape.

Ta stroga zahtevnost agape je Kristusa nagnila, da je dal svoje življenje. V to skrivnost vedno znova stopamo v obhajanju svete evharistije. Kako bi mogli biti tisti, ki ne gredo do kraja s Kristusom, deležni žrtvenega obeda pri večerji, ki jo Gospod obnavlja, in Kristusove daritve, s katero se verniki združujejo prek duhovnika, ki deluje in persona Christi. Prelom v zakonski ljubezni, ki je povzeta v agape, nujno vodi v prelom z zakramentom agape. Prav to kliče v spomin sv. Pavel (teza 5.3), sicer res za vse grešnike, vendar prav gotovo ne izključuje znova poročenih ločencev, ki jih je bilo toliko v grško-latinski družbi njegovega časa. Ali ne naroča — kot je pozneje delala

tudi vsa Cerkev — kristjanom, naj bo njihovo ravnanje na spolnem področju vse drugačno, kot je to pri poganih (teza 1.3.)?

A morda bo kdo kaj ugovarjal. Sv. Pavel, bi lahko kdo rekel, priporoča vernikom, naj v svoji vesti presodijo, če niso nevredni, da bi jedli Gospodovo telo. Govori o vesti, ne o Cerkvi. Toda ne smemo pozabiti, kako je pri sv. Pavlu: če o čem razsoja vest, uravnava to rabsodbo Gospod sam. Vest je veljaven vodnik le, če je odmev božjega glasu. Apostol narodov to dostokrat pove; naj tu navedemo le neko drugo mesto iz istega pisma (1 Kor 4.4): »Nič sicer nimam na vesti, vendar s tem še nisem opravičen: Gospod je, ki me sodi.«

Pojavila bi se lahko neka druga težava. Zakaj bi izključevali — bi kdo rekel — od evharističnega obhajila tiste, ki naredo velik greh na spolnem področju, ne pa tistih, ki store to na področju pravičnosti? Prav gotovo je skupna krščanska zavest vedno bolj občutljiva za grehe proti pravičnosti, solidarnosti in ljubezni. Tu vidimo resničen napredek. Toda ali naj zaradi tega kot zastarele tabuje zavrzemo vse krščanske npravne zahteve glede družinskega in spolnega življenja? Ugovor vodi k večji strogosti do javnih grešnikov na področju pravičnosti, ne pa v laksizem v spolni morali. Paziti moramo seveda na dve dejstvi. Da je obtožba krivičnosti res utemeljena, ni tako lahko ugotoviti; v tem primeru je zelo nevarno, da se damo zapeljati svojim osebnim koristim. Z druge strani pa ima položaj znova poročenih ločencev na sebi nekaj tragičnega, ker so prišli v neko trajno stanje, iz katerega ni tako lahko priti. Ker ima za osnovo pravna dejanja, ga je lahko ugotoviti in je javno.

Stojimo torej pred objektivno nemožnostjo evharistične zakramentalizacije: prav zato pa je treba poskrbeti za nekakšno »predpastoralo«, »pastoralo praga«. Prezir, trde besede, napadi: vse to ni evangeljsko ne uspešno. Tu je mesto za novo pastoralo po smernicah Pavla VI. v njegovem nagovoru 6. 11. 1977 (teza 5.4). Sicer bi pa najbrž prišla v poštev na mnogih področjih. Dokler je ozračje krščansko, lahko na veliko večino vernikov gledamo, kot da njihovo npravno življenje ni izpod tiste najnižje povezave s Kristusom, ki se zahteva za evharistično življenje. Če je potrebno, se stvari uredi z zakramentom pokore. V tem sekulariziranem svetu pa, ki povsod poraja táko gledanje na človeka in vesolje, da v njem za Boga ni več prostora, nihče ni Kristusov učenec, ne da bi to vedel in hotel. Ne gre za to, da bi popustili skušnjavi elitizma. Sicer pa, ali lahko govorimo o »eliti« v človeškem pomenu besede, ko je vendar vsaka krščanska krepost milost? Toda računati moramo s tem, da med tistimi, ki verujejo v Kristusa, milost obrodi različne sadove, kot nas uči prilika o sejavcu. To pa nam nalaga obveznost, da smo prizanesljivi do slabotnih, a da tudi pazimo in pomagamo, da postanejo njihova krščanska dejanja bolj zrela in zavestna (tezi 2.3 in 2.4). V tem smislu teza 5.5 zabičuje preventivno dejavnost. Ali ni razporok toliko zaradi tega, ker so poroke prenačljene in nepremišljene? Nekateri so sicer

lahko neveljavne, ker obveznosti niso bile zares sprejete ali pa je manjkalo zrelosti. V mnogo drugih primerih pa so se mladi svobodno in veljavno spustili v avanturo, ki se slabo konča. Zato je tu mesto za novo obliko družinskega apostolata: uspehi, ki jih je pokazal, dajejo upanje, da ne gre samo za pobožne želje.

Skrajn čas je, da končam s temi komentarji, ki so predolgi in . . . prekratki. Objava napovedane knjige²² bo brez dvoma dala boljšo priložnost za poglobljen študij. Za sedaj si pa člani MTK drznejo upati, da bodo pri bralcih naleteli na prav toliko dobre volje, skrbi za teološke metode in predanosti Kristusu, kot so jo hoteli pokazati sami, ko so pripravljali te teze.

Ph. Delhaye, (Doc. cath. n. 1747 (1978) 704—718)

²¹ Božja ljubezen »ne išče svojega« (1 Kor 13,5). Spomnimo se lahko tudi sholastične definicije ljubezni: »delectari bono alterius« — veseliti se sreče drugega.

²² MTK oz. njen tajnik Ph. Delhaye izraža upanje, da bo v kratkem izšla knjiga, ki bo obsegala poročila o tu obravnavanih predmetih ter komentarje, ki so jih napisali tisti, ki so s pomočjo vseh članov podkomisije pripravili te teze.

A. Feuillet, L'Agonie de Getsémani. Enquête extégétique et théologique suivie d'une étude du »Mystère de Jésus« de Pascal, Gabalda, Paris 1977, 24 × 16, 346 str.

Knjigo je napisal odlični francoski bibličist, ki je obenem teolog s spekulativno močjo. Razdelil jo je na 5 poglavij. Najprej podaja splošne poglede na tri evangelijska poročila o Jezusovem smrtnem boju: besedilo, zgradbo in miselno zvezo teh pripovedi; rešuje glavno težavo, na katero naleti razlaga tega dogodka; končno razvija še eksegezo Iz 52, 13—53, 12, ki je ključ za globlje razumevanje getsemanske drame. To je *1. pogl.* Nato *2. pogl.* obravnava zgodovinska in slovstvena vprašanja, ki jih postavljajo pripovedi o Jezusovem smrtnem boju, pa tudi glavne novejšje študije, posvečene tem vprašanjem. To poglavje vsebuje najbolj strogo tehnično eksegetično razpravljanje v tej knjigi. Naslednja 3 poglavja so nasprotno predvsem doktrinalna in napisana tako, da jih morejo brez večjih težav brati vsi kristjani in nahranjati iz tega svojo vero. *3. pogl.* je razlaga Markove pripovedi o agoniji; pa tudi Matejeve pripovedi, ki se ne razlikuje bistveno od Markove, čeprav ima tudi zanimive posebnosti. V tem poglavju se srečamo z mnogimi ugotovitvami in izsledki, ki jih drugje ne najdemo in ki nas uvedejo v presenetljive globine in duhovno bogastvo, vsebovano v pripovedih o Jezusovem smrtnem boju. *4. pogl.* se ustavi pri dopolnjujočih podatkih 3. in 4. evangelija (12, 20—33) in pisma Hebrejcem (5,7). *5. pogl.* podaja temeljni smisel dogodka na vrtu Getsemani. V jedru je to razlaga skrivnosti odrešenja, gledane

najprej z ozirom na Jezusa, nato v odnosu do njegovih učencev in celo vsega človeštva. Jezusov smrti boj je tu prikazan pod vidikom strahu pred smrtjo, dalje pod vidikom izkustva zapuščenosti od Boga in obenem pod vidikom mesijanske preizkušnje; končno je prikazan poseg moči zla in Kristusova zmaga nad njo. Prikazana je tudi notranja skladnost prizora na vrtu Getsemani ter pomen, ki ga ima pri tem navzočnost učencev.

Če včasih slišimo, da so današnja biblično-eksegetska dela neužitna in brez življenjskega pomena za kristjana ali za oznanjevalca, potem takšna trditev za Feuilletovo delo prav nič ne drži. Nasprotno! In sicer je vse to življenjsko bogastvo zasidrano v resnem znanstvenem obravnavanju. To enako ali še bolj velja za »Splošni sklep« (Conclusion générale, od str. 255—263), kjer se avtor ustavi posebno ob vprašanju ali je trpljenje, naravnost smrti trpljenje prizadevalo Kristusa tudi kot božjega Sina in s tem dobivalo nekakšen odmev tudi v sami skrivnosti troedinega Boga. Feuillet odgovarja pritrdilno, obenem pa odklanja takšno razlago (npr. Moltmannovo), ki bi vnašala v Boga samega nered, kakršen je združen s človeškim trpljenjem in sploh s trpljenjem ustvarjenih bitij. Dobesedno pravi Feuillet k temu:

»Pokazali smo, kako je vse človeško trpljenje tako rekoč povzeto v trpljenje učlovečenega Boga. Z druge strani nas vse sv. pismo, začenši s staro zavezo, vodi k temu, da v trikrat svetem Bogu, ki je ustvaril človeka po svoji podobi, priznavamo nekaj takega, kar je »eminenter« podobno trpljenju svete duše spričo zla v vseh oblikah in zlasti spričo greha. V

resnici je namreč zelo gotovo, da Boga ljubezni in usmiljenja, kakršnega nam prikazuje sv. Pismo, tistega Boga, ki je hkrati najvišja Dobrina, na noben način ne moremo zamenjavati s tistim Bogom, ki je brezbrizen za človekovo življenje, in kakršnega bi nam kaj lahko naslikala filozofija ter si ga včasih res predstavljamo takšnega. Božje usmiljenje, ki je neutrudljivo, kjer gre za grešno človeštvo — to je brez dvoma ena od resnic, ki z največjo močjo sledijo iz celote sv. pisma. Usmiljenje pa vključuje, da tisti, ki je usmiljen, čuti bedo drugega in da mu prav zaradi tega sočutja skuša prinesiti pomoč. J. Maritain se ni bal zapisati (l. 1969): Absurdna ideja o Bogu, ki da je brezbrizen za našo bednost, je „na najbolj skritem dnu silne zmede, zaradi katere trpi današnji svet...“ Mislim, da bi metafizična psihoanaliza modernega sveta odkrila tukaj zlo, ki razjeda podzavest tega modernega sveta... Če bi ljudje vedeli, da Bog „trpi“ z nami, in sicer mnogo bolj kakor mi, bi se mnoge stvari od vsega zla, ki pustoši zemljo, brez dvoma spremenile in mnoge duše bi bile osvobodene. Gotovo je, da „marmornati“ Bog, nedostopen za preizkušnje ljudi, ne more biti Bog kristjanov. In če obstoji antropomorfizem v tem, da prenesemo v Boga to, kar je človeško, in v tem, da rečemo: Bog trpi, kakor trpimo mi, potem mora biti antropomorfizem tudi v primeru, ko kdo misli, kakor da Bog ostaja absolutno brezbrizen. In kako naj verujemo, da je Bog ljubezen, če ga na neki način človeška stiska ne prizadene? „Oče sam ni netrpljiv,“ je izjavil že Origen; „če molimo, ima usmiljenje in sočutje — trpi trpljenje ljubezni“ (Hom Ez. 6, 6). Seveda pa tukaj ne smemo uvajati v Boga in v samo njegovo trinitarično življenje trpljenja v strogem pomenu, namreč trpljenja, ki je nered« (259 sl.).

O istem še naprej pravi Feuillet: »Če ne moremo brez resnih pridržkov pritrditi prej navedenim študijam, je pa vsaj treba pohvaliti njihov prvi namen, ki je v tem, da bi poglobili neizčrpno skrivnost križanega Kristusa. Zlasti Moltmannu je treba priznati zaslugo, da je zelo izrazilo

osvetlil nekatere velike resnice, ki jih hočemo zdaj napraviti za svoje... Kristusov križ — tako pravi Moltmann — je najznačilnejša prvina krščanske vere. V Jezusovi smrti na križu se konkretizira celotna zgodovina odnosov božje ljubezni do človeštva in prav tako se v Jezusovi smrti konkretizirajo vsi prepadi človeške zgodovine z njenim trpljenjem in njenim brezkončnim nemirom. V našem sekulariziranem svetu, ki nima nikakršne osi, ki je izgubil čut za transcendentnost, čut za skrivnost in čut za greh in ki z razjedajočo ter neusmiljeno kritiko drobi v prah vse moralne in religiozne pojme — kar sestavlja strahotno nevarnost ateizma — se krščanska vera ne bo mogla prenoviti drugače, kakor da se postavi pod križ, pred križ, ki je ves gol, in da je pripravljena vstopiti v trpkost in strašno samoto velikega petka. Kristjani si morajo dati dopovedati, da bodo na tem svetu izkoreninjeni; kajti naj bo njihova želja po tem, da bi dialogizirali s svetom sama v sebi še tako zakonita, vendar ne morejo mimo tega, da bi ne ostali tuji zgolj človeški modrosti in politični moči, ki suvereno vladata okoli njih. Zgrešeno je, če bi mi kristjani mislili, da moramo priti do pristnega spoznanja Boga in človeka, ne da bi šli skozi spoznanje Jezusa Kristusa križanega. Sleherna ljubezen, ki ni dar samega sebe in ki ni, vsaj vključno, zaznamovana z znamenjem križa in s krvjo križa, je le karikatura ljubezni« (261).

Že nekoliko prej beremo: »H. Bergson ima prav, ko trdi, da so bili krščanski mistiki samo „izvirni, a nedovršeni posnemovalci tega, kar je bil v polnosti Kristus evangelijev“. Kako je to, da naša današnja družba, kjer mrgoli teoretikov in profesorjev krščanske religije, ostaja vedno tako daleč od Kristusa? Tisto, kar ji najbolj manjka, so brez dvoma pristni posnemovalci in priče edinega Odrešenika, ki bi napravljali Kristusa pod vsemi vidiki navzočega našemu svetu, ki je postal znova poganski. Tisto, po čemer se svetniki najbolj razlikujejo od povprečnih kristjanov, kakršni smo mi, je v tem, da so v svojem religioznem življenju srečali ne le lepe ideje, marveč nekoga; srečali so

Boga v osebi Jezusa Kristusa. Evangelije je Bog dal človeštvu ne zato, da bi prinesli abstraktne teorije, marveč zato, da bi ljudje spoznali, kdo je Bog in kaj so oni v ogledalu učlovečenega Boga, in da bi potem mogli živeti pod njegovim pogledom in v izžarevanju njegove ljubezni. Odločilen preobrat v Pascalovem življenju, preobrat, ki nam razloži njegov izredni spis »Mystère de Jésus«, komentiran ob koncu te knjige, je njegovo srečanje z osebo Jezusa Kristusa.

Toda Kristus je učlovečeni božji Sin, ki je iz ljubezni dal svoje življenje za nas. Ni nas odrešil in ni došel do slave vstajenja drugače kakor tako, da je šel po poti križa. Kako bi se mogli pristno srečati z njim, ne da bi stopili na isto pot? Kolikor je bilo svetnikov, so bili vsi ikone in odsevi, sicer res nepopolni odsevi, navzlic temu pa vendar odsevi umrlega in vstalega Kristusa. In bratska ljubezen, mnogokrat junaška, ki so jo izvrševali, je postavljena na podlago pozabljanja na sebe in darovanja samega sebe — za vzor in studenec pa ima ta ljubezen tisto, ki je napravila Kalvarijo« (256).

Ob koncu knjige je še precej obširen »Dostavek«: »Mystère de Jésus de Pascal« (265—307). Tu je navedenih 48 odstavkov iz Pascalovih »Pensées« skupaj z razlago. V 44. stavku pravi Pascal: »Zdi se mi, da Jezus ne pusti dotikati se njegovih ran po njegovem vstajenju: Noli me tangere. Treba se je združevati le z njegovim trpljenjem.« Navzlic tej trditvi se Pascal ni vdajal »dolorizmu«, ki bi ne upošteval dejstva, da je vendarle »križ le pot, ni pa cilj poti; saj je namen, ki ga zasleduje božji načrt ta, da bi ljudje bili pridruženi večnemu življenju in večni sreči sv. Trojice« (256 sl.).

Obširna kazala napravljajo dragoceno knjigo tudi praktično uporabno za študij ali tudi za meditacije o važnih bibličnih temah, pa tudi za oznanjevanje.

A. Strlè

Evangeliji in apostolska dela. Izdal in založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1977, 528 str.

V pičlih treh letih smo dobili Slovenci kar štiri izdaje sv. pisma. Najprej je izšlo ekumensko sv. pismo (Ljubljana 1974), lani pa je nadškofijski ordinariat v Ljubljani oskrbel dve izdaji nove zaveze. Prva vsebuje evangelije in apostolska dela, druga pa vso novo zavezo. Hkrati je tudi celovška Družba sv. Mohorja izdala Evangelije in apostolska dela, ki jih je po francoski jeruzalemski bibliji s sodelavci priredil prof. Janko Moder. Zahteve II. vaticanskega koncila, ki je postavil sv. pismo za izhodišče verske prenovne, porajajo nove izdaje sv. pisma. Z njimi smo tudi mi ujeli korak s časom, vprašanje pa je, če mu ustrezajo in si med seboj ne nasprotujejo. Na to naj odgovori ocena posameznih knjig.

Evangeliji in apostolska dela ponatiskujejo svetopisemsko besedilo iz ekumenske izdaje sv. pisma (Ljubljana 1974), opombe in uvode v posamezne knjige pa po tako imenovanem družinskem sv. pismu, ki ga je od l. 1968 naprej izdajala Družba sv. Mohorja v Celovcu. Zanj je napisal opombe in uvode prof. dr. Ivan Rupnik. Izdaja, ki jo je oskrbel nadškofijski ordinariat, torej ni nova, ampak ponatis, tako svetopisemskega besedila kot opomb, zato se zdi, da je odveč pisati oceno knjige, ki je samo ponatis. Odveč morda tudi zato, ker je bila kritična zanesljivost evangeljskega besedila v slovenski ekumenski izdaji sv. pisma že ocenjena, prim. BV 1 (1977) 77—94 in ker opombe povečini niso nove. Pa vendar. Sv. pismo je božja knjiga. Vsakokratni izid (tudi ponatis) bi moral biti za verne dogodek. Bog nas po njem ponovno nagonarja, zato bi morali z Jeremijem reči: »Če so prišle tvoje besede, sem jih požiral; tvoja beseda mi je bila v radost in veselje srca« (Jer 15, 16). Zato mora biti prva skrb izdajateljev sv. pisma posvečena svetopisemskemu besedilu. Končno. Čemu sploh izdajamo sv. pismo, če ne zaradi besedila? Če ni to prvi namen izdajateljev, potem so izdaje sv. pisma samo ko-

mercializem, snobizem in rivalstvo. Že sv. Avguštín je postavil na prvo mesto skrb za besedilo in papež Pij XII. je v encikliki *Divino afflante Spiritu* (1943) naglasil, da je naloga izdajateljev svetih spisov predvsem v tem, »da jih očistijo napak, ki jih je povzročila slabost prepisovalcev in odstranijo dostavke in vrzeli, zamenjani besedni red in vsakovrstne druge pogoške, ki se navadno vrinejo v spise, ki več stoletij prehajajo iz rok v roke« (prim. EB 548).

Papež opozarja na napake, ki se kaj hitro vtihotapijo pri prepisovanju svetopisemskega besedila. Tudi v omenjeni izdaji so, čeprav je ponatis. Nekatero so take, da spreminjajo celo smisel navdihnjenega besedila.

V ekumenski izdaji se stavek: »Ali je mar vero vanj sprejel kdo izmed voditeljev ali izmed farizejev« (Jan 7, 48) pravilno glasi, v ponatisu pa je okrajšan: »Ali je mar vero vanj sprejel kdo izmed voditeljev farizejev?« Izvirnik in ekumensko sv. pismo jasno razlikujeta narodne voditelje (veliki duhovniki, ljudske starešine in pismouki) in farizeje. Seveda so bili med narodnimi voditelji tudi ljudje, ki so spadali k farizejski stranki, zlasti pismouki, nikakor pa niso bili voditelji farizejev odločujoča sila v deželi. Malo je verjetno, da bi bili prireditelji izdaje s tem hoteli zožiti Jezusovo konfrontacijo samo na farizeje, ampak je tak pomen nastal zaradi izpada besed »ali izmed« v navedenem stavku. Jezus tudi ni rekel Judom: »Ali ni zapisano v naši postavi...« (Jan 10, 34), ampak »v vaši postavi«, kot se glasi v ekumenski izdaji in izvorniku! Besede »Stal pa je med njimi tudi Juda izdajalec« (Jan 18, 5 b) niso naslov naslednje pripovedne enote, ampak del svetopisemskega besedila, zato ne bi smele biti tiskane ločeno od besedila in rdeče, kot so tiskani naslovi.

Izdajo precej kazi nedoslednost v izražanju. Starša sleporojenega dosledno govorita v dvojini: »Ne veva...«, na koncu pa naenkrat govor preide v množino: »Zato so njegovi starši rekli« (Jan 9, 20, 23). Apostola Tomaža imenuje enkrat Didim (Jan 11, 16), drugič pa ime pre-

vaja in mu pravi Dvojček (Jan 20, 24; 21, 2).

Nedoslednost ekumenski izdaji (in seveda tudi izvorniku) je mestoma tolikšna, da prehaja celo v dvoumje. Ker so v stavku: »Potem je Jožef iz Arimateja, ki je bil Jezusov učenec, toda iz strahu pred Judi naskrivaj prosil Pilata, da bi snel Jezusovo telo« (Jan 19, 38), napačno postavljena ločila, je nujno dvoumen. Tako postavljena ločila navdihujejo misel, da je Jožef iz strahu pred Judi naskrivaj prosil za Jezusovo telo. Ker je bil Jezus politični obsojenec, je bil tako, kot vsi obsojenci, pri ljudeh osovražen. Sovraštvo se ni poleglo niti po smrti, ampak so jih vrgli v jamo razbojnikov. Jožef pa je dobro vedel, da je Jezus nedolžen, zato je šel naskrivaj k Pilatu, da ne bi zaradi Jezusa nakopal sovraštva tudi sebi. To je možno, vendar Janez ni hotel to povedati. Izvirnik, in za njim mariborska izdaja sv. pisma (Maribor 1958), postavljata vejico za besedo »naskrivaj«. S tem nastane vrinjeni stavek (parenteza), ki jasno pravi, da je bil Jožef iz Arimateje Jezusov somišljenik, »toda iz strahu pred Judi naskrivaj«. Tudi pri Mr 6, 49 povzroča pomanjkanje zaimka »ti« (ima ga izvirnik in mariborska izdaja sv. pisma NZ) dvoumje. Če zaimka ni, potem so tisti, ki so videli Jezusa hoditi po jezeru, lahko katerikoli, mišljeni pa so samo dvanajsteri.

Prireditelji ponatisa so se zanesli na ekumensko sv. pismo in ga v celoti ponatisnili. Natančno preverjanje pa je pokazalo, da je kar precej svetopisemskega besedila izpuščenega. Ponekod manjka polovico vrstice, največkrat pa kak stavčni člen. Pri Jan 7, 18 manjka ves prvi del stavka: »Kdor govori sam od sebe, išče lastne slave«, v 9, 45 manjka vmesni stavek: »Bila je namreč zakrita, da je niso razumeli« in v 17, 12 manjkajo zaključne besede: »V tvojem imenu, katere si mi dal, sem jih obvarovati«, Pri Lk 6, 23 manjka zadnji stavek: »Prav tako so namreč s preroki delali njih očetje«; krajši stavčni členi pa manjkajo pri Mr 5, 12; Lk 10, 34; 11, 13; Jan 10, 9, 11, 13! Zakaj so celi stavki izpadli v ekumenski izdaji, je težko reči. Lahko je to tiskarski

škrat ali premajhna vestnost korektorjev, toda v ponatisu svetopisemskega besedila se to ne bi smelo dogajati, posebno ne, če je na take pomanjkljivosti kritika že opozorila.

Če pomislimo, kako znanstveniki skrbno in potrpežljivo sestavljajo svetopisemsko besedilo iz slabo čitljivih drobcev qumranskih rokopisov, potem ne bi smelo biti v ponatisu dobro pripravljene besedila toliko napak. Besedilo bi morali ponovno pregledati in vsaj izpusitve vnesti, tako pa je vsebinsko samo enkrat popravljeno (prim. Mt 21, 31). Stari prepisovalci sv. pisma in prireditelji tiskanih izdaj so delali v tistem, nekoč tako strogem duhu, da se ne sme nič dodati in nič odvzeti, ki je izražen tudi na koncu sv. pisma: »Če kdo kaj odvzame od besed te knjige, mu bo Bog odvil njegov delež pri drevesu življenja« (prim. Raz 22, 19). Samo zavoljo takšne strogosti v preteklosti smemo upati, da imamo pred seboj tisto sv. pismo, ki so ga napisali svetopisemski pisatelji, čeprav se izvirnik ni ohranil.

Če mora biti svetopisemsko besedilo kar najbolj podobno izvirnemu, ga morajo opombe posodobiti. Dva tisoč in več let staro besedilo je nujno treba opremiti z opombami. O tem so si danes vsi edini. Drugoverci imajo kvečjemu pomisleke do naših teoloških opomb, ne odklanjajo pa zgodovinskih, etnografskih, arheoloških itd. Zato opombe ni lahko pisati. V nekem smislu celo težje kot komentar. Opombe so dejansko povzetek komentarjev. Biti morajo odsev najnovejših znanstvenih dognanj in hkrati dosledno upoštevati nauk Cerkve. Pisec ne sme vnašati svojih pogledov, ampak mora navajati samo dejstva. Najboljše opombe najdemo že v sv. pismu samem. Kaj pa so napisali psalmov drugega kot opombe, ki nas seznanjajo, v kakšnih okoliščinah je psalm nastal, kdaj je nastal in kdo ga je napisal. Tako morajo tudi sodobne opombe seči v ozadje svetopisemskega besedila in kratko ter stvarno pojasniti njegove posebnosti in okoliščine nastanka.

V Evangelijih in Apostolskih delih, ki jih je izdal nadškofijski ordinariat v Ljub-

ljani, je veliko opomb. Vseh je 2359. Vendar ni toliko pomembno število opomb kot njih vrednost.

Veliko število opomb me je takoj presenetilo, natančno branje pa še bolj. Takoj, ko sem začel brati opombe v Matejevem evangeliju, mi je bila njih vsebina znana. Vzel sem v roke mariborsko izdajo sv. pisma nove zaveze (Maribor 1958), ki je izšla za stoletnico Wolfovega sv. pisma v štirih knjigah, in opombe primerjal med seboj. Ker nočem nikomur delati krivice, naj govorijo dejstva. V Matejevem evangeliju je 665 opomb. Od teh jih je 451 čisto dobesedno, s pomišljaji, oklepaji in citati vred prepisanih iz mariborske izdaje. 122 je vsebinsko istih, samo njih slog je spremenjen, le 86 pa takih, ki jih ni v mariborski izdaji. Ker se v sklepanju nisem maral prenagliti, sem natančno primerjal še opombe v Markovem, Lukovem in Janezovem evangeliju. Tudi tu se položaj ni bistveno spremenil. V Markovem evangeliju je 267 opomb, od teh so 104 dobesedno prepisane iz mariborske izdaje, 45 je slogovno spremenjenih, 131 pa samostojnih. V Lukovem evangeliju je 461 opomb: 177 je prepisanih, 62 slogovno spremenjenih, 222 pa novih. V Janezovem evangeliju je 512 opomb: 206 je prepisanih, 62 slogovno spremenjenih, 244 pa novih.

Takšno je poreklo opomb v evangelijih. Ker pa knjiga vsebuje tudi apostolska dela in ne smem nič predpostavljati, sem natančno primerjal še Rupnikove opombe v apostolskih delih z opombami mariborske izdaje. Tu je položaj precej drugačen. Več je novih opomb kot prepisanih ali jezikovno popravljanih, natančno, od 454 opomb je 116 prepisanih, 51 jezikovno popravljanih in 287 samostojnih.

Skupni rezultat je torej: od 2359 opomb v Evangelijih in apostolskih delih je 970 takih, ki jih ni v mariborski izdaji, vse druge pa so iz nje dobesedno prepisane ali vsaj jezikovno popravljene. Ob tem se sprašujem, s kakšno pravico je z rdečimi črkami zapisano na naslovni strani knjige: *Besedilo opomb in uvodov* v posamezne knjige je napisal prof. dr. Ivan Rupnik? Če so to storili prireditelji

izdaje, so pač storili krivico prof. Rupniku. Če pa je to storil prof. Rupnik, je storil veliko krivico pokojnemu prof. dr. Andreju Snoju, ki je te opombe napisal po svojih predavanjih (skriptih) za mariborsko izdajo sv. pisma. Znanstvene izsledke prof. Snoja smemo vsi uporabljati, ne smemo pa si jih prisvajati. Krivično je sebi pripisati to, kar je napisal drugi. Ko bi šlo samo za osamljene primere ali samo za povzetke Snojevih dognanj, bi se ob tem nihče ne spotikal. Saj se moramo vendar vsi učiti. Celo veliki Goethe je dejal: »Vsi moramo sprejemati in se učiti bodisi od teh, ki so bili pred nami, bodisi od teh, ki žive z nami. Celo največji genij ne bi prišel daleč, če bi moral biti v vsem odvisen zgolj od svoje lastne notranjosti«. Naslov bi se moral nujno glasiti drugače in nikomur ne bi nihče nič očital. Rupniku bi nezadržano dali priznanje, čeprav bi v naslovu povedal, da je pretežni del opomb povzel po mariborski izdaji, ker vemo, da je napisati opombe vsej novi zavezi življenjsko delo. Tako pa nujno zadeva nekoga huda nepoštenost. To božji besedi ni v čast!

In kakšni so Rupnikovi popravki Snojevih opomb? Za pretežni del opomb v evangelijih lahko rečem: »Učenec ni nad učiteljem« (Mt 10, 24). Navadno so to dostavki na začetku ali na koncu Snojeve opombe. Nekaj jih je naravnost teološko zgrešenih ali pa ne zadenejo prav dejanskih stanj. V opombi k Mt 26, 38 pravi Rupnik, da se je Jezus v vrtu Getsemani žalostil tudi zaradi grehov »zavoljo katerih je trpel zaman«. Če je Jezus s svojim trpljenjem človeštvo odrešil greha, potem ni zaman trpel. Prav tako Pilatova žena (prim. opombo k Mt 27, 19) ni posegla v sodni postopek zato, da bi branila Jezusa, ampak se je samo bala za svojega moža in mu svetovala, naj ne ima nič opraviti s tem pravičnim. S Herodom se ni poročila Saloma, kakor sledi iz opombe Mr 6, 22, ampak njena mati Herodiada. Ni res, da ima večina rokopisov različico: »Jezus se razjezi... in ozdravi gobavca« (prim. Mr 1, 41), ampak ima večina rokopisov in starih prevodov (S A B C K L Ø vg syr copt got arm) različico: »Jezus

se ga usmili...«. Samo rokopis D in prevod itala imata prvo različico. Teofil nikakor ni dobesedno »premogoni« (prim. opombo k Lk 1, 3), ampak Bogoljub (theos-Bog, filein-ljubiti, to je človek, ki ljubi Boga oziroma ga Bog ljubi). Haire ni isto kot hebrejski šalom (prim. opombo k Lk 1, 28). Haire pravzaprav ni pozdrav, ampak klic k veselju: raduj se! veseli se! vriskaj! Angel je Marijo pozdravil drugače, kakor so se Judje pozdravljali med seboj. Njegov pozdrav pomeni isto preprokovo sporočilo strtemu judovskemu ljudstvu: »Vrskaj (haire), o sionska hči!« (Sof 3, 14), »Močno se raduj (haire), hči sionska, od veselja vriskaj, hči jeruzalemska! Glej, k tebi prihaja tvoj kralj: pravičen je in zmagoslaven« (Zah 9, 9). Janez Krstnik ni »največji med rojenimi od žena« (prim. Mt 11, 12). Otrok ni dobil »po obrezi ime«, ampak pri obrezi (prim. opombo k Lk 2, 21). Apostol Pavel ni bil tkalec (prim. opombo k Apd 18, 3), ampak izdelovalec šotorov, neke vrste sedlar! Pavel ni bil štirikrat na misijskih potovanjih, ampak trikrat. V okviru Apostolskih del, na katera se sklicuje opomba k Apd 19, 29, so znana samo tri Pavlova misijska potovanja.

V Rupnikovih dostavkih je precej tiskovnih napak: Besajda (Mt 14, 22) namesto Betsajda, Bara (Lk 1, 7) namesto Sara, Galanitida (Jan 6, 10) namesto Gavlanitida... in besed, ki jih ekumensko sv. pismo opušča, npr. Rupnik pravi dosledno slepec (Mr 10, 47; Lk 18, 35), ekumensko sv. pismo pa slepi, »Ko je Jezus dospel v hišo, sta dva slepa stopila k njemu« (Mt 9, 28). Prireditelji bi morali besedilo bolj skrbno pregledati in ga prilagoditi našim razmeram. Opombe so namenjene Slovencem, ki žive v Avstriji, zato pravi Rupnik, da je grška srebrna mina vredna 550 do 650 avstr. šilingov, kar prireditelji slepo ponatisnejo, ne da bi jo prikrojili naši valuti ali vsaj dolarjem, ki so tudi navedeni v opombi.

Če uporablja namesto Snojevih tujk: evharistični govor (Mt 14, 19), eksegeti sv. pisma (Mt 26, 6)... domače izraze: govor o sv. Rešnjem telesu, razlagavci sv. pisma... in če spreminja (največkrat po

nepotrebno) besedni red Snojevih opomb (Mt 27, 14; Jan 11, 24...) ali jih okrajšano povzema (Mt 26, 8), jih stvarno ne zboljšuje, dasi bi bilo treba nekatere res posodobiti. To bi najbrž storil profesor sam, če bi jih pisal danes, zlasti tiste, kjer usklajuje različne evangelijske poročila med seboj. Matej poroča, da je Jezus ozdravil dva obsedence v Gadarski deželi (8,28 sl.) in dva slepa (9,27 sl.), Marko in Luka pa pravita, da samo enega. Ker se je starejša eksegeza ubadala predvsem z odpravljanjem nesoglasij med evangelisti in ni toliko iskala teoloških resnic v posameznih pripovedih, se to kaže tudi v precejšnjem številu Snojevih opomb (prim. opombe k Mt 8, 5; 9, 18; Mr 5, 2...), vendar nobena od njih ni posodobljena. Nekatere pa so dejansko tako zastarele ali so v takem nasprotju z novejšo biblično znanostjo, da jih res ni mogoče več ponavljati. Med take sodi Snojeva opomba v Markovem evangeliju (8, 30), zakaj Jezus Petru ni obljubil prvenstva, medtem ko mu ga na vzporednem Matejevem poročilu (16, 18.19) obljublja. Peter je o tem molčal zato, ker je bil ponižen in je bil Marko pri pisanju evangelija odvisen od Petra, tega ni zapisal, pravi Snój. Razlaga ni prepričljiva. Kako bi mogel Peter tako pomembno stvar zamolčati? Takšno pojasnjevanje je prav tako nevzdržno kot reči: Jezus ni Petru ničesar obljubil, ker Marko o tem nič ne poroča. Markov molk o Jezusovi obljubi Petru mora imeti globlji pomen. Kakšnega? To bi morala pojasniti opomba, če hoče biti knjiga boljša od mariborske izdaje.

Poglejmo zdaj še opombe, ki jih ni v mariborski izdaji, ampak jih je napisal prof. Rupnik.

V evangelijskih so povečini zelo kratke. Navadno obsegajo samo en stavek. Nekatere od njih so čisto odveč, npr. »Jezus ozdravi mrtvoudnega, da s tem dokaže, da je Bog« (opomba k Mt 9, 5). To lahko trdimo za vsak Jezusov čudež, povrh pa je tudi stilistično nerodno oblikovana, ker je v enem stavku dvakrat da. Ali: »Grešil sem...«. Denar dam nazaj, vi pa Jezusa izpustite (opomba k Mt 27, 4). Ni verjetno, »da bi člani velikega zbora Jezusa mučili in zasmehovali« (prim. opombo k

Mt 26, 67). Brezosebni stavek v množini: »Nato so mu v obraz pljuvali in ga bili s pestmi«, nakazuje tiho zamenjavo subjekta. Subjekt tega stavka niso več ugledni gospodje velikega zbora, ki so Jezusa zasliševali, ampak hlapci velikih duhovnikov, kar izrečno potrjuje Luka, ki pravi: »Možje, ki so imeli Jezusa zvezanega, so ga zasmehovali in bñli« (22, 63). Veliki zbor je pod Kajfovim vodstvom res ponoči obsodil Jezusa na smrt (prim. Mt 26, 57—66; Mr 14, 55—64), toda obsodbe, ki so bile izrečene ponoči, po judovskih zakonih niso bile veljavne, zato se je veliki zbor v jutranjih urah še enkrat sestel, da je dobila ponoči izrečena obsodba uradni značaj. Zato o jutranji seji poročajo vsi sinoptiki, najbolj natančno pa Luka (22, 66—71), ki je, skupaj z Janezom za potek sodnega postopka proti Jezusu, najbolj zanesljiv. Opomba k Mt 27, 1 torej ni pravilna, ker ne upošteva judovskih zgodovinskih okoliščin in pravnih odločil.

Seveda pa ni vse tako slabo. Med samostojnimi opombami je veliko dobrih (prim. op. k Mt 10, 28; 11, 30...), zlasti v Markovem in Janezovem evangeliju. Medtem ko je v mariborski izdaji opomb to malo in se Snój nenehno sklicuje na opombe v Matejevem evangeliju, Rupnik enakomerno in pogosto opremlja besedilo z opombami, pri katerih se vsebina niti pretirano ne ponavlja. Najboljše pa so opombe v Apostolskih delih, čeprav imam vtis, da jih je tudi tukaj pisal precej stihijsko. Do 9. poglavja prevladujejo samostojne, v 10. in 11. poglavju jih spet večinoma povzema iz mariborske izdaje, v naslednjih poglavjih pa so pretežno nove. Med samostojnimi opombami so najboljše krajevne. Avtorju se pozna, da je bil v Sveti deželi, zato natančno in živo opisuje svetopisemske kraje in jih povezuje z današnjimi. Krajevne opombe so še posebno pomembne za boljše razumevanje sv. pisma. Sv. pismo niso zgodbe, kot se nerodno izraža Rupnik, ampak »dogodki, ki so se zgodili med nami« (Lk 1, 1), zato velja dobro poznanje krajev za peti evangelij.

Krajevne opombe dopolnjujejo tudi idejne. Pavlovo hotenje in njegov nauk je veliko bolje razloženo kot v mariborski

izdaji. Vsako poglavje ima uvodno opombo, v kateri pojasni njegovo vodilno misel in večkrat tudi literarni sestav. Rupnik je tod manj avtoritativen. Večkrat prizna, da je tu še veliko nedorečenega, zato navaja samo eno izmed mnenj bibličnih strokovnjakov, ne pa dokončni odgovor. Tovrstne opombe so precejšnja obogatitev naše bibličistike in korak naprej od mariborske izdaje nove zaveze (Maribor '58). Škoda, da tudi v evangelijih ni postregel z novimi osvežitvami, tako pa ostaja knjiga na pol pota.

Knjigo bogatijo na koncu modernemu okusu dokaj prikupne slike iz Jezusovega življenja, dve topografski karti in dva zemljevida. Tudi zunanja oblika knjige je lepa, tisk je jasen in dovršen, le rdeči naslovi in podnaslovi dajejo knjigi preveč rubristični značaj. Ko bi njena vsebina dosledno dosegala zunanjo lepoto, bi jo lahko pohvalil.

Francè Rozman

Sveto pismo nove zaveze, Izdal in založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani. Ljubljana 1977, 880 str.

Izid vse nove zaveze, opremljene s številnimi opombami in povrh še v prikupni ročni izdaji bi moral biti dogodek za Cerkev na slovenskem. To se je zgodilo šele drugič po vojni (prvič je izšla vsa nova zaveza v eni knjigi l. 1958, za stoletnico Wolfovega sv. pisma), zato bi se je morali bolj razveseliti. V resnici pa smo njeno rojstvo komaj zabeležili, kakor da nam ne bi bilo več mar za božjo besedo. Knjiga se je nekam sramežljivo pojavila. Nihče je ni pričakoval (dobili smo pravkar ekumensko sv. pismo) in ne napovedal. Domači bibličisti pri njenem nastanku niso sodelovali in so zanjo zvedeli tik pred izidom. Ali je to nezaupanje do njih ali pa gotovost, da v dobi silnega napredka biblične znanosti lahko pripravi dobro izdajo sv. pisma kdorkoli, ne vem. Naj bo kakor koli. Knjiga je tu in jo moramo oceniti takšno, kakršna je.

Knjiga je pravzaprav nadaljevanje Evangelijev in Apostolskih del, ki jih je malo pred tem izdal nadškofijski ordi-

nariat v Ljubljani. Njim so pridejane vse ostale novozavezne knjige, tako da je nastala samostojna izdaja nove zaveze v eni knjigi. Ker je knjiga nadaljevanje prve, velja tudi zanjo, da je »BESEDILO SVETOPISEMSKIH KNJIG vzeto iz 'ekumenske' izdaje celotnega svetega pisma v eni knjigi, ki je izšla leta 1974 v Ljubljani. BESEDILO OPOMB IN UVODOV v posamezne knjige pa je napisal prof. dr. Ivan Rupnik za 'družinsko' sveto pismo nove zaveze, ki je izšlo pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu 1968 in v naslednjih letih«. Knjiga je torej v celoti ponatis, zato najbrž ni zbujala posebne pozornosti ob izidu.

Knjiga je mehanična spojka dveh delov. Ako pa to ni, zakaj je potem Uvod v knjige nove zaveze ravno na sredi knjige (od strani 496 do 525)? Uvod bi moral biti na začetku knjige ali na koncu (Uvod v apostolska pisma in Razodetje je pravilno na začetku drugega dela knjige). Na začetku knjige je seznam novozaveznih knjig (6), ločeno od njega pa se stiska na sredi knjige (542) seznam starozaveznih knjig. Razbit seznam pričra, da prireditelji niso imeli posluha za sveto pismo. Čemu navajamo v sv. pismu sezname svetopisemskih knjig? Ne najprej zato, da vemo, katere knjige spadajo v sv. pismo, to lahko razberemo iz kazala, ampak zato, ker so v svetopisemskih knjigah citati iz drugih svetopisemskih knjig. Ker pa v nobeni novozavezni knjigi ni citatov iz novozaveznih knjig, ampak so v novozaveznih knjigah, posebno v evangelijih, pogosto citati iz starozaveznih knjig, bi moral biti na začetku knjige prej seznam starozaveznih knjig kot novozaveznih, da bi bravec lahko sam poiskal ustrezen citat v njih. Povrh pa se seznam starozaveznih knjig ne ujema vedno s seznamom svetopisemskih knjig ekumenske izdaje, čeprav je v naslovu rečeno, da je njen ponatis; pri navajanju svetopisemskih knjig pa se moramo držati tiste izdaje, ki jo je Cerkev uradno odobrila, to pa je sedaj pri nas ekumensko sv. pismo, medtem ko ta ponatis uvaja nove okrajšave in s tem povzroča zmedo. Ekumensko sv. pismo je uvedlo za nekatere starozavezne

knjige okrajšave, ki so bliže hebrejskemu in grškemu izvorniku kakor tiste, ki jih poznamo iz vulgate oziroma od nje odvisne mariborske izdaje. Ekumensko sv. pismo označuje knjigo Sodnikov »Sod«, ta pa spet uvaja staro okrajšavo »Sodn«; prvo in drugo knjigo Kraljev označuje ekumensko sv. pismo 1 Kr, 2 Kr, ta pa 1 Kralj, 2 Kralj, v opombah pa se knjigi nekaj časa imenujeta prva in druga knjiga Kraljev, nekaj časa pa prva in druga Samuelova knjiga (1 Sam, 2 Sam); dejanski prvi dve knjigi Kraljev pa 3 Kralj in 4 Kralj (prim. opombo k Mt 1, 8). Kje naj v tej zmešnjavi oznak bravec najde ustrezno svetopisemsko mesto, če niti prirediteljem ni jasno, kaj navajajo? Pri psalmih se ekumensko sv. pismo ravna po hebrejskem štetju psalmov, kar je edino pravilno, ker so psalmi v njej neposredno prevedeni iz hebrejskega izvornika, ta pa uvaja spet štetje po vulgati in tako povzroča nepoučenemu bravcu veliko preglavic, če hoče najti ustrezni citat v psalteriju. Kdor ve, da pomeni pri psalmih večja številka (ta je navadno v oklepaju) hebrejsko štetje, manjša pa vulgatino, se bo že znašel, če ne, bo pa moral prebrati dva ali tri psalme, da bo našel to, kar hoče. Če bi mi kdo očital, češ, kdo pa tako bere sv. pismo, mu odgovorim, da mnogi, žal pa res prej drugoverci kot katoličani! Sicer pa, če ne bi šlo za takšno harmonično branje sv. pisma, čemu bi se potem s tem sploh ubadali. To bi bil goli skripturizem ali učenjakarstvo, češar pa v »družinskem« sv. pismu ne bi smelo biti.

Pred drugim delom knjige je UVOD V APOSTOLSKA PISMA (529—542). Beseda »apostolsko pismo« je v bibličistiki nova. Uvodna znanost pozna Pavlova pisma, katoliške liste in Razodetje. Reči temu »apostolska pisma« je precej negotovo. Izraz je presplošen. Ali so to pisma apostolov, torej pisma dvanajsterih? Vemo, da povečini to niso. Ali so to sploh pisma? Nekatera že, druga pa nikakor ne. V dobi, ko je proučevanje svetopisemskih literarnih vrst tako napredovalo, je takšno govorjenje prazno. Vemo, da svetopisemski pisatelji ne posredujejo razodetja samo z besedami in stavki,

ampak tudi z zgradbo pripovedi oziroma z literarno vrsto svojih spisov. Razodeto resnico drugače izraža zgodovinska pripoved kot pesem, drugače prilika (parabola) kot alegorija, drugače pismo kot list. Komur je to vseeno, mu je pač vseeno, zato ni sposoben ločiti božjega od človeškega. Pavlova pisma so res pisma, in to po zunanji obliki in vsebini. Po zunanji obliki zato, ker je svoje spise zasnoval tako, kakor so bila zasnovana pisma v njegovem času. Pavel naslovljencem res pošilja pisma. Z njimi odgovarja na konkretne, čisto enkratne razmere v določenih cerkvah. Po vsebini so njegova pisma priložnostne poslanice, kar pa za katoliške liste ne moremo reči. Katoliški listi so po vsebini preveč splošni, da bi jim mogli reči pisma, po obliki pa so to še manj.

Kakor je oznaka teh knjig presplošna, tako je tudi njihova predstavitev preveč luknjičava. Za primer naj navedem Pavlova pisma iz ujetništva (Ef, Kol, Flm, Flp). Samo v teh se Pavel imenuje »ujetnik Jezusa Kristusa« (Flm 1, 9) in pravi, da jih je pisal »v vezeh« (prim. Kol 4, 3. 18). Pisec ta izraz razlaga alegorično, kakor da bi Pavel hotel reči, da je bil ujet v Jezusovo službo. Če bi Pavel to mislil, bi o sebi tako govoril tudi v drugih pismih, saj je bil vse življenje ujet v Jezusov evangelij. Izjavo je že treba razumeti dobesedno. Pavel je bil res zaprt, toda kdaj? Če moremo odgovoriti na to vprašanje, si lahko mislimo, kdaj so bila ta pisma napisana. To pa je zelo pomembno, saj vemo, kako racionalisti prav zato, ker ni znano, kdaj so nastale posamezne novozavezne knjige, radi trdijo, da niso pristne oziroma so nastale pozneje, kot navadno mislimo. Priznam, da na to vprašanje ni lahko odgovoriti. Razlagavci si niso edini, za katero ujetništvo gre: za efeško (o tem iz sv. pisma nič ne vemo), cezarejsko (1.58—60), prvo rimsko (1.61—63) ali drugo rimsko (1.66/67)? Če pa že načne to vprašanje, potem ni modro pustiti bravec v negotovosti in reči: »Da je pismo (mišljeno je pismo Filipljanom) napisano v Rimu, je neverjetno, ni pa dovolj dokazov, da bi ne bilo napisano iz rimskega ujetništva, kot meni izročilo (v letih

62—63)«. Takšno razglabljanje bolj sodi v znanstvene razprave, če pa ga že načne v »družinskem« sv. pismu, ne sme ostati nedorečeno, že zato ne, ker imamo vsaj za ta primer tudi svetopisemske dokaze.

Ker je knjiga nadaljevanje Evangelijev in Apostolskih del, se vse, kar bom sedaj povedal, nanaša samo na drugi del (recenzijo o Evangelijih in Apostolskih delih glej zgoraj!). Zanj je značilno, da ima zelo veliko opomb. Vseh je 1116. Ker se opombe nanašajo na vrstice in je v eni opombi razloženih več reči, je opomb dejansko dvakrat toliko. S to izdajo smo dobili Slovenci najbolj bogato komentirano novozavežno besedilo v zadnjem času. Če pravim komentirano, ne pretiravam, saj prehajajo opombe proti koncu knjige (začne se s Pavlovimi pastoralnimi pismi) v pravi komentar (prim. opombo k Raz 20, 1—6). Ne nanašajo se več na posamezne vrstice, ampak na krajše miselne enote. Najprej opozarja na vodilno misel vsake enote ali poglavja, nato njeno sporočilo razčlenjuje v točke: a), b), c) in jih sproti pojasnjuje (prim. opombo k 2 Pet 2, 4—9). Pojasnila so dobro premišljena, jedrnata in znanstveno utemeljena. Opombe so veren odsev dognanj biblične znanosti. Mestoma se vidi, da je pisec preveč pod vtisom virov, saj svetopisemske knjige navaja z nemškimi okrajšavami, npr. Mk 8, 35, medtem ko sam dosledno označuje Markov evangelij z okrajšavo Mr (prim. opombo k Raz 20, 1—6).

Prav zato, ker so opombe preveč togo povzete po solidnih komentarjih svetopisemskih knjig, večkrat premalo pojasnjujejo. Ponekod bi bilo potrebno dostaviti opombe opomb. Če pravi: »Sard« je temnordeč karneol, premalo pojasni, ker bravec »družinskega« sv. pisma ne ve, kaj je karneol. Nejasno besedo ne bi smel pojasnjevati z drugo nejasno besedo, ampak bi moral preprosto povedati: »Sard« je dragocen kamen rdečkaste barve.

Takih pomanjkljivih razlag je posebno veliko v Razodetju. Če drži, da so v sv. pismu »nekateri stvari težko umljive in jih nevedni in neutrjeni prevračajo« (prim. 2 Pet 3, 16), potem to dvakrat drži za Janezovo Skrivno razodetje ali Apokalip-

so. Zato ni dovolj braveca odpraviti s kratko opombo: »Sedem rogov: najvišja moč« (opomba k Raz 5, 6). Prav tako ne pove, kaj pomeni knjiga, ki jo je sedeči na prestolu imel v desnici (Raz 5, 1). V opombah jo enkrat imenuje »knjižni zvitek« (Raz 5, 1), drugič preprosto »knjiga« (Raz 5, 6). Če pravi, da je bila povezana s sedmimi trakovi in sedmimi pečati in je bila popisana na obeh straneh, ponovi samo svetopisemsko besedilo in ga ne razlaga. Knjiga pomeni usodo sveta, ki jo je sedeči na prestolu izročil Jagnjetu. In če se opomba glasi: »Ni jasno ali so sedmere plamenice Sv. Duh ali najvišji angeli« (prim. opombo k Raz 4, 4,5), bi bilo bolje molčati, kot braveca puščati v negotovosti.

Še večjo šibkost v pojasnjevanju čutim v pismu Rimljanom in Galačanom. Poznavalec sv. pisma opombe lahko dobro razume, kaj pa preprost človek, ki ni vajen teoloških izrazov. Pavel tod nenehno govori o opravičenju (iustificatio), posvečenju (sanctificatio) in vlogi postave v odrešenjski zgodovini. Kaj je opravičenje? V opombah nikjer ne najdem odgovora na to vprašanje oziroma morejo odgovori braveca prej zavesti kot pa pripeljati do globljega spoznanja resnice. Ali je opravičenje opravičilo, ki mi ga kdo prizna ali pravica, ki mi jo kdo prisodi? Kako je mogoče postati opravičen? Ko pravi: »Če Bog človeka opraviči, je opravičen« (prim. opombo k Rimlj 4, 7), pove toliko kot nič. Opravičenje je nekaj, kar se zgodi v človeški duši. To je zveličavna božja moč, ki naredi človeka deležnega mesijanskih obljub. Sad božjega delovanja v človeku je novo, nadnaravno življenje v njem. To nima prav nič opraviti s krepostjo pravičnosti, kakor pravi pisec: »Za Abrahama je bil prejem obreze le zunanje znamenje pravičnosti. Opravičen je bil že pred njo« (prim. opombo k Rimlj 4, 9). Opravičenja si ne moremo pridobiti s svojo pravičnostjo, ampak nas Bog sam opraviči. Človek nima prav nič takega, zaradi česar bi ga Bog moral opravičiti.

Ko pravi, »da Pavel gleda v postavi tisto, kar je množilo greh in nesreče« (prim. opombo k Rimlj 5,15), se more

bravec brez dodatne razlage hudo vzemiriti, posebno če ve, da je postavo dal Bog. Trditve v opombi ni napačna, saj Pavel sam pravi v pismu Galačanom: »Kolikor jih je namreč iz del postave, so pod prekletstvom« (3, 10), pač pa hudo pomanjkljiva. Bistvo opomb pa je, da pojasnijo tisto, kar je težko razumljivo, ne pa, da s svojimi besedami ponavljajo svetopisemsko besedilo. Zato je nujno potrebno dopolnilo, ki bi pojasnilo, kako je moglo to, kar je bilo od Boga, »množiti greh in nesreče«.

Postava je jasno določala, kaj človek sme in česa ne sme, ni mu pa dajala moči, da bi jo mogel spolnjevati. Človek ni mogel drugega kot kršiti postavo. To pa je prebujalo v njem zavest grešne krivde in prekletstva. Iz tega se ni mogel rešiti sam. Rešil nas je Jezus Kristus, ko nas je s svojo smrtjo »odkupil iz prekletstva postave« (Gal 3, 13). Kristus nam je s svojo smrtjo zaslužil milost, v moči katere moremo spolnjevati postavo. Tako postava sedaj ni več samo norma delovanja, ampak tudi počelo delovanja. Tak je bil zveličavni božji red. Bog je hotel v človeku, ko se je v njem zaradi postave prebudila zavest greha, zbuditi hrepenenje po Odrešeniku. V tem smislu je bila postava »vzgojiteljica za Kristusa« (Gal 3, 24).

Nejasnost opomb često pomnoži skrotovičen slog, npr: »Čeprav je bil govor o levu, uzre videc Jagnje s smrtno rano sicer, ki pa je živo« (prim. opombo k Raz 5, 6) ali: »Kakor luč božja pomeni usmiljenje, tako pomenijo bliski in grom od prestola, da božje veličanstvo povzroča tudi strah in trepet« (prim. opombo k Raz 4, 4.5) itd. Stavki so večkrat tudi stilistično napačni, npr. »Naše upanje je trdno, ker stoji na Bogu« (prim. opombo k Rimlj 8, 24) ali: »Pismo se konča s slavospevom na Boga« (prim. opombo k Rimlj 16, 25) itd.

Slog zelo kazijo nerodni izrazi, npr. posinovljenstvo (Rimlj 8, 28), nejeverni Judje (Rimlj 11, 16), izkvarjenost (Rimlj 1, 24), lažiapostol (2 Kor 11, 2), družabna oblika, družabni sistem v promenu družbena oblika, družbeni sistem (1 Pet 3, 7; 1 Tim 6, 1; Raz 13, 14) itd., da ne ome-

njam tiskovnih napak, ki jih tudi ni malo.

Končno moram zavriniti nekatere napačne trditve. Pisec trdi, »da izročilo ne ve veliko povedati o Pavlovem potovanju v Španijo« (prim. opombo k Rimlj 15, 22). V resnici pa je krščansko izročilo o Pavlovem potovanju v Španijo zelo bogato (o tem piše Klemen Rimski v pismu Korinčanom, Muratorijev fragment, apokrifni spis Acta Petri cum Simone, Epifanij, Krizostom in drugi), samo da ga imajo racionalistični kritiki za »romantično navdušenje za starinoslovje«. Prav tako ni res, da bi bil Jezus spremenil blagoslovljeni kelih (calix benedictionis) pri zadnji večerji v svojo Kri in takrat postavil evharistijo (prim. opombo k 1 Kor 10, 14). Blagoslovljeni kelih je spadal k samemu obredu velikonočne večerje, evangelisti pa razločno pravijo, da je Jezus postavil evharistijo, ko je bila večerja že pri kraju (prim. Mt 26, 26 in vzporedna poročila). Jezus ni hotel motiti poteka velikonočne večerje, ki je bila do potankosti določena, pa tudi čudno bi bilo, da bi bil spremenil obredni kelih v svojo Kri, ker je moral iz njega najprej nekaj odpiti hišni gospodar, nato ga je šele ponudil drugim. To bi pomenilo, da je Jezus vino, ki ga je spremenil v Rešnjo kri najprej sam odpil. Tudi prvo pismo Korinčanom Pavel ni pisal Sostenu, ki je bil predstojnik shodnice v Korintu (prim. opombo k 1 Kor 1, 1), ampak »cerkvi božji, ki je v Korintu«. Sosten je bil prej soodpošiljatelj pisma kot naslovljenec (prim. 1 Kor 1, 1).

Čeprav je kritika marsikaj ugotovila, ni nastala zato, da bi rušila. Knjiga ima kljub pomanjkljivostim svojo vrednost. Pohvalno je že to, da se je prof. Rupnik dela sploh lotil. Če bi bile vse opombe dobesedno prevedene, bi imela knjiga svojo vrednost, ker v pretežni večini niso slabe. V njih je veliko novega, poučnega in zanimivega. Pomanjkljivosti so bile povedane predvsem zato, da bi prebudile zanimanje za opombe in zato še bolj koristile. Kdor bo opombe opomb prav vrednotil, »mu bo tudi to pripomoglo k dobremu« (prim. Rimlj 8,28).

Francè Rozman

Evangeliji in apostolska dela. Priredil s sodelavci prof. Janko Moder. Izdala in založila Družba sv. Mohorja, Celovec 1977, 397 str.

In vendar se premika.

Tako bi lahko na kratko označil novi prevod Evangelijev in Apostolskih del znanega prevajalca iz svetovne književnosti, urednika knjižne zbirke Nobelovci in profesorja slovenščine na igralski Akademiji v Ljubljani Janka Modra. Prevod je res nov in ne samo popravljanje tega, kar so naredili pred petdesetimi leti profesorji Frančišek Jerè, Gregorij Pečjak in Andrej Snój (Evangeliji in Apostolska dela, Ljubljana 1925), kar so vse naše poznejše izdaje, vključno z ekumensko. Narejen je po francoski jeruzalemski bibliji (La Sainte Bible, tradue en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem. Les édition du Cerf, Paris 1961). Ta je zaradi izredne kakovosti, morda še bolj zaradi opomb kot samega prevoda svetopisemnega besedila, v svetu hitro zaslovela. Opombe so prevedli tudi Nemci, Američani in delno tudi Hrvati (Biblja, izdala založba Stvarnost, Zagreb 1968). Ker pri nas ni kazalo, da bi kdo na novo prevedel sv. pismo nove zaveze, razvoj jezika in biblične znanosti pa je prevod izpred petdesetih let že davno prehitel, so naprosili prof. Janka Modra, naj prevede novo zavezo po francoski izdaji.

Časi pa so se medtem močno spremenili. Leta 1973 so Francozi dobili novo, še bolj izpopolnjeno izdajo jeruzalemske biblije. Za njo pa nekateri narodi še enotnejši prevod sv. pisma in bolje komentiran. Nemško govoreči narodi so dobili tako imenovani enotni prevod (Einhheitsübersetzung) Italijani sodobni prevod La Bibbia (Milano 1974) itd. Pa tudi s temi niso povsod zadovoljni. Tako je nemška škofovska konferenca že naročila strokovnjakom, naj pripravijo nov prevod sv. pisma, ki bo bolj primeren za bogoslužje, kot je enotni prevod. Iz tega vidimo, kako zelo se razvija biblična znanost in kako tvegano je prisegati na moderne prevode, zato ni čudno, če je prof. Moder kar 15 let iskal in snoval, da bi dal od sebe najboljše.

Prevod je nastal doma, vendar po čudnem naključju ni izšel doma, temveč v zamejstvu. Izdala ga je Družba sv. Mohorja v Celovcu, odobril pa krški škofijski ordinariat v Celovcu, kot pomožno knjigo za katoliški verouk. Čeprav je knjiga izšla v zamejstvu in jo imajo pri nas kvečjem duhovniki, je vendarle vredna naše pozornosti. Prevod je končno slovenski in zato določen prispevek k slovenski bibličistiki.

In kam se je ta z njim premaknila? Usposobljenost prevajalca kaže na jezikovno smer. Moder je zapustil že nekam ustaljeno slovensko tradicijo prevajanja sv. pisma. Uvaja nove izraze in besedne zveze. Razbija toge in na izvirnik vse preveč suženjsko navezane oblike, ter uvaja nove, razumljive in udomačene izraze. Sv. pismo je namenjeno ljudem vseh časov. Ljudje pa ne govorijo vedno enako, kajti jezik se razvija, zato ga je Moder prevedel v jezik našega časa. V pripisu pravi, da sta mu bili pred očmi nenehno dve stvari: »Besedilo naj bo slogovno pristno, živo, življenjsko, preprosto in razumljivo, pri tem pa naj bo tudi literarno prožno, estetsko dognano in, kjer je koristno, naslonjeno na izročilo« (str. 396).

To je vse prav, saj Bog govori po sv. pismu tudi današnjemu človeku, vendar ne smemo pozabiti, da sv. pismo ni leposlovna knjiga, ampak božje razodetje. Pri njem ni najvažnejša pripoved ampak resnica, ki jo pripoved vsebuje. Pripovedi so samo nosilke (vehicula) razodetja, ker je Bog uporabljal človeško govorico, da se je razodel. Pri prevajanju leposlovja more biti prevajalec celo umetniško ustvarjal, pri prevajanju sv. pisma pa je nujno vezan na razodeto resnico. Noben prevod ne sme nič »ustvariti«, ne dodati ne odzvati. Če komu, veljajo Pavlove besede Timoteju: »Čuvaj, kar ti je izročeno!« (1 Tim 6, 20), potem veljajo najprej prevajalcem sv. pisma. Ti so nujno vključeni v razpon razodetih resnic. Gibati se morejo samo v njegovem krogu. Samo če ostajajo zvesti navdihnjenemu besedilu, pa ga hkrati prevajajo živo, življenjsko, preprosto in razumljivo, nastane za verne sprejemljiv prevod. Takega si tudi vsi

želimo. Vemo pa, kako hitro nas v tem zanese. Kako hitro je navdihnjena misel okrnjena. Zaradi živahnega, razumljivega in sodobnemu človeku prikupnega pripovedovanja lahko sv. pismo ni več sv. pismo. Četudi bi bil prevod jezikovno še tako dobran, razumljiv in umetniško dovršen, pa bi hromil navdihnjeni pomen, morda samo tu in tam, bi bil le »magnus passus, sed extra viam« (sv. Avguštin). Zato se vsak prevajalec sv. pisma nujno spoprijema z dvojim: kako ostati zvest navdihnjeni resnici in kako jo izraziti v sodobni govorici ali z drugo besedo, moral bi biti biblicist in pisatelj.

V Modrovem prevodu je toliko lepih in v lahkotnem slogu oblikovanih stavkov in pripovedi, posebno v Janezovem evangeliju (prim. 7, 1—13, 40—52; 9, 1—41; 16, 20—28 itd.), da moram nanje takoj opozoriti. Medtem ko so se starejši prevajalci domala prilepili na izvorno besedilo, mu Moder ostaja zvest, vendar ga prikupno posodablja. Za modre pravi, »da jim je bilo v spanju namignjeno, naj se ne vrnejo k Herodu, zato so se po drugi poti odpravili domov« (Mt 2, 12). Za satana pa: »Če je v sebi razprt, se ne bo obdržal, je po njem« (Mr 3, 26). »Žensko, zasačeno pri zakonolomu, so postavili vsem na oči« (Jan 8, 3) itd. Ko bi prevajal dosledno v tem stilu, bi imeli zares dovršen prevod Evangelijev in Apostolskih del. Ker pa je v tem oral ledino, ni čudno, če je omahoval. Sam pravi, »da je zavestno ohranil marsikakšen semitizem« (str. 396)). Vendar smo teh vajeni, zato nas toliko ne motijo. Motijo pa nas stvari, ki jih ni v sv. pismu oziroma to, kar se v prevodu glasi drugače, kot v jeruzalemski bibliji.

Živahno pripovedovanje prevajalca kaj rado zavede, da trdi stvari, ki jih ni v sv. pismu. V kakšnem spodbudnem nagovoru je to mogoče, pri prevajanju sv. pisma pa ne. Pojav imenujemo svetopisemska barvitost (colorit). Tako Jezus ni rekel: »Če te desno oko zapeljuje v greh, ga izkoplji in vrzi d a l e č stran« (Mt 5, 29, prim. tudi v. 30), ampak: »... ga izkoplji in vrzi stran (od sebe)«. Za ljudi v kafarnaumski shodnici pravi Moder, »da so s t r a š n o (JB: vivement) strmeli nad

njegovim naukom« (Mr 1, 22) in »Nečisti duh je človeka s t r a š n o (JB: violement) stresel« (Mr 1, 26), sami pa, »da so radi s t r a š n o ime Boga (JB: Nom redoutable) nadomeščali z metaforo« (prim. opombo 3 k Mt 3, 2). V jeruzalemski bibliji so trije različni izrazi: vivement, violement in redoutable, katere pa Moder enako prevaja: strašno, čeprav »vivement« niti po pomenu niti z ozirom na okoliščine, v katerih ga uporablja jeruzalemska biblija, ni isto kot »violement« in »vivement« ne isto kot »redoutable«. »Redoutable« res pomeni »strašen«, in vendar za Boga ne moremo uporabiti te slovenske besede. Že predpona r e-doutable nas opzarja, da beseda »redoutable« za Boga ne pomeni »strašen«, ampak o d-maknjen spoštljiv, torej iz spoštovanja do Boga so božje ime nadomeščali z metaforo. Povrh pa je pristavek »strašno« svetopisemska barvitost, ki je ni v izvorniku. Je pa res v jeruzalemski bibliji, vendar je v drugih enako dobrih prevodih ni.

Še huje je, če prevod ne izraža prav dejanskega stanja ali osiromaši navdihnjeno resnico. Za gobavega pravi Moder, da je potem, ko ga je Jezus ozdravil, »začel na glas vpiti (JB: proclamer) in razglašati novico (JB: divulguer la nouvelle), da Jezus ni mogel več odkrito v mesto, temveč je ostajal zunaj, po samotnih krajih« (Mr 1, 45), toda »proclamer« ne pomeni vpiti, ampak razglašati, oznanjati (proklamirati). Smisel Markovega stavka (in jeruzalemske biblije) je: s tem, ko je ozdravljeni Jezusa (na vsa usta) razglašal, oznanjal, je širil novico o njem, da ni mogel več v mesto, ne pa, da je začel na vso moč vpiti. Marko prav tako ne pravi, »da je Janez Krstnik prišel v puščavo«, ampak »da je n a s t o p i l, se pojavil (JB: parut) v puščavi« (Mr 1, 4). Niti Marko niti Matej nič ne povesta o Janezovem prihodu v puščavo, pač pa Luka (prim. 1, 80), ampak samo ugotavljata, da je Janez Krstnik začel svoje poslanstvo v puščavi.

Razodeta resnica je gotovo osiromašena v prevodu Matejevega poročila o vrnitvi sv. Družine iz Egipta. »Tako«, pravi Matej, »se je spolnilo, kar so napovedovali preroki: Rekli so mu Naza-

rečan« (2, 23). Ob tako zapisanem imenu utegne vsak pomisliti, da so preroki napovedovali Jezusovo bivanje v Nazaretu, ker se je prebivalec Nazareta imenoval Nazarečan (prim. Jan 18, 7). Vendar preroki gotovo niso tega mislili, še manj pa, da bo Jezus nazirec. Kaj so dejansko napovedovali preroki, je težko reči. Smisel njihovih napovedi pravilno razumemo samo, če vpoštevamo vse tiste prerokbe, v katerih Bog zagotavlja varstvo božjemu služabniku. Pravi božji služabnik pa je Jezus. Potem ko je Matej pokazal, kako ga je Bog rešil Herodove roke, je lahko zapisal, da so se uresničile napovedi prerokov, da bo Jezus božji varovanec, kar pomeni beseda Nazarejec. Če pa tod stoji ime Nazarečan, je prevod okrnjen za spoznanje, da je Jezus božji varovanec, ampak utegne vsak misliti, da se Jezus zato tako imenuje, ker je bil doma v Nazaretu.

Pred seboj imam še dolg seznam takih in podobnih spodrseljavev, ki jih v kratki recenziji ni mogoče obravnavati. Na splošno lahko rečem, da so bolj pogosti v pripovednih delih kakor v govornih. Seveda pa niso to edini spodrseljavi. Prevod zelo kazijo nekateri, skoraj trivialni izrazi, npr. »Potlej je (Jezus) začel z m e r j a t i mesta« (Mt 11, 20), »Duh je (Jezusa) p o g n a l v puščavo« (Mr 1, 12), Jezus je spet čisto sam z b e ž a l v hrib« (Jan 6, 15) itd. Ne vem, čemu je potrebno znova uvajati tujke, če so jih zadnji prevodi že opustili, npr. sinagoga, varianta, guverner, as, tetrah... in znova uvesti preveč trdo zveneče besede kot: slepec, gobavec itd.

Prevod kazijo tudi nekatere nedoslednosti. Za Mateja pravi, da je sedel pri mitnici, ko ga je Jezus poklical za apostola, v nadaljnjem pripovedovanju pa mu pravi davčni zakupnik. Isti Izaijev citat navaja pri Mateju dinamično (Mt 13, 14, 15), pri Marku pa dobesedno (Mr 4, 12) itd.

Stavki so pogosto predolgi, saj obsegajo kar dve ali tri vrstice v evangeliju (prim. Mt 3, 8. 9; Mr 3, 7. 8). Prepogosto se začenjajo z veznikom in, včasih tudi notranji stavki, tako da je v istem stavku kar dvakrat ali trikrat veznik in (prim. Mt 5, 2; 13, 2; Mr 1, 5).

Pisava nekaterih imen teološko ni pravilna. Sv. Duh pišemo obakrat z veliko začetnico, ker gre za tretjo božjo osebo, kateri je svetost bitna lastnost.

Prevod je nedvomno velik premik naprej, vendar še zdaleč ne v celoti sprejemljiv. Morda ga še najbolj kazijo to, da je ostal na sredi poti. Medtem ko so nekateri izrazi zelo življenjski, naravnost udarni, so drugi vse preveč umetne tvorbe in teološko težko ubranljivi. Ko prevod bogati živa govorica, ga hkrati motijo semitizmi. Prav ta neuskkljenost pušča v bravcu vtis razklanosti. Prevod ni stilno enoten, zato bi ga brez določenih popravkov komaj upal brati pri bogoslužju. Ostane pa lahko odličen pripomoček za verouk in knjigo, ki naj poglobi razumevanje sv. pisma.

Francè Rozman

Norbert Höslinger, Probleme mit der Bibel? Klosterneuburg 1976, 64 str.

Drugi vatikanski koncil je postavil za izhodišče verske prenovе sv. pismo. To pa je za večino še vedno knjiga zapečatenas sedmimi pečati. Čeprav povsod izhaja v veliki nakladi in v najrazličnejši obliki, ga ljudje na splošno malo beró in še manj po njem živijo. Najbrž še dolgo ne bo uresničena želja pobudnikov bibličnega gibanja, da bi imel vsak kristjan svoje sv. pismo in ga tudi bral. Koncil bi moral biti spodbuda za to, saj smisel verske prenovе, ki se je z njim začela, niso novi liturgični predpisi ali nekakšna modernizacija verskega življenja, ampak nova duhovna drža ljudi. Nje pa ni mogoče doseči brez sv. pisma. Samo njegove besede so »duh in življenje« (Jan 6, 63).

Če naj zamisel koncila zaživi, je treba ljudem približati sv. pismo. S tem namenom je voditelj avstrijske katoliške biblične ustanove (Bibelwerk) in duhovni dedič pokojnega Pija Parscha, dr. Norbert W. Höslinger, začel izdajati poljudne knjižice (zbirka se imenuje Vrsta b), da bi prebudil zanimanje za sv. pismo in pomagal prebroditi težave pri branju več tisoč let stare knjige. Knjižice so napisane

tako aktualno, praktično uporabno in zanimivo, da jih moramo kratko predstaviti. Vsem, ki se trudijo, da bi ljudi zainteresirali za sv. pismo, bodo v veliko pomoč in duhovno obogatitev. Njihova prednost je nedvomno v tem, da zna tudi o najtežji biblični problematiki razpravljati preprosto in privlačno, mestoma kar humoristično, pa vseeno drobi najnovejša spoznanja biblične znanosti. Kaj pomaga učenost, če pa ljudje do nje ne morejo. Učenih bibličnih komentarjev imamo dovolj, pravi Höslinger, zato hoče s preprosto in razumljivo govorico najti pot do vsakega človeka. Z njimi sv. pismo zares posodablja in ga napravlja, da postaja učinkovit vir duhovne prenovne posameznika in skupnosti.

V knjižici Problemi z biblijo? pojasnjuje najbolj osnovne stvari v zvezi s sv. pismom, ki jih mora vsak vedeti, če naj mu bo res duhovna hrana.

Höslinger pripoveduje zelo trezno. Smešno bi bilo pričakovati, da bo dalo sv. pismo odgovor na vsako vprašanje. Koliko stvari nas danes žuli, npr. eksplozija prebivalstva, prekinitve nosečnosti... na katera sv. pismo ne daje odgovora. Tudi ni mogoče reči, da ima sv. pismo vedno prav. Sv. pismo opisuje naravoslovne pojave tako, kot so jih ljudje pojmovali pred 2000 leti in še več. Tudi njegovo družbenoslovje nam ne more biti vodilo. Pozitivna znanost je napravila velik korak naprej, toda sv. pismo je kljub temu še vedno aktualno, čeprav je njegov svet drugačen, kot je naš. Höslinger to prepričljivo dokazuje, ko opozarja na njegovo bistvo. Sv. pismo je verska knjiga. Nesmiselno je v njem iskati odgovor na vprašanja, ki jih mora reševati svetna znanost. Odgovarja le na temeljna življenjska vprašanja, ki so v bistvu vedno ista, pa čeprav se svet stalno spreminja in znanost napreduje. Človeštvo se vedno znova srečuje z istimi problemi: s sovraštvom in ljubeznijo, z revščino in obiljem, s srečo in trpljenjem. Kljub vsemu napredku nihče ne more zadovoljivo odgovoriti o smislu našega življenja, o smrti in posmrtnem življenju... Osnovna dolžnost sv. pisma je narediti človeka

boljšega. Z vsako besedo nas tako rekoč vodi k popolnosti, ki jo je mogoče doseči samo v Bogu. Človek ima višji namen, kot je zemeljsko življenje. Sv. pismo vedno znova razglša svoje osnovno sporočilo, da Bog hoče zveličanje vseh ljudi. Höslinger posreduje to sporočilo v jeziku, razumljivem današnjemu človeku.

Medtem ko se oznanjevanje božjega sporočila prilagaja potrebam ljudi in se zato nenehno menja, ostajajo resnice vedno iste. S to trditvijo ga Höslinger že prestavlja v božje sfere. Današnji človek težko razume, zakaj je sv. pismo božja knjiga. Höslinger to preprosto razlaga. Ljudstvo je bilo živo prepričano, da ga vodi Bog, zato je tudi njegovo govorico navdihoval Bog. Tudi se je lahko zgodilo, da je kdo svoja izkustva z Bogom strnil v molitev. Morda jo je pozneje ponovil na verskem zboru in tako je postala last vseh. Božje sporočilo se je tako množilo, končno pa so ga tudi zapisali. Že davno znane resnice so povedali na novo. Najstarejše izročilo pripoveduje v obliki dramatičnih dogodkov, da je Bog Stvarnik vsega in je ljudem dal zapovedi zato, ker jim hoče dobro. Pozneje so se dogodki umaknili trezni besedi prerokov, ki v bistvu učijo isto. Bog se je človeku razodel, da bi človek postal deležen njegove sreče. Zgodovina spričuje, kako so se ljudje ob branju sv. pisma in poslušanju njegovega sporočila obračali k Bogu.

Zato Höslinger uvaja na koncu knjige bravca v praktično rabo sv. pisma. Poleg čisto določenih napotkov, kako je mogoče najti zaželeno mesto v sv. pismu, se najdlje pomudi pri branju sv. pisma. Brati ga je treba drugače, kot beremo druge knjige. Medtem ko knjige najraje beremo zdržno, da ne zgubimo vodilne misli, se moramo pri branju sv. pisma ustavljati pri zaključenih enotah ali poglavjih. Ob branju se je treba zamisliti. Branju mora nujno slediti premišljevanje v zbranosti in molku. Molk je izvrsten pripomoček pri usvajanju svetopisemskega sporočila. Samo pomislimo, kako pomembne so pavze pri reklami! Zato ne ravnamo prav, če pri bogoslužju niti za trenutek ne dopu-

stimo, da bi božja beseda v tihoti odmevala v ljudeh.

Prepričan sem, da se bodo vsakemu, ki bo skrbno prebral to knjižico, odpirala nova obzorja v sv. pismu.

Francè Rozman

Norbert Höslinger, Neue Kirche — alte Bibel, Klosterneuburg 1977, 64 str.

Knjižica razčlenjuje sedanji trenutek v Cerkvi. Spremembe, ki jih je uvedel II. vatikanski koncil, so naletele na različni odmev: enim se zdijo preveč radikalne in zato prej škodljive kot koristne; drugi pa menijo, da se prepočasi uveljavljajo in da zato Cerkev zgublja stik z množicami. Kdor koli se dejavno ukvarja z vero, se nenehno srečuje s »starim in novim«, »tradicionalističnim in progresističnim«, »preteklim in modernim«. Kako vrednotiti to vrenje in kaj dejansko želi koncil? Na to odgovarja Höslinger, ko razmišlja o vzrokih omalovaževanja in pretiravanja koncilskih teženj.

Na prvi hip se zdi, da je problematika samo v posredni zvezi s sv. pismom. Ker pa je namen koncilске prenovе Cerkve ljudi prežeti z biblično duhovnostjo, je možno prej spregovoriti o vlogi sv. pisma pri prenovi Cerkve kot razčleniti njen sedanji položaj. Zato ima knjižica dva dela. V prvem razčlenjuje sedanji položaj Cerkve, v drugem pa dokazuje, kako je bila biblična duhovnost vedno tudi nagib za duhovno prenovo posameznika in skupnosti. Novo v Cerkvi mora izhajati iz višjih nagibov in ne iz skušnjave po zgolj zunanji modernizaciji. V koncilski prenovi gre za odrešenje odrešenih. Kristjani bodo šele potem zgradili novo Cerkev, ko se bodo sami notranje prenovili. Sv. pismo jim je v tej prenovi najboljši kažipot. Höslinger pripoveduje z besedami in zgledi, kakšen odnos zavzema prenavljajoča se Cerkev do knjige vseh knjig in kaj meni sv. pismo o sodobnem napredku in verskem izročilu.

Glavni vzrok nerazumevanja koncilskih teženj je v tem, ker ljudje v veri ne razlikujejo bistveno od prigodnega. Cer-

kev je 2000-letna ustanova. Na sebi ima pečat preteklosti, čeprav mora delovati v sedanjosti. Njene miselnosti se še vedno drži pečat poljedelske kulture, to se kaže tudi v njenem koledarju, saj je še vedno tak, da najbolj ustreza kmečkemu ritmu. Določen vtis je pustila država, s katero je bila nekoč tesno povezana. Glede vere je sama nekdanji ljudi vzgajala vse preveč k spolnjenanju postave. Vse to so njene značilnosti, ne pa njeno bistvo. Koncil jo hoče teh prigodnosti osvoboditi in njeno vero poglobiti. Vsak se mora za vero osebno odločiti. Vsi krščeni se morajo zavedati, da so živa Cerkev. Njej se je mogoče pridružiti po zrelem osebnem razmisleku. Zato zakramenti niso več ceremonije, ki so lepšale ključne etape človeškega življenja, ampak znamenja zrelega včlenjevanja v skupnost odrešenih in javna izpoved vere. Nastopajo mala občestva, pogloblja se njih duhovnost in večja karitativna dejavnost. To je Cerkev prihodnosti. Čeprav je številno manjša, je veliko bolj dejavna, kot je bila takrat, ko je bila množična. To je tisto 'novo', h kateremu teži koncil.

Ta prenova je sad osebnega srečanja z božjo besedo. Sv. pismo ljudi stalno kliče k notranji prenovi. Kakor se Bog po stvarjenju sveta ni umaknil v nadzvezdno nebo, tako tudi njegova beseda v sv. pismu nikdar ne preneha biti »meč Duha« (Ef 6, 17). Če se kristjan osebno sreča z njo, ne more več mirovati in ne biti nikoli povsem zadovoljen s seboj. Höslinger navaja več primerov, kako so ljudje, ki jih je spodbujala božja beseda, prenavljali in pomlajevali Cerkev. Celotno krivoverci so s sv. pismom v roki uvajali svoje reforme. Samo iz njega teče živa voda, ki vse nareja novo (prim. Raz 21, 5).

Knjižica bo vsem, ki se zanimajo za sodobne probleme Cerkve, zelo koristila. Pomagala jim bo razlikovati med »starim in novim« in iskati tisto »novo«, ki človeka notranje tako okrepi, da Boga več ne izgubi.

Francè Rozman

Norbert Höslinger, Beten lernen aus der Bibel, Klosterneuburg 1978, 88 str.

Molitev je danes v krizi. Veliko jih sploh več ne moli, pa tudi verni molijo vedno manj. Drugi bi spet radi molili, pa več ne znajo ali še molijo, vendar vedo, da slabo. Vsem, ki imajo težave z molitvijo, bo Höslingerjeva knjižica Moliti se učimo iz biblije, dobrodošel pripomoček, da bodo spet zahrepeneli po molitvi in bodo tudi prav molili. Ob najlepši molitveni knjigi vseh časov, Psalteriju, nas uči notranje držati pri molitvi. Ne gre za razumevanje psalmov, ampak za to, da bi se ob njih navzeli bibličnega mišljenja in se pri molitvi tako pogovarjali z Bogom, kakor so se biblični ljudje. Zato bo knjižica najbolj koristila tistim, ki bi radi (bolje) molili in tistim, ki učijo moliti druge.

Vzrok slabe molitve ni vedno kriza vere, ampak napačno pojmovanje Boga. Predstavljamo si ga vse preveč po svoje in ne tako, kakor se je razodel. Zaradi našega napačnega pojmovanja Boga in odnosa do Boga je tudi naša molitev v krizi. Zato razgrinja v drugem delu knjižice temeljna spoznanja o Bogu, kakršna razberemo iz psalmistovih molitev.

Biblični človek se je najbolj zavedal božje veličine. Bog je velik. To je temeljno spoznanje vsega razodetja. Tako si ga zamišljajo tudi sodobni brezbožci, ko pravijo, »nekaj mora biti nad nami«. Od bibličnih ljudi se razlikujejo le v tem, da ga ne časte, medtem ko se mu biblični ljudje v duhu klanjajo in ga slave.

Velika ovira za molitev je ponos. Današnji človek je hudo ponosen, zato se težko komu klanja. Napredek je ljudi zaslepil. Ker večinoma žive udobno, so se odvadili prositi, zato tudi moliti. Ljudje so postali samozavestni. Mislijo, da bodo vse dosegli sami in tudi kar dosežejo, res pripisujejo samo sebi. Boga več ne potrebujejo in posledica tega je, da tudi več ne molijo.

Sv. pismo pa je življenjska knjiga. Človeka opisuje tako, kakršen v resnici je. Nič ga ne poveličuje in ne podcenjuje,

ampak se človek sam čuti hudo nebogljen. Šele ko se začne pogovarjati z Bogom, začuti v sebi moč. Božja beseda je bila v njem vedno učinkovita. Sv. pismo ne spričuje le to, kako so ljudje v njej dobivali gotovost in moč, ampak tudi kako so se ob njej spreobračali in postajali novi ljudje.

Höslinger obravnava vse vrste molitev in omenja najrazličnejše ovire in težave, ki spremljajo molitev. Pomudi se tudi pri največjem problemu, neuslišani molitvi. Tudi zanjo najde zglede v sv. pismu.

Neuspeh človeka hitro zruši, psalmista pa neuslišana molitev ni. Tudi po neuslišani molitvi je našel v sebi mir. Morda je zdihoval, ker je Bog zavlačeval uslišanje, a obupal ni. Ob popolni osamljenosti ga je držalo pokonci prepričanje, da je nekdo, ki mu lahko pomaga. V skrajni zapuščenosti je to gotovo rešilno upanje. Kdor takega upanja več nima, ga stiska lahko zlomi. Biblični človek pa ni nikoli obupal. Upanje Vanj, ki je, ga je vedno držalo pokonci. In ko se je spomnil Njegovih nekdanjih posegov v zgodovino, se je upanje v njem tako okrepilo, da ga je pravzaprav rešilo. Upanje ga je navadilo čakati; čakanje pa je bistvena sestavina molitve, kajti uslišanje je vedno usmerjeno v prihodnost.

Sicer pa z molitvijo ne smemo pretiravati. Napačno je misliti, da je z molitvijo mogoče vse doseči ali pa je molitev največja sila, ki sploh obstaja. V takšnem mišljenju se skriva prepričanje, da je mogoče na Boga tako »pritisniti«, da bo deloval nam v dobro. Sv. pismo pa uči, da nas Bog ne usliši zato, ker bi imela molitev tako moč, temveč k temu ga nagibata le njegova dobrot in njegova moč. Človek se mora podrediti Bogu. Vsako molitev mora spremljati misel: »Zgodi se tvoja volja« (Mt 26, 42). Samo taka molitev je izraz zaupanja v Boga in izpoved vere vanj. Prava molitev je vedno priznanje moči Vsemogočnega in priznanje svoje nemoči. Molivec se mora vedno zavedati svoje majhnosti pred Bogom in biti pripravljen, da ga poslušata. To je temeljna duhovna drža bibličnega človeka.

Iz knjižice diha pristna biblična miselnost. Preveva jo tipična biblična duhovnost. Če pravi Jezus, da so božje besede »Duh in življenje« (Jan 6, 63), potem prav ob Höslingerjevi knjižici začutimo resničnost Jezusovih besedi. Höslingerjevo soočanje s psalmi je tako življenjsko, stvarno in doživeto, da razčiščuje in odstranja vse težave v zvezi z njimi in jih napravlja za učinkovito osebno molitev. Biblična molitev nas uči prav moliti; še več, zaradi uspešnega posodabljanja postaja naša osebna molitev. V nas prebujata duhovnost, ki je oblikovala bibličnega človeka. Ta pa je rodovitna za večno življenje, zato je uspešno posedanje božje besede res »duh in življenje«.

Francè Rozman

Angelo Vivian, I campi lessicali della »separazione« nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico, Quaderni di semitistica 4, Istituto di linguistica e di lingue orientali, Università di Firenze, 1978, 385 strani, tehnika kseroks.

A. Vivian je pričujoče delo napisal kot doktorsko disertacijo in jo je 8. 7. 1974 predložil na univerzi v Firencah. Razumljivo je torej, da se je tematsko moral precej omejiti. Obravnava le starohebrejske glagole, ki označujejo razne pomenske vidike »ločitve«. Toda metoda, po kateri A. Vivian izvaja svojo nalogo, ga privede v skoraj nepregledno obsežno področje stare hebrejščine in sodobne lingvistike. Zastavil si je namreč zahtevno nalogo, da starohebrejske glagole »ločitve« razišče po sodobni lingvistični teoriji semantičnih polj. Osnovno načelo te teorije je, da posamezne besedne enote dobijo svojo pomensko osvetlitev, če jih presojamo v odnosu do njihovih nasprotij ali antonimov: npr. »dan« v odnosu do antonima »noč«, »ločiti« v odnosu do antonimov »kopičiti, zbrati, združiti...« itd.

Če je avtor hotel izčrpati vse vidike »ločitve« v stari hebrejščini, je moral raz-

iskati vsa besedila, v katerih so navzoči razni sinonimi besede »ločiti« in njihovi antonimi. Takšno raziskovanje lahko dobi večji ali manjši obseg: manjši, če upoštevamo le besedila iz istega obdobja (sočasni ali sinhronični presek); večji, če nam gre za pomenski razvoj besed v različnih zaporednih obdobjih (zgodovinski ali diahronični presek).

Že z naslova je razvidno, da je šlo A. Vivianu za diahronično študijo. Pojme »ločitve« raziskuje v treh zaporednih obdobjih stare hebrejščine: v obdobju biblične hebrejščine, v obdobju qumranskih besedil in v obdobju Mišne. Obdobje biblične hebrejščine je najboljše, zato ga je bilo treba deliti v podobdobja.

Metodična zasnova disertacije bi sama po sebi morala obetati največ možnih sadov, ker upošteva najširši obseg stare hebrejske literature. Dihronični presek gre nujno sporedno s sinhroničnim: v zgodovinskem zaporedju je treba upoštevati vsa besedila posameznih dob in jih primerjati med seboj v okviru istega obdobja kakor tudi glede na različne druge dobe.

Vendar ta obsežnost hitro pokaže tudi šibke strani metode. Marsikaj se začne izmikati iz rok in preglednost se manjša sporedno z obsežnostjo področja. Tu pridejo na dan problemi, s katerimi se srečujejo leksikografi: uporabnik slovarjev si želi za vsako besedo kratko in jasno razlago. Toda vse pomembnejše besede imajo toliko pomenskih otenkov tako glede na različne literarne vrste kakor glede na različne dobe, da domala vsaka pomembnejša beseda zahteva obsežnejšo študijo. Zaradi tega temeljiti strokovni slovarji hitro prerastejo v več obsežnih knjig, katerih preglednost se sporedno z obsežnostjo občutno manjša.

A. Vivian se je prav zaradi obsežnosti področja očitno srečeval z mnogimi težavami. To je razvidno že iz tega, da šele s četrtrim pogl. začne obravnavati temo naslova. Pa še to poglavje je pravzaprav uvodni oris metode. V prvih treh poglavjih obravnava vsako od treh časovnih področij: v prvem poglavju obsežno biblično področje, v drugem qumransko literaturo, v tretjem besedila Mišne, se pravi hebrej-

sko literaturo, ki je nastala po sklepu starozaveznega kanona oziroma po uničenju Jeruzalema leta 70 po Kristusu. V teh poglavjih ga zanima marsikaj, predvsem različne literarne vrste, ki so navzoče v posameznih obdobjih, načelno vprašanje večjih ali manjših pomenskih premikov posameznih pojmov v različnih obdobjih, konservativnost jezika v nekaterih literarnih vrstah, nasplošno v poeziji, itd. S tem se je v prvih treh poglavjih dotaknil obsežne splošne problematike in skoraj nepregledne bibliografije, ne da bi zares imel priložnost, da ugotovi kaj izrazito novega. Isti problem se je pokazal v četrtem poglavju, ko obravnava osnovna metodološka vprašanja o semantičnih poljih.

Šele naslednjih pet poglavij strogo zve-to obravnava temo naslova. Poglavja 5—8 so analiza pojmov »ločitve« glede na posamezna obdobja, s tem da avtor obsežno biblično področje obravnava v dveh poglavjih (v petem in šestem), medtem ko v devetem poglavju podaja povzetek prejšnjih analiz z določenimi novimi poudarki v diahroničnem preseku. Kakor poglavja 5—8 je tudi sklepno deveto poglavje izrazito analitično-statistično.

Delo v celoti priča za velik napor, za natančnost in za upoštevanje obsežne bibliografije. Dalje spada med še sorazmerno redke poskuse, da bi staro hebrejščino presojali s sodobnimi lingvističnimi teorijami. Žal obsežnost problematike zamagli preglednost in uporabnost ugotovitev pričujoče študije. Analitično-statistični postopek pusti literarno-religiozna dela v neki ravnodušnosti, kajti takšna dela se navadno bolj veselijo celovitega strukturalnega pristopa s srcem in dušo. Toda »znanost« ima svoje razloge.

Jože Krašovec

Bazilije Veliki, Duh Sveti. Preveo, napisao uvod i bilješke M. Mandac. Izdala »Služba Božja«, Makarska 1978. Knjiga ima 150 str., cena 70 din. Naročila sprejema: Uredništvo »Službe Božje«, Žrtava fašizma 1, 58 300 Makarska.

Ta Bazilijev spis je prvič v celoti izšel v prevodu pri nas. Prevajalec se je zelo

potrudil in nam je verno posredoval izvornik. Napisal je temeljit uvod, v katerem osvetljuje dobo in okoliščine, v katerih je Bazilij Veliki deloval. Z uvodom, opombami in prevodom nam predstavi M. Mandac spis O Svetem Duhu na dostojni znanstveni ravni.

Bazilijev spis O Svetem Duhu spada med najznamenitejša dela vzhodne patristične literature. Bazilijev sodobnik in prijatelj sv. Gregor Nacianški izjavlja, da je avtor vzel ta spis iz skrinje Svetega Duha. S tem spisom iz l. 374—375 Bazilij nastopi zoper pnevmatomahe (borce zoper Duha), ki so tajili resnico o božanstvu Svetega Duha. Pnevmatomahi so zavedli v odpad veliko vzhodnih škofov, duhovnikov in vernikov ter sprožili v Cerkvi pravi vihar: »Skoraj že vso Cerkev je napolnilo divje kričanje oporekovalcev, potem nerazložno vpitje, izhajajoče iz neutišljivega ropota ljudi, ki resnico vere vijugajo s pretiravanji in primanjkljaji. Eni namreč prehajajo v judovstvo zaradi stapljanja božjih oseb, drugi pa v helenizem zaradi uvajanja nasprotij v božjo naravo. Za dosego sprave ni več dovolj posredovanje pisma, ki ga je navdihnil Bog, niti ne zadostujejo več apostolska izročila. Edino merilo prijateljstva sta samovoljno govorjenje in zadostna preteza za sovrastvo je nesoglašanje z mnenji. Vsak je teolog, čeprav je njegova duša ožigosana s tisočermi madeži. Takó delavci za novotarije zlahka pridobivajo somišljenike. Tisti, ki so se sami izvolili, in stremuhi po oblasti, so si razdelili vodstvena mesta Cerkva. Zaradi popolne zamegljenosti evangeljskih določb je nastopilo nepopisno prerivanje za prva mesta. Častihlepnost je privedla ljudstva do silne anarhije. Opo-mini voditelji so zato postali docela nekoristni in neučinkoviti. Vsak posameznik meni zaradi zadimljujočega napuha nepoučljivosti, da mu ni treba poslušati nikogar, vladati marveč nad drugimi« (33, 77).

Sabelijanci preidejo nazaj v judovstvo, ker ne priznavajo razlike med božjimi osebami (hypóstasis) in božjim bistvom (ousía). Arijsanske struje in pnevmatomahi zaidejo v grški politeizem s svojim uče-

njem, da je Sin bitno nižji od Očeta, Sveti Duh pa bitno nižji od Sina. Sklicujejo se na sv. pismo, toda ga ne razlagajo prav, ker ne upoštevajo izročila: »Skupni namen nasprotnikov in sovražnikov zdravega nauka je zamajati temelj vere v Kristusa, s tem da uničijo apostolsko izročilo z njegovo izravnavo z zemljo« (10, 25). Bazilij dokazuje dogmo o božanstvu Svetega Duha na podlagi sv. pisma in izročila. Sveti Duh »ne izhaja iz Boga z rojevanjem kakor Sin, temveč kakor dih [duh] božjih ust« (18, 46). Bazilij je tako kot prvi izmed cerkv. očetov postavil temelj za razlikovanje dvojnega izhajanja v Bogu: rojstvo podeli osebnosti Sinu, izhajanje »kot duh« pa Svetemu Duhu.

Našo pozornost pritegujejo strani, v katerih Bazilij opisuje delovanje Svetega Duha v Jezusovem življenju, v življenju Cerkve in vernikov. Jezus je vodil boj zoper hudobnega duha v Svetem Duhu in je rušil njegovo kraljestvo laži z močjo Duha. Cerkve je karizmatična ustanova, ker Sveti Duh podeljuje v njej različne službe in daje nosilec teh služb moč za izpolnjevanje njihovega poslanstva. Preroštvo je dar Duha, vendar poleg pravih prerokov nastopajo v Cerkvi tudi krivi. Krivoverci so krivi preroki. Njih smrtonosne sofizme je mogoče spoznati le v luči Svetega Duha. Ponarejeni preroki, ugotavlja Bazilij v nekem pismu, so vedeževalci — kot pravi prerok Zaharija: »Vedeževalci vidijo slepila, pripovedujejo nične sanje« (Zah 10, 2). Vedeži sprožijo v Cerkvi notranje boje, povzročijo razhajanje vernikov in uničijo medsebojno ljubezen med kristjani. Preroška karizma je nekaj redkega. Le malo ljudi namreč očisti svoje duše hipnotičnih nazorov sveta in iz prenapetosti poblatenih dejavnosti. »Preroška karizma zasije v nekaterih neblatnih in neomadeževanih dušah. Umazано zrcalo ne more sprejemati likov podob. Tako tudi duša, ki so jo zavzele zemeljske prezaposlenosti in je otemnela zaradi strasti, izvirajočih iz mesenega naziranja (Rimlj 8, 6), ne more sprejemati razsvetljenja Duha« (Epist. 210, 6).

Svet ne more sprejeti Svetega Duha, Duha Resnice, ne vidi ga in ga ne pozna

(Jan 14, 17). Svet označuje tukaj »mesene« ali poživaljene ljudi, katerih miselno bivanjsko območje je le znotrajvesoljsko področje, v katerega vedno bolj prodirajo. »Mesei človek, ki nima duha izurjenega v kontemplaciji, ampak z naziranjem mesa, (Rimlj 8, 6) ves z umom strmoglavlja kakor v močvirje, ne more pogledati kvišku k duhovni luči Resnice. Zato svet, to je v mesenih strasteh zasužnjeno življenje, ne sprejema milosti Duha, podobno kakor bolno oko ne sprejme sončnega žarka. Gospod daje svojim učencem, ki so si izčistili življenje po njegovih naukih, sposobnost za gledanje in zrenje Duha. Prerok Izaija pa pravi tole: 'On, ki je utrdil zemljo in kar je v njej, dal dihanje ljudstvu na njej in Duha hodečim po njej' (Iz 42, 5). Tisti, ki poteptajo pozemeljskost in se povzpnejo nad njo, so vredni daru Duha« (22, 53).

Sveti Duh dviga mesenega človeka iz zapletenega in močvirnatega pragozda znotrajsvetnega življenja v nadvesoljsko ali nebeško bivanjsko sfero. Živalski človek se tako poduhovlja in postaja vse bolj nebeški človek: »Ako je torej kdo v Kristusu, je nova stvar' (2 Kor 5, 17). Prenova in torej spremenitev pozemeljskega in strastnega življenja v nebeško življenje se vrši po Svetem Duhu — kar zbuja v naših dušah vsepresežno strmenje« (19, 49). Prenova posameznika (in Cerkve) spada v red novega stvarjenja, noben človek navzlic vsemu svojemu cerebralnemu aparatu je ne more povzročiti. Zato je tako pomembno sprejemanje božje energije Duha, ki človeka harmonično in blago vzgaja v kontemplaciji. Kontemplacija stare zaveze je vežbališče za oči srca, ki se z zrenjem senc prihodnjih resničnosti (Hebr 10,1), postopoma s preišljevanjem predpodob izurijo za odkrivanje, v zrcalu in skrivnostno, skrivnih načrtov božje Modrosti v novi in večni zavezi.

Sveti Duh se kakor sonce podarja v delež prejemnikom in jih pobožanstvuje. Naše duše sprejemajo posvečevalno luč Svetega Duha po meri svoje čistosti in prozornosti: toliko, kolikor so se prečistile v ognju ljubezni Duha in so se tako izbrusile kakor nekakšne diamantne leče:

»Sveti Duh zasije v njih, ki so se očistili vseh madežev in jih po občestvu s seboj poduhovi. Če žarek obsije čista in prozorna telesa, postanejo ta sijajna in izsevajo nov sijaj. Tako tudi duše, nosilke Duha, razsvetljene z Duhom, postanejo same duhovne ter drugim izžarevajo milost. Od tod izhaja napovedovanje prihodnosti, umevanje skrivnosti, dojemanje skritih resničnosti, razdeljevanje karizem, zadrževanje v nebesih, rajanje z angeli, brezkončno veselje, vztrajanje v Bogu, upodabljanje po Bogu in vrh hrepenenja: postati bog« (9, 23).

Človek, ki ni deležen razsvetljevanja Duha, je maloumen (mikrológos), zaprt je v »mikroskopska« obzorja svojih razumskih spoznav. Ko je Sveti Duh očistil lečo človekovega duha, odstranil z nje »pokrov« (ločilno steno, lupino) sestavljen iz množice slojev okamenelih pozemeljskih misli, potem odpira človeku pogled v nadrazumska, makroskopska, »teleskopska«, nadvesoljska, večnostna obzorja in nazadnje k neskončni skrivnosti Boga. »Razsojevalni um nam je dan za spoznavanje resnice. Bog pa je praresnica. Prvenstvena naloga uma je spoznavati našega Boga, toliko spoznavati, kolikor more najmanjši dojemati neskončno velikega. Oči so namenjene zaznavi vidnih stvari, vendar zaradi tega še ne vidijo vseh vidnih stvari. Z enim pogledom ni mogoče pregledati nebesne poloble. Naše oči se soočajo z njo kot s pojavom, ki nas obdaja, v resnici pa nam je v njej mnogo, da ne rečem vse, neznano: narava zvezd, njih velikost, razdalje, gibanja, konjunkcije, odkloni in drugi nagibi, potem bistvo oblaka, razdalja med vbočenostjo in izbočenostjo vrtečega se svoda. Kljub neznanim rečem ne pravimo, da je nebo nevidno, ampak vidno zaradi pičlih zapažanj. To velja tudi za naše spoznavanje Boga. Če so um poškodovali hudobni duhovi, potem malikuje ali pa zapade v kako drugo mimoumno obliko brezbožnosti. Če pa se preda pomoči Duha, umeva resnico in spoznava Boga. Spoznava ga, kot pravi apostol Pavel, delno, po tem življenju pa popolneje« (Epist. 233, 2).

Bazilij tako zelo poudarja potrebnost božjega delovanja pri našem spoznavanju Boga, da govori o teologiji kot o čudežu. Brez sprejemanja razsvetljevanja Svetega Duha bi naš študij teologije in spoznavanje Kristusa bilo podobno tipanju mravlje, ki je v globokem temnem rovu brezizhodnega rudnika. Branje, še več, premišljevanje Bazilijevega spisa O Svetem Duhu je primerno za naš čas, ko znova poudarjamo vlogo Svetega Duha v življenju Cerkve in v kristocentrični duhovnosti vsakega posameznika. »V tvoji luči gledamo luč« (PS 35,10), to je v razsvetljenju Duha gledamo »resnično luč, razsvetljujočo vsakega človeka, ki pride na svet« (Jan 1,9). Tako Duh razodeva v sebi slavo Edinorojenega in v sebi pravim čistilcem predaja spoznanje [vednost] o Bogu. Pot spoznavanja Boga [teognozije] gre od enega Duha po enem Sinu do enega Očeta« (18, 47).

Ivan Pojavnik

Martin Kirigin OSB: La mano divina nell'iconografia cristiana. Città del Vaticano 1976, Pontificio istituto di archeologia cristiana. 246 str. + 9 slik na prilogah. (Studi di antichità cristiana XXXI)

Tudi Slovencem dobro znani hrvaški liturgični pisec in prevajalec, ki je nekaj časa študiral teologijo na naši fakulteti, je v zbirki papeškega instituta za krščansko arheologijo objavil delo, ki si ga po njegovi dobroti (poslal ga je ljubljanski teološki fakulteti) lahko vsaj bežno ogledamo, ne da bi v kratkem poročilu mogli izčrpati bogato vsebino.

V opombi 14 na str. 10 razloži historiat te svoje disertacije, ki jo je obranil 28. junija 1944 pri prof. p. E. Kirschbaumu. Medvojne in povojne razmere so onemogočale natis, zaradi mentorjeve spodbude in pomoči različnih prijateljev pa je delo mogel avtor dopolniti in je pred kratkim lahko izšlo v zbirki papeškega instituta. Zato je razumljivo, da je glavni del gradiva, navedenega v opombah, iz predvojne dobe, v natisu pa je na

potrebnih mestih dodana tudi novejša literatura. Kako veliko zanimanje za simboliko vlada v svetu, razodevajo številne študije, ki jih avtor navaja. Zato je mnenja, da z objavo posega tudi v zdaj aktualno teološko raziskovanje.

Študija je razdeljena na dva dela: pregled virov za simboliko božje roke in pomen božje roke v krščanskih ikonografskih kompozicijah.

V pregledu virov obravnava besedila, v katerih nastopa ta simbol in njegove uprizoritve zunaj in znotraj krščanstva.

V začetku prvega dela avtor navaja in komentira, kako opisujejo vlogo roke stari avtorji in biblija. Ker povsod pomeni predvsem moč in oblast, zato avtorji splošno uporabljajo roko kot simbol za nekaj močnega. Roka je v vseh kulturah podpirala besedo, izrečeno z usti (dokaz za to so podobe različnih dob), zato si npr. ob sklepanju pogodbe obe stranki sežeta v roko. Od klinopisnih časov dalje je znana roka, ki podpira molitev, najbolj »materialistično« je to izraženo v 2 Mojz 17, 11—12, ko dvignjeni Mojzesovi roki kličeta božji blagoslov nad vojake v boju. Zelo pogosto je že v stari dobi kretnja polaganja rok znamenje posredovanja drugemu tistega, kar ima kdo sam. Biblični jezik je v izvorniku poln teh podob, ki pa jih moderni prevodi večinoma nadomeščajo z manj slikovito govorico ali celo z abstrakcijami, čeprav so nekatere znane tudi še v našem času, npr. »prostiti za roko« v pomenu zaroke ali poroke. P. Kirigin navaja ustrezen španski izraz, iz svoje ožje domovine pa »rukovati se« v istem pomenu.

Biblija z drugimi starimi kulturami vred pozna roko v pomenu celotnega človeka, npr. ko gre za spomenik rajnemu, prav tega pa moderni prevodi ne poznajo več. Tudi namesto roke v pomenu označevanja osebne lastnine, kot je bila nekoč narisana na steni hiše, so prevajalci poiskali kak drug izraz. Pregledal sem nekaj slovenskih prevodov za 2 Sam 18, 18: »Ko je Absalom še živel, si je dal postaviti spominski steber, ki je v Kraljevi dolini... Imenuje se Absalomov spomenik do današnjega dne« beremo v Ekumenski

bibliji, le Japljev in Wolfov prevod pa imata dobesedno: »Absalomova roka«. Podobno v Iz 56, 5: »njim dam v svoji hiši in sredi svojih zidov prostor in ime, ki je boljše kot sinovi in hčere«, v skladu z originalom pa bi moralo biti: »sredi svojih zidov roko in ime«.

V drugem poglavju prvega dela avtor na kratko pregleda podatke iz literature različnih starih verstev o roki, ki predstavlja božjo moč.

V tretjem poglavju beremo o upodobitvah božje roke v verstvih pred nastopom krščanstva. Med temi so npr. podobe božanstev z več rokami. Avtor je ob pregledovanju slikovnega gradiva našel več podob poganskih božanstev, ki so motivno sorodna z bibličnim izražanjem, npr. s tem, kako je Bog iz zemlje »upodobil« človeka. Kaj takega bi verjetno naslikali tudi Izraelci, če jim to ne bi bilo izrecno prepovedano. Primer več upodobitev božje roke v judovskem okolju nam je šele iz 3. stoletja po Kristusu ohranjen v shodnici Dura-Europos ob Evfratu, ki slogovno sodi že v helenistično območje.

V četrtem poglavju pregleda avtor različne skupine slovstev, ki so vplivala na krščanske umetnike, da so upodabljali božjo moč ali Boga sploh v znamenju njegove roke. V prvem delu tega poglavja je avtor zbral vse pomene, ki jih ima božja roka v sv. pismu tako glede stvarjenja kot ohranjanja stvarstva. Čeprav biblija tudi druge človeške organe uporablja, da z njimi izraža božje lastnosti, je vendar roka neprimerno večkrat uporabljena, po avtorjevem mnenju tudi zato, da bi sveti pisatelji tako preprečili nastanek ideje o nekakšnem pasivnem, mirujočem Bogu. Tudi v qumranskih rokopisih je p. Kirigin našel več mest, ki o božji roki govorijo v smislu, kakor smo navajeni iz biblije.

Pregled spisov cerkvenih očetov razodeva, da so se trudili za pravilno vzgojo svojih vernikov, ki bi lahko biblične podobe vzeli preveč po človeško, kar včasih zbuja vtis, da očetje niso bili naklonjeni upodobitvam bibličnih prizorov. Vendar je ta pregled slovstva pokazal, da so prav spisi očetov pomagali kristjanom k bolj-

šemu razumevanju tega, kar so videli upodobljeno na stenah cerkva in slišali prebrano pri bogoslužju. Očete so v božji roki večkrat videli učlovečenega božjega Sina, v drugi roki ali v prstu na roki pa tretjo božjo osebo, Svetega Duha.

S kratkim izborom liturgičnih tekstov, v katerih pogosto nastopa božja roka, avtor opozori na liturgično uporabo simbola, ki je pogosto povezan z ikonografijo. Ob prevajanju latinskih liturgičnih tekstov v slovenščino smo se s tem vprašanjem večkrat srečavali, navadno je, podobno kot sem zgoraj opozoril glede bibličnih prevodov, v prevajalski komisiji prevlado mnenje, da moramo namesto nazorne božje roke uporabiti kak drug, manj slikovit izraz.

Drugi del knjige je posvečen študiju božje roke v krščanski ikonografiji. To je p. Kirigin naredil v treh poglavjih, v katerih obravnava božjo roko kot simbol božje aktivnosti, nato piše o tem, kako božja roka »govori« o božjem delovanju, končno pa o tem, da božja roka lahko predstavlja Boga Očeta, pa tudi Sina in celo Svetega Duha, ali pa kar bolj splošno božjo navzočnost.

Najpogosteje nastopa božja roka kot znamenje božje stvariteljske moči ob ilustracijah prvega poglavja biblije in to v starih vzhodnih in zahodnih rokopisih (avtor navaja literaturo, kjer so ustrezne upodobitve objavljene), večkrat ob ilustracijah potovanja Izraelcev po puščavi, kjer Bog hrani svoje ljudstvo v mano, dalje v podobah rešitve Danijela iz levnjaka in scene Abrahama in Melkizedeka. Ena skupina te vrste prikazuje božjo roko, ki ljudi varuje in rešuje, kar je zlasti lahko v zvezi s podobami dogodkov ob rešitvi iz Egipta. Posebno znamenita in priljubljena je božja roka, ki vodi Abrahama ob Izakovi daritvi — simbol, kako Bog rešuje smrti. Ker so vse te odlomke sv. pisma brali pri bogoslužju, so jih hoteli videti upodobljene tudi v liturgičnih rokopisih in na stenah cerkva. Božja roka nastopa tudi v zvezi s poročnimi motivi, kjer ta roka nadeva nevesti poročni venec. Podobne so tudi slike, kjer je venec znamenje večne sreče.

V drugem poglavju je avtor zbral primere, ko so umetniki upodobili božjo roko kot izraz božje govornice: Bog kaznuje prve starše v raj, daje obljube očakom, uči voditelje izvoljenega ljudstva, navdahuje preroke in evangeliste. Zelo veliko gradiva je avtor našel v bibličnih rokopisih, kjer so miniaturisti ilustrirali posamezne odlomke stare in nove zaveze.

Tretje poglavje je posvečeno podobam, na katerih nastopa božja roka kot upodobitev posameznih božjih oseb Očeta, Sina, Svetega Duha. Roko Boga Očeta najdemo v prizorih iz Jezusovega otroštva, ob njegovem krstu, njegovem trpljenju in v prizorih Gospodovega poveljanja. Roka kot znamenje Kristusa je manj običajna, avtor jo je našel le v nekaterih upodobitvah Kristusovega prikazanja Savlu pred Damaskom. Sveti Duh v podobi roke je še redkejši, poznajo ga le nekatere scene Jezusovega krsta. Na koncu je avtor zbral še nekaj podob božje roke, ki jih razlaga kot znamenje božje navzočnosti, ne da bi mogel razločevati, za katero božjo osebo gre.

V kratkem četrtem poglavju je avtor svojim raziskavam dodal še ugotovitve, na kakšen način je božja roka upodobljena. To je predvsem roka, ki govori in blagoslavlja, nastopa pa v določenem okolju: v starejših upodobitvah se vidno razlikuje od barvanega ozadja, pozneje jo obkrožajo z nimbom, še pozneje se pojavi tudi križ, žarki in podobno.

V sklepnih besedah avtor znova poudari, da ni hotel sestaviti izčrpnega inventarja vseh bibličnih mest, v katerih nastopa božja roka, še manj pa seznam vseh njenih upodobitev. Méni pa, da je razvrstitev v posamezne skupine toliko izčrpná, da bi v eno ali drugo skupino mogli uvrstiti tudi nove najdbe.

Pregled ikonografskega gradiva je avtorja privedel do sklepa, da umetniki niso zgolj ilustrirali biblične tekste, ampak da so mnogokrat uporabili motiv božje roke tudi tam, kjer te besede v svetem besedilu ni. Že v zgodnji dobi krščanske umetnosti so torej umetniki zelo svobodno ravnali s sv. pismom.

Vplivi na krščansko umetnost so bili tako grški kot judovski, po Konstantinovi dobi so upodobitve splošno znane, od karolinške dobe dalje pa je umetnikom postala roka sama vedno manj priljubljen ikonografski motiv. Avtor sklepa svoje razpravljanje s teološko mislijo, da so podobe božje roke tudi izraz, kako je Bog človeku blizu, kako ga celo »potrebuje« za izvrševanje svojih načrtov.

Na koncu knjige je avtor na osmih straneh strnil glavne ugotovitve, dodal je seznam bibličnih mest, seznam imen starih pisateljev, seznam imen uporabljenih avtorjev in seznam motivov, v katerih nastopa božja roka. Devet ilustracij omogoča, da tudi bralci vidimo nekaj tistega, kar je videl in analiziral avtor.

Značilno za metodo dela p. Kirigina je, da obsežno in zelo raznovrstno gradivo navaja v opombah v izvirnih jezikih z natančno citacijo, glavno besedilo pa zato zelo prijetno teče v italijanščini brez motečih narekovajev. V nasprotju s tistimi avtorji, ki hočejo učinkovati na bravce z velikim številom opomb in jih zato štejejo po vrsti od začetka do konca knjige, ima v Kiriginovi knjigi vsak večji odstavek svoje lastno štetje opomb, tako da šele s seštevanjem ugotovimo število vseh: 800 je namreč približno vseh opomb, v katere je vključil tudi vso novejšo literaturo. Posebej je treba pohvaliti, da kljub različnim tujim jezikom v teh opombah skoraj ni tiskarskih napak. Nekoliko manj navadno in celo moteče pa je, da številna uporabljena dela navaja s polnim naslovom le prvič, ko se v kakšni opombi pojavijo, ne pa tudi v posebnem seznamu literature, kot smo to navajeni. Sicer ima na koncu knjige kazalo avtorjev, ki jih navaja, toda pri avtorjih, ki so napisali več del, ne moremo že iz kazala vedeti, kje je polni naslov prav tistega dela, ki ga iščemo.

Te majhne pripombe seveda ne zmanjšujejo vrednosti dela, ob katerem se odpira zelo vabljiva naloga, da bi kdo pod podobnim vidikom pregledal tudi slovensko likovno gradivo.

Marijan Smolik

Raymund Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Kösel-Verlag, München 1978, 239 str.

Innsbruški profesor dogmatike R. Schwager se je lotil zahtevnega dela, da bi iz novega zornega kota osvetlil vprašanje nasilja v svetem pismu. Naslonil se je na raziskave in dognanja francoskega literarnega kritika R. Girarda. Ta je analiziral literarna dela iz raznih obdobij, od modernih francoskih romanov, prek Dostojevskega, klasičnih grških tragedij do mitov starodavne preteklosti.

Schwager v *prvem poglavju* svoje knjige (13—53) predstavlja Girardovo teorijo, predvsem na osnovi knjige *La violence et le sacré* (Paris 1972). Girard meni, da je odkril, kako so v primitivnih skupnostih reševali mir, ki ga je ogrožalo človekovo nagnjenje k nasilju, k ubijanju. To nagnjenje naj bi izviralo iz želje po posnemanju (*mimesis*). Človek si zaželi tistega, za čemer se žene že drugi. Tako postaneta tekmeča, to pa vodi v pobjo. Za ta proces pričajo neštete zgodbe o bratomorih v mitih primitivnih verstev in v literaturi vseh časov. Nasilje pa sproži verigo nasilja (krvno maščevanje); in ker je posnemanje in s tem rivalstvo splošen pojav, celotnemu plemenu grozi izničenje. Rešitev najdejo v tem, da skupina ljudi obrne svojo jezo na enega. Na tega projicirajo vse zlo, ki ga je treba kaznovati. Ta projekcija je utemeljena v dejstvu, da človek v jezi zlahka zamenja objekt svojega srda, ravna iracionalno. Ko se je jeza mnogih izlila na enega, je veriga nasilja pretrgana. Vrne se mir in bratsko sožitje. Iz takega prenašanja krivde na posameznega »grešnega kozla« (prim. Lv 16, 20—22) nastane stalna ustanova. Žrtvujejo vojnega ujetnika, sužnja, otroka in končno tudi žival. Obred daritve je treba izvršiti po natanko določenih pravilih, saj je od tega odvisna blaginja, če že ne kar obstoj plemena. V zvezi s tem nadomestnim žrtvovanjem je tudi strogo ločevanje sakralnega od profanega. Mrtva žrtev je hkrati predmet strahu in oboževanja. Zaradi projek-

cije vsega zla na žrtev zbuja ta grozo, zaradi njene funkcije, ki prinaša mir, pa velja za prinašalko blagoslova (34 sl.). Ta »mehanizem grešnega kozla«, kot pojav imenuje Girard, pa ne velja samo v primitivnih skupnostih, temveč v vsaki družbi v vsakem času. Vedno pa se skriva in ljudem pravi smisel tega početja ne pride v zavest. (To je posebno pomembna točka za razumevanje svetopisemskega sporočila po Schwagerjevi raziskavi.) V modernih družbah, pravi Girard, je sistem sodstva tista ustanova, ki bolj ali manj uspešno opravlja vlogo nekdanjega darovanja človeških ali živalskih žrtev in tako ohranja relativen red v družbi (41 sl.). S to svojo družbeno analizo Girard ne izključuje transcendence, temveč izrecno pokaže na judovsko-krščansko razodetje, ki po njegovem mnenju odkriva ta »mehanizem« in ga tudi odpravlja (52).

V *drugem poglavju* (54—142) skuša Schwager preizkusiti Girardovo teorijo na velikih temah svetega pisma stare zaveze. Pokaže se, da je v stari zavezi nasilje zares osrednje vprašanje. Prelivanje krvi je večkrat kar sinonim ali bolje, skupni imenovalec za greh vseh vrst (npr. zgodba o Kajnu in Abelu). Izraelci v Kanaanu posnemajo druge narode (*mimesis*), častijo tuje bogove in sklepajo zaveze s poganskimi narodi. Preroki obsojajo nasilje in nastopajo tudi proti daritvam (npr. Am 5, 21—25; Oz 6, 6). Jahve se kaže kot »bog vojne« (sveta vojna!), ko je ljubosumen na božanstva drugih narodov (rivalstvo), in vedno bolj kot »bog miru«, ko je jasno, da so drugi bogovi prazen nič. Zanimivo je, kar Schwager odkriva v psalmih. Motiv po nedolžnem preganjanega, ki se proti njemu zbira krdelo krvoločnih sovražnikov (npr. Ps 22) močno spominja na »grešnega kozla«. V prerokih tekstih najdemo poleg napovedi o tem, kako bo Jahve uničil sovražnike izvoljenega ljudstva, tudi vrstice o prihodnjih mesijanskih časih, ko bo Bog spreobrnil sovražnike in bo nastopila doba bratstva vseh ljudstev. Schwager pravilno ocenjuje, da bi bilo treba posamezne starozavezne tekste še podrobneje preiskati v luči Girardovih tez. V njegovi knjigi je

analiza nujno le sumarična. Ugotavlja pa, da sveto pismo stare zaveze precej razkrinkava prikriti mehanizem nasilja v družbi (prim. N. Lohfink, *Altes Testament — die Entlarvung der Gewalt*, v: Herder Korrespondenz 32 [1978] 187—193), a problema ne reši. Schwager meni, da se stara zaveza najbolj približa rešitvi v liku Jahvetovega služabnika v Devterozajju. Tu se zares zgodi nekaj novega. Hudobneži, ki so mučili in umorili Jahvetovega služabnika, *spoznajo* njegovo vlogo »... zaradi naših grehov je bil ranjen, potrj zaradi naših hudobij« (Iz 53, 5). Tu se nasilje ustavi. In čeprav so nedolžnega Jahvetovega služabnika umorili, mu besedilo obljublja, da »bo videl luč, se bo svetlobe do sitega nagledal« (Iz 53, 11). Če mora avtor ugotoviti, da ostane v stari zavezi marsikaj nedorečenega in ostane v njej marsikaj takega, česar ne moremo preprosto spraviti na skupni imenovalec, je pa gotovo, da je za kristjane odločilna luč nove zaveze.

O Jezusu kot »grešnemu kozlu sveta« razpravlja Schwager v *tretjem poglavju* svoje knjige (143—231). Pri sinoptikih, pri Janezu in pri Pavlu odkriva misli, ki so sorodne ali celo iste kot v psalmih in pri prerokih. Že Girard meni, da je treba imeti besede o kamnu, ki so ga zidarji zavrgli, pa je postal vogelni kamen (prim. Mr 12, 10 in Ps 118, 22) za hermenevitično izhodišče novozaveznih spisov (147 ss.). Pri vseh treh sinoptikih ta navedek iz Ps 118 služi Jezusu kot povzetek prilike o hudobnih vinogradnikih, ki umorijo gospodarjevega sina. Jezus je brez greha, a zbuja slepo sovraštvo v ljudeh, ki jih sinoptiki imenujejo »farizeji in pismouki«, Janez pa »Judje«. Naravnost odkriva njihovo morilsko nagnjenje (Jan 8, 37), ki se ga sami ne zavedajo. V sovraštvu do Jezusa se združijo ljudje, ki so si sicer nasprotniki (prim. Lk 23, 12). Jezus pa uči ljubezen do sovražnikov in kot ideal postavlja ljubezen, v kateri človek dá življenje za sočloveka (prim. Jan 15, 13). Ne vračati udarca z udarcem je edina možnost, kako presekati začarani krog posnemanja in nasilja (178). Jezus sam postane »grešni kozel«. V novozaveznih

knjigah dobi zbiranje njegovih sovražnikov in njihov zločin svetovne razsežnosti. Čeprav je vse potekalo v kaj skromnih provincialnih razmerah, se govori o tem, kot da so se proti Jezusu združili nasilniki vsega sveta in vseh časov (195). Schwager skuša pokazati, kako Jezusov »primer« sega prek okvirov Girardove teorije. Po tej je grešni kozel vedno po naključju izbrana žrtev, Jezusu pa ta vloga nujno pripada. Sprovocira svoje nasprotnike s tem, da razkrinka njihovo skrivno teženje po prelivanju krvi. In še več: resničen in dokončen razlog za njihovo smrtno sovraštvo je Jezusova izpoved, da je božji Sin (196 ss.). Girard pravi, da za nasilje ni nobenega resničnega razloga, Schwager meni, da nova zaveza odkriva najgloblji razlog za sovraštvo in nasilje med ljudmi, namreč sovraštvo do Boga. To se razgalja ravno v odnosu do božjega in človekovega Sina — Jezusa (201 ss.). Skriti sovražni odnos do Boga se kaže v popačenih oblikah religioznosti, v službi malikom. Tu je po Schwagerjevem mnenju tudi globlji razlog za strah in spoštovanje do darovane žrtve pri poganskih daritvah (204). S tem da Oče obudi Jezusa in pošlje Svetega Duha, postavi zavrženi kamen za vogelni kamen novega božjega ljudstva. Sveti Duh je počelo edinosti in s tem miru (225). To je duh resnice in ljubezni. Namesto da bi bil zločin povzročil povračilno nasilje, je v resnici sprožil potoke milosti. To je odrešenje. Schwager nakazuje nove možnosti za nauk o sv. Trojici (227) in za nauk o

Cerkvi (229). Sveti Duh deluje po besedi in ta vedno znova razkrinkava hinavski mehanizem grešnega kozla ter pričuje za zmagovito ljubezen.

Za *sklep* govori avtor o »perspektivah« (233—239). Odgovarja na vprašanje, ki ga najbrž zastavlja sleherni bralec: Zakaj prihajamo šele danes do teh spoznanj o smislu svetopisemskih besedil, če je stvar tako jasna? Nadvse zanimivo nakazuje, kako so vso zgodovino »mehanizem grešnega kozla« prikrivali v eksegezi in v teologiji ter predvsem v cerkveni praksi. Na koncu opozarja, kako pomembna je Girardova teorija za razumevanje sedanjih mednarodnih odnosov, posebno še tekme v oboroževanju.

Knjiga je res vredna branja. V svetem pismu odkriva presenetljivo povedne povezave med velikimi temami obeh zavez. Avtor je mogel v tem delu marsikaj samo nakazati, tako na področju analize svetopisemskih besedil kakor glede možnega razvoja teološke misli. Na nekaterih mestih se je težko ubraniti vtisu, da gre za nategovanje na kopito Girardove teorije. Vendar se mi zdi dovolj trezna tale ocena: »Girardova teorija nikakor ne razloži vsega svetega pisma, pač pa nudi pojmovno osnovo, s katero lahko vrednotimo sporočila svetopisemskih knjig v njihovem polnem obsegu. Pomaga odkrivati povezave, ki jih navadno vse preveč zlahka prezremo« (195 sl.).

Marjan Peklaj

Kronika teološke fakultete

Poletni semester 1977/78

Vpis v poletni semester 1977/78

V poletnem semestru so bili vpisani na Teološko fakulteto v Ljubljani in njen oddelek v Mariboru 203 študentje (zimski semester 220). Od tega je bilo v Ljubljani 174 študentov, na oddelku v Mariboru pa 29 študentov.

Po posameznih letnikih je število naslednje: I. — 39, II. — 24, III. — 30, IV. — 42, V. — 30, VI. — 31, VII. — 7; po škofijski, redovni ali drugi pripadnosti pa naslednje: ljubljanska nadškofija 50, mariborska škofija 51, kopraska škofija 18, frančiškani 9, minoriti 8, kapucini 5, lazaristi 8, križniki 2, jezuiti 7, salezijanci 24, redovnice 6, druge škofije 5, laiki 10.

Teološki tečaj 1978

Teološki tečaj, ki ga že vrsto let prireja Teološka fakulteta, je bil v Mariboru 28. in 29. marca, v Ljubljani pa 29. in 30. marca. Tečaj, ki so ga pripravili profesorji biblične katedre, je obravnaval naslednje biblične teme: Sveto pismo — zapis dialoga med Bogom in človekom (dr. Jakob Aleksič), Aktualizacija svetega pisma (dr. Jože Krašovec), Zgodovinska resničnost svetega pisma (lic. bibl. Marijan Peklaj), Življenjska moč evangelija (dr. Franc Rozman) in Bog in človek pri sv. Janezu (dr. Albin Škrinjar, DJ, Zagreb).

Tečaja se je udeležilo na obeh krajih okoli 500 duhovnikov in drugih pastoralnih delavcev.

Licenciatski izpiti

V poletnem semestru je 5 kandidatov opravilo ustni licenciatski izpit iz obče

teologije, potem ko so predložili pismeno licenciatsko nalogo in je ta bila sprejeta.

Pavel Bratina, župnijski upravitelj na Vojskem nad Idrijo (kopraska škofija), je pod mentorstvom prof. dr. Franca Rodeta napisal nalogo »Pozasebljanje vere in počlovečenje«. Ustni licenciatski izpit je delal 15. aprila 1978.

Herman Verdev, kapucin, je opravil ustni licenciatski izpit 23. junija 1978. Naslov licenciatske naloge, kateri je bil mentor prof. dr. Jakob Aleksič, je »Kronološki pregled slovenskih prevodov svetega pisma.«

Terezija Večko, s. *Snežna*, uršulinka, je v licenciatski nalogi obravnavala »Pomen pojmov 'emet in 'emûnâh v knjigi Psalmov«. Mentor je bil hon. predavatelj dr. Jože Krašovec, ustni izpit pa je opravila 24. junija 1978.

Anton Štrukelj, duhovnik ljubljanske nadškofije, prefekt v Malem semenišču v Vipavi, je pod mentorstvom prof. dr. Antona Strleta napisal licenciatsko nalogo »Kontemplacija in akcija pri Hansu Ursu von Balthazarju«. Ustni licenciatski izpit je opravil 24. junija 1978.

Andrej Pirš, kaplan v Šentvidu nad Ljubljano, je napisal licenciatsko nalogo z naslovom »Podoba Boga pri škofu Fridriku Baragu«. Mentor je bil prof. dr. Anton Strle. Ustni licenciatski izpit pa je opravil 29. septembra 1978.

Spremembe v vodstvu fakultete in profesorskem zboru

Plenarni fakultetni svet je na svoji seji v Mariboru, dne 30. junija 1978 izvolil

za dekana izrednega profesorja *dr. Štefana Steinerja*, za prodekana pa docenta *dr. Metoda Benedika* (za Ljubljano) in docenta *dr. Franca Plemenitaša* (za Maribor). Mandatna doba velja za akademski leti 1978/79 in 1979/80.

Za honorarnega predavatelja za filozofijo je izvoljen *dr. filozofije in mag. teologije Janez Juhant*, duhovnik ljubljanske nadškofije (30. 6. 1978).

Stanko Lipovšek, dr. liturgike, duhovnik mariborske škofije, je izvoljen za asistenta pri katedri za liturgiko (30. 6. 1978).

Habilitirani docent *dr. Ivan Pojavnik*, duhovnik koprške škofije, je izvoljen za fakultetnega docenta pri katedri za zgodovino krščanske literature in nauka (28. 9. 1978).

Druge dejavnosti in dogajanja

Dne 15. maja 1978 je Teološka fakulteta organizirala informativni dan tako v Ljubljani kot tudi na oddelku v Mariboru. Udeleženci (na obeh krajih jih je bilo prek 50) so tako dobili vpogled v teološki študij ali druge cerkvene dejavnosti, za katere jih pripravljajo posebni tečajji, ki delujejo v okviru teološke fakultete (kate-

hetski, orglarski, za teološko izobrazbo laikov).

Republiški odbor Rdečega križa Slovenije je dne 27. junija 1978 podelil študentom Teološke fakultete priznanje (zlato plaketo) za prostovoljno krvodajalstvo. Besedilo plakete se glasi: »Republiški odbor podeljuje ob 25 letnici prostovoljnega krvodajalstva priznanje zasluge za krvodajalstvo Teološki fakulteti za aktivnost pri razvijanju solidarnosti med ljudmi na področju krvodajalstva.«

Po poti po Jugoslaviji se je skupina 52 študentov in študentk Teološke fakultete iz Regensburga ustavila tudi v Ljubljani kot gost naše Teološke fakultete. Skupino je vodil prof. Grulich, spremljali pa so jo še nekateri profesorji iz Regensburga in Würzburga. Dne 4. septembra jih je sprejel metropolit in veliki kancler fakultete *dr. Jožef Pogačnik*, nato so si ogledali Ljubljano in obiskali Postojnsko jamo. Zvečer istega dne je bilo srečanje in pogovor s profesorji naše teološke fakultete. Naslednjega dne (5. 9.) so nadaljevali pot po Jugoslaviji.

Rafko Valenčič

Poročilo o občnem zboru Görres-Gesellschaft

(30. septembra—4. oktobra 1978 v Bambergu)

Leta 1876 so katoliški znanstveniki in publicisti ustanovili posebno društvo imenovano Görres-Gesellschaft po nemškem katoliškem znanstveniku in publicistu *Jožefu Görresu* (1776—1848). Njihov namen je bil združevati znanstvene interese vseh, ki po svoji miselnosti in raziskovalnem delu priznavajo pomembnost krščanske tradicije. Znanstveni svetovnonazorski pogled na svet novejšega časa je v krizi. Tako prirodoslovne kot duhovne znanstvene vede so podvržene procesu spreminjanja, v katerem se kažejo nove možnosti spoznanja. K temu, za prihodnost tako odločilnemu spoznanju, hočejo prispevati tudi člani Görres-Gesellschaft.

Obveznosti, ki jih nalaga znanost, naj bodo v skladu z modernimi zahtevami, izpolnjene na krščanskih tleh.

Trenutno je delo Görres-Gesellschaft razdeljeno v 13 znanstvenih sekcij, in sicer: za filozofijo, pedagogiko, psihologijo in fizioterapijo, zgodovino, starinoslovje, jezikoslovje in literaturo, orientalistiko, pravo, ekonomijo in socialne vede, umetnost, narodopisje, prirodoznanstvo, politične vede in sociologijo. Vsako sekcijo vodi priznan univerzitetni profesor, tri sekcije pa so razvejane še v posamezne podsekcije.

V stoletni zgodovini svojega obstoja si je Görres-Gesellschaft pridobila velik

ugled v znanstvenem svetu. Naj omenim le nekaj znanstvenih publikacij, ki opravičujejo ta njen ugled: Staatslexikon v 11 zvezkih je do sedaj doživel že šest izdaj, Acta concili Tridentini štejejo za eno najpomembnejših skupinskih del v Nemčiji. Görres-Gesellschaft izdaja samostojne revije za posamezna znanstvena področja kot so: Historisches Jahrbuch, Philosophisches Jahrbuch, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch, Römische Quartalschrift, Oriens Christianus, Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, Spanische Forschungen, Portugiesische Forschungen. Sodelujejo pa tudi pri izdajanju Kirchenmusikalisches Jahrbuch, Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Jahrbuch Civitas. Ne gre pa seveda prezreti tudi posameznih znanstvenih serij, kot sta na pr. Vatikanische Quellen zur päpstlichen Hof- und Finanzgeschichte in Nuntiaturberichten.

Upravni sedež Görres-Gesellschaft je v Kölnu, posebni raziskovalni inštituti pa imajo svoj sedež v Rimu, Jeruzalemu, Madridu in Lisboni.

Člani Görres-Gesellschaft se zberejo vsako leto na letnem občnem zboru, s katerim so združeni simpoziji posameznih sekcij. Letošnji občni zbor je bil v Bambergu od 30. septembra do 4. oktobra.

Delo občnega zbora je bilo omejeno na soboto (upravne formalnosti in zanimivo predavanje prof. Wolfganga Braunfelsa iz Münchna: Bamberg, Stadt und Hofstift) in nedeljo. Po pontifikalni maši nadškofa Emar(ja) Maria Kredel je bila v nedeljo dopoldne v čudoviti baročni dvorani »Residence« slavnostna akademija, na kateri je dolgoletni predsednik Görres-Gesellschaft, prof. dr. Paul Mikat, podal pregled razvejane dejavnosti Görres-Gesellschaft v preteklem letu. V ganljivi slovesnosti so nato izrekli izjemno priznanje starosti nemških zgodovinarjev, prof. Hubertu Jedinu in mu za njegovo dolgoletno plodno delo pri Görres-Gesellschaft izročili častni prstan te ustanove. Slavnostni govornik, prof. dr. Hans Maier, minister za šolstvo in kulturo na Bavarskem, pa je v svojem mojstrskem in

dovršenem predavanju »Der Humanist und Ernstfall. Thomas Morus 1478 bis 1978« orisal duhovno podobo tega angleškega humanista in politika, mučenca sožitja med Cerkvijo in državo, med vero in politično pobarvanimi osebnimi interesi Henrika VIII., človeka, ki je v mnogem ostal aktualen tudi danes.

Ponedeljek in torek sta bila določena za delo po sekcijah. V zgodovinski sekciji smo poslušali zelo zanimiva predavanja: prof. August Lücknerath (Bonn): Quantifizierung als eine historische Forschungsmethode; prof. Joachim Wollasch (Münster): Totengedenken und Armensorge im Mittelalter. Eine Untersuchung mit Hilfe der EDV; dr. Rainer Schwinges (Giessen): Quantifizierende Methoden in der Forschung zur Universitätsgeschichte des 14. bis 16. Jhrs.; dr. Rainer Müller (München) Sozialer Stand und akademische Studium — quantifizierbare Materialien zur Geschichte der bayerischen Landesuniversität Landshut 1802—1826; prof. Hermann Weber (Mainz): Grenzen und Möglichkeiten der historischen Demographie; dr. Stefan Weinfurter (Köln): Reformkanoniker und Reichsepiskopat im Hochmittelalter; prof. Gerd Zimmermann (Bamberg): Klosterinventar des Hofstifts Michelsberg in Bamberg als eine historische Quelle; prof. Remigius Bäumer (Freiburg): Vermittlungsbemühungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530. Preveč bi bilo, če bi hotel dati o vsakem predavanju vsaj kratek povzetek, vendar naj opozorim le na praktično vrednost predavanja prof. Hermann Webra. Na univerzi v Mainzu vodi že od leta 1973 posebno delovno skupino, ki na podlagi cerkvenih knjig (matične knjige, statusi ...) proučuje demografske odnose v mestu Mainz v 17. in 18. st. Njegova zgodovinska interpretacija pojavov, ki izvirajo iz elementarnega odnosa človeka do življenja in smrti, je solidno utemeljena v konkretnem delu te delovne skupine in podkrepljena s izsledki vseh sorodnih pomožnih zgodovinskih ved. Vsekakor gre za dragoceno pobudo in z njihovimi izkušnjami bi se lahko okoristili za podobno delo tudi pri nas doma.

Predavanja v večernih urah: prof.

Karl Narr (Münster): Grundlagen der menschlichen Gesellung; prof. Otto Zwiertein (Hamburg): Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter; prof. Marian Heitger (Wien) Das Bildungssystem im Spannungsfeld zwischen öffentlicher Erwartung und pädagogischen Auftrag, so bila namenjena vsem udeležencem občne-

ga zbora (440). V posameznih sekcijah se je zvrstilo čez 60 govornikov.

Görres-Gesellschaft je zaključila svoje delo s strokovno ekskurzijo v nekdanjo benediktinsko opatijo Banz in ogled znamenite baročne cerkve 40 svetnikov v Coburgu.

France M. Dolinar

Škof dr. Maksimilijan Držečnik

Namen naslednjih vrstic ni podati vsestranski opis življenja in delovanja škofa Držečnika, ampak osvetliti njegov lik le z zornega kota slovenske bibličistike v njegovem času.

V letih 1959—1961 je v založbi mariborskega škofijskega ordinariata izšel nov slovenski prevod celotnega svetega pisma. Škof, apostolski administrator dr. Maksimilijan Držečnik mu je napisal spremno besedo na pot, ki je značilna. Odkriva nam do neke mere Držečnikovo osebnost, da vidimo v njem ne le škofa, temveč najprej bogoslovnega profesorja svetega pisma in filozofije.

Škof Držečnik je bil rojen v župniji Ribnica na Pohorju 5. oktobra 1903. Po končani klasični gimnaziji in dveh letnikih bogoslovja v Mariboru je bil poslan v Rim, kjer je na papeški univerzi Gregoriana v teku sedmih let študija promoviral za doktorja filozofije in teologije, in bil tam 30. oktobra 1932 posvečen v mašnika.

Po vrnitvi v domovino je bil najprej kaplan v Ribnici na Pohorju, nato v Celju. S 1. avgustom 1936 je postal kaplan na Svetinjah, njegov delokrog pa je bil v škofijskem Dijaškem semenišču v Mariboru. Tu je bil študijski prefekt dijakov, hkrati je opravljal na Bogoslovni visoki šoli v Mariboru službo docenta za etiko, za biblične vede stare zaveze in za krščansko filozofijo. Sam pripoveduje o tem: »Najprej so mi dali moralno filozofijo ali etiko, ker je profesor Jeraj zbolel. Po enem letu sem prevzel sv. pismo stare zaveze, ker je šel profesor Jehart v pokoj. Ko je čez dve leti prof. Trstenjak odšel v Ljubljano, so mi pa dali filozofijo, kjer sem bil še najbolj doma« (»Družina«, XX, št. 24—25, pogovor z urednikom R. V. in J. M.).

Ta Držečnikova služba je trajala do 21. aprila 1941, ko ga je aretirala Gestapo (nemška tajna policija in odpeljal v mariborsko Meljsko vojašnico. Aprila 1941 se je namreč začel »pravi križev pot aretirancev skozi vrste šovinistične sodrge v Ptuj, Mariboru, Celovcu, Gradcu, in je do 1. decembra istega leta bilo na Koroškem in slovenskem Štajerskem aretiranih 910 civilistov, od teh 117 duhovnikov« (Lojze Ude, Boj za severno slovensko mejo 1918—1919. Založba Obzorja, 1977, str. 12).

Iz mariborske Meljske vojašnice je bil dr. Držečnik 14. junija 1941 odveden v zbirališče v Rajhenburgu (Brestanica), od tam pa 5. julija 1941 s transportom, skupaj z več sto drugimi aretiranci, civilisti in duhovniki, v Zagreb. S tem se je začela zanj in za mnoge slovenske duhovnike štiriletna doba izgnanstva na Hrvaškem, pod takratnim nemško-ustaškim režimom.

Držečnik je ta leta prebil kot duhovni pomočnik na Visokem pri Novem Marofu v Hrvaškem Zagorju.

Po osvoboditvi 1945 in vrnitvi v Maribor je bil takoj, kot bivši bogoslovni docent in podravnatelj mariborskega bogoslovja, premeščen v Ljubljano, ker je bil imenovan za vodjo mariborskih bogoslovcev, nastanjen pri jezuitih v njihovem domu ob cerkvi Sv. Jožefa. Na prvi redni seji univerzitetnega senata v Ljubljani, dne 17. nov. 1945, je bil tudi postavljen za docenta stare zaveze na bogoslovni fakulteti v Ljubljani. Kakor znano, je bila ljubljanska teološka fakulteta do leta 1950 še v sklopu z univerzo, vtem ko je mariborsko visoko bogoslovno šolo nemški okupator leta 1941 dejansko ukinitil.

V Ljubljani je dr. Držečnik predaval do konca poletnega semestra 1946/47. Dne 28. septembra 1947 je, kot mariborski pomožni škof, dal ostavko ali odpoved na docenturo. Uvidel je, da je težko in skoraj nemogoče uspešno opravljati obnem škofijsko službo in profesuro biblične stroke. Z aktom univerzitetnega senata dne 31. oktobra 1947 je bil docentura razrešen. To je razvidno iz zapisov zgodovinskega arhiva univerze v Ljubljani.

Držečnikovi slušatelji pri eksegezi v Ljubljani se spominjajo, tako mi pripoveduje eden izmed njih, dr. Ivan Merlak, da je razlagal preroka Izaija tako živo in zavzeto, da so se čudili. Sam je leta 1971 v prej omenjenem pogovoru to pojasnil takole: »Časi so bili takrat za nas zelo težki. Pri eksegezi sem razlagal preroka Izaija. Kakor on, sem tudi sam zadržno veroval, da bo moje poslanstvo neuspešno. Navdihnil me je tudi za geslo: Emanuel — Z nami Bog; dodal sem še »in njegova Mati«. Rekel sem si: skušal bom reševati vprašanja, ki jih bo vsak dan prineslo življenje. Človeško gledano je bila takrat prihodnost res temna«.

Taka je bila Držečnikova eksegeza preroka Izaija v Ljubljani, ko je bil tudi mariborski pomožni škof, saj je postal »naslovni škof dobriški« že 15. septembra 1946.

Toda napačno bi bilo sklepati, da je Držečnik gledal v prihodnost pesimistično. Nasprotno! Zavedal se je, da prerok Izaija ni prerok temnih barv, kakor Jeremija, ampak prerok svetlih mesijanskih obzorij. Čujmo Izaija: »Slišite torej, Davidova hiša: vam je premalo nadlegovati ljudi, da še nadlegujete mojega Boga? Zato vam bo Vsemogočni dal znamenje: Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki ga bo imenovala Emanuel« (7, 13—14).

To je eden izmed velikih mesijanskih tekstov preroka Izaija. Priznati moramo, da je dr. Držečnik gledal na svojo škofovsko službo iz idejnih osnov Izaijeve teologije. Lepše ni mogel tega izraziti, kot je izrazil s svojim škofovskim geslom: »Z nami Bog in njegova Mati«. S tem je izpovedal prepričanje o enotnosti vsega sv. pisma, izpovedal vero v evangelijski univerzalizem in ekumensko misel.

S tem sem očrtal ozadje, iz katerega moramo vrednotiti s škofovo spremno besedo »Novi izdaji svetega pisma na pot« leta 1959, ko je izšel prvi del celotnega prevoda sv. pisma.

V tem zapisu nas Držečnik najprej spomni, da nova izdaja začne izhajati »v Slomškovem letu 1959, ko obhajamo stoletnico prenosa škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor«. Zakaj Držečnik začne s tem? Zato, ker je tudi Slomšek v svojem času mislil na »novo izdajo celotnega sv. pisma«. Že leta 1852 je ustanovil v Celovcu Družbo svetega Mohorja, ki bi naj Slovence vzgajala in izobraževala s krščansko knjigo. In ker je sv. pismo knjiga božje besede, knjiga vseh knjig, je bila »ena najbolj gorečih želja škofa Slomška, izdati prevod celotnega sv. pisma. Zadnji prevod (Jurija Japlja), ki je izhajal v letih 1783 do 1802, je namreč že pošel«.

Držečnik je torej v Slomšku gledal slovenskega škofa, ki se je zavedal, kaj pomeni za narod dobra knjiga sploh, in posebej prevod celotnega svetega pisma. Lahko rečemo, da sta si tu, na svetih tleh svetega pisma, škof Slomšek in škof Držečnik segla v roko in se povežala v prijateljstvo, ki mu je Držečnik ostal zvest do smrti. Je zgolj naključje, da tudi počivata skupaj v novi grobnici, v prenovljeni mariborski stolnici, kamor so po Držečnikovi smrti prenesli iz frančiškanske cerkve tudi Slomška?

Druga, za Držečnika značilna poteza v zapisu »Novi izdaji svetega pisma na pot« je njegova topla beseda zahvale in priznanja prevajalcem in sotrudnikom pri izdaji novega prevoda, začeni pri pokojnem prelatu dr. Matiju Slaviču.

Tretja in glavna misel, da, jedro zapisa, pa je slavospev vsebini svetega pisma kot taki. To je, rekel bi, visoka pesem v šestereh kiticah:

1. »Sveto pismo je najbolj razširjena knjiga na svetu. Prevedena je v neštete jezike...«

2. Sveto pismo »postavlja človeka v pravičen odnos do najvišjega bitja, do Boga«.

3. Sveto pismo »vsebuje načela, ki so temelj človeškega sožitja, ki urejajo odnose med ljudmi«.

4. Sveto pismo je »knjiga, ki daje človeku tolažbo in oporo v trpljenju, v preizkušnjah življenja in zlasti v smrti«.

5. Sveto pismo »ima neizčrpno in večno veljavno življenjsko modrost... , ker je božja knjiga, pisana po navdihnjenju Svetega Duha. Zato je njena vsebina vedno sodobna, pred tisoč leti enako kakor pred sto leti ali danes«.

6. »Središče vseh knjig svetega pisma je Kristus, učlovečena Modrost božja. Sveto pismo stare zaveze pripravlja nanj, nova zaveza pa opisuje njegovo življenje, nauk in odrešilno delo«.

Vidimo torej, da je bila Držečnikova spremna beseda novemu prevodu leta 1959 spremna beseda škofa bibličista. Držečnik pa ima tudi zaslugo, da je nova izdaja leta 1959 sploh mogla iziti. V svoji skromnosti pravi: »Mislim, da nam je tudi tokrat pomagal Slomšek. Prišlo je nepričakovano. Mohorjeva takrat še ni smela izdajati verskih knjig, zato so nekateri predlagali, naj bi sveto pismo izdal ordinariat. Prevzel je vso odgovornost kot izdajatelj, Mohorjeva pa je prevzela finančno in trgovsko plat« (n. d. str. 10).

Ozrmo se zdaj še na ekumensko izdajo Svetega pisma stare in nove zaveze, Ljubljana, 1974.

Velik napredek svetopisemskih znanosti v naši dobi je poglobil med kristjani spoznanje in zavest, ki ji je drugi vatičanski cerkveni zbor dal živ in imperativen izraz v konstituciji o božjem razodetju 18. XI. 1965, kjer je v 12. členu rečeno: »Ker je treba sv. pismo brati in

razlagati v istem Duhu, kakor je napisano, ne smemo nič manj vestno upoštevati vsebine in enotnosti celotnega sv. pisma in se ozirati na živo izročilo vse Cerkve ter na analogijo vere, če hočemo pravilno razlagati smisel svetega besedila«.

To so načela, ki dajejo osnovo ekumenski misli in prizadevanju za enotnost kristjanov. In ta načela sta Slomšek in Držečnik praktično uveljavlja v svoji nadpastirski dejavnosti že dolgo pred drugim vatičanskim koncilom. Da, koncilskim ekumenskim smernicam je utiral pot ravno Slomšek s svojo Bratovščino sv. Cirila in Metoda, ki jo je Rim potrdil že leta 1852, in ki se je širila po škofijah med Čehi, Slovaki, Ukrajinci, Nemci in Madžari. Leta 1951 so Slovani v Rimu slavili stoletnico ustanovitve Slomškove Bratovščine, in papež Pij XII. je napisal posebno pismo, v katerem prosi vse člane Bratovščine, da bi slovanski narodi ohranili vero pradedov.

Držečniku je bilo Slomškovo apostolsko delo za zedinjenje vseh kristjanov dobro znano, in je bil kot škof tudi sam aktiven na tem področju. Na zboru koncilskih škofov v Rimu je bil pri sejah redno navzoč. Tam se je utrnila misel o izdajah svetega pisma ekumenskega značaja. Držečnik je prinesel to misel iz Rima in se toplo zavzel za njeno uresničitev na Slovenskem. Tako je izšla leta 1974, kot ena prvih tovrstnih izdaj, slovenska »ekumenska izdaja« Svetega pisma stare in nove zaveze. Izšla je v eni knjigi, s prirejenim besedilom prevoda, ki ga je izdal ordinariat v Mariboru, kot rečeno, v letih 1959—1961 v štirih delih.

Jakob Aleksič

BOGOSLOVNI VESTNIK

UREDIL FRANC RODE

LETO 38

LJUBLJANA 1978

RAZPRAVE

ALEKSIČ JAKOB	
Sveto pismo — zapis o dialogu med Bogom in človekom	242
BEVK VINKO	
Dozdeven zakon	70
DOLINAR FRANCE M.	
Župnijski arhivi	295
HOLC MILAN	
Nekatere družinsko pravne določbe v svetem pismu in v mezopotamskih pravnih zbirkah	49
JUHANT JANEZ	
Pomen Hermesove transcendentalne misli za razvoj krščanske filozofije	310
KRAŠOVEC JOŽE	
Antiteze v Jobovi knjigi	36
Aktualizacija svetega pisma	109
Antitetični stil v knjigi psalmov (II. del)	403
NADRAH ANTON	
Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit?	406
POJAVNIK IVAN	
Iz Origenove teologije (3. Relacionalnost stvarstva in človeka)	21
Iz Origenove teologije (4. Izpopolnjevanje in konec sveta)	162
Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise	452
ROZMAN FRANCE	
Življenjska moč evangelija	255
STRES TONE	
Socializem in nravnost. Etična teorija dr. Vojana Rusa	270
STRLE ANTON	
Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji	1
Krščansko vrednotenje telesa	121
ŠKRINJAR ALBIN	
Bog in človek pri sv. Janezu	229
ŠUŠTAR ALOJZ	
Zakrament sprave v božji razsežnosti	140
Pomen diakonije v pastoralni	389

TRUHLAR VLADIMIR

Stališče kristjana do prikazovanj v luči teologije	61
--	----

PREGLEDI

Navzočnost poveličanega Kristusa v Cerkvi in v sv. evharistiji (A. Strle)	78
So katoliški binškošniki res nevarni? (Jasna Kogoj)	87
Apostolski sedež in verska svoboda (Achille Silvestrini)	95
»Ali bo krščanstvo izumrlo?« (Franc Rode)	187
Objavljeni viri za zgodovino avguštincev na Slovenskem (Marijan Smolik)	210
Veliki komentar apostolske »spodbude« Pavla VI. o evangelizaciji (V. F.)	215
Generalni minister kapucinskega reda p. Bernardin iz Arezza na Slovenskem leta 1696 (M. Benedik)	341
Nekaj opomb k slovenskemu religioznemu izrazoslovju (A. Strle)	350
Neponarejeni Pierre Teilhard de Chardin (A. Strle)	355
Ludovik Grignon de Montfort in 2. vatikanski koncil ter abstrakcije (A. Strle)	365

DOKUMENTI

Poslušnost Kristusu zahteva edinost (Kardinal George Hume)	333
Šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona (MTK)	472
Iz nauka o krščanskem zakonu (MTK)	482

OCENE

WALF KNUT

Das Bischöfliche Amt in der Sicht Josephinischer Kirchenrechtler (F. M. D.)	100
---	-----

HALTER HANS

Taufe und Ethos (Lojze Šuštar)	101
--------------------------------	-----

HÖSLINGER NORBERT	
Beten lernen aus der Bibel (France Rozman)	525
VIVIAN ANGELO	
I campi lessicali della »separazione« nell' ebraico biblico di Qumram e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all' ebraico (Jože Krašovec)	526
BAZILIJE VELIKI	
Duh Sveti (Ivan Pojavnik)	527
KIRIGIN MARTIN OSB	
La mano divina nell' iconografia cristiana (Marijan Smolik)	529
SCHWAGER RAYMOND	
Brauchen wir enen Sündenbock? — Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (Marijan Peklaj)	532

POROČILA

Akademsko leto 1976/77 na teološki fakulteti (poletni semester) (Rafko Valenčič)	107
Akademsko leto 1977/78 na teološki fakulteti (Rafko Valenčič)	223
Teološki tečaj 1977 (Rafko Valenčič)	227
Ustanovitev inštituta za zgodovino Cerkve na teološki fakulteti v Ljubljani (F. M. Dolinar)	383
Kronika teološke fakultete (Rafko Valenčič)	535
Poročilo o občnem zboru Görres-Gesellschaft (France M. Dolinar)	536

IN MEMORIAM

Škof dr. Maksimilijan Držečnik (Jakob Aleksič)	539
--	-----

HOLLERWEGER HANS	
Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Oesterreich (F. M. D.)	100
RUF A. K.	
Grundkurs Moralthologie (Lojze Šuštar)	103
STEINER ŠTEFAN	
Uvod v moralno teologijo (T. S.)	104
EMMINNGHAUS JOHANNES H.	
Die Messe. Wesen-Gestalt-Vollzug (Marijan Smolik)	105
In libertatem vocati estis (Studia moralia XV.) (Štefan Steiner)	218
SURIAN p. CARMELO OFM	
Elementi per una teologia del desiderio e la Spiritualità di San Francesco d'Assisi (A. Strle)	221
VALJAN VELIMIR	
Moralni zakon situacije u perspektivama Drugog vaticanskog koncila (Štefan Steiner)	373
BÖCKLE FRANZ	
Fundamentalmoral (Lojze Šuštar)	374
FURGER FRANZ — KOCH KURT	
Verfügbares Leben? (Lojze Šuštar)	376
GIACOBBI ATTILIO	
La Chiesa in S. Agostino (A. Strle)	378
MARONCELLI SETTIMIO	
I Religiosi e la Chiesa locale (Vinko Bevk)	381
FEUILLET A.	
L'Agonie de Getsémani (A. Strle)	509
Sveto pismo nove zaveze — I. Rupnik (France Rozman)	516
Evangeliji in Apostolska dela — I. Rupnik (France Rozman)	511
Evangeliji in Apostolska dela — J. Moder (France Rozman)	520
HÖSLINGER NORBERT	
Probleme mit der Bibel? (France Rozman)	522
HÖSLINGER NORBERT	
Neue Kirche-alte Bibel (France Rozman)	524

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)			
Alojz Šuštar	389	Pomen diakonije v pastoralni Bedeutung der Diakonie in der Pastoral La signification de la diaconie dans la pastorale	
Anton Nadrah	406	Marijino deviško spočetje Jezusa, resnica ali mit? Die jungfräuliche Empfängnis Jesu – Wahrheit oder Mythos? La conception virginale de Jésus – mythe ou réalité?	
Jože Krašovec	430	Antitetični stil v knjigi psalmov (II. del) Antithetischer Stil in Buche der Psalmen (II. Teil) Le style antithétique dans le livre des psaumes (II^e partie)	
Ivan Pojavnik	452	Spoznatnost Boga pri sv. Gregoriju iz Nise Die Erkennbarkeit Gottes bei hl. Gregor von Nyssa La cognoscibilité de Dieu chez s. Grégoire de Nysse	
Dokumenti (Documenta)	472	Šestnajst kristoloških tez o zakramentu zakona (MTK)	
	482	Iz nauka o krščanskem zakonu (MTK)	
Ocene (Recensiones)	509	A. Feuillet, L'Agonie de Getsémani (A. Strlè)	
	511	Evangeliji in Apostolska dela – I. Rupnik (Francè Rozman)	
	516	Sveto pismo nove zaveze – I. Rupnik (Francè Rozman)	
	520	Evangeliji in Apostolska dela – J. Moder (Francè Rozman)	
	522	Norbert Höslinger, Probleme mit der Bible? (Francè Rozman)	
	524	Norbert Höslinger, Neue Kirche-alte Bibel (Francè Rozman)	
	525	Norbert Höslinger, Beten lernen aus der Bibel (Francè Rozman)	
	526	Angelo Vivian, I campi lessicali della »separazione« nell'ebraico biblico di Qumram e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico (Jože Krašovec)	
	527	Bazilije Veliki Duh Sveti (Ivan Pojavnik)	
	529	Martin Kirigin OSB, La mano divina nell'iconografia cristiana (Marijan Smolik)	
	532	Raymond Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? – Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (Marijan Peklaj)	
Poročila (Notitiae)	535	Kronika Teološke fakultete (Rafko Valenčič)	
	536	Poročilo o občnem zboru Görres-Gesellschaft (France M. Dolinar)	
In Memoriam	539	Škof dr. Maksimilijan Držečnik (Jakob Aleksič)	

