

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LETO 1987/ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec ZGRADBA DEBORINE PESMI
A. Strle NEUMRLJIVOST DUŠE IN »VSTAJENJE V SMRTI«
A. Štrukelj INSTITUCIJA IN AVTORITETA V CERKVI
J. Bajzek TEMELJNE KRŠČANSKE SKUPNOSTI
V. Novak DOPOLNILO K BIBLIOGRAFIJI M. SLAVIČA

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 4.800 din, posamezna številka 1200 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana,
na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA,
Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LJUBLJANA 1987

Jože Krašovec

Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5)*

1. Sedanje stanje raziskave in antitetična razčlenitev

Številne kratke in dolge študije o Deborini pesmi kažejo dvojno zanimanje preteklih raziskav. Po eni strani hočejo po možnosti kar najbolj natančno določiti zgodovinsko ozadje pesmi, po drugi pa si prizadevajo razčleniti pesniško strukturo pesmi. Obe smeri sta si večinoma v nasprotju druga drugi, ker so postopki raziskovalcev na obeh straneh pretežno enostranski in izključevalni. V prizadevanju po zgodovinski natančnosti so lahko zanemarili pesniške vidike¹; v obravnavi pesni-

* Pričujoči sestavek je nekoliko prirejen prevod prvega poglavja knjige **Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry** (Supplements to Vetus Testamentum 35; Leiden: E. J. Brill, 1984) 19–37. Prevod je pripravil F. Milavec.

¹ G. F. Moore, **A Critical and Exegetical Commentary on Judges** (The International Critical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1895, 1966) 131, izjavlja o zgodovinskih razmerah pesmi takole: »Prikazovanje pesmi se povsem sklada z zgodovinskimi razmerami, kolikor smo ga sposobni rekonstruirati iz našega zelo skromnega gradiva. V njej nismo odkrili nobenih anahronizmov, s katerimi kasnejši pisec tako lahko izdaja svojo dobo; niti ne kaže razpoloženski vidik pripovedi, da bi stal pisec daleč stran od dogodkov, o katerih pripoveduje... Vtis realnosti, ki jo dobimo iz ode, se težko primerja s kakšno drugo pesmijo Stare zaveze...«.

Prim. tudi C. F. Burney, **The Book of Judges** (London: Rivingtons, 1920; 2. izd. 1930; New York: Ktav, 1970: s »Prolegomenon« W. F. Albrighta); L. Desnoyers, **Histoire du peuple Hébreu des Juges à la captivité. I: La période des Juges** (Paris: Desclée / de Brouwer, 1922); J. Garstang, **Joshua, Judges** (The Foundation of Bible History; London: Constable, 1931); H. H. Rowley, **From Joseph to Joshua, Biblical Traditions in the Light of Archeology** (The Schweich Lectures of the British Academy – 1948; London: Cumberlege/Oxford University Press, 1950). Glede na preveč poudarjeno prizadevanje, da bi po možnosti ugotovili realno zgodovinsko ozadje pesmi, je umestno naslednje svarilo C. M. Bowra, **Heroic Poetry** (London: Macmillan & Co., 1961) 535: »Pesništvo, posebno še epsko, je nezadostno nadomestilo za zgodovino. Čeprav vsebuje stvarne osebe in stvarne dogodke, jih pogosto povezuje v namišljene odnose in celo dodaja izmišljene osebe in dogodke, če to zahteva polnost pripovedovanja. To se pravi, razen v malo izjemnih primerih nimamo nobene pravice obdelovati epsko pesništvo, kot da bi bilo zapis resničnosti. Njihova snov je v veliki meri zgodovinska, vendar pa njihova priredba in prikrojitev nista... Saj ne poroča po resnici, kar se je zgodilo, ampak kaže, kar ljudje verjamejo in občutijo.«

škega ustroja so se pa preveč omejili na metrična vprašanja². Vsekakor so ravnali veliko premalo celostno-strukturalno, da bi se mogli izogniti nevzdržnim predlogom za razčlenitev in popravkom besedila.

Zato je videti, da ima prav J. Blenkinsopp, ko ocenjuje stanje raziskav: »Zares velik, moremo reči prevladujoč, del monografij in kritičnih razlag v priručnikih in revijah je posvečen zgolj kritičnemu stališču; vsak verz, celo vsaka beseda je postavljena pod lupo kritične presoje. Sklepi pa le v zelo malo primerih uživajo soglasno odobritev učenjakov in pesem ostane za vse delavce na tem področju, kot je vedno bila, kamnolom neobdelanega kamna³.«

Glede na to stanje so toliko pomembnejši poizkusi G. Gerlemana⁴ in J. Blenkinsoppa⁵, da bi obrnili pozornost na razne slogovne vidike te pesmi. Čeprav oba pisca svoja splošna zapažanja komaj usmerjata na natančno analizo besedila, vseeno zadevata jedro problematike in s tem odpirata nove možnosti raziskovanja.

Glede na razne ponesrečene poizkuse, da bi pesnitev razčlenili po enostranskih metričnih vidikih, je G. Gerleman zahteval razčlenitev po vsebinskih kriterijih. Že v osnovi je odkril antitetično strukturo pesnitve in je jasno uvidel razmejitev med posameznimi elementi. Pri tem je impresionistični videz nanj napravil tako velik vtis, da je pri tem zanemaril ne le skrbno jezikovno analizo posameznih delov pesnitve, ampak večinoma celo reference verzov⁶. To dejstvo zato tem bolj obvezuje to

² Gl. zlasti W. F. Albright, »The Earliest Forms of Hebrew Verses«, *Journal of the Palestine Oriental Society* 2 (1922) 68–86; O. Grether, *Das Deborahlied. Eine metrische Rekonstruktion* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 43, 2; Gütersloh: Bertelsmann, 1941); R. G. Boling, *Judges* (The Anchor Bible 6A; Garden City / New York: Doubleday & Company, 1975) 101–20. R. G. Boling se opira na nekaj predhodnih raziskovalcev, posebno na W. F. Albrighta in razčlenjuje pesem na 9 delov: I (2–9); II (10–13); III (15–16); IV (17–20); V (21–22); VI (23); VII (24–27); VIII (28–30) IX (31). Razlago za to dobimo na str. 106: »Naša razdelitev pesmi na devet delov, ki se znatno spreminjajo po dolžini, sloni predvsem na sistemu štetja zlogov obenem z zapažanjem, da se vsebina pesmi zelo lahko poveže s prikazano predlogo.« Razčlenitev R. G. Bolinga deloma ustreza vsebinsko zaokroženim elementom. Nekaj vsebinskih elementov pa je vendar nenaravno razkosanih.

³ Gl. »Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion«, *Biblica* 42 (1961) 61.

⁴ Gl. »The Song of Deborah in the Light of Stylistics«, *Vetus Testamentum* 1 (1951) 168–80.

⁵ Gl. »Ballad Style...«, 61–76.

⁶ Na str. 171 njegovega članka je naslednja splošna razčlenitev pesmi: »1 – Slavita se navdušenje in voljnost naroda; 2 – Slavi se veličanstvo Jahveja; 3 – Predhodna nemoč Izraela; 4 – Ponovno se slavi voljnost voditeljev in ljudstva; 5 – Voditelji se pozivajo, naj pristopijo k dejanju; 6 – Udeleženi rodovi; 7 – Odstopajoči rodovi; 8 – Udeleženi rodovi; 9 – Kanaanski kralji se bore; 10 – Potok Kišon odnaša Siseraja; 11 – Meroz preklet; 12 – Jaela blagoslovljena; 13 – Siserajeva mati.«

Morda pod vplivom G. Gerlemana tudi L. Alonso Schöckel v svojem članku »Die stilistische Analyse bei den Propheten«, *Congress Volume – Oxford 1959* (Supplements to Vetus Testamentum 7; Leiden: E. J. Brill, 1960) 162–63, na kratko omenja antitetično strukturo pesmi: »Zgradba more biti posredna izjava, če odkrijemo njene osnove in jih oblikujemo. Tako je v Deborini pesmi blokovna zgradba nasprotij: zapuščeno ljudstvo – mogočni Bog; hrabri – bojazljivi rodovi; Jaela – Siserajeva mati.«

Po G. Gerlemanu se še trije pisci podrobno ukvarjajo s strukturo pesmi: H. P. Müller, »Der Aufbau des Deborahliedes«, *Vetus Testamentum* 16 (1966) 446–59; A. Globe, »The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah«, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 493–512; M. D. Coogan, »A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah«, *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 143–66. Je pa presenetljivo, da je ravno v teh sestavkih, katerih naslovi zvane tako obetajoče, komaj kaj novega in uporabnega glede na antitetično strukturo pesmi. Prva dva sestavka sta zelo splošna in površno napisana; tudi ne zadevata vprašanja o antitetični razčlenitvi. Članek M. D. Coogana pa je nasprotno zelo temeljita analitična jezikovna raziskava, ki je predvsem koristna za metrična vprašanja. Predlagana razčlenitev pesmi na pet delov: I = A (2–5) – B (6–8); II (9–13); III (14–18); IV (19–23); V = A (24–27) – B (28–30) le deloma ustreza dejanskim vsebinskim in oblikovnim kriterijem. Povod za deloma zgrešeno razčlenitev si moremo razlagati po eni strani s preveč poudarjenimi metričnimi kriteriji, po drugi strani pa s pomanj-

raziskavo, da miselni tok presoja vedno glede na odnose do jezikovno-slogovnih dejstev.

Antitetični ustroj pesnitve narekuje obdelavo naslednjih vidikov: miselni tokovi in osnove jezikovno-slogovnih značilnosti njihovih medsebojnih odnosov; ustroj posameznih delov v njihovi formalni celoti; vprašanje o enotnosti pesnitve. Da bi se olajšala obdelava teh vprašanj, naj bo takoj navedeno še strukturirano besedilo. Naslednja razčlenitev sloni le na najpomembnejših in posebno vidnih vsebinskih in oblikovnih kriterijih. Nadaljnja razčlenitev posameznih vrstic masoretskega besedila glede na negotove metrične vidike vsaj na tem mestu ni potrebna⁷.

Tematska in jezikovna razčlenitev pesmi nam poda naslednji vrstni red delov in njih glavno antitetično razmerje:

2–3	Poziv, naj slavijo Jahveja
4–5 / 6–8	Jahvejeva epifanija (prihod) / stiska ljudstva pred bojem
9–11ab	Ponoven poziv k slavitvi Jahveja
11c–15ab / 15c–17 / 18	Rodovi Efraim, Benjamin, Mahir ⁸ , Zabulon in Isahar hite v boj pod vodstvom Debore in Baraka / brezbržnost rodov Ruben, Gilead, Aser in Dan / poveličevanje posebno hrabrih rodov Zabulon in Neftali
19 / 20–22	Kanaanski kralji pridejo v boj / zvezde se bore z njimi in jih prisilijo v beg
23 / 24	Mesto Meróz je prekleto / Jaéla je blagoslovljena
25–27 / 28–30	Preprosta žena Jaéla ubije v šotoru vodjo Siserája / Siserájeva mati si v palači z velikim pričakovanjem razlaga zakasnitev
31a / 31b	Sklepni antitetični paralelizem: »Tako naj izginejo Jahvejevi sovražniki, / tisti, ki ga ljubijo, pa naj vzhajajo kot sonce v svoji močik«.

- 2 Ko knezi v Izraelu prevzamejo vodstvo,
ko se ljudstvo voljno odzove, slavite Gospoda.
- 3 Poslušajte **kralji**, prisluhnite **vladarji**;
slavil bom Gospoda, pel mu bom,
igral bom Gospodu, Izraelovemu Bogu.

*

kljivim celotno-strukturalnim metodičnim postopkom. Antitetičnih odnosov se le bežno dotika na straneh 152–54.

Potrebno je omeniti še predloge razčlenitve pri nekaterih drugih piscih, ki se zelo približajo dejanskemu stanju. Posebno ustrezen je opis razčlenitve O. Eissfeldta, *Einleitung in das Alte Testament* (3. izd.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964) 134–35, v naslednje enote: 2–3; 4–5; 6–8; 9–15a; 15b–17; 18; 19–22; 23; 24–27; 28–30; 31. J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (New Century Bible; London/Edinburgh: Nelson, 1967) predlaga naslednjo razčlenitev: 2–3; 4–5; 6–8; 9–11; 12; 13–18; 19–22; 23; 25–27; 28–30; 31.

⁷ Takšna delitev nima pomena za našo študijo. Poleg tega se M. D. Coogan po številnih drugih piscih znova ukvarja v glavnem z metričnimi razčlenitvenimi kriteriji. Kolikor bo potrebno, se bomo pri obdelavi posameznih delov pesmi lotili tudi teh vprašanj.

⁸ Mahir je pesniški izraz za zahodni delu rodu Manase. Prim. C. F. Burney, *The Book of Judges*, 135; R. G. Boling, *Judges*, 112.

- 4 Gospod, **ko si šel** iz Seirja,
ko si stopil iz edomske dežele,
 se je zemlja **tresla**, nebo je **rosilo**,
 iz oblakov **se je ulivala** voda.
- 5 Gore **so drgetale** pred Gospodom iz Sinaja,
 pred Gospodom, Izraelovim Bogom.
- 6 **V dnevih** Anátovega sina Šamgárja,
v dnevih Jaéle so karavane **izginile**;
 tisti, ki so sicer hodili po cestah,
 so morali hoditi po stranpotih.
- 7 **Izginili** so deželani,
izginili so v Izraelu,
 dokler se nisem dvignila jaz, Debora,
 dvignila kakor mati v Izraelu.
- 8 Izvolili so si nove bogove,
tedaj je bila vojna pred vrati.
 Niti štita niti kopja ni bilo videti
 med štirideset tisoči v Izraelu.

*

- 9 Moje srce je z izraelskimi voditelji.
Voljni med ljudstvom, slavite Gospoda;
- 10 vi, ki jezdite na belih oslicah,
 vi, ki sedite na preprogah,
 in vi, ki hodite po poti, pojte.
- 11 Zvoki cimbal med napajališči,
 tam opevajo **Gospodova odrešenjska dela,**
odrešenjska dela za Izraelove deželane.

*

- Tedaj je Gospodovo ljudstvo šlo k vratom.**
- 12 Zbudi se, zbudi se, Debora,
 zbudi se, zbudi se, poj pesem.
 Vstani, Barak, pelji svoje ujetnike,
 Abinóamov sin.
- 13 **Tedaj je šel dol** ostanek plemenitih,
Gospodovo ljudstvo je šlo zame dol med junaki.
- 14 Iz Efraima, njihov izvor je v Amaleku,
 za teboj Benjamin s tvojimi trumami;
 iz Mahirja so šli poveljniki,
 iz Zabulona voditelji z žezlom.
- 15 Isaharjevi knezi so šli z Deboro,
 kakor Isahar tako tudi Barak,
 v dolino so ga vodile njegove noge.
 V Rubenovih oddelkih
 so se dolgo posvetovali.

- 16 Zakaj **si sedel** med ovčjimi stajami,
da bi poslušal žvižganje za črede?
V Rubenovih oddelkih
so se dolgo posvetovali.
- 17 Gilead **je ostal** onkraj Jordana,
in Dan, čemu **se je mudil** pri ladjah?
Aser je sedel na morskem obrežju
in počival ob njihovih zalivih.
- 18 Zabulon je ljudstvo, ki se je žrtvovalo do smrti,
prav tako Neftali na poljskih višinah.

*

- 19 **Prišli so kralji, borili so se,**
tedaj **so se borili** kanaanski kralji,
pri Taanahu, ob megidskih vodah;
plena v srebru niso dobili.
- 20 Z neba **so se borile zvezde,**
s svojih tirov **so se borile** proti Sisaráju.
- 21 Potok Kišón jih je odplavil,
starodavni potok, potok Kišon.
Pogumno naprej, moja duša.
- 22 Tedaj so zapeketala konjska kopita
v divjem drvenju bojnih konjev.

*

- 23 **Preklinjajte Meróz,** pravi angel Gospodov,
nad vse preklinjajte njegove prebivalce,
ker niso prišli na pomoč Gospodu,
na pomoč Gospodu z junaki.
- 24 **Blagoslovljena pred vsemi ženami** bodi Jaéla,
žena Kenejca Héberja,
pred vsemi ženami v šotoru bodi blagoslovljena.

*

- 25 Vodé je prosil, dala mu je mleka,
v sijajni skodelici mu je prinesla smetano.
- 26 Njena levica je segla po klinu,
njena desnica po kovaškem kladivu;
udarila je Siserája, **prebila mu je glavo,**
strla in prebodla mu je sence.
- 27 K njenim nogam se je **zgrudil,**
padel je in obnemogel;
k njenim nogam se je **zgrudil, padel;**
kjer se je **zgrudil,** tam je **padel** ubit.
- 28 Skozi okno gleda in toži

- Siserájeva mati, skozi mrežo:
 Zakaj njegov voz tako dolgo ne pride,
 zakaj je tako pozen topot njegovih vpreg?
 29 Najmodrejše med kneginjami ji odgovarjajo,
 celo sama si dopoveduje besede:
 30 Mar ne pobirajo, mar ne delijo **plena**:
 eno ali dve dekleti **za vsakega moža**,
plen barvane obleke za Siserája,
plen barvane obleke,
 eno ali dve barvani pletenini,
 plen za ogrinjala vratu.

*

- 31 Tako **propadejo vsi tvoji sovražniki**, Gospod,
tvoji prijatelji pa so kakor sonce, ki z močjo vzhaja.

Potem je v deželi vladal mir štirideset let.

2. Medsebojno razmerje med celoto in deli

Kot nekateri razlagalci radi poudarjajo, je Deborina pesem čustveno-impresionistična stvaritev. Pesniku je šlo očitno bolj za dramatsko-pesniški učinek kot za kakšno pripovedno nazornost, ki bi dosledno privedla do osebne udeležbe pri opisanih zgodovinskih dogodkih. Posebno jasen znak za to je blokovni in napetost vzbujajoči antitetični ustroj⁹.

a) *Jahvejeva slava (4–5) / stiska ljudstva (6–8)*

V vrsticah 4–5 opisuje pesnik v nedoločniški in pretekli obliki mogočen Jahvejev prihod. Če se ta živa pripoved nedoločeno nanaša na razne pretekle posege Jahveja ali na določen dogodek, kot je bil npr. odhod iz Egipta ali v pesmi slavljen boj pri Megidu, se niti iz same vrstice niti iz celotne pesmi ne da zanesljivo sklepati. Pri tem nam niti nenavadno sorodna vzporednica v Ps 68, 8–10 ne pomaga, posebno še, ker povzroča Ps 68 še večje razlagalne težave kot Deborina pesem.

Pa naj bo že kakorkoli, naslednje vrstice 6–8 so v »določenem nasprotju z vrsticami 2–5«¹⁰. Obe skupini vrstic imata zelo podoben uvod. S tem postane dovolj jasna najtesnejša notranja zveza med obema skupinama. Da je ta zveza v osnovi antitetična, lahko spoznamo iz raznih jezikovnih dejstev. Celo v uvodnem stihu se kaže osnova antiteze: v 4a je časovni izraz glagolski in takoj prikaže, da se dejavno pojavi Jahve; v 6a pa je časovni izraz samostalniški in označuje bedno stanje v deželi. Kako pomembna je ta razlika, se pokaže šele iz antitetično postavljenih glagolov

⁹ Zato se ne moremo brez pridržka pridružiti stališču O. Eissfeldta, ko v *Einleitung in das Alte Testament*, 136, takole sklepa: »Gotovo jele to, da se moramo glede na nastanek pesmi tesno približati samim dogodkom. Kajti udeležba pri dogodkih je tako pristna in tolikšna, da si le s težavo predstavljamo, kako bi se nekdo pozneje mogel tako dobro živeti v razpoloženje, ki je tedaj vzbujalo duhove«.

¹⁰ Gl. A. Weiser, »Das Debrahlid. Eine gattungs- und traditionsgeschichtliche Studie«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 71 (1959) 75.

v obeh vrsticah. Po eni strani opisuje moč in izobilje, po drugi strani pa kaže slabost in pomanjkanje.

Iz celote pesmi vidimo, da pripisuje pesnik zmago pri Megidu pravzaprav Jahveju. Zato je mogel zavestno podčrtati nemoč ljudstva pred bitko, da je mogel poudariti odvisnost ljudstva od Boga. To se zdi tembolj verjetno, ker je nemoč ljudstva prikazana v zvezi z njegovo nezvestobo Jahveju. V 8. vrstici se glasi:

Izvolili so si nove bogove,
zato je bila vojna pred vrati . . .

Važnost te vrstice se kaže tudi v tem, da stavek »... tedaj je bila vojna pred vrati« izrazi lepo antitetični ustrežni dvojnik vrstici 11 c:

Tedaj je Gospodovo ljudstvo šlo k vratom.

Zveza med obema stavkoma nam dopušča, da spoznamo idejno antitezo celo v najširšem pomenu: Nezvestoba je privedla ljudstvo do brezuspešne bitke pred »vrati«; če pa gre »Jahvejevo ljudstvo« v bitko k »vratom«, more sovražnika slavno premagati.

Antitetično razmerje med stihoma 8a in 11c je eden izmed znakov, da 11c uvaja novo antitetično prizorišče, ki ga pa od tistega v vrsticah 4–8 ločuje drugi poziv za slavljenje Jahveja (9–11ab).

b) *Voljni in nevoljni rodovi (11c–18)*

V vsem odseku 11c–18 sloni delovanje na Izraelovih rodovih, ki se različno odzivajo na poziv vojnega stanja. Znano je, da povzroča ta odstavek razlagalcem posebne težave. Vendar je dovolj vsebinske in oblikovne podlage za razčlenitev odseka na tri antitetično sestavljene člene:

vrstice 11c–15ab	voljni rodovi
vrstice 15c–17	nevoljni rodovi
vrstica 18	posebno hrabra rodova Zabulon in Neftali

Prvi in tretji člen si vsebinsko ustrezata in sestavljata določeno vključitev (inkluzijo) glede na skupni antitetični drugi člen. Posebnost vrstice 18 je razvidna že s tem, ko je razmejitev in jezikovno-vsebinski odnos med prvim in drugim členom jasno določen.

Preseneča že to, da ima enota 11c–15ab štirikrat ponovljeni glagol jarad – »iti dol« (11c.13 – dvakrat 14b), ki ima najvažnejšo vlogo. To pa tem bolj, ker ta glagol dvakrat uvaja členica *'az* – »tedaj« (11c.13a): Našteti rodovi »so tedaj« »šli dol« v bitko. Iz tega je razvidno, da spada 11c k temu in ne k poprejšnjemu odstavku. Pesnik hoče po možnosti zelo poudariti gibanje rodov. Zato prekine pripoved s čustvenim pozivom Debori in Baraku (12) in jo potem nadaljuje. Na ta način pride do vključitve vrstice 12 med stihoma 11c in 13:

- 11c Tedaj je Gospodovo ljudstvo šlo k vratom.
13 Tedaj je šel dol ostanek plemenitih,
Gospodovo ljudstvo je šlo zame dol med junaki.

V stihih 11c in 13b se pojavi izraz »Gospodovo ljudstvo«, ki ga sicer nikjer več ne srečamo. Čim bolj veljajo rodovi, ki so hrabro »šli dol« v boj, kot »Jahvejevo ljudstvo«, toliko bolj obremenjevalno se izkaže zadržanje bojazljivih rodov.

Če je gibanje posebnost, ki kaže na enotnost prve enote, se obenem pokaže tudi kot pomemben kriterij razmejitve glede na drugo enoto. Tu je namreč nekaj popolnih glagolskih antitez h glagolu »iti dol«. Vprašalna členica **lammah** – »zakaj« (16a.17a) podeli enoti poseben poudarek: stiha 16a in 17a sta vprašnji pesnikovega začudenja.

Ne smemo prezreti, da imata ta dva stiha vlogo hiazma. Med obema stihoma se pojavi stavek, ki ga poznamo že iz stiha 15c. 16b jasno kaže na to, da je treba izraz v 15c razumeti kot uvod v drugi člen. Glede na glagol »sedeti« je pomen »dolgih posvetov« na dlani: Namesto da bi hrabro odšli na boj, kot so storili nekateri rodovi, »sedijo« in »se posvetujejo« tu navedeni rodovi v svojih udobnih mestih daleč od bojnega polja.

Toliko bolj učinkovita je zato antiteza, ki izraža v tretjem členu (18) s kratkim poudarkom izredno hrabrost rodov Zabulon in Neftali. Sedaj je jasno, da naj izraz »na poljskih višinah« (18b) deluje kot antiteza k izrazoma »med ovčjimi stajami« (16a) in »na morskem obrežju« (17b).

c) *Boj kraljev in zvezd (19–22)*

Odsek 16–18 doseže v vrstici 18 višek: Voljni in hrabri Izraelovi rodovi so pripravljani na boj.

Sedaj se pesnik preseli v sovražni tabor. Pohod kanaanskih kraljev povzame skrajšano. Vseeno pa je dobro vidna antitetičnost obeh odsekov: Po eni strani »gredo« Izraelovi rodovi (11c.13.14c); po drugi strani pa »pridejo« kralji (19a). V zvezi s prihodom obeh vojska se pojavi časovna členica **'az** – »tedaj« (11c.13 / 19a).

Sedaj se pa zgodi nekaj nepričakovanega: Izraelove rodove formalno zamenjajo zvezde. Zato je tu skladno opisovanje bitke opuščeno. Pesnik se usmeri na ostro različnost med obema silama, ki se razmakneta, še preden bi njun medsebojni spopad prišel do veljave.

Ta učinkovita pesniška jedrnatost podaja v 19–22 edinstveno hiastično oblikovano antitetično strukturo. Prva točka (19ab) združuje prihod in boj kraljev:

Prišli so kralji, borili so se,
tedaj so se borili kanaanski kralji,
pri Taanahu, ob megidskih vodah . . .

To pripoved prekine kratka opomba (19b), ki naj jo očitno razumemo kot protivno-antitetično:

plena v srebru niso dobili.

Ta kolon je uvod v drugo točko (20), ki opisuje zvezde, ko se s kralji borijo:

Z neba so se borile zvezde,
s svojih tirov so se borile proti Siseráju.

To soočenje obeh osebkov »kralji« / »zvezde« posebno poudarja glagol »boriti se«, ki se v vsaki točki dvakrat pojavi v nedovršeni pretekli obliki.

Bojevanje zvezd privede do preobrata, ki se izvede v dveh točkah: Najprej je potok Kišón (21), ki odnaša kralje:

Potok Kišón jih je odplaval,
starodavni potok,
potok Kišón.

Drugi del preobrata pa je sovražnikov beg. Da bi pesnik še bolj povzdignil ta višek, prekine opisovanje z vzklikom »Pogumna naprej, moja duša«, z namenom, da bi se moč ponovno aktivirala¹¹. Odločilen preobrat uvede s pozornost vzbujajočo členico 'az – »tedaj«:

Tedaj so zapeketala konjska kopita,
v divjem drvenju bojnih konjev.

Dejanska naloga členice 'az je v odseku torej očitna. Primera v 19a in 22 sta si v hiastičnem antitetičnem razmerju: »tedaj« se bojujejo kralji / »tedaj« izginejo dirja-joč. Preobrat se zgodi zaradi posega zvezd. Prav ta nenavadni osebek, ki odrine Izraelove rodove popolnoma v ozadje, povzroči, da je celoten antitetično strukturirani prizor tako dramatski¹².

č) *Meróz preklet (23) / Jaéla blagoslovljena (24)*

Antiteza med pozivom na prekletstvo in željo za blagoslovom se najprej zdi, kot da je enota zase. Vendar je razumljiva le v zvezi s celotnim antitetičnim ustrojem pesmi. Oba izreka, ki neločljivo spadata skupaj, se pojavita v višku pesniške pripovedi, ko sovražniki izzivajo rodove, ko se ti odzovejo in ob izidu boja. Sedaj more pesnik, ko hkrati gleda nazaj in naprej, presojati dogodke.

Naslednje vrstice 25–27 nam pojasnjujejo, zakaj hoče pesnik Jaelo povzdigniti z blagoslavljanjem¹³. Razumljivo je imela Jaela glede na tu opisano dejanje v izročilu nekaterih rodov pomembno vlogo. Prav lahko je postala zgledna (paradigmatska) osebnost, kar tudi v tej pesmi razločno občutimo. Bog uporabi šibko osebo, da poniža mogočnega sovražnika. To tudi jasno kaže, da Jaela nadomešča vse voljne rodove, o katerih je bil prej govor.

Poziv prekletstva spravi na dan sicer neznano mesto Meroz. Vendar si moremo misliti, da je bilo to prekleto mesto pisateljevim sodobnikom dobro znano, tako da je moglo v tej pesmi podobno kot Jaela dobiti paradigmatski pomen. Videti je namreč, da moremo strogo prekletstvo Meroza razumeti v njegovem bistvu šele, če pogledamo nazaj na pripoved o nevoljnih rodovih¹⁴.

¹¹ Prim. A. Weiser, »Das Deborahlied«, 91.

¹² K temu gl. A. Weiser, »Das Deborahlied«, 90–91: »Okvir normalnega dogajanja se tu razleti zato, da poudari neenakost nasprotnikov: Tam željni kralji, tu Jahve, ki so mu na razpolago nebeške moči in zemeljske naravne sile, tako da končno bitka ne poteka na enakih ravninah«.

¹³ Gl. tudi H. P. Müller, »Der Aufbau des Deborahliedes«, 446: »V središču pozornosti je tako tu kot tudi v IV. poglavju (nota v. 9!) Jaelino dejanje. Da bi povzdignili junakinjo, ji je v Sod 5, 24–27 posvečeno blagoslavljanje«.

¹⁴ K temu prim. P. R. Ackroyd, »The Composition of the Song of Deborah«, *Vetus Testamentum* 2 (1952) 161: »Prekletstvo je poudarjeno s prikazom rodov, ki so se odzvali, in teh, ki so zavrnili odziv; bla-

Če iz teh strukturnih preudarkov sklepamo, da je zgolj zemljepisno-zgodovinska razlaga nezadostna, je iz istih vzrokov tudi vsaka enostranska kultno-sakralna razlaga sporna. Saj vendar ni tako, da bi izreki o blagoslovu-prekletstvu imeli svoj izvor samo v kultno-sakralnem delu življenja, kot meni A. Weiser¹⁵. Pregled sorodnih izrekov o blagoslovu-prekletstvu pokaže, da morejo nastati v različnih zvrsteh in zvezah, tudi v takih, ki vsaj neposredno nimajo nič opraviti s kultom. Izvirajo iz skupne težnje po soočenju, ki se hoče neposredno in po možnosti čimbolj izrazito ostvariti. Kako primerna je zato antitetična dvočlenost, nam kaže tudi to, da imajo več ali manj vsi izreki o prekletstvu-blagoslovu tudi v proznih pripovedih poetično obliko. Nekateri imajo obsežnejši ustroj, večinoma so pa oblikovani prav na kratko¹⁶.

Pregled nad raznimi oblikami izrekov o prekletstvu-blagoslovu v hebrejski Bibliji nam nudi precejšnjo osnovo za zanesljivo vrednotenje tega izreka. Najprej zbuja pozornost to, da spada naš primer v skupno kategorijo kratko oblikovanih izrekov te vrste. Tem bolj jasno pa se pojavi posebnost našega izreka.

V obeh antitetičnih delih je celoten poudarek namenjen besednemu paru prekletstvo-blagoslov. To je razvidno predvsem v tem, ker sta oba pojma navedena dvakrat. V 24. vrstici je nadalje poudarjen blagoslov; po eni strani s presežno obliko; po drugi pa z nenavadnim hiazmom:

Blagoslovljena pred vsemi ženami bodi Jaéla,
žena Kenejca Héberja,
pred vsemi ženami v šotoru blagoslovljena.

V primerjavi s to slogovno obliko pa je v vrstici 23a dosežen drug primer z izrecno poudarjenim antitetičnim pojmom prekletstva v absolutnem nedoločniku.

Ta ugotovitev zadošča, da glede na navedeno »vzporednost« spoznamo edinstvenost našega izreka. Med tem ko je v drugih primerih ta par nasprotij preklinjati

goslavljanje uvaja s tradicionalno zgodbo o Jaeli in Siseraju, spretno oživiljeno s primerjavo prizora s Siserajevo materjo«. To razlago je vsekakor treba razumeti kot reakcijo na raziskovalce, ki mesto Meroz jemljejo le zase in ga hočejo brezpogojno zemljepisno-zgodovinsko identificirati. K temu gl. posebno A. Alt, »Meroz«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 58 (1940–41) 244–47. Prim. tudi O. Grether, »Das Deborahlied. Eine metrische Konstruktion«, 47; A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I–III (München: Beck, 1953–59), I. 275; Y. Aharoni, »Problems of the Israelite Conquest in the Light of Archaeological Discoveries«, *Antiquity and Survival*, II: 2/3 (Hague/Jerusalem: Hebrew University/Israel Exploration Society, 1957) 142–50.

¹⁵ A. Weiser, »Das Deborahlied«, 92, meni, da predpostavlja prekletstvo mesta Meroz »navzočnost zborovanja s sakralnim namenom in po analogiji s 5 Mz 27 in Sod 21,5 samo predstavlja sakralni akt«. K 24. vrstici pravi: »Kot antiteza k prekletstvu nad Merozom spada v 24. vrstici blagoslovitvena oblika in gledano iz zgodovinskega izročila obenem s preletstvom . . . Vsekakor se Deborina pesem na tem mestu drži že podane kultne tradicije o blagoslovu in preletstvu (prim. 5 Mz 27,12 sl.) in jasno kaže tudi tu svojo povezavo s tradicionalnim sakralnim okvirom«.

¹⁶ Med obsežnimi primeri je posebno znamenito modrostno besedilo Jer 17,5–8, v katerem sta preletstvo moža, ki zaupa v človeka, in blagoslov tistega, ki zaupa v Jahveja, izražena s trpno obliko »preklet« (5a) / »blagoslovljen« (7). Ista trpna oblika, vendar v obrnjenem vrstnem redu, je štirikrat navedena v 5 Mz 28; »blagoslovljen« v vrsticah 3–6, »preklet« v vrsticah 16–19. V 5 Mz 28 so vrstice blagoslova (1–14) in vrstice preletstva (15–68) shematsko strukturirane.

V obsežni pripovedi o Bileamovem blagoslovu (5 Mz 22–24) so že navedeni kratki antitetični izreki: 22,6b; 24,9b (prim. 22,11; 24,10b). Posebno zanimivi pa so klasični antitetični izreki v 1 Mz 9,25–26; 12,3; 27,29c. Upoštevati je nadalje treba še Prg 3,33. Seznam izrekov o preletstvu-blagoslovu bi mogli še razširiti, če bi navedli tudi primere s sorodnimi besednimi pari nasprotih. Posebno dober primer je 5 Mz 11,26–28.

/ blagoslavljati (tudi v obrnjenem vrstnem redu) bodisi v trpni ali v nedovršni obliki in zato izraža prej ugotovitev ali zatrjevanje kakor slovesno pesniško izjavo, imamo tu opraviti z izredno stopnjevanim izrazom poziva za prekletstvo – ali želje za blagoslovom v ukazovalno velelniški obliki. V zvezi s celotno pesmijo je glede na velelniški poziv v vrsticah 12 in 21c ta zanos pač razumljiv. Tu je vendar v vsakem pogledu dosežen višek.

Pesnik vsekakor to utemeljuje: Za željo po blagoslovu Jael v Jaelinem prizoru, vrstice 25–27, za poziv prekletstva v 23b:

... ker niso prišli na pomoč Gospodu,
na pomoč Gospodu z junaki.

d) *Jaela (25–27) / Siserájeva mati (28–30)*

Želja blagoslova za Jaelo v 24. vrstici nas privede v izraziti, impresionistično oblikovan Jaelin prizor, vrstice 25–27, ki je očitno sestavljen glede na nasprotni prizor v vrsticah 28–30. Antiteza med obema ženskima prizoroma je namreč posebno očitna¹⁷, čeprav je v njih komaj kakšna glagolska antiteza. Antiteza ima osnovo v izraziti različnosti obeh tipov žensk, različnost v prostoru in delovanju. Nasproti si stojita preprosta beduinska žena v šotoru (glej 24b) in mati mogočnega vojskovodje Siserája v palači. Jaela umori skrajno sramotno Siseraja, med tem ko si njegova mati in »najmodrejše med njenimi kneginjami« razlagajo dolgo Siserajevo odsotnost z bogastvom plena.

Prizora sta si tako različna, da more le zelo redko priti do skupnega antitetičnega besedišča. Vendar pa zbuja pozornost določena somernost med opisoma prizorov:

25–26 / 28–29 Sisera po begu prosi Jaélo za vodo, ta ga pa ukani / Siserájeva mati ga željno pričakuje in se v svojih velikih upih prevara.

27 / 30 Sisera pade kot Jaelina žrtev k njenim nogam / Siserájeva mati z »najmodrejšimi med svojimi kneginjami« v ponosni zavesti zmage preštevata bogati Siserájev plen.

V obeh zadnjih vrsticah je izražena ironija ne le s kontrastno temo, temveč tudi s pesniško-ritmičnim poudarkom. Sramotna Siserájeva smrt je poudarjena s ponavljanjem glagola »pasti« (trikrat), »zgruditi se« (trikrat) in s preobratom »k njenim nogam« (dvakrat):

K njenim nogam se je zgrudil,
padel je in obnemogel;
k njenim nogam se je zgrudil, padel;
kjer se je zgrudil, tam je padel ubit.

Podobno je v 30. vrstici dosežen poudarek o pričakovanem plenu po eni strani s kopičenjem posameznih besed, tj. »plen« (štirikrat), »barva« (trikrat), po drugi strani pa s stopnjevanjem iz ednine v dvojino:

¹⁷ O. Eissfeldt, *Einleitung*, 135, vzklika k tem prizorom: »Kako ostro nasprotje!«. G. Gerleman, »The Song of Deborah«, 173, ga opisuje takole: »Sklepno in izredno učinkovito nasprotje sklene pesem; namreč veličasten opis dveh žena: po eni strani preprosta ženica v šotoru, hrabra Jaela, ki ubije sovražnega voditelja, po drugi strani pa princesa v palači, zaskrbljena mati, ki je vznemirjena zaradi sina«.

Mar ne pobirajo, mar ne delijo plena:
eno ali dve dekleti za vsakega moža,
plen barvane obleke za Siserája,
plen barvane obleke,
eno ali dve barvani pletenini,
plen za ogrinjala vratu.

To naštevaje opozarja še na nekaj nadaljnjih notranjih antitetičnih odnosov. Preobrat se pokaže kot ostra ironija glede na Siserájevo usodo, ki zaradi svoje pohotnosti pade v roke eni sami ženi. Prav tako zbuja pozornost antitetično razmerje med stihoma 26b in 30a. Nadalje spominja beseda **seba'** na 19b, kjer je prvič navedeno, da sovražniku plen ni priznan:

... plena v srebru niso dobili.

Nadalje je pomembno omeniti po eni strani očitno protivno-antitetični preobrat v vrstici 25a: Vodé je prosil, dala mu je mleka . . .; po drugi strani pa lepo hiastično strukturo A – B – B' – A' v 28a, ki izrečno poudarja skrb Siserájeve matere:

Skozi okno gleda in toži
Siserájeva mati, skozi mrežo . . .

Čim bolj stopa v ospredje zaskrbljenost, ki naj dopušča slutnjo o dejanskem izidu boja, tem bolj ironično se pojavi slepilno naštevaje plena, kot to delajo Siserájeva mati in »najmodrejše med njenimi kneginjami«.

e) Antiteza povzetka (31)

Pazljivemu bralcu zadostuje nenavadna osnovna antitetična struktura pesmi. Vseeno pa se zdi, da ni odveč antitetični paralelizem na koncu, posebno še, ker so taki povzetki pogosto v psalmskih pesmih¹⁸. Tak povzetelek povzroči, da postane vsakemu bralcu dejanski izpovedni namen pesmi jasen.

Ta ugotovitev obrne našo pozornost na podoben pojav v Ps 68, ki je, kot znano, zelo soroden Deborini pesmi. Ker je psalm precej manj homogeno razčlenjen in vsebuje številne nerazrešljive probleme, je zanj tem bolj pomembno, da se začne z antitetičnim paralelizmom, ki očitno predstavlja vidik in namen psalma. Nasproti si stojе vrstici 2–3 in vrstica 4.

Po položaju antitez Ps 68, 2–4 in Sod 5, 31 v obeh pesmih ugotovimo, da je sorodnost med obema pesmima očitna prav zaradi teh antitez¹⁹. Iz njenega položaja na začetku (Ps 68, 2–4) in na koncu (Sod 5, 31) je namreč razvidna njuna skupna funkcija: Uvodna in sklepna antiteza določata vidik in namen in s tem tudi enotnost teh pesmi²⁰.

¹⁸ Gl. posebno Ps 1,6; 73,27–28; 145,20; 146,9. A. Weiser, »Das Deborahlied«, 94, se sklicuje na »psalmski slog« pesmi in meni, da »se zdi vrstica 41 kot sklep, ki povzema celoto, ne le možna, ampak celo nujna«. S tem pa pove seveda malo preveč, če iz »nujnosti« te vrstice sklepa na njeno »pristnost«.

¹⁹ Oblikovne razlike med obema antitezama so le drugotnega pomena, medtem ko je vprašanje o njeni funkciji v zvezi s celoto izrednega pomena. Končno je čisto naravno, da sklepni paralelizmi enake ali vsaj podobne misli izražajo na razne načine.

²⁰ V razlagi psalma 68 je bilo premalo pozornosti posvečene vprašanju njegove enotnosti. To velja predvsem za W. F. Albrighta, ki v svojem članku »A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm

3. Sklep

Deborina pesem je sestavljena iz različnih posameznih tem, ki slikovno in ritmično neenotno učinkujejo. Antitetična osnova razčlenitve pa kaže načrtno izvedeno zgradbo. Navidezno nepovezani posamezni prizori, ki so drug ob drugem vsak zase sklenjeni, se dejansko pokažejo kot stopnjevana enotnost miselnih tokov. Ne nazadnje je dosežena enotnost v pesmi z močno strastnimi čustvenimi izrazi. Izjavni vidik in njegov čustveni vtis sta tako izrazita, da pesmi ni bila potrebna enakomerna zgradba vrstic kot tudi kakršnokoli enotno ritmično načelo.

Kaj je pri vsem tem dejanska podlaga za enotnost pesmi?

V analizi antitetičnih pesemskih enot so bile že poudarjene posamezne ključne besede in ključni preobrati, ki sestavljajo enotnost idejnega vidika in čustvenega vtisa pesmi. Enotnost sestavlja skrajna različnost usod obeh nasprotnih si osebkov: Izrael in sovražniki.

Kljub temu pa nosilec dejanja in zato tudi dejanska osnova za enotnost ni ljudstvo Izrael, ampak njegov Bog Jahve. To moremo spoznati iz naslednjih znakov: Prvič, iz imena Jahve, ki je daleč najpogostejša beseda v pesmi; drugič, iz dvakratnega poziva k slavljenju Jahveja (v. 2–3.9–11ab); tretjič, s pojavom »zvezd« v boju s kanaanskimi kralji (v. 20); četrtič, s pozivom prekletstva na mesto Meroz, ker ni prišlo na pomoč Jahveju (v. 23b); petič, iz antitetičnega paralelizma ob sklepu (v. 31), kjer je treba antitezo uspeh-neuspeh pripisati odnosu do Jahveja.

Pesem se začne s pozivom, naj slavijo Jahveja (v. 2–3). Poziv se zopet pojavi v zelo podobni obliki v v. 9–11ab. Oba poziva pomenita torej vključitev (inkluzija) prvega antitetičnega para vrstic, ki je vstavljen med oba poziva. Glede na ta strukturni odnos je po eni strani razumljiva tematska in oblikovna sorodnost obeh pozivov, po drugi pa je očiten poseben pomen tega prvega antitetičnega para vrstic.

V obeh pozivih je Jahve povzdignjen ne le s pozivom k njegovi slavi, temveč tudi s kategorijo naslovljenec. Pred vsem so tu »kralji«, ki naj slave Jahveja; kralji, ki prav lahko podležejo skušnjavi, da bi uspehe pripisovali sebi²¹. Zato zbujajo tem večjo pozornost »Gospodova odrešenjska dela« v v. 11, ki naj predstavljajo pravi objekt slavljenja: Jahvejeva dela, ki jih hoče pesnik pojasniti z opisom bojev pri Megidu, naj bodo slavljena.

V vmesni antitezi se pomen Jahveja okrepi tako, da se njegov mogočni prihod primerja z bedo ljudstva ob času nezvestobe (v. 8). S tem pa je tudi rečeno, da more ljudstvo doseči uspehe le pod Jahvejim vodstvom.

Z vsem navedenim je dana podlaga za opis dogodkov v bitki pri Megidu (v. 11c–30). Najpomembnejše pri tem opisu je, da antitetični elementi poudarjajo ne le razumljivo antitezo Izrael-sovražniki, ampak tudi nasprotje med Izraelovimi rodovi

LXVIII)«, *Hebrew Union College Annual* 23 (1950–51) 1–39, govori o 30 raznih enotah v psalmu, ne da bi pri tem iskal vezne elemente celote. Podobno postopa H. Schmidt, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament 15; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934) 127, ko poudarja »medsebojno nepovezanost posameznih odsekov«: »Vsak poizkus, da bi jih sestavili v medsebojno zvezo ali da bi spoznali v njih celo miselno zaporedje, je brezuspešen. To ima svoj razlog v tem, da gre tu za same samostojne male pesmi, za zbirko besedil, ki niso med seboj povezani s svojim predmetom ampak s svojo priložnostjo, za katero so bile sestavljene in pri kateri naj bi jih peli«.

²¹ Gl. J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 227: »Naravni nasprotniki najvišje oblasti Boga se pozivajo, naj prisluhnejo pripovedi o njegovem zmagoslavju in o priznanju njegove najvišje oblasti. To je navadni motiv v odstavkih na temo o kraljevanju Boga (npr. Ps 2,2; Iz 52,15; Hab 1,10. Prim. Ps 68,32 (M. T. 33))«. Prim. tudi str. 289 za stih 19a.

glede na njihovo voljnost sodelovanja. Šele s tem dobita poln poudarek skoraj identična ključna stiha v obeh pozivih, naj slavijo Jahveja:

2b . . . ko se ljudstvo voljno odzove, slavite Gospoda.

9b Voljni med ljudstvom, slavite Gospoda.

Beseda **ndb** (v hitpaclu) – »ki so bili voljni« pojasnjuje v zvezi s pesmijo, da ne more biti naloga ljudstva v tem, da bi samo določalo zgodovinske dogodke; dati se mora na razpolago božji stvari²².

Zahteva za voljnost sloni na osnovi najtesnejših odnosov med Jahvejem in izraelskim ljudstvom. Da je ta osnova podlaga pesmi, je razvidno že iz tega, da se nobena beseda ne pojavlja tako pogosto kot Jahve in Izrael. Bog je imenovan izključno Jahve. »Bog« (Elohim) se pojavi le v 3c in 5b, pa tudi tu le za boljše določitev imena Jahve:

3c . . . igral bom Gospodu, Izraelovemu Bogu.

5b . . . pred Gospodom, Izraelovim Bogom

Če je Jahve imenovan kot »Izraelov Bog«, velja Izrael v vsem pomenu kot »Jahvejevo ljudstvo« (11c.13b). To razmerje pa sloni vsekakor bolj na religiozno-moralnih kot na etničnih pridržkih. Le voljan narod se more označiti kot »Gospodovo ljudstvo«. Vsi drugi so izključeni. Prekletstvo nad Merozom (23) in sklepni antitetični paralelizem (31) to razločno izražata. V obeh besedilih je odločilen odnos do Jahveja. Prebivalci Meroza naj bodo prekleti, ker niso sodelovali pri Jahvejevi stvari. Izraelovi sovražniki bodo poraženi, ker Jahveja ne »ljubijo«. Čim bolj je vidno zavrženje izraelovih sovražnikov in nevoljnih med Izraelovimi rodovi, toliko jasneje postane »Gospodova odrešenjska dela« v korist voljnih, toliko glasnejši bo poziv: »Voljni med ljudstvom, slavite Gospoda«.

Povzetek: Jože Krašovec, Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5)

Nekateri novejši razlagalci so že ugotovili, da je Deborina pesem sestavljena po antitetičnem načelu. Pričujoča razprava je načrtna študija te pesmi pod vidikom njene antitetične zgradbe. Bila je tudi povod za prevod ob upoštevanju jezikovnih in slogovnih značilnosti celotne pesnitve.

Pesem je razčlenjena v pet antitetičnih parov in eno tročlensko antitetično enoto: 4–5 / 6–8; 11c–15ab / 15c–17 / 18; 19 / 20–22; 23 / 24; 25–27 / 28–30; 31a / 31b. Vrstici 2–3 sta uvod, 9–11ab ponovitev uvoda, vrstica 31 pa je sklepni antitetični paralelizem, ki povzema temeljno vsebino celotne pesnitve. Posamezne antitetične enote odražajo antitetično vsebino, bolj ali manj impresionistične antitetične prizore in določen patos. Vse to pa je pesniku narekovalo tudi oblikovno antitetično razmerje: izbiro nasprotnih osebkov, glagolov oz. samostalnikov, pa tudi večjih jezikovnih enot.

Summary: Jože Krašovec, Antithetic Structure of Song of Deborah (Judg 5)

Some recent exegetes have already ascertained that the Song of Deborah is composed according to the principle of antithesis. The present paper represents a systematic study of the Song under the aspect of its

²² Gl. A. Weiser, »Das Deborahlied«, 71.

antithetical structure. It has also resulted in a new translation taking account of linguistic and stylistic characteristics of the whole poem.

The Song is divided into five antithetic pairs and an antithetic unit of three members: 4-5 / 6-8; 11c-15ab / 15c-17 / 18; 19 / 20-22; 23 / 24; 25-27 / 28-30; 31a / 31b. The verses 2-3 are an introduction, 9-11ab a repetition of the introduction and the verse 31 is the concluding antithetic paralelism, summing up the content of the whole poem. Individual antithetic units reflect antithetic contents, more or less impressionist scenes and a certain pathos. Therefore the poet also chose formal means to express this antithetic relation: contrary subjects, verbs or nouns, and also larger linguistic units.

Anton Strle

Vprašanje o neumrljivosti duše in teza o »vstajenju v smrti«

Ameriški protestantski teolog B. G. Niebuhr pripoveduje: »Zadnje besede apostolske vere, ki izražajo upanje na dovršitev življenja, so bile, kolikor se spominjam, pohujšanje in kamen spotike za mlade teologe v času, ko je moja generacija dosegala akademske stopnje v teoloških semeniščih. Tisti med nami, ki so v pastorski ordinaciji morali izraziti svojo veroizpoved z besedami apostolske vere, so imeli dolge in mučne debate glede problemov, ki jih prebuja apostolska vera zlasti z zadnjim stavkom: 'Verujem v vstajenje telesa.'¹ Če smo se končno le dali prepričati, da smo to storili, je bilo to napravljeno s pokroviteljsko kretnjo v razmerju do kristjanov preteklosti, ko smo hoteli izraziti, da smo z njimi enega mišljenja celo za ceno teoloških in moralnih pomislekov, ki jih je v nas prebujal način, kako so pretekli kristjani izražali krščansko vero.« Ko so ti ordinandi – pravi Niebuhr – izgovarjali »vstajenje telesa«, so na tihem to razlagali kot ekvivalent za neumrljivost duše, kakor je to kar splošno razlagala liberalna teologija kot edino sprejemljivo. Obenem Niebuhr prav tam pristavlja, kako je nato po dvajsetih letih v teologiji nastopilo nekaj čisto drugega: »Mnogi med nami so se dali prepričati, da so spet vzeli v roke kamen, ki so ga bili zavrgli, in ga napravili za vogelni kamen . . . Nobenega člana apostolske vere ni, ki bi po našem sedanjem gledanju bolj jasno in bolj določno izražal osnovno značilnost krščanskega oznanila kakor zaničevani stavek: 'Verujem v vstajenje telesa'.«²

Ta Niebuhrova ugotovitev velja za protestantsko področje. Glede katoliške teologije je treba reči, da je v njej do nedavnega neumrljivost duše nesporno veljala za takšno versko resnico, ki je tudi filozofsko dokazljiva³, hkrati pa seveda nujno vključena tudi v verski resnici o »vstajenju mesa«, to se pravi v prav posebej specifični vsebini krščanskega razodetja. Glede neumrljivosti duše do srede našega stoletja med katoličani praktično sploh ni bilo dvomov.

¹ Tako se glasi v angleščini: »telesa«, ne »mesa« (carnis), kakor je to bilo v dosedanem našem prevodu.

² Navaja A. M. Ramsey, *La résurrection du Christ*, Casterman, Paris 1968, 119 sl.

³ Prim. L. Ott. *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg ⁶1963, 118 sl.; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 2, M. Hueber, München 1970, 771–776.

Nato je polagoma nastopila sprememba. Po 2. vaticanskem koncilu, na katerem je jasno stopila v ospredje velikonočna skrivnost in s tem pomembnost vstajenja od mrtvih (Kristusovega in našega), je ponekod že sam izraz »duša« skoraj izginil in nastopila je težnja, da bi o »neumrljivosti duše« sploh nič več ne govorili, marveč samo še o »vstajenju mrtvih« ali pa o »vstajenju v smrti«.

Kako je do tega prišlo in kako so žive, včasih burne teološke diskusije končno prispevale k takšnemu pojmovanju neumrljivosti duše, ki je skladnejše z viri razodetja in hkrati z naravnim umovanjem? In kaj naj si mislimo o podmeni »vstajenja v smrti«? Naslednja razprava hoče na ta vprašanja odgovoriti vsaj z nekaterimi pojasnili.

I. »Duša« in njena neumrljivost v virih razodetja ter ugovori novodobne eksegeze

1. Sv. pismo nove zaveze ne pozna še nobenega količkaj določno opisanega **pojma o »duši«**. Na podlagi Kristusovega vstajenja upira svoj duhovni pogled na naše vstajenje, v katerem bo naša usoda dokončno postala eno s Kristusovo. Vstajenje mrtvih je brez vsakega dvoma v prvotnem krščanskem pojmovanju, kakor se zrcali v Sv. pismu nove zaveze, pa tudi še v prvih krščanskih spisih, mnogo bolj izrazito stalo v središču, kakor pa je to bilo v poznejših časih krščanstva. O usodi duše, kolikor je sploh nastopal ta izraz, se prvotno niso posebno veliko vpraševali. Vendar že novozavežno Sv. pismo samo – v nepretrgani povezavi z vero takratnega judovstva – ve, da se človek ob smrti ne pogrezne v nič, tako da bi od njega do Kristusovega prihoda v slavi in do povelčanega vstajenja v »vmesnem stanju« ničesar ne ostalo (v takem primeru bi sploh ne šlo za »vstajenje rajnih«, marveč za ustvaritev novih subjektov). V novozaveznih spisih marveč najdemo opise tega vmesnega stanja. In sicer uporabljajo ti opisi besede raj, Abrahamovo naročje, bivanje pod oltarjem (to zadnje je v Raz 6, 9) ali bivanje »v kraju hladila« (locus refrigerii, prim. »rimski kanon« pri spominu rajnih) in podobno, kakor je bilo to v navadi v judovstvu. Obenem pa začenjajo te besede razločno povezovati s kristologijo: Kdor umre, biva »pri Gospodu« ali »z Gospodom«; kdor pa biva pri Gospodu, ne umrje.⁴ Dvoje je jasno: a) Človek tudi že pred vstajenjem živi še naprej, »pri Gospodu«. – b) To nadaljevanje življenja pa še ni istovetno z vstajenjem, ki pride šele »ob koncu časov« in ki bo polni vdor božjega vladarstva nad svetom.

Za antropološko razjasnitev teh trditev in za izraze, ki bi bili ustrezno »orodje« pri takšni razjasnitvi, se sprva kristjani niso veliko zmenili; šele v zelo dolgotrajnem procesu se je na podlagi omenjenih temeljnih podatkov vere izkristaliziralo krščansko **pojmovanje človeka iz telesa in duše** in so odslej »dušo« označevali kot **nositeljico »vmesnega stanja«**.⁵ Obenem so cerkveni očetje polagoma začeli trditi, da je človeška **duša neumrljiva**, kar so potem splošno sprejeli tudi teologi pred sholastiko in v zgodnji ter visoki sholastiki, ko so za to navajali teološke in filozofsko-metafizične dokaze. Sama trditev, da je duša neumrljiva, je bila tukaj podobna Platonove mu nauku. Čisto drugače kakor Platon pa so isti cerkveni očetje in teologi prav do tridentinskega in celo do 2. vaticanskega koncila mislili glede razmerja te neumrlji-

⁴ Prim. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg ²1978, 107–112; J. Ukmar, *Nauk o poslednjih rečeh ali Eshatologija*, Škedenj pri Trstu 1972, 51 sl.

⁵ Tako J. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung*, v: *IKZ* 9(1980) 209–223, tu 211 sl.

ve duhovne duše do telesa. Telo jim je vedno veljalo za bistveno sestavino celotnega človeka; ob smrti telo sicer stopi na pot razkroja, toda ob koncu časov ga bo Bog obudil (seveda spremenjenega) in ponovno zedinil z dušo, ki po smrti – ločena od svojega telesa – še naprej živi. Na smrt niso gledali kot na osvoboditev duše iz telesne »ječe«, saj bi takšno gledanje ne bilo več krščansko, marveč prej platonsko. Po bibličnem pojmovanju in po gledanju poznejših dokumentov cerkvenega učiteljstva⁶ sestavljata človekovo telo in duša naravno in osebnostno enoto; smrt je zato neko zlo, ki bi ga po prvotnem stvariteljskem božjem načrtu ne smelo biti (vsaj ne glede na takšno smrt, kakršna je v našem dejanskem stanju); to zlo smrti je prišlo na svet šele z grehom, kakor naglašča posebej sv. Pavel (Rim 5, 12). Odrešenje bo torej dovršeno šele tedaj, ko bo tudi telo obujeno k netrohljivosti in k poveljčanemu življenju (prim. Rim 8, 19–23 in 1 Kor 15).

Krščanski pojem »duše« in njene neumrljivosti – tako moremo reči – je dobil več ali manj zares izoblikovano podobo šele pri Tomažu Akvinskem, torej v visokem srednjem veku. Vendar pa je beseda »duša« že v času cerkvenih očetov postala temeljna beseda vere in molitve kristjanov, beseda, v kateri je dobivala svoj izraz gotovost o takšni kontinuiteti (nepretrganem obstajanju) človeškega jaza, ki neuničljivo traja tudi še onkraj smrti. Tako je pri kristjanih zrasla takšna podoba o človeku, v kateri »neumrljivost duše« in »vstajenje mrtvih« nista nasprotji, marveč dopolnjujoči se trditvi glede dveh stopenj ene same gotovosti upanja na poslednjo človekovo dovršitev.⁷

2. V nasprotju s tem, kar smo pravkar povedali, moderni protestantski eksegeti, katerim so se pred nedavnim začeli več ali manj določno pridruževati tudi marsikateri katoličani, očitajo Cerkvi in njenemu učiteljstvu, da je z **naukom o neumrljivosti duše pokvarila in popačila krščansko blagovest, kakršno vsebuje Sv. pismo**. Sv. pismo namreč – tako pravijo ti eksegeti – ne pozna neumrljivosti duše, marveč le smrt vsega človeka in nato njegovo vstajenje v vsej celoti; smrt je popoln izgin človeškega življenja, ki bo nanovo obujeno šele ob vstajenju. Nauk o neumrljivosti duše je, pravijo, omenjeni eksegeti, v krščansko teologijo in v nauk Cerkve vdrl iz grške filozofije kot tuje telo, zato ga je treba spet odstraniti. Takšne trditve so v zadnjem času s področja protestantske eksegeze in teologije prešle tudi med katoličane in se med njimi na široko in močno uveljavile. Celo povsem resni katoliški teologi, ki se ne predajajo modernističnim idejam, so se začeli nagibati k temu, da bi se odrekli misli na neumrljivost duše, ki bi po človekovi smrti ločeno od (svojega) telesa obstajala še naprej do dneva poslednje sodbe, ko bo – v smislu navadnega naziranja vere – spet združena s telesom. Misel o neumrljivosti duše se jim je namreč začela zdeti nebiblična, izposojena iz platonsko-helenistične filozofije, češ da v Sv. pismu Bog obljublja neumrljivost ne ravno ločeni duši, marveč celotnemu človeku; in da obuditev mrtvih nastopa v Sv. pismu ne kot nekaj dopolnjujočega k predhodni in od tega neodvisni neumrljivosti duše, marveč kot bistvena in temeljna trditev glede usode celotnega, nedeljivega človeka.⁸

Nauk o neumrljivosti duše je s tem postal tako rekoč na celi črti osumljen nezakonitega heleniziranja, ki da je popačilo pristno biblično gledanje na človekovo

⁶ DzS 902: S 329; DzS 1440: S 331; 2 Vat CS 14.

⁷ Prim. J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 213.

⁸ Prim. F. Holböck, *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung*, v: H. Peil (Hrsg.), *Unwandelbares im Wandel der Zeit*, Bd. 2, Pattloch, Aschaffenburg 1977, 15–49, tu 28–32.

enoto in na človekovo posmrtno usodo, hkrati pa se oddaljilo od predmeta resnično krščanskega odrešenjskega upanja.

Odgovor na ta – tudi med katoličani – sum in ne le sum, marveč naravnost obtožbo zoper cerkveni nauk, češ da se je povsem očitno oddaljil od Sv. pisma in zabredel v pravo zmoto, podaja v pretehtani obliki M. Schmaus, ko pravi:

»V luči Sv. pisma cerkveni nauk o neumrljivosti duše ni nezakonit. Ta nauk je marveč razvitje pričevanja Sv. pisma. Samo biblicistični pozitivizem, ki Cerkvi odreka pooblaščenost, da razvija svetopisemski nauk, bi mogel to tajiti. Če je bila pri cerkvenem razvijanju svetopisemskega nauka v pomoč grška (posebno platon-ska) filozofija, tedaj to ni bilo nekaj nezakonitega. Brez dvoma more takó filozofija kakor predfilozofsko mišljenje pripomoči k temu, da spoznamo pomen svetopisemskih besed tudi v nečem takem, kar sega onkraj njihove črke . . . Če Sv. pismo ni le zanimiv časovni dokument, marveč v zapisu izročeni nagovor Boga ljudem, potem mora dati odgovor na njihova vprašanja, torej tudi na vprašanja, kakršna vsebuje duh grškega mišljenja. Danes sicer po pravici poudarjajo razlike med tako imenovanim helenističnim in bibličnim mišljenjem. Vendar pa se, če si stvar ogledamo ob jasni luči, izkaže, da v odkrivateljskem veselju neredki avtorji priostrujejo razlike v nasprotja, ki se medsebojno izključujejo. A trdi ali-ali je tudi tukaj kratko in malo napačen. Sv. pismo ne zanikuje grške filozofije, saj je silno pomembna stopnja v razvoju človeškega duha, marveč jo jemlje sebi v služenje, jo očiščuje in obenem presega. Cerkev se ni vdala zablodi, če se je v našem vprašanju okoristila z grško filozofijo. V teoloških začetnih raziskavah . . . kakor tudi v cerkvenem oznanjevanju ter v ljudski pobožnosti so tako človeka kdaj nepremišljeno naravnost poistovetili z njegovo dušo; to je sicer prikrajšanje dejanske biblične vsebine, vendar pa je takšno prikrajšanje v primerjavi z grobim materializmom in monizmom manjša zmeta. Po gledanju Sv. pisma namreč tvar in dih življenja nista adekvatno istovetna. Kdor bi to trdil, bi napravil Sv. pismo za materialistično knjigo. Do dejanske vsebine smo pravični le, če Sv. pismu pripisujemo ne sicer polno istovetnost, pač pa sintezo stvari in duha (telesa in duše). Težko je razumeti, zakaj se teologi danes kdaj z veliko strastnostjo borijo zoper neupravičeno ločevanje telesa in duše in zoper osamosvojevanje duhovne duše (kar v Sv. pismu res ni utemeljeno in je zaradi tega dejansko nezakonito), ne borijo pa se z enako ihto in ostrino zoper materializem, to je zoper istovetenje duha s stvarjo, kar očitno s silno izrazito jasnostjo nasprotuje Sv. pismu. Sicer pa ne pomeni nikakršnega odpravljanja tiste enote človekovega bitja, o kateri pričuje Sv. pismo, in nikakršnega dualizma, ki bi nasprotoval Sv. pismu, če v človeku razlikujemo telo in duha (dušo).«⁹

Kako pa je v območju krščanstva moglo priti do tako ostrega nasprotovanja nečemu, kar je dolga stoletja nekako samoumevno veljalo za nedvomljivo versko resnico in za kar je tudi zgolj filozofsko razmišljanje navajalo vrsto dokazov?¹⁰ O tem v naslednjem oddelku.

II. Miselnogodovinsko ozadje ugovorov zoper neumrljivost duše

1. V neumrljivosti duše in vstajenju od mrtvih kristjani – kakor je bilo že rečeno – niso videli nasprotja, marveč le dve dopolnilni stopnji istega upanja v večno živ-

⁹ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 1, Herder, Freiburg 1969, 358.

¹⁰ Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi IX*, Ljubljana 1941, 50–66; J. Janžekovič, *Filozofski leksikon*, Celje 1981, 64–69.

ljenje celotnega človeka. Ta gotovost je bila navzoča tako v molitvi in življenju (skupaj s prestajanjem smrti) kakor tudi v teologiji. »Prvi vdor v to gotovost,« pravi kardinal J. Ratzinger, »je nastopil pri Lutru, kateremu je uporabnost pojma duše postala dvomljiva, in sicer dvomljiva natančno iz istih razlogov, ki so v našem stoletju povzročili krizo tega pojma tudi v katoliški Cerkvi. Do tedaj je govornica upanja rasla v občestvu vere; to občestvo je v svoji diahronični enoti jamčilo za identiteto verovanega pri postopnem razvoju besed in izoblikovanju celostnega pogleda na stvarnost, ki jo ima vera v mislih: Razvoj in identiteta nista bila nikakršni nasprotji, saj je skupni subjekt, to se pravi Cerkev, oboje zedinjal v trdno enoto. Za Lutra pa **Cerkev ni bila nikakršno poroštvo več**, nasprotno, začela mu je veljati za samostalno kvariteljico čiste božje besede. Izročilo mu ni več trajna živost prvotnega, marveč nasprotje tega. Pravi smisel začetka je treba zdaj iskati v **historičnem razumevanju Sv. pisma zoper živo razumevanje Cerkve**; razvoj ni več nikakršna kategorija, ker manjka nositelj razvoja. S tem postane ostro naslajanje na biblično terminologijo neizbežno in prav tako neizbežno tudi zametanje pojma duše, ki ni izražal takšne sinteze posameznih prvin naziranja, kakršna v Sv. pismu še ni bila verbalno (po besedi) navzoča. S to ločitvijo od izvora in od izročila je pri Lutru povezan notranji odpor do helenistične, filozofske prvine v krščanstvu. Zgodovinsko krščanstvo sloni na spojitvi (Verschmelzung) biblične dediščine z grškim mišljenjem; to sintezo je treba zdaj – po Lutrovem mnenju – spet razdreti in poiskati ne-helenistično krščanstvo.«¹¹

Lutrova radikalnost – tako nadaljuje Ratzinger – se je kakor v mnogih drugih območjih tudi tukaj izkazala kot duhovnozgodovinska (oziroma miselnozgodovinska) anticipacija, ki je šele veliko pozneje uveljavila v polnosti svoj učinek, v dobi luteranske ortodoksije nikakor še ne. To se je zgodilo z nastopom velike krize izročila med razsvetljenstvom in tedaj, ko je v 19. stoletju polagoma dosegel zmago historicizem. Šele tedaj se je na široko uveljavilo spremenjeno stališče do izročila. V takšnem stališču se zgodovinar postavi v duhovni prostor zunaj živega subjekta, ki je nositelj izročila. Zdaj nič več ne bere zgodovine v smeri naprej, marveč v smeri nazaj; in skuša tako najti njen prvotni namen kakor v nekakšnem čistem preparatu, ki ni več živ.

2. Ko je **katoliška teologija** začela sprejemati **historično-kritično metodo**, se je polagoma tudi v njej pripravljala kriza. Seveda je historično-kritična metoda na ustreznem mestu ter v pravem okviru upravičena in potrebna ter jo je okrožnica Pija XII. Divino afflante l. 1943 tudi uradno legitimirala.¹² Žal, da tradicionalna šolska filozofija ni znala obdelati in razjasniti problemov, ki tukaj nastanejo. Tako je z 2. vatikanskim cerkvenim zborom zlasti tam, kjer so se najbolj krčevito in z zares neumestno togostjo držali vsega starega – pri tem pa pozabljali, da je izročilo v Cerkvi nekaj živega – nastal vtis popolne novosti, vtis, da je zdaj treba krščanstvo na vseh področjih zasnovati docela nanovo. Takšno stanje pa je nekako nujno prebudilo krizo, ki je ponekod prodrla na dan naravnost z elementarno silovitostjo. Tako so tudi v območju eshatologije že zdavnaj pripravljena vprašanja skoraj brez napora potisnila stran to, kar je zgradila dotedanja šolska teologija. Kako naglo je vse to potekalo, potrjuje Holandski katekizem. Ta je izšel leto po koncilu in je že pustil za

¹¹ J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 213; o odnosu M. Lutra do filozoskih prvin v krščanstvu glej Y. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa Réforme*, Cerf, Paris 1983, 31–49.

¹² Izvlečki iz okr. Divino affl. Sp. so v DzS 3825–3831: S 132–134.

seboj neumrljivost človeške duše, namesto tega pa na osnovi močno nerazjasnjene antropologije uvedel misel o stopnjevitem vstajenju, če že ne o vstajenju v smrti sami.¹³ K temu pojmovanju se je, kakor sam priznava, nagibal nekaj časa tudi J. Ratzinger, ki je potem v svoji Eshatologiji obširno in delno z ostro polemiko zavrnil prav to stališče, katero je ob poglobljenem študiju in razmišljanju jasno spoznal za zgrešenega.¹⁴

Katoliško stališče v razmerju do izročila je postalo nerazumljivo za vsakogar, ki je nekritično in brez pridržkov sprejel umevanje zgodovine, lastno svetu tehnike in njegovi protizgodovinski racionalnosti. Tej tehnični racionalnosti ustrezno ravnanje historično-kritične metode s spoznavnim predmetom je mogoče primerjati nekakšni nekrofiliji: Pripadniki takšnega ravnanja vsakokrat ustavijo dogajanja in jih fiksirajo v njihovi takratnosti. Doseči skušajo kolikor le mogoče čiste preparate vsakokratnih točk tega, kar je nekdaj bilo. Glede na krščansko vero to pomeni, da skušajo izolirati najstarejšo obliko izrazov vere od njenih poznejših izoblikovanj, da bi končno imeli tako rekoč v rokah Jezusovo oznanilo v »čisti« obliki. Ko so našli Jezusa »logionskega vira«¹⁵, je vse poznejše razjasnjeno kot »človeški dodatek«; in nato je mogoče kombinirati tudi dejavnike pri nastanku tega »dodatka«. Pravi oskrbnik ključa do smisla oznanila, katero je v duhu takšne metode treba umevati pravzaprav arheološko, more biti le historik. »Tukaj ni mogoče več uvideti, da bi mogel v zgodovini obstajati tak subjekt kontinuitete, v katerem je razvoj zvestoba in ki nosi sam v sebi polnomočje.«¹⁶ O upoštevanju delovanja Svetega Duha tukaj seveda ne more biti govor.

»Za takšno stališče je antropološka sinteza, v kateri je krščansko izročilo zedinilo posamezne prvine bibličnega verovanja, morala postati brezpomembna, dà, sumljiva. Pojma duše, kakršen je lasten izročilu, dobesedno in enotno v Sv. pismu nove zaveze dejansko ni mogoče najti. Za smer, ki jo je ubralo teološko mišljenje po koncilu, sta postala odločilna dva nadaljnja motiva. – Najprej je treba tukaj govoriti o okrepljeni vrnitvi **antihelenističnega afekta**, ki je v dogemskozgodovinskih spisih praktično že od časa njihovega začetka postal naravnost temeljna kategorija podajanja; vsebina, pomembnost, meje tega afekta – to ni nikoli bilo zares obdelano. Negativno razmerje do tega, kar je grško, sta pospeševali dve aktualni temeljni stališči: Najprej je tu skepsa zoper ontologijo, zoper govorjenje o biti (Sein), govorjenje, ki nasprotuje funkcionalistični in aktualistični usmerjenosti današnjega mišljenja, dà, ki se zdi nesprejemljivo. V teologiji so nasproti ontološkemu mišljenju, katero radi obtožujejo kot statično, postavili zgodovinsko-dinamično stališče Sv. pisma; tudi so vse, kar je ontološkega, označili za opredmetenost (sachhaft), kot nekaj, kar je nedialoško in neosebno. – Temu se je dalje pridružil tudi skoraj paničen **strah pred očitkom dualizma**. Gledati na človeka kot na bitje iz telesa in duše, verovati v nadaljnje življenje duše med telesno smrtjo in človekovim vstajenjem se je zdelo kakor izdajstvo nad bibličnim in modernim spoznanjem enote človeka, enote stvar-

¹³ Krščansko oznanilo. Holandski katekizem za odrasle, Maribor 1971, 487–492. Na str. 488 je značilno rečeno: »Čakajo. Kmalu bodo vstali (nem.: Sie sind dabei auferweckt zu werden).« Str. 490 govori o »napredovanju v vstajenju« (nem. In-der-Auferweckung-fortgeschritten-Sein).

¹⁴ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 14 sl.

¹⁵ O »logionskih virih« prim. A. Grabner-Haider in J. Krašovec s sodelavci, **Biblični leksikon**, Celje 1984, 422.

¹⁶ Tako dobesedno pravi J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 215.

stva – reči kaj takega je očitno veljalo isto kakor zavreči biblično misel o stvarjenju in se pogrezniti v grški dualizem, ki deli svet v duha in tvar.«¹⁷

Z omembo odklonilnega stališča do »ontološkega mišljenja« stopa pred nas še drug vidik krize, kakršna je nastopila v teologiji. Gre za predrugačenje v določanju **razmerja med vero in razumom**; to razmerje je zdaj potegnjeno v negotovost. Mostovi skupnosti mišljenja v razmerju verujočega človeka do filozofije so podrti. Vera in razum nimata po »novem« gledanju **nobenih zanesljivih povezav**. Kakor hoče historična metoda pretekla dogajanja in pretekle pojave destilirati prav do njihove golote in jih fiksirati v njihovi prvotni obliki, tako naj bi vse, kar je teološkega, očistili od slehernih filozofskih dodatkov. »Nezaupanje historičnega razuma do filozofskega razuma ima tukaj odločilno vlogo. Redkokdaj pride v zavest, da gre obakrat za razum in da torej ravno historična rekonstrukcija ni taka, da bi postavila pred nas vero v 'čisti' obliki.« Nato postavlja Ratzinger vprašanje: Ali pa je res, da povezava vere v vstajenje z vero v neumrljivost duše temelji na neprimernem in nezakonitem privzemu filozofije v vero? In povzema odgovor v dve točki:

a) Zgodovinsko je mogoče nedvoumno izkazati, da pojem duše v krščanskem izročilu nikakor ni kratko in malo prevzem filozofskega mišljenja. Oblika, ki jo je temu pojmu dalo krščansko izročilo, brez tega izročila nikjer ni obstajala. Krščansko izročilo je pobralo že pripravljene uvide ter raznovrstne miselne in jezikovne prvine, jih na podlagi vere očistilo in preoblikovalo ter pretopilo v novo enoto, ki je pritekala iz logike vere in omogočila tej logiki njeno izražanje. Krščanska novost je svoj najmočnejši izraz na tem področju našla v obrazcu »duša kot lik telesa«. Tomaž Akvinski je ta obrazec prevzel od Aristotela, a ga privedel do radikalno novega pomena; tako je viennski koncil mogel v tem najti veljaven izraz za krščansko antropologijo, izraz, katerega je ta koncil (in nato še 5. lateranski koncil) v sporih tistega časa zaščitil kot jezikovno obliko verovanja.¹⁸ »Na osnovi vere v stvarjenje in na podlagi temu ustreznega krščanskega upanja je bilo tukaj doseženo takšno stališče onkraj monizma in dualizma, ki bi ga morali prištevati k neizgubljivim temeljnim prvinam antropoloških uvidov. V ostalem bi moral kristjan (in sploh mislec) imeti monizem ne za nekaj manj nevarnega in usodnega kakor pa dualizem.«

Po takšnem gledanju, kakor ga je izrazil Tomaž Akvinski, »je nekako samo-umevno, da človek v vsem svojem življenju 'ponotranja' tvar in sploh tvorni svet in da to povezanost s tvarjo tudi s smrtjo ne 'odpihne', marveč jo nosi v sebi še naprej. In ni tako, da bi po smrti dušo držalo skupaj neke vrste telo, marveč duša, ki še naprej obstaja, ohranja v sebi ponotranjeno tvar svojega življenja in je tako razprostrta v smeri k vstalemu Kristusu ter k svojemu prihodnjemu vstajenju ob koncu časov.« Vsekakor je edino skladno z logiko govornice, če govorimo o nadaljnjem življenju **duše**.

b) Naj bo še tako upravičeno, da kličemo v spomin trajno vključenost (integracijo) tvari v dušo, tiste tvari namreč, ki je postala v človeku telo, je vendar napačno, če si predstavljamo, kakor da je to pravi in bistveni pogoj za večno življenje. Tvar je namreč za življenje najprej pogoj smrti. »Na čem pa človekovo pričakovanje večnega življenja sploh temelji? To bistveno vprašanje je ob disputiranju okoli dualizma in

¹⁷ J. Ratzinger, pr. t., 215 sl.

¹⁸ J. Ratzinger navaja na str. 221 za to vprašanje pomembno delo Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen*. Die anthropologische Formel »anima forma corporis« im sogenannten Korrektorenstreit und bei Petrus Johannes Olivi, Münster 1972; prim. tudi J. Ratzinger, *Eschatologie*, 124–127.

monizma nazadnje sploh izginilo spred oči. Kaj je tisto, kar človeka sploh nagiba, da hrepeni po trajnosti? Izolirani jaz gotovo ne, marveč izkustvo ljubezni: Ljubezen hrepeni po večnosti ljubljene in zato hoče tudi lastno večnost. Potemtakem se krščanski odgovor na naš problem glasi: Neumrljivost ne tiči v človeku samem; neumrljivost temelji na relaciji, na odnosu do tega, kar je večno in kar napravi večnost smiselno. Tista stalna stvarnost, ki more dati in izpolniti življenje, je resnica, ljubezen. Človek more večno živeti zato, ker je zmožen odnosa do tistega, kar daje večnost. Tisto, ob čemer ta odnos najde v človeku navezovališče (Anhalt), imenujemo 'duša'. Duša ni nič drugega kakor človekova zmožnost za odnos do resnice (Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit), do večne ljubezni. In tako postane zapovrstnost realitet pravilna: Resnica, ki je ljubezen, to se pravi Bog, daje človeku večnost, in ker je v človeškega duha, v človeško dušo integrirana tvar, zato v človeku tvar doseže možnost za dovršitev v vstajenju (Vollendbarkeit in die Auferstehung hinein).«¹⁹

Z navedbo teh dveh Ratzingerjevih premislekov smo delno posegli že v naslednji oddelek našega razpravljanja.

III. Ponovno vračanje k »duši« in njeni neumrljivosti

Raziskave in diskusije zadnjega časa so postavile v jasnejšo luč marsikaj takega, na kar so se sklicevali ali se še sklicujejo tisti eksegeti in teologi, ki so začeli bolj ali manj določno spodbijati resnično upravičenost govorjenja o »duši« in o neumrljivosti duše, češ da se zares pristno krščansko upanje nanaša le na vstajenje celotnega človeka, medtem ko je neumrljivost duše helenističnega izvora in je hkrati v nasprotju z današnjo znanstveno miselnostjo.

1. Vprašanje o domnevni helenizaciji krščanstva v splošnem in posebej glede kristologije je podrobno preučeval zlasti A. Grillmeier. Izsledki so ga privedli do prepričanja, da ni mogoče zagovarjati podmene o globokem vplivu helenistično-kulturnega okolja na krščansko oznanilo. »Cerkveni očetje in prvi koncili so se skrbno držali podatkov Sv. pisma, saj je bilo to zanje edino res odločilno, kadar je šlo za vsebino vere in ne le za izrazne oblike.« Znebiti se moramo, poudarja Grillmeier, »nezaupanja, ki je bilo z nepreverenim govorjenjem o heleniziranju prebujeno zoper stare cerkvene zборе . . . Niceja ni helenizacija, marveč dehelenizacija ali osvoboditev krščanske podobe o Bogu od helenistične zožitve ali razcepitve. Niso Grki napravili Niceje, temveč je Niceja premagala grške filozofe.« Zoper trditev, da so cerkveni očetje odrešenjskozgodovinsko in funkcionalistično gledanje, ki je lastno Sv. pismu, nadomestili in popačili s helenistično ontologijo in metafiziko, poudarja Grillmeier: Cerkveni očetje so se oprli na grško ontologijo in metafiziko le toliko, kolikor je bilo potrebno, da so zavarovali vsebino božjega razodetja pred pačenjem, ki je grozilo od helenističnega mišljenja. Le neradi so se spustili v to, da bi bili govorili v filozofskih pojmih o skrivnosti Boga, razodetega v Kristusu. Ko so na primer sprejeli obrazec o treh hipostazah (osebah) v enem bistvu, so ustvarili podlago za vedno globlje premišljevanje o Bogu, ki ni mrtva bit in ne čista funkcija, marveč bit kot ljubezen, in to kot Oče in Sin in Sveti Duh. Grillmeier tudi opozarja: Enačenje bibličnega mišljenja s funkcionalno miselno obliko in govorico, helenističnega pa z ontološko in bistvenostno (metafizično) – takšno enačenje je zgrešeno.

¹⁹ J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 222.

Pri grško-krščanskih pisateljih najdemo ne le ontološko in bistvenostno, marveč tudi izredno bogato funkcionalnostno in bivanjsko terminologijo.²⁰

Če kdo nepremišljeno povečuje nasprotje med bibličnim in »helenističnim« gledanjem, lahko pride do napačnih sklepov. To vidimo na primer ob Oscarju Cullmannu. Takole je zapisal: »Nova zaveza nas ne more in noče poučevati o božji 'biti', gledani zunaj dejavnosti, s katero se razodeva; raziskovanja glede 'biti' v filozofskem pomenu so Sv. pismu Nove zaveze popolnoma tuja.« Iz tega so mnogi bralci sklepali, da se kristjanu v smislu Cullmannove trditve sploh ni treba zanimati za »bit« oziroma »eksistenco« Boga, češ da o tem Sv. pismo sploh ne govori, marveč se zanima le za »funkcionalno« stran Boga, za »vlogo, ki jo ima Bog za nas«. O. Cullmann pa je nato v novi izdaji svoje knjige zavrnil nesporazum, ko je izrečno dostavil: »Če se Sveto pismo od začetka do konca drži tega, da govori o božji dejavnosti in ne o božji biti . . . , se vendar v dejavnosti razodeva božja bit.«²¹

Kar je bilo tukaj navedeno glede očitkov »helenizacije«, se neposredno tiče predvsem osrednje vsebine krščanskega oznanila; a velja tudi za naše ožje vprašanje: za »dušo« in njeno neumrljivost.

2. A ne le na teološkem področju, marveč tudi v prostoru današnje filozofske diskusije je **strah pred pojmom duše** in s tem povezani **strah pred neumestnim dualizmom** postal več ali manj **brezpredmeten**. Znani filozof J. Seifert je še posebej obširno in bistro analiziral mnogoumnost, ki tiči v izrazu dualizem, in pokazal osem medsebojno različnih stališč, ki jih razni avtorji vsi vtikajo v ohišje te besede in tolikokrat popolnoma neutemeljeno sumničijo »dualizma« tiste avtorje, ki govorijo o »duši«.²²

J. Ratzinger splošno ugotavlja: K današnjim najpomembnejšim točkam razvoja v filozofski diskusiji glede našega vprašanja spada dejstvo, da sta se pomembni nevrofiziolog J. Eccles (dobil Nobelovo nagrado) in filozof C. Popper, ki velja za pozitivista, srečala v zavračanju nevrofiziološkega monizma in materializma. Eden je te monistične predstave zavrnil naravoslovno, drugi strogo logično. To ju je privedlo do tega, da sta izdelala »pregnantno dualistično stališče«, pri čemer je beseda tukaj mišljena popolnoma nevtralnno v smislu relativne samostojnosti, kakršna pripada na eni strani zavesti, na drugi strani telesnemu instrumentu te zavesti. Oba sta skupaj objavila delo pod zgovornim naslovom *Das Selbst und sein Gehirn* (Jaz in njegovi možgani). Že iz tega naslova odseva teza knjige, po kateri ima »Selbst« možgane kot svoj fiziološki substrat, kot svoj instrument. V skladu s svojo metodo pušča pri tem Eccles vprašanje o neumrljivosti odprto: »Tako nastanek kakor izgin (Dahinschwinden) naše eksistence sta obe strani prav iste skrivnosti, kakor je to mogoče spoznati na zadnji ravni problema telo-duša. Kaj nastane iz naše zavesti po smrti možganov? Čudoviti instrument te zavesti razpade in se nič več ne odziva na dotike svojega spoznavajočega subjekta (auf sein erkennendes Darüberstreichen). Ali se bo subjekt (das Selbst) potem v drugačni pojavnosti obliki (Erscheinungsform) spet obno-

²⁰ A. Grillmeier, *Jezus von Nazaret – im Schatten des Gotessohnes?*, v: H. U. v. Balthasar, A. Deisler etc., *Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«*, M.–Grünwald, Mainz 1976, 60–82. Tu Grillmeier povzema sadove svojih dolgoletnih študij.

²¹ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux-Niestlé, Neuchatel-Paris 1968, 286; manj jasno je Cullmann to izrazil že v izdaji istega dela l. 1958, 286. H. de Lubac to navaja v svoji knjigi *Dieu se dit dans l'histoire*, Cerf, Paris 1974, 41 sl.

²² J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979, 126–130.

vil? To vprašanje leži zunaj tistega, kar more vedeti znanost; in znanstvenik bi se zato moral varovati, da ne bi tukaj prehitro izrekel dokončnega ne.«²³

K temu pripominja J. Ratzinger: »Gotovo bo teolog, ki se danes v smislu krščanskega izročila poteguje za existenco in neumrljivost duše, naletel na ugovore od mnogih strani. Toda ne trdi nečesa filozofsko ali naravoslovno nesmiselnega, nekaj takega, česar ni mogoče zastopati. Nasprotno: Poteguje se zoper posurovitve in zoper zgodovinsko pozabljanje, ki grozi, da se bo razširilo daleč naokrog; poteguje se za natančnejše in obsežnejše mišljenje in sme biti prepričan, da s tem ne stoji osamljen. S teorijo o vstajenju v smrti pa nasprotno podere mostove skupnosti mišljenja, mostove k filozofiji, kakor jih podere tudi v razmerju do zgodovine krščanskega mišljenja: Predrugačenje v določanju razmerja med vero in razumom kakor tudi predrugačenje v odnosu do izročila, do notranje enote, lastne zgodovini vere – to je celo odločilno ozadje celotnega procesa.«²⁴

Ratzinger misli tukaj na proces, ki je privedel do odklanjanja pojma duše in pa njene neumrljivosti. S »teorijo o vstajenju v smrti«, ki jo omenja in obenem odklanja, se bomo nekoliko seznanili pozneje.

3. Navedena Ratzingerjeva izvajanja so dobila nepričakovano močno potrdilo na študijskem zborovanju, ki ga je od 2. do 5. januarja 1985 priredila delovna skupnost nemških katoliških dogmatikov. Skupna téma razpravljanj je bila **'Duša' kot problematičen pojem krščanske eshatologije**.²⁵

V prvem referatu je freiburški strokovnjak za fundamentalno teologijo Hansjürgen Verweyen prikazal, kakšno je pri današnjih evangeličanskih teologih stanje glede diskusije o »duši« in o eshatoloških vprašanjih, ki so s tem v zvezi. Ugotovil je, da neredki evangeličanski teologi spet pozitivno govorijo o duši in njeni neumrljivosti. Obenem je Verweyen zastavil vprašanje: Katere so tiste prvine, ki pod vidikom sistematičnega razmišljanja povezujejo starozavežno upanje s tistim upanjem, kakršnega zasledimo v filozofskem izročilu? Gre za vprašanje, ki se nanaša na povezanost med vero in (filozofskim) razumom. – Naslednje predavanje je imel Ernst Haag, trierski strokovnjak za Staro zavezo. Postavil je most od Stare do Nove zaveze, kar se tiče njunega gledanja na neumrljivost duše. Od 1 Mz 2,7.8 (bogopodobnost človeka!) je potegnil črto prav do izrečnih trditev Mdr o ustvaritvi človeka za neminljivost (2,23), s tem je pa pokazal, kako je Izraelova vera v Jahveta odprta za predstavo o takšni človekovi poklicanosti, ki je utemeljena v stvarjenju. Pri diskusiji so nekateri sicer ugovarjali, da je Haag v interesu svoje temeljne teze o duši premočno sistematiziral raznovrstne starozavezne trditve, vendar ni bilo mogoče zanikati: Haag je prepričevalno dokazal, da ima tudi v obzoru biblične miselnosti svoje mesto vprašanje o **antropoloških predpostavkah** za božje delovanje na človeku in s tem tudi vprašanje o »duši«.

S čisto drugačnega stališča je prav tako v prid »rehabilitiranja« duše govoril münchenski filozof Gerd Haeffner SJ. Ugotovil je, da sta problem telo-duša in pa čisto splošno **filozofska psihologija** spet postala živo področje filozofskega razmišljanja. Haeffnerjevo filozofsko približevanje k problemu se je odvijalo v dveh kora-

²³ C. R. Popper/J. C. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin/Heidelberg/London/New York 1977; nav. J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 219 sl.

²⁴ J. Ratzinger, pr. t., 220.

²⁵ Podatke o tem zborovanju povzemam po U. Tuh, *Rehabilitierung der Seele? Dogmatikertagung zur Eschatologie*, v: *Herder-Korrespondenz* 39 (1985)78–81.

kih. **Najprej** je pokazal, da nič več ne držijo pglavitni argumenti, ki jih navadno navajajo zoper obstoj neuničljivega, nerazrušljivega jedra v človeku. Zgrešeno je dokazovanje, ki pravi: Ljudje so telo (Körper), torej se razkrojijo v vsej celoti; ali: k človeški biti spada eksistencialna razsežnost telesnosti (Leiblichkeit), ki vključuje tvarnost (Körperlichkeit), zaradi česar z razpadom telesa preneha eksistirati tudi človek; ali: tudi če ima duša v sebi svojo subsistenco, izgubi ta v smrti kljub temu skupaj s svojim telesom tudi svojo individualnost. V **drugem** oddelku je nato Haefner razvil pozitivne, a od vere neodvisne, v samem človekovem izkustvu zasidrane utemeljitve (Hinweise), iz katerih sklepamo, da duše obstajajo oziroma živijo tudi še onkraj smrti. Na prvem mestu je navedel postulat onstranske izravnave, ki sledi iz brezpogojne zahtevnosti nravnih imperativov (zapovedi); na drugem mestu duhovnometafizični argument, da takšno bitje, ki more spoznavati zgolj duhovne bitnosti, ne more biti kratko malo minljiv del tvarnega sveta. Dostavil pa je: niti postulato-rična pot niti metafizična pot, če vsako od njiju vzamemo samo zase, ne moreta docela nositi dokaznega bremena v prid neuničljivosti duše; treba ju je vzeti skupno. – Obenem je Haeffner poudarjal, da se teologija pri vprašanju o večnem življenju ne sme izmikati v »**fideistični decizionizem**«, kakor da se je pri sprejetju pozitivne trditve o večnem življenju treba na slepo in brez kakršnihkoli razumsko spoznatnih razlogov odločiti za sprejetje tega. Teologija se mora marveč zanimati in zavzemati tudi za **izdelavo filozofske poti**, po kateri bi prišli do spoznanja neumrljivosti duše. »Zaprta svet finitizma je treba razbiti z argumenti, ki temeljijo na osnovi življenjskega izkustva, ki gre dovolj v globine.« Tudi v tem naj se torej kristjan ne vdaja nekakšni shizofreniji, nekakšni dvotirnosti v razmerju med vero in vednostjo (védenjem): kristjan ne sme ravnati tako, da bi v veri živel v prepričanju, da je »duša« neumrljiva. glede na naravno spoznanje pa bi sprejemal »psihologijo brez psihe«, kakor se danes marsikdaj dogaja.²⁶ – Obenem se je Haeffner postavil zoper napačno substancialistično in spiritualizirajoče pojmovanje duše: kakor da bi bila duša brez odnosov, ko so vendar ravno odnosi zanjo nekaj bistvenega; ali pa, kakor da bi trditev, da je duša neumrljiva, neuničljiva, vodilo k zanikanju tvarnih zemeljskih realnosti.

Naslednja dva referata sta šla več ali manj v nasprotno smer, vsaj pod nekim vidikom. Vendar nista mogla spodbiti prepričljivosti prvih treh referatov.

G. Greshake, dunajski dogmatik, je zagovarjal tisto zamisel, ki jo je ne nazadnje prav sam sistematično izdelal: zamisli o »**vstajenju v smrti**«. Ta zamisel poudarja človeka kot enoto. Smrt prizadene človeka v tej enoti; hkrati pa človek izkuša v smrti božjo zvestobo v vsej celoti in je torej deležen dovršitve tudi v tvorni razsežnosti (svojega telesa in sveta), ki se v človeku »ponotranji« (wird verinnerlicht). Tako je – pravi ta teorija – smiselno govoriti o »vstajenju v smrti«; saj pozna Sv. pismo nove zaveze samo eno zmago nad smrtjo, namreč deležnost pri Jezusovem vstajenju, potem ko je bil človek deležen s smrti v Kristusu. Greshake je podal pregled čez zgodovino eshatologije in poudaril, da so najmanj tri prve generacije kristjanov shajale brez eshatološkega pojma »duše«. Nato je bil res oblikovan specifično

²⁶ Prim. o tem J. Seifert, v op. 22 n. d., 72–79; pa tudi J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung (Kleine katholische Dogmatik Bd. III)*, Pustet, Regensburg 1875, 276 sl. Oba navedena avtorja »psihologijo brez psihe« odločno odklanjata. Posebno razvita pa je takšna psihologija brez psihe na primer pri Miguelu de Unamunu, čeprav brez vsake resnične logije; prim. njegovo **Tragično občutje življenja**, Ljubljana 1983, 107, 145 in še večkrat.

krščanski pojem duše (ki tudi v vmesnem stanju med smrtjo in poslednjo sodbo ni brez odnosa do telesa). A po Greshakejevi trditvi je »duša«, kolikor naj si jo mislimo prosto telesa, »v sebi zgrešen pojem« (Unbegriff); tako naj bi tudi danes nič več ne govorili o neumrljivosti duše, marveč o »vstajenju v smrti«, kar se – po Greshakejevi trditvi – more opreti na mnoge prvine izročila, obenem pa ustreza prizadevanjem za primerno govorico vere in oznanjevanja.

Pridržke zoper pojem duše je izrazil tudi Otto-Hermann Pesch (iz Hamburga) v referatu *Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien* (Teološka antropologija med naukom o duši in teorijami o evoluciji). zavzemal se je za to, da bi **namesto o »duši« govorili rajši o »duhu«**, ki kaže na subjektiviteto in svobodo kot na dve specifičnosti, kakršnih naravoslovno in evolutivnoteoretično ni mogoče povsem obseči. Pesch je postavil tezo: Človeška svoboda je »podarjena deležnost pri tisti subjektiviteti in svobodi ter sposobnost za komunikacijo s tisto subjektiviteto in svobodo, ki je bistvena Bogu v razmerju do sveta«; zadostno jo razložimo šele s posebnim stvarjenjskim dejanjem svobode od Boga samega. Ko Bog s stvarjenjem podari človeku delež svojega duha (oziroma Duha) in ga s tem napravi za človeka, naveže z njim hkrati tudi komunikacijo. Iz tega sledi za eshatologijo: »Človekov duh je kot deležnost (Teilhabe) pri božjem duhu neuničljiv (unauslöschbar), ker bi njegovo ugasnjenje pomenilo, da je Bog preklical tisti svoj klic (Berufung), katerega je dobresedno izrekel človeku, ko je z njim navezal komunikacijo.« To je dialoško utemeljena neumrljivost, ki velja – tako je poudarjal Pesch v referatu – celotnemu človeku kot poklicanemu k življenjskemu občestvu z Bogom.²⁷ Kako je pri tem z dovršitvijo stvarnih razsežnosti oziroma stvari same, to vprašanje je Pesch pustil v glavnem odprto. Obenem je naglasil, da je za novejšo krščansko eshatologijo značilna zadržanost in pičlost, ko gre za razne trditve; tega teologija pač ne sme spet zamenjati s preveč številnimi tezami, ki bi hotele prinesiti jasnosti tam, kjer je ni mogoče doseči. S tem pa ni rečeno, da je zanaprej dovoljeno kar opustiti resen miselni napor glede eshatoloških vprašanj. Teologija se mora tudi zanaprej kritično spoprijemati s tem, na kar zadene v družbeni zavesti, kjer nastopajo več ali manj resne predstave o onstranstvu in bi mogle krščansko oznanilo o »poslednjih rečeh« spraviti v nejasnost. Nekaj pozornosti bo v prihodnje treba posvečati tudi eshatološkim trditvam drugih religij, ki imajo vsaj delno vpliv tudi na Zahod (na primer predstave o reinkarnaciji). Nekaj tega zadnjega je načel švicarski misiolog R. Friedli s premisleki o razmerju med krščansko in afriško tradicionalno eshatologijo.

Vsekakor je to študijsko zborovanje zares pomenilo nekakšno rehabilitacijo duše in njene neumrljivosti, čeprav z novimi osvetlitvami.

V novejših diskusijah se je vedno znova pokazalo, kako hitro teorije skupaj z miselnimi modeli, na primer teorija o razmerju med individualno človekovo dovršitvijo onkrat smrti ter dovršitvijo sveta in zgodovine, ali teorija o vstajenjski telesnosti, zadenejo ob meje in postanejo abstraktne. G. Greshake je glede na to pri diskusiji prav na tem zborovanju predložil v premislek vprašanje: Ali bi ne bilo mogoče v eshatologiji uporabljati dva komplementarna (medsebojno dopolnjujoča se) načina

²⁷ Misel o »dialoški neumrljivosti« je že prej razvijal J. Ratzinger v razpravi *Schwierigkeiten mit dem Apostolicum*, v: P. Brunner/G. Friedrich/K. Lehmann/J. Ratzinger, *Veraltetes Glaubensbekenntnis?*, Pustet, Regensburg 1968, 97–123, zlasti 120–123. Isto misel ima Ratzinger v svoji znani knjigi *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968, 249–257, 289–300: slov. prevod. *Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, zlasti 260–267.

govorjenja in dva miselna modela, enega poleg drugega? Ali bi torej ne bilo mogoče enako govoriti z ene strani o »vstajenju v smrti«, z druge strani pa o »duši, ki čaka na svojo dokončno dovršitev«? S tem bi obenem bilo upoštevano tisto, za kar se zavzema kongregacija za verski nauk v svojem pismu »k nekaterim vprašanjem o eshatologiji«. ²⁸

Med glavnimi točkami navedenega pisma je pod praktično oznanjevalnim vidikom navedeno ravno vprašanje o »duši« in njeni neumrljivosti, s čimer so več ali manj povezane tudi druge točke. Tako je G. Greshake, ki se je med katoliškimi teologi še prav posebej in pač najobširneje zavzemal za to, da bi tezo o »neumrljivosti duše« in o »vmesnem stanju« (med smrtjo in vstajenjem) nadomestili s tezo o »vstajenju v smrti«, izrečno priznal (tudi notranjo, ne le praktično-izrazoslovno) upravičenost še nadaljnjega vztrajanja pri neumrljivosti duše, medtem ko bi teza o »vstajenju v smrti« bila samo nekakšno dopolnilo k prvemu.

Téma trierskega zborovanja je bila 'Duša' kot problematičen pojem krščanske eshatologije. Pokazalo pa se je, da ta pojem vendarle ni tako zelo problematičen, kakor so tudi mnogi katoličani začeli misliti v zadnjem času. Razpravljanja so odstranila neredke vprašaje in pomisleke zoper »dušo« in – kljub nekaterim nasprotujočim glasovom – pokazala, da tudi govorjenja o njeni »neumrljivosti« ²⁹ ni mogoče kratko in malo označiti za nekaj neumestnega ne pod filozofskim ne pod teološkim vidikom. Seveda pa ne smemo na dušo in telo gledati kot na dve ločeni in popolni podstati, združeni le pritično, nekako po naključju. Saj bi to ne bilo ne biblično in ne krščansko umevanje, marveč ono pojmovanje grškega filozofa Platona ali pa Descartesa, ki zlamlja človekovo enoto in napravlja za nekaj nerazumljivega tisto, kar je bistvena vsebina evangelija: »Bog je bil namreč človeka poklical in ga kličče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja« (CS 18,2). »Tedaj boskupaj s človeškim rodом v Kristusu popolnoma prenovljen tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (C 48,1). In neumrljivosti seveda ne smemo pojmovati »substancialistično«: kakor da »podstat« duše po smrti še naprej obstaja iz lastne moči, iz svojega. Zoper takšno »substancialistično« pojmovanje moramo reči: nadaljevanje življenja po smrti temelji na božjem hotenju in delovanju, ne ravno na »nedeljivosti duhovne podstati«, naj bo ta nedeljivost še tako resnična; neumrljivost temelji na tem, da je človek (po duši); sposoben za spoznavanje Boga in za ljubezen do njega, kakor to pojmujejo veliki učitelji teologije, med njimi sv. Tomaž Akvinski. ³⁰

²⁸ G. Greshake, nav. U. Ruh, v op. 25 n. d., 80 sl. Zanimivo je primerjati Greshakovo in Ratzingerjevo stališče; glede Ratzingerja glej v op. 5 n. d., 213 sl. Če pogledamo bolj od blizu, vidimo, da si stvarno mnogo manj nasprotujeta kakor pa izrazoslovno.

²⁹ Boljše bi bilo, če bi govorili o netrohljivosti ali neminljivosti, »in corruptibilitas«, ne o »immortalitas«. Saj če »umreti« ne vzamemo abstraktno, moremo to pridevati le živemu človeškemu posamezniku, ne pa (zgolj) duhovnemu bitju (»Geist-Seiendes«); zato pa tudi zanikati tega o takem bitju ne moremo. Seveda pa moremo takšno nerazkrojljivost (netrohljivost) oziroma neminljivost ugotavljati le tedaj, če predpostavljamo človekovo ustvarjenost, takšno prvino v človeku, o kateri imamo trdno gotovost, da bo »večno« ostala kljub svoji prigradnosti (kontingenci). z drugimi besedami: Gotovost o incorruptibilitas duhovne duše izvajamo iz vere, da Bog ne bo nikoli preklcal svojega stvarjenjskega dejanja; nikakor ne iz duše same, kakor da bi se mogla katerakoli ustvarjena »podstat« (substancia) obdržati v bivanju sama iz sebe. Tako po pravici pripominja R. Schulte, *Leib und Seele, v: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Tbd. 5, Herder, Freiburg 1981, 5–61, tudi 56 sl.; prim. tudi G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, pr. t., 63–133, tu 106 sl., 118 sl.

³⁰ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 129 sl.

IV. Nesprejemljivost teze o »vstajenju v smrti« kljub nekaterim njenim pozitivnim vidikom

Teza o »vstajenju v smrti«, kakršna se je kmalu po 2. vatikanskem koncilu na široko razmahnila tudi med katoliškimi teologi in začela močno prodirati tudi v oznanjevanje, je imela na praktičnem področju življenja Cerkve močno vprašljive učinke. Z druge strani pa diskusije okoli te teze niso bile tudi brez dobrih učinkov; saj so v zvezi s tem boljše razjasnili nekatere vidike krščanskega oznanila. Vendar teza – ob vseh zrnih resničnosti, ki jih vsebuje – nikakor ni sprejemljiva. To moremo pokazati ob treh premislekih, ki se kritično obračajo zoper troje razlogov, na katere se opira ta teza.

1. »S smrtjo se konča sleherna časovnost« in se začne »božja večnost«

Svojo tezo oziroma podmeno o »vstajenju v smrti« opirajo njeni zagovorniki zlasti na trditev, da se za človeka s **smrtjo konča sleherna časovnost** in da se zanj takoj izvrši tudi že poslednja sodba, Kristusov prihod v slavi in konec časov. Človek, ki doseže zveličanje že takoj po smrti, stopi v **božjo večnost**, kjer obstaja le »večni sedaj«.³¹

S prepričljivimi razlogi spodbija to predpostavko ne le Ratzinger, marveč tudi mnogi drugi. Navedimo le nekaj od vsega.

a) Znani filozof (hkrati teolog) J. B. Lotz v svoji knjigi o »smrti in dovršitvi« še posebej izrečno jemlje v pretres razne trditve, na katere se sklicujejo zagovorniki »vstajenja v smrti«, zlasti trditev o vstopu v brezčasovnost, v božjo večnost. Ob celi vrsti besedil Sv. pisma Nove zaveze kaže, kako v svoji celoti vsekakor neovrgljivo jasno nasprotujejo takšni teoriji. In nato povzema svoje razpravljanje: »Teološko gledano ni **za** novo trditev mogoče najti nobenih prepričljivih razlogov, medtem ko moremo navesti mnogo tehtnih razlogov **zoper** njo. Kako pa je s to teorijo, če gledamo nanjo **filozofsko**? Odgovor se glasi: Tudi filozofsko jo je mogoče samo spodbijati. Ta teorija pravi, da posameznikova smrt in njegovo vstajenje sovpadata zaradi tega, ker v drugem življenju **ni več časa**. Zoper to moramo reči: V drugem življenju

³¹ Ta misel se je v našem stoletju močno razširila med protestantskimi teologi, ki pa se v podrobnostih razhajajo. Nekateri mislijo na neke vrste spanje duše (npr. P. Althaus v naslonitvi na Lutra; tudi O. Cullmann); drugi (npr. H. Ott), da v smrti uničeni celotni človek ostane uničen do konca časov, nato pa ga bo Bog nanovo ustvaril; spet drugi (npr. E. Brunner) zastopajo mnenje, da vsak človek umre iz časa v božjo brezčasovnost in stopi v večnost samega Boga, s tem pa že takoj doseže poslednji dan in obujenje od mrtvih. Prim. o tem F. Holböck, v op. 4. n. d., 129 sl., – Ti teologi se opirajo na nekaj, kar je res treba upoštevati, čeprav se njihovemu mnenju v celoti ni mogoče pridružiti. Dobro to izraža novi nemški Katekizem za odrasle (*Erwachsenenkatechismus*, str. 409): Res je, »ne šele za našo današnjo podobo človeka, marveč že za podobo človeka v Svetem pismu duša in telo nista dva dela človeka, marveč je človek v telesu in duši eden. Smrt zato prizadeva ne le telo, marveč celotnega človeka; z druge strani bi večno življenje ne bilo človeško, če ne bi spet veljalo celotnemu človeku. Iz tega so v evangeličanskem krščanstvu mnogokrat izvajali **nauk o smrti celotnega človeka** (Ganztod). Ta nauk pravi, da s smrtjo umre celotni človek in da ga spet nanovo ustvari Bog ob koncu časa. Vprašanje pa je, kako je potem mogoče ohraniti istovetnost človeka v tem in v prihodnjem življenju. Večkrat govorijo tudi o **spanju duše** do vstajenja mrtvih. Če je s tem mišljena neobčutljivost duše, potem tudi ta nauk nasprotuje tako pričevanju Svetega pisma kakor cerkvenega izročila, ki je svoje prepričanje o življenju rajnih že zelo zgodaj izražalo predvsem s vojo molitveno prakso.«

gotovo ni več časa v smislu našega zemeljskega sveta; isto velja za prostor. Vendar pa s tem ni rečeno, da čas in prostor popolnoma izgineta, saj bi v tem primeru v poveličanju ne bilo nikakršnega telesa več; zlasti ni mogoče domnevati, da tam obstaja popolna hkratnost večnosti. Nasprotno, že Tomaž Akvinski meni, da onkraj našega navadnega časa obstaja neke vrste trajanje, ki ne sovпада niti s tem našim časom niti z večnostjo. S tem nakazana **vmesna vrsta trajanja** se da opisati le negativno; to trajanje je še nekakšna zaporednost, a ne da bi bilo to trajanje podvrženo naši raztreseni in nekako razbiti zapovrstnosti; ta vrsta trajanja pomeni že nekako hkratnost, a ne da bi dosegla takšno enovito hkratnost, ki presega sleherno zapovrstnost.³²

Prava večnost v polnem pomenu pripada samo Bogu. Srečanje z Bogom po smrti res pomeni odkritje Večnega, za katerega ni časa. Vendar pa božja večnost, v katero stopi rajni, ko doseže zveličanje (v »gledanju« Boga iz obličja v obličje), ne pomeni razbitja človekove ustvarjenosti in časovnosti. Bog gotovo ne bo napravil, da bi naše bitje nekako izhlapelo v večnosti Boga samega, ko se bomo srečali s to večnostjo.³³ Ko se človek v onstranstvu neposredno sreča z Bogom, ga ta ne razbije in ne uniči v njegovi ustvarjenosti in končnosti, marveč ga preoblikuje; ne napravi iz njega nekakšno brezčasno bitje, pač pa ga napravi **deležnega** brezčasnosti božjega spoznanja in božje sreče, se pravi deležnega notranjega božjega življenja. Ko človek umre, tedaj Bog tudi ne uniči njegove povezanosti z drugim človeštvom ter s svetom in njegovo zgodovino – če zanjo še ni konec časa, tedaj ga tudi za rajnega še ni.³⁴

³² J. B. Lotz SJ, *Tod als Volendung. Von Kunst und Gnade des Sterbens*, J. Knecht, Frankfurt/M. 1976, 119–124; tudi 125–132; prim. C. S. Lewis, *Was der Laie blökt. Christliche Diagnosen*, Johannes, Einsiedeln 1977, 177–224, kjer v zvezi s prosilno molitvijo zelo prepričljivo zavrača misel o takem človekovem stopu v brezčasnost Boga samega, da bi sam postal brezčasen in večen v smislu božje večnosti (pač pa bi mogli tu govoriti o »deležnosti večnosti«, kakor na primer govorimo o »deležnosti božje narave«, s tem pa se stvar ne spremeni v Boga).

³³ Vključno ali pa celo izrečno je takšna misel zelo razširjena. Tu tiči nesporazum, kakor da zedinjenje z Bogom odpravlja samostojnost ustvarjenega bitja, kakor da je ustvarjeno bitje tem bolj nesamostojno, čim bolj se približa Bogu; in če se mu približa kar najbolj, da sploh izgine. Ta nesporazum izrazito nastopa na primer pri Heglu. Prim. o tem W. Kasper, *Hoffnung auf der endgültige Ankunft Jesu Christi in Herlichkeit*, v: *IKZ* 14(1985)1–14, tu 11 sl. V resnici je čisto drugače. To nam posebno jasno kaže kristologija, če jo vzamemo tako, kakor jo jemlje Cerkev (na osnovi Svetega pisma). Kristusova človeška narava (človeškost) ni prav nič okrnjena zaradi tega, ker je privzeta v najvišje možno zedinjenje z drugo božjo osebo, marveč se godi prav nasprotno: najbolj je dovršena. To ima svoj temelj navsezadnje v troedinosti Boga, kakor se nam razodeva v Kristusovi skrivnosti, ki ima korenine v troedinosti Boga. »Ker je v tej skrivnosti Bog sam večno dogajanje, more dati svoboden prostor za zgodovino in jo spet pritegniti k sebi, ko jo dovrši kot zgodovino. Tako velja o dovršitvi časa v večnosti temeljno načelo vsakega odnosa med Bogom in svetom, da namreč čim večja enota z Bogom ne odpravi samostojnosti stvari, marveč dovrši,« pravi W. Kasper, pr. t., 13). Kam človek pride v umevanju krščanstva, če tega ne upošteva, se vidi posebno izrazito pri M. de Unamunu, ko ob mnogih biserih izreka toliko nesmiselnega v svoji knjigi *Tragično občutje življenja*. – Veliko razsvetljujočega pod tem vidikom je najti tudi v knjigi J. Galot, *La persona di Cristo*, CE Assisi 21972, zlasti 18–22, 35–39, 43–46.

³⁴ J. Ratzinger po pravici pravi: »Začeta večnost ni nikakršna večnost; kdor je torej živel v določenem času in umre v določenem trenutku, se ne more preseliti kratko malo iz 'časa', s katerim je do dna zaznamovan, v 'večnost', v zaznamovanost z brezčasnostjo . . . Človek v smrti prav tako ne postane angel kakor tudi ne postane Bog . . . Človek, ki umre, stopi sam iz zgodovine – zanj je (pred koncem celotne zgodovine) končana. Vendar umrli ne izgubi razmerja do zgodovine, saj spada mreža človekovih odnosov k človekovemu bistvu . . . Ljubezen je odprtost za čas. Bistvo ljubezni je 'biti za'; prav zato se ne more zaključiti v nasprotju z drugim in ne brez drugega, dokler je čas nekaj stvarnega in trpljenje ter bolečina časa nekaj stvarnega. Nihče ni lepše izrazil teh povezav kakor Terezija Mala v svoji predstavi o nebesih kot razprostranjenju ljubezni nasproti vsem . . . Dokler se zgodovina resnično dogaja, ostane tudi onstran

b) V isto smer gredo tudi premisleki, ki jih glede našega vprašanja razvija znani francoski biblicist Pierre Grelot, ki pogostokrat s prepričljivo veljavnostjo posega tudi v območje sistematične teologije.

P. Grelot ugotavlja: Po nauku sv. Pavla so tisti, ki »umro v Kristusu«, »s Kristusom« že takoj ob svojem »odhodu« s tega sveta. Jezus na križu izjavlja desnemu razbojniku: »Še danes boš z menoj v raj« (Lk 22,43). Sv. Ambrož dobro razlaga to mesto, ko pravi, da ima ta stara podoba o rajju natančno vsebino: Kjer je kdo s **Kristusom**, tam je raj.

Vendar je tu treba vprašati: V kakšnem odnosu sta vstop **posameznih ljudi** v večno življenje s Kristusom in pa **vesoljno vstajenje** ob koncu časov? Če je za človeka nekaj bistvenega to, da je duh, ki oživlja telo, in sicer tako oživlja, da to telo daje duhu njegov posebni način izražanja, nastopi vprašanje: Kako naj si predstavljamo »življenje« ločenih duhov oziroma »duš« v času med človekovo smrtjo in koncem življenja?

To težavo skušajo nekateri moderni teologi – pravi Grelot – rešiti tako, da hočejo »demitologizirati« teme o vesoljnem vstajenju, o Kristusovem prihodu v slavi ter o poslednji sodbi.³⁵ Vse to troje hočejo postaviti izključno v trenutek posameznikove smrti. Kaj naj k temu rečemo?

Grelot nadaljuje: Res je potrebna primerna razlaga velikih simbolov, uporabljanih za predstavljanje in umevanje »poslednjih reči«. Vendar bi pa pravkar omenjena demitologizacija povsem odpravila tisto razlikovanje med dvema končnima »trenutkoma«, ki je v Svetem pismu jasno označeno: razlikovanje med tem, kar se nanaša na posameznike ob njihovi smrti, in tem, kar se tiče celotnega človeštva. Grelot se prav posebej ustavlja ob Razodetju (7; 20,611–13; 21,ss.): S trenutkom svoje smrti so se sveti že izmaknili peklenski oblasti personificirane smrti, in sicer zato, ker so stopili v življenje vstalega Kristusa. Kljub temu se skupna zgodovina nadaljuje (»tisoč let«, ki pomenijo čas Cerkve: Raz 20,6) prav do trenutka, ko bo »število izvoljenih« polno in bo »zmagoslavna« Cerkev dosegla polnost svoje rasti (prim. Raz 7). Ta pojem **celote** (totalité), ki je korelat za skupnost veselja, katero Bog pripravlja svojim izvoljenim, dodaja bistveno potezo temi o »prvem vstajenju«; in prav ta celota je vezana na vesoljno vstajenje, to pa Razodetje – kakor sv. Pavel skupaj s četrtem evangelijem (Jn 5,28.29) – postavlja na konec časov.

Seveda pa je potrebno krotiti domišljijo glede dveh točk, če naj se izognemo napačno postavljenim problemom. Najprej ne smemo prenašati na rajne tistega izkustva trajanja, kakršnega imamo mi tukaj na zemlji, ko govorimo o »času«, ki poteka med njihovo smrtjo in poslednjim dnevom. Takšno pojmovanje ima smisel samo **za nas**, ki živimo sredi zgodovinskega časa. A **popolnoma** nepoznan nam je način življenja, v katerem se znajdejo ljudje, kakor hitro so deležni blažene Kristusove večnosti. Reči moremo le to: dokler traja zgodovina, hrepenijo ti zveličani po **poslednji popolnosti**, ko bosta uresničena novo nebo in nova zemlja. Tedaj se bo namreč izvršilo celotno preoblikovanje njihovega telesnega bitja, popolno »odreše-

smrti stvarnost in ni mogoče o njej razglašati, da je tam povzeta v poslednji dan in v njem že odpravljena.« (V op. 5 n. d., 150–155). Prim. tudi G. Martelet, *L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Desclée, Paris 1975, 145 sl.

³⁵ Katoliški zagovorniki »vstajenja v smrti« sicer nočejo iti v »demitologizaciji« tukaj povsem do kraja, a je to v nasprotju z logiko.

nje telesa« (Rim 8,23). – Drugič se moramo – pravi Grelot – varovati spekulacij o tem, kakšno bo telesno vstajenje.³⁶ A to spada že k naši naslednji točki.

2. Modifikacija pojmovanja »vstajenja mrtvih«

Zagovorniki »vstajenja v smrti« so pri uveljavljanju svoje teze – zavestno ali nezavestno – nekako modificiral pojem »vstajenja mesa« oziroma »vstajenja mrtvih« in ga tako priredili za svojo teorijo.

G. Greshake pravi: »S tega sveta ne gre breztelesna duša, da bi našla poslednjo domovino pri Bogu, marveč celoten človek sme z vsem svojim dejanjem in nehanjem upati na dovršitev, celoten človek, ki je vtkan v svet in v družbo in se v zgodovini svobodno napravi za takšnega, kakršen je končno v smrti . . . Upanjska podoba o telesnem vstajenju hoče izraziti, da človek najde izpolnitev ne le kot brezsgodovinski duhovni jaz, marveč da se vrne domov k Bogu človek s svojim svetom in zgodovino, s celotnim svojim življenjem. – V smrti človek pretrpi izgubo zunanje energije, toda v tem trenutku se v njem hkrati ponotránji (interiorizira) njegov svet, svet, ob katerem je človek dozorel: Človek si je kos sveta popolnoma usvojil (zu eigen gemacht). Če torej upamo, da smrt ni poslednje, marveč da Bog onkraj smrti podarja novo življenje, potem smemo sklepati: To novo življenje velja ne le goli duši, zgolj duhovni subjektiviteti, marveč celotni, določeni osebi, ki je s svojim občevanjem s svetom, s svojim telesnim življenjem v svetu postala takšna, kakršna je. Vsako človekovo zgodovinsko srečanje in dejanje je dalo svoj pečat ne le zunanjemu svetu, marveč je vtisnilo notranji pečat človeku. V tej dokončni oblikovanosti (Verfassheit) človeka sta zato v nas za smeraj zbrana telo in svet; za trajno je v nas povzet kos sveta. Kakor je v gubah starega obraza vpisana celotna življenjska zgodba, tako je v človeški subjekt nepreklicno vnesena 'njegova' zgodovina in njegov svet. Če verujoči upa, da ga Bog tudi v smrti ne zapusti, marveč mu tam, kjer se zdi, da je konec vse zgodovine, podarja novo neprekosljivo prihodnost, tedaj se prihodnost, ki je predmet upanja, pač ne tiče duše, ki se zdaj izseli iz sveta, marveč se tiče osebe, ki je v njeno konkretno izoblikovanost (Prägung) svet za vedno vpisan, shranjen in privzet. Človek vnese v svojo smrt 'žetev časa'. Ker torej v smrti telo, svet, zgodovina niso odpihnjeni stran, marveč so v človeku za vedno notranje vpisani, je mogoče in je treba upanje na prekoračenje smrtne meje označiti kot vstajenje celotnega človeka in ne kot nerazrušljivost (Unzerstörbarkeit) duše.«³⁷

Če ta Greshakejeva izvajanja pogledamo količkaj od bliže, moremo reči: Saj je vse to, kar tu govori, res in je zelo dobro povedano. Vsemu temu lahko brez pridržkov pritrdimo. Le da tega ni mogoče po pravici označiti kot človekovo »vstajenje«, kakršno imata pred očmi na primer »apostolska vera« in nicejsko-carigrajska veroizpoved. Vsekakor je treba pritrditi temu, kar pravi h Greshakovim premislekom A. Ziegenaus: Tu gre pravzaprav za nesporazum. Če vstajenje v smrti pomeni samo to,

³⁶ P. Grelot, *Le monde à venir*, Centurion, Paris 1974, 115–118.

³⁷ G. Greshake, *Stärker als der Tod: Zukunft-Tod-Auferstehung-Himmel-Hölle-Fegfeuer*, M. Grünewald, Mainz ²1977, 66–70; prim. G. Greshake-Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg ⁴1982, 170 ss., 179 ss. Greshake večkrat uporablja »nerazrušljivost« oziroma »nerazpadljivost« namesto »neumrljivost« duše (v polnem pomenu je namreč le Bog neumrljiv).

da po človekovi smrti ne obstaja le takšna duša, ki je, podobno kakor platonska ideja, povsem brez sveta in brez zgodovine, marveč da še naprej obstaja konkretni individuuum z zgodovinsko izoblikovanostjo, tedaj je to stvarno sprejemljivo – le da tega ne moremo po pravici označiti kot »vstajenje v smrti«. Tradicionalna teologija, ki sprejema »neumrljivost duše« v krščanskem (in ne helenističnem) smislu, je to domnevala že za vsakogar, ki je postal deležen blaženega gledanja po telesni smrti še pred splošnim »vstajenjem mesa«. Po Greshakejevi nekako ohlapni, neostri formulaciji se pravzaprav že samo **upanje** na prekoračenje smrtne meje imenuje »vstajenje v smrti«. Tudi tradicionalna teologija, ki govori ne le o vstajenju, marveč tudi o neumrljivosti duše in o »vmesnem stanju«, meni, da je takšno upanje spolnjeno že v vmesnem stanju in ne šele ob koncu časov – seveda pa tega ne označuje kot »vstajenje«. Ziegenaus dobesedno povzema: »Greshakejevo prizadevanje je, kakor se vidi iz miselne zveze njegovih izvajanj, razumljivo. Pravzaprav so obrača zoper predstavo breztelesne duše, kakor on to razume. Zato postulira že za vmesni čas 'telesnost'. Treba je ugovarjati le sklepanju, da s smrtjo nastopi že dovršitev in da postane zato poznejše vstajenjsko telo odveč.«³⁸

3. Zgrešenost dematerializacije vstajenja

Pravkar očitana modifikacija, ki jo v umevanje vstajenja uvajajo zagovorniki teze o »vstajenju v smrti«, skriva v sebi nekaj, kar zelo razločno nasprotuje bistveni vsebini krščanskega oznanila. Na to opozarja zlasti J. Ratzinger.

V zvezi s kritiko znane knjige *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*³⁹, ki sta jo napisala G. Greshake in G. Lohfink, prihaja Ratzinger do ugotovitve: Pravzaprav pa se zagovorniki »vstajenja v smrti« nekako na tihem in pod drugimi izrazi hočejo **izogniti pohujšanju**, katero – pač še bolj kakor neumrljivost duše – v ljudeh tudi danes enako kakor že ob začetku krščanstva prebuja **verska resnica o »vstajenju«**, kolikor prizadeva tudi **tvorno veseljstvo, tvar samo**.

Teološka teorija, ki se odpoveduje neumrljivosti duše in hoče namesto tega govoriti le o »vstajenju«, se pravi o vstajenju v smrti oziroma takoj po smrti, je v marsičem preoblikovala pojem vstajenja v njegovi vsebini. Vstajenje je izgubilo časovnost, ker je bilo preloženo v trenutek smrti. Ta detemporalizacija je imela posledico, **dematerializacijo**. Saj je jasno, da človek v trenutku svoje smrti ne vstane telesno⁴⁰.

Gotovo je, da po smrti verujočega človeka nastopi zanj tisto, kar sv. Pavel imenuje »biti s Kristusom« oziroma »biti pri Gospodu« (»z Gospodom«). To se uresniči takoj po smrti kot nadaljevanje sedanjega, »tostranskega« življenja »s Kristusom« (pravzaprav »v Kristusu«). Tukaj se moramo vprašati: Ali tes pride zanj tudi že konec zgodovine kot take in kot celotne in s tem »poslednji dan«? Reči

³⁸ A. Ziegenaus, *Die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*. Die Frage nach der Rezeption des Dogmas, v: *Forum Katholische Theologie* 1(1985)1–19, tu 15 sl. Ziegenaus tu navaja tudi L. Borosa. Ta prav tako zagovarja »vstajenje v smrti«, vendar pa se še naprej drži »strožje« eshatološkosti vstajenja, kolikor končno poveljanje tistega veseljstva, ki je bistveni prostor za vstala telesa, še ni nastopilo (pr. t., 16).

³⁹ Glej op. 37.

⁴⁰ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 137 sl.

moramo: sv. Pavel razlikuje vstajenje od vernikovega stanja takoj po smrti kot nov korak, ki s smrtjo še ni izvršen, marveč je še pričakovanje⁴¹.

Temu vprašanju se nujno pridruži še nadaljnje: Ali ima »vstajenje« po tej teoriji sploh kaj opraviti s **tvarjo samo kot takšno**?⁴² Ni dovolj, če kdo zatrjuje: Človek je zorel in se osebno oblikoval ob tvarnem, telesnem svetu in zdaj – po smrti – je to po notranje vtisnjeno in vtakano v človekov osebnostni jaz. Če bi šlo pri »vstajenju« le za to, potem bi, kakor Ratzinger po pravici naglaša zoper Greshakova razmišljanja, resnično prišli do dualizma med duhom in tvarjo. Tvarno, telesno vesoljstvo z ene strani, z druge strani pa svet duha – drugo poleg drugega ali celo v medsebojnem nasprotju, gotovo pa brez vsake smiselne medsebojne povezanosti: to bi sledilo iz takšnega pojmovanja »vstajenja«. Ali pa je to res tisto, kar od začetka in v vseh stoletjih pričakuje krščanska vera in kar 2. vatikanski koncil povzema v svojem osrednjem dokumentu, v dogmatični konstituciji o Cerkvi, ko pravi: »Cerkve . . . bo dosegla dovršitev šele v nebeški slavi, ko bo prišel čas prenovitve vsega. Tedaj bo skupaj s človeškim rodом v Kristusu popolnoma prenovljen tudi ves svet, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (C 48,1)?

Krščanska vera v vstajenje seveda pričakuje preoblikovanje celotnega človeka, zato pa tudi celotnega stvarstva, tudi tvarnega vesoljstva, torej obenem nekaj takšnega, kar je mišljeno z »vstalim« ali »vstajenjskim« (poveličanim) telesom⁴³.

Tega vstajenjskega, novega sveta si kajpada ne moremo predstavljati. Moramo se varovati spekulacij o tem, kakšno bo telesno vstajenje. To je mogoče sprejeti in v veri umevati samo v zvezi s Kristusom. Za vstalega Kristusa sta novo nebo in nova zemlja že prišla v tem smislu, da je njegov odnos do tvarnega sveta korenito preoblikovan. Tako se bo zgodilo tudi za vstale ljudi, čeprav ne moremo povedati kaj natančnega o njihovem odnosu do tvarnega vesoljstva in do preoblikovane telesnosti. To je področje, o katerem velja, da »oko ni videlo, uho ni slišalo in v človeško srce ni prišlo, a je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2,9). Tu je – v zvezi s Kristusom – dano neko spoznanje, a je to »spoznanje ljubezni, ki presega vsakršno spoznanje« (Ef 3,19)⁴⁴.

Ratzinger pravi: »Kakršnihkoli podrobnosti vstajenjskega sveta si ne moremo zamišljati (sind unausdenkbar); zoper takšne poskuse stoji 1 Kor 15,50 in prav tako Jn 6,63. V tem pogledu se Greshake po pravici obrača zoper 'fizicistične' miselne igre. O tem ne moremo dobiti nikakršnih predstav in jih tudi ne potrebujemo; od takšnih poskusov bi se morali zares dokončno posloviti. Onkraj vseh podob in neodvisno od njih pa ostane tole: Večno obstajanje materialnega in duhovnega sveta drugega poleg drugega brez vseh medsebojnih odnosov in torej statičnega obstajanja – to nasprotuje bistvenemu smislu zgodovine, nasprotuje božjemu stvarjenju in stvarstvu in je v nasprotju s Svetim pismom. Zato je treba – ne da bi kakorkoli zmanjševali zasluge Greshakejeve knjige – ugovarjati stavku: 'Materija je sama na sebi . . . nedovršljiva' (386). To bi pomenilo delitev stvarstva in s tem poslednji dualizem, pri katerem bi celotno območje stvari postavili iz območja tistega namena, ki ga ima stvarstvo, in bi ga napravili za realnost drugega reda. Kristjani v svojem

⁴¹ Pr. t., 140 sl. Ratzinger tukaj navaja izsledke raziskav znanega biblicista F. Mussnerja, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, 101–120.

⁴² J. Ratzinger, pr. t., 141 sl.; isti, v op. 5 n. d., 217.

⁴³ Prim. A. Ziegenaus, v op 38 n. d., 14 ss.

⁴⁴ Prim. P. Grelot, v op. 36 n. d., 118–120.

Credu izpovedujejo vero v vstajenje mesa. Nikakor ne moremo uvideti, zakaj naj bi ostajali za marksističnimi misleci, kakršna sta Bloch in Marcuse, ki od novega sveta čisto odločno pričakujejo tudi novo stanje stvari; to zadnje sledi iz uvida, da je le tako mogoče zares premagati zgodovinske odtujitve . . . Takšne trditve ostanejo v marksističnem mišljenju postulat; a izpolnitve si ni mogoče zamisliti iz postulatov antropologije.«⁴⁵ Tudi krščansko oznanilo bi tega ne zmoglo, če bi se ne naslanjalo na Kristusovo skrivnost, na križanega in vstalega Kristusa⁴⁶. Tudi tako si sicer ne moremo o novem svetu napraviti določnih predstav, da bi nato mogli izreči o njem in o odnosu ljudi do materije v tem novem svetu in o »vstalem telesu« takšne trditve, ki bi vsebovale opis posameznosti in ponazoritve z določnimi predstavami. Vendar pa »obstaja gotovost, da dinamika vesoljstva vodi nasproti cilju, nasproti stanju, v katerem bosta tvar in duh na novo in dokončno pripadala drug drugemu. Ta gotovost ostane vsebina stavka, v katerem izpovedujemo vero v 'vstajenje mesa' tudi danes, prav danes.«⁴⁷

Dobro je tukaj navesti nemški katekizem za odrasle (Erwachsenenkatechismus), ki je pred kratkim izšel. Navaja razumevanjske težave, ki jih je močno občutil že antični naravoslovno misleči človek in jih seveda občuti tudi današnji, kadar gre za sprejem krščanskega oznanila o telesnem vstajenju. V povzetku pa pravi:

»Teologi so za odgovor na ta vprašanja uporabili mnogo bistroumnosti in so pri tem razvijali tudi marsikatero nam danes tuje zveneče teorije. **Dveh skrajnosti** se je bilo treba izogibati: na eni strani primitivnemu **materializmu**, ki misli, da bomo pri vstajenju mrtvih privzeli spet isto materijo, isto meso in iste kosti kakor v tem življenju. A vemo, da že v tem življenju našo tvar nekako v sedmih letih vedno znova izmenjamo. Istost osebe med tem in prihodnjim življenjem torej ne more biti odvisna od istosti stvari . . . Z druge strani ne smemo razumeti te spremenitve v smislu brezsvetnega **spiritualizma** zgolj duhovno (rein geistig). Gre za novo, po božjem Duhu spremenjeno in poveličano (verklärte) telesnost in za bistveno (ne snovno) istost tudi telesa (wesenhafte/nicht stoffliche/ Identität auch des Leibes). V tem smislu uči 4. lateranski koncil (1215), 'da vsi vstanejo z lastnim telesom, katerega so tukaj nosili' (DzS 801). To sredo med materializmom in spiritualizmom moramo označiti kot **duhovni realizem**. To pomeni, da bo ob koncu Duh božji vse preoblikoval in poveličal. O tem si ne moremo napraviti nikakršne predstave. Vemo le: Mi, naš svet in naša zgodovina – vse to bo isto, vendar pa povsem drugačno (1 Kor 15, 42–44) . . . Če v smislu Svetega pisma razumemo o telesu tisto razmerje do sosveta

⁴⁵ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 159.

⁴⁶ Glede tega so si danes pomembni katoliški teologi, ne izvemši tiste, ki se potegujejo za »vstajenje v smrti«, zelo izrazito edini. Tako ugotavlja posebej W. Kasper, ki pravi: »Kristološko koncentracijo eshatologije, kakor je pred nami pri K. Rahnerju in pri H. U. v. Balthasarju, udejanjajo vsak po svoje tako J. Ratzinger kakor G. Greshake in G. Lohfink. Tu imamo torej opraviti z bistveno stvarno točko konvergence v sedanji eshatološki diskusiji, točko, ki obstaja kljub naravnost zmedo povzročujoči različnosti govorice (tudi pri D. Wiederkehrju, Chr. Schützu, W. Breuningu). Ta konvergenca je toliko pomembnejša, ker zoper mnogovrstne moderne utopije, ideologije napredka in zasnutke prihodnosti soglasno vztraja pri izpovedovanju: Jezus Kristus je nepreklicna, dokončna določitev (unüberholbare, endgültige Bestimmung) človeka – vsakega človeka. Zato je Kristus tudi dokončno merilo (Massstab) zgodovine, sodnik živih in mrtvih« (v op. 33 n. d., 7; na str. 4 pripominja Kasper: H. Vorgrimler o vsem »zelo netočno poročila, ko kritizira zlasti Ratzingerja«).

⁴⁷ J. Ratzinger, v op. 4 n. d., 160. Ratzinger se tu ne opira na znano tezo Duranda a S. Porciano (149 sl.), marveč na tisti temeljni uvid, ki ga ima sv. Tomaž Akvinski in ga je nanovo podal K. Rahner (*Theologie des Todes*, 22) ter ga poglobil Teilhard de Chardin (Ratzinger, pr. t., 157–160).

in okoliškega sveta (Bezug zur Mitwelt und Umwelt), ki je za človeško osebo nekaj bistvenega in svojevrstnega, tedaj telesno vstajenje pomeni, da bo to razmerje do tega sosveta in okoliškega sveta spet vzpostavljeno na novo in v polnosti. Pri vstajenju mrtvih torej ne gre le za dovršitev posameznika, marveč za dovršitev vse stvarnosti, tudi tvarnega vesoljstva. Ves svet in vsa zgodovina bosta ob koncu časa napolnjena z božjim Duhom. Jezus Kristus bo tedaj predal svoje gospostvo Očetu, in Bog bo vse v vsem (prim. 1 Kor 15,28) . . . Novo bratsko-sestrsko občestvo in vzajemnost bosta nastala v tem kraljestvu svobode (prim. Rim 8,21; CS 32). Pri tem bo vse, kar so ljudje storili v zgodovini, vneseno v veliko žetev časa. Vse, kar je bilo storjeno iz ljubezni. 'Ljubezen in njena dela bodo ostala' (CS 39). Tako se bo razkrilo, kar je zdaj mogoče dojeti le skrito in v veri: da je Bog Gospod vsega; njegovo veličastvo bo tedaj napolnilo vse.«⁴⁸

Vsekakor moramo reči: Vstajenje, ki ne prodre prav do materije in do konkretnega sveta zgodovine, ni nikakršno vstajenje. Tajiti neumrljivost duše in sploh opustiti govorjenje o duši in njeni neumrljivosti, namesto tega pa govoriti o »vstajenju v smrti«, pri tem pa se nekako na tihem odreči nauku Svetega pisma in stalnega izročila Cerkve o poveličanju in večnostni pomembnosti tudi tvarnega vesoljstva – tega po pomati ni mogoče storiti.

Poskus, kako bi se izognili odtenu resnično zgrešenega dualizma v gledanju na razmerje med duhovno in telesno prvino v človeku in kako bi bolj zares jemali izvirnost krščanskega upanja, je sicer gotovo prinesel s seboj tudi marsikaj dobrodejnega. »Bilo je,« pravi Ratzinger, »v marsikaterem pogledu tudi povsem koristno in upravičeno do kraja preigrati eksperiment, ali je mogoče opisati z novo terminologijo in z odpovedjo pojmu duše tisto, kar je mišljeno. A kdor nepristransko pogleda na izid, mora priznati: Ne, to ni mogoče.« Ni mogoče zares utemeljeno trditi: Po človekovi smrti sploh ne gre za človekovo dušo, ki bi dosegla (ali ne dosegla) neminljivo srečo 'pri Gospodu', v občestvu s troedinim Bogom in z vsemi zveličanimi, ki še čakajo na poslednjo dovršitev vsega stvarstva, marveč gre za takojšnje vstajenje.⁴⁹

Tukaj se tudi ni mogoče potegovati za to, da bi kratko in malo sprejeli prav tisto in samo tisto izražanje, ki ga najdemo v Svetem pismu. Vsekakor je treba pritrditi

⁴⁸ *Erwachsenenkatechismus*, 412 sl. Ta katekizem pa se ne dotika podrobnejšega vprašanja: Ali je istovetnost zemeljske in vstale telesne materije mogoče po Durandovem »modelu« umevati tako, da odloča o istovetnosti samo duša kot lik materije (Ratzinger se od tega izrečno oddaljuje: *LThK* I, 1068–1072), ali pa nasprotno vstajenje ne gre mimo »relikvij« prejšnjega zemeljskega telesa (to drugo zagovarja npr. Ratzinger: *LThK* I, 1053)? V zvezi s Kristusovim vstajenjem, ki gotovo ni šlo mimo »Jezusovih relikvij«, in v zvezi z versko resnico o Marijinem vnebovzetju, definirano l. 1950, se A. Ziegenaus še posebno odločno zavzema za drugi del alternative in se glede te točke med drugim obrača tudi zoper J. Auerja (A. Ziegenaus, v op. 38 n. d., zlasti 17–19). In dejansko ni mogoče navajati resnih ugovorov zoper to drugo umevanje, če vzamemo versko resnico o Kristusovem vstajenju v polnosti zares. Tu bi mogli v prirejeni obliki navesti Pascalovo trditev: »Kako zoprne so mi te neumnosti, da ne verujejo v Evharištijo, itd! Če je evangelijski resničen, če je Kristus Bog, kje je potem kakšna težava?« (Misli 224).

⁴⁹ J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 218. V isti razpravi Ratzinger tudi pripominja: Če bi tisto, kar Greshake in Lohfink trdita glede povezave med Kristusovim vstajenjem in posmrtno usodo vsakega kristjana, radikalno izvedli, bi postalo problematično tudi Kristusovo vstajenje samo. Če namreč kdo reče, da se vsakemu kristjani ob njegovi smrti zgodi tisto, kar se je zgodilo s Kristusom pri njegovem vstajenju, potem bi človek hitro mislil, da tudi pri Kristusovem vstajenju telesnost in zgodovinskost sploh odpadeta (»Entleiblichung und Entgeschichtlichung«). Vendar Ratzinger poudarja, da Greshake in Lohfink ne izvedeta te notranje logike svoje teološke misli in ju nikakor ni hotel prav nikjer potiskati v bližino herezije in tudi ni spodbijal resnosti in resnično pozitivnih prvin njunega prizadevanja (217, 218 sl., 221).

Ratzingerju, ko poudarja: »Ni se mogoče kratko in malo predstaviti za dva tisoč let nazaj v govornico biblije. To je – zares razveseljivo! – G. Lohfink kot ekseget nedvoumno izrazil: biblicizem ni nikakršna možnost.«⁵⁰ Tudi tisti, ki bi hoteli odpraviti govorjenje o »duši« in bi radi govorili odslej le o »vstajenju«, in sicer o »vstajenju v smrti« sami, nikakor pa ne o »neumrljivosti duše«, ne ostajajo niti jezikovno niti smiselno znotraj biblije, marveč gredo daleč mimo nje, celo mnogo dlje, kakor pa je to delalo izročilo. Nova pot torej ni našla »čiste« govornice Svetega pisma, pa tudi ne boljše miselne logike. Nasprotno! Za oznanjevanje ni s tem nič pridobljena, marveč narobe.

O tem zadnjem pravi J. Ratzinger: »Verniku je sicer navsezadnje mogoče dopovedati, da umrljivosti duše ni. Nobena oznanjevalna govornica pa mu ne more razjasniti, da je njegov mrtvi prijatelj ravnokar vstal; kajti takšno uporabljanje besede 'vstajenje' je tipično **lingua docta**, historicistična učenjaška govornica, ki pa nikakor ne more biti izraz skupne in skupno umevane vere. Hermenevitična ovinkarstva (Windungen) so kot ozadje potrebna za razumevanje obrazca, nikoli pa ne morejo stopiti v oznanjevanje. Ne glede na to se teolog s tem tudi kot znanstvenik (als Gelehrter) umakne v takšen teološki jezikovni in miselni geto, v katerem jezikovno in miselno nihče z njim ne komunicira. Zato je tudi pravilno, da kongregacija tukaj hkrati odločno zatrjuje: Vstajenje **celotnega** človeka in neumrljivost duše spadata skupaj.«⁵¹

IV. Sklep

Ko se ob sklepu razprave oziramo na izsledke mnogovrstnih in zelo živih diskusij moramo ugotoviti: V krščanskem oznanilu imata – kar se tiče človekovega poslednjega cilja – **prvenstveno mesto** čisto gotovo »vstajenje (mesa, telesa, mrtvih)«⁵² ter »novo nebo in nova zemlja«, ne pa »neumrljivost duše«. Današnje oznanjevanje

⁵⁰ G. Lohfink, v: Greshake-Lohfink, *Neherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, 145.

⁵¹ J. Ratzinger, v op. 5 n. d., 218.

⁵² Po 2. vatikanskem koncilu so izraz »carnis resurrectionem«, ki stoji ob koncu tako imenovane apostolske vere in ki je bil v slovenščini preveden z »vstajenje mesa«, začeli prevajati v domače jezike različno. Ponekod so namesto »mesa« postavili »telesa« (npr. v Angl., body); drugod (v nemščini in španščini) so prevedli tako, da so vzeli iz nicejsko-carigrajske veroizpovedi izraz »mrtvih« (mortuorum); v it., franc. in port. so ohranili »della carne«, »de la chair«; v slov. so prireditelji liturgičnih besedil uporabili kar »naše vstajenje«. – V pismu z dne 14. decembra 1983 je glede tega kongregacija za verski nauk med drugim izjavila:

1. Dva obrazca 'vstajenje mrtvih' in 'vstajenje mesa' sta različna in komplementarna izraza istega prvotnega izročila Cerkve; in torej bi izključno ali popolno prevladovanje enega bilo doktrinalno obubožanje. Res je, da dejansko tudi drugi izraz vključno vsebuje trditev o telesnem vstajenju (franc.: resurrection corporelle), toda obrazec 'vstajenje mesa' je kot **izraz** bolj izrečen (explicite) v trditvi glede tega posebnega vidika vstajenja, kakor to dokazuje sam njegov izvor. – 2. Opustitev obrazca 'vstajenje mesa' vključuje nevarnost, da bi se držali tistih današnjih teorij, ki postavljajo vstajenje v trenutek smrti in ki s tem praktično izključujejo telesno vstajenje, posebej vstajenje tega mesa (de **cette** chair). O današnjem širjenju takšnega 'poduhovljavačega' gledanja (vision 'spiritualisante') na vstajenje je kongregacija za nauk vere opozorila škofe v svojem pismu 'o nekaterih vprašanih glede eshatologije' z dne 17. maja 1979. « – Celotno pismo kongregacije za verski nauk, skupaj s pismom kongregacije za zakramente in za bogoslužje, je bilo objavljeno v Doc. cath. n. 1888(1984)849 sl. pod naslovom **La 'résurrection de la chair' dans le Symbole des Apôtres**. V pismu je tudi rečeno, da bo »v prihodnjih prevodih, ki jih je treba preložiti cerkveni potrditvi, potrebno ohraniti natančni izročeni prevod. Kjer je bila sprememba že avtorizirana, bo primerno sporočiti škofofom razloge, ki priporočajo vrnitev k natančnemu izročnemu prevodu.«

mora s teologijo to resno upoštevati. **Vendar je potrebno ohraniti tudi še govorjenje o »duši«** (čeprav z večjim poudarkom na človekovi »enoti iz duše in telesa«, CS 14, kakor se je to dostikrat dogajalo ali se morda kje še zdaj) **in o njegovi »neumrljivosti«** (umevaje to ne »substancialistično«, marveč »dialoško«).⁵³ **Nikakor** pa ni opravičljivo, da bi govorili o »**vstajenju v smrti**«. Takšna »enofazna« eshatologija je nesprejemljiva,⁵⁴ čeprav je tudi res, da moramo bolj upoštevati biblično celostno podobo človeka, kakor to mnogokrat delamo.

Povzetek: Anton Strle, Vprašanje o neumrljivosti duše in teza o »vstajenju v smrti«

Vsebina razprave je razvidna iz naslovov njenih štirih oddelkov: I. »Duša« in njena neumrljivost v virih razodetja ter ugovori novodobne eksegeze. – II. Miselnogodovinsko ozadje ugovorov zoper neumrljivost duše. – III. Ponovno vračanje k »duši« in njeni neumrljivosti. – IV. Nesprejemljivost teze o »vstajenju v smrti« kljub nekaterim njenim pozitivnim vidikom.

Summary: Anton Strle, Immortality of Soul and Thesis on »Resurrection in Death«

The content of the paper is clearly evident from the titles of its sections: I. «Soul» and its immortality in revealed sources and objections raised by modern exegesis. II. Philosophical and historical background of objections to the immortality of the soul. III. Return to the »soul« and the immortality thereof. IV. Thesis on »resurrection in death« is not acceptable in spite of having some positive aspects.

⁵³ Danes zasledimo ponovno razumevanje za »dušo« tudi v krogih, ki so se od nje hoteli že povsem posloviti. To je vidno na primer iz predavanja, ki ga je na 4. srečanju slovenskih pesnikov v Kranju imel pesnik in esejist Samo Simčič (roj. v Ljubljani 1946). Predavanje je bilo objavljeno v **Naših razgledih**, 5. 7. 1985, 401. Tu na primer beremo: »Sodobni tokovi kulture, med katere sodi avantgarda šestdesetih let . . . niso morda nič drugega kot težnja po prikrivanju duše in duha v človeku . . . Kje je tu avtonomen človeški duh? In celovito človeško bitje: telo, duša in duh? . . . Prepričan sem, da znanost in ekonomija ter pravo in politika ne morejo voditi človeštva, če ne marajo za spoznanje duha in duše.«

⁵⁴ Kot »enofazno eshatologijo« označuje A. Ziegenaus tisto teološko teorijo, ki ne mara več govoriti o »duši« in njeni »neumrljivosti«, marveč samo še o »vstajenju«, in sicer »vstajenju v smrti« (v op. 37 n. dn. 16). Zoper zastopnike te teorije navaja A. Ziegenaus še eno: »Teološka refleksija pri razlagi bibličnih besedil o vstajenju prihaja do sklepa, da Jezusovo telo kot orodje za zmago nad smrtjo ni smelo v smrti razpasti. Če torej vstajenje ne gre mimo Jezusovega trupla (Leichnam), tedaj je tudi za Jezusa treba sprejeti 'vmesni čas'. Kristološki koncentraciji teologije ustreza tudi novozavezna povezava vesoljnega vstajenja z drugim Kristusovim prihodom. Toliko je 'vmesno stanje', ki sicer biblično ni dobro izpričano, treba sprejeti, tudi če ostanejo teološka in antropološka vprašanja nerazjasnjena in odprta. Vsekakor vstajenje v smrti pubi tudi še večje probleme. Nova zaveza torej postavlja drugačna, kristološko osredotočena težišča« (pr. t., 18).

Anton Štrukelj

Institucija in avtoriteta v Cerkvi

V začetku tega stoletja je veliki mislec in teolog R. Guardini zapisal stavek: »Začelo se je novo dogajanje z nesluteno razsežnostjo: Cerkev se prebuja v dušah.«¹ V svojem pravem jedru je Cerkev živa stvarnost, občestvo verujočih, kraj svobode in naša duhovna domovina. Cerkev smo mi. Cerkev ni organizacija, ampak organizem Svetega Duha. Cerkev je naša mati, ki nas rodi za božje življenje. Cerkev je Kristusova nevesta, je skrivnost, o kateri je tako lepo govoril zadnji koncil.

Prav drugemu vatikanskemu koncilu in pokoncilskemu razvoju v Cerkvi je bila posvečena izredna škofovska sinoda v Rimu l. 1985. Kardinal Ratzinger je (v latinščini) med drugim poudaril naslednje: »Noben drug koncil ni podal tako obsežnega in globokega nauka o Cerkvi kakor 2. vatikanski cerkveni zbor. Toda skoraj v vseh delih sveta se je v teh zadnjih dvajsetih letih zmanjšalo cerkveno čutenje, ljubezen do Cerkve pa se je pri mnogih spremenila v sumničenje in nezaupanje . . . Danes mnogi primerjajo Cerkev nekakšni veliki mednarodni instituciji, kakršne obstajajo tudi v ekonomskem in političnem življenju. Ljudje se takšnih institucij bojijo in jim nasprotujejo, ker jih imajo za skupek brezimne oblasti, ki ogroža njihovo svobodo. Če ni Cerkev nič drugega kakor mednarodna institucija, . . . nihče ne more živeti od nje, nihče je ne more ljubiti in brez smisla ostanejo tudi besede sv. Avguština: 'Toliko ima vsak Svetega Duha, kolikor ljubi Cerkev' . . . Zato je potrebno spet na novo odkriti v Cerkvi skrivnost Boga, skrivnost Odrašenika, tisto pravo stvarnost Cerkve, ki je ne naredimo mi, marveč nam jo Bog sam podarja kot možnost novega življenja . . . Cerkev nima svojega lastnega bistva sama v sebi, ampak najde sama sebe tedaj, kadar se podarja, kadar sebe presega in sebe izgublja v Gospodu . . . V prenovi Cerkve ne more biti nič pomembnejšega kakor to, da se v Cerkvi in po njej spet zasveti sijaj božjega veličastva.«²

V bolj ali manj tesni zvezi s tem hočemo razmišljati o temi, ki jo izraža naslov: Institucija in avtoriteta v Cerkvi. Najprej bomo označili nekatere bistvene poteze Cerkve. Nato bomo prešli na Cerkev kot institucijo, se pravi kot božjo ustanovo, h kateri spadajo tudi vidne, zunanje prvine, povezane posebej tudi z zakramentalnostjo Cerkve. Končno bo na kratko govor o avtoriteti, ki jo je Kristus dal Cerkvi in jo pravzaprav sam izvršuje.

¹ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922 (41955) 19.

² J. Ratzinger, *L'uomo non cerca le strutture*, v: *Trenta giorni*, 4 (4. jan. 1986) 46.

1. Cerkev kot zakrament

a) *Koncilski poudarki*

Avguštin pravi, da »božji zakrament ni nič drugega in nihče drug kakor Kristus«. ³ Kristus sam je »prazakrament«, medtem ko je Cerkev v Kristusu »vesoljni zakrament«. Zadnji koncil pravi: Vstali Kristus »je poslal učencem svojega oživljajočega Duha in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2). Cerkev je vesoljni zakrament v odvisnosti od Kristusa in v neločljivi zvezi s Kristusom in njegovim Duhom. Cerkev je po nauku zadnjega koncila »čudoviti zakrament« (B 5), »zakrament edinosti« (B 26), »zakrament odrešenja« (M 5) in »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2; M 1). Čeprav so že cerkveni očetje pogosto označevali Cerkev kot zakrament ⁴, je pri precejšnjem delu koncilskih očetov vendarle zbudilo presenečenje, ko je 6. marca 1963 belgijski teolog in kanonist Philips predlagal za Cerkev naziv »sacramentum«. ⁵ Koncil je dejansko sprejel njegov osnutek, ki se glasi: »Cerkev je v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). Ta označba za Cerkev je v tesni in ozki sorodstveni zvezi s trditvijo, da je Cerkev »skrivnost«, kakor je izrečeno že v naslovu I. pogl. dogm. konstitucije o Cerkvi. ⁶

V Kristusu se je za njegovo človeško naravo skrival in hkrati razodeval Bog. Kristus je bil v svoji človeški naravi »znamenje« Boga in »orodje« odrešenja. Božanstvo, ki je samo v sebi ostajalo nevidno, se je javljalo na zunaj v različnih učinkih po Kristusovi človeški naravi – podobno kakor se sonce javlja s svojo svetlobo, čeprav ga pokrivajo oblaki. Tako je iz Kristusovega delovanja in oznanjevanja, zlasti pa iz njegovih čudežev, odsevalo njegovo božanstvo. Zato moremo najprej o Kristusu in njegovi človeški naravi reči, da je zakrament odrešenja, »prazakrament« in temelj vse zakramentalnosti Cerkve. Vsi sedmeri zakramenti imajo kristološko strukturo. Cerkev pa je zakrament v zakramentih; sedmeri zakramenti so načini, ko se uresničuje zakramentalnost Cerkve. Cerkev in posamezni zakramenti se medsebojno osvetljujejo, to pa je najbolj razvidno pri evharistiji.

Čudno je, pripominja J. Ratzinger, da pojmovanje Cerkve kot zakramenta vse doslej še ni prišlo v našo zavest, medtem ko se je izraz »božje ljudstvo« kakor veter hitro razširil na vse strani in ga danes vsi uporabljajo, čeprav velikokrat povsem napačno ali vsaj močno okrnjeno. ⁷

³ Avguštin, Ep 187, 11 PL 33, 845; nav. G. Philips, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican*, I. Desclée Paris 1977, 72–74.

⁴ Prim. J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot »sacramentum«*, Löwen 1924; M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 20. Jhdts.*, v: *MThZ* 20 (1969) 29–54; W. Löser kaže, da je H. U. von Balthasar že 1936 razvil iz Origenove teologije misel, da je Cerkev zakrament, v: *Im Geiste des Origenes*, Frankfurt 1976, 94ss; s tem vprašanjem se izčrpno sooča tudi H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von H. de Lubac*, Frankfurt 1979, 76–85.

⁵ G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«*, v: *Das zweite Vat. Konzil. Dokumente und Kommentare = LThK, Ergänzungsband I*, Freiburg 1966, 139–155.

⁶ A. Strle, *Eshatološki značaj putujoće Crkve i njezino sjedinjenje s nebeskom Crkvom*, v: *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, Zagreb 1981, 698s. Za razumevanje Cerkve kot Mysterium-sacramentum prim. tudi W. Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, v: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Festschrift für K. Rahner), (hrsg. von E. Klinger u. K. Wittstand), Freiburg i. B. 1984, 221–239.

⁷ J. Kard. Ratzinger, *Die Kirche als Heilssakrament*, v: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 45–57; prim. O. Semmelroth, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, v: *MySal* 4/1, 309–356.

Beseda zakrament, lat. **sacramentum** je prevod grške besede **mysterion**, ki pomeni **skrivnost**. Gotovo je, da moramo na Cerkev gledati zlasti kot na skrivnost, mysterium, in v zvezi s tem kot na vesoljni zakrament odrešenja.

Cerkev je najprej skrivnost. To je temeljni povedek o Cerkvi. Skrivnost Cerkve pa je treba razlagati iz Kristusove skrivnosti. Cerkev je Kristusova polnost in v nji se nadaljuje Kristusova skrivnost, ki je skrivnost odrešenja v ljubeči pokorščini Očetovi volji. Cerkev vedno živi iz Kristusa. Cerkev sploh nima središča sama v sebi, ampak v Kristusu.

Kdor hoče razumeti to ali ono osrednje vprašanje o Cerkvi, se mora z živo vero poglobljati v to skrivnost. Razum se koplje v tej polnosti kakor plavalec v morju. Nobena posameznost v Cerkvi ni razumljiva, če jo ločimo od te celote, če jo obravnavamo samo zase brez povezave s to celoto.

b) Kristocentričnost

Veliki francoski teolog H. de Lubac je v naslonitvi na cerkvene očete že pred več leti zapisal, in to še danes velja: »Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa – iz vere, katero je izpovedal apostol Peter na poti v Cezarejo – bi se mi odvrnili od nje, in sicer ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani. Kajti vse njene dobrote za ljudi in vse njene veličastnosti, vse bogastvo njene zgodovine in vse njene obljube za prihodnost bi ne mogle odtehtati grozovite praznote njene notranjosti . . . Zares, če njeno bogastvo ne izvira iz Kristusa, potem je Cerkev bedna (Ep. ad Diogn. 6,2). Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa (Hipolit). Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni njegov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji (Origen). Nelepa je, če ne odseva edinstvene lepote Jezusa Kristusa (Ambrož) in če ni takšno drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa (Avguštin). Varljivo je znanje, na katero se sklicuje, in goljufiva je modrost, ki jo krasi, če oboje ne temelji na Jezusu Kristusu (Avguštin). Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni 'razsvetljena luč', ki izhaja od Jezusa Kristusa (Origen). Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus (Irenej). Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa (Leon Veliki). Celó njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa.«⁸

Prav nič težko ni videti, da je vprašanje o Kristusu za Cerkev in za pravilno razumevanje Cerkve ključnega pomena. To je vprašanje o biti oziroma ne biti.

Skrivnost Cerkve izhaja iz Kristusove skrivnosti. Sporočilo drugega vatikanskega cerkvenega zbora je kljub pastoralni usmerjenosti izrazito kristocentrično in trinitarično. Koncil začenja svojo dogmatično konstitucijo o Cerkvi s pomenljivimi in značilnimi besedami »Kristus je luč narodov« (C 1).⁹ Jezus Kristus je Očetov poslanec, ki deluje v Svetem Duhu. Svoje odrešensko poslanstvo nadaljuje po Cerkvi, svoji ljubljeni nevesti.

⁸ H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954, 188s.

⁹ Prim. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris 1967, zlasti 1. pogl. *Paradoxe et Mystère de l'Eglise* (9–29), 2. pogl. *Comment l'Eglise est-elle Mystère* (30–58) in 3. pogl. *«Lumen gentium» et les Pères de l'Eglise* (59–129).

c) *Občestvenostna ekleziologija*

S tem v zvezi je treba vsaj na kratko omeniti občestvenostno ekleziologijo zadnjega koncila. Cerkev je v prvi vrsti občestvo, *communio*. Skrivnost Cerkve je po nauku drugega vatikanskega cerkvenega zbora v tem, da smo kristjani deležni trinitarnega občestva treh božjih oseb. V Svetem Duhu imamo po Kristusu dostop k Očetu in tako postajamo deležni božje narave. Sveta Trojica je predpostavka in najvišji vzor, ki omogoča in nenehno uresničuje občestvo Cerkve. To izhaja iz občestva sv. Trojice. Cerkev je po besedah sv. Ciprijana »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4, E 2).¹⁰

Občestvenostna ali komunitarna ekleziologija odkriva nov, globlji vidik skrivnosti Cerkve. »Občestvenostna ekleziologija je dejansko srce nauka o Cerkvi zadnjega koncila. To je novost in hkrati zasidranost v izvoru, ki nam jo je hotel podariti koncil.«¹¹ Zato tudi za prihodnost ostaja pot, ki nam jo je nakazal koncil: to je polno sprejetje in uresničenje koncila in njegove občestvenostne ekleziologije.¹² Walter Kasper, glavni tajnik škofovske sinode l. 1985, piše: »goreča želja te sinode je, da bi vse ljudi razsvetlila s Kristusovim veličastvom, ki odseva na obličju Cerkve« . . . Cerkev ni središče, je le ikona Trojice v svetu in za svet.¹³ Cerkev je podoba in odsev sv. Trojice prav kot občestvo. Cerkev je nekakšna ikona trinitarnega občestva Očeta in Sina in Svetega Duha.¹⁴ Zakramentalni in seveda najučinkovitejši izraz te stvarnosti je evharistija, ki je *communio*, občestvo kateksohen.¹⁵ To je čudovito upodobljeno na ikoni sv. Trojice A. Rubljeva.

Iz teh pomembnih uvidov sledi, da Cerkev obstaja samo v Kristusu in ob njem. Cerkev je Kristusova polnost in njegova nevesta.¹⁶

Cerkev kot občestvo ni kolektiv brezimnih posameznikov, ampak je občestvo oseb v Kristusu. Cerkev sama je oseba, je subjekt. Zato je razumljivo, da ni skladno s stvarnostjo, če kdo vpraša: »Kaj je Cerkev?« Pravilno vprašanje se glasi: »Kdo je Cerkev?« Na tako zastavljeno vprašanje je mogoče odgovoriti: »Cerkev je oseba, je subjekt.« Cerkev je **kdo**, ni **kaj** ali nekaj. Kot osebek, kot subjekt je Cerkev v vsem pokorna Kristusu, od njega je odvisna. Prav Cerkev kot **oseba** biva ob sebi, eksistira, biva zunaj sebe, ne ostaja le sama v sebi. Cerkev ima namreč ob sebi Kristusa, ki ji stoji ob strani. Cerkev kot celota mora hoditi za Kristusom, njega se mora oklepati, njemu se mora ljubeče pokoravati. To novost bivanja v zaupni božji bližini je napovedal že prerok Jeremija: »Gospod je ustvaril nekaj novega v deželi: žena, bo obdajala moža« (mulier circumdabit virum, Jer 31,22). V tem smislu je Marija idealna in hkrati realna podoba Cerkve.

¹⁰ Prim. W. Kasper, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, v: F. Kard. König (Hrsg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84, tu 68.

¹¹ J. Kard. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, v: IKZ 15(1986)41–52, tu 44.

¹² W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*, Freiburg i. Br. 1986, 60–69. Prim. H. Pottmeyer, *Die Kirche als Mysterium und als Institution*, v: *Concilium* 22(1986)474–480.

¹³ W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 61.

¹⁴ Isti, *Kirche als Communio*, 68; 78; Prim. B. Forte, *La chiesa – icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1984.

¹⁵ W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*, v: IKZ 14(1985)196–215, tu 209–213.

¹⁶ L. Bouyer, *Die Kirche*. Bd. II: *Theologie der Kirche*, Einsiedeln 1977, 79–117; 347–393.

Cerkev je torej skrivnost, je oseba, je Kristusovo skrivnostno telo, njegova polnost in nevesta. A. Rebula je v svoji Epistoli M. de Unamuno, ki je zametal Cerkev kot institucijo, takole nagovoril naslovljenca: »Se zavedaš, kaj pomeni ena sekunda Cerkve sredi človeštva – da je v tej sekundi ves misterij križa in vstajenja.«¹⁷

2. Cerkev kot institucija

a) Pojem institucije

In-stitutio (in-statuere, stare) etimološko pomeni postavitev in označuje nekaj trdnega, stabilnega in trajnega. Ta trajna postavitev in ureditev predpostavlja zunanjo organizacijo. Razlikujemo stvarne in osebne institucije. Skupni cilji kakšne institucije oziroma ustanove so zavarovani z avtoriteto, ta pa obvezuje vse posameznike, ki spadajo k instituciji, in jih podreja določeni zakonitosti sodelovanja in sožitja.¹⁸

Institucija nikakor ni nujno le od zunaj in od zgoraj naložena, ampak more biti pristni izraz in potreba človeške narave. Človek živi, deluje in se uresničuje skupaj z drugimi. Celo posameznikova najosebnejša poslanstva in karizme so namenjene skupni blaginji in postajajo rodovitne v širšem občestvu in zanj.

Cerkev je božja ustanova, ki ima poleg nevidne stvarnosti tudi svojo vidno podobo. Seveda so v Cerkvi celó nekatere vidne prvine nadnaravne in ne zgolj naravne in človeške.¹⁹ Kot Kristusovo skrivnostno telo mora Cerkev nujno imeti tudi zunanjo strukturo, zunanjo zgradbo in s tem zunanja sredstva. Vse to pa služi duhovnemu, nadnaravnemu poslanstvu Cerkve. Nekatere institucije so za Cerkev bistvenega pomena, so neodtujljive in jih zato ni mogoče odpraviti. Tudi v Cerkvi razlikujemo stvarne in osebne institucije. K prvim štejemo npr. zakramente, ki jih je postavil Jezus Kristus, k drugim pa spadajo: npr. papeška, škofovska in duhovniška služba. Poleg institucij božjepravnega izvora so še druge, ki jih je uvedla Cerkev in so zato spremenljive, npr. razdelitev ozemlja na škofije in župnije itd.²⁰

Nas zanimajo zdaj le tiste institucije, ki spadajo k bistvu Cerkve, saj so sestavni del Cerkve in brez njih Cerkev ne bi bila to, kar je: božja ustanova, Kristusova institucija.

b) Smisel institucije

Institucija je po katoliškem gledanju kakor posoda, v kateri je dragocena vsebina. Brez zunanjega okvira tudi vsebina ne more obstajati. Potrebno je eno in drugo. Institucija ne nasprotuje življenju, je le **način**, kako se življenje podarja. Življenje in oblika nista nujno v medsebojnem nasprotju.

Kristus ni mogel dopustiti, da bi bili za njegov prihod na svet in za njegovo delo odrešenja zvedeli samo njegovi maloštevilni sodobniki. Moral je ustanoviti nekaj takega, kar bi presegalo meje prostora in časa. Potreboval je nekaj več.

Potreboval je »ogrinjalo ali skrinjo, ki ga vsebuje, ne da bi jo mogli zamenjati z njim samim. Potreboval je nekaj, kar ga napravlja navzočega za verujoče in za ljubeče, ne da bi se ga ti mogli magično polastiti, ne da bi mogli napasti njegovo božjo svobodnost. Potreboval je nekaj trajnega in neprestano dejavnega, nekaj, kar bi

¹⁷ A. Rebula, *Epistola Miguelu de Unamuno*, v: *Celovski zvon* II/2(1984)108.

¹⁸ Prim. R. Théry, *Institutions*, v: *Catholicisme* V, 1793s.

¹⁹ Prim. F. Grivec, *Kristus v Cerkvi*, Ljubljana 1936, 155, 203ss.

²⁰ Prim. G. Jacquemet, *Institutions chrétiennes*, v: *Catholicisme* V, 1799.

moralo biti takšno, da bi kot celota kazalo in usmerjalo na Kristusovo lastno, neprestano dejavno navzočnost, na njegovo osebno nagovarjanje vsakega, na njegovo pripravljenost za vsakogar.

Drugega sredstva ni bilo kakor le tisto, kar imenujemo 'postavitev', po latinsko 'institucija'. Kaj za Jezusa institucija prvotno pomeni, spoznamo ob njegovi postavitvi evharistije: 'To je moje telo, moja kri za vas prelita, **to delajte** v moj spomin'.

Kristus podarja sam sebe bolj telesno, kakor si moremo to predstavljati. Podaritev samega sebe Jezus zapečati v obliko, ki ta dar ohranja živ za vsako prihodnost. Evharistija je samo najgloblje jedro celotne institucije, ki ji pravimo Kristusova Cerkev. Cerkev sama je institucija. K njej spada mnogo prav tako bistvenega, kar bi se moglo, gledano samo zase v osamitvi, zdeti zgolj kot lupina, odtujitev, okamenitev. Vse to pa nam, če gledamo globlje, če vrednotimo s stališča Jezusovega namena, omogoča in posreduje Kristusovo neposredno navzočnost. Sem spadajo predvsem cerkvena služba, Sveto pismo, izročilo in tudi cerkveno pravo. Vse te institucije so po krščanskem gledanju načini Kristusove navzočnosti. Vedno gre za isto: izoblikovanost žive vsebine je poroštvo, da ostaja vsebina zares živa. Institucija je pogoj za možnost neponarejene, trajne osebne Kristusove navzočnosti.«²¹

c) Institucija v službi življenja

To osnovno zakonitost moremo razbrati že iz stvarstva. Pri cerkveni instituciji se na višji ravni ponavlja osnovna zakonitost vsega živega od rastline do živali in človeka: življenjsko počelo, duša, more uspevati in se izražati le v razčlenjenem organizmu. Čim bolj je ta ali oni organizem razvit, tem bolj je razčlenjena tudi njegova zunanja zgradba. Zato je popolnoma zgrešeno in nesmiselno, če hočemo kar splošno razvrednotiti strukturo, zgradbo, kakega organizma z zaničljivim označevanjem »institucija«. Kolikor više stoji organizem, toliko bolj izoblikovana in komplicirana je njegova organizacija. Okostje je v službi gibljivosti. Živo telo bi bilo brez trdnih in žilavih delov nemočna kepa. Kosti so potrebne, da organizem stoji pokonci in se giblje. Seveda okostje samo nujno šklepeta. Toda kdo je tega kriv? Tisti, ki je s kosti potegnil živo meso. To je začetek razpadanja. Živi organizem mora imeti tudi trdno ogrodje. Poglejmo človeško roko ali dlan! Kako je razčlenjena in kaj vse je mogoče z njo narediti! To je tudi odgovor tistim dolgočasnežem, ki neprestano godrnjajo nad cerkvenimi institucijami in sanjarijo o tem, da bi po odpravi institucij zadeli na živo jedro, na neposredno občevanje z Jezusom: Jezus da, Cerkev ne. Kakšna Cerkev neki bi to bila? Cerkev brez cerkvene službe bi bila morski klobuk, mehkužec. Živo telo je iz mesa in kosti!

Zaletavanje zoper cerkvene institucije je tako jalovo početje kakor Don Kihotovo naskakovanje mlinov na veter. Do tistega, ki vidi v Cerkvi samo zunanjo institucijo, establishment, in besni proti cerkveni službi, ima človek lahko samo sočutje. Saj vendar okostje omogoča notranje življenje organizma.

Paleologi vedo, da gora ni mrtva gmota. Tudi kamenina pozna svojo rast v milijon letih trajajočem nastajanju. Sledovi njene rasti, sledovi njenih plasti so neizbrisno vbetonirani v njeno fiziognomijo. Kakšne korenite spremembe so doživela posamezna pogorja! Medtem ko so ponekod pokale cele stene, so drugod, recimo na morskem dnu, nastajali konglomerati, sprimki apnenčastih kamenin in živih bitij, tako da še danes občudujemo fosilne mozaike školjk in rib.

²¹ H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 52s.

Kamen je nekaj živega, nastajajočega, nekaj, kar ima svoj čas od rasti do umiranja. Ognjeniki kot gejziri iz osrčja zemlje bruhajo žarečo lavo, ki vsebuje največ rudnin in mineralov. Zato je prst vulkanskega izvora najrodovitnejša.

Če je že v dozdevno mrtvi naravi tako, ali ne velja ta zakonitost tem bolj za živo prirodo? Saj vendar že sam izraz priroda – natura – pomeni isto, kar se na-rodí: na/scí'tura; omne vivum ex vivo.

Podobno velja za Cerkev, saj se je – v podobi govornice – skupaj s svojimi zakramenti rodila iz prebodene strani na križu umrlega Gospoda. (Ex latere Christi in cruce dormientis ortum est totius ecclesiae mirabile sacramentum.) Zakramenti – institucije – so studenec, ki je privrel iz prebodene Odrešenikove strani. Cerkev, nova Eva, se je rodila iz strani Kristusa, novega Adama, ko je bil pogreznjen v smrtno spanje. Vstali in poveličani Gospod je postal oživljajoč Duh – kakor je Adam poprej postal živo bitje (prim. 1 Kor 15,45).

Zato institucije nikakor niso okamenele tvorbe, ki bi bile življenju bolj v napoto kakor v oporo. Institucije so podobne kapnikom. Apnenčasta voda prenika od zgoraj z oboka, s svojim dolgotrajnim kapljanjem pa povzroča nastajanje stalaktita in stalagmita. Ko se oba združita, nastane steber, ki nosi in podpira čudovito podzemeljsko galerijo. V tej razkošni dvorani so kapniki vseh vrst. Po svoji izvorni umetniški dovršenosti ti slikoviti kapniki presegajo najsijajnejše lestence iz brušenega kristala v cesarski palači. Spomnimo se na sijaj nebeškega Jeruzalema, ki ga je gledal v svojem Razodetju na otoku Patmosu evangelist Janez. Vse stvarstvo je kakor veliki zakrament; pričakujemo novo nebo in novo zemljo.

Prav zato ima tudi vse, kar je ustvarjeno, svojo vrednost. Stvarstvo je kakor abeceda, ki je potrebna za zapis besede. Stvarstvo je prisposoda, da laže dojemamo učlovečenje božje Besede. Vse je bilo ustvarjeno v Kristusu in vse po njem obstaja. Kristus je zato prazakrament, učlovečenje pa je prvi začetek in temelj Cerkve kot institucije.

Koncil pravi: »Edini srednik Kristus je svojo Cerkev, občestvo vere, upanja in ljubezni, ustanovil in jo nenehno vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost. Toda na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo in duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo nesestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine. Zato jo po globoko segajoči analogiji (podobnosti) primerjamo skrivnosti učlovečene božje Besede. Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, podobno uporablja za rast telesa (Ef 4,16) socialno organizacijo Cerkve, tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja« (C 8,1).

Učlovečeni božji Sin je kot ustanovitelj Cerkve hkrati tudi ustanovitelj njene institucije. Cerkev je institucija, in sicer Kristusova ustanova. Še več, Jezus Kristus sam je v nekem smislu božja institucija. Odrešenjski božji načrt se je uresničil tako, da si je Bog privzel določeno vidno podobo, ki je življenje samo. »To je mysterium (Latinci so pozneje to prevedli zlasti s 'sacramentum'): v liku izraženo uresničevanje neskončnega in zato skrivnostnega (tudi v svoji razodetosti še naprej skrivnostnega) ljubečega božjega namena s stvarstvom. Kot nekaj izoblikovanega je skrivnost

'institucija'; kot telo neskončne ljubezni je ta institucija hkrati življenje.«²² Iz tega sledi, da Cerkev ni institucija šele v svojih uredbah in v svoji razčlenjenosti. Kot institucijo moramo označevati že njeno počelo, Jezusa Kristusa. Saj je Jezus Kristus kot edinorojeni Očetov Sin prav ta posamezni človek iz mesa in krvi. Okrog njega se kristalizira v živo stvarnost vse, kar je odrešenjsko-zgodovinskega.

Življenju je institucija posoda in omogočenje, zato med njim in institucijo ni nasprotja. Utemeljitev institucije je v učlovečenju božjega Sina, v katerem si je božje življenje privzelo viden lik. Odrešenjsko dogajanje se nadaljuje v Cerkvi, v Kristusovem skrivnostnem telesu, zato institucija neodpravljlivo spada k notranjemu bistvu Cerkve.

Iz tega sledijo nekatere bistvene ugotovitve.

č) Značilnosti cerkvene institucije

1. **Evharistično telo in Cerkev.** Institucija v Cerkvi je instituciji v čisto človeškem območju v nekem pogledu podobna, v drugem nepodobna. Svobodna osebnost se more razvijati samo v urejeni družbi, ne v anarhiji. Ta človeška utemeljitev institucije je tudi v Cerkvi povsem veljavna, čeprav cerkvene institucije ne utemeljuje dokončno. Za verujoče je po Pavlovem nauku urejeno cerkveno občestvo »telo« navzočega Kristusa, ki se najprej ponavzočuje v svojih postavljenih, »institucionaliziranih« zakramentih. Dalje so verniki udje tega telesa. S posebnimi darovi in poslanstvi se medsebojno dopolnjujejo in razlikujejo. Cerkev je osnovni zakrament sredi sveta, je *sacramentum mundi*: zunanja organizacija Cerkve, ob kateri se mnogi spotikajo, ni nič drugega kakor ponazoritev življenjskosti in življenjske moči tistega velikega organskega telesa, ki ga napolnjuje, vodi in oživlja po svojem Duhu Kristus. To moremo videti tudi ob neodpravljlivi povezavi med evharistijo in Cerkvijo (prim. 1 Kor 10,16 s). »Evharistija vzpostavlja Cerkev in Cerkev vzpostavlja evharistijo« (Henri de Lubac).²³

2. **Pričevanje ljubezni.** Institucija omogoča svobodnost oseb, kakor smo že rekli. Čim bolj je organ razčlenjen – npr. človekova roka –, tem več more duša z njim narediti. Telo gotovo omejuje posameznega človeka, a mu hkrati omogoča vso svobodo, da se poveže z vsemi prostori in časi. To je v veliko večjem smislu resnica o Cerkvi kot Kristusovi navzočnosti. Cerkev je *sacramentum mundi*: Kristus je v njej telesno navzoč po vsem svetu in v vsej svetovni zgodovini. To odliko univerzalnosti pa mora Cerkev **izpričati svetu z edinstvo v ljubezni**. Za to edinstvo je Kristus prosil svojega Očeta: »Naj bodo vsi eno, kakor sva midva eno, da tako svet spozna, da si me ti poslal, in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil« (Jn 17,23). Kristjani zato dolgujemo svetu pričevanje medsebojne ljubezni v Kristusu kot edino učinkovito apologetiko za resničnost krščanstva. Pri tem more sodelovati in sograditi vsakdo, tudi najbolj neizobraženi.²⁴

3. **Svoboda.** Cerkevna institucija kot Kristusova navzočnost ustvarja tudi za posameznega kristjana vsak zaželeni prostor svobode. Vzemimo spet zgled iz člove-

²² Isti, *Priester des Neuen Bundes*, v: *Pneuma und Institution*, Johannes V., Einsiedeln 1974, 340–368, tu 343.

²³ Isti, *Neue Klarstellungen*, 57s; prim. *Der antirömische Affekt*, Herderbücherei Bd. 429, Freiburg 1974, 238.

²⁴ Isti, *Neue Klarstellungen*, 58s.

škega telesa: Oko je silno subtilna naprava, a zre v prostrani svet zunaj sebe, le sebe ne more videti. Oko ne potrebuje nikakršnega vizuma. Vse do zvezd ima prosto pot. Tako tudi kristjan: Boga in Kristusa more srečati povsod. Forma je zanj izhodiščna točka; ta forma je obenem napotek, v kateri smeri naj začne teči. Tako je, če gledamo institucijo od znotraj. Resnica vas bo osvobodila. Takšne svobode je deležen tisti, ki živi iz institucije kot Kristusove navzočnosti, medtem ko je institucija, gledana od zunaj, kakor kletka.²⁵

4. **Kamen spotike in dovršitev vsega v Bogu.** Institucija Cerkve, ki je navznoter Kristusova navzočnost in osvobajajoči prostor, deluje za svet kot pohujšanje. In ravno to pohujšanje je nepogrešljivo, če naj se učlovečenje Boga ne razpusti v idealistično paro in razvodenelo moralo. Cerkev bo v svoji trdi strukturi vedno 'kamen spotike' za ljudi. Beseda prihaja od Izaija, iz stare zaveze in je po svoje uporabna tudi za judovstvo, ki je v svetovni zgodovini vedno navzoče. Izrael in Cerkev skrivnostno spadata skupaj, tako da je morda to treba imenovati tragično, sta kakor prednja in zadnja stran novca. Skupaj pričujeta za zvestobo Boga svojim obljubam, Cerkev posebno za Kristusovo zvestobo do svojih: da bo pri nas vse dni do konca.²⁶

»Poskušali so izbrisati judovstvo; a to je nemogoče. Poskušali bodo, morda z uspehom, zdecimirati Cerkev; a povsem je ne bodo uničili. Danes obstaja, kakor ugotavljajo, 'napad svetovnih religij na krščanstvo' (G. Vicedom). Zakaj? Izsesali so krščanstvu tisto, kar se dozdevno da priličiti, asimilirati, in sedaj obstaja neprebavljiva, neprijetna institucija; ta mora izginiti. Toda prav lupina kakega sadu vsebuje največ vitaminov. Ravno v živem liku (Gestalt) tiči življenje. Goethe spet pravi: 'In čas noben, in prav nobena moč razkosati ne more lika trdnega, ki živo se razvija.' Le da pri formi (liku) Cerkve ne gre za nič takega, kar bi bilo samo sebi namen, marveč za forma Christi, za Kristusov lik, ki hoče biti navzoč v svetu in svetovni zgodovini in iz nje delovati za celoto. Kristus je forma, Kristus je lik, ne mi. Mi smo deležni tega lika po milosti, kakor služabniki, ki naj delajo za njegovo stvar. Ljudje morejo Kristusovi instituciji dodati kaj obrobnega, morda balast, ki ga čas spet izvotli in odplakne. Toda živi organizem ne bo nikdar postal balast. Šele truplo brez življenja bi bila gola institucija, ki bi jo bilo treba nemudoma pokopati ali sežgati. A do tedaj je še dovolj časa; kajti telo, ki ga imamo v mislih, oživlja neumrljiva duša, od mrtvih vstali Gospod, ta pa ne pusti umreti svojega telesa, Cerkve, marveč ga hoče vzeti s seboj v vstajenje mesa. Ne kakor da bi bili v večnem življenju še potrebni zastirajoči zakramenti ali črke Sv. pisma ali cerkveno pravo, toda vse to ne bo uničeno, marveč spremenjeno v telesno bivajoče osebnostno življenje: svet ne bo izginil v Boga, marveč bo poslednji zakrament – celotni troedini Bog se bo razodeval v celotnem poveličanem stvarstvu.«²⁷

Cerkvi je potrebna hierarhija (ne v smislu gospodovanja, temveč v smislu služnja z učinkovitim, z božje strani zagotovljenim vodstvom). Potrebno je vse tisto, kar gradi in hrani našo vero, dokler smo še na poti in »ločeni od Gospoda« (prim. 2 Kor 5,6.7). Dokler je božji tempelj, Cerkev, še v gradnji, je potrebno še ogrodje in vse, kar se poleg tega še zahteva za graditev. Šele ob koncu, ob drugem Kristusovem prihodu, ko bo ta tempelj dograjen, bodo lahko vsa pomožna sredstva odstranjena.

²⁵ Prim. Isti, *Neue Klarstellungen*, 59s.

²⁶ Isti, pr. t., 60s.

²⁷ Y. Congar, *Sainte Eglise. Études et approches ecclésiastiques*, Paris 1963, 63.

Mana je prenehala padati z neba, kakor hitro je izvoljeno ljudstvo odšlo iz puščave in stopilo v Obljubljeno deželo; podobno bodo izginili za nas tudi zakramenti in med njimi tudi prvenstveni in najsvetejši zakrament, evharistija – tedaj bomo gledali Boga iz obličja v obličje in »kruh popotnikov« se bo umaknil »angelskemu kruhu«, Besedi, s katero se bomo zedinjali neposredno in neminljivo.²⁸

Zadnji, eshatološki vidik cerkvene institucije je z eshatološko naravnostjo celotne Cerkve zelo pomemben. Zato dodajmo k temu še kakšno misel.

d) Nenehno prenavljanje

Cilj Cerkve je svetost, milost, priobčenje Boga ljudem in končno zedinjenje z Bogom v blaženem gledanju. A dokler še traja romanje vere, so nam potrebna sredstva milosti. Kdor bi to zametal, bi s tem kazal, da ne pozna človeške narave ne univerzalnega značaja krščanstva. »Če je vera oropana ne le sleherne zunanje, vidne opore, marveč tudi prvin, s katerimi se hrani, potem se zaduši.«²⁹

To pa nikakor ne pomeni, da bi se morala Cerkev krčevito oklepiti starih in preživelih oblik. Narobe, v skladu z nenehnim prenavljanjem Cerkve (*ecclesia semper reformanda*) se morajo spreminjati tudi tiste strukture, ki so spremenljive in ne ustrezajo več sedanjim zahtevam. Včasih je to nujno, da more Cerkev še zvesteje služiti svojemu poslanstvu. »Cerkev, oproščena ali oropana mnogo dosedanjih oblik, naj doseže novo prostost in prepozna svoje poslanstvo, da postane luč in sol zemlje.«³⁰

Če se komu vendarle nepremagljivo vsiljuje misel, da je Cerkev okostenela, naj si priklīče v spomin tisto presunljivo videnje, ki ga je imel prerok Ezekiel v Ezdrelonski dolini, polni mrtvaških kosti. Te kosti so bile podoba izraelove hiše. Na vprašanje, ali bodo te suhe kosti oživele, odgovarja prerok: »Moj Gospod, ti veš.« Nato je šinil v te suhe, pobite kosti Gospodov Duh in jih obudil k novemu življenju. Tako tudi vstali Gospod nenehno oživlja svojo Cerkev s svojim Svetim Duhom. Vstali ni prikazen, ampak je povsem navzoč, viden in otipljiv: »Poglejte moje roke in moje noge, da sem res jaz. Potipljite me in pogledjte, kajti duh nima mesa in kosti, kakor vidite, da jih imam jaz« (Lk 24,39). Vstali celo je z učenci. Tako tudi h Kristusovemu skrivnostnemu telesu, ki je Cerkev, bistveno spada vidna podoba. To je doživel tudi apostol Pavel pred Damaskom. Oslepljen pregnanjec je padel s konja in vprašal: »Kdo si, Gospod?« »Jaz sem Kristus, ki ga ti pregnanjaš« (Apd 9,5). Tu je Pavel doživel, da je Cerkev Kristusovo skrivnostno telo, kar je pozneje učil.

Sloviti francoski pisatelj in dramatik G. Bernanos je nameraval v svoji zadnji, a žal nedokončani drami, ki so jo našli šele po njegovi smrti, opisati viharo obdobje, ki ga je Cerkev preživljala med reformacijo. Bernanos je položil Kristusu na usta svarilne besede, namenjene Lutru: »Martin, gnoj boš kidal v Cerkvi. Samo to glej, da se ne boš dotaknil Cerkve, moje ljubljene neveste. Glej, da se ne boš pregrešil proti edinosti moje Cerkve!«

²⁸ Prim. A.–M. Rouget, v: *Initiation théologique* IV³, Cerf Paris 1961, 547ss; nav. A. Strle, *Eshatološki značaj putujuće Crkve i njezino sjedinjenje s nebeskom Crkvom*, v: *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, Zagreb 1981, 671–802, tu 717.

²⁹ H. de Lubac, *Foi, croyance, religion*, v: *NRTh* 101(1973)306–314, tu 310.

³⁰ H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*, v: *MySal* 4/1, 223–285, zlasti 272–279.

3. Avtoriteta v Cerкви

Avtoriteta v Cerкви ni gospodovanje, ampak služenje.³¹ Avtoriteta v Cerкви je deležnost pri Kristusovi oblasti, ki je najponižnejše služenje Boga samega človeškemu odrešenju.

Oblast ni isto kot oblastnost. Avtoriteta nima nič skupnega z avtoritarizmom. Etimološko pomeni avtoriteta tisto instanco, ki pospešuje in spodbuja rast: augeo pomeni pospeševati rast, (po)večati, (po)množiti, okrepiti, obdariti, obsipati s čim. Auctoritas je poroštvo, jamstvo, zgled, vzor, ugled, moč, oblast, veljavnost.

a) Oblast, podeljena za služenje

Avtoriteta staršev je avtorstvo. Starši so avtorji, so začetniki, so počelo novega življenja, ki so ga spočeli. Starši so otrokom od Boga posredovali in darovali življenje. Nato ga razvijajo, varujejo, bogatijo telesno in duhovno. Otroci se imajo zato za svoje življenje zahvaliti najprej staršem. Hvaležnost, spoštovanje in ljubezen, ki jo otroci dolgujejo staršem, je najprej priznavanje svojega izvora. Brez staršev me ne bi bilo.

Avtoriteta hierarhije izhaja neposredno od Kristusa, ta edini pa ima »vso oblast v nebesih in na zemlji« (Mt 28,18). Pomembno je, da Kristus svojo avtoriteto, ki temelji na pokorščini Očetu, zdaj hkrati s svojo ljubeznijo izroča dvanajsterim.

Kristusova pokorščina Očetu ostaja kot središčno dejanje njegove ljubezni središče odrešenja in celotne nove zaveze. Če naj ima apostolova zahteva, da naj bo v nas isto mišljenje, kakor je v Jezusu Kristusu, ki je bil pokoren do smrti (Flp 2,4–11), res svojo veljavnost, če naj kristjani zares zmorejo dosegati to radikalno pokorščino, ki gre v ljubeči predanosti Očetovi volji do konca, potem – sklepa Balthasar – »jim mora biti predložena **avtoriteta**, ki je prav tako bližnja in neizbežna, kakor je bila na križu Očetova avtoriteta za Sina. O takem krščanstvu, ki bi hotelo žeti le sad križa, 'svobodo krščanskega človeka', ne da bi hotelo samo poznati mišljenje Križanega, bi bilo treba reči, da je pustilo trpečega Gospoda samega in ločilo mišljenje telesa od mišljenja Glave.«³²

Avtoriteta zahteva v svojem bistvu pokoravanje. Namen avtoritete pa je v tem, da služi z ljubeznijo. Cerkvna avtoriteta je avtoriteta Jezusa Kristusa, ki je bil pokoren do smrti na križu. Zato avtoriteta ne le zahteva pokorščino, marveč je pokorščina v svojem bistvu.

b) V službi svobode

»Avtoriteto dandanes pogosto razkrinkujejo s slabšalnimi besedami, sposojenimi iz sociologije, kot družbi škodljivo ideologijo. Avtoriteta je – tako pravijo – **represija**, to se pravi nedopustno in predrzno prisvojeno omejevanje svobode. Takšno omejevanje, pravijo, ki more v osebi, spravljeni pod nasilje, prebuditi le frustracijo in to osebo napraviti za pacienta pri psihoterapevtu. Na dnu takega umovanja je določeni, zelo površni sociološki pojem svobode, pojem, ki nima nič več skupnega s krščanskim pojmovanjem, po katerem resnično svobodo dosežemo le s premagovanjem samega sebe in se je naučimo s tem, da se držimo reda, ki nam ga kaže Cerkev.«³³

³¹ Prim. L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, 92s.

³² H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 205.

³³ Isti, *Der antirömischer Affekt*, 83s; prim. 32, 34, 47s, 258.

Seveda pa je treba cerkveno avtoriteto izvrševati v smislu krščanskega očetovstva in materinstva. To je najlepše razvidno pri apostolu Pavlu, ki pojmuje in izvršuje svojo apostolsko avtoriteto z vso materinsko nežnostjo in očetovsko skrbnostjo: »Čeprav bi bili lahko uveljavili svoj ugled kot Kristusovi apostoli, smo vendar nastopili med vami z vso ljubeznivostjo. S prav takšno toplino, s kakršno mati neguje svoje otroke, smo vam hoteli dati ne samo božji evangelij, ampak tudi svoje življenje, in sicer zato, ker ste se nam priljubili« (1 Tes 2,7.8). S tem je apostol podoben Kristusu, dobremu pastirju, in evharističnemu Gospodu, ki se sam ves razdaja za svoje. Nositelj cerkvene službe mora kazati na ideal, na tisto pravilo, ki je nad vsemi, na Kristusa. A samo kazanje ni dovolj. Nositelj cerkvene službe tudi dejansko predstavlja Kristusa in ga veljavno ponavzočuje med verniki. Krščansko avtoriteto v Cerkvi je mogoče izvajati samo iz ljubezni in glede nanjo. Avtoriteta je oblast, podeljena za služenje.

Cerkvena služba je podeljena. Nihče si je ne more sam vzeti, ampak jo more samo sprejeti od tistega, ki »ima vso oblast v nebesih in na zemlji« (Mt 28,19) in je prišel, »da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45).

Samo zato, ker je notranja cerkvena struktura s službo in avtoriteto Cerkvi vzpostavljena od zgoraj, more služiti nepopolnemu kristjanu kot trajna spodbuja in nagib za njegovo lastno poslanstvo . . . V tem pogledu je institucija 'nujno zlo' (toda ali se ne da to reči tudi o Kristusovem križu?). Saj je človeški naravi, ki se plazi po tleh, potreben latnik, na katerega more biti privezana navzgor, da obrodi sadove . . . Cerkvena služba in disciplina sta kot bistvena oblika navzočnosti božje ljubezni. Institucija je kakor realni simbol za to, da si človek milosti ne more sam vzeti, ampak jo more le sprejeti kot podarjeno.³⁴

c) Poroštvo Kristusove navzočnosti

Cerkvena služba torej vodi h Kristusu in nanj opozarja. Prav zato mora nositelj službe vedno bolj izginjati v ozadje, da bi tem jasneje stopal v ospredje Kristus. »On mora rasti, jaz pa se manjšati.« Služba je nekakšen prevodnik, kanal milosti. Brez službe ni nobenega zakramenta, nobene dogme, nikakršne cerkvene discipline. Kdo bi me sicer mogel odvezati mojih grehov? Če ne bi bilo tako, bi si lahko podelil odvezo ali evharistijo kar sam. Toda ni svetnika, ki se tega ne bi zavedal, nihče ni prišel do svetosti mimo cerkvene institucije. Svetnik je vedno znova dokaz, da je prav, da je Cerkev takšna, kakršna je.

V katero smer naj se oziramo, da bomo zagledali jutranjo zarjo? Pač v tisto smer, kjer je v cerkvenem izročilu vidno nekaj zares duhovnega. Tja, kjer krščanstvo ni le nauk, ampak živa in neustavljivo privlačna avantura. Zakaj se je ves svet kar naenkrat zazrl v nagubani, a sijoči obraz naše rojakinje v Kalkuti? Krščanska dela usmiljenja, ki jih vrši mati Terezija, so opravljali že mnogi usmiljeni Samarijani pred njo. Nič posebno novega. Toda vulkan, o katerem so mislili, da je že ugasnil, je znova začel bruhati ogenj. Ta žena uteleša živo središče vere, uteleša tisto celoto, ki zna povezovati molitev s služenjem. Prav v tem živem središču vere sta zasidrani tudi cerkvena institucija in avtoriteta.

Tako prav ob svetnikih najlepše vidimo, kako je mogoče ljubiti Cerkev takšno, kakršna je. Svetniki, ki jih je Bog poklical v najhujših obdobjih cerkvene zgodovine, so znali biti neizprosno kritični do tistih slabosti in zlorab, ki so se vgnezdili v Cer-

³⁴ Isti, *Katholisch*, Einsiedeln 1975, 41s.

kev. Toda njihova kritika ni bilo rušilno oporečništvo, marveč konstruktivno zavzemanje za pristno prenovu.

Kritika seveda mora biti; tudi v Cerkvi mora biti, če naj vse ne zaspi v napačni samovšečnosti. Vendar se je treba najprej in predvsem veseliti tistega, kar je. In pozitivnega nikoli povsem ne manjka. Samo tistemu, ki že ima in se zna tega veseliti in s prejetim talentom gospodariti, se bo dalo še več (prim. Mt 25,29). Kdor pa neprestano godrnja in vsepovsod razširja svojo nevoljo, svoj odpor do vsega, se mu bo vzelo še tisto, kar misli, da ima. Kdor povsod išče dlako v jajcu, jo bo seveda tudi mogel najti, a bo s tem pokvaril apetit sebi in drugim. »Človek more, čeprav umira od žeje, z nevoljo odkloniti pol kozarca vode z utemeljitvijo, da je kozarec na pol prazen. Zoper tako bolezen ni nobenega zdravila,« duhovito pripominja W. Kasper.³⁵

Enostransko poudarjanje strukturnih in institucionalnih reform pogostokrat lahko zakrije pogled na tisto, kar je bistveno. Zato mora biti koncilaska prenova poglobljena, obrnjena k bistvu, k notranjosti. Brez notranje prenove se poslanstvo Cerkve lahko sprevrže v goli aktivizem brez duše, v aktivizem, ki naposled razočara pričakovanja ljudi.³⁶

Zavedati se moramo, da je Cerkev skrivnost. V vidni, zemski Cerkvi je navzoča nebeška Cerkev. Če uvidimo to, potem bomo pač previdnejši pri kritiki na račun vidne Cerkve. V nekem pogledu je mogoče primerjati Cerkev ledeni gori, ki plava v morju. Le majhen del ledene gore je na površju, medtem ko je velika večina skrita v globini. Cerkev kot mala čreda nepopolnih kristjanov, njena zunanja organizacija in druge malenkosti nikdar ne smejo zakrivati teh globin, ampak morajo učinkovito kazati nanje in jih ponavzočevati. Na tej vidni podobi Cerkve je treba sicer vedno marsikaj izboljšati. A s spremembo zgolj zunanjih struktur je zelo težko doseči kaj bistvenega, dokler smo ljudje grešniki. Kamni nebeškega Jeruzalema pa so »živi kamni« (1 Pt 2,6), ljubeče duše, svetniki.³⁷ Vsaka pristna in učinkovita prenova Cerkve se začneja s prizadevanjem za svetost.

V skrivnosti Cerkve, o kateri smo govorili v začetku, sta tudi institucija in avtoriteta nepogrešljivi. Institucija, avtoriteta in cerkvena služba so prvine, ki bi jih mogli primerjati žebelju ali trnu, ki je zasajen v meso svetovne zgodovine. To je žebelj, ki ga ni več mogoče izrupati. Ta žebelj je zabil Jezus že s svojim učlovečenjem in s svojim križem. Služba kot žebelj, ki je zabit v zgodovino in ki na njem visi Cerkev kot poroštvo njene mesenosti, je skozi vse čase dejavna navzočnost Izvora. To je več kakor le spomin na Jezusa: ta žebelj neposredno kaže nanj. To je resnična navzočnost. Služba je resnično služenje, je izginjanje v funkcijo, je razlastitev samega sebe, da bi bilo prav s tem mogoče delovati in govoriti s Kristusovo oblastjo in po njegovem pooblastilu.

Edina in najvišja avtoriteta v Cerkvi je Jezus Kristus.³⁸ Kdor je deležen njegove oblasti, jo mora izvrševati v duhu ljubezni: »Kristus je Cerkev ljubil in sam sebe dal zanjo, da bi jo v vodni kopeli očistil in posvetil, da bi napravil sam sebi slavno Cerkev, ki ne bi imela madeža ali gube ali kaj podobnega, ampak da bi bila sveta in brezmadežna« (Ef 5,26s).

³⁵ W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, 108.

³⁶ Isti, pr. t., 78; prim. 68.

³⁷ Prim. H. U. von Balthasar, *Die himmlische Kirche und ihre Erscheinung*, v: *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 148–164, tu 163.

³⁸ Prim. B. Hanssler, *Autorität in der Kirche*, v: *IKZ 14(1985)493–504*.

Povzetek: Anton Štrukelj, Institucija in avtoriteta v Cerkvi

Razprava ima tri dele: 1. V prvem je Cerkev predstavljena kot skrivnost. »Cerkev kot communio je zakrament za odrešenje sveta« (Sklepni dokument izredne škofovske sinode l. 1985).

2. Cerkev kot institucijo je mogoče pravilno pojmovati le v tej luči. Institucija namreč bistveno spada k Cerkvi.

3. Vsa avtoriteta v Cerkvi pripada Jezusu Kristusu in je podeljena kot oblast za služenje.

Summary: Anton Štrukelj, Institution and Authority in the Church

The paper consists of three parts. First the Church is represented as a Mystery of Christ. »The Church as communio is a sacrament of the salvation of the world« (final document of the extraordinary Bishops' Synod 1985). The institution in the Church can only be correctly understood in this view. In fact, the institution forms an essential part of the Church. All authority in the Church belongs to Jesus Christ and is conferred upon the hierarchy so that they might be of service to men.

Jože Bajzek

Temeljne krščanske skupnosti v Latinski Ameriki

1. Uvod

Razmere današnje Latinske Amerike so zelo zapletene, in to na ekonomsko-političnem, socialno-kulturnem in religioznem področju. Latinska Amerika je dežela prihodnosti, saj je več kot 60% vsega prebivalstva mlajšega od 24 let¹. Če mladim pripada prihodnost, ker so oni sol zemlje², bi lahko upravičeno gledali na te dežele z optimizmom. Toda trenutni pogled na te dežele daje takemu optimizmu malo upanja. Velika zadolženost in težke ekonomske in politične razmere teh dežel vsaj v kratkem času ne dajejo večjega upanja. Ekonomika vladaljudem in množicase ji mora samo pasivno podrejšati, ne da bi razumela njene zakone, zakonitosti in zahrbtnosti. Svetovna ekonomska kriza, ki se je začela s podražitvijo nafte, je najbolj prizadela prav revne in nerazvite, saj so bili v glavnem odvisni od uvoza razvite tehnike, temu pa so cene narekovali njeni proizvajalci.

Z druge strani postajajo v teh deželah posamezne države vedno močnejše in vedno bolj totalitarne. Sodobna tehnika in komunikacijska sredstva jim omogočajo še večjo kontrolo nad množicami. Orožje in močna policija postajajo vedno večja moč vojaških diktatur, ki se ji mora množica prav tako samo pasivno podrejšati, ne da bi razumela in doumela njeno politiko.

Znanost je v službi ideologije in države, ne pa naroda. Država lahko kontrolira učbenike, učne programe in učitelje. Taka znanost, vprežena v ideološki voz, ne najde dovolj poleta in svobode, da bi izkoristila ves potencial, ki ga ima v mladih. Lahko je kontrolirati tistega, kateremu režeš kruh. Tisti, katerim pa delijo potico, postajajo tako po nekem nepisanem zakonu prostovoljni kontrolorji nad rezanjem in delitvijo kruha.

Latinsko-ameriški narod je zelo religiozen, kakor da mu je to še edino, kjer se počuti varne. Ta religioznost mu je postala »meso in kri«. Toda tudi tu ni tako mirno in lepo, kakor bi to nekateri želeli. Mnogi so se začeli spraševati z znanim teologom L. Boffom, kako danes slaviti evharistijo v svetu tolikih krivic? Kako danes oznanjati križ med križanimi? Kako oznanjati vstajenje in odrešenje v svetu,

¹ Prim. *World Population Trends and Policies 1977*, Monitoring report, New York, United Nations 1977, II, 126.

² Glej J. Makarovič, *Mladi iz preteklosti v prihodnost*, Ljubljana 1986, 201.

ki ga ogroža kolektivna smrt³? Kako živeti ljubezen v takem okolju? Kako v teh ekonomskih, socialnih, političnih in kulturnih okoliščinah živeti z vero v Kristusa? Imeti vero v Kristusa pa pomeni živeti tudi v takšnih okoliščinah.

Vsak, ki si skuša odgovoriti na zgornja vprašanja, ima seveda na izbiro različne poti. Eden od prvih odgovorov je lahko protest, upor, revolucija, kot edina pot do prave svobode in osvoboditve od vseh naštetih krivic. To je verjetno za nekatere zadnja možnost, ko človek izbere heroično in nesmiselno smrt. Za takā dejanja pa so najbolj odgovorni povzročitelji krivic in neznosne revščine preprostega naroda. Druga pot je pot resignacije. To je predati se usodi takšni, kot pač je, saj se ne da ničesar spremeniti. Kdor si izbere to pot, se sprijazni z brezizhodnimi razmerami. Taki ljudje nimajo dovolj poguma, da bi se uprli, niti dovolj potrpežljivosti, da bi upali in kaj storili za izboljšanje razmer. Ali ostaja tretja pot? Ali si jo je lahko vsaj teoretično zamisliti? Ali niso morda vse tretje poti le utopije in poceni upanje, ki se lahko hitro prikrade ob reševanju zapletenih razmer? Ne vem. Gotovo je lahko le to, da obstaja veliko poti in veliko rešitev tam, kjer se ljudje ne vdajo v svojo usodo, ampak želijo biti soustvarjalci in gospodarji svojega življenja in načrtovanja.

Seveda tudi Cerkev ne more neprizadeto gledati vseh teh krivic nad preprostim, ubogim ljudstvom. Najbolj napreden in osveščen del teologov v Latinski Ameriki se danes zavzema za tako imenovano »teologijo osvoboditve«, saj v okoliščinah, kjer živijo, drugače niti ne morejo. Ta teologija osvoboditve ima sicer več obrazov, in kdor se je hotel pri nas z njo seznaniti, je imel možnost prek revij in časopisov. Zame je vprašanje nekje drugje. Lahko imamo še tako lepo teorijo, še tako mikavno in privlačno teologijo osvoboditve, toda kaj vse skupaj pomaga, ko se pa bistvenega ne spremeni nič. Ali ni potem taka teoretična teologija osvoboditve samo lepa teorija za razumnike ali teoretike? Preprosto in izkoriščano ljudstvo Latinske Amerike teh teoretičnih knjig niti ne bere. Morda te bolj berejo tukaj v Evropi kot v Latinski Ameriki. Mi smo namreč bolj usmerjeni k teorijam in smo bolj pozorni na teoretične zmote in prestopke. Kaj pa je potem lahko pomembno in zanimivo in kje lahko Latinska Amerika pričakuje kakšen resničen premik in napredek? Za tak premik ali spremembe so, vsaj s sociološkega vidika, zdaleč bolj pomembne temeljne krščanske skupnosti, ki se množično porajajo v Latinski Ameriki. V teh skupinah se nekaj dogaja, kar je zaznavno, pomembno, kar ima lahko dolgoročne posledice za celotno Cerkev. Tu se lahko pojavi novi obraz Cerkve danes.

Tukaj si na kratko oglejmo te temeljne krščanske skupnosti. Preden pa se neposredno srečamo s temi skupinami, je prav za razumevanje celotne situacije, da si najprej ogledamo vsaj s sociološko teoretičnega vidika religiozno stanje ali možne religiozne predstave Boga in njegove navzočnosti v svetu Latinske Amerike.

2. Tri predstave božje navzočnosti v svetu

Emile Pin⁴, ki s sociološkega vidika analizira versko stanje v Latinski Ameriki, podaja tri možne religiozne vizije ali predstave Boga. Tukaj si jih na kratko oglejmo.

³ Prim. L. Boff, *Do lugar do pobre*, Petrópolis 1984; it. prevod: *Quando la teologia ascolta il povero*, Assisi 1984.

⁴ Glej É. Pin, *Elementos para una sociologia del catolicismo latino-americano*, Lovanio – Bogotá 1963, predvsem tretje poglavje; J. Comblin, *Monoteismo e religione popolare*, v: *Concilium* (it. izdaja).

a) *Naravna predstava ali monistična navzočnost Boga v svetu*

Po tej predstavi je Bog navzoč v svetu nekako »naravno«. Svet je skoraj izenačen z Bogom. V takem pojmovanju je dovolj to dejstvo poznati in se mu podvreči. Ni pomembno v življenju uresničiti Boga, z življenjem pričati za svojo vero, dovolj je, da ga človek prizna. Edino pravilno religiozno pojmovanje je podvreči se Bogu. Iz tega seveda sledi fatalizem. Vse je že določeno, zapisano usodi ali božji previdnosti. Primitivne religiozne predstave ali tako imenovani providencializem v jedru vsebuje taki pojmovanji Boga: prvo je bolj zaznamovano z nekim strahom, drugo pa s pretiranim zaupanjem, obe pa sta blizu magičnemu religioznemu pojmovanju. Latinsko Ameriška vernost je močno zaznamovana s tem providencializmom, ki je zelo blizu naravni viziji monistične navzočnosti Boga v svetu. Pretirani providencializem seveda ni privilegij narodov Latinske Amerike, pač pa ga najdemo povsod, kjer je katoliška vera postala del kulture ljudske pobožnosti. Ta providencializem ali pretirano zaupanje v božjo previdnost in njegovo usmiljenost se je rodil in se rojeva, ko se človek srečuje z omejenostjo svoje eksistence. Človek se popolnoma vda in zaupa Bogu, ki naj vodi njegovo življenje v vseh podrobnostih, kajti on sam po sebi ni sposoben kaj dosti storiti in ukrepati. Vdanost in sprejemanje božje volje je torej v prvi vrsti in najvišji ideal življenja. Temu se mora človek samo vdati in to sprejeti. To je potem tudi božja volja in najvišji in najpristnejši izraz religioznosti.

Latinska Amerika je po Pinu zelo zaznamovana s takim providencializmom. To sicer ne pomeni, da bi ljudje živeli v kakšni vdanosti v usodo brez bolečin. Nasprotno, religija Latinske Amerike je religija bolečine in trpljenja. Ljudje sicer sprejemajo trpljenje, ker je to del življenja, toda tega bi se hkrati radi rešili. Zato se toliko zatekajo k molitvam, religioznemu zunanemu izražanju. Zelo se zatekajo k Bogu, trpečemu Kristusu, Mariji in svetnikom.

b) *Bog navzoč samo v ritualu ali dualistična predstava Boga*

Ta religiozna predstava sveta deli svet na dve strogo ločeni polovici, in to, sveto (sacro) in posvetno (profano). V tej viziji svet ni božji, pač pa posveten, profan. Stik s svetim, absolutnim, drugačnim, je možen samo po obredih v ritualu. Po obredih ali ritualu človek doseže sveto ali postane svet. Vse drugo pa je posvetno in nima kaj opraviti s svetim.

V takem pojmovanju Boga je nekaj globoko laicističnega. Cerkev in duhovniki kot zastopniki svetega naj se zanimajo samo za obrede in religiozne ceremonije. Ti sicer pomagajo doseči večno življenje, toda nimajo kaj početi z vsakdanjim življenjem. Po takem pojmovanju tudi zakramenti ne prinašajo milosti spreobrnjenja in spreminjanja, ampak so veljavni sami v sebi. Tako pojmovanje lahko pripelje do neke predstave individualističnega zveličanja. Bog je pojmovan kot popolna presežnost, ki se ne more mešati z ustvarjenimi bitji. V obredih želi človek jamstvo za svoje zveličanje. Normalna posledica tega dualizma (svetno-prosvetno) je ritualizem, kjer je pomembno izpolnjevanje verskih dolžnosti ne glede na osebne nagibe posameznika. Ljudje lahko postajajo tudi lahkoverni. Obredi služijo kot

1985/1, 124–137; Ontario Moser, *La rappresentazione di Dio nell'etica della liberazione*, v: *Concilium* (it. izdaja) 1984/2, 255–265.

moderne zavarovalnice, za vsak primer, če se kaj zgodi. Dobro je, da je človek zavarovan za primer nesreče. Taka predstava dualističnega pojmovanja se pojavlja v bolj industrijskih krajih. Čeprav nekateri več ne verjamejo, še vedno na primer, krstijo otroka, sprejemajo zakramente, pač za vsak primer.

Taka predstava, ki tako strogo loči med svetim in posvetnim, sveto pa zapira v ozek ritualistični krog, se počasi zapira in postaja vedno bolj nerazumljiva in brez odmeva v vsakdanjem življenju. Tudi religiozna dejanja se odtujijo, človek ne razume več, zakaj so potrebni Cerkev, obredi, duhovniki itd. Ko počasi postanejo tuji tudi obredi in rituali, se ljudje obračajo k svoji bolj praktični religiji, bodisi da so to praktični kulti, spiritizem ali kakšne povsem in samo tostranske ideologije. To je lahko posledica rituala, dogem in drugih religioznih idej in dejanj, ki so postali tuji in nepomembni za vsakdanje življenje.

Medtem ko je prva vizija, ki si Boga predstavlja »naravno« navzočega v svetu, blizu poljedelskemu prebivalstvu, je druga, dualistična predstava bližje urbanizirani in industrializirani populaciji.

c) Bog navzoč v svetu kot spreminjevalec sveta

Tretja predstava Boga in njegovega odnosa do sveta je v pojmovanju, da je Bog človeku zaupal ta svet, ki ga je ustvaril, in mu dal nalogo, da ga spreminja po ljubezni, ki mu jo je razodel Jezus Kristus. Medtem ko sta prvi dve viziji statični, je tretja dinamična. Človek pa je dobil nalogo, da to uresniči. Premaguje naj sebičnost, ki podira in ruši, namesto nje naj prinaša ljubezen, ki gradi in združuje. V tej predstavi Bog ni dokončno racionalno opredeljen ali celo institucionalno določen, ampak obstaja kot odprtost, ustvarjalnost in transcendenca. Človeka pojmuje kot ustvarjalca in božjega sodelavca. Bog je navzoč v vseh spremembah, v vsem novem. Bog je vedno ustvarjalno nov, ker drugačen ne more biti, toda s to ustvarjalnostjo prežema človeka. Ta se nikoli ne more in ne sme ustaviti in zadovoljiti z doseženim. Za vsakega posameznika, za vsako generacijo, za vsak narod, za vsako kulturo veljajo ti zakoni preseganja, ustvarjalnosti, uresničevanja in to za vse tiste, ki svobodno sprejemajo vero v božje sporočilo, dano človeku. Tukaj ni več stroge delitve med svetim in posvetnim. Vse namreč, kar obstaja, pa naj bo na materialnem, intelektualnem, političnem, rekreativnem, ustvarjalnem in duhovnem področju, postaja snov, kjer se manifestira duh, ljubezen in odprtost do drugih, Drugega do drugačnih in Drugačnega, ki je vedno nov.

Seveda niso vse tri predstave med seboj tako ločene, kakor je to podano v opisu. Meje ni mogoče ostro potegniti niti med narodi niti med posameznimi ljudmi. To so le značilnosti, ki nam pomagajo razumeti nekatere pojave, ki so zelo zapleteni. Dobro pa je, da jih poznamo, ko bomo premišljevali o temeljnih krščanskih skupnostih v Latinski Ameriki.

Druga pomembna stvar pri našem razmišljanju, ki bi jo prav tako rad poudaril, je veliko pomanjkanje duhovnikov v Latinski Ameriki. Da bi to lahko razumeli, si oglejmo samo razmerje, koliko vernikov v katoliški Cerkvi pride na enega duhovnika.

V svetovnem povprečju za leto 1983 je prišlo 2032 vernikov na enega duhovnika⁵. Po celinah zneso to razmerje:

Evropa	1162
Azija	2458
Afrika	3769
Severna Amerika	909
Oceanija	1114
Centralna amerika (kontinentalna)	7542
Centralna Amerika (Antile)	7580
Južna Amerika	6805

Rekli smo, da je narod Latinske Amerike zelo religiozen. Ljudje religiozno sodelujejo. Če pomislimo le na sprejemanje zakramentov, si lahko predstavljamo, koliko je duhovnik zaposlen samo pri tem, tako da se vsa pastoralna lahko raztegne samo na zakramentalizacijo. Kako in kdaj evangelizirati, pa je drugo in nerešeno vprašanje. To so vprašanja, ki se zastavljajo že ob pogledu na številke in njihova sorazmerja. Koliko ljudi je zaradi teh okoliščin in takih razmerij »prisiljenih« izbirati predstavo o Bogu, kot smo jo opisali najprej.

3. Začetki temeljnih skupin in vzroki za nastanek

Temeljne krščanske skupnosti se v Latinski Ameriki pojavljajo že pred koncilom. Skušajo biti nekaka prenova ali verska poglovitev. Že leta 1956 se je škof Angelo Rossi v Barba di Piry v Braziliji⁶ začel spraševati, kako bi naredil nekaj temeljit misijon v svoji škofiji, saj se je hudo občutilo veliko pomanjkanje duhovnikov. Pravijo, kako mu je preprosta ženica potožila, da je zelo žalostna, ker so bili za božič ljudje v dveh protestantskih cerkvah, katoliška pa je ostala zaprta, ker niso mogli dobiti duhovnika, ki bi maševal. To je bil izziv za škofa, da se je spraševal: ali se mora zaradi pomanjkanja duhovnikov res vse ustaviti, celotno versko in cerkveno življenje? Ali brez duhovnika res ni nobenega možnega občestvenega verskega življenja?

Počasi so se pojavljale skupine, ki so se zbirale k molitvam, devetdnevniciam in raznim paraliturgičnim dejavnostim. Navadno jih je vodil laik. Take skupine so vedno bolj in bolj rasle, kajti potreb je bilo veliko. Danes se te skupine zbirajo enkrat na teden ob molitvah, branju Svetega pisma, premišljevanju in pogovoru o raznih življenjskih problemih. Voditelji ali animatorji takih skupin v skrajnih potrebah tudi krščujejo in stojijo ob strani umirajočih, ko zaradi velike oddaljenosti ni mogoče poklicati duhovnika.

Te skupine so se najprej pojavile v Braziliji, Panami in Čilu, nato pa so se vedno bolj in bolj množile ter rasle. Skupino sestavlja deset do petnajst ljudi. V

⁵ Glej *Annuario statisticum Ecclesiae (Statistical Yearbook of the Church) 1983*, Ex Urbe Vaticana 1985, 101.

⁶ Prim. L. Gallo, *Comunità di base (America Latina)*, v: *Dizionario di catechetica*, Torino 1986, 164-165.

glavnem so iz revnega socialnega okolja, to je večina vaške, poljedelske populacije ali iz obrobja velikih siromašnih predmestij. Te skupine ne želijo biti neka alternativa župnijski skupnosti in se iz nje ne izključujejo, saj želijo biti celo njen najbolj živi in aktivni del. Animatorji takih skupin so po navadi laiki. Če je voditelj duhovnik, ima navadno več takih skupin. Vsaka skupina pa ima enega, ki je odgovoren za povezovanje in delo skupine. Kot sem rekel, ne želijo biti alternativna župnija, ampak neki nov izraz Cerkve. Cerkvena skupnost kot vidni posrednik odrešenja se je v stoletjih različno izražala. Župnija je bila dolgo njen temeljni izraz. Temeljne skupine pa se tudi ne enačijo z župnijo, čeprav je ne izključujejo in ji ne nasprotujejo.

C. Boff, ki se je veliko ukvarjal s temeljnimi skupinami, navaja različne vzroke za nastajanje teh skupin⁷. Eden od prvih vzrokov je bila gotovo praktična nujnost, kako ohranjati in narediti vedno bolj živo vero v narodu, kjer so skoraj vsi krščeni in torej juridično pripadajo Cerkvi, vendar zaradi velikega pomanjkanja duhovnikov in velike oddaljenosti od cerkve praktično ne morejo izpolnjevati svojih verskih dolžnosti, vsaj kar se tiče zakramentalnega in občestvenega življenja, ki je temeljni za katoliško vero. Velika oddaljenost od cerkve in nezmožnost prakticiranja (sprejemanja zakramentov), kjer je vsak skoraj samemu sebi, je vplivala na veliko nepoznavanje same vere, saj se je vse končalo le z hitro in množično pripravljenimi zakramenti. Zato so vedno bolj in bolj čutili potrebo po poglobljenem poznavanju lastne vere, ki naj bi bila bolj osebna in dejavna. Iz teh potreb so se rodile skupine laikov, ki so se začele zbirati z namenom, da spoznavajo svojo vero in jo poglobijo.

Tudi duhovniki in škofje, ki so videli nemogoče razmere, so se začeli vedno bolj spraševati. Vedno bolj so uvidevali, da bi mnoge stvari lahko prevzeli laiki. Tako se rojevajo mnoge skupine, ki jih vodijo zainteresirani laiki. Ko so nekatere izkušnje na tem področju pokazale primerne in dobre, so se te vedno hitreje širile. Tudi duhovniki, redovne sestre in laiki, ki so že imeli izkušnje s takimi skupinami, so začele ob preseljevanju z novimi skupinami, ki so se hitro in naglo širile.

C. Boff navaja tudi nekatere socialne razloge za nastajanje teh skupin. Siromašni kmetje so velikokrat doživljali, da so nanje pritiskali njihovi lastniki in zahtevali, da se izselijo iz njihovega področja. Ob takih priložnostih so se ljudje zbirali v skupine in razpravljali o teh težavah. Tudi druge različne potrebe, kot je recimo priprava na skupne stavke ali kakšna izboljšava na socialnem področju, so združevale ljudi. Taka združevanja so imela ne samo socialen ali političen, temveč tudi velik socialen pomen, saj so ljudje na teh srečanjih in shodih tudi molili in poslušali božjo besedo⁸.

Ko so skupine ustanovljene, dobijo določeno strukturo. Navadno se zbirajo enkrat na teden, in sicer v različnih krajih. To je lahko hiša kakšnega člana skupine, župnijska ali družbena dvorana, kapela. Zbirajo se celo na prostem. V skupinah najprej poslušajo božjo besedo, ki jo podoživljajo molitveno. Vsak navzoč član, pa naj bo preprost ali tudi nepismen, lahko spregovori h komentarju božje besede. Člani v skupinah so vsi enaki in med njimi ni hierarhične razdelitve. Tudi če je navzoč duhovnik, ima v skupini prav tako besedo kot vsi drugi. Božja beseda je dana vsem. Po molitvenem delu sledijo pogovori o socialnih zadevah ljudi. Evangeljska beseda

⁷ Prim. C. Boff, *Fisionomia delle Comunità ecclesiali di base*, v: *Concilium* (it. izdaja), 1981/4, 625–635.

⁸ Prav tam, 627.

more najti v življenju vedno odmev. Take skupine hočejo postati Cerkev ubogih, ki v luči Evangelija teži k popolni osvoboditvi. Tako se Cerkev vedno konfrontira z vsakdanjim življenjem in zgodovinskim trenutkom. Taka živa Cerkev ne more postati nekaj zasebnega, intimističnega in samo osebnega. Bistvo skupine, kot smo rekli, je poslušanje božje besede. Brez teh ni skupin. Sveto pismo je tako resnično dano ubogim. Po njih je Bog navzoč v zgodovinski stvarnosti, v življenju. Tako skupine sestavljajo avtentično Cerkev. Božja beseda je kašipot in moč za akcijo, brez katere ni žive vere. Ta izhaja iz analize stvarnosti, iz vsakdanjega življenja in se z akcijo vračajo vanj. Tako so najbolj preroška Cerkev. Temeljne skupine seveda ne pomenijo kakšnega sistemskega ali načrtnega poglobljanja študija ali verske izobrazbe, ampak prej versko življenjsko praktične poglobitve.

Že leta 1968 so na drugi generalni konferenci škofje Latinske Amerike v Medelinu razglašali te skupine za temeljne celice cerkvene strukture in središča za evangelizacijo in humanizacijo. Tretja škofovska konferenca je v Puebli leta 1979 priznala te skupine kot motive za upanje in veselje celotne Latinske Amerike in kot njen največji prispevek vesoljni Cerkvi.

4. Kaj želijo biti temeljne skupnosti

Eno od prvih usmeritev teh skupin lahko imenujemo »maksimum življenja – minimum strukture⁹. Življenje je zapisano v veselje, življenje je zapisano v človeka, brez njega ni nič. Skupine so poklicane v življenje, da bi res živele življenje. Morda se to sliši samo po sebi umevno, vendar v praksi ni vedno tako. Življenje je v praksi večkrat obsojeno na životarjenje iz dneva v dan, iz dolgočasja v dolgočasje. Strukture s svojo železno logiko postavljajo železne okvire istemu življenju. Institucionalizacija želi hitro spraviti v red življenje in večkrat postane le birokratična navzočnost kontrole življenja, ki se težko ujame v okvire. Zato se te temeljne skupine ne zmenijo preveč za strukture, ampak želijo biti navzočnost in življenje, ki je nepremagljivo in neokvirljivo. Tako želijo biti skupine Cerkev na novo, v vsej svoji preprostosti tako kot prve Cerkve. Te temeljne skupine so Cerkev ubogih, ki imajo veliko upanja Kristusove odrešilne besede; to tudi želijo uresničiti v življenju.

Te skupine želijo uresničiti evangelij v svojem življenju. Zato je njihov namen ne samo pridobivati nove člane ali braniti »resnico«, ampak zaživeti osebno vero. Ta pa lahko najprej zaživi in se poglobi v skupini. Seveda vedo, da je potrebna tudi katehizacija, in to predvsem odraslih; to naj bi skupine tudi pomenile. Take skupine so že žive Cerkve v malem, saj znajo in morajo prinašati svoje odločitve, kako uresničiti Kristusovo ljubezen in njegov evangeljski zgled tukaj in danes. Pri takih skupinah tudi ne nastaja nevarnost za centralizacijo oblasti ali moči. V takih skupinah tudi duhovnikova navzočnost ne pomeni avtoritete. V skupini je njegovo mesto v služenju skupnosti. Laiki v skupnosti niso pasivni, pač pa imajo aktivno vlogo. V takih skupinah se učinkovito uveljavljajo vsi člani, medtem ko so v nevarnosti, da se v sodobni družbi izgubijo v anonimni množičnosti in samo pasivno prevzemajo verske vrednote. Taka cerkev želi biti kvas v svetu, najprej seveda s svojim zgledom in življenjem. Opozarja pa tudi na družbene krivice in nepravčnosti, ki jih v druž-

⁹ J. Morins, *Comu mità ecclesiali di base in America Latina*, v: *Concilium* (it. izdaja), 1975/11, 572.

benem življenju zaznava. Tako želi biti tudi v funkciji preroške Cerkve, ali z drugimi besedami, Cerkve, ki je na poti k integralni in popolni osvoboditvi.

C. Boff označuje temeljne skupine s trojno značilnostjo:¹⁰

a) Prva in temeljna značilnost je **evangeljski duh**, ki prevzema te skupine. Ta evangeljski duh je duh veselja, upanja in svobode. Pravzaprav to je tisti duh, ki je duh evangelija, ta pa je temelj vsem skupinam. Ta duh je življenje temeljnih skupin. To je nekaj, kar te skupine loči od kakršnihkoli drugih skupin, bodisi političnih ali drugih. To je duh, ki je dan ubogim, kot Kristusova obljava.

b) Druga značilnost teh skupin bi lahko izrazili z besedo **občestvo**. To občestvo je sodelovanje v veri, v molitvi, v poslušanju božje besede in v življenju sploh. V temeljni skupini so vsi soudeleženi, vsak se lahko svobodno izraža o vseh stvareh. Občestvo v teh skupinah pomeni neko avtentično demokracijo tudi v religioznem pomenu. Božja beseda je dana vsem ne samo strokovnjakom, ki bi jo naj razlagali. Ta beseda je dana skupnosti, kjer so vsi enaki.

c) Tretja značilnost teh skupin je **zavzetost** (sodelovanje, akcija). To je skupnost, ki dela, ki je v akciji, ki živi svojo osvoboditev v vsakdanjem življenju. Tako se mu ne odtuja, ampak ga želi spreminjati, kakor je to evangeljsko naročeno po zgledu Jezusa Kristusa. Akcije v skupini so usmerjene v zelo konkretno delo in pomoč bližnjemu, pa naj bo na religioznem, družbenem, kulturnem ali političnem življenju.

Naštete tri lastnosti so nekakšni temelji vsake krščanske temeljne skupnosti, ki se med seboj dopolnjujejo in povezujejo. Monistično ali dualistično vizijo božje navzočnosti v svetu, o tem smo govorili na začetku, želijo spremeniti v živo prisotnost Boga med ljudmi.

Temeljne krščanske skupnosti torej niso kakšno gibanje, še manj pa samo zunanja organizacija, pač pa so enostavno Cerkev. So skupnosti vernih in avtentični nasledniki prve Cerkve in prvih cerkvenih skupnosti. Te skupine niso in nečejo biti kakšna magična formula za reševanje vsega zla na svetu. Saj se dobro zavedajo, da popolnoma čiste Cerkve ni na svetu. So le narod popotnikov, ki skuša živeti po Kristusovem nauku v moči Svetega Duha. Te skupine niso kakšne protestne skupine, ki bi želele protestirati proti malomeščanskemu krščanstvu, ampak želijo preprosto zaživeti krščansko ljubezen v našem času in naših razmerah. Niti se ne razglašajo za mesijansko Cerkev ali alternativno, čeprav je v njih mnogo preroškega in so znak kraljestva, a nikakor že uresničene kraljestva.

Središče in izhodišče teh temeljnih skupnosti, kot smo videli, je vedno božja Beseda, Kristusov Evangelij, veselo oznanilo. Vsi v skupini so učenci besede, ki osvobaja. In ta Beseda je vedno aktualizirana v socialnem življenju. V Božji besedi išče popolno in integralno osvoboditev. V takih skupnostih, kot poudarja C. Boff, ne ustvarjajo teologije za druge, ampak zase. Tako so te skupine nekaj skupinski teolog. Vera postaja del življenja. Kateheza v teh skupinah (skupnostih) ni kakšna posredovalnica prežvečenega verskega znanja ali verskih resnic, ampak postane njeno ustvarjanje in soustvarjanje; pri tem so vsi navzoči angažirani in imajo pri tem enak delež. Vse krščansko izročilo je tako dano v nov premislek in novo osebno prisvajanje.

Temeljne skupnosti izhajajo iz baze, ne iz vrha. V Latinski Ameriki je namreč globoko pričujoča zavest, da je ljudstvo, ne pa elita, nosilec kulturne identitete

¹⁰ Prim. C. Boff, v op. 7 n. d., 165; L. Gallo, v op. 6 n. d., 165.

naroda. Ljudstvo predstavlja pravo dušo Latinske Amerike. Cerkev tako postaja Cerkev ljudstva v skupnosti, potovanja in iskanja osvoboditve po stopinjah Evangelija, ki mora zmeraj na novo zaživeti v vsaki skupnosti in v vsakem posamezniku.

Tudi uradna cerkev (škofje) postavlja na prvo mesto svojega pastoralnega načrtovanja prav te temeljne krščanske skupnosti. To je zanje novo upanje, nov obraz Cerkve, tako da ga lahko ponudi tudi vesoljni Cerkvi. Temeljnim skupnostim je glavna skrb, kako uresničiti ljubezen v vsakdanjem življenju. Taka Cerkev noče biti ustanova, struktura, ki bi se v prvi vrsti bojevala proti herezijam in modernizmu, ki bi bila bolj podobna političnim organizacijam kot pa božjemu ljudstvu. Njena najpomembnejša naloga in namen sta, da zaživi evangeljski duh v vsakdanjem življenju. Njena naloga ni bojevati se za »resnico«, ampak živeti ljubezen. Verovati v Kristusovo trpljenje in smrt ne pomeni pasivno ali le intelektualno-teoretično sprejemati tradicionalne simbole, ne pomeni podajati te simbole na teoretični ravni, ampak jih živeti, to je za druge, ob pozabi na samega sebe, aktivno sodelovati pri spreminjanju sveta in podobno.

Tudi kongregacija za katoliško doktrino in verski nauk je v Navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi spregovorila o novih krščanskih temeljnih skupnostih, ki imajo namen, da pričajo o evangeljski ljubezni v svetu. Pravi, da so motiv velikega upanja Cerkve. Toda te skupnosti so to samo, kot poudarja navodilo, če živijo združene z lokalno in vesoljno Cerkvijo. Svoji nalogi bodo ostali zvesti samo, če bodo svoje člane vzgajali k integralni veri, in to po poslušanju božje besede, zvestobi naukom učiteljstva in hierarhije Cerkve ter zakramentalnemu življenju. S temi pogoji postajajo te skupine bogastvo vse Cerkve, priznava Navodilo¹¹.

5. Prihodnost temeljnih skupin

Težko je predvidevati prihodnost. Saj vemo, da ni cvet nikoli podoben semenu. Vsako drevo je večje in drugačno od semena. Tudi otrok, ko odraste je drugačen, kot si ga je zamišljala mati. To je normalno. Božje stvari se namreč rodijo iz Boga in Svetega Duha. Nihče pa nima v žepu tega Duha življenja, da bi ga delil drugim. Duh namreč veje, kjer hoče in kakor hoče.

Cerkev se je v Latinski Ameriki odločila za uboge. To ji je ali ji še bo vzelo moč in oblast, ki jo je imela ali jo kje še ima. To jo je nekako naredilo slabotno s slabotnimi. Zato bo tudi ali pa že je izgubila institucionalno pomoč oblastnikov. Ne bo mogla več deliti praktične miloščine, ker bo tudi sama revna. Pokazala pa bo lahko na krivice in vzroke revščine in izkoriščanja. Njena moč postaja moralna moč. Postala bo bolj romarska in preroška. Postaja popotnik, kot Abraham, ki je odšel na pot, in to na zelo negotovo.

Taka Cerkev bo skoraj tudi nujno prišla v konflikt z oblastmi, vsaj s tistimi, ki želijo, da bi se s krivico obdržale na oblasti. Vsaka osvoboditev, in to integralna, kot se zapisuje v temeljnih skupnostih, nujno prinaša s seboj tudi socialno in politično osvoboditev. Osveščeni ljudje si namreč ne pustijo vladati kar tako nekritično. Ne sprijaznijo se slepo s svojo usodo. Trdna zavest temeljnih skupin je namreč v tem, da sta vera in življenje povezana. Ne naključno, saj je ta utemeljena po volji Stvar-

¹¹ Prim. Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*, 69; (Cerkveni dokumenti 31, Ljubljana 1986, 32–33).

nika in Odrešenika. Obljuba odrešenja je vezana z osvoboditvijo. Uradna Cerkev in njeni predstavniki se niso postavili na stran ubogih zato, da bi jih tolažili, ampak da bi v njih zbudili zavest resničnega dostojanstva človeka kot božjega otroka in sodelavca. Tako oblast ne more več računati s Cerkvijo, ki ji pomaga držati v pokorščini ljudi. Tako pa je Cerkev tudi v nevarnosti, da jo bodo preganjali. Sicer pa je bil to vedno eden od znakov Cerkve, ki želi biti preroška, ki se bojuje proti kakršnikoli oblasti človeka nad človekom.

Po teh temeljnih skupinah pa se očiščuje tudi Cerkev. Cerkev, kot sama uči, ima trojen pomen; vodstveni, preroški in duhovniški. Vse te vloge pa so zgodovinsko monopolizirali njeni predstavniki, to je duhovniki. V temeljnih skupinah se tudi te vloge nekako deklerikalizirajo.

Nadalje so temeljne skupine podoba Cerkve, ki se uresničuje v zgodovini. Krščanstvo tako ni v nevarnosti, da bi postalo samo neka ideja, ampak je vera inkarnacije, ki se uresničuje v določenem zgodovinskem trenutku in okolju. Cerkev se uresničuje v določeni skupnosti in občestvu, to pa se ne more dogajati v kakšni anonimni družbi, kjer se ljudje porazgubijo v nepomembne in osamljene posameznike.

Vilko Novak

Dopolnilo k bibliografiji Matije Slaviča

Dvajset let bo že od izida desetega zvezka Slovenskega biografskega leksikona (1967), v njem je Jakob Aleksič napisal na str. 358 do 359 članek o Matiji Slaviču, biblicistu in narodnoobrambnem delavcu, kot ga označuje. Članek ne obsega niti poldruga stolpca, za to pa najbrž ne smemo dolžiti njegovega avtorja, ampak tudi stroga merila uredništva, ki pa niso bila vedno dosledna. Saj najdemo v istem zvezku SBL članek o manj pomembnem politiku, ki obsega kar osem in pol strani (z navedbo njegovih časniških člankov in celo njih vsebine!). Ta kritična opomba je potrebna – mogli bi jo razširiti na mnoge druge primere – da pokažemo na neopravičeno varčevanje s prostorom pri nekaterih naših najpomembnejših ljudeh, pa tudi na kočljivost pisanja za SBL. Govorim kot njegov sodelavec od črke M dalje, ki sem imel stalne stike z uredniki in poznam njihove težave, pa tudi težave sodelavcev.

Jakob Aleksič je gotovo dobro (pač prejedrnato) obdelal Slaviča kot biblicista. Njegovo dejavnost na drugem območju pa je kratko opravil z naštevanjem njegovih spisov o Prekmurju – toda niti ne vseh najpomembnejših. Zato ta naknadni zapis, ker vem, da take biografije in njihove podatke prepisujejo – z vsemi pomanjkljivostmi v njih in na škodo pravične podobe obravnavane osebnosti. Čeprav sva bila s pok. Jakobom Aleksičem prijatelja in sva se pogosto srečevala, mi ni omenil, da pripravlja ta članek, čeprav je vedel, da pišem marsikaj o Prekmurju. Ko sem ga opomnil na pomanjkljivosti v njem, se je zdrznil in dejal nekako tako: Pa jaz tega nisem vedel. To je seve razumljivo. Nisva se pa oba spomnila, da bi bil napisal kateri od naju za BV opozorilo o tem. Naj za stodesetletnico Slavičevega rojstva (27. jan. 1877) storim to zdaj – s spoštljivo mislijo nanj, svojega dobrotnika, sodelavca mojega zbornika in prijatelja naše družine že v preteklem stoletju.

V članku v SBL ni dovolj poudarjeno Slavičevo delo za osvoboditev Prekmurja: njegova potovanja po Prekmurju, njegovo delo na mirovni konferenci v Parizu in še po njej. Prav tako so njegovi spisi o Prekmurju, najboljše in najpomembnejši v prvih letih po osvoboditvi 1919, samo naštet. Najprej je treba poudariti, da je njegova knjiga: **Prekmurje**, Ljubljana 1921, izdala in založila Slovenska krščansko-socialna zveza, 132 strani – prva knjiga o tej pokrajini sploh. V njej je M. Slavič, kot tedaj najboljši poznavalec dežele, v štirinajstih poglavjih kratko opisal njeno zgodovino, posebej cerkveno in slovstveno, označil njen jezik, »narodno življenje prekmurskih Slovencev«, natančneje opisal dogajanje v letih 1918 in 1919, predvsem pa osvoboditev Prekmurja in usodo njegovih mej na mirovni konferenci.

Posebno poglavje je namenil geografiji in topografiji Prekmurja, splošnemu kulturnemu življenju Prekmurcev in – kar je danes ter za zgodovino posebno pomembno – »prekmurški slovenski upravi v prvih dveh letih«, saj govori tu kot očividec o tolikih nadrobnostih, ki niso nikjer drugod zapisane ali pa le v težko dostopnih časnikih.

O tej dragoceni knjigi niso niti tedaj pisali dovolj v slovenski publicistiki niti pozneje, zato njen pomen ne sme ostati skrit le v navedbi njenega naslova v SBL. – Čez dve leti je Slavič v Finžgarjevi Mladiki 1923 v šestih številkah opisal **Naše Prekmurje** in s tem približal poznavanje te tedaj tako malo poznane slovenske pokrajine večjemu številu bralcev. Posebno pomembno je v tem spisu poglavje o delu razmejitvene mednarodne komisije, ki je dokončno določila prekmurske meje.

Aleksič pa ne omenja dveh pomembnih Slavičevih razprav, ki obsegata skupaj 61 strani. Obe sta bili objavljeni v »zborniku ob petnajstletnici osvobojenja« **Slovenska krajina** (uredil Vilko Novak, Beltinci 1935). Razpravi je napisal M. Slavič na prošnjo podpisanega, ki edini še živi od sodelavcev zbornika (Milko Kos, France Stele, Avgust Pavel, Franjo Baš, Svetozar Ilesič). V prvi: **Narodnost in osvoboditev Prekmurcev** (str. 46–82) je Slavič reagiral – kot prej v Slovincu 1926, št. 152, 161, 178 – na »dokazovanja« nekih hrvaških publicistov in časnikarjev, da so Prekmurci – Hrvati. Slavič obširno govori o slovenskem značaju prekmurskega narečja, o njihovi statistiki v času madžarske vladavine, o stikih prekmurskih Slovencev s štajerskimi Slovenci v preteklosti, posebno pa o osvoboditvi Prekmurja, saj je hrvaški časnikar v Obzoru dokazoval, da so ga »osvobodili« – Hrvati z neuspešnim vdorom čez Muro v decembru 1918. Slavič pa je opisal nadrobno vse vojaško in politično delo za osvoboditev Prekmurja.

V drugi razpravi: **Prekmurske meje v diplomaciji** (str. 83–107) Slavič opisuje prizadevanja in uspehe naše delegacije na mirovni konferenci v Parizu 1919, posebej tudi nestrokovne trditve Madžarov, da so prekmurški Slovenci neka posebna narodnostna skupina »Vendi« (kot »Vindišarji« na Koroškem!). V drugem poglavju: Pri mednarodni razmejitveni komisiji pa Slavič dokumentarno govori o delovanju te komisije 1921 pri določanju prekmurskih mejá na terenu ter o dokončni potrditvi teh mejá pri Svetu Društva narodov in končno na veleposlaniški konferenci v Parizu, ki je 10. novembra 1922 sprejela predlog razmejitvene komisije in šele 8. julija 1924 so v Zagrebu komisarji mednarodne razmejitvene komisije podpisali končni razmejitveni akt.

Ti dve temeljni razpravi za novejšo prekmursko zgodovino, a tudi nekatera poglavja iz Slavičeve knjige Prekmurje bi zaslužila ponatis, ker so današnjemu rodu neznana in težko dostopna. J. Aleksič ne bi bil prezrl teh Slavičevih razprav, ko bi bil poznal članek zgodovinarja Boga Teplýja o Fr. Kovačiču in M. Slaviču v Panonskem zborniku (M. Sobota 1966, 310–321), kjer sta navedeni. Verjetno je bil Aleksičev članek napisan že pred izidom tega zbornika. Tudi ta primer kaže, da bi uredništvo SBL moralo dajati podobne članke o ljudeh, ki so delovali na več področjih, lektorirati strokovnjakom. – V članku o Slaviču je tudi napačno naveden naslov njegove razprave: Državni prevrat v mariborski oblasti (ne: »V Mbru« – kot v SBL).

Naj bo omenjen tu tudi obširnejši spis Ivana Škafarja o Matiji Slaviču: Dva velika za svobodo zaslužna iz Prlekije, Stopinje za 1975, 40–43.

Felix Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, 328 str.

Doktorski disertaciji, sprejeti na teološki fakulteti v Trierju, je predgovor napisal založnik Hans Urs von Balthasar, ki sam izvrstno pozna sv. Avgušтина, posebej še njegovo umevanje Cerkve.

Avguštin se je v sredini svojega življenja kot katoliški škof žilavo bojeval zoper donatiste in bil s tem prisiljen, da je do globin in posameznosti utemeljil resnično podobo Cerkve. V tem boju je za trajno pokazal na »objektivno svetost in veljavnost njene hierarhične, zakramentalne in občestvene strukture: v tem bi morali videti njegovo največje duhovno dejanje in resnično središče njegove teologije. Pričujoča knjiga se preudarno in neodjenljivo (tudi zoper zelo mnoge kratke stike v katoliškem slovstvu) natančno drži pri tej sredini. Kaže, da ravno pri Avguštinu tako težko izvedljivo sintezo zagledamo le, če hkrati obdržimo pred očmi njegov nauk o Trojici in o milosti, namesto da bi se oklepali posameznih obrazcev, morda enostranskih in takih, da jih je mogoče napačno razumeti. V tem središču je dokončno premagan tudi vsak goli subjektivizem izkustvene teologije (Confessiones)« (16). Tako pravi Balthasar v peti točki svojega kratkega, zgoščenega očrta celotne Avguštinove nadvse bogate teologije.

Nadaljnja točka opozarja na pomanjkljivost sicer tako globokega nauka o sv. Trojici: Avguštin je iz strahu, da bi postavil v nevarnost edinitost Boga, omejil podobo Trojice (imago trinitatis) na temeljne zmožnosti posameznega duha, to pa ne ustreza takšnemu pojmovanju ljubezni (caritas!), kakršnega je razvijal v svojih govorih (tudi sam je označil svoje grandiozno delo o Trojici kot nezadovoljivo). Drugo Avguštinovo pomanjkljivost navaja v sedmi (zadnji) točki: »To sta tisti

dve skrajni tezi o ('dvojni', kakor so rekli pozneje) predestinaciji in o pretirano poudarjeni nesvobodnosti grešne volje; ti dve tezi so večkrat jemali izoliranovali k nastanku krivoverstev reformacije in janzenizma. Danes bi bil čas, da bi namesto polemiziranja zoper te enostranosti, te včlenili v duha celotnega Avgušтина, takšnega duha, v moči katerega Avguštin ostane veliki učitelj božje ljubezni in milosti; na tej podlagi pa bi relativizirali Avguštinove skrajne stavke« (16 sl.).

Najboljše sredstvo za takšno relativiranje – pristavlja Balthasar – ostane stališče, do katerega je Avguštin prišel v boju zoper donatiste. »Katoliška Cerkev je z ene strani odprta (geöffnete) Trojica: Kristus glava in telo, ki v Svetem Duhu kliče 'Aba, Oče'; poleg tega je, v skladu z odnosi božjih oseb, ljubezen kot predanost (Hingabe) in kot objektivno služenje, v skladu s hierarhičnim redom notranjih božjih izhajanj. To izključuje donatistični in vsak drugi psevdo-karizmatični subjektivizem, vključuje pa tisto resnično, v prostoru absolutne svobode dobljeno, zaresno človeško svobodo, katere veliki branitelj ostaja Avguštin, svobodo, ki kristjana osvobodi iz odvisnosti od svetosti pridigarja ali delilca zakramentov za neposrednost do Kristusa in do troedinega Boga« (17).

S tem je Balthasar v vsebinsko nabito zgoščeni govorici označil pglavitni izsledek Gennove raziskave. F. Gennu se je ob dolgotrajnem študiju (pri tem mu je mnogo pomagala skrbna kritična vglobitev v najboljše dosedanje, silno obsežno, slovstvo, nanašaje se na Avguštinov nauk o Cerkvi in zakramentih) z vso razločnostjo pokazalo, da omenjeno trinitarično gledanje na Cerkev in na odnose med nositelji cerkvene službe (ki je bistveno služenje) ter ostalimi udi Cerkve spada k osrednjim Avguštinovim intuicijam.

k takšnim intuicijam, ki tudi danes in v prihodnje ohranjajo neokrnjeno veljavo in odločilno pomembnost za poslanstvo Cerkve kot »vesoljnega zakramenta odrešenja«.

Balthasar še omenja, kako je kardinal Ratzinger že pred več leti, in to ravno v zvezi z Avguštinovim gledanjem na Cerkev, označil povezavo med pojmom trinitaričnih odnosov in cerkveno službo kot razjasnjujočo »podmeno«. F. Genn pa je, pravi Balthasar, »podmeno« dvignil na raven gotovosti; to mu je moglo uspjeti zato, ker je ne samo natančno preučeval in analiziral tudi najmanjše podrobnosti, temveč je znal pri vsej metodični eksaktnosti zreti na posamezne tekste iz višine celotnega avguštinkega duha.

Knjiga ima tri glavne dele: I. Zum Stand der Forschung (23–67); II. Amt als Beziehung (71–168); III. Amt als Repraesentanz (166–299). Vsak od njih je zelo podrobno, obenem pa pregledno in logično razčlenjen v oddelke in pododdelke, tako da je abecedno kazalo skoraj upravičeno moglo odpasti. Pač pa so dodana druga kazala, kolikor so res potrebna (tudi pregled obravnavanih Avguštinovih tekstov), medtem ko je podroben znanstveni aparat (skupaj z nekaterimi drugimi podrobnostmi) ostal nenatisnjen.

Izhodišče za raziskavo je bilo vprašanje, ali pri Avguštinu obstaja notranja povezanost med naukom o sv. Trojici in teologijo cerkvene službe. Pregled slovstva je pokazal, da večina avtorjev Avguštinovo predstavo o službi (Amt) v Cerkvi opisuje kot »služenje« (»Dienst«). Ti avtorji postavljajo to služenje v večji okvir celote Kristusovega odrešitjskega dela. Kristus izvršuje posvečenje po duhovniku, ki je orodje njegove milosti, neodvisno od duhovnikovega nramnega življenja. Seveda mora nositelj službe, če naj bo resničen Kristusov služabnik, s svojo notranjo naravnostjo ustrezati temu, za kar je poslan. Toda nramna naravnost nima vpliva na veljavnost oznanjevanja in delitve zakramentov. Tu se je pokazalo, da je dosedanje raziskovanje Avguštinovo teologijo cerkvene službe skušalo razumeti predvsem na podlagi Avguštinove protidonatistične perspektive. Gennova raziskava pa je zastavila vprašanje, ali iztočnica »služenje« ne zavaja k temu, da bi v cerkveni službi (Amt) videli zgolj neko funkcijo v Cerkvi. Tudi če Avguštín govori o »ministerium«, ne izraža s

tem pojmom nujno vse razsežnosti svojega umevanja cerkvene službe.

Na podlagi dosedanjega raziskovanja se je pojavilo še drugo vprašanje, katero je vsekar mogoče z neko upravičenostjo zastaviti Avguštínu: Kakšno vrednost prišteva cerkveni oče sploh temu, kar je zunanjega, zgodovinski, Cerkvi, zakramentom, cerkveni službi? To vprašanje je vodilo k nadaljnjemu: Kakšno mesto daje Avguštín učlovečenju, inkarnaciji? S tem je raziskovalec postavljen pred problem Avguštinove podobe o Bogu.

Pričujoča študija je v svoje premisleke vključila tudi delo De Trinitate, da bi tako bolje prikazala Avguštinovo umevanje cerkvene službe. Pri tem je prišla do ugotovitve, da upoštevanje odnosov (das Relationale) spada k Avguštinovi miselni strukturi. Tako Avguštín določa razmerje med Očetom, Sinom in Svetim Duhom kot odnose (relationes). Ob zgledu gospodarja in služabnika, zgledu, ki ima veliko vlogo pri opisovanju cerkvene službe, ponazarja Avguštín, kaj razume pod odnosom, relacijo. Prav tako označuje kot relacijo razmerje med glavo in tistim, kar spada k njej. Poleg teh formalnih povedkov se je pokazalo, da po Avguštinovem gledanju delo troedinega Boga meri na človekovo zveličanje in da pri tem delu sodelujejo skupno vse tri božje osebe, vendarle pa vsaka po svoje. V to odrešitjsko-zveličavno delo privzema Bog Cerkev. Cerkvena služba spada k Cerkvi in je dar Jezusa Kristusa v Svetem Duhu.

Za označitev nositeljev službe uporablja Avguštín različne podobe. Študija obširno prikazuje in razlaga podobe, kakršne so »servus« (služabnik), »pastor« (pastir) in »doctor« (učitelj). Te podobe oziroma izrazi označujejo odnose do »dominus« (gospodar), »grex« (čreda) in »schola« (šola). Povedna vsebina teh podob in njihovega medsebojnega razmerja se krije s tem, kar Avguštín izraža s pojmovnim parom »episcopus-christianus« (škof-kristjan). Nositelj cerkvene službe stoji v odnosu do Kristusa, katerega predstavlja oziroma ponavzočuje (repraesentiert). Avguštín govori, da pastirji eksistirajo v Kristusu. Svoje stoji nimajo v sebi, marveč v Kristusu. Zato morejo tudi imeti isti naslov (»pastir« in podobno) kakor on (prim. 136–143). Tako je mogoče skupno delovanje Kristusa in duhovnika razumeti kot eno

samo notranjo dejavnost. Enota se kaže ravno v delovanju: Če duhovniki pasejo, pase Kristus. V njih slišimo njegov glas, v njih je njegova ljubezen. Avguštín mnogokrat poudarja, da po človeških pastirjih deluje Kristus (138 sl.).

To seveda nujno postavlja tudi zahteve nositelju cerkvene službe. Ko ponavzočuje dobrega pastirja, Kristusa, mora vedeti, da je tisti dober, ki ljubi, ki gre za Kristusom in ne išče sebe. Toda kvaliteta »dober« dobiva svojo določitev najprej od biti v Kristusu, pravem dobrem pastirju. Šele iz indikativa more slediti imperativ, ki ga Avguštín vedno znova izraža: »Vsi nositelji cerkvene službe morajo torej biti v enem samem dobrem pastirju in dajati, da govori Pastirjev glas« (Serm.46,30). Kako tukaj niti malo ne gre le za funkcionalne in moralne kategorije, vidimo na primer iz Avguštínovega poudarjanja, da so (človeški) pastirji »ženinovi prijatelji« in da je prijateljstvo s Kristusom pri nositeljih službe naravnano na Cerkev (prim. 139–141). Avguštín vidi škofovo dejavnost utemeljeno v ljubezni do Kristusa. Že s tem je odklonjena vsaka misel na to, da bi gledali na cerkveno službo le kot na funkcijo. Tudi je premalo, če jo določamo le kot služenje. Cerkevna služba je res tudi funkcija in služenje: »a to ima svoj temelj v relacionalni razsežnosti biti (des Seins): Cerkevna služba je iz odnosa do Kristusa služba (Amt) v Gospodovem telesu, kajti nositelj te službe ima bit v Kristusu; je služba v Kristusovem telesu, služba v Kristusu. Temu se pridružuje še ena bistvena misel, tista, namreč, ki upošteva, da je kristološki moment presežen v smeri k trinitarični skrivnosti« (166).

Za umevanje **oznanjevalne službe** je pomembna pozornost na povezavo med učlovečenjem in oznanjevanjem. Oboje – vsako na svoji stopnji – je postavljeno v službo spoznavanja Boga in tako v službo človekovega zveličanja. Vsa zunanja znamenja in vse službe, ki jih Bog uporablja, temeljijo v božji volji, istovetni z božjo bitjo. Za človekovo odrešenje-zveličanje so znamenja in službe nekaj nujno potrebnega. Misel, da pridigar predstavlja oziroma ponavzočuje Kristusa (Repraesentanz Christi im Prediger), nam od znotraj razlaga škofovo duhovno avtoriteto in pokorščino vernikov kot nekaj teološkega (298). Škofovska avtoriteta ima temelj samo

v povezavi s Kristusom. Ker je prek škofa (in v škofu) navzoč Kristus, more tisti, ki opravlja službo, zahtevati pokorščino. Resnično in pravilno pa izvaja to avtoriteto le tedaj, če je po Kristusovem zgledu hkrati na »višjem mestu« (»altior locus«) in »pri nogah verujočih« (prim. 211). V tem pa se šele v polnosti razodevata globoka pogubnost in tako rekoč absurdnost položaja pri ne vrednem nositelju službe: biti v Kristusu, ga predstavljati in ponavzočevati, vendar pa ne mu pripadati! (298). Razmerje škofa in duhovnika do Cerkve je utemeljeno v »communio«, v občestvu, katerega ostvarja Sveti Duh. »Če nositelj službe izpade iz te 'communio', četudi ji po zunanje pripada, se delo milosti ne razbije. Delo vzpostavljanja sprave, ki ga izvaja duhovnik, je globoko povezano z delom, ki ga udejanja troedini Bog po Kristusu v Svetem Duhu v svoji Cerkvi za odrešenje in zveličanje ljudi. Če nositelj službe ne pripada po notranje Cerkvi, je s tem delom odrešenja povezan le po zunanje. A tudi tedaj Bog deluje po njem, ki tudi še zastopa Cerkev. To je mogoče, ker so milostni božji darovi večji kakor ljudje« (296).

Pomembno ostane tudi to, da Avguštín postavlja cerkveno oznanjevanje v povezavo s troedinim Bogom: Bog, se pravi Oče, sam uči po Kristusu, ki podarja maziljenje Svetega Duha. Pri tem dogajanju je pridigar udeležen na osnovi svojega odnosa do Glave tistega telesa, kateremu pripada pridigar sam in poslušalci.

V zvezi z **delitvijo zakramentov** je pomembna podoba duhovnega očetovstva v tistem, ki predstavlja Kristusa. Pri obhajanju evharistije duhovnik izgovarja predstojniške molitve in daruje daritev. Privzet je v skupnost, a ji stoji nasproti, ker zastopa duhovnika Kristusa. (226–242).

Premisleki o **službi pastirja** so različno pokazali, kako nositelj službe stoji v Kristusu, kako je pastirska služba izraz ljubezni do Kristusa in izraz navzočnosti Kristusove ljubezni (242–252). Škofov »prae-esse« (biti predstojnik) se izpolnjuje v »prodesse« (biti koristen), kar je izraz ljubezni do Kristusa predvsem tedaj, če pastir Kristusove črede pase prav do žrtvovanja lastnega življenja. »Prodesse« je izraz in navzočnost ljubezni Kristusa samega. Cerkevna služba je odnos, ta odnos pa je v smislu »amicus sponsi« (že-

ninov prijatelj) osebnosten; to Avguštin kaže z močnim naglašanjem ljubezni, ki se zahteva od nositelja službe.

Odnos cerkvene službe do občestva Cerkev se kaže najprej v tem, da je škof sokristijan in ud telesa. To telo pa je »communio« v Svetem Duhu. Tisti, ki mu je dana cerkvena služba, je ud tega občestva in mu kot tak služi, saj ga je za to postavilo občestvo samo. Tudi tukaj pomaga pojem predstavnitva: »Nositelj cerkvene službe (Diener) je predstavnik (Repraesentant) ne le Kristusa, marveč tudi Cerkev. Avguštin predvsem v podobi duhovnega materinstva ponazarja stvarnost, ki obstoji v tem, da škof predstavlja Cerkev. Avguštinu pomeni Cerkev sveta Cerkev, ki jo oblikuje Sveti Duh. Tako stoji nositelj cerkvene službe tudi v notranjem odnosu do Svetega Duha, zlasti ker je služba (Amt) dar poveličanega Gospoda, dar, katerega Gospod v tem Duhu podarja svoji Cerkvi. To postane posebno jasno ob Avguštinovem umevanju odpuščanja grehov. Sprava človeštva z Bogom je delo troedinega Boga. V Duhu se dogaja odpuščanje grehov v Cerkvi. V svetih vidi Avguštin nositelja oblasti odpuščanja. V zavezovanju in razvezovanju, ki ga vrši cerkvena služba, je navzoče delovanje te svete Cerkve. Ob liku apostola Petra postane vidno predstavnitvo (Repraesentanz) Cerkve, predstavnitvo, ki ga udejanjajo nositelji službe« (242–253; 298 sl.).

Avguštin gleda na cerkveno službo v luči, kakršna prihaja iz praglobin troedinega Boga, ki je sam v sebi večno in neizrekljivo prekipevajoče morje ljubezni in podarjanja ter je v absolutno svobodni dobroti priklical v bivanje ustvarjena bitja, da bi svobodno sodelovala pri dosegu notranjega božjega veličastva in sreče. – To gledanje pa nekako nujno privabi iz človekovega srca vzklik vélikega pesnika Paula Claudela ob njegovem spreobrnjenju: »O svet, zdaj meni prerojen, ves nov! Gledam te s katoliškim srcem.«

Gennova knjiga sicer govori naravnost o Avguštinovem umevanju cerkvene službe v luči sv. Trojice; a korelativno s tem je spet in spet govor tudi o laikih. Iz Avguština je 2. vatikanski koncil vzel med drugim (Avguštin neposredno navaja vsaj 42-krat!) tudi eno od osrednjih trditev v 4. poglavju konstituci-

je o Cerkvi, kjer cerkveni zbor govori o laikih: »Če me je strah, ker sem za vas, pa mi je v tolažbo, da sem z vami. Za vas sem namreč škof, z vami sem kristjan. Ono je ime dolžnosti (officii), to milost; ono je ime nevarnosti, to zveličanja« (C 32,4). Tako bo moglo Gennova delo biti dober prispevek k problematiki, ki jo bo obravnavala izredna škofovska sinoda 1987.

Anton Strle

Joseph Godenir OCSO, *Jesus, l'Unique. Introduction à la théologie de H. U. von Balthasar*, Lethielleux – Culture et Vérité (Sycamore), Paris-Namur 1984, 184 str.

Pisec tega Uvoda v Balthasarjevo teologijo pripravlja na univerzi v Louvainu doktorsko tezo o »pro nobis« v delih H. U. von Balthasarja. Pričujoče delo je nekako pripravljajno in naj bi ne pomagalo le njemu samemu, marveč tudi drugim k dobremu »razgledu«, ko gre za umevanje Balthasarjeve teološke misli v njegovem skoraj neverjetno mnogovrstnem in obširnem opusu.

1. J. Godenir že takoj v začetku usmerja svojo pozornost naravnost v središče Balthasarjeve teologije: na Kristusa kot »lik razodetja«. To nakazuje že z geslom, postavljenim na čelo knjige in vzetim iz Misli (556) Bl. Pascala: »Jezus Kristus je vrh vsega in središče, kamor vse teži. Kdor ga pozna, ve za smiselnost vsega. . . Svet obstaja le po Jezusu Kristusu in za Jezusa Kristusa.« Obenem pravi Godenir, da bo Balthasarjevo teologijo stalno soočal s filozofijo, leposlovjem, umetnostjo in podobno, kakor to dela tudi Balthasar. Tega se Godenir res drži, zlasti kar zadeva filozofijo, zaradi česar bo ta njegova knjiga zanimiva predvsem za filozofsko interesirane bralce, medtem ko se bo drugim prav zato zdela na nekaterih mestih skorajda pretežka.

V nasprotju z religioznim teženjem človeštva, ki iz množstva stvari hrepeni po enoti, po »edino potrebnem«, se je krščanska misel od baročne dobe naprej trudila, da bi izvajala iz bibličnega razodetja – ki daje za to ne-

izčrpne možnosti – razne podrobne povedke. V tej miselni zvezi govori teologija 19. stoletja samozavestno o »razvoju dogem«. Tu gotovo nastopa zakonito in celo objektivno potrebno razvijanje »bogastva modrosti«, skritega v Kristusu (Kol 2,3). Vendar je, če gledamo zgodovinsko, takšno razvijanje teologije (in dogme) imelo za posledico to, da so začeli kristjani na vsebino razodetja gledati preveč enostransko kot na verske resnice, ki jih je treba pač sprejeti, niso pa dovolj videli njihove notranje enote. Balthasar preobrne ta postopek in prihaja nazaj v srce krščanstva: »Bog je ljubezen« (seveda ne kot ideja ljubezni). Balthasar posluša božje razodetje in »v polifoniji dogmatičnih variacij razločuje sijočo suverenost enega samega temeljnega tona: Treba se je navaditi na to, da bi videli v dogmah oznanilo ene same resnice . . . nedeljene resnice Boga . . . Dogme niso nič drugega kakor 'vidiki ljubezni, ki se razkriva'. Vzemimo, da se je nam ta edina, nedeljiva resnica Boga samega predstavila kot večna ljubezen, a kot takšna večna ljubezen, ki se presenečajoč obrača na nas ljudi, ki živimo v času, in nam postavlja zahteve, vabila. Ali ne postanejo s tem temeljne razčlenitve (artikulacije) tako imenovanega krščanskega 'nauka' – Trojica, učlovečenje, križ in vstajenje, Cerkev in evharistija – neposredna izžarevanja razžarjenega jedra tega krščanskega 'nauka'? Kako naj bi Bog, eden in absoluten, bil večna ljubezen, če bi ne bil troedin? In kako bi to bil, če bi svetu, katerega je ustvaril iz ljubezni, ne dokazoval v križu in vstajenju prav do konca to svojo ljubezen in če ne bi tega sveta v Cerkv in vstajenju privzemal in zbiral v spokojnost večne razgibanosti izmenjavanja ljubezni?« (Balthasar, *Retour au centre*, 11). (7 sl.).

Tako označuje Godenir bistveno orientacijo, v katero se zgošča Balthasarjeva teološka refleksija, orientacijo, ki je značilna za celotno Balthasarjevo teologijo. V srce takšne orientacije je postavljena oseba Jezusa Kristusa, ki ga Balthasar označuje kot »lik razodetja« (franc. *Figure de révélation*, nem. *Gestalt der Offenbarung*) in ki stopa pred nas kot nekaj »edinstvenega« in »vesoljnega« (univerzalnega), kot »concretum universale«.

Izraz »edinstvenost« (*unicité*) označuje Kristusovo skrivnost kot skrivnost, ki je ni

mogoče skrčiti in ki je transcendentna. »On je edini, ki prihaja od zgoraj in ima od tam oblast reči (brez norosti in brez bogokletja) one nezaslišane besede, ki bi si jih ne upal izrekati noben človek: 'Kdo me more obtožiti greha?', 'Moje besede pa ne bodo prešle', 'Prišel bom na oblakih neba'.« Izraz »univerzalnost« (vesoljnost) pa se tiče Jezusa Kristusa, kolikor mu je lastna razsežnost solidarnosti s sleherno človeško besedo, z vsakim človeškim dejanjem in vsako človeško mislijo. – Kot tisti, ki je univerzalen, obsega vse vesoljstvo; kot tisti, ki je edinstven, pa sodi to vesoljstvo, ga dovršuje in obenem presega. »Kristus je podoba vseh podob, Lik vseh likov.« (8 sl.).

Na osnovi takšne perspektive, ki prešinja Balthasarjevo teologijo, prihaja J. Godenir do »sintetičnega obrazca«, v katerega hoče zajeti »notranjo substanco« svoje knjige in ki naj bi strogo določal tudi njeno glavno ogrodje (10):

(I) V tistem razmerju transcendentnosti, sodbe in dovršitve, katerega udejanja Kristus nasproti eksistenci, mitu in zgodovinski refleksiji, zgodovini religij in stari zavezi, se

(II) razkrivata in uveljavljata v umljivosti in nedoumljivosti, v razvidnosti in temnosti

(III) absolutna edinstvenost in absolutna vesoljnost lika, v katerem

(IV) sije nedoumljiva svoboda trinitarične ljubezni.

V skladu s tem je knjiga razdeljena na štiri glavne dele: **I. Le poids de gloire** (13–86); **II. Sa lumière propre** (87–121); **III. Unicité et Universalité** (123–146); **IV. La liberté insondable de l'amour trinitaire** (147–158). – Temu sledi **Conclusion** (159–167), nekakšen povzetek celotne vsebine, ki naj jo v naslednjem podamo, držec se dokaj zvesto avtorjevega izvajanja.

2. Balthasar usmerja svoj pogled na živeto realnost (eksistenco) v redu ljubezni, na vlogo mita in filozofske refleksije, na območje religij, ki se nadaljuje po svoje v stari zavezi; in na podlagi vsega tega analizira dialektiko ideje o Bogu.

Na osnovi temeljne zakonitosti »jaza« in »tija« (jaz najde sebe in sebe ohranja v tiju, katerega ljubi) razodeva materina ljubezen

globoko realnost; vendar pa v svoji bežni minljivosti s to globino realnosti ni istovetna. Osebnostna dobrotljivost nadzemeljskega »zame«, to se pravi mitični bog, nastopa kot izpopolnitev materinega obraza; a ker je ta bog podrejen »usodi«, ga je treba preseči in se povzpeti do »absolutnega«, tj. do filozofskega boga, ki po novoplatonskem gledanju odpravlja (razveljavlja, anulira) svet, po gledanju moderne misli pa se razpušča v zgodovini. Kot krhke izmiritive med hrepenenjem srca in zahtevami razuma, med mitičnim bogom in filozofskim absolutom dobivajo religije svojo izpopolnitev v stari zavezi, »kjer more absolutnost ljubezni zahtevati slavo Absolutnega«.

Na vsaki stopnji te dialektike nastopi in izgine kakšen lik; ta lik nastopa kot spremstvo in hkrati kot preseg vsakega trenutka in okoliščine; vsa obdobja povzema vase (vesoljnost!) in jih hkrati radikalno transcendira (edinstvenost, enkratnost!): to je lik Jezusa Kristusa.

Jezus Kristus dovršuje temeljno zakonitost eksistence, vendar pa lika Jezusa Kristusa v polnosti ne izrazi nobeno človeško izkustvo. Prilagodi se tako rekoč svetu mitov, a je vzvišen nad njim; za filozofijo pomeni sodbo, a obenem njeno napredovanje; religijam ustreza in je hkrati njih zasenčenje. Stara zaveza napoveduje lik in lik se povzpema nad napovedi: nesposobnost Izraela za to, da bi vztrajal v območju absolutne ljubezni, se razvzolja v pokorščini Sina, katerega Oče potrdi z Duhom.

3. V skladu s predmetom, na katerega se nanaša Balthasarjeva teološka refleksija, se v tej refleksiji srečujemo z redom umljivosti in hkratne nedoumljivosti ter s paradoksom razvidnosti in temnosti.

Balthasar je globoko zakoreninjen v tistem krščanskem izročilu, ki v posnemanju grških cerkvenih očetov in Avguština ščiti božjo nedoumljivost zoper vse racionalizme; tako Balthasar neusmiljeno zavrača filozofske sisteme (zlasti Heglovega), ki skrivnost Boga pretaplajo v gnozo: Absolutni se podarja ljudem v Jezusu iz Nazareta, a slava Ljubezni ostane za vedno nezgrabljiva, nedoumljiva in neizrekljiva.

Ta paradoks razsvetljujeata dve poglavitni izkustvi: umetnina in odnos ljubezni. Čim si-

jajneje stopa lepota pred nas, tembolj se upira našemu raziskovanju, tembolj je skrivnostna; in beseda ljubezni, ki se podarja, uveljavlja zastonjskost, ki ji ne more priti do živega nobeno dokazovanje. Tako se krščansko razodetje, ki je nedoumljivo v umljivosti, priobčuje na način razvidnosti in hkratne temnosti.

Če je lik edinstven, enkratno, tedaj subjektivni pogoji ne morejo zadostovati, če naj ga zaznamo (Kant). Javljanje (Epiphaneia, apparition) izpričuje samo sebe z objektivno razvidnostjo, ki sije in žari iz lika; zato odpadnik, ki se obrne stran od tega, posredno priznava ta lik. To je razvidnost ljubezni, ki se razdaja prav do skrajnosti in se nepreklicno razsiplje.

A čeprav tukaj obstaja objektivna razvidnost, je vendar res, da razodetje ne postavlja pred ljudi objektivnosti surovega dogodka, dostopnega komurkoli: razvidnost se ne vsiljuje. Skrita je v Sinovo pokorščino in ponižanje križa ter zahteva angažiranje svobode, ki v molku vere s kontemplativnim pogledom zre na lik in se zanj v predanosti odpre. – Skušnjava sistema se Balthasar odločno upira; nikoli ne pozablja na dva paradoksa umljivosti v nedoumljivosti ter razvidnosti v temini. Tako izdeluje dogmatiko, ki vse žarke krščanske skrivnosti povezuje s središčem: z »ljubeznijo, ki je edina verodostojna«, z razvidnostjo tiste ljubezni, ki jo izžareva iz svojega središča (iz prebodenega srca) Lik razodetja.

4. Ko je Balthasar tako določil svoje metodološko stališče, prehaja na vprašanje: Zakaj lik Jezusa Kristusa zajema dialektiko ideje o Bogu? In zakaj je vsak del poti te dialektike podrejen sodbi tega lika? Ključ do celote je hipostatično zedinjenje, uresničeno v Jezusu Kristusu. En sam in prav isti Sin, resnično človek in resnično Bog, postavlja pred nas neprekosljiv dogodek: božja Beseda tukaj razodeva resnični obraz človeštva, in sicer dokončno; človeške podobe razkrivajo svoje meje in dobivajo svoje resnično gravitacijsko središče.

V zedinjenju dveh narav v eni sami osebi dobiva stara zaveza svoj celotni smisel in svojo umljivost (v zastrtosti): Kristus pomeni absolutno sintezo med besedo in srednikom. Miti se sesujejo in se dopolnijo: Jezus vzpo-

stavlja identiteto med existenco in mitološko resnico. Mnogoteri nihanja med absolutnim in zgodovino pridejo tu do skladja: dve naravi se srečata, ne da bi bil človek zanikan ali Bog izključen; Jezus Kristus zavrača samo greh, ki odklanja Boga ali zatira človeka. Človeško izkustvo se tu razkrije v svoji resnični globini in prejme notranjo prebuditev k teženju po višjem cilju. Sleherna bolečina, sleherni obup se pomiri: edinstveni (edini) Lik, zaradi greha človeštva »nečloveško spačen« (Iz 52,14; prim. 53,2–9), sije v veličastvu vstajenja, večno neuničljiv; v njem odkrivamo novo Obličje Boga in obraz prihodnjega človeka.

Človek-Bog Jezus Kristus nam zastavlja vprašanje o odnosu med svetom in božanstvom. Stvarstvo je utemeljeno v praisvirni polnosti trinitarične ljubezni in kot takšno pričuje za pozitivnost, za vrednoto, ki ne dopolnjuje božje svobode in z njo tudi ne tekmuje. Prek odrešenjskega učlovečenja Besede, ki v skrivnosti križa (in vstajenja) razkriva greh ljudi, nas ta božja svoboda osvobaja sleherne negacije, in sicer osvobaja s takšno negacijo negacije, ki se v Bogu že od vekomaj udejanja.

Ker nas odrešuje trinitarična skrivnost, zato moremo trpljenje (pravilno) prenašati le v sozvočju s tem trinitaričnim Občestvom (Communio); a to nas nikakor ne ločuje od sveta, marveč nas potiska v zgodovino.

Godenirov Uvod v teologijo H. U. von Balthasarja se omejuje na en vidik Balthasarjeve teologije, na tistega, ki je nakazan z glavnim naslovom *Jésus, l'Unique* (Jezus, Edinstveni). In še tukaj se J. Godenir ozira predvsem na filozofske razsežnosti predmeta, ki naj ga nato z lučjo, kakršna prihaja iz božje besede (predvsem Besede), osvetli teologija; ustavlja pa se v glavnem ob Balthasarjevi »teološki estetiki« (Herrlichkeit), medtem ko »teološko dramatik« in »teološko logiko« (drugi in tretji del vélike Balthasarjeve trilogije) pušča ob strani. Dalje je treba ugotoviti, da našega avtorja očitno močno zanima moderna filozofija, začenši s Kantom in Heglom in nato tudi Heideggerjem, katerih vpliv je – vsaj v odtenkih – več ali manj navzoč skoraj v vsej današnji miselnosti. In v obdelavi Balthasarjeve teologije (vsaj glede temeljnih, »uvodnih« prvin) gre Godenirju predvsem za soočanje s to miselnostjo. V tem pogledu je

posebne pozornosti vredno poglavje *La réflexion philosophique* (49–63), kjer je govor posebej o Balthasarjevi metafiziki.

Vsekakor je Godenirjevo delo *Jésus, l'Unique* zares koristen uvod v Balthasarjevo teologijo, vsaj glede prvih osnov. V njem najdemo tudi navedbo vsega, kar je bilo do 1984 napisanega v francoščini o Balthasarju in njegovi teološki misli.

Anton Strle

Eugen Maier, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 264 str.

O enem največjih teologov našega časa, o H. de Lubacu, ki je letos (20. 2. 1986) obhajal že 90-letnico rojstva, izhaja v zadnjem času mnogo razprav, tudi obširnih doktorskih disertacij. Eno od njih, čeprav ne najbolj obširno, je sprejela teološka fakulteta v Freiburgu. Glavni mentor je bil K. Lehmann, drugi H. Riedlinger. H. U. von Balthasar pa je to delo – nekoliko razbremenjeno obširnejšega in podrobnejšega znanstvenega aparata – sprejel v svojo založbo, pač zato, ker je on tudi glavni pripravljalec poti za razumevanje H. de Lubacove teologije (prim. tu, 12).

Poleg predgovora in uvoda (do str. 24) ima knjiga 5 poglavij, vsako pa je razdeljeno in razčlenjeno v manjše enote, tako da je celota res pregledna in v marsičem nadomešča tudi abecedno vsebinsko kazalo, čeprav bi bila knjiga še bolj uporabna, če bi ji bilo dodano. Saj obravnava tematiko, ki je po dvajsetih letih, odkar se je končal 2. vatikanski cerkveni zbor, vsekakor izredno pereča, v nekem pogledu bolj kakor kdajkoli prej. H. de Lubac je eden tistih teologov, ki so v najboljšem pomenu pripravljali 2. vatikanski koncil, posebej še njegov osrednji dokument, se pravi dogmatično konstitucijo o Cerkvi, tisto konstitucijo, ki je bolj ali manj povezana tudi z drugimi najpomembnejšimi točkami, s katerimi je hotel koncil prispevati k prenovi Cerkve »ad intra« in »ad extra«.

Kakor pove podnaslov knjige, gre za H. de Lubacovo umevanje katolištva, kar je potem izraženo tudi v naslovu vseh petih poglavij, ki so: I. *Mysterium crucis: Die Offenbarung des Katholischen* (25-48); II. *Corpus*

mysticum: Die Einsetzung der Menschheit in die katholische Einheit des Mysteriums (49–86); III. Das Katholische und die Geschichte (87–128); IV. Das Katholische in der Schöpfung (129–160); V. Mysterium und Paradox der katholischen Kirche (161–229). Ob koncu je še Zusammenfassung und Ausblick (231–256) in pa zelo pregledno sestavljen seznam v knjigi navedenega slovstva (v izvorniku in obenem v nemškem prevodu, kolikor gre za Lubacova dela sama).

Kakor je mogoče videti že iz naslovov petih poglavij, nikakor ne gre za »katolištvo« (ali »katicolizem«) v poznejšem, konfesionalnem pomenu, na kakršnega pri tej besedi – zlasti pri nas – skoraj izključno mislimo, v tistem zoženem pomenu namreč, ki se je polagoma izoblikoval šele v času po nastopu reformacije, ko je antiprotestantska in antiracionalistična apologetika »katolištvo« začela uporabljati le kot enega od »znakov Cerkev« (nota ecclesiae). H. de Lubac je »katolištvo« spet začel umevati v prvotnem krščanskem pomenu, v tisti neobremenjeni izvorni svežosti, ki je prvokrat privrela na dan pri Ignaciju Antiohijskem, ko piše: »Kjer nastopi škof, tam bodi ljudstvo, kakor je tam katoliška Cerkev, kjer je Jezus Kristus« (Smirn. 8,2).

Katolištvo v tem izvornem pomenu je najprej in izključno tista božje-človeška enota (zedinjenost), ki se je udejanila v skrivnosti učlovečenja, križa in vstajenja Jezusa Kristusa; to je tista enota (edinost), v kateri se večno občestvo Očeta s Sinom v Svetem Duhu, občestvo, ki je troedini Bog sam, odpre celotnemu svetu in vsej njegovi zgodovini, vsakemu človeku in slehernemu človeškemu občestvu. V skrivnosti križa (ki je vedno tudi skrivnost vstajenja) je Bog prestal in premagal vsako razdaljo med Stvarnikom in stvarjo, med grešnikom in odrešenikom; obenem je prebudil človeški odgovor, ki ustreza božji ljubezni – odgovor (se pravi Križani, ki je bil obujen k poveličanemu življenju v troedinem Bogu), ki je napolnjen z vsem božjim bogastvom in deležen božje večnosti. Božja večnost in človeška zgodovina sta v skrivnosti križa načelno zedinjeni v novo in večno zavezo v občestvu ljubezni, ki je Bog sam (prim. 231–233). – Ta absolutno nova, z božje strani že izvršena stvarnost katolištva (des Katholischen) ne ostane v svoji lastni dovršitvi,

marveč vdira v zgodovino. Ljudje skupaj s svojo zgodovino niso postavljeni v vlogo nečesa dodatnega (pozneje dodanega) in niso le od zunaj in od zgoraj vključeni v celoto, ki bi bila že brez človeškega sodelovanja v vsakem oziru dovršena. Božja ljubezen v Jezusu Kristusu stvarno vzpostavlja katoliški »in« med Bogom in človeštvom. Božja ljubezen se nič več ne potegne nazaj sama vase, marveč svojo enoto (občestvo) s človekom v skrivnosti Jezusa Kristusa daje v celoti in dokončno celotni zgodovini ljudi, tako da je mogoče to novo in večno enoto oseb in njihove svobode sprejeti in odgovoriti nanjo ter jo soudejanjati. Skrivnost Jezusa Kristusa je temelj za »ljudstvo, zbrano v Očetu in Sinu in Svetem Duhu« (prim. 2 Vat C 4). In sicer je to ljudstvo (Cerkev) namenjeno vsem časom in vsakemu človeku, da bi tako občestvo med Bogom in ljudmi končno moglo najti svojo katoliško polnost, izhajajočo tudi iz svobode vseh odrešenih.

»Božja Cerkev« ne pozna »načelno nobenih meja ne v času ne v prostoru. Odprta je v smeri k vsem ljudem, zbira jih od vsepovsod in zaobjema celotno človeštvo. Cerkev je na svoj prvi dan našla prostor v ozki dvorani zadnje večerje, s čudežem jezikov pa se razprostira že med vsemi ljudmi zemlje« (78 sl.). Dar Duha, ki je učinek Kristusove samopodaritve Cerкви, je temelj tudi za polno človeškost Kristusovega odrešenja; za sočloveško katolištvo (Katholizität). Nihče ne more biti eno s katoliško skrivnostjo, ne da bi iskal tudi edinost z vsemi ljudmi in po njej hrepenel. In Cerkev ni »nič drugega kakor – v vseh obdobjih svoje zgodovine – človeški rod sam, kolikor naj preide v Kristusa in naj ga Kristusov Duh obudi k novemu življenju« (79).

Ko gre za razumevanje katolištva po H. de Lubacovem gledanju, sta pomembna predvsem dva vidika: Kako se to umevanje uveljavlja na dveh področjih misijonskega dialoga: v srečanju z religijami narodov in pa v spoprijemanju z modernim zahodnim ateizmom? Prav na temelju svojega katolištva je Cerkev poslana v ta misijonarski dialog. Njen »misijon«, se pravi njeno poslanstvo, spada k njenemu bistvu. Seveda pa gre tudi za vprašanje, kako se H. de Lubacova misel vključuje v ekumenska prizadevanja znotraj krščanstva in kako de Lubac opredeljuje katolištvo v razmerju do teologije, ki je izšla

iz reformacije. Razklanost med kristjani in tudi notranji razdori v katoliški (če enkrat vzamemo ta izraz v bolj ozkem pomenu) Cerkvi sami namreč zatamnjujejo katolištvo Cerkve in s tem katolištvo krščanske skrivnosti (231).

Že prvo veliko H. de Lubacovo delo, ki je izšlo l. 1938 in ki je nato izmed vseh avtorjevih del doživelo največ izdaj, ima naslov *Catholicisme*. Podnaslov pove, da gre v tej knjigi za »socialne vidike«, ki jih vsebuje celota božjega razodetja, povzetega v eno samo »dogmo« (ki je seveda vse kaj drugega kakor nekakšni teoretični povedki). H. de Lubac tukaj npr. pravi: »V zadnjih stoletjih izvršeni napredek v socialnih znanostih je izostril naš čut za odvisnost posameznika od različnih skupnosti, ki so zanj mnogo več kakor le zunanji okvir in opora, predvsem za posameznikovo odvisnost od velike človeške skupnosti... Hkrati pa nam je napredek naravoslovnih znanosti, združen z vdorom genetične metode v vse znanstvene stroke dal spoznati ne le neizmernost, marveč tudi rodovitnost časovnega trajanja. Tudi od tu nam je prišla z novo močjo v zavest prostranost in globina socialne povezanosti... Razločneje kakor v drugih dobah sta se nam razkrili prostranost in silna prepletenost naše zgodovine« (v zač. XII. pogl.). – Temu razkritju vesoljne zgodovinske povezanosti in njenih ustvarjalnih moči se pridružuje »odvrnitev zahodnega človeštva od svojih krščanskih izvirov«, to se pravi ateizem modernega humanizma. Na tem ozadju so – v veliki meri zoper krščanstvo – nastala v novjšem času mnogovrstna gibanja. Najpomembnejše je po de Lubacovem mnenju marksizem. To gibanje ima za cilj zgraditev nove, popolnejše družbe, da bi tako z oblikovanjem zgodovine, za katero človek sam odgovarja, humaniziralo razklani svet in ga napravilo resnično zadovoljivega. Hkrati pa obstaja težnje posameznika, da bi ponovno odkril svojo vrednost, se osvobodil v lastno eksistenco in dobil zase brezpogojno pomembnost.

Ti dve težnji (v smeri h kolektivizmu in v smeri k individualizmu) izročata, kolikor sta sami sebi prepuščeni in poabsolutizirani, »bitja njihovi osamljenosti ali pa uničujoči izravnavi«. Svet prihaja v položaj, v katerem niha »med emancipacijo majhnega jaza v

anarhično suverenost in emancipacijo skupnosti kot velikega jaza v kolektivno tiranijo, ki absorbira svobodo posameznika, pri čemer si obe smeri prisvajata univerzalnost, čeprav moreta to univerzalnost predstavljati le kot osebni ali pa kolektivni apartheid in stranka« (232).

V naši zgodovinski uri dobiva po H. de Lubacovih mislih katolištvo in katoliškost Cerkve novo pomembnost. Obenem vidi de Lubac v navedenih dveh gibanjih – kljub njunim onemoglostim ali škodljivim učinkom, kljub vsem zmotam in zablodelostim – »konvergenca« tega, kar je katoliško. Naloga Cerkve je, da upošteva deležnost teh dveh gibanj pri skrivnosti katolištva in s tem »pristno kal« njunih teženj, to se pravi tisto, kar vsebujeta »resnično človeškega«; s takšnim upoštevanjem naj bi Cerkev služila spreobrnjenju slehernega človeškega teženja, da bi vse človeške težnje mogle biti v občestvu Jezusa Kristusa s Cerkvijo osvobodjene zmot in brezizhodnosti in bi postale dokončno plodovite za novi svet, katerega bo dovršil Bog v kraljestvu svojega večnega občestva. Če naj Cerkev uspešno izvršuje to poslanstvo, se mora truditi za to, da bi se njeno katolištvo, ki je zaradi razcepljenosti in razprtij globoko zastrto in zatamnjeno, obnovilo in prenovilo v svojem resničnem izviru: v skrivnosti učlovečenja, križa in vstajenja Jezusa Kristusa, tisti skrivnosti, v kateri se razodeva in podarja človeštvu in njegovi zgodovini ter celotnemu vesoljstvu večno občestvo Očeta s Sinom v Svetem Duhu (232 sl.).

Hans Urs von Balthasar je prevodu H. de Lubacove knjige *Catholicisme* v drugi izdaji (1970) dal naslov *Glauben aus der Liebe*. Katholizismus bi namreč (z namigovanjem na »izem« ideoloških tvorb in na zoževanje, ki se tako rado vrine vsaki konfesionalnosti, čeprav je v nekem pogledu in zaradi določenih dejstev konfesionalnost potrebna) v nemščini ne izrazil tistega, kar je nameraval povedati H. de Lubac. »Katolištvo« Cerkve raste iz Kristusovega srca, prebodenega na križu v odrešenje vsega človeštva. Na to katolištvo, ki ima svoj najgloblji izvir v večnih globinah troedinega Boga, misli 2. vatiškanski koncil, ko pravi, da je Kristus »Cerkev napravil za vesoljni zakrament odrešenja« (C 48; CS 45; prim. C I in 9).

Knjiga E. Maierja Zedinjenje sveta v Bogu je vsebinsko zelo bogata in vsekakor vredna veliko večje pozornosti, kakor pa bi se zdelo na prvi pogled in ob površnem branju.

Anton Strle

Forum katholische Theologie 2 (1986), 1 in 2

V prvi številki je najprej članek Ernsta Burkhartha z Dunaja, ki ima naslov *Odrešenjski pomen nekrščanskih verstev* (1–23). V bistvu je to kritična obravnava knjige, ki jo je 1984 izdal misiolog kapucin p. W. Bühlmann. Naslov Bühlmannove knjige se glasi: *Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001, Nachwort von Karl Rahner, Styria, Graz 1984, 274 str.* Bühlmann je knjigo napisal v časnikarskem jeziku in zaradi njenega velikega vpliva se Burkharthu zdi potrebno preveriti, ali se dogmatična načela, ki so navdihovala Bühlmannu, skladajo z naukom 1. in 2. vatikanskega koncila. Bühlmann priznava samorazodetje Boga. Priznava tudi neko prednost krščanstva, a v tej točki je zelo nedosleden in omahuje. Za Bühlmannu so vsa verstva zveličavna. Zaha-ja v indiferentizmu in podcenjuje misijonsko delo.

Ernst Burkhardt kaže, da še vedno velja načelo »zunaj Cerkve ni zveličanja«. Pri tem je potrebno upoštevati nezadolženo krivoverstvo, o katerem je prvi govoril Pij IX., ki pa je hkrati avtor Syllaba, v katerem je obsodil indiferentizem. Ko govori o nezadolženem krivoverstvu 2. vatikanski koncil, nadaljuje takoj s pozivom k zavzetemu misijonskemu delovanju. Vsa polnost zveličavnih sredstev je v katoliški Cerkvi (E 3) in objektivno ne moremo enako vrednotiti npr. katolištvo in protestantizem. Po nauku tridentinskega koncila niti goreč katoličan ni popolnoma gotov, da je v stanju milosti. Toliko manjšo gotovost more imeti nekatoličan. Za število zveličanih ve samo Bog. Možno je, da se zveličajo tudi tisti, ki so brez krivde zunaj katoliške Cerkve. Vprašanje pa je, če se bomo zveličali mi, kolikor jim iz malomarnosti ne oznanjamo evangelija. Burkhardt meni, da je potrebno zavreči tezo o zveličanju poganov kot nekaj normalnega. Bolj se

moramo zavedati opomina pri Mr 16,16: »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo obsojen.« Pri tem je seveda Burkharthu znana trditev 2. vatikanskega koncila: »Božja previdnost ne odreka za zveličanje potrebne pomoči niti tistim, ki brez lastne krivde še niso prišli do izrečnega spoznanja o Bogu, a si prizadevajo, ne brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli« (C 16). Burkhardt očita Bühlmannu, da ne upošteva dogmatične konstitucije o božjem razodetju, ki jasno pove, da pred drugim Kristusovim prihodom ne moremo pričakovati nobenega novega javnega razodetja (BR 4). Tako so brez osnove vse tiste teorije, ki pričakujejo novo in drugačno razodetje, kakor je tisto, ki ga oznanja katoliška Cerkev. Bühlmann napačno umeva dialog z nekrstjani in ateisti. Odprtost gre pri njem na račun resnice. Burkhardt svoje razmišljanje ob naslonitvi na 2. vatikanski koncil končuje z mislijo, da Cerkev z misijonskim delom osvobaja posameznike in narode. Pri tem pa so potrebni ljudje, ki resnico povezujejo z ljubeznijo, in božja milost ne bo manjša kakor nekdaj.

Zanimiv je članek Margota Schmidta, ki opisuje Hildegardino razumsko-mistično predstavljanje Boga kot luči (24–42). Simbolika luči nastopa že v stari zavezi, predvsem pri zadnjih prerokih, v psalmih in v modrostnem slovstvu. Zasledimo pa jo tudi v novi zavezi, zlasti pri Janezu in Pavlu. Pavel je imel na poti v Damask še posebno močno izkustvo Boga kot svetlobe (Apd 9,1–9). Tudi Hildegarda je v svojih mističnih izkustvih dojemala Boga kot svetlobo. V svojih treh preroških knjigah in v obsežni ohranjeni korespondenci vidimo, kako je s podobami svetlobe prikazovala božjo nedoumljivost ter pravičnost in usmiljenje. Luč, sijaj in ogenj sestavljajo plamen in v tem je videla podobo sv. Trojice. Stvarjenje, učlovečenje, pobožanstvenje in povečanje je prav tako opisovala s podobami svetlobe. Ob razlagi spreminjenja na gori govori Hildegarda, kako bo svet ponovno zasijal v prvotni svetlobi.

Sledijo avtobiografski zapiski laika, univerzitetnega profesorja Josefa Pieperja iz Münstra o doživljanju pokoncilskih zmed (43–57). Že 30 let pred koncilom je bral pri Newmanu v nemški izdaji njegovih pism, da vsak koncil spremljajo velike zmede. Tedaj ni vedel, da bo to na lastni koži boleče iz-

kušal. Pieper pogrēša koralno petje in latinščino, ki bi po naročilu konstitucije o svetem bogoslužju moralo imeti še vedno mesto v Cerkvi. Zelo so ga prizadele zmede na ekumenskih srečanjih, kjer je prišlo celo do zaničanja resnične Kristusove navzočnosti v evharistiji in do tajitve razlike med skupnim in službenim duhovništvom. Velika razočaranja je izkušal tudi v Ameriki. V benediktinski opatiji v Minnessoti mu je menih razlagal, da so tabernakelj pač morali postaviti, ker je to zahteval škof. V Kanadi mu je Louis Bouyer pripovedoval, kako je neki protestant predaval redovnicam o smrti Boga, te pa so mu navdušeno pritrjevale. V nekem drugem ameriškem samostanu je doživel pravo liturgično razdejanje za velikonočno tridnevje.

Joachim Piegsa iz Augsburga poroča o mednarodnem kongresu moralistov in družbenih etikov (Sozialethiker), ki je bil od 16. do 20. septembra 1985 v Brixenu (58–64). Navzočih je bilo 120 udeležencev iz 13 dežel. Predavali so Josef Fuchs iz Rima, Hans Roter iz Innsbrucka in Lothar Roos iz Bonna. Fuchs še vedno vztraja pri trditvi, da ne obstaja specifična krščanska morala. To mnenje je napačno.

Adolf Wilhelm Ziegler prikazuje številno literaturo, ki je bila v zadnjem času posvečena prvemu Klemenovemu pismu (67–74). Razlagajo ga zelo različno. Ziegler se osredotoča na vprašanje odnosa med Cerkvijo in državo. Ob koncu zavrača tiste avtorje, ki vidijo v pismu prvenstveno političen pou-darek.

Sledijo še recenzije (75–80). V tej, prvi številki so posvečene bogoslužju otrok in izdaji pomembnih besedil (npr. kritična izdaja dela Sedem poti frančiškanskega mistika Rudolfa von Biberacha, 1274–1326, ter prikaz nastajanja Rimskega katekizma).

V drugi številki je osrednjega pomena članek kardinala Ratzingerja z naslovom Pluralizem kot vprašanje Cerkvi in teologiji (81–96). Beseda pluralizem se je porodila ob koncu prejšnjega stoletja v Angliji, in sicer na politično-socialnem področju ob obravnavanju odnosa med državo in posameznikom. Tedaj se je uveljavilo mnenje, da je država samo ena od skupnosti. Nad človekom nima nobene poslednje avtoritete. Takšno mišljenje je bilo naperjeno zoper absolutizem države v obrambo človekove osebnosti.

Po drugi svetovni vojni se je tudi srednja Evropa navdušila za pluralizem. Že v Angliji je Laskis zastavil vprašanje, ali ne veljajo iste omejitve kakor za državo tudi za Cerkev. Ratzinger odgovarja, da se morata tako Cerkev kakor država podrejata objektivni resnici. Glede vprašanja pluralizma znotraj Cerkve je imela velik vpliv kriza filozofije in zato kriza univerze ter civilizacije. Vprašanje o resnici se pojmuje kot neznanstveno. Filozofija naj bi bila samo pozitivna znanost. Ker pa človek ne more živeti samo od pluralizma, nastopa kot posledica mišljenja, da ni merilo resnica, pač pa človekov produkt. Človek sam naj bi torej ustvarjal resnico. V tako pojmovanem pluralizmu je učiteljstvo v Cerkvi absurd. Vprašanje pluralizma znotraj Cerkve je torej povezano z metafizičnim vprašanjem. Frankfurtska šola in neomarksizem sta ponovno sprožila zanimanje za resnico, a nekateri teologi so se v teh obetavnih trenutkih oprijeli neomarksizma. Če slepec slepca vodi, padeta oba v jamo, meni Ratzinger glede povezave med neomarksizmom in nekaterimi teologi. Ratzinger govori nato o pravem pojmovanju pluralizma znotraj Cerkve. Vprašanje odnosa med dogmatičnim načelom in svobodo, med enoto (ali edinostjo) in različnostjo, med staro in novo zavezo, med Cerkvijo kot občestvom in posameznikom, med Bogom in človekom, ponazori Ratzinger s pojmom »simfonije« (sozvočja). Resnica ne zveni kot monofonija, pač pa kot simfonija. Tega se moramo zavedati, ko imamo pred seboj navidezno nasprotno trditve. Tudi človek mora biti urejen po načelu simfonije. Načelo simfonije ponazarja Ratzinger nekoliko obsežneje glede odnosa med vesoljno in krajevno Cerkvijo ter med teologijo in teologijami. Evharistična ekleziologija nas opozarja, da je povsod, kjer je obhajanje evharistije, navzoča celotna Cerkev. Krajevna Cerkev je povsem Cerkev, ne le posamezna parcela celote. Vendar ne smemo pozabiti, da mora biti edinost krajevne Cerkve s celotno (vesoljno) Cerkvijo notranja prvina krajevne Cerkve. Priča smo simfoniji ene Cerkve v mnogih Cerkvah. Načelo simfonije mora obstajati tudi v odnosu med episkopatom in primatom, prav tako znotraj episkopata samega. Po eni strani mora obstajati medsebojna povezanost, po drugi strani pa mora biti prav tako nujno ohranjena

osebna odgovornost. Ko govorimo o primatu, je potrebno upoštevati njegov pomen v boju za svobodo Cerkve v odnosu do države in njegovo potrebnost za uspešen apostolat v krajevnih Cerkvah (obstajajo redovi in gibanja, ki niso vezana na episkopat, ampak na primat). Glede teologije pa velja, da se nikoli ne sme osamosvojiti od vere. Teologija, ki se osamosvoji od vere, ni več teologija. Sledi nekaj misli o tako imenovani teološki kreativnosti. Kolikor se ta kreativnost oddalji od dogmatičnega načela, se s tem oddalji od realnosti, in to ima usodne posledice. Pravi pluralizem (pluralnost) je v tem, da sleherni v svojem času teži samo za resnico. Pri tem ne sme postaviti za merilo sebe, ampak Cerkve. Isto velja glede narodnih teologij. Francoska teologija npr. ni zato nekaj velikega, ker hoče uvesti francoske prvine, marveč zato, ker je zvesta resnici. Tako je hkrati francoska in univerzalna.

Martin Rhonheimer ima članek Praktični razum kot nasprotje filozofski etiki (97–119). Ob sklicevanju na Tomaža Akvinskega želi avtor pokazati, da je za pravo umevanje naravnega zakona nujno potrebno upoštevati praktični razum. Zdi se mi, da se mu ni najbolje posrečilo povezovanje Kantove in Tomaževe misli.

Hugo Staudinger opisuje, kako moderni način življenja dodatno zastira stik današnjega človeka z Bogom. Po drugi strani pa obstajajo tudi nekatere prednosti. V vsakem primeru bo moderni človek v prihodnje moral biti bolj pozoren na osebnega Boga.

Leo Scheffczyk med pregledi poroča, kako so po svetu časopisi in revije zelo nasprotujoče si poročali o izredni škofovski sinodi, ki je bila posvečena 2. vatikanskemu koncilu. Ob izjavah udeležencev sinode (navaja tudi nastop kardinala Kuharića) skuša nato objektivno pokazati, kako so bili doseženi trije nameni izredne sinode.

Sledijo še recenzije knjig s področja življenja iz vere, kristologije, mariologije in osebne izkušnje Boga.

Andrej Pirš

Forum katolische Theologie 2 (1986), 3

Tretja številka drugega letnika Forum katolische Theologie je prvič v celoti posve-

čena samo eni tematiki. Članki, poročila in recenzije se v tej številki v celoti ukvarjajo z vprašanjem ekumenizma. Obdelan je zlasti odnos do protestantov in pravoslavnih. Že v predgovoru je poudarjeno, da mora dialog temeljiti na resnici.

Joseph Schumacher iz Freiburga predstavlja stanje ekumenskih prizadevanj med katoličani in protestanti (162–183). Po učenju sedanjega papeža se moramo za ekumenizem prizadevati, če hočemo biti zvesti Kristusu. Sad pogovorov s predstavniki protestantov in anglikancev so različni skupni dokumenti, v katerih je poudarjeno zlasti to, kar nas povezuje. Po letu 1970 so se začeli med protestanti in katoličani pojavljati glasovi, ki so trdili, da ni nobene take resnice, ki bi ločevala Cerkvi. V zadnjem času zlasti protestanti zagovarjajo mnenje, naj bi se Cerkve odpovedale svoji ekskluzivnosti in naj bi druga drugo pojmovale kot različne obrede v katoliški Cerkvi. Vendar avtor poudarja, da edinost ne more iti mimo resnice. Temeljna načela ekumenskega prizadevanja so sistematično podana v odloku o ekumenizmu. Prvo načelo, ki je osnovnega pomena, govori o duhovnem ekumenizmu (lastno notranje spreobračanje, prenova, pokora in molitev). Danes tudi protestanti vidijo v grehu prvi razlog za razdeljenost. Edinost je božji dar, ne pa sad zgolj človeških prizadevanj. Drugo pomembno načelo je zvestoba resnici. Sinkretizem ni dopusten. Upoštevati pa je potrebno toleranco, ki spada k moralnemu in ne k intelektualnemu redu. Indiferentizem, irenizem in prilagoditev svetu niso nobena pot k edinosti. Še hujša ovira kakor razlike v veri so verska skepsa, brezbriznost in nevera. Za uspešno ekumensko delo je potrebno, da je resnica vedno povezana z ljubeznijo. Kot tretje načelo je priznavanje pozitivnih vrednot sogovornika. Skupno, čeprav je le delno in nepopolno, mora biti osnova dialoga. To pa seveda ne pomeni, da bi moral človek zapirati oči pred tem, kar nas loči. Oscar Cullmann meni, da si moramo v dialogu odkrito povedati tudi razlike. Vendar nas pri tem večja osredotočenost na skupno obvaruje polemike. Naslednje načelo ekumenskega razgovora je upoštevanje jezika. To pomeni, da se moramo živeti v to, kar sogovornik razume pod posameznim izrazom. Hkrati moramo tudi sami

jasno in nedvoumno razložiti verske resnice. Razlikovati je potrebno tudi med verskimi resnicami in teološkimi mnenji. 2. vatikanski koncil govori o hierarhiji resnic. S tem misli na vrednostno lestvico v odnosu do temelja krščanske vere (npr. resnice o sv. Trojici, učlovečenju, odrešenju). Vendar je potrebno upoštevati, da so verske resnice tudi tiste resnice, ki niso ravno v središču. Na osnovi hierarhije resnic nikakor ne moremo legalizirati dogmatičnega minimalizma. Utemeljena pa je zakonita različnost. Protisloven bi bil ekumenizem, ki bi bolj vrednotil različnost kakor edinost. Ekumenizem ima svoj smisel ravno tedaj, kadar različnost privede v službo edinosti. Prizadevanje za edinost se mora začeti najprej v lastni skupnosti, v nasprotnem primeru pa prinaša ta skupnost namesto edinosti lastno razcepljenost. Polnost in cilj edinosti je evharistija. »Communicatio in sacris« ne more biti pot k edinosti. Skupno obhajanje evharistije in skupni prejem obhajila, to je možno šele tedaj, kadar je edinost že vzpostavljena. V izrednih primerih (smrtna nevarnost, zapor, okoliščine, ko ni mogoče priti v stik s pastorjem) je možno, da protestant prejme katoliško obhajilo, kolikor zaprosi in ima vero v Kristusovo navzočnost v evharistiji. Danes je precej razširjeno mnenje, da cilj ekumenizma ni povratek v katoliško Cerkev, ampak sožitje različnih Cerkva. Katoliška Cerkev je prepričana, da v njej že obstaja edinost v učenju, zakramentih in vodenju. Samo ona je v polnosti Kristusova Cerkev in ima vsa zveličavna sredstva. Zato je potrebno, da drugi v bistvenih stvareh sprejmejo njeno ureditev. V odnosu do protestantov imamo nekatere skupne stvari, nekatere podobne, a navzoče so tudi razlike. Evangeličani gledajo danes bolj pozitivno na izročilo. Glede več zakramentov je podobno gledanje. Velike pa so razlike v pojmovanju papeževе službe. Protestanti imajo težave glede marijanskih dogem, ki sta bili razglašeni 1854 in 1950. Kljub vsem težavam se je z ekumenskim pogovorom prebudilo medsebojno zaupanje. Popolna edinost še ni dosežena. Še naprej mora ekumenizem temeljiti na resnici, drugače bo eliminiral sam sebe.

Angelo Amato je napisal razpravo Ekumenski dialog med katoličani in pravoslavni mi (184–200). Avtor napravi najprej krajši zgodovinski prikaz pred razkolom in po raz-

kolu. Nato govori o dialogu ljubezni, ki se je začel ob koncu papeževanja Pija XII. Cari-grajski patriarh Atenagora je prekinil molk s tem, da je javno izrazil žalost nad boleznijo Pija XII. Nato si je eno leto dopisoval s kardinalo Beom. Za časa Pavla VI. je bila pomembna razglasitev odloka o ekumenizmu (21. 11. 1964) in preklid medsebojnega izobčenja (7. 12. 1965). Ob deseti obletnici tega preklica je Pavel VI. poljubil noge metropolita Melitona, ki je bil predstavnik patriarha Demetrija I. 1978 sta se obe sestrinski Cerkvi odločili vsako leto poslati svojo delegacijo (29. junija in 30. novembra). Po tem približno 20-letnem obdobju dialoga ljubezni je papež Janez Pavel II. začel s dialogom resnice. Ob njegovem obisku v Carigradu 30. nov. 1979 se je uradno začel teološki dialog. Ustanovljena je bila mešana komisija (60 članov). Prvo skupno srečanje celotne komisije je bilo 1980 na Rodosu, drugo 1982 na Bavarskem, tretje 1984 na Kreti in četrto 1986 v Bariju. V Münchnu so zadnji trenutek še dosegli soglasje glede skupnega besedila izjave, v kateri so govorili o skrivnosti Cerkve in evharistije v luči skrivnosti sv. Trojice. Na Kreti so razpravljali glede odnosa med vero, zakramentom in edinostjo. A do skupnega besedila zaradi nekaterih nesoglasij in omejenega časa skupnega bivanja ni prišlo. Avtor ugotavlja, da je bil v zadnjih 25 letih dosežen velik uspeh, a dialog je naporna stvar.

Alfred Glässer iz Eichstätt je napisal članek, v katerem meni, da je v odnosu do protestantov za ekumensko teologijo nastopil trenutek soočenja s temeljnimi vprašanji (201–217). S to nalogo so se vsak po svoje soočali Heinrich Fries – Karl Rahner, Eilert Herms ter Heribert Rucker.

Med prispevki (Beiträge) in poročili sta dva prispevka. Walter Brandmüller iz Augsburga najprej prikazuje razne poskuse za edinost v 450-letni zgodovini zahodnega razkola (218–230). Že v Lutrovem času so upali na edinost. Jezuit Peter Faber je v dnevnik zapisal, da redno moli tudi za Lutra. Generalu je pisal, da se morajo s protestanti pogovarjati o stvareh, ki jih družijo. Ovira za ekumenizem je bil indiferentizem humanistov. V času po westfalskem miru so tudi protestanti na novo odkrili Aristotelovo metafiziko in zmagovati je začela Melanhtonova smer nad protimetafizično usmerjeno Lutrovo smerjo.

Tako so prišli katoličani in protestanti do skupnega jezika. Zelo se je zanimal za ekumenizem Cristobal de Rojas y Spinola, ki je bil sin španskega generala in je po vojaški karieri stopil k frančiškankom ter postal 1666 škof v Kninu v Dalmaciji (224s). Prizadevanja za edinost so bila navzoča tudi v razsvetljenstvu, a so doživela polomijo. Nanovo se je poživilo zanimanje za edinost v romantiki. S pojavom liberalne smeri v protestantizmu, ki jo je vpeljal Strauss z ločitvijo od vere v Jezusa Kristusa kot božjega Sina in Odršenika, se je Cerkev znašla pred novim problemom, s katerim se mora soočiti, in tako stopi odnos do protestantov v ozadje.

V drugem sestavku Leo Scheffczyk predstavlja ekumensko naravnano dogmatiko protestanta E. Schlinka (+ 1985), ki je bil opazovalec na 2. vatikanskem koncilu. Schlink je dejansko naravnano zelo ekumensko, a žal napačno umeva ekumenizem. Osnovna teza Schlinkove knjige je, da smo že eno vsi, ki verujemo v Kristusa, smo krščeni in prejemo evharistijo. Lastna Cerkev po Schlinku ne bi smela biti merilo za presojanje drugih Cerkva. Različne krščanske Cerkve pojmuje kot planete, ki se vrtijo okoli sonca – Kristusa. Zaradi takih mnenj se Scheffczyk zdi, da kljub mnogim dobrim stvarim v knjigi problem ekumenizma ni rešen.

Recenzije so v tej knjigi vse povezane z vprašanjem ekumenizma, in sicer pod zgodovinskimi sistematičnim in versko-pedagoškim vidikom.

Andrej Pirš

Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 15 (1986), 4 in 5

Četrta številka *Communio* je posvečena meditaciji in duhovnosti. Več razprav obravnava odnos do vzhodnih duhovnosti, ki se danes širijo tudi po Evropi. Joga in zen sta postala neke vrste moda. Današnji položaj je predvidel zelo jasno kardinal H. de Lubac, ki je že l. 1952 izdal knjigo *Srečanje budizma in Zahoda*. V tem delu se je de Lubac že tedaj temeljito spoprijel z vprašanjem, ki je postalo danes aktualno.

Prvo razpravo je napisal pred kratkim umrlí dominikanec Jan Hendrik Walgrave

(1911–1986), dober poznavalec Newmana, ki je bil vse do smrti član mednarodne teološke komisije. Naslov razprave je *Mistike Vzhoda in krščanska duhovnost* (289–302). V katoliški knjigarni je našel vse polno knjig, ki govorijo o mističnih religijah Vzhoda, iskati pa je moral dela krščanske teologije. To je znamenje našega časa. Walgrave najprej pojasnjuje, da je razlog zanimanja za vzhodne religije praznosta, ki jo je na Zahodu povzročilo razočaranje nad pozunanjeno tehnično civilizacijo. Kljub navideznemu nasprotju sta si sekularizirani Zahod in budizem zelo podobna. Prvi pričakuje kolektivno, zgodovinsko odrešenje, drugi subjektivno odrešenje. A niti sekularizirani Zahod niti budizem ne računata na Kristusa. V budizmu je možna ateistična mistika. Veliki holandski pisatelj Simon Vestdijk je že l. 1947 zastopal mnenje, da bo šlo krščanstvo v zaton in da imajo možnost osvojiti Zahod mistične religije v stilu budizma. Napovedoval je torej prehod iz krščanstva v ateizem po budizmu. Nato Walgrave pokaže, da je veliko kriva izguba čuta za nadnaravno (transcendentalno) tista napačna teologija, ki od renesanse dalje preveč poudarja horizontalno razsežnost in postopoma prehaja v povsem sekularizirano obliko z govorjenjem o smrti Boga. Krščanstvo, ki je prežeto s tako teologijo, nima nobene moči. Takšno krščanstvo niti ne more ponuditi več kakor joga in zen. Joga je v nekem pomenu monoteistična, zen je enoumno ateističen. Modernemu človeku je potrebno s poglobljenim krščanskim življenjem pokazati ravno to, da krščanstvo zelo presega jogo in zen.

Precej drugačen odnos do joge in zena ima mlajši benediktinec Peter Wild (r. 1946), gimnazijski profesor za nemško literaturo v samostanu Einsiedeln ter je hkrati voditelj meditativnih tečajev zena in tečajev za jogo. Trdi, da sta mu joga in zen pomagala k meditativnemu življenju; pomagala, da je sredi ropota vzpostavil notranjo tišino in s tem globlje dojel liturgično molitev. Sploh se avtorju zdi, da je s pomočjo joge in zena mogoče prenoviti samostansko življenje. Med vrsticami moremo razbrati, da p. Wild nima ravno dosti pojma o pristnem benediktinskem stilu redovniškega življenja.

V tretjem sestavku jezuit Klaus Riesenhuber (r. 1938) iz Frankfurta, ki deluje od

1967 dalje kot profesor filozofije na Institutu srednjeveške misli univerze Sophia v Tokiju, kritično sprejema zen. Napisal je razpravo, v kateri razvija pogoje, pod katerimi bi bil zen sprejemljiv tudi za kristjana (320–331). Sprejemljiva je samo metoda meditacije, nikakor pa ne vsebina. Avtor razmejuje med metodo in vsebino na filozofskem in teološkem področju in tako zen nekako pokristjani. Z drugimi besedami: skuša ohraniti posodo, izliti pa pogansko vsebino ven in naliti krščansko razodetje.

Jezuít Peter Henrici je napisal krajšo razpravo Romanje in meditacija (303–306). Avtor primerja duhovno pot Ignacija Lojolskega in nekega vzhodnega meniha. Oba sta se vedno bolj bližala z vsem svojim življenjem Bogu, čeprav je bila njuna pot različna. Ignacij je romal v smeri zavzetega aktivnega dela za božje kraljestvo, vzhodni menih pa v smeri samotarskega življenja in je končal svojo življenjsko pot na otoku Solovki. Avtor zaključuje, da je Boga mogoče najti ob vsakem delu in na vsakem prostoru.

Albert Görres piše o zdravnikovi duhovnosti (312–319). Avtor pojasnjuje, kako nasprotje med mesom in duhom pri Pavlu ne pomeni nasprotja med materijo in duhom. Z izrazom živeti po mesu označuje Pavel sebičnost, življenje brez odnosa do božje volje. Zdravnik naj bi živel duhovno, tj. opravljal naj bi svoje delo v zavesti božje navzočnosti.

Med kritike in poročila je najprej uvrščen zanimiv prikaz cerkvenega položaja na Filipinih in vloga Cerkve pri ponovni vzpostavitvi demokracije (332–352). Sestavil ga je Eckhard Hofer (r. 1944), ki deluje od 1983 na Filipinih. Najprej je na kratko orisana zgodovina katoliške Cerkve na Filipinih, nato pa sedanji zapleteni položaj, katerega še dodatno otežuje polarizacija med duhovniki in deloma celo med škofi. Zelo negativno vpliva napačno umevano teologija osvoboditve, ki ima tudi na Filipinih svoje navdušene pristaše. Med teologi so zastopniki zlasti Carlos Abesamis SJ, Catalino Arevalo SJ in najbolj radikalni Edicio de la Torre SVD, ki dejansko povsem sprejema marksistično ideologijo.

Zanimiv je tudi opis nemške univerze, ki ga je za Amerikance podal Nikolaus Lobkowitz, po rodu Čeh (r. 1931 v Pragi), v sestavku Enajst let predsednik nemške univerze

(352–373). To so spomini na njegovo delovanje v Münchnu. Iz prikaza vidimo veliko svobodo nemških profesorjev. Kot celota je veliko bolj neodvisna ameriška univerza (sama razpolaga npr. z denarjem), a profesorji so tam neprimerno bolj omejeni pri delu. Ko je bil predsednik, si je prizadeval, da so v Münchnu dobili pravico odločanja o skupnih stvareh univerze tudi tisti profesorji, ki niso bili predstojniki kateder. Po l. 1967 je bil na univerzi precejšen nemir, ki so ga povzročali levo usmerjeni študenti. Večkrat je moral v predavalnicah napraviti red s pomočjo policije, da je zagotovil nemoteno delo. Lobkowitz meni, da je danes na univerzah na splošno nižja raven poučevanja kakor pred dvajsetimi leti. Eden od razlogov je neznanje latinščine. Sedaj deluje Lobkowitz kot predsednik univerze v Eichstättu, ki je edina katoliška univerza v Nemčiji.

Kilian Lechner poroča, da novejši raziskave navadno zamolčujejo moralno stran vprašanja pri vstaji zoper Hitlerja. Dejansko je imela pri tem tudi vera pomembno vlogo.

Na koncu poroča Oskar Simmel, kako zveza nemške katoliške mladine kritizira osnutek (Lineamenta) za škofovsko sinodo o laikih. Študentje sploh ne vidijo, da osnutek le navaja in opozarja na koncilski besedila. Kot zgled prave konstruktivne kritike navaja Simmel tajnika vatikanske Propaganda fide in kasnejšega kardinala Celsa Constantiniya, ki je tudi predlagal razne reforme, a z vsem spoštovanjem in v ljubezni do Cerkve.

Peta številka Communio je posvečena vprašanju uboštva in razvoja.

Kratko uvodno razmišljanje o uboštvi je napisal Hans Urs von Balthasar (385–387). O uboštvi govorita stara in nova zaveza. V stari zavezi je poudarjeno, da imajo ubogi pravico do dostojnega življenja. Devterozaija, psalmi in Zaharija omenjajo, da se Bog ozira na nizke. Jezus ovrednoti prostovoljno uboštvo. To je novost, za katero v stari zavezi ni bilo prostora. Kristjani, ki sprejmejo prostovoljno uboštvo, postanejo rodovitni za Cerkev in za svet. Uboštvo je deležno blagovanja, ker omogoča in olajšuje vstop v nebeško kraljestvo. Tudi v nebeškem kraljestvu je neka oblika uboštva. Ubog je, kdor vse daruje. Tako je v nekem pomenu ubog nebeški Oče, tako je uboga celotna sv. Trojica, ki v nobeni božji hipostazi nima ničesar

samo zase, ampak vse le v izmenjavanju z drugima dvema. V tem pomenu je ubog tudi Jezus, ker vse (tudi sramoto...) sprejema kot Očetov dar. V tem pomenu so ubogi vsi tisti, ki so v nebeškem kraljestvu. Teologija osvoboditve na ta poudarek ne bi smela pozabiti. Ko se trudimo za uboge, jih ne smemo oropati blagra v Bogu utemeljenega uboštva.

Podobne misli razvija tudi Hans Stephan Puhl (r. 1941 v Pragi), ki je referent za Azijo pri dobrodelni ustanovi Misereor v Aachnu (388–392). Upoštevatni moramo tudi pozitivni pol in ne le negativni pol uboštva.

Sledijo razprave treh kardinalov. Agostino Casaroli razmišlja o skupni odgovornosti Cerkve in gospodarstva za razvoj svetovnega gospodarstva (393–398). Cerkev ima prvenstveno versko poslanstvo, vendar spodbuja gospodarstvo k razvoju. Pri tem pa opozarja, da mora gospodarstvo služiti človeku in omogočiti njegov razvoj.

Kardinal Joseph Höffner piše o svetovnem gospodarstvu v luči katoliškega socialnega nauka (399–408). Prevladati bi morale načelo solidarnosti. Države bi morale gledati tudi na skupne interese in ne le na lastne. Če kristjani ne bomo pomagali, je nevarnost, da se uveljavijo krivi odrešeniki. V odnosu do nerazvitih smo približno na istem, kakor je bil položaj v evropskih deželah v drugi polovici 19. stoletja. Höffner daje praktična navodila za pomoč tretjemu svetu. Ne upošteva pa dejstva, da se morajo tudi dežele v razvoju ravnati po krščanskem socialnem nauku. Tam so problemi večkrat zaradi najrazličnejših vrst egoizma, ne le zaradi pomanjkanja dobrin.

Vsebinsko zelo bogato in pomembno je predavanje z naslovom Svoboda in osvoboditev, ki ga je imel kardinal Ratzinger ob podelitvi častnega doktorata na teološki fakulteti v Limi v Peruju. Ratzinger pojasnjuje Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi. Najprej poudarja, da je potrebno upoštevati tudi Navodilo o teologiji osvoboditve. Pri Navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi pa se ne smemo zadrževati samo pri petem poglavju. Danes marsikje svobodo umevajo napačno. Nekateri mislijo, da pomeni svoboda delati vse, kar človek hoče, in samo to, kar mu je prijetno. Tako pojmovanje svobode vodi v anarhijo in zavračanje družine, Cerkve ter morale. Vsak zakon in

red začnejo pojmovati negativno. Porodi se »protimorala«. Dobro postane vse, kar razbija obveznosti. Tako pojmovana svoboda vodi v suženjstvo. Bolj ko se človek bliža tej svobodi, manj jo je. V anarhistični morali je človek pojmovan samo kot sredstvo. Krščanska morala, ki upošteva osebo, pa sprejema tudi vezi obveznosti. Ratzinger meni, da osvoboditev ni v boju zoper institucije, pač pa v naporu za prave institucije. Potrebno si je prizadevati za moralno zakonodajo. Ratzinger govori nato o pravem razlaganju Sv. pisma. Teologija osvoboditve, ki jo je zavrnila Cerkev, ne umeva pravilno Sv. pisma. Smer razlage ni več od stare zaveze k novi, pač pa obratno: od nove zaveze v staro zavezo in od tod k Marxu. Napačno umevajo odhod iz Egipta. Jezusa razlagajo v luči Mojzesa, tega pa v luči Marxa. Pri odhodu iz Egipta moramo upoštevati, da je svoboda izraelskega ljudstva vezana na zvestobo zavezi z Bogom. Kadar izvoljeno ljudstvo ne živi iz zaveze, je v bistvu v Egiptu. V pravilno umevanem izhodu iz Egipta je v nastavku navzoče to, kar je v polnosti uresničil Kristus. Napačna teologija osvoboditve ne vidi dovolj razlike med Cerkvijo in državo in se tako povsem ujema s trditvami heretika Celsa, zoper katerega je nastopil Origen. Razlikovanje med Cerkvijo in državo seveda ne pomeni, da ni med njima nobenega odnosa. Življenje iz vere je stalen imperativ za oblikovanje človeške družbe. Mnogi kritizirajo krščanski realizem, a kaj pomagajo utopije, ki končno razočarajo človeka. Krščanstvo zavrača mit revolucije in si prizadeva za realne reforme. Samo Bog more notranje preustvariti človeka. Brez rešitve vprašanja o smrti je vse ostalo nereально in si nasprotuje. Samo če obstaja vstajenje po smrti, je smiselno umreti za pravičnost. V anarhizmu hoče človek postati Bog, dejansko pa postane suženj. V krščanstvu pa je možno postati deležen božje narave. Skratka, v krščanstvu je drugačno gledanje na človeka, tega pa želi odkriti tudi Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi.

Filippo Santaro (r. 1948), ki je profesor teologije na papeški univerzi ter na nadškofijskem teološkem institutu v Rio de Janeiru, je napisal nekatere opombe k problemom in vprašanjem teologije osvoboditve (425–439). Lepo pokaže, kako je napačna teologija osvoboditve v Latinski Ameriki nastala pod

vplivom zgrešene pokoncilске teologije v Evropi ter zašla večkrat prav v marksizem. Avtorju se zdi inkulturacija in prenova ljudske pobožnosti nujna, a izvesti je potrebno to po navodilih izredne škofovske sinode 1985 in po načelih, ki so bila sprejeta v Puebli.

Med kritikami in poročili je objavljen najprej govor, ki ga je imel ob podelitvi nagrade 22. aprila 1975 na bavarski umetnostni akademiji sedaj že pokojni glasbeni kritik Karl Heinz Ruppel (1900–1980). V svojem govoru je predstavil francoskega glasbenega umetnika, profesorja in raziskovalca Oliviera Messiaena.

Hans Maier pa predstavlja protestanta Justusa Möserja (1720–1794), ki je ena najbolj znanih osebnosti Osnabrücka. Bil je literat, jurist in politik. Do katoličanov je bil pravičen in je s simpatijo gledal na katoliško Cerkev. Dejal je, da katoličani napravljajo iz vere umetnost, protestanti znanost.

Paul Stöcklein pa na koncu predstavlja slikarja in profesorja likovne akademije v Münchnu Emila Preetoriusa (1883–1973), katerega je Stöcklein osebno poznal.

Andrej Pirš

Internationale katolische Zeitschrift (Communio) 15 (1986), 6

Ta številka Communio je posvečena družini. Thomas Langan, profesor filozofije v Torontu, je napisal članek z naslovom Rešite družino! (481–485). Avtor najprej ugotavlja, da nobena družina ni osamljen otok. Obdaja jo nihilistično okolje, šola, sredstva družbenega obveščanja. Ena prvih nalog Cerkve je rešiti družino. Avtor navaja nekatere predloge, kako naj bi Cerkev pomagala družini. 1. V pripravi na zakon naj bi teologija posredovala ideal krščanskega zakona. 2. Župnija naj bi pomagala mladim družinam vse od nasvetov do finančne pomoči in preskrbe stanovanj. 3. Cerkev naj bi poskrbela, da katoliške šole ne bi bile katoliške samo po imenu, ampak tudi v resnici, in bi tako podprle starše pri njihovem vzgojnem prizadevanju. 4. Cerkev naj bi duhovno oblikovala starše. Pomoč so molitvene skupine, dnevi zbranosti, zlasti pa družinska molitev. Ugotovili so, da je v Združenih državah Amerike na 3 zakone 1 ločitev; od tistih pa, ki redno skupaj moli-

jo, pride 1 ločitev na 1250 zakonov. 5. Cerkev naj bi poskrbela, da bodo na katoliških univerzah profesorji dobro intelektualno in duhovno pripravljeni.

Nevrolog Alexander van der Does de Willebois (r. 1928), ki živi v bližini Utrechta, je napisal razpravo Oče in njegov otrok (486–495). V prvem obdobju otrokovega življenja ima odločilno vlogo mati. Očetova vloga je bolj posredna. Oče naj spodbuja k pravemu odnosu med otrokom in materjo. Če ni zadosti čustvene navezanosti med otrokom in materjo v prvem letu, ima to posledico kasneje pri otroku, in sicer neke vrste temeljno razočaranje in nezaupanje do življenja. Vendar je oče notranje oče že pred otrokovim rojstvom. To se vidi zlasti pri njegovem vedenju ob morebitnem hotenem splavu. Tudi če ženo ni nagovarjal k temu dejanju, se čuti notranje krivega. (Avtor opisuje, kako je po splavu navadno konec medsebojne ljubezni in gresta oče in mati splavljenega otroka redno vsak svojo pot). Že stari Egipčani so opisovali očeta kot tistega, ki otroku odpira pot v kulturo in zgodovino. Mati mora postopoma dati otroku dovolj prostora za očeta. Drugače zaide v narcisizem. Mož in žena se morata dopolnjevati. To pa je mogoče, če sprejmeta vsak svojo vlogo. Otrok potrebuje pozitivno očetovo podobo. Razlog za homoseksualnost, za težnjo po mamilih in za različne oblike shizofrenije je večkrat odsotnost ali pa zelo negativna očetova podoba. Prav tako je to eden od razlogov za mladinski kriminal in otrokovo dezorientacijo. Avtor končuje članek s trditvijo, da je vir vsakega pravega očetovstva v nebeškem Očetu.

Barbara von Wulffen (r. 1936) iz Münchna, mati štirih otrok in sodelavka časopisa Süddeutsche Zeitung, v obliki pisma nakazuje skrb, s katerimi se mora ubadati mati ob doraščajoči hčerki (496–498).

Franz Greiner v razpravi Žena in družina v Zvezni republiki Nemčiji (499–514) na osnovi anket prikazuje razvoj v obdobju 1950–1980. Zmanjšuje se število tistih, ki pojmujejo zakon kot nekaj potrebnega. Pada število sklenjenih zakonov in število rojstev, raste pa število ločitev. L. 1951 je bilo sklenjenih 503.000 zakonov, l. 1984 pa 364.000. L. 1965 je bilo rojenih 1,044.000, l. 1983 le še 594.000 otrok. Razmerje je približno isto

tudi za katoliške zakone. Ankete kažejo, da pada starost prve spolne izkušnje, predzакonski spolni odnosi so kar splošno sprejeti, zelo je poraslo samozadovoljevanje pri ženskah. 2/3 študentov ima lastno stanovanje in od tega jih je le polovica poročenih. Stanje je zastrašujoče.

V celotni številki je vsebinsko daleč najpomembnejše predavanje z naslovom Teologija in Cerkev (515–533), ki ga je imel kardinal Ratzinger 14. 4. 1986 v Torontu v St. Michel Collegeu.

Nacizem je hotel luteransko krščanstvo spremeniti v nemško krščanstvo in ga nato zlorabiti v svoje stranske namene, Heinrich Schlier, učenec Rudolfa Bultmanna, se je l. 1935 živo zavedal, da je skrb za božjo besedo zaupana samo Cerkvi. Uvidel je, da samo povezanost s Cerkvijo zagotavlja pravo svobodo teologije in da je vsaka druga svoboda izdajstvo. Zavedal se je, da mora biti teologija zakoreninjena v Cerkvi in izhajati iz Cerkve, drugače sploh ne moremo govoriti o teologiji. Postalo je jasno, da brez cerkvenega učiteljstva teologija nima nobenega drugega jamstva kot lastno znanstveno zavest, tj. gotovost hipoteze, glede katere se človek more prepirati, ne more pa nanjo nasloniti svojega življenja. Brez cerkvenega učiteljstva teologija ne more biti drugega kakor zgodovina, morda psihologija in sociologija ali tudi filozofija krščanstva.

Danes so na zunaj mirnejši časi, a katoliški teologi so večinoma izgubili iz zavesti, da je potrebno učiteljstvo. Prevladuje mnenje, da mora teologija slediti samo lastni zakonitosti, temu, kar je razumno in vidno. Naj bi ne odločala avtoriteta, ampak argumenti. Danes mislijo katoliški teologi, da se je treba postaviti v bran zoper avtoriteto, ki se skuša uveljaviti. Ratzinger vidi z Guardinijem v takšnem gledanju obnovljeno in še bolj zaostreno modernistično krizo.

Če postane teologiji Cerkev in njena avtoriteta prvina, ki je tuja znanosti, je to ločevanje usodno tako za teologijo kakor za Cerkev. Cerkev brez teologije obuboža in oslepi, teologija brez Cerkve pa se razkroji v poljubnost (ins Beliebig) (517). Potrebno je ponovno premisliti njun medsebojni odnos.

Ratzinger navaja zglede več velikih teologov, ki so med obema vojnama spoznali povezanost med teologijo in Cerkvijo. Prvi tak

zglede je Romano Guardini. Kantizem je zrušil njegovo otroško vero. Spreobrnjenje je bilo povezano z zmago nad Kantom in zmaga nad Kantom je bila ponoven začetek razmišljanja v pokorščini besedi, ki prihaja iz živega in obvezujočega soočenja s Cerkvijo.

Po prvi svetovni vojni je evangeličanski ekseget in zgodovinar Erich Peterson ob razpravljanju s Harnackom in Barthom spoznal nezadostnost dialektike in liberalizma. Odkril je dogmo in potem katoliško Cerkev. Barth pa je ob sporu s Harnackom ponovno zatrjeval, da je teologija cerkvenostna ali pa je sploh ni. Svoje veliko delo je značilno naslovil Cerkvena dogmatika.

Omenjeni Heinrich Schlier pa je v sporu z nacizmom videl, da je poslanstvo teologije samo v tem, da omogoča urejeno in izrečno spoznati božjo besedo. V francoskem jezikovnem področju je videl povezanost med teologijo in Cerkvijo zlasti L. Bouyer.

Ratzinger vidi temelj teologije v besedah apostola Pavla v Gal 2,20: »Ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni«. Stavek je na koncu Pavlove kratke avtobiografije, kjer pojasnjuje svoj odnos do Kristusa in Cerkve. Navedeni stavek je najradikalnejši izraz njegovega spreobrnjenja. Gre tako rekoč za zamenjavo subjekta. Lastni jaz se vključi v Kristusov jaz. S Kristusom postane novi subjekt. »Vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). K tej enosti s Kristusom je poklican vsak kristjan. Trditev: »Ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni«, je temeljni opis krsta. Navzoča je torej eklezialna, cerkvenostna razsežnost. V ta okvir je potrebno postaviti Pavlovo pojmovanje Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa. Janez pa poudarja, da moremo Kristusa spoznati le s pomočjo Svetega Duha. Kristologija je povezana s pnevmatologijo in ta z ekleziologijo.

Teologija živi iz znanosti in vere. Pomanjkanje enega ali drugega bi teologijo razkrojilo. In kakor ni teologije brez vere, tako ni teologije brez spreobrnjenja. Spremenjenje ima mnogo oblik. V vsakem primeru mora biti to prehod od »jaza« k »ne več jaz« (Gal 2,20). To pomeni, da je teologija ustvarjalna, kolikor živi iz vere. Medsebojno sta povezani tudi teologija in svetost. Ratzinger navaja več zgledov iz zgodovine: Atanazijevo povezanost s krščanskim izkustvom Antona, očeta meništva; Bonaventurovo zakoreninjenost v

Frančišku Asiškem in Tomaževo v Dominku. Racionalizem ni sposoben ustvariti velike teologije. Ritschl, Jülicher, Harnack in drugi so teološko prazni, če jih beremo iz razdalje kasnejših generacij.

Razvidno je, da Cerkev za teologijo ni znanosti tuja instanca, pač pa bistvena osnova in pogoj za njen obstoj. Teoretično ni težko spoznati, da je teologija v svojem bistvu cerkvenostna. Govorica Cerkve je obvezujoča tudi za teologe. Če bi trdili, da Cerkev oznanja samo vernikom, ne pa teologom, bi ponavljali trditve gnostikov, ki so želeli imeti svoboden prostor zunaj Cerkve in zunaj vere.

Oznanjevanje v pridigi mora ljudem povedati, kdo je človek; razkriti mu mora resnico o njegovem začetku in koncu ter povedati, kaj mora delati, da se uresniči. Za mite človek ne umira in od podmen ne more živeti. Življenje ni podmena, marveč neponovljiva resničnost, od katere je odvisna usoda večnosti. Teologija se mora podrejevati oznanjevanju in ne narobe. Učiteljstvo ima neke vrste demokratsko vlogo. Brani skupno vero, v kateri ni nobene prednosti razlike med učenimi in preprostimi.

V praksi se pojavlja strah glede svobode in ustvarjalnosti; strah, da bi se cerkveno učiteljstvo vmešavalo v povsem znanstvene stvari. Resno je potrebno vzeti te pomisleke. Vendar pa je tudi res, da človek, ki vidi v cerkvenosti same okove, sploh nima pravega gledanja na teologijo. Po Guardinijevem mnenju bi morali na Cerkev in na dogmo gledati kot na dar, ne pa kot na okove.

Za zgled, kam vodi učenje, ki ni povezano s Cerkvijo, navaja Ratzinger tisto eksegezo, ki se je emancipirala od Cerkve. Taka eksegeza postane antikvariat. Podobno tudi zgodovinsko kritična metoda vedno bolj siromaši Jezusovo podobo in nazadnje ostane samo še nekaj podmen.

Vidimo, da mora biti teologija vedno povezana s Cerkvijo. Ratzinger nato opozarja, da bi ob govorjenju o svobodi morali pomisliti tudi na svetopisemske vesede: »Kdor pohujša enega teh malih, ki verujejo vame, je zanj boljše, če mu obesijo mlinski kamen na vrat in ga vržejo v morje« (Mr 9,42). Poslanstvo cerkvenega učiteljstva je obramba preprostih vernikov pred učitelji, ki so zlorabili zaupano avtoriteto.

Ob koncu se Ratzinger sprašuje, kakšno mesto zavzema danes teologija. V romanski katedrali majhnega južnoitalijanskega mesta Troia je na prižnici relief iz l. 1158. Upodobljena je okrvavljena ovca, ki jo napada lev, bel pes pa se zaganja v leva in ga prisili, da popusti ovco. Ratzinger duhovito meni, da ovca predstavlja Cerkev. In mesto teologije? Biti more lev ali pa beli pes. Ta podoba je spraševanje vesti za pastirje in za teologe.

Med kritikami je uvrščena razprava Curta Hohoffa z naslovom Goethejev verski razvoj (534–547). V mladosti je bil vzgojen v protestantskem pietističnem okolju. A v štirinajstem letu je zašel v versko krizo, iz katere se ni več rešil. Njegovo osebno življenje ni bilo ravno najbolj zgledno. Dobro se je poznal s spreobrnjencem Stolbergom, ki je avtor prve moderne cerkvene zgodovine. Na Goetheja je Stolberg napravil globok vtis, a krščanstvo mu je ostalo tuje.

Hans Maier piše o politologiji na heidelberški univerzi (548–574) in kaže, kako je štiri stoletja akademski študij povezoval etiko, politologijo in ekonomijo. Prevrat je nastal šele pod Kantovim vplivom. Natančneje je obdelan Max Weber, ki je nastopil kot privatni docent 1892. Menil je, da je znanstveno, če kdo poučuje samo to, kar jè, ne pa tega, kar bi moralo biti. Tu vidimo očitno ločitev med politologijo in etiko.

Na koncu je obvestilo, da je jeseni začela izhajati 12. izdaja *Communio*, in sicer v arabščini. Odgovorni urednik je Michel Hayek.

Pomembna je še Balthasarjeva opredelitev glede dveh razprav v julijski številki. Jezuitu Klausu Riesenhuberju očita, da ni pravilno rešil poskusa glede povezave med budizmom in krščanstvom. Nesprejemljiv se mu zdi tudi krajši članek benediktinca Petra Wilda, ki ne vidi, kako je križ višek ljubezni nebeškega Očeta.

Andrej Pirš

Concilium 1986, 204

Concilium 204 je posvečen duhovnosti in govori o odpuščanju ter o njegovi človeški, bogoslovni in duhovni razsežnosti.

Da bi BV ne bil preveč obremenjen s poročilom o Conciliumu, se zadovoljimo tokrat

s prevodom posnetka, ki sta ga kot uvod podala C. Floristán in C. Duquoc.

»Izraz **odpuščanje** pogostoma uporabljamo, kadar nehote povzročimo komu kakšno neprijetnost ali napravimo neumestno ali surovo opazko. To je tako rekoč zgoščeno opravičilo. Z druge strani pa pomeni **odpustiti** prostovoljno se odreči, da bi kaznovali kak prestopok ali izterjali dolg. Sicer pa latinski glagol **perdonare** izhaja iz **donare**, 'dati'. Kdor odpusti (pardonne), daruje (donne), kar pomeni, da ni več užaljen in da ne odgovarja enako, kadar ga kdo užali.

Kolikor se pošteno npravno vedemo, vsi odpuščamo in prosimo za odpuščanje, čeprav je odpuščanje v nekaterih okoliščinah in na določenih krajih včasih isto kar slabost, strahopetnost ali pomanjkljivo samospoštovanje. Vsekakor sta odpuščanje ali prošnja za odpuščanje dejanji, ki obsegata neštevilne odtenke (dovolj je preleteti izraze z istim pomenom v katerem koli jeziku), mnogotere učinke (nasilja prehajajo, na smrt obsojena življenja so pomiloščena) in verske vidike (vrednost kake vere se meri po tem, kako razume in uresničuje odpuščanje).

Odpuščanje kot nasprotje zadolženosti, žalitve ali greha ima natančno vlogo v vseh človeških odnosih. Dovolj je, da preletimo zgodovino ali da presodimo današnje spore, da uvidimo njegovo pomembnost. Tak je predmet J. Petersovega članka.

Zaradi svoje nebogljenosti je človeško bitje vse od rojstva obremenjeno z dolgovi. Mi vsi smo dolžniki, ker smo omejeni. So pa še drugi dolgovi, ki so isto kar žalitve, ki jih vest priznava kot pregreške, ker v kakem položaju ali v določenem trenutku nismo storili, kar bi bili morali. Stalno čutimo potrebo, da bi odpuščali ali prosili za odpuščanje. Odpuščanje kot vedenje ali obnašanje spada kar k bistvu človeške osebnosti. To misel razvija R. Studzinski.

Odpuščanje pa ima, če ga uresničujemo v družbi, pomembno javno razsežnost. Žal je pa to, kar mnogo bolj prevlada, uresničevanje maščevanja, ki se izrodi v zavojnico nasilja. Zaradi opušanja prikladnih pomilostitev, sporazumov na delavskem področju, narodnih in mednarodnih pomiritev in konec koncev zaradi družbene popustitve odpuščanja so se ugnezdili spori, razbesnele so se vojne in neštivilna življenja so bila uničena. Da

bi ovrednotili družbenopolitično razsežnost odpuščanja, imamo na voljo nedavni italijanski poskus pomilostitve, ki sta ga opisala F. Gentiloni in J. Ramos Regidor.

Toda odpuščanje je treba razumevati začenši pri njegovi odrešenjski korenini: pravo in korenito odpuščanje je samo eno: božje. Sprava se preoblikuje v odpuščanje, kadar dopustimo Bogu posredovati v zvezi s Kristusovo smrtjo in njegovim vstajenjem. Odpustiti pomeni biti podoben Bogu. Izvirnost božjega odpuščanja obravnava z bogoslovnega stališča Ch. Duquoc. Odpuščanje ni toliko povezano z grehom kakor z nasprotjem do brezpogojne pravne pravičnosti.

Greh pa dela škodo ne samo grešniku, pač pa satansko kvari stvarnost. Škofijska posvetovanja v Medellínu in Puebli opozarjajo, da je Latinska Amerika 'v grešnem stanju'. Zato mora odpuščanje doseči stvarnost samo, če hočemo izruvat greh. J. Sobrino razmišlja o grehu in odpuščanju v Latinski Ameriki v luči teologije osvoboditve.

Odpuščanje, kakršnega izraža Gospodova molitev, je bistveno za krščansko življenje. Vendar medsebojno bratovsko odpuščanje ni pogoj za božje odpuščanje, marveč obratno: mi smo zmožni odpuščati, ker je Bog najprej nam odpustil. Novozavezni pomen odpuščanja raziskuje, začenši s pogledi vzhodnih verstev, G. Saores-Prabhu.

Krščansko izvajanje odpuščanja običi pred nepremostljivo zagato: nemožnost pozabiti na žalitve. Da bi V. Elizondo premagal to veliko težavo, primerja kristjanovo ravnanje s tistim, milosrčnim, Jezusovim. Odpuščanje se dvigne daleč nad pozabo: njegov kraj je na ravni milosti. Posnemati Kristusa mora biti duhovno stališče do odpuščanja, ki je kristjanova bistvena značilnost.

Odpuščanje se ne omejuje le na npravno vedenje. Stopilo je v skrivnost odrešilne ljubezni Boga, čigar usmiljenje prekaša vsako pravičnost. Odpuščanje je čisti božji dar, pa tudi, nam pravi M. Rubio, stalna krščanska naloga. Prav v tem je krepost odpuščanja.

Skratka, uresničevanje odpuščanja preoblikuje družbene odnose, odkriva bistvene možnosti pri osebnem zorenju, je bistven pogoj krščanskega napredka in nenadomestljivo skupnostno cerkveno poslanstvo, ker je razodevanje izvirnega božjega obličja (7-9).«

Janez Janžekovič

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Jože Krašovec

- Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5) 3
Antithetic Structure of Song of Deborah (Judg 5)

Anton Strle

- Vprašanje o neumrljivosti duše in teze o »vstajenju v smrti« ... 19
Immortality of Soul and Thesis on »Resurrection in Death«

Anton Štrukelj

- Institucija in avtoriteta v Cerkvi 43
Institution and Authority in the Church

PREGLEDI (Surveys)

Jože Bajzek

- Temeljne krščanske skupnosti v Latinski Ameriki 57

Vilko Novak

- Dopolnilo k bibliografiji Matije Slaviča 67

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- F. Genn, *Trinität und Amt nach Augustinus* (A. Strle) 69
J. Godenir, *Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de*
H. U. von Balthasar (A. Strle) 72
E. Maier, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische*
bei Henri de Lubac (A. Strle) 75
Forum katholische Theologie 2 (1986), 1-2 (A. Pirš) 78
Forum katholische Theologie 2 (1986) 3 (A. Pirš) 80
Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 15 (1986), 4-5
(A. Pirš) 82
Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 15 (1965), 6
(A. Pirš) 85
Concilium 1986, 204 (J. Janžekovič) 87

