

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996)

ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

M. Špelič, *Haec eadem* v Avguštini Razpravi 20 o Janezovem evangeliju

M. Mencej, Pomen vode v Svetem pismu

C. Gostečnik, Zakonski konflikt kot element odrešenja

A. Louth, Apophatic Theology: Before and after the Areopagite

S. Slatinek, Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnicami,
s protestanti in z muslimani

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

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

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; bog-vest@teof.uni-lj.si

Naslov uprave: Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika

Letna naročnina: 3000 SIT, posamezna številka 750 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poština plačana pri pošti 1102.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana

Miran Špelič

***Haec eadem* v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju**

Še en dokaz za specifičnost skupine razprav 20-22

1. O nastanku in zgradbi dela

Med Avguštinovimi eksegetičnimi deli zavzema posebno mesto nadvse obsežna zbirka *Razprave o Janezovem evangeliju* (*Tractatus in evangelium Iohannis*).¹ Beseda »razprava« oziroma *tractatus* tu seveda ne pomeni znanstvene razprave, ampak gre za razlago svetopisemskega besedila v obliki govora. Avguštin v svojem delu *Pregledi* (*Retractationes*), od koder črpamo nemalo podatkov o njegovih delih, tega dela sploh ne navaja. Avguštinov življenjepisec Posidij omenja samo to, da v Hiponu hranijo te razprave v šestih kodeksih.² Vse do tridesetih let tega stoletja je prevladovalo prepričanje o enotnosti dela tako glede metode (pridigani govori) kot glede časa nastanka (v enem zamahu). Tako so menili mavrinci³ in Le Nain de Tillemont.⁴ Šele v tem stoletju je Dom Huyben opozoril na neenotnost glede metode in predlagal prvo delitev: prvih 54 traktatov naj bi bile pridige, od 55 traktata dalje pa naj bi jih Avguštin narekoval.⁵

¹Kritično izdajo besedila je pripravil R. Willems v zbirki *Corpus Christianorum* SL 36 (1954). Prevod izbranih razprav pa imamo tudi v slovenščini izpod peresa našega odličnega patrologa Franca Ksaverja Lukmana iz leta 1943. Med njimi je najti tudi Razpravo 20, ki jo obravnava pričujoči članek. Žal v prevodu svetopisemskega navedka ne izpostavlja posebnosti Avguštinove različice.

²Prim. Posidij, *Indiculus* 10,5.

³Prim. S. Augustini *Opera*, t.III, Paris 1690, 285-288.

⁴Prim. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XIII, Paris 1702, 708-709.

⁵Pri analizi kronologije se opiram na Berrouardov uvod v *Bibliothèque augustinienne: Oeuvres de Saint Augustin*, t. 72, *Homélie sur l'évangile de Saint Jean XVII-XXXIII*, trad., intr. et notes par M.-F. Berrouard, Paris 1977, 9-18.

Leta 1965 je A. M. La Bonnardière⁶ razbila še enotnost prvega sklopa razprav in jih časovno razdelila med leta 406-7 in 407-8 (1-16) ter po 418 (17-54). Istočasno (1964) je D. T. Wright⁷ predlagal hipotezo, da je treba razprave 20-22 izločiti iz celote. Z analizo uvodov in zaključkov je namreč ugotovil, da je razpravi 19 morala slediti razprava 23. Razprave 20-22, v katerih Avguštin obravnava iste odlomke evangelija kot v razpravah 18, 19 in 23, vendar s povsem drugimi teološkimi perspektivami, pa je pridigal tri zaporedne dni nekoč kasneje. To je bilo najverjetneje v letih 418-420, ostalih 35 govorov iz te skupine (17-19, 23-54) pa naj bi bilo iz let 414-418. Svojo hipotezo je kasneje potrdil s podrobno raziskavo 340 rokopisov, kjer v nekaterih najboljših in najstarejših omenjene razprave manjkajo, v mnogih drugih pa je ravno okrog teh razprav velika zmeda glede razmestitve.⁸

V pričujočem članku bo predstavljen še dodaten droben element, ki podpira njegovo tezo o naknadni vključitvi teh pridig v sklop *Razprav o Janezovem evangeliju* in obenem vzpostavlja nove povezave med samimi Avguštinovimi deli ter njegovimi deli in deli predhodnikov.

2. Povzetek Razprave 20 o Janezovem evangeliju

(1) V razpravi 20 Avguštin razlaga evangeljski odlomek Jn 5,19: »Resnično resnično vam povem: Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče; karkoli namreč dela Oče, isto dela enako tudi Sin.«⁹

(2) Avguštin ga postavi v kontekst in ga poveže s predhodnim besedilom (ozdravitev hromega bolnika v soboto) in sproži problem sobotnega počitka. Kristjan ga mora razumeti v duhovnem pomenu in ne dobesečno kot judje. Kot je Bog počival po dobro opravljenem stvarjenju, tako sme človek upati na počitek, če bo tudi sam opravljal dobra dela. Toda Božje delovanje je bilo brez utrujenosti, torej tudi brez potrebe po počitku; a tudi njegov počitek ni pomenil konca delovanja. Zato tudi Sin sme delovati v soboto.

(3) Na tej točki Avguštin uvede pojmovanje iz »katoliške vere« (*catholica fides*),¹⁰ po kateri so dela Očeta in Sina neločljiva. To je tudi osrednja

⁶Prim. *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965, 63-64, 120-126.

⁷Prim. *Tractatus 20-22 of St. Augustine's In Iohannem*, v: *Journal of Theological Studies* 15 (1964) 317-330.

⁸Prim. D.T. Wright, *The manuscripts of St. Augustine's «Tractatus in Euangelium Iohannis». A Preliminary Survey and Check-List*, v: *Recherches augustinienes VIII (Mémoires)*, Paris 1972, 55-143.

⁹Odmika od slovenskega prevoda Nove zaveze (1984) sta označena z drugačnim tipom črk. Latinsko besedilo sv. Avguština se namreč glasi: *Amen, amen dico vobis, non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem; quaecumque enim pater facit, haec eadem et filius facit similiter.*

Grško besedilo originala pa je: *Amên, amên légô hymîn, ou dúnatai ho hyiôs poiên aph'heautoû oudên eân mê ti blépê patéra poioûnta; ha gâr ân ekeinos poiê, taûta kai ho hyiôs homoíôis poiêi.*

trinitarična tema razprave. Neločljivost delovanja v Sveti Trojici izpelje iz neločljivosti oseb.¹⁰ Kot primer za takšno delovanje navede stvarjenje, ki se je izvršilo z izrekanjem besede, to je Besede, ki je druga Božja oseba.

(4) Na osnovi obravnavane evangeljske vrstice Avguštin sklepa, da ima Sin od Očeta tudi delovanje, kakor ima od njega to, kar je, in to, kar zmore (*esse in posse*). Pri ljudeh je vse to ločeno, v Bogu pa identično. Zatorej tudi Sin ne more imeti nekega delovanja, ki bi ga ne imel od Očeta, saj vse prejema od njega.

(5) Ista vrstica pa je služila nekaterim heretikom, ki jih Avguštin noče imenovati, očitno pa gre za arijance, da so z njo dokazovali Sinovo omejenost glede na delovanje: Sin more narediti samo to, kar vidi storjeno pri Očetu. Avguštin jih tu spravi v precep s primerom Jezusove hoje po vodi (prim. Jn 6,16-21): kdaj je torej Jezus videl Očeta hoditi po vodi, če pa je Oče povsem netelesen?

(6) Sam potem povabi arijanca, naj skuša z njim skupaj razumeti odlomek v skladu s katoliško vero, in sicer po pojmovanju neločljivosti dejanj; ta temelji na Jezusovi izjavi: »Oče, ki prebiva v meni, opravlja svoja dela« (Jn 14,10).

(7) Drugi ugovor arijancu zadeva stvarjenje. Če bi bilo tako, kot trdi on, bi morala obstajati dva svetova, Očetov in podoben Sinov. Toda Sin ne dela ne v nekem drugem svetu ne na nek drugačen način, pač pa je vse stvarstvo isto in narejeno na enak način, to je »po besedi«.

(8) V nadaljevanju Avguštin razloži Sinovo rojstvo pred veki s podobo luči in ognja; Sinovo rojstvo tudi izenači z njegovim zrenjem Očeta.

(9) Potem podrobno razlaga ključna izraza: iste stvari in enak način (*eadem in similiter*).

(10) Za primer navede človeka, ki izreka besedo: telesni glas mine, misel v duši ostane. Gre za isto stvar, ki pa ni narejena na enak način.

(11-12) Govor sklene z vzvišeno spodbudo: če hočemo razumeti skrivnosti Svete Trojice, se moramo povzpeti nad telo in razumeti dušo, potem pa še nad dušo in razumeti Boga.

(13) To ni nemogoče, saj je evangelist Janez to že storil. Neločljiva enost treh Božjih oseb je jasna šele v kontemplaciji.

Glavna teološka tema razprave je neločljivost Božjega delovanja. Avguštin odgovarja namišljenemu sogovorniku tako, da ga sprva spravi v precep, potem pa mu zgolj s svetopisemskimi citati, večinoma Jezusovimi besedami, v skladu s katoliško vero pojasni, da je Očetovo in Sinovo delovanje neločljivo. Ta teološka tema pa nastopa predvsem v protiarijanski kontroverzi. Dejansko je razprava pisana v takšnem ključu in razodeva Avguštinove skrbi v času njenega nastanka.

¹⁰S tem izrazom Avguštin ne misli na abstraktno verovanje katoliških kristjanov, ampak se nanaša konkretno na nicejsko veroizpoved (iz leta 325), kakor je bila sprejeta na carigrajskem koncilu leta 381 v protiarijanskem kontekstu.

¹¹Za argument ima Jezusov izrek: „Jaz in Oče sva eno (Jn 10,30).“

3. Avguštinovo svetoписemsko besedilo¹²

Vedeti moramo, da takrat, ko je Avguštín ustvarjal to svojo razpravo, ni obstajal uraden latinski prevod Svetega pisma. Vulgata si je še le utirala pot.¹³ Avguštín sprva ni soglašal s Hieronimovim pristopom do Stare zaveze¹⁴ in si je zato zaslužil nemajhno zamero in dokaj ostre odgovore prevajalca,¹⁵ kateremu je slednjič le uspelo prepričati ga o pravilnosti svoje *Hebraica veritas*. Glede evangelijev je bil Avguštín bolj zadovoljen s Hieronimovim delom, opravljenim še pred Avguštínovim krstom. Včasih, a ne vedno, je tudi uporabljal njegovo revizijo evangelijev. Sicer pa od Vetus Latine (VL) pozna evropsko različico (Italo), zapiše pa se mu tudi nekaj izrazov iz afriške (Afre), včasih celo v istem delu.¹⁶ Skratka velika pestrost.

V obravnavanem stavku iz Janezovega evangelija opazamo prav takšno raznolikost. Njegov prvi del se povsem pokriva z Vulgato,¹⁷ v drugem pa opazamo odstopanja, ki ga približujejo tako evropski kot afriški varianti VL.¹⁸ Izraz *pater facit* ima namreč samo afriška varianta in ga ne najdemo ne v Vulgati, ki ima *ille faciat* in v opombi pod črto še varianto *ille fecerit*, ne v evropski VL, ki ima *ille facit*; zadnji besedi *facit similiter* pa sta v tem zaporedju samo v evropski različici VL, afriška pa besede *similiter* sploh nima.

Že iz tega smemo sklepati, da Avguštín pri sestavljanju besedila najverjetneje ni imel pred seboj nekega standardnega besedila, ampak se je skliceval na pred pridigo prebrani odlomek po spominu; kot vemo, je poznal kar nekaj prevodov Svetega pisma, včasih pa je prevod tudi sam oblikoval ob primerjanju z grško predlogo.

¹²Pri analizi je bila več kot koristna pomoč računalniške zgoščenke (CD-ROM) z deli latinskih cerkvenih očetov, ki omogoča iskanje določenih izrazov v raznih kombinacijah. CETEDOC, *Library of Christian Latin Texts*, Turnhout²1994.

¹³Avguštín je z imenom „Vulgata“ označeval grški prevod Septuaginto. Prim. *O Božjem mestu (De civitate Dei)* 16,10.

¹⁴Prim. *Pisma (Epistulae)* 56; 104.

¹⁵Prim. *Pisma (Epistulae)* 105; 112; 116,34.

¹⁶Prim. E. Mangelot, *Vulgate*, v: *Dictionnaire de la Bible* V (1912), 2465.

¹⁷*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Vaticano²1986, 2013.

¹⁸Za besedilo Vetus Latine prim. izdajo A. Jülicher, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. IV: Johannes-evangelium*, Berlin 1963, 45-46. Monumentalna izdaja P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica, t.III*, (Remis 1743), Turnhout 1987, 407, za to vrstico sicer ne navaja zanesljivega besedila, v opombah pa navaja precej patrističnih pričevanj. Za Avguštína zmotno trdi, da na tem mestu vedno soglašja z Vulgato: „*Augustinus in hunc locum cum Vulgata concinit ad verbum.*“

4. *Haec eadem*

Največja posebnost v tem odlomku je dvojni zaimек *haec eadem* (to isto), ki zasluži našo posebno pozornost. Pozornemu bralcu takoj pade v oči nekakšno neskladje, takorekoč tautologija *haec eadem similiter facere* (to isto podobno delati). Še več, v pomenu te fraze bi si mogli predstavljati celo protislovje. Če je nekaj isto, ne more biti potem le podobno narejeno. Tu je potrebno omeniti, da latinski izraz *similiter* ne označuje zgolj podobnosti, ampak lahko pomeni tudi enakost.¹⁹ Ostajamo torej pri sumu tautologije. Zakaj se je Avguštinu zdelo potrebno uporabiti dva izraza za enakost v enem stavku. In od kod ju je dobil?

Grški original ima na tem mestu besedilo: *taúta kai ho huiòs homoiòs poièz*. Spomniti se moramo, da grško besedilo v Avguštinovem času še ni bilo opremljeno z akcenti in spiriti; in tako se je zaimек *tauta* ponujal v dveh različicah: kot kazalni zaimек *taúta* (tisto) in kot kontrahirani kazalni zaimек za enakost *tautà* (s pridihom na ipsilonu) iz *tà autà* (isto). In v latinskih prevodih svetopisemskega besedila vidimo, da so ga razumevali na oba načina. Med najstarejšimi rokopisi je razmerje precej uravnoteženo, na osnovi kvalitete rokopisov pa se je izdajatelj Jülicher odločil za varianto *eadem* (isto), čeprav je malce manj številno zastopana.²⁰ Pač pa prav ta različica prevladuje pri cerkvenih očetih, ki so tudi priče za svetopisemsko besedilo. Tertulijan (+220), Hilarij (+367), Ambrozij (+397) in Ambroziaster (2. pol. 4. st.) poznajo samo prevod z *eadem*. Drugi latinski očetje razen Novacijana, ki to besedo izpušča, pa pred Avguštinom ne navajajo tega mesta.²¹ Še celo po Hieronimovi reviziji evangelijev, kamor je bila vključena varianta *haec* (to), se je beseda *eadem* še pojavljala na tem mestu, in to enkrat celo pri Hieronimu samem,²² pa tudi v Avguštinu pripisovanem delu *Rešitve različnih vprašanj (Solutiones diversarum quaestionum)*²³ jo srečamo kar enajstkrat v tem citatu, samo enkrat pa tudi *haec*. K uveljavitvi različice *haec* je precej pripomogel Avguštin, ki izraza *eadem* kot edinega sploh ni uporabljal.²⁴ Pač pa je ta izraz pridružil sicer rabljenemu *haec* v dvojni zaimек *haec eadem* (to isto). Tako tudi v obravnavanem odlomku.

Takšen prevod, ki je, lahko bi rekli, tipičen Avguštinov, se pojavi dvanajstkrat v kar nekaj njegovih delih.²⁵ V delih *O soglasju evangelistov (De*

¹⁹Prim. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*, Oxford '1984, 1701.

²⁰Prim. n.d. 45-46.

²¹*Biblia Patristica*, vol. I., Paris 1975, 392-3; vol. II., 1977, 333; vol. VI., 1995, 252.

²²Ne gre sicer za dobesedni navedek, pač pa za zelo jasno reminiscenco v *pismu* 65,5.

²³H.J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Siegel*, Freiburg '1995, 303, postavlja delo v Afriko okrog let 480-490.

²⁴Samo „*haec*“ uporablja na primer v delih *Proti Maksiminu (Contra Maximum)*, *Katehumenom o simbolu (De symbolo ad catechumenos)* in *O skrbi za pokojne (De cura pro mortuis gerenda)*. Tudi v *Razpravah o Janezovem evangeliju* 18, 19 in 23 ima samo „*haec*“.

²⁵Približno istočasno je ta izraz v parafrazi tega odlomka uporabil Hieronim, vendar

consensu evangelistarum) iz leta 400 in *Proti Govoru arijancev (Contra sermonem arianorum)*²⁶ iz leta 418 se ta prevod izmenjuje še z različico *haec*.²⁷ Edino v *Razpravah o Janezovem evangeliju* 20 in 21 in v delu *O Trojici (De Trinitate)*²⁸ srečamo na vseh mestih samo ta prevod. V enem in drugem delu je postavljeno v kontekst neločljivosti Božjega delovanja, in to v bolj ali manj izraženi polemiki proti arijancem. Za njim je ta prevod poleg ostalih dveh variant ponovil še Fulgencij iz Ruspe.

Problem zase je delo neznanega avtorja z naslovom *De Trinitate*,²⁹ kjer se tudi pojavita besedi *haec eadem. Clavis Patrum Latinorum*³⁰ ga navaja pod številko 105 med deli Evzebijia Verčelskega (+371). V opombi dodaja, da so ga pripisovali Atanziju, Ambroziju in Vigiliju iz Tapsa. Po mnenju Clavisa naj bi Evzebijjevo delo v sedmih knjigah predelal neznani hispanski luciferijanec³¹ in dodal osmo knjigo; deveta naj bi bila delo Gregorija Ilibatanskega, pri ostalih treh, kjer se nahaja tudi obravnavani prevod, pa ni mogoče z jasnostjo ugotoviti izvora. Tudi datacija ni jasna in še manj soglasna. Verjetno je bil spis v večjem delu napisan pred Avguštinom, saj naj bi se ta v svojih pismih naslanjal na nekatere njegove odlomke.³²

samo enkrat, in še to v drugem kontekstu, namreč posnemanja Boga. Njegova temeljna misel v odlomku *Komentarja pisma Efežanom (Commentarium in IV ep. Paulinas, Eph.)* 3,551 je, da Oče ni ustvaril enega neba in zemlje, Sin pa neko drugo nebo in zemljo, pač pa gre za isto stvarjenje; zato v parafrazi tudi dodaja „*eadem*“. Resda se ista tema pojavi tudi pri Avguštinu, vendar šele v *Razpravi* iz leta 418-20; v delu *O Trojici* iz začetka stoletja pa te misli še ni kljub izrazoma „*haec eadem*“. Zato je skoraj neverjetno, da bi ena Hieronimova parafraza mogla vplivati na Avguštinov prevod.

²⁶O kontekstu tega govora in predlogi, ki ga je izzvala prim. M. Simonetti, *Sant'Agostino e gli Ariani*, v: *Revue des études augustiniennes* 13 (1967) 55-60.

²⁷Zaradi negotove datacije puščamo ob strani podrobnejšo analizo *Govorov (Sermones)*, kjer Avguštin rabi bodisi „*haec*“ (71, 135) bodisi „*haec eadem*“ (261, 340A).

²⁸Delo *O Trojici* je Avguštin začel pisati v prvih letih 5. stoletja, potem pa ga je moral zaradi nujnejših spisov, ki so jih zahtevale kritične razmere ob soočenjih s heretiki in shizmatiki, odlagati na stran in se je delu že skoraj odpovedal. Ko pa so njegovi prijatelji „ukradli“ nedokončano delo in se je to začelo s prepisovanjem širiti, se je Avguštin le znova pripravil k pisanju in po letu 418 pregledal dotlej napisanih 12 knjig in dodal še zadnje 3. Delo naj bi končal med leti 419 in 426. Merodajno izdajo je pripravil W. L. Mountain v zbirki *Corpus Christianorum* SL 50-50A (1968).

²⁹Izdajo v CC SL 9 (1957) 115-205 je pripravil V. Bulhart.

³⁰Turnhout³1995, 34.

³¹Luciferijanci, imenovani po Luciferu iz Cagliarija (+ 364-375), so bili skrajno protiarijanska skupina, ki je šla v razkol.

³²Prim. H. J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Siegel*, Freiburg⁴1995, 792; Frede pri tem delu navaja kot avtorja Psevdivigilija iz Tapsa. Prim. tudi L. Dattrino, *Il De Trinitate Pseudoatanasiano*, Roma 1976; in J. Quasten, *Patrology vol. III*, Maryland⁵1986, 33-34.

	<i>eadem</i>	<i>haec</i>	<i>haec eadem</i>
SP prevodi	VL Itala		-
	VL Afra	Vulgata	-
Cerkveni očetje	Tertulijan		
	Hilarij	-	
	Ambrozij		
	Hieronim	Hieronim	-
	-	-	Anon.: O Trojici?
	-	Avguštin: <i>O soglasju evangelijev; Proti Govoru arijancev</i>	
	-	Avguštin: <i>O skrbi za pokoro; Katehumenom o simbolu; Proti Maksiminu; Razprava o Jn 18; 19; 23</i>	Avguštin: <i>O Trojici; Razpr. o Jn 20;21</i>
	Ps. Avguštin:	<i>Rešitve</i>	
	Fulgencij	Fulgencij	Fulgencij

Pregled: Shematičen prikaz rabe različnih latinskih prevodov za grški zaimek *tauta* v Jn 5,19.

Na mestu je torej vprašanje, zakaj se je Avguštin odločil za takšen prevod, ki ga ni mogel črpati niti iz tradicije latinskega prevajanja Svetega pisma niti ga pred njim ni podpirala bogata tradicija navajanja tega mesta pri predhodnih avtorjih.

Prvič ga je rabil v prvih knjigah *O Trojici*³³ v prvih letih 5. stoletja. Ko se je pripravljaj na pisanje tako pomembnega dela, je prebral vse, kar so o tej temi napisali predhodniki.³⁴ Sem smemo prišteti Hilarija iz Poitiersa, ki ga Avguštin izrecno omenja,³⁵ gotovo je imel pri roki Tertulijanova dela, poznal je tudi spise škofa Ambrozija, ki ga je krstil.³⁶ In prav v delih teh avtorjev srečujemo prevod te vrstice z zaimkom *eadem*. Ali je torej Avguštin v prevod, ki ga je sicer uporabljal in je imel le kazalni zaimek *haec*, pod vplivom del predhodnikov o Trojici temu zaimku dodal še *eadem*? Videti je, da se ni hotel odpovedati izrazu, ki ga je bil vajen, da bi ga zamenjal za izraz, ki ga je srečal pri predhodnikih, pač

³³Prim. I, 6,11; II, 1,3.

³⁴I, 4,7: „Vsi katoliški razlagalci božjih knjig, kolikor sem jih mogel prebrati, vsi, ki so pred menoj pisali o Trojici, ki je Bog...”

III, predg.,1: „Kar so o tem napisali drugi in sem doslej prebral, mi je dalo močno oporo in mi zelo pomagalo.”

³⁵Prim. VI, 10,11; XV, 3,5.

³⁶Prim. Oeuvres de Saint Augustin, *La Trinité I-VII*, Paris 1991 (BA 15). Note complémentaire: Augustin et ses devanciers, 566-568.

pa ga je preprosto dodal. Očitno mu je v njegovi trinitarični argumentaciji prišel prav. Čeprav je ideja istosti že izražena v podrednem stavku (*quaecumque*, karkoli) in z adverbom ob glagolu (*similiter*), je Avguštín izraz *eadem* polno uporabil za dokazovanje enosti oziroma neločljivosti delovanja Očeta in Sina. S tem je Avguštín oporekal tako arijancem, a le bolj mimogrede, kot predvsem tistim pravovernim, ki so navedeni odlomek razumeli v smislu Kristusove vloge hlapca. Avguštín je iz odlomka ob navedeni razlagi sklepal samo na Sinov izvor iz Očeta.³⁷

Morda je Avguštín poznal tudi anonimno delo *De Trinitate*,³⁸ čeprav ga izdajatelji ne navajajo med deli, ki naj bi jih Avguštín preučil, preden se je lotil pisanja svoje teološke mojstrovine. Ne moremo torej izključiti možnosti, da je Avguštín to kombinacijo v prevodu prevzel iz tega anonimnega dela. Tudi to je namreč zasnovano v protiarijanskem ključu in tudi citat je uperjen zlasti na arijance. Proti temu pa govori dejstvo, da je svetopisemski stavek drugače oblikovan.³⁹ V neposredni bližini teh mest tudi ne najdemo motivov, ki se pojavljajo pri Avguštínu. Poleg tega pa Avguštín izrecno trdi, da je prebral vse katoliške avtorje,⁴⁰ kamor pa avtorja tega dela ne moremo šteti. Avguštín je dobro poznal tudi luciferijance in jih je prišteval med shizmatike.⁴¹ Ne moremo pa vedeti, ali je to delo prišlo do njega že pod imenom nadvse pravovernega Atanzija. Vprašanja in podmene se tu kar kopičijo. Za potrditev ene ali druge teze bi bila potrebna obširnejša analiza, ki se je tu ne moremo lotiti. Ostaja pa neovrgljivo dejstvo, da je Avguštín, ko je našel *eadem*, prvi resnično v polnosti izrabil njegov pomen.

Približno hkrati s *Trojico* je Avguštín pisal tudi delo *O soglasju evangelistov* (*De consensu evangelistarum*), kjer je ta odlomek naveden skupaj s še drugimi,

³⁷II, 1,3: „Ko nekateri izmed nas, ki so manj učeni in neizobraženi na tem področju, poskušajo te izjave doumeti v skladu z vlogo hlapca (*secundum formam servi*) in temu ne sledi pravo razumevanje, se zmedejo. Da ne bi prišlo do tega, se je treba držati pravila, ki nam posreduje, da Sin ni manjši, ampak da je od Očeta. Te besede ne pomenijo neenakosti, ampak njegovo rojstvo.”

³⁸Med modernimi raziskovalci tu ni soglasja. Nekateri (B. Altaner, M. Simonetti) menijo, da je Avguštín v nekaterih delih odvisen od njega, drugi (B. Studer) trdijo, da so nekatere knjige (X-XI) tega anonimnega dela odvisne od Avguštínovega *De Trinitate*. Njihova stališča predstavlja F. Gori, *La pericope cristologica del De Trinitate X pseudoatanasiano nel Libellus emendationis di Leporio*, v: *Augustinianum* 31 (1991) 361-386.

³⁹Anonymus, *O Trojici* (*De Trinitate*) XI,32: „*quaecumque pater facit, haec eadem similiter et filius facit.*” in XI,251: „*quaecumque facit pater, haec eadem similiter et filius facit.*”

⁴⁰Gl. op. 34.

⁴¹Prim. *O krivoverstvih* (*De haeresibus*) 81; *O krščanskem boju* (*De agone christiano*) 30; 32; *Razlaganje psalmov* (*Enarrationes in Psalmos*) 67,39.

ki kažejo na bistveno enost med Sinom in Očetom.⁴² Ni izključena možnost, da gre za vpliv prejšnjega dela oziroma vsaj vpliv priprave na prejšnje delo.

Osrednja pozornost analize pa velja citatom iz *Razprave o Janezovem evangeliju 20*. Po sprejeti dataciji (418-420) so postavljeni skoraj dve desetletji kasneje, ko je bila verska situacija v severni Afriki že precej drugačna. Manihejska kriza je bila v zatonu, donatistična shizma je bila omejena in vsaj uradno zatrta, nevarnosti so se kazale s strani arijancev. In prav v kontekst protiarijanske kontroverze moramo postaviti razprave 20-22. Omenjeno je že bilo, da je isti odlomek evangelija Avguštin že razlagal v razpravah 18, 19 in 23. In ko primerjamo svetopisemsko besedilo teh razprav z besedilom iz 20-22, je pri zaimkih jasna ločnica. Prej srečujemo zgolj zaimek *haec*, medtem ko je v slednjih vedno prisoten dvojni *haec eadem*. V novih okoliščinah je izraz *eadem* mogel pripomoči k protiarijanski argumentaciji, ki se je tudi opirala na isti odlomek.⁴³ Čeprav je izraz *similiter*⁴⁴ dokaj močan, pa vendarle dopušča tudi možnost dveh ločenih dejanj, kar bi govorilo v prid arijancem. Avguštin se temu izogne s svojim prevodom *haec eadem*, ki poudari istost, in tako z odlomkom, ki je arijancem služil za dokazovanje Sinove podrejenosti v delovanju, v skladu z večkrat omenjeno katoliško vero potrdi neločljivost Očetovih in Sinovih del in s tem tudi njuno enost v bistvu.

Vemo, da je Avguštin v približno istem času znova pregledoval prekinjeno delo *O Trojici*. Morda je prav v njem našel obravnavani prevod, ki je tedaj le od daleč meril proti arijancem, zdaj pa ga je mogel v tej novi funkciji znova uporabiti in še poglobiti njegovo razlago. Tej tezi v prid govori tudi izpeljava, ki v obeh primerih prinaša kot absurdni primer dobesedne materialne razlage odlomka Jezusovo hojo po Genezareškem jezeru (Jn 6,16-21).⁴⁵

Malo pred tem (418) pa mu je nekdo, Avguštin ne omenja njegovega imena, prinesel *Govor arijancev* (*Sermo arianorum*) in ga naprosil, naj ga ovrže. Tako je nastalo že omenjeno delo *Proti Govoru arijancev* (*Contra sermonem arianorum*), kjer Avguštin rabi tudi *haec eadem*. V *Govoru arijancev* namreč najdemo citiran začetek vrstice Jn 5,19, ki služi kot dokaz za Sinovo podrejenost Očetu glede delovanja.⁴⁶ Avguštinova argumentacija preprosto dokonča

⁴²Prim. I, 4,7.

⁴³Na to smemo sklepati iz Avguštinovega navedka v *Razpravah o Janezovem evangeliju* (*Tractatus in evangelium Iohannis*) 20,5, iz *Govora arijancev* (*Sermo arianorum*) in iz arijanskih fragmentov, ki so ohranjeni v samostanu v Bobbiu. Prim. *Arijanski fragmenti* (*Fragmenta ariana*) 7 (CCSL 87).

⁴⁴Avguštin v tem primeru nepopolno enakost dejanj, ki jo nakazuje „*similiter*“, razloži tako, da je samo Oče ustvarjal „po Sinu“ (*per Filium*) (prim. 20,10), samo Sin pa ima delovanje od Očeta. Gl. tudi op. 19.

⁴⁵Prim. *O Trojici* (*De Trinitate*) II,1,3 in *Razprave o Janezovem evangeliju* (*Tractatus in evangelium Iohannis*) 20,5-6.

⁴⁶*Govor arijancev* (*Sermo arianorum*) 20: „Filius a se non potest facere quidquam, sed in omnibus Patris exspectat nutum.“

svetopisemski navedek in iz njegove celovitosti izvede povsem nasproten sklep, namreč, da so Očetova in Sinova dela na isti ravni, da so celo ista.⁴⁷ Pri tem mu je varianta svetopisemskega besedila, ki jo je uporabil v delu *O Trojici*, nudila močnejši argument. *Razprave o Janezovem evangeliju* 20-22, iz katerih razbiramo isti kontekst, razvijajo isto tematiko; ni izključeno, da je v njih Avguštín ob prevodu iz *Trojice* le še razvil tematiko dela *Proti Govoru arijancev*.

Presenetljivo pa je, da je v isti polemiki slabih 10 let kasneje v delu *Proti Maksiminu (Contra Maximinum)* (427) prevod *haec eadem* opustil. To še potrjuje predpostavko, da je ta prevod v protiarijanski polemiki odvisen od predhodne uporabe v delu *O Trojici*.

5. Sklep

Ta leksikološka analiza rabe dvojnega zaimka *haec eadem* v citatu Jn 5,19 je torej samo še potrdila Wrightovo tezo, da razprave 20-22 ne sodijo v zaporedje drugih govorov. Ne le uvodi in zaključki, ne le rokopisna tradicija, na kar se je Wright predvsem opiral, tudi besednjak oziroma razlike v svetopisemskem besedilu kažejo na to, da je treba razprave 20-22 izločiti iz zaporedja in jih umestiti v kasnejši čas, ki sovпада s pregledovanjem dela *O Trojici* in prihodom arijanskih tokov v latinsko severno Afriko, katerih glasnik je anonimni *Govor arijancev*. Obenem te razlike še potrjujejo protiarijansko usmerjenost razprav, ki je osnova za datacijo v leta 418-420.

Hkrati se s pomočjo te analize vzpostavlja še močnejša zveza med temi razpravami in deloma *Proti Govoru arijancev* in *O Trojici* oziroma pregledovanjem slednjega. Kaže, da je Avguštín tematiko neločljivosti delovanja Očeta in Sina, podprto z izrazom *haec eadem*, prav iz dela *O Trojici* prenesel v nov kontekst protiarijanske razlage Janezovega evangelija in tako tej tematiki dal novo usmeritev.

⁴⁷*Proti Govoru arijancev (Contra sermonem arianorum)* 14: „*Nam et illud quod alibi ait, non potest filius a se facere quidquam, nisi quod uiderit patrem facientem, multo est ad intelligendum difficilium quam hoc quod isti posuerunt.*”

Prav tam 15: „*Eadem namque sunt opera patris et filii, (...). Quaecumque enim pater facit, haec eadem filius similiter facit. (...) Non sunt ergo alia filii, et alia patris opera, sed haec eadem.*”

Povzetek: **Miran Špelič, *Haec eadem* v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju**

Izhodišče analize so Avguštinovi različni prevodi svetopisemskega citata Jn 5,19. Pri tem v nekaterih delih izstopa dvojni prevod zaimka *tauta, haec eadem*. Prvič ga je uporabil po študiju del predhodnih avtorjev o Trojici, ki so poznali samo izraz *eadem*. Tega je Avguštin v delu *O Trojici (De Trinitate)* dodal k znanemu *haec*. V preostalih delih se je držal Vulgatinega *haec*. Šele v protiarijanski polemiki po letu 418 se znova pojavi njegov specifični prevod, ki ga je verjetno našel pri pregledu dela *O Trojici*, ki časovno sovпада s to polemiko. Dejstvo, da je uporabil le v *Razpravah* 20 in 21, ne pa v 18, 19 in 23 samo še priča o njegovem protiarijanskem naboju in potrjuje Wrightovo tezo, da razprave 20-22 ne sodijo v zaporedje ostalih razprav.

Summary: **Miran Špelič, *Haec eadem* in the Treatise 20 on St. John's Gospel of St. Augustine**

The starting point of the analysis are the different translations of a biblical passage Jo 5,19 in Augustine's works. Only in some of them we notice a double translation of the pronoun *tauta, haec eadem*. It is used for the first time after his preparative studies for *De Trinitate*; his predecessors namely knew only *eadem*. Augustine who in other cases used *haec* as it is in the Vulgate, joined here both translations. We encounter the double translation next time only after 418, when he had revised his *De Trinitate*. The fact that Augustine uses it only in Treatise 20 and 21, and not in 18, 19 and 23, only stresses its anti-Arian point and add credibility to the thesis of D. T. Wright, who excludes the Treatises 20-22 from their sequence.

Mirjam Mencej

Pomen vode v Svetem pismu stare zaveze

Voda kot eden izmed elementov se v Svetem pismu pojavlja zelo pogosto in ima več pomenov. Najprej je seveda to lahko zgolj voda, brez dodatnih konotacij. Pogosto voda dobi lustrativni značaj: tako se na primer z vodo (v katero se doda razne stvari) očiščuje gob, krast, oteklin, izpuščaje (prim. 3 Mz 14, 2-9; 14, 48-57), voda se uporablja za očiščevanje »toka« (prim. 3 Mz 15, 2-18), očiščevanje na spravnih dan in drugo (prim. 3 Mz 15, 18-33; 16). Voda se uporablja kot lustrativno sredstvo tudi za čiščenje levitov (prim. 4 Mz 8, 5-8) in za očiščevanje ob dotiku mrliča, kar je opazno sicer v šegah, povezanih s smrtjo oziroma »nečistostjo« umrlih pri mnogih narodih, saj umrli skoraj povsod na svetu velja za nečistega (prim. 4 Mz 19, 7-22). Duhovni pomen lustracije pa se kaže tudi v krščevanju z vodo v Novi zavezi.

Na drugem nivoju voda lahko pomeni tudi metaforo za določeno stvar, na primer za brezbožne: »A brezbožni so ko razburkano morje, ki se ne more umiriti, in njegove vode izmetavajo glen in blato« (Iz 57, 20).

Voda na simbolni ravni oziroma oblast nad njo pa lahko pomeni tudi dokaz za Božjo moč - tu se voda kaže kot čudež Božji ipd.: ko Mojzes in Aaron s palico udarita po skali v puščavi, priteče voda (prim. 4 Mz 20, 7-11); Bog odkrije studenec (prim. 4 Mz 21, 16-18), Bog razdeli Jordan, da gredo lahko Izraelci čezenj in še pred tem čez Rdeče morje (prim. Joz 3, 7-17), potoke Edoma spremeni v smolo (prim. Iz 34, 9). Voda se v tem kontekstu kaže tudi kot grožnja, kazen - Bog kaznuje ljudi z vesoljnim potopom, z dežjem kaznuje Bog faraona, ker ni odpustil Judov; Bog grozi ljudem s poplavami: »Toča pobije zavetje laži in voda odplavi skrivališče prevare« (Iz 28, 17).

Preroki pogosto doživijo Božje vizije prav ob vodi: Ezekijelu se Bog prikaže ob reki Kobaru (prim. Ezk 3, 23) in tudi Danijel dobi videnje ob reki Tigris (prim. Dan 10, 4-14) in reki Ulaju (prim. Dan 8, 2).

Toda na tem mestu nas bo posebej zanimal mitski pomen vode oziroma analogije z mitskimi predstavami drugih narodov. Voda v mitskem smislu se kaže najprej kot kaos, nevarnost, poosebljena v mitski pošasti, zmaju Leviatanu. Bog naj bi po nekaterih indicijah v Svetem pismu ob nastanku sveta premagal morskega zmaja Leviatana, si ga podredil, ne pa ga tudi dokončno ubil (to naj bi

storil šele ob poslednji sodbi). O Leviatanu (ki navadno velja za sinonim za Rahaba, Nebeškega princa Egipta, Velikega zmaja, kačo ali Oceanusa in predstavlja prvotni kaos) in boju med Bogom in njim v Prvi Mojzesovi knjigi ni govora, pač pa se pojavlja na več mestih v drugih svetopisemskih besedilih: »Tisti dan (na dan sodbe - op. M. M.) kaznuje Gospod s svojim trdim velikim in močnim mečem leviatana, hitro bežečo kačo, leviatana, zvito kačo, in ubije zmaja, ki je v morju« (Iz 27, 1).

»Zbudi se, zbudi!
Oboroži se z močjo, Gospodova roka!
Zbudi se kakor v dnevih davnine,
pri starodavnih rodovih!
Nisi li ti razsekala Rahaba,
morsko pošast prebodla?
Nisi li ti posušila morja,
vode velikega brezna?
Naredila morske globine
za pot odkupljenih?« (Iz 51, 9-10).

»In vendar je Bog kralj od nekdej,
Tisti, ki rešuje na zemlji.
Ti si s svojo močjo razdelil morje,
Ti si razbil glave zmajem v vodi.
Ti si zdrobil glave Leviatánu,
dal si ga za hrano prebivalcem puščave.
Storil si, da so pritekli studenci in potoki,
posušil si neusahljive reke« (Ps 74, 12-15).

»Gospod, Bog nad svetovi, kdo je kakor ti?
Mogočen si, Gospod, in tvoja zvestoba te obdaja.
Ti gospoduješ nad besnečim morjem,
ko se dvigajo njegovi valovi, jih pomirjaš.
Ti si pogazil Ráhaba kakor mrhovino« (Ps 89, 9-11).

»Tam je morje, veliko in široko,
tam mrgolijo brez števila majhne in velike živali.
Tam prihajajo in odhajajo ladje
in Leviatán, ki si ga oblikoval,
da bi se z njim igral« (Ps 104, 25-26).

»Bog ne popusti svoje jeze,
pred njim se uklanjajo Rahabovi pomagači« (Job 9, 13).

Prav tako ga najdemo omenjenega tudi v apokrifih, kjer Jakob omenja, da bo Leviatan poražen,¹ in o njem beremo tudi v Talmudu.²

Splošna podoba o Leviatanu in njegovem boju z Bogom je nekako taka: »The roaring waters of the Deep arose and Tehom, their Queen, threatened to flood God's handiwork. But, in his fiery chariot, he rode the waves and flung at her great volleys of hail, lightning and thunderbolts. He despatched her monstrous ally Leviathan with a blow on its skull; and the monster Rahab with a sword thrust through its hurt. Awed by His voice, Tehom's waters subsided. The rivers fled backwards up the hills and down into the valleys beyond. Tehom, trembling, acknowledged defeat. God uttered a shout of victory, and dried the floods until Earth's foundations could be seen. Then he measured in the hollow of His hand what water was left, poured it into the Sea Bed, and set sand dunes as its perpetual boundary; at the same time making a decree which Tehom could never break, however violently her salt waves might rage - she being, as it were, locked behind gates across which a bolt has been shot.«³

Po Tresmontantovem mnenju naj bi bil tudi izvor kaosa v Bibliji šele sekundaren, kar je evidentno tudi iz Psalma 103 (104) - Bog je torej tudi stvaritelj Leviatana in ne zgolj bojevalec z njim: »Dieu est créateur de tout ce que existe. Il ne saurait y avoir eu voisinage originel entre lui et un désordre primitif incréé. Il n'y a pas eu de lutte entre Dieu et le Désordre conçu comme un anti-Dieu. La réalité n'as pas été fabriquée avec une matière primitive, à partir d'un chaos qu'il aurait fallu ordonner en cosmos. Dans le texte de la Genèse (...) il est dit d'abord que Dieu créa le ciel et la terre; puis que la terre était tohu wabohu, parce que Dieu ne l'avait pas encore rendue habitable (...). Le désordre est second, et non antérieur à la réalité.«⁴

Mita o morski pošasti oziroma divji vodi (kajti Leviatana ni mogoče jasno ločiti od Rahaba, Tannina, Nahasha ali kateregakoli drugega mitskega bitja, ki personificira vodo),⁵ s katero se bori bog (gromovnik), pa ne zasledimo zgolj v Svetem pismu. Enak mit poznata tudi mitologiji bližnjih ljudstev - Mezopotamije ter Sirije in Palestine. V kanaanski mitologiji (mitologiji prebivalcev Sirije in Palestine) kot bog gromovnik nastopa Baal, bog dežja in rodovitnosti (imenovan tudi Hadad). Ena od zgodb pripoveduje o boju med Baalom in bogom morja Jamom, v katerem končno zmaga Baal. Ta mit naj bi se recital skupaj s plodnostnimi obredi. V babilonskem mitu pa junaški bog Marduk premaga morsko pošast Tiamat in iz njenega telesa naredi svet - polovico jo postavi zgoraj, polovico spodaj.

¹ Prim. *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocalyptic Literature & Testament*, Volume II., New York 1983, 402.

² *Talmud*, Izbor in prevod Eugen Werber, Rijeka 1982, 457-461, 641-642.

³ R. Graves - R. Patai, *Hebrew Myths, The Book of Genesis*, New York 1989, 30.

⁴ C. Tresmontant, *Éssai sur la pensée hébraïque*, Lectio divina 12, Paris 1953, 55.

⁵ Prim. Graves, Patai, n. d., 31.

O boju med Bogom in morsko pošastjo torej nikakor ne beremo zgolj v Bibliji. Pri vseh teh ljudstvih je bil mit o stvarjenju sveta povezan z ritualom - vsako leto so na dan, ko je bog premagal morsko pošast, praznovali novo leto in ponavljali to Božje dejanje, da bi tako zagotovili nadaljevanje življenja na svetu. Tega pa v Bibliji ni: »Mais dans les récits de la Genèse et leur parallèle poétique du Psaume 104, qui sont les seuls documents où s'est exercée une réflexion théologique sur la création, les éléments mythiques sont nettement subordonnés à l'histoire, si bien que nous sommes ici en présence d'une histoire et non plus d'une mythe de la création; les éléments caractéristiques du mythe en sont absents, il n'y a aucune trace de théogonie ou de théomachie; de plus il y manque ce qu'on a de plus en plus tendance à considérer comme l'essence du mythe, la répétition. Un mythe ne vit que dans la mesure où il est répété et actualisé par le rite.«⁶

Razlika je tudi v tem, da Stara zaveza ne vsebuje mita, ki bi povezoval nastanek sveta z bitko bogov - v njej najdemo zgolj sledove te mitske predstave: »Il est à noter que ces allusions au chaos primitif souvent personnifié se trouvent surtout chez les poètes tardifs. On n'en trouve dans aucun récit ancien, tel le récit yahviste de la création. D'autre part une comparaison attentive de Genèse I et de la cosmogonie d'Enuma Elish prouve combien la pensée biblique refuse absolument de voir dans la création un véritable combat de Dieu contre le Chaos, parce qu'elle refuse toute théogonie, à plus forte raison toute 'théomachie'.«⁷

Vendar pa najdemo pomemben element babilonskega in kanaanskega mita razdelitev voda tudi v opisu stvarjenja sveta v Genezi. Bog razdeli vode na zgornje in spodnje vode, tako kot to stori bog (Baal, Marduk) s Tiamatom v babilonski oziroma z morskim zmajem (bogom morja) v ugaritski različici mita: »Bog je rekel: 'Bodi oblok sredi voda in naj loči vode od voda!' In Bog je naredil oblok ter ločil vode, ki so bile pod oblokom, od voda, ki so bile nad oblokom. Zgodilo se je tako. Bog je imenoval oblok nebo. In bil je večer in bilo je jutro, drugi dan« (1 Mz 1, 6-8).

Prav tako je v Svetem pismu večkrat tudi posebej poudarjena gromovniška vloga Boga, ki pošilja dež, strele, grom, vloga, ki pripada v mitologijah navadno vrhovnemu bogu:

»Ko si izšel, Gospod, iz Seira,
ko si se vzdignil z edomske poljane,
se je zemlja tresla,
so nebesa rosila,
so oblaki rosili vodo« (Sod 5, 4-5).

⁶ E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1968, 112.

⁷ C. Tresmontant, n. d., 56.

»Ali so med maliki narodov povzročitelji dežja?
 Ali daje nebo samo od sebe plohe?
 Mar nisi to ti, Gospod, naš Bog?
 Zato zaupamo vate!
 Kajti ti delaš vse to« (Jer 14, 22).

»Ko zadoni njegov glas, zašume vode na nebu,
 on privede oblake od konca zemlje,
 med bliskanjem dela dež« (Jer 51, 16).

Ali je torej mogoče domnevati, da gre za medsebojne vplive? Jacob meni, da je stari Izrael poznal te mite bližnjih ljudstev: »L'ancien Israel a connu un ou peut-être plusieurs mythes de création dont les traces sont sensibles (...). De textes, tel que Job 7. 12 ss; 26. 10-13; 38, 8-11; Ps. 74; 89. 11 ss; Es. 51. 9 ss, on peut conclure que ces anciens mythes racontaient la lutte de Yahweh contre des puissances rivales, des monstres marins tel que Rahab et Léviathan et sans doute les traditions babyloniennes de la victoire de Marduk sur Tiamat et cananéennes de la lutte de Baal contre la mer n'ont pas été étrangères à la constitution de ces mythes.«⁸

Na povezavo med svetopisemskimi sledovi tega mita in mitom iz babilonske tradicije kaže tudi jezikovna zveza: beseda tehom v hebrejščini spominja na Tiamat iz babilonskega mita.⁹

Vendar pa se moramo najprej vprašati, ali morda ta mit pozna tudi kakšna druga tradicija. Če je osnovni vzorec mita boj gromovnika z morsko pošastjo in njena (začasna) podreditev, potem lahko skoraj identičen mit najdemo tudi v indijski tradiciji v boju med gromovnikom Indro in Vrto:

»Ki je ubivši goža izpustil sedem rek,
 ki je goveda izgnal, odstranil Vala,
 ki je med kamnoma ogenj rodil,
 zmagovalec v tekmi, on je ljudje Indra!«¹⁰

»Ubil je zmaja na gori ležečega.«¹¹

»Ubil kačo, preluknjaj pot vodam, predrl boke goram.«¹²

⁸ E. Jacob, n. d., 112.

⁹ Prim. E. Jacob, n. d., 114.

¹⁰ Rgveda II., 12, 3; navedeno po M. Ježić, *Rgvedski himni, Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljuje*, Zagreb 1987, 208.

¹¹ Rgveda I., 32, 2; navedeno po M. Ježić, n. d., 210.

¹² Rgveda I., 32, 1; navedeno po M. Ježić, n. d., 210.

V tem mitu se kot pomemben dejavnik pojavlja še osvoboditev voda, ki naj bi jih zmaj - kača zaprl in jih Indra nato osvobodi. Ta del mita je povezan s plodnostnimi obredi - vsako pomlad Bog gromovnik premaga zmaja, ki je zaprl vode, izpusti vode in s tem omogoči plodnost zemlje. Toda M. Ježić meni, da je indijska tradicija združila tri različne motive (podvig zmagovalnega boga, borbo heroja in pošasti, osvoboditev voda) v en sam mit, saj v bližnji iranski tradiciji nastopajo te tri prvine ločeno, poleg tega pa se včasih v indijski tradiciji osvoboditev voda pripisuje tudi bogu Triti: »Nije vjerojatno da bi iranska tradicija (ki ta mit pozna razstavljen na tri komponente - op. M. M.) naknadno tako rastavila na tri teme, te ako su one u njoj rastavljene, vjerojatnije je da ih je indijska tradicija naknadno stopila u jedinstven sklop iskaza o Indri. (...) Da oslobadanje Voda predstavlja još dijelom motiv nezavisan od Indre i u Rksamhiti, čini se da pokazuju mjesta koja isti podvig pripisuju Triti.«¹³

Ne da bi se na tem mestu spuščali v utemeljenost njegovega razmišljanja, lahko le povemo, da se praktično identičen mit pojavlja tudi v slovanski mitologiji (kot sta ga rekonstruirala V. V. Ivanov, V. N. Toporov), vključno z motivom osvobajanja vod, da torej ta povezava v indijski tradiciji verjetno ne more biti zgolj naključna. V slovanski mitologiji ima vlogo Indre Perun, bog gromovnik, vlogo mitske pošasti zmaja pa Veles - Volos, bog dežele smrti. Glavne poteze slovanskega mita so naslednje: bog groma, praslovanski Perun, se spopade s kačjim bogom, zmajem Velesom zato, ker je ta prišel iz svojega sveta (dežele smrti, ki leži za vodo) v njegovo sfero in zaprl vode. V dvoboju na gori zmaga Perun, osvobodi vode in ponovno vzpostavi red, kozmos.

Veles je praslovanski bog dežele smrti, sveta, kamor po praslovanskem verovanju odidejo duše umrlih in z njimi tudi ptice selivke. To je v slovanski tradiciji irüjü, vyrüjü, v katerega se pride skozi vodo.¹⁴ Da dušo pot na drugi svet v slovanskem verovanju v resnici vodi prek vode (morja, reke, luže ipd.), dokazujejo tudi globoko zakodirani sledovi te predstave v slovstveni folklori in pogrebnih šegah.¹⁵ Redkeje se pojavlja tudi predstava o drugem svetu v vodi - zdi se pravzaprav, da ljudstvo med obema ni prav jasno ločilo, da je voda oziroma vse, kar je vlažno, mokro, atribut Velesa in vse, kar je suho, atribut Peruna.

Voda kot ločnica med svetovoma pa se pojavlja tudi v apokrifni zgodbi o Rehabitih (History of Rechabites). Zgodba pripoveduje o krepostnem in vernem Zosimusu, ki si je želel videti Blagoslovljene. Bog mu je to željo uresničil. Njegova zgodba se prične takole: »Then I left the cave and travel with the angel (for) forty days. I arrived at a certain place wearied and fatigued, and I collapsed from my exhaustion; afterword I prayed to god (for) three days. And a certain animal came and carried me away and traveled beneath me (for) many days until it reached the great ocean... And suddenly two luxuriant and

¹³ M. Ježić, n. d., 74.

¹⁴ Prim. F. Bezlaj, *Slovansko ir j , vyr j in sorodno*, v: *Onomastica Jugoslavica* VI., Ljubljana 1976, 57-69.

¹⁵ Prim. M. Mencej, *Mitski pomen vode v pogrebnih šegah*, v: *Etnolog* 5 (1995), ?

very stately trees, larger than (any) I had ever seen, appeared on the shore of the sea. And then one of the trees bent itself down and I securely grasped its branches... And thus by God's guidance I passed over the great ocean and the cloud. And I rested in (that) place (for) threee days, while the praise of God did not cease from my mouth. Then I arose and traveled through the land that was in the midst of the sea; it was pleasant and beautiful and filled with luxuriant trees, which were bearing pleasant and fragrant fruits. It was like a large and vast island, without a mountain or hill, adorned with flowers and filled with many and delightful pleasures.«¹⁶

Zosimusova zgodba opisuje otok, na katerem živijo Blaženi, to so tisti, ki so svojo popolno predanostjo Bogu dosegli njegovo milost - Bog jih je rešil iz ječe, v katero so bili pahnjeni zaradi svoje gorečnosti, in jih prenesel na otok, na katerem sedaj živijo in posvečajo svoje življenje Bogu. Na tem otoku je poskrbljeno za vse - hrane je v izobilju, bolezni in bolečin ne poznajo, prav tako ne utrujenosti, skušnjav in skrbi, poslušajo lahko glasove duhov in molitve angelov, moč satana jih ne doseže... Ta otok Blaženih sicer ni raj, toda na metaforični ravni brez dvoma prikazuje raj: življenje v stiku z Bogom, brez skrbi, brez boja za preživetje itd. Zdi se, da je raj v davnini, prihodnosti in celo sedanjosti na nek način izenačen: »Ker sta konec časov in davnina isto, SZ mesijanski čas primerja z rajem (Ezk 36,35; Iz 52,3). Judovstvo je to misel razvijalo dalje, raj konca časov enačilo z rajem v davnini in pozna tudi raj vmesnega časa, prebivališče pravičnih. Te judovske predstave je prevzela NZ (Raz 2,7; Lk 23,43; 2 Kor 12,4).«¹⁷ Da gre v tej predstavi resnično za podobo raja, potrjujejo tudi Zosimusove besede: »For that place is like the Paradise of God and these Blessed Ones are like Adam and Eve before they sinned.«¹⁸ Zdi se, da gre za nekakšen raj na zemlji, saj, kot je rečeno, tja ne more priti noben smrtnik pred koncem sveta. Ko namreč Blaženi zagledajo Zosimusa, ki je prišel mednje, se začudijo in se sprašujejo: »My brothers, has the end of the world arrived and consequently a man was able to come here?«¹⁹

Predstavo o vodi kot meji med svetom živih in rajem (drugim svetom) najdemo tudi v zgodnjerednjeveških razlagah Svetega pisma. Tako na primer Beda Venerabilis piše o zemeljskem rajju, ki naj bi ležal na Vzhodu in naj bi bil od zemlje ločen s širokim pasom puščave in morja, zaradi česar ga vesoljni potop ni mogel doseči.²⁰ V Navigatui prvič zasledimo mnenje, da se zemeljski raj nahaja na nekem otoku, torej ponovno obkrožen z vodami. Čeprav so na Navigatio brez dvoma vplivale tudi predkrščanske irske predstave o »otoku

¹⁶ *The History of Rechabites*, The Old Testament Pseudepigrapha, n. d., 450-451.

¹⁷ A. Grabner-Heider, J. Krašovec s sodelavci, *Biblični leksikon*, Celje 1984, 475.

¹⁸ *The History of Rechabites*, n. d., 452.

¹⁹ *The History of Rechabites*, n. d., 452.

²⁰ Prim. R. Grimm, *Paradisus coelestis, Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis zum 1200*, Medium aevum, Philologische studien, Bd. 33, München 1977, 80.

blaženih«, kot pravi R. Grimm, pa naj bi šlo za transpozicijo orientalske-starokrščanske motivike v nov kulturni prostor, ki ga ne določa več puščava, ampak morje.²¹ V novejših izdajah Navigatia se raj sicer še pojavlja na otoku, vendar ta otok leži na vrhu visoke gore.²²

Tako se moramo vprašati, odkod podoba raja, obkroženega z vodo. Ali gre morda, glede na razširjenost te predstave po vsem svetu, za prastaro indoevropsko predstavo ali celo za predstavo, ki je nastala še pred izoblikovanjem indoevropske skupnosti kot posebne jezikovne skupine, saj jo poznajo, kot že rečeno, tudi neindoevropski narodi?

Če raj predstavlja na nek način onstranstvo - pač kot bivališče človekove duše po smrti, potem najdemo v zgodbi o Rehabitih kar nekaj osupljivih analogij s poganskimi predstavami o onstranstvu. Pri mnogih primitivnih ljudstvih na primer vlada prepričanje, da človek v trenutku smrti ne odide takoj v onstranstvo - prava »smrt« v resnici nastopi šele nekaj časa po fizični smrti. Do tedaj pa njegova duša ostaja nekje v bližini mesta, kjer je človek živel pred smrtjo, oziroma mesta, kjer je umrl. S tem v zvezi se pojavljajo tudi mnoge šege, namenjene umrlemu. Čas, ko duša ostaja še na tem svetu, je pri vseh Slovanih 40 dni, največ pa leto dni - po tem času tudi šege za umrlega prenehajo.²³ O verovanju v neko časovno obdobje, v katerem duša ostaja na tem svetu, ti. dnevih »genne«, tabuja (»les jours de genna«), poroča tudi Lévy-Bruhl za ljudstvo Lhota-Nagas.²⁴ Podobna verovanja poznajo tudi mnoga druga ljudstva in zdi se, da je nekaj takega poznal tudi biblijski čas: žalovanje za Mojzesom traja na primer trideset dni (in, zanimivo, tudi do Kristusovega vnebovzvetja pride po točno štiridesetih dneh). Zato je zelo nenavadno, da se prav čas štiridesetih dni omenja v zgodbi o Rehabitih kot čas trajanja potovanja v deželo blaženih (oziroma do meje s to deželo - morja): »Then I left the cave and traveled with the angel for forty days.«²⁵

Naslednja zanimiva paralela s predkrščanskimi verovanji o onem svetu je pojav živali, ki pričaka človeka ob vhodu na drugi svet: »And a certain animal came and carried me away and traveled beneath me (for) many days until it reached the great ocean.«²⁶ Vsem je znan troglavi pes Cerber, ki varuje vhod v Hades v grški mitologiji. V romunskih mitskih predstavah to vlogo opravlja

²¹ Prim. R. Grimm, n. d., 106.

²² Prim. R. Grimm, n. d., 106.

²³ Prim. O. A. Sedakova, *Materialy k opisani'o polešskogo pogrebal'nogo obr'ada, Polešskij etnolingvističeskij sbornik*, Moskva 1983, 248; E. Gasparini, *I riti popolari Slavi*, Venezia 1951 - 1952, 14-17; B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, Mana 2, Les religions de l'Europe ancienne III., Paris 1948, 439.

²⁴ Prim. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris 1963, 369.

²⁵ *The history of the Rechabites*, n. d., 450.

²⁶ *The history of the Rechabites*, n. d., 451.

lahko volk, lisica ali vidra.²⁷ Podobne predstave najdemo tudi v slovanski mitologiji,²⁸ mitologiji sibirskih ljudstev in še marsikje.

Judovska religija sicer pozna kraj, kamor odidejo duše umrlih po smrti. To je šeol, svet senc, dežela v podzemlju: »Pesem Judovega kralja Ezekija, ko je bil bolan in je zopet ozdravel:

Rekel sem: Sredi svojega življenja
naj grem k vratom podzemlja,
oropan ostanka svojih let!
Rekel sem: Ne bom gledal
Gospoda
v deželi živih,
ne bom več videl človeka
pri prebivalcih na svetu« (Iz 38, 9-11).

»Smrti neobrezanih umreš
po roki tujcev«²⁹

»Gospod, moj Bog, moj rešitelj,
podnevi in ponoči vpijem k tebi.
Naj pride k tebi moja molitev,
nagni svoje uho k mojemu vpitju.
Zakaj moja duša je polna stisk,
moje življenje je na robu smrti.
Štejejo me med tiste, ki se pogrezajo v jamo,
postal sem kakor mož brez moči.
Med mrtvimi je moje ležišče,
sem kakor pobiti, ki ležijo v grobu,
kjer se jih več ne spominjaš,
ker so odtrgani od tvoje roke.
Položil si me v najglobljo jamo,
v najbolj temne globine« (Ps 88, 2-7).

»Niso mrtvi tisti, ki hvalijo Gospoda,
nihče od teh, ki gredo dol v tišino« (Ps 115, 17).

²⁷ Prim. T. N. Svešnikova, *Volk v kontekste rum'inskogo pogrebal'nogo obr'ada, Issledovanija v oblasti balto-slav'anskoj duhovnoj kul'tury, Pogrebal'nij obr'ad*, Moskva 1990, 128-129.

²⁸ Prim. M. Mencej, *Duša kot žival pri starih Slovanih*, v: *Anthropos* (1995).

²⁹ Knez pride v najgloblji del podzemlja, ker je vodnik pogankega ljudstva (prim. Ezk 28, 10).

Toda šeol ima v Stari zavezi negativen predznak - to je kraj v podzemlju, breznu, v katerem mrtvi očitno izgubijo stik z Bogom, so za večno izgubljeni, ločeni od Boga. Sem pridejo tisti, »katerih se Bog več ne spominja«.

Toda nekateri indici bi lahko kazali na to, da se šeol nahaja na drugi strani vode oziroma pod njo ali celo v njej: »Zakaj tako govori vsemogočni Gospod: Sprememim te v opustošeno mesto, kakor mesta, ki v njih ne stanujejo več, ko pripeljem nadte brezdanje vodovje, da te pokrijejo velike vode. Sunem te dol k njim, ki so že šli v jamo k starodavnemu ljudstvu. Nastanim te v deželi podzemlja, v starodavnih razvalinah, pri njih, ki so šli v jamo, tako da ne boš več obljuden in ne ostaneš v deželi živih. Strahotam te izročim in te ne bo več; iskali te bodo, pa te vekomaj ne bodo našli, govori vsemogočni Gospod« (Ezk 26, 19-21).

Isto predstavo lahko zaslutimo tudi iz prošnje, naj Bog reši človeka iz velikih voda, čeprav bi bila voda tu lahko mišljena tudi zgolj kot metafora za preizkušnje oziroma trpljenje, ki ga doživlja človek, ki išče Boga:

»Reši me, o Bog,
zakaj vode mi segajo do grla!
Pogreznil sem se v globoko blato,
in nikjer ni trdnih tal;
potopil sem se v globoko vodo,
odnaša me vrtinec.
Utrudil sem se z vpitjem,
moje grlo je hripavo;
oči mi pešajo,
ko svojega Boga pričakujem« (Ps 69, 2-4).

Da se šeol nahaja pod morjem, trdi tudi Jacob,³⁰ in v dokaz navaja naslednja mesta v Bibliji:

»Pred njim trepetajo mrtvi,
morje in njegovi prebivalci« (Job 26, 5; 11, 8).

»Vode so me zagrnile do grla,
brezno me je obdalo.
Morska trava se mi je ovila okrog glave« (Jona 2, 6).

»Objeli so me namreč smrtni valovi,
prestrašili so me pogubni potoki« (2 Sam 22, 5).

Prav tako se v bibličnem slovarju omenja, da je »The earth itself (is) founded upon pillars which are sunk into the subterranean waters, in the depths

³⁰ Prim. E. Jacob, n. d., 118.

of which is located Sheol.«³¹ V vsakem primeru se ta drugi svet nahaja »spodaj«, to pa je tam, kjer so spravljene vode in kamor je bil potisnjen Leviatan, medtem ko je zemlja postavljena nad vode oziroma obkrožena z vodami, z vedno nevarnim kaosom:

»Gospodova je zemlja in kar jo napolnjuje,
zemeljski krog in njegovi prebivalci.
On jo je osnoval na morjih
on jo je utrdil na veletokih« (Ps 24, 1-2).

»Zemljo si postavil na njene temelje,
da se na vekov veke ne bo majala.
Z oceanom si jo pokrtil kakor z obleko« (Ps 104, 5-6).

Toda zanimivo je, da sta se tudi v slovanski mitologiji, kot se zdi, združili poganska predstava o onstranstvu, ki leži na drugi strani vode oziroma se pride vanj skozi vodo (lokacija šeola), in krščanska predstava o pekelu (kajti tudi šeol je kraj, kjer so ljudje po svojem prepričanju »izgubljeni«): »U istočni Srbiji, gde je kult mrtvih do naših dana dobro očuvan u svojim starijim varijantama, narod je verovao da se posle prolaska kroz opisani meduprostor (v katerem človek vidi slike iz svojega življenja - op. M. M.) stiže do ulaza na drugi svet. Tu se prelazi preko uskoga brvna koje premošćuje duboku provaliju. Kod mosta čekaju sudije koje rešavaju o daljnjoj sudbini prispelog pokojnika. Zatim duša stupa na brvno koje je ovde nazivano i »rajski most«. Ako je duša pravedna, lako prolazi u večito boravište, a ako je grešna, gubi oslonac i pada u ambis. Na dnu provalije je »jad« - zagađena voda puna svakojake gamadi. U njoj se duša muči i čisti pa posle očišćenja i ona prolazi u večno boravište... Opisano verovanje bilo je opštepoznato kod svih etničnih grupa istočne Srbije, a bilo je rašireno i među srpskim življem u Madarskoj i Rumuniji, gde se pod pritiskom Turaka naselio.«³²

Beseda jad, ad je izpeljanka iz starogrškega had(es) - podzemni svet. Pri nekaterih pravoslavnih Slovanih (na primer Bolgarih, Rusih) je beseda postala sinonim za pekel.³³ Enak pomen lahko zasledimo tudi v tem srbskem verovanju. Beseda jad in hkrati z njo morda tudi voda (v grškem mitu mora tisti, ki bi rad došel v had, prepluti reko Stiks v Haronovem brodu) v tej predstavi sta torej posledici grškega vpliva, vendar pa je za nas zanimivo to, da je beseda jad (ki je tu predstavljen kot voda) postala sinonim prav za besedo pekel. Zdi se, da je pekel resnično prekril stare slovanske predstave o vodi oziroma onstranstvu, čeprav jezikoslovno te hipoteze ni mogoče potrditi. Beseda pekel, ki je

³¹ *The Interpreter's Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia*, Nashville b. I., 726).

³² S. Zečević, *Kult mrtvih kod Srba*, Beograd 1982, 27-28.

³³ P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I. knjiga, Zagreb 1971, 8.

vseslovanska in praslovanska, pomeni pa »smolo, katran«, izhaja iz indoevropskega korena *poi-, ki pomeni »Feuchtigkeit, Saft, Fett, Harzstrotzen itd.«³⁴ in ne kaže na jezikoslovno zvezo z besedo voda. Edino zvezo z vodo ima beseda vi(g), vihe v srednje nižji nemščini v pomenu močvirja, ki izhaja iz iste idejne osnove.³⁵

Domnevo, da je pekel »zamenjal« vodo, pa potrjujejo primeri iz ljudskega slovstva, na primer pesmi o Mikuli - Nikoli, ki je v ljudskem verovanju po nekod očitno predstavljal vodnika na drugi svet. V srbski različici Ilija pozove Nikolo:

»Ta ustani, Nikola,
da idemo u goru,
da pravimo korabe,
da vozimo dušice
s ovog sveta na onaj!«

In Nikola čez čas to tudi stori:

»Al' ustade Nikola,
odšetaše u goru,
napraviše korabe,
prevezoše dušice
s ovog sveta na onaj.«³⁶

Medtem ko se v srbski različici omenja voda, prek katere vozi Mikula duše na drugi svet, pa se v hrvaških različicah smisel Mikulina potovanja sicer izgubi, v vodi pa se pojavi predstavnik pekla - hudič, ki prebiva »doli« - v vodi, o katerem ni v srbski pesmi ne duha ne sluha:

»Sveti Mikula slatko spi
na srdajcu knjigu ští.
Njemu Diva dohodi
pa Mikuli besidi:
'Ustaj, ustaj, Mikula,
uzmi teslu i bradvu,
pa ga hodi u goru,
pa posici zelen bor,
pa ga nosi u Isusov dvor,
pa udilaj barkicu,
napuni ji kamena
i Božjega rumena.'

³⁴ P. Skok, n. d., II. knjiga, Zagreb 1972, 588.

³⁵ J. Pokorný, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959, 793-794.

³⁶ V. S. Karadić, *Srpske narodne pripovjetke*, Beograd, 101-102, št. 209.

Počne kamen tonuti
i rumelje plivati.
Skoči Mikula na jarbor,
na jarboru huda stvar:
'Hodi doli među nas!'
'Očenaša' ne umim,
'Zdrave Marije' ne umim,
i hudog sam meštra bija,
i hudo me naučija.«³⁷

»Svet' Mikula sanak sni,
na srdajcu knjigu ští,
k njemu Gospe dolazi
i Mikuli govori:
'Stan', Mikula, sinko moj,
uzmi teslu i sikiru,
pa ti pojdi u goru
i prisiči zelen bor,
svetog Petra vičnji dvor,
pa uzimi korablju
i š njon plovi po moru!'
Kada Miko uz jarbol,
na jarbolu huda stvar:
'Sadi doli, huda stvar,
sadi doli među nas
i govori Oče naš!'
'Očenaša ja ne znan,
Zdravu Mariju ne umin,
hudobna san meštra stala,
nisan mu se deletala!'
Pa je čapa za kose,
pa je baca na brode
pa je siče na peče
pa je sunu u more;
kuj su peče padale,
pijavice igrale,
kuj Mikula idaše,
tu bonaca bijaše!«³⁸

³⁷ O. Delorko, *Narodne pjesme otoka Zlarina, Povijest i tradicije otoka Zlarina*, Zagreb 1982, 330, št. 52.

³⁸ O. Delorko, *Ljuba Ivanova, Hrvatske starinske narodne pjesme sakupljene u naše dane po Dalmaciji*, Split 1969, 85-86.

Deloma je morda ohranjena pot v raj prek vode še v različici z otoka Visa:

»Sveti Mike dite biše,
Sridu i petak zezinaše.
Zato niko ne znadijaše
Nego mojka ko ga rodi
I babica ka ga doji.
Kad je Mike ponarasta,
Tad mu mojka progovara:
Idi, Mike, u goricu
Pa posici jedon bur
za izgradit moli brud,
I posici dvo borića
Za udilat dvo veslića,
Pa poj vodit rumuniju
Sveton Petru rojskin puten.
Vazme Mike sikiricu
I ubere jedan bur
Za napravit dvo veslića!
Barkica se učinila,
barkica se porinila.
Isol Mike s njon plovit,
Al barkica počne tonit!
Obazre se Mike na jorbul,
Na jorbulu hudo stvor.
I govori Mike non:
Hodi doli, hudo stvor,
I molimo Očenoš
I Zdravo Mariju
Za Divicu Mariju!
Al govori hudo stvor:
Ne znan molit Očenoš,
A Mariju ne poznajen!
Jo son s huden mestrun stola
I hudu son skulu naučila.
kad to čuje Mikula,
Un je išol na jorbul;
Uze hudu stvor za vlose
I baci je u more.
kako hudo stvor tonuše,
Tako barkica cvotuše!
Onda pojde vodit rumuniju

Sveton petru rojskin puten.«³⁹

Morda bi lahko iz vsega tega sklepali, da je bila prvotna predstava o onstranstvu - tudi v Bibliji - povezana s predstavami o neki deželi spodaj, pod vodo oziroma na drugi strani vode, kasneje pa je razpadla na predstavo o dveh deželah smrti, ki sta dobili pozitiven oziroma negativen predznak: eno, v kateri žive pravični, in drugo, v kateri žive nepravični, hudobni itd. Na vprašanje, kdaj je do tega razkola prišlo, je seveda zelo težko odgovoriti. Najkasneje verjetno, vsaj pri Slovanih, ob pokristjanjevanju, ko je pekel stopil na mesto nekdanje dežele smrti - irüija/ vyrüija, dežele smrti, v katero se pride skozi vodo. Po drugi strani pa je bila pri Slovanih, pa tudi pri drugih ljudstvih še pred nastopom krščanstva splošno znana predstava o tako imenovanih »čistih« in »nečistih« mrtvecih oziroma tistih, ki so umrli »svoje« ali »ne-svoje« smrti (nečisti umrli so bili na primer tisti, ki so umrli premladi, zadeti od strele, utopljeni, matere, ki so umrle med porodom, tisti, ki so umrli nasilne smrti ipd.). Ločevanje med njimi je opazno tudi v pogrebniših šegah.⁴⁰ Predstavo o nečistih mrtvecih pa zasledimo prav tako tudi v Stari zavezi, na primer o obešencih, ki veljajo za »od Boga preklete« (prim. 5 Mz 21, 22-23).

Tako se zdi, da je prav ta tendenca po ločevanju med umrlimi že zelo zgodaj zaznamovala verovanja o onstranstvu, da je prvotno ena sama predstava o onstranstvu kmalu pričela dobivati pozitiven oziroma negativen predznak in se sčasoma razdelila na dve deželi smrti, med seboj diametralno nasprotni. V krščanstvu, na primer, so nebesa prvotno predstavljala bivališče Boga in šele v poznih spisih Stare zaveze se pojavi predstava, da bodo pravični vedno pri Bogu oziroma v nebesih.⁴¹

Po vsem navedenem bi torej morda lahko sklepali, da mitski pomen vode v Bibliji (voda kot sile kaosa - Leviatan in voda kot meja z onstranstvom, ki jo je prav tako mogoče zaslutiti iz nekaterih svetopisemskih oziroma apokrifnih besedilih) pa tudi nekatere druge mitske predstave in verovanja kažejo lastnosti neke skupne mitske predstave, skupne indoevropskim (in deloma neindoevropskim) ljudstvom in da torej to ne more biti avtentična svetopisemska mitska predstava. Ugotavljanje, po kakšni poti je prišla v svetopisemske tekste - prek mitologij sosednjih ljudstev, kot skupna dediščina ali kako drugače, pa bi seveda zahtevalo dolgotrajnejše raziskave tega vprašanja. Na tem mestu smo namreč hoteli zgolj opozoriti na mnoge skupne elemente, ki se kažejo med mitskimi predstavami narodov po svetu in mitskimi predstavami, ki jih najdemo v Svetem pismu.

³⁹ M. Oreb, *Izbor štenja i obrednih i pučkih religioznih pjesama otoka Visa*, Split 1979, 189-190.

⁴⁰ Prim. O. A. Sedakova, n. d., 246-247.

⁴¹ Prim. Grabner-Heider, Krašovec, n. d., 475.

Povzetek: Mirjam Mencej, Pomen vode v Svetem pismu stare zaveze

Voda ima v Svetem pismu stare zaveze več pomenov: ima lahko lustrativni značaj, je metafora za določeno stvar, lahko je simbol Božje moči. Nas zanima predvsem mitski pomen vode v povezavi z mitskimi predstavami drugih narodov. Predstava o vodi v mitskem smislu se kaže predvsem kot kaos, nevarnost, poosebljena v mitski pošasti Leviatanu in hkrati kot meja med tem in onim svetom. Mit o boju med Bogom in morsko pošastjo zasledimo tudi v drugih mitologijah, npr. v babilonski in kanaanski, zato nekateri raziskovalci domnevajo, da ne gre za avtentičen svetopisemski mit, pač pa naj bi prišel v Sveto pismo prek sosednjih ljudstev.

Summary: Mirjam Mencej, Meaning of Water in Old Testament

In the Old Testament water can have several meanings: it can have a lustrative function, it can be a metaphor for a certain thing or a symbol of Divine power. In the article special attention is paid to the mythical meaning of water in connection with mythical notions of other nations. The concept of water in the mythical sense appears especially as chaos and danger, personified as the mythical monster Leviathan, and at the same time as the boundary between this world and the next one. The myth of the fight between God and a sea monster can also be found in other mythologies e.g. in Babylonian and Canaanite ones. Hence some scientists suppose that it is not an authentic biblical myth but entered the Bible *via* neighbouring peoples.

Christian Gostečnik OFM

Zakonski konflikt kot element odrešenja

Uvod

Le kaj se je zgodilo v tednih, mesecih, letih po poroki? Zdi se, kot da se je tisti psihično-evforični čas in prostor, ki je fanta in dekle prepričal, da drug brez drugega ne zmoreta več, razblinil. Ostali so samo spomini na izgubljene iluzije, na izgubljene sanje, ki ne bodo nikoli udejanjene, ali vsaj s tem partnerjem ne.

Po tem, ko so se čutili sprejete, polne psihične energije, varne, ljubljene, obdarovane, se naenkrat razgrne pred njih kruta realnost, v kateri se reaktivirajo stari konflikti, odpirajo se arhaične rane iz otroštva. Zakonca se naenkrat soočita z grozljivim dejstvom in bolečim spoznanjem, da ne bosta ljubljena na način, kot sta si to predstavljala in želela. Tedaj se začne novo obdobje, obdobje nove taktike: zakonca prepričujeta drug drugega, in sicer preko jeze, kritike, zamere, da bi dosegla brezpogojno sprejetje, odgovorila na potrebe, želje in zahteve in na ta način dosegla tisto, kar sta si želela s poroko.

Zakonca se začneta pogajati za pozornost, ljubezen, razporeditev in delitev domačih opravil, nadaljujeta s taktiko jeze, jokanja, izolacije, občutka sramu, grožnje, kritike, samo da bi se partner spremenil, uvidel, da nima prav. Ti konflikti se lahko nadaljujejo leta in leta in končno si partnerja najmeta svoj novi psihični prostor in čas, kamor usmerjata svoje sile: bodisi da so to otroci, aktivnosti, delo ali pa si poiščeta drugo osebo, ki naj bi zadovoljila njune potrebe. Postaneta si tujca, drug drugemu dobesedno nevarna, reagirata drug na drugega kot na objekt grožnje, saj si namesto zakonske intimne odpirata stare rane in zadajata nove. Končno se emocionalno ali pa dejansko razporočita in na ta način skušata najti razrešitev neznosnih psihičnih konfliktov.

1. Kaj se res dogaja?

V zahodnem svetu je izbira zakonskega partnerja svobodna zadeva, naše poroke niso vnaprej zrežirane, vendar ima naša podzavest pri tem povsem svojski program, ki bistveno definira in odločilno vpliva na izbiro zakonskega

partnerja.¹ Naša podzavest hoče restavrirati primarni občutek življenjskosti in celote, s katerim smo se rodili. Da pa to lahko stori, mora najprej popraviti škodo, ki nam je bila prizadejana v otroštvu, v dobi odraščanja in je posledica naših nezadovoljenih potreb. Skratka, naša podzavest išče partnerja, ki bo lahko dal, česar nam naši starši niso bili sposobni dati zaradi kateregakoli vzroka.²

Predstavljali bi si, da bomo izbrali za življenjskega prijatelja nekoga, ki ima karakteristike, ki jih naši starši niso imeli, in zares naša zavest išče prav to. Z drugimi besedami, išče partnerja, ki nas bo ljubil in sprejemal brezpogojno in s tem nadomestil tisto, kar smo pogrešali v dobi odraščanja. Vendar je podzavestni program tisti, ki vodi naš proces izbiranja.³ Podzavest ima torej svoje razloge, ki so zavesti prikriti, zato svojo predstavo o pravem partnerju, kompleksno sintezo karakteristik, na osnovi katerih skuša podzavest dokončati tisto, kar je ostalo neizpolnjeno v naši dobi odraščanja.⁴ Podzavest skuša na ta način zaceliti rane in razrešiti konflikte iz otroštva. Za to je potrebno poiskati partnerja, ki odgovarja starševskemu modelu odnosnosti, da na osnovi tega reinkarniranega modela ponovno ustvari podobna izkustva na temelju podobnih personalnih in odnosnostnih karakteristik, ki spominjajo na pomembne osebnosti iz mladosti.⁵

Gre torej za restavracijo starega, familiarnega modela, pa čeprav boli in je travmatičen, in sicer z upanjem, da se bo tokrat stara drama odigrala na drugačen, pozitiven način.⁶ Vse significantne transakcije in interrelacije v otroštvu so na nas pustile svojska znamenja in vsi ti vtisi skupaj oblikujejo podobo, ki jo zasledujemo, skušamo doseči pri iskanju partnerja, kajti ravno ta in samo ta oseba me lahko naredi ponovno celotnega.⁷

Kljub temu da zavest išče samo pozitivne karakteristike in negira vse negativne pri izbiri partnerja, so negativne lastnosti veliko globlje vpisane v to podobo, ker so ravno to tiste karakteristike, ki so povzročile toliko ran, ki potrebujejo zdravljenje.⁸ Naša podzavestna potreba je, da nekdo, ki nas spominja na naše starše, restavrira primarno življenjskost in celotnost. Z drugimi besedami, pri izbiri partnerja iščemo nekoga z istimi karakteristikami, nekoga, ki ga že poznamo, saj je samo z njim možno priti do prvotne celotnosti, ki nam je v dobi odraščanja niso nudili, kar pomeni, da bodo v nas zaživeli tudi vsi prepovedani elementi naše psihe - vse tiste karakteristike, ki smo jih morali

¹ O tem so pisali H. Hendrix, *Getting the Love you want*, New York 1990; I. Charny, *Existential/Dialectical Marital Therapy*, New York 1992; M. Solomon, *Narcissism and Intimacy*, New York 1992; J. Lachkar, *The Narcissistic/Borderline Couple*, New York 1992; J. Framo, *Family-of-Origin Therapy*, New York 1992.

² Prim. H. Hendrix, n. d., 15-19.

³ Prim. H. Hendrix, n. d., 19-20.

⁴ Prim. H. Hendrix, n. d., 20-30.

⁵ Prim. H. Hendrix, n. d., 32.

⁶ Prim. I. Charny, n. d., 26.

⁷ Prim. H. Hendrix, n. d., 33-40.

⁸ Prim. H. Hendrix, n. d., 40-43.

zanikati, potlačiti, ker se naši starši z njimi zaradi svoje frustrirane osebnosti niso strinjali in so bile zato prepovedane.⁹

V gornjem pomenu je torej odnos otroka do staršev bistvenega in osnovnega pomena. V prvih dneh otrokovega življenja je edini dialog med materjo in otrokom v telesni povezavi, v dotiku, v odgovarjanju na otrokove potrebe. Mati mora biti sposobna preko intuitivnega zaznavanja začutiti, kaj otrok rabi, in odgovoriti na njegove potrebe, želje in zahteve. Če je mati neodzivna, bo otrok ostal zaznamovan z občutkom nezaželenosti, zanemarjenosti, zavrženosti in nezaupanja. Preko tega osnovnega dialoga se otrok tudi uči prvih modelov obnašanja, odzivanja in prilagajanja na materino odzivnost. To je tista temeljna odzivnost, ki vedno nosi v sebi odnosnostni pečat zadovoljenosti, veselja ali pa razočaranosti, zavrženosti, saj je ravno ta dialog prvo izkustvo, ki v svojem jedru določa ves nadaljnji razvoj človekove osebnosti do sveta in ljudi. Ves nadaljnji emocionalni, kognitivni in interrelacijski način doživljanja in mišljenja ter odzivanja bo v veliki meri odvisen od tega primarnega odnosa.¹⁰

Otrok se torej že v zelo zgodnji dobi razvoja nauči, da se mora prilagajati na materino odzivnost in iskati sozvočje svojih potreb z njenimi. Če je mati neprisotna, depresivna, razočarana, bo otrok to čutil in bo skušal svoje želje in potrebe izražati samo v za mater sprejemljivem kontekstu. Naučil se bo, da mora skrbeti za mater, biti senzitiven in odziven na njena emocionalna stanja, kajti šele na ta način bodo njegove potrebe po varnosti, zavetju, pozornosti, nežnosti, ljubezni zadovoljene oziroma bo upal, da bodo nekoč dobile zadovoljiv odgovor.

In če mu ne bo uspelo, si bo sam zgradil svoj svet, v katerem se bo počutil sicer osamljenega, razočaranega, nepotešenega; strah ga bo, čutil se bo ogroženega, vendar bo to znal prikriti z vrsto obrambnih mehanizmov. Krivil bo na primer sebe in bo ob tem še vedno upal in si želel, da bodo nekoč le sprevideli njegovo bolečino in nanjo odgovorili. Ostal bo emocionalno povezan s starši, ker je zanj ta odnos nujno potreben, pa če je še tako boleč. Brez tega odnosa namreč ne more preživeti.¹¹

2. Boj moči

Romantična ljubezen je po svoji naravi sila privlačnosti, ki dve nekompatibilni osebnosti pripelje v zakon, ali kot trdi Hendrix,¹² je trik narave, ki združi partnerja z namenom, da zacelita rane iz mladosti s tem, da na osnovi relacijskih modelov iz mladosti ponovita, ponovno ustvarita psihično atmosfero, v kateri sta bila ranjena. Konflikt, ki temu nujno sledi, je znamenje in energija, ki pokaže na najbolj boleče rane, neizpolnjene želje in potrebe iz mladosti. Zato

⁹ Prim. H. Hendrix, n. d., 44.

¹⁰ Prim. A. Miller, *Drama je biti otrok*, Ljubljana 1993, 22-32; M. Solomon, n. d., 29-52.

¹¹ Prim. M. Solomon, n. d., 66-71; A. Miller, n. d., 58-64; H. Hendrix, n. d., 75-80.

¹² Prim. H. Hendrix, n. d., 81.

je primarna naloga in odrešenijski vidik zakona preusmeriti energijo, ki se pojavi v konfliktu, iz procesa ponovnega travmatičnega podoživljanja v proces odrešenja, razreševanja in zdravljenja.¹³ V tem pomenu romantična ljubezen oziroma zaljubljenost prinaša obljubo izpolnitve vseh želja in potreb; konflikt pa je vedno odgovor na razočaranje, ker se obljube romantične ljubezni niso izpolnile.¹⁴

a) Iracionalna prepričanja, ki vodijo v konflikt

1. Če partnerja ranim dovolj, bo izpolnil moje želje, potrebe in me ljubil; če mu prizadenem dovolj gorja, bo končno uvidel, da ne dela prav, ko mi prizadeva neznosne bolečine.¹⁵

2. Partner natančno ve, kaj potrebujem, zato mu tega ne bom povedal. Kajti če mu povem, če ga moram vprašati, potem bo izpolnil moje želje samo zato, ker mora to narediti in ne zato, ker to hoče narediti, ali zato, ker me ljubi.¹⁶

3. Partner mora živeti samo zame, izključno pripada samo meni, je moja last in me mora zato brezpogojno sprejemati.

Tako prvo kot drugo prepričanje temelji na otrokovi izkušnji odzivnosti njegovih staršev. Otrokova logika gre nekako takole: Samo če bom dovolj glasen, če v starše vnesem dovolj nemira, dovolj napetosti, dovolj bolečine z jokom, vpitjem, razposajenim obnašanjem, potem me bodo slišali in mi odgovorili.¹⁷ »Odrasel način« tega istega prepričanja je nenehno kritiziranje, kazanje na napake, podcenjevanje, cinizem, sarkazem ali pa brutalno vedenje, divja vožnja z avtomobilom, fizična, mentalna in emocionalna zloraba. In vendar je samo mati v najzgodnejši dobi zares slutila (in sicer preko intuitivnega zaznavanja) tako imenovane empatije, kaj otrok zares potrebuje: hrano, objem, nežnost, ker sicer otrok ne bi preživel. Pozneje pa te popolne empatije nihče več ni zmožen. Na podoben način je tudi tretje prepričanje odsev otroške dobe, ko naj bi mati obstajala izključno samo za otroka.

V poznejši razvojni dobi se ta prepričanja korigirajo, seveda če je mati pravilno in dovoljno čustveno prisotna in naravnana na otroka. Na ta način postane otrok samostojen in začne iskati zadovoljitev svojih potreb v bolj recipročni interrelacijski obliki.¹⁸ Če pa tega sozvočja med materjo in otrokom ni, potem ta otrok v odrasli dobi še vedno išče tisti izključno posesivni občutek v partnerju, ki mora vse razumeti, vse razbrati in preko prizadejane bolečine in frustracije ugotavljati, kaj njegov partner najbolj potrebuje. Ker se to ne uresniči, lahko partner podleže strahu, grozi, obupu in sprejema partnerja kot

¹³ Prim. H. Hendrix, n. d., 81-83, M. Solomon, n. d., 86.

¹⁴ Prim. H. Hendrix, n. d., 75.

¹⁵ Prim. H. Hendrix, n. d., 76.

¹⁶ Prim. H. Hendrix, n. d., 72-75.

¹⁷ Prim. H. Hendrix, n. d., 78; A. Miller, n. d., 95-100.

¹⁸ Prim. M. Solomon, n. d., 92-96.

objekt zastrašujoče groze, saj ga lahko le-ta spet rani in s tem »natrosi nove soli« na stare rane, ki niso bile nikoli zaceljene.¹⁹

b) Stopnje konflikta - boja moči

1. Šok: Partnerja dobesedno padeta v šok, saj je boleče spoznanje vse preveč kruto, da bi ga mogla sprejeti.²⁰

2. Zanikanje: Ko se počasi začneta zavedati, da njuna odločitev za skupno življenje vodi v nova, ponovna razočaranja, se v začetku skušata reševati z obrambnim mehanizmom zanikanja - saj ni tako hudo, imel-a sem samo slab dan, saj ni bilo namerno, kljub vsemu me ima rad-a, gotovo so vzroki druge, samo prespati je treba vse skupaj in spet bo vse dobro.²¹

3. Jeza: V tej fazi nastopi jeza ob spoznanju, da nikoli ne bo drugače, da je partner zares tisti, ki prizadeva rane.²²

4. Žalost, depresija: Ob bolečem spoznanju razočaranja se prebudi neizprosna žalost, ki ji sledi depresija. Le-ta je odsev izgube idealnega partnerja, ki se je »spremenil«, ki naj bi se poprej samo sprenevedal.²³

5. Pogajanje: Partnerja se začneta pogajati na »daj-dam« osnovi - če boš ti naredil to, bom jaz naredila to in se tako pogajata v zvezi z denarjem, otroki, dejavnostmi v hiši, razvedrilom.²⁴

6. Obup: Kar sta si partnerja najbolj želela oziroma v idealni sliki pričakovala drug od drugega, sta sedaj spoznala, da sta najmanj sposobna in pripravljena tudi dajati. To kruto spoznanje ju vodi do nove tragičnosti, začneta se drug drugega bati, saj drug drugemu predstavljata največjo nevarnost - če sem odprt in s tem ranljiv, dajem partnerju možnost, da me rani še globlje.²⁵

7. Razporoka - dejanska ali pa emocionalna: Ko partnerja dokončno uvidita, da so njuni konflikti nerazrešljivi, njun obup in globoko razočaranje brez izhoda, se razporočita ali pa si najdeta vsak zase svoj intimni svet, v katerem se počutita varna, zelena in se s tem emocionalno ločita.²⁶

Vsekakor ni nujno, da zakonca izkusita vse stopnje po gornjem redu - lahko se razporočita ali emocionalno ločita že prej, še zlasti, če si ob novem partnerju najdeta »prijazno«, »razumljeno« in »sprejemajočo« atmosfero.

¹⁹ Prim. H. Hendrix, n. d., 110.

²⁰ Prim. H. Hendrix, n. d., 115.

²¹ Prim. H. Hendrix, n. d., 116.

²² Prim. H. Hendrix, n. d., 115.

²³ Prim. H. Hendrix, n. d., 115.

²⁴ Prim. H. Hendrix, n. d., 115.

²⁵ Prim. H. Hendrix, n. d., 116.

²⁶ Prim. H. Hendrix, n. d., 116.

c) Zakonska konfliktna interakcija - Proces boja moči

Zakonska arena, v kateri se odigrava drama dveh partnerjev, ni samo prostor odzivanja na vzbujene stare rane in konflikte, ampak partnerja aktivno drug v drugega projicirata svoje lastne nerazrešene konflikte, vznemirjenost, jezo in frustracije, ki sta jih prinesla iz svojega otroštva.²⁷ Oba partnerja drug v drugem odkrijeta znane karakteristike, ki so jima že v odraščajoči dobi povzročale zastrašujočo ranljivost. Tudi če partner vedenjsko ne ponazarja in uprizarja teh zgodovinskih karakteristik, jih sopartner z aktivnim čutenjskim in obnašajskim dejem dokončno aktivira.²⁸ To se odigrava preko izredno močnega mehanizma - projektivne identifikacije, v kateri partner dobesedno sprovcira sopartnerja, da se začne odzivati na način, ki se ga partner najbolj boji in si obenem želi, da se ravno ta travmatična igra ne bi nikoli več ponovila.²⁹

Poznamo dve osnovni dinamiki projektivne identifikacije: konkordantno in komplementarno.³⁰

1. V konkordantni projektivni identifikaciji eden izmed partnerjev začne doživljati oziroma podoživi v relaciji s partnerjem arhaična, otroška doživetja iz mladosti. Ponovno se bo počutil tako kot nekoč v relaciji s svojimi starši. V partnerju bo našel in seveda preko projektivne identifikacije kreiral svoje starše ter ob njem ponovno doživljal reinkarnacijo prvotnega odnosa do staršev. Partner ga bo začel obravnavati, se nanj odzivati na način, kot so se njegovi starši odzivali nanj. Primer tega je poroka s partnerjem, ki je zasvojen z alkoholom, ali je brutalen, posesiven, nerazumevajoč, tiranski. Ob njem bo torej ponovil originalno psihično-emocionalno atmosfero, ki mu je zelo dobro znana iz mladosti, saj je bil morda tudi njegov ali njen oče zasvojen z alkoholom, nedostopen, zahteven, neljubeč. Vsekakor je treba pri tem ponovno poudariti, da so pri tovrstni projektivni identifikaciji v obeh partnerjih že vsebovani osnovni elementi obnašanja, vendar so v latentni obliki in se ob srečanju s partnerjem, ki aktivno odgovarja na to valentnost, v polnosti prebudijo in zadobijo konkretne oblike obnašanja. Partner, ki sprejme to projektivno identifikacijo, bo v retrospektivi lahko ugotovil, kakšni so bili v originalu sopartnerjevi starši.

2. V komplementarni projektivni identifikaciji pa eden izmed partnerjev postane identična podoba svojih staršev: sopartnerja obravnava, se nanj odziva in odgovarja na način, kot so se nanj njegovi starši. Na ta način se ponovi njegov originalni starševski odnos do njega. Z drugimi besedami, postane oče ali mama in sopartnerja začne obravnavati na način, ki so ga starši imeli do njega. Vzemimo za primer: kot njegovega očeta, tudi njega ni nikoli doma, je nezvest,

²⁷ Prim. I. Charny, n. d., 45-50.

²⁸ Prim. I. Charny, n. d., 45-46.

²⁹ Prim. I. Charny, n. d., 46; M. Solomon, n. d., 130; J. Lachar, n. d., 42-50.

³⁰ Prim. J. Lachkar, n. d., 91; M. Solomon, n. d., 194; S. Cashdan, *Object Relations Therapy*, New York 1988, 55-68.

zanemarja družino, v družbi in alkoholu išče svojo uteho. Sopartner bo na tej osnovi lahko ugotovil partnerjeva doživetja iz mladosti in se identificiral z njimi, saj bo sopartner v njem poustvaril podobno psihično-emocionalno atmosfero, kot jo je sam v originalnosti doživiljal ob svojih starših.

Na ta način partnerja ponovita, ponovno ustvarita družinsko atmosfero, v kateri sta doraščala, atmosfero, ki jima je domača in kliče po razrešitvi. Taki primeri nas naravnost fascinirajo: družina, kjer je vladal alkohol, brutalnost, tesnoba, stiska, konflikt, anksioznost, nudi človeku neke vzorce, ki postanejo del vsakodnevnega doživljanja partnerjev. Partnerja, ki sta dobesedno zbežala iz tega zastrašujočega okolja v novo družino, sta kmalu ustvarila, odkrila, da se stari modeli obnašanja in čutenja z mehansko silo ponavljajo.

Vsekakor je pri tem treba ponovno poudariti, da je v partnerju, ki sprejema projekcijo nezaželenih, introiciranih delov sopartnerja, ki jih sam ne more predelati in s tem integrirati in jih zato eksternalizira, neke vrste valentnost, ki je senzibilna na proicirane elemente in jih zato sprejema ter aktivira. Partner torej natančno izbere reinkarnacijo prvotne osebnosti, s katero je doživiljal primarne travme in jih z njim ponovi ali pa si izbere izrecno nasprotje, ki pa po pravilu dialektičnega zakona ravno tako z isto preciznostjo vodi nazaj v prvotno familiarno dinamiko.³¹

Zakonska partnerja sta zmožna na ta način vzbuditi in aktivirati drug v drugem najbrutalnejše vedenjske odzive obnašanja in se dobesedno zapleteta v spiralni začarani krog nenehnega zadajanja novih in novih ran. V tem spiralnem začaranem krogu si obenem dograjujeta nove obrambne mehanizme in izza teh okopov na novo konstituirata nadaljnje napade, ki pa obenem samo še bolj dokazujejo, kako je sopartner v resnici nepravičen, brutalen, žaljiv in agresiven. Partnerja na osnovi te dinamike samo še potrjujeta, da so te krute lastnosti zares del njunih osebnosti ter njunega vedenjskega in čutenjskega repertoarja.³²

d) Vrste in dinamika konflikta - boja moči

Raziskovalci zakonskega konflikta razlikujejo dve osnovni dinamiki, ki se odigravata v areni boja moči: dimenzijo zahteva-umik in dimenzijo konflikt-izogibanje.³³

1. Zahteva-umik: eden izmed partnerjev karakteristično zahteva odzivnost, bližino, intimnost, medtem ko drugi odgovarja s tišino, umikom in neodzivnostjo, ki prvega spodbudi še k večji zahtevnosti. S tem se konflikt veča in partner, ki zahteva bližino, v drugi stopnji še intenzivneje zasleduje umikajočega z novimi zahtevami. Na tretji stopnji se partner, ki zahteva odzivnost, začne razočaran umikati in tedaj se začne umikajoči se previdno bližati, ker se v njem prebudi strah po izolaciji. To na četrti stopnji še bolj

³¹ Prim. I. Charny, n. d., 39.

³² Prim. I. Charny, n. d., 42.

³³ Prim. I. Charny, n. d., 43-45; J. Lachkar, n. d., 92; M. Solomon, n. d., 166.

razvname partnerja, ki zahteva odzivnost in začne neusmiljeno napadati umikajočega, ki odgovarja s protinapadom. V zadnji, peti stopnji, se oba partnerja zasidrata v varni razdalji in tam ostajata, vse dokler se ne prebudi nov konflikt, ki se odigra na podoben način.³⁴

2. Konflikt-izogibanje: oba partnerja se bojita konflikta in naredita vse, da se mu izogneta. V tej dinamiki pride do navideznega razumevanja, zanikanja realnosti, ki vodi v različne oblike psihične vznemirjenosti in organske obolevnosti. Največkrat pa prav otroci odreagirajo na prikriti konflikt s tem, da razvijejo psihične motnje, nezmožnost emocionalnega razvoja, motnje pri učenju, pojavijo se lahko celo različne variacije psihotičnih obolenj.³⁵

Obe konfliktni dinamiki lahko vodita do razporoke, pri čemer pa se partnerja, ki se konfliktu izogibata, ponavadi, nenadoma ločita brez posebnih vnaprejšnjih opozoril, ki vsekakor v veliki meri presentijo in vznemirijo okolico.³⁶

e) Zaporednost zakonske interakcije - boja moči

Zakonca si v svojem psihičnem prostoru ustvarita celo plejado medosebnih interakcij, ki so hitro zaznavne. Izoblikujeta si repertoar stereotipnih obnašajskih modelov, neke vrste »partnerski emocionalni ples«, ali sistem, ki determinira in definira način reagiranja in odzivanja drug na drugega.³⁷

V tem svojskem »emocionalnem plesu« ponavljata vznemirljivo igro, v kateri eden izmed partnerjev izvabi v sopartnerju zanj karakteristični odziv, na katerega izzvani odgovori avtomatično ter s tem konfirmira vedenjski model, interakcijo, ki jo je partner v svoji originalnosti doživeljal v relaciji s svojimi starši. Na ta način izzvani partner samo še bolj utrdi sopartnerjevo prepričanje, da ga bo le-ta ponovno ranil, ga ponovno zapletel v originalno travmatično igro ter s tem rekreiral zastrašujočo interakcijo, ki je samo reinkarnacija, ponovna materializacija spomina na doživetja iz otroštva.³⁸

Raziskave s tem v zvezi kažejo, da sta partnerja ob poroki skoraj vedno na isti ravni emocionalne zrelosti in da se na tej osnovi tudi odločata za poroko. Poleg tega sta si zelo sorodna v svoji psihični zgradbi, oblikah obrambnih mehanizmov in si na temelju tega dogradita sistem svojih interakcij, na osnovi katerih delujeta.³⁹

Zakonca, ki imata otroke, tudi te vključita v svojo interakcijsko igro in potem otroci s svojim vedenjem in čutenjem odigravajo najbistvenejše interakcijske komponente jeze, frustracije, strahu, razočaranja in depresije.

³⁴ Prim. I. Charny, n. d., 46.

³⁵ Prim. I. Charny, n. d., 48.

³⁶ Prim. I. Charny, n. d., 49-51.

³⁷ Prim. I. Charny, n. d., 49-50; M. Solomon, n. d., 172-173.

³⁸ Prim. I. Charny, n. d., 50, 96-99, 145-146, 167; M. Solomon, n. d., 194-198.

³⁹ Prim. I. Charny, n. d., 42-45.

Velikokrat se zgodi, da ravno otroci starše opozorijo preko svojih emocionalnih problemov ali preko problemov s šolo oziroma s svojim odnosom do staršev in okolice, da je njun odnos pripeljal do vznemirljivega konflikta. Starši se ponavadi v polnosti zavedo, da je problem osnovan v njunem zakonskem odnosu šele, ko jima otroci to pokažejo na področju svojega nefunkcionalnega obnašanja in ko jih terapeuti pri družinski terapiji na to izrecno opozorijo.⁴⁰

Tipičen primer za to je nenadno opozorilo iz šole, kjer otrok naenkrat ne zmore več v korak z ostalimi učenci, pa čeprav je bil prej soliden in skrben v vseh pogledih. Otroci v teh primerih tudi nenadoma razvijejo tako imenovano fobijo pred šolo - postane jih strah, bojijo se zahtev v šoli in začno izostajati. Vse to je zaradi zakonskega konflikta, ki je prerasel dovoljeno sistemsko interakcijsko raven. Nabrlo se je vse preveč bolečih, travmatičnih in anksioznih doživetij, da bi zakonski in družinski sistem še bil sposoben le-to predelati. Otroci na ta način prevzamejo vlogo nosilcev zakonskega konflikta.

Mladostniki so še posebej nagnjeni k skrajnim reakcijam, ki jih povzročajo zakonski problemi. Mladostnik tako začne izostajati od pouka v šoli, zapira se vase, postane agresiven in nepričakovano začenja kazati simptome depresije. V tem stanju se marsikateri mladostnik zateče v svet alkohola, mamil in neprimerno družbo. Preko teh simptomov skuša pokazati na napetost v družini in nepremostljivo stisko, ki jo doživlja ob svojih starših.

3. Proces razreševanja zakonskega konflikta

Zakonca se morata brezpogojno zavezati, da bosta zavestno sprejela odgovornost za vse svoje čutenje, mišljenje in ravnanje. Zavezati se morata, da bosta prekinila interakcijsko igro projektivne identifikacije z vsemi posledicami tega splošnega pojava. Poleg tega se morata zavestno odločiti, da ne bosta več ostajala samo na ravni kritike in s tem samo reagirala na vse izzive soperterja, ampak postala aktivna ustvarjalca nove, odrešene zakonske skupnosti, ki lahko na osnovi tega začne nastajati.

To je možno doseči le, če zapreta vse katastrofalne izhode,⁴¹ kakor tudi vse ostale izhode, ki vodijo v emocionalno oziroma dejansko ločitev ter vztrajata v procesu razreševanja konfliktov, dokler ne bodo razrešene vse prvine njune boleče interakcijske igre.⁴²

1. Katastrofalni izhodi:

- a) umor, umor sozakonca, posreden ali neposreden;
- b) samomor kot oblika skrajnega obupa in nepremagljive stiske;
- c) ločitev, ki jo lahko spodbudi katerikoli faktor;
- d) živčni zlom in ostale psihične bolezni;
- e) zakonske afere s strani enega ali obeh zakoncev;

⁴⁰ Prim. I. Charny, n. d., 96-99; M. Solomon, n. d., 81-91; J. Framo, n. d., 15-24.

⁴¹ Prim. H. Hendrix, n. d., 156.

⁴² Prim. H. Hendrix, n. d., 202-215.

f) mamila in alkohol, obojestranska zasvojenost oziroma pasivno spodbujanje k temu.

2. Ostali izhodi:

- a) jeza, podlost, brutalnost, depresija;
- b) računalnik, delo, odvečna službena potovanja;
- c) šport, televizija, branje, spanje;
- d) otroci, starši, prijatelji, sorodniki;
- e) kulturne in vsemogoče druge prireditve;
- f) cinizem, sarkazem, zamera, tišina, izzivalnost.

Vsi naštetih izhodi so namreč samo v funkciji ohranjanja zakonskega konflikta, ki ga zakonca dobesedno rabita, ker bi se sicer morala soočiti z bolečo resnico globokega razočaranja in predvsem z dejstvom, da sta oba soustvarjalca vseh svojih travm in s tem zanje tudi odgovorna. Vsi ti izhodi konflikta ne razrešujejo, ampak ga na svojski način zanikajo in s tem ohranjajo osnovno dinamiko konfliktnih cirkularnih interakcij, ki sam konflikt z vsemi posledicami samo še pogloblja. Poleg tega pa nerazrešeni konflikt predstavlja bolečo, nepremostljivo blokado na poti k zdravemu, funkcionalnemu interakcijskemu odnosu in dozorevanju ter v samem temelju zavira tudi osebnostni razvoj in dozorevanje posamičnih partnerjev, kakor tudi celotne družine.

Sklep

Osnovna predpostavka tega članka je, da se boleča doživetja, travme in konflikti iz mladosti v zakonu ponovno reaktivirajo, in sicer tokrat z novim upanjem, da se bo ta boleča interakcijska igra odigrala na drugačen način in bo imela drugačen konec.

Zaljubljenost, ki združi dve nekompatibilni osebnosti, je samo v funkciji podzavestnega programa, ki skuša obnoviti izvorno psihično-emocionalno atmosfero iz mladosti z namenom, da jo tokrat razreši. Konflikt, ki se ponovno ustvarja, je znanilec ranjenosti; konfliktnih interrelacij pa v svojem jedru kažejo na prvotni odnos med starši in otrokom, ki se v zakonskem odnosu (preko mehanizma projektivne identifikacije) ponovno vzpostavlja in vzdržuje z vso silovitostjo ter preciznostjo v zaporednosti partnerskih cirkularnih interrelacijskih odnosov. Zakonski odnos s svojo dinamiko torej predstavlja možnost odrešenja primarnih emocionalnih zapletov in njihovih posledic.

Kot so bile rane, emocionalne vznemirjenosti in konflikti ustvarjene v odnosu s starši, tako je celjenje ran, razreševanje konfliktov in s tem odrešenje možno le v odnosu z intimnim partnerjem, s katerim je mogoče ponovno vzpostaviti globok intimni odnos, ki je podoben intimnemu odnosu med starši in otrokom. Čim bolj je bil ta primarni intimni odnos razrvan, tem globlje so rane in tem večji bo pozneje konflikt med zakoncema, saj se bo ta arhaični odnos ponovil, in sicer z namenom razrešitve in odrešenja. Z drugimi besedami, v rekreaciji podobnih konfliktov in doživetij podzavest išče odrešenje, razrešitev najglobljih bolečin in travm. Konflikt je s svojo dinamiko v tem smislu zrcalna

slika primarnega odnosa s starši in obenem skript, ki determinira način in obliko odrešenja.

Zakon je v tem pogledu odrešenjski akt, odrešenjsko dejanje oziroma instrument, ki daje možnost, da se odrešenjska dinamika aktualizira. Bistvena komponenta pri tej odrešenjski dinamiki je empatija, to je vživljanje v partnerjevo bolečino, saj je samo preko empatije možno razumeti, kaj in kje je travma, in jo razrešiti.

Zakaj je temu tako? V zaljubljenosti partner začuti in doživi preko empatičnega odnosa, da je ponovno povezan z nekom, ki ga brezpogojno sprejema, ga ima zastonjsko rad in ga na ta način ovrednoti kot enkratno, celostno osebnost; to je nekaj podobnega tistemu, kar je doživljal v primarnem odnosu s starši oziroma po čemer je hrepenel v idealni sliki, ki je vrisana v samem temelju človeške psihe.

Zato je osnovni pogoj za razrešitev konflikta, da se odrešenjska dinamika zares aktualizira v zavezi, ki daje možnost, da si partnerja empatično, zavestno in aktivno prisluhneta v svojih bolečinah in zavestno reorganizirata svojo percepcijo ter vidita drug drugega primarno v njuni ranjenosti, strahu, ogroženosti, bolečini in ne sprejemata več drug drugega kot tistega, ki je hudoben, zavidljiv, prepirljiv, siten in trmast; kajti za vsakim izpadom jeze, sarkazma in besa se skriva skeleča rana, bolečina in strah, saj se partner najbolj boji, da bi se katastrofa, ki ga je najbolj prizadela, travma, ki je ni nikoli prebolel, spet ponovila. Ravno v tej dinamiki strahu in ogroženosti pa se skriva paradoks. Partnerja namreč na prefinjen način s svojo cirkularno interakcijsko igro ponavljata ravno tisto, česar se najbolj bojita, ker ravno bolečina, travma in konflikt, ki sta ga rekreirala s svojo interakcijsko igro najbolj rabi razrešitve in s tem odrešenja.

V zakonski dinamiki se, kot je bilo rečeno, obnovijo najgloblji intrapsihični, nerazrešeni konflikti s tem, da se tokrat odigravajo na interpersonalni ravni. Partnerja morata tako rekoč ponovno skozi »dolino senc«, kajti samo na ta način je možno priti do odrešenja. V konfliktu se ponovno ranita, kot sta bila že primarno ranjena; izgubita varnost in empatijo, kar zanju pomeni dve največji izgubi, ki tako boleče spominjata na arhaične travme. Zaradi tega se zapreta, se bojita vsake nove odprtosti, saj jima le-ta predstavlja katastrofalen strah, grožnjo in ranljivost, ki vodi v neizbežno bolečino nove ranjenosti.

Vendar pa je navkljub vsemu ravno odprtost ter z njo ranljivost edini način, preko katerega je možno odrešenje, razrešitev sporov, konfliktov in celjenje ran. Edino ranljivost in odprtost namreč omogočata empatiji, ki zdravi, da začne svoj proces. Če katerakoli boleča rana ni naslovljena, bo vedno zavirala odprtost in s tem ozdravljajoče odrešenje, ker je zavita v obrambni mehanizem, ki jo varuje pred nevarnostjo ogroženosti in ponovne ranljivosti.

Zakrament zakona je v tem smislu odrešenjski proces, ki s pomočjo milosti daje možnost za nov začetek in nove, drugačne odnose. Ta proces pa se lahko začne šele tedaj, ko partnerja sprejmeta odgovornost za svoja dejanja, se zavestno odločita, da bosta prekinila cirkularni interakcijski krog konfliktnih,

bolečih iger, ki so bile v originalu ustvarjene v mladostnih doživetjih, in začela z graditvijo novih, drugačnih odnosov.

V naravi odrešenjske ojkonomije človeških odnosov je torej dana možnost, da se dve nekompatibilni osebnosti, ki pa sta si po notranji psihični strukturiranosti komplementarni, združita v zakonski zvezi in s tem dejem pričneta odrešitveni proces. Ko si partnerja izpovesta ljubezen in si obljubita zvestobo, si s tem zagotovita varno psihično atmosfero intimnosti, v kateri lahko tvegata odprtost drug drugemu in s tem ranljivost, ki je potrebna, da se intimnost poglobi. Na tej osnovi je možno razkriti rane in bolečine, na katere kaže zakonski konflikt, in si priznati travme, ki kličejo po razrešitvi in odrešenju.

Povzetek: Christian Gostečnik, Zakonski konflikt kot element odrešenja

Zakonska arena, v kateri se odigravajo najpomembnejša doživljanja intimnosti in obenem najbolj boleče drame ter travme, je hkrati tudi psihični prostor, v katerem se razrešujejo boleči stari konflikti, ki jih partnerja vzbudita drug v drugem, in sicer z namenom, da jih razrešita. Zakon je s svojo dinamiko v tem smislu eden najpomembnejših odrešenjskih dejev.

Summary: Christian Gostečnik, Marital Conflict as an Element of Redemption

The marital arena where the most important experiences of intimacy and also the most painful dramas and traumas are created and recreated is at the same time the psychological space where the most most painful mutual conflicts provoked and perpetuated by the partners are resolved. In this sense the marriage with its dynamics is one of the most important recemptive acts.

Andrew Louth

Apophatic Theology: Before and After The Areopagite

Apophatic theology—the theology of negation or denial—is rightly associated with the name of Denys the Areopagite (or Dionysius the Areopagite, or even Pseudo-Dionysius), because it was he who introduced such terminology into Christian theology. But if he introduced the name, he did not introduce the thing: the idea that God is ineffable, that we can only make assertions about him by denying that any of our concepts is adequate to him, can be found in the New Testament—John's affirmation that 'no one has ever seen God' (Jn 1. 18) and Paul's account of God as 'dwelling in unapproachable light, whom no one has ever seen or can see' (1 Tim 6. 16) come to mind—and indeed in both the traditions that converge in Christianity, the tradition of the Hebrew Scriptures and that of Greek philosophy. But if such a tradition is endemic to Christianity, there have been moments when the articulation of apophatic theology has been felt imperative. Perhaps the first occasion was in response to Arian theology, which both seemed to make the Son of God a part of the created order and therefore comprehensible like the rest of that order, and was even thought maintain that God himself was within the compass of human thought: in this context the Orthodox fathers affirmed unequivocally the unknowability of God. Another occasion was the hesychast controversy, almost a thousand years later: there again, part of the Orthodox defence of the hesychasts was to lay stress on the incomprehensibility of God in himself. A further occasion was evidently the production of the *Corpus Areopagiticum* at the beginning of the sixth century, though it does not seem to me that Denys was reacting against any current notion that God was within human compass. But what Denys was doing was to introduce terminology—from contemporary Neoplatonism—that both gave apophatic theology a name and also made apophatic theology fundamental within Christian theology. In this paper I want first to look at the tradition of Christian apophatic theology that Denys inherited—mainly by looking at that developed by St John Chrysostom in the aftermath of the Anomoean controversy—and then to look at the way in which the newly sharpened sense of apophatic theology we find in Denys was developed by the two theologians of the century or so after Denys whom we

know to have developed his insights—John of Scythopolis, who in the middle of the sixth century produced an edition of the *Corpus Dionysiacum*, complete with variant readings, introductory prologue and scholia, and St Maximus the Confessor, who added further scholia and throughout his own writings makes use of Dionysian themes.

St John Chrysostom and Anomoeanism

Anomoeanism is the doctrine, associated with Aetius and Eunomius, that the Son was unlike (*anómoios*) the Father, usually regarded as an extreme form of Arianism, and dubbed 'Neo-Arianism', although none of the later 'Arians', whether 'semi-' or 'Neo-', regarded themselves as disciples of the priest of Alexandria. It flourished in the decade preceding the second Ecumenical Council, held at Constantinople in 381, and was still the subject of refutation by the Orthodox in the years following that council. St John Chrysostom's refutation of Anomoeanism is conveniently found in his six sermons 'On the Incomprehensibility [of God]' (*Perí akataléptou*), preached while he was still a priest in Antioch, probably in the winter of 386-7. An emphasis on apophatic theology in the refutation of Anomoeanism is also found in the great works written against Eunomius and Anomoeanism by the Cappadocian Fathers in the years preceding the Council—St Basil the Great's *Adversus Eunomium* and his brother, St Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*, to which I would want to add the rather more rhetorical *Theological Orations* of their friend, St Gregory the Theologian—but I have chosen to talk mainly about Chrysostom's sermons, partly because they were popular sermons, and therefore likely to have been both more representative of the Orthodox reaction against Anomoeanism and more influential on later Christian thinkers.

But to begin with, two more general points. First, it was not just against Neo-Arianism that the Orthodox came to lay stress on the mystery of God: that can be found right from the beginning. At the very outset of the Arian controversy, Alexander, patriarch of Alexandria, said in his letter to his namesake of Byzantium: 'If the knowledge of many other things undoubtedly much inferior to this question of the generation of the Word is hidden from human apprehension, [he quotes St Paul, Genesis and Ecclesiasticus] how can anyone meddle in the matter of the being of God the Word unless he is taken with the madness of melancholia?'¹ And such a well-known tag as St Ambrose's *non in dialectica complacuit Deo saluum populum tuum*² finds its context in the Orthodox perception of its position over against Arianism. So John's stress on the mystery of God in his reaction against Neo-Arianism is of a piece with the general Orthodox reaction.

¹ In H.G. Opitz (ed), *Athanasius Werke* 3/1 (Berlin-Leipzig 1934), Urkunde 14, pp. 22f.

² Ambrose, *De fide* 1. 5. 42.

But secondly, the Orthodox emphasis on the ineffability of God is often characterized as a reaction against the 'rationalism' of the Anomoeans. This seems to me an unfortunate way of putting it, that can, I think, lead to real misunderstanding. Baur in his biography of St John Chrysostom at one point quotes him as saying that 'faith stands as an enemy of rationalism'.³ But the word he has translated 'rationalism' is in fact *logismós*. The context suggests very strongly that 'rationalism' is here a mistranslation. The full quotation is: 'faith gives assurance; *logismós* then causes disturbance, for faith is the opposite of *logismós*.'⁴ Here, *logismós* means 'thought', in the sense, I would argue, that it has in the ascetic tradition: a thought, or train of thought—almost temptation—that causes distraction, disturbance in that sense. There is nothing of any conflict between faith and reason, or rationalism.

The importance of this second point can be seen if we turn to the beginning of St John's first sermon *Perí akataléptou*.⁵ He approaches his subject by dwelling on the nature of love, *agápe*, 'the root, fountain and mother of all good things' (1. 36). His praise of love leads naturally to a citation of 1 Cor 13, which includes the phrase: *gnōsis katargethēsetai* (knowledge will pass away: 1 Cor 13. 8). However, unlike some later Western theologians, St Bernard of Clairvaux, for example, in whom we do find an opposition between faith and reason (seen, thus, as rationalistic), John does not proceed to develop any opposition between love and knowledge. Rather, after quoting Eccles 12. 13—'Fear God and keep the commandments, for this is everything human'—he continues: 'if this is everything human, to fear God, and this comes from knowledge [John seems to have in mind the link between wisdom and the fear of God asserted in Ps 110. 10, for example], then, if knowledge is going to pass away, as Paul says, we shall be completely lost' (1. 82-6). The passing away of knowledge is not contemplated with unconcern: on the contrary, if knowledge vanishes, then we shall have lost what it is to be human, and we shall end up in a worse state than the animals. Chrysostom's solution is to observe that in 1 Cor 13, St Paul speaks of *partial* knowledge: *ek mérour gár ginóskomen* (1 Cor 13. 9a). It is this partial knowledge that will pass away, to be replaced by perfect knowledge, *gnōsis pantéles*: that is what is meant by *gnōsis katargethēsetai*. Knowledge, for Chrysostom, is part of what it is to be human: so any attempt by Chrysostom to emphasize the mystery of God and the limitation of human knowledge of Him never takes the form of decrying human knowledge. It rather takes the form of understanding what it is for a human being to know.

And so it proves. Chrysostom in his first homily *Perí akataléptou* goes on to develop the contrast between partial and perfect knowledge that he has found

³ C. Baur, *John Chrysostom and his Times*, 1 (Eng. tr., London 1959), 338.

⁴ John Chrysostom, *Homilia 33 in Hebraeos* (ed. Field, 7, 371).

⁵ I have used the edition prepared by Anne-Marie Malingrey (Sc 28 *bis*, 1970), which has a useful introduction by J. Daniélou. References are given to this edition, by homily and line, in parentheses in the text.

in St Paul's hymn to love, and does this by expounding the three analogies St Paul uses in that passage: the infant, the mirror, the puzzle. The analogy of the infant suggests that 'as the distance between a perfect man and an infant at the breast, so is the superiority of that knowledge that is to come to that we know now' (1. 121-3). Chrysostom comes to this conclusion:

So I know many things, but I do not know the manner of them (*autôn tôn trópon*). For I know God is everywhere and that he is wholly anywhere. How I do not know. I know that he is eternal and without beginning. How I do not know. For reason cannot receive knowledge of how such a being is, nor how it possesses existence neither from itself nor from another. I know that the Son is begotten, but I am ignorant as to how. I know that the Spirit is from him, but I do not know how he is from him. (1. 156-64)

Tò dè pôs ouk oída: that is the characteristic of our present *gnôsis meriké*. It is this that Chrysostom turns against the Neo-Arians and their claim, so he understood it, that we could know the essence of God now—have perfect knowledge now. If one claims perfect knowledge now, then, according to St Paul's words, that perfect knowledge will itself pass away, and we shall be deprived of the human dignity of knowing.

Where then will be those who said that they had received all knowledge, cast down as they will be into the abyss of ignorance? For those who say that they have received everything in the present make themselves bereft of perfect knowledge in the future! (1. 168-71)

Thus in a single blow Chrysostom establishes that the Orthodox have genuine knowledge and can look forward to its fulfilment, and also the absurdity of Neo-Arianism, and its claim (so Chrysostom understood it) that God's essence is as well known to us as to himself.⁶ Or not so much absurdity, as madness: the last madness—*manía escháte*—of 'contending to know what the essence of God is' (1. 188).

St John then goes on to develop the lineaments of genuine knowledge of God by way of comments on verses from Ps 138: 'Knowledge of you has amazed me'—'I will confess to you, that you have amazed me fearfully' (vv. 6, 14). 'Fearfully'—*phoberôs*—what does that mean? 'There are many things I simply wonder at, but without fear,' says John, 'such as the beauty of columns, a fresco, a body in the flower of youth. Again we wonder at the extent and unfathomable depth of the sea, but with fear, when we lean over its depths' (1. 202-5). It is this feeling, only more so, that the psalmist is trying to capture when he speaks of God's 'fearful wonder': in saying this, the psalmist is, as it were, seized with

⁶ This assertion is expressed most bluntly in a fragment ascribed to Eunomius in Socrates *Ecclesiastical History* IV. 7: see Eunomius, *The Extant Works*, ed. R.P. Vaggione (Oxford: Clarendon Press, 1987), fragment ii (p. 178, and discussion: pp. 167–70).

vertigo (*ilingiásas*). What the psalmist is saying can be paraphrased, says John, thus: 'I will give thanks to you because I have an incomprehensible Master – *akatálepton Despóten* (1. 213f.). In this John seems to be anticipating by many centuries Rudolf Otto's notion of the holy as characterized by the fear or awe inspired by the *mysterium tremendum atque fascinans*.⁷ John goes on and, in developing the theme of awe, wonder, fear on the part of one who seeks God, draws out a theology characterized by negations, a theology of the alpha privative:

What shall I say? His judgments are past finding out, his ways untraceable, his peace passes all understanding, his gift is beyond telling, that the human heart cannot grasp what God has prepared for those who love him, that his greatness has no limit, his understanding is without measure, everything about him is incomprehensible. (1. 272-7)

Anexereúnetos, anexichníastos, anekdiégetos, akatáleptos: Chrysostom is ransacking the Scriptures, especially St Paul's epistles, for these negative adjectives that characterize our human conception of God and everything about him. Not only that, God is incomprehensible even to the angels, although they have nothing in common with us, so greatly do they transcend us. (1. 304-6)

This leads into two themes to which St John has constant recourse in the rest of the sermons, as he develops his theme of the incomprehensibility of God: the themes of angels and the liturgy.⁸ The theme of the angels had already been developed in connection with the refutation of Neo-Arianism by St Gregory of Nazianzus in his Second Theological Oration. The principle, shared by Gregory and John, is that however much the angels transcend us (and they do, unimaginably), they are transcended even more by the uncreated nature of God (28. 3).⁹ Gregory develops the theme by considering the angelic nature: they must be incorporeal or very near it (*asómatos... è hóti engýtata*):

⁷ See R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, ⁵1920; first edition 1917). Otto was well aware of the parallels between his ideas and John Chrysostom's interpretation of God's incomprehensibility: the English translation (3rd and 5th impressions: 1925, 1929) includes among the appendices (taken from the German *Aufsätze das Numinose betreffend*) one on 'Chrysostom on the Inconceivable in God' (*The Idea of the Holy*, 1929, pp. 183–91). I am grateful to Gorazd KocijanĚiĉ for reminding me of Otto's discussion of Chrysostom.

⁸ J. Daniélou discusses these themes in his introduction to Malingrey's edition: op. cit., 40-61.

⁹ In my occasional use of Gregory Nazianzen's *Theological Orations* (in fact, *Oratio* 28, the second of them) for complementary themes to Chrysostom's, I have used A.J. Mason's edition (Cambridge 1899) and usually Lionel Wickham's fine translation in F.W. Norris, *Faith gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (Leiden 1991). References are given, in parenthesis, by oration and paragraph.

You see how we become dizzy (*ilingiômen*) with the theme and can get no further than the stage of being aware of angels and archangels, thrones, dominions, principedoms, powers, of glowing lights, ascents, intellectual powers or minds, beings of nature pure and unalloyed... They encircle God, the first cause, in their dance (28. 31).

How can anyone hymn them? asks Gregory. In our attitude to the angels there are traces of our attitude to God: we go dizzy, we are lost for words. The angels themselves are for us *mysterium tremendum atque fascinosum*. If that is so with the angels—mere creatures, however exalted—what must be the case with the incomprehensible, uncreated God? That is the force of Gregory's rhetoric.

This theme of the angels—who are like gods to us, but yet are infinitely transcended by God himself—is developed at much greater length by St John Chrysostom. The sermons *perí akataléptou* are in fact one of the most important sources for our knowledge of the development of angelology in the patristic period.¹⁰ John knows several ranks of angelic beings, and seems to regard them as being in a fixed order: Cherubim precede Seraphim, for example (3. 272f.).¹¹ The angels are so exalted that human beings cannot behold them without fear: a theme that he develops at some length in relation to the example of Daniel (3. 205-65) and which reminds one of the beginning of Rilke's first 'Duino Elegy' ('Ein jeder Engel ist schrecklich'). But even so, angels do not know the essence of God. Even the highest ranks of angels—Cherubim and Seraphim—only know God because of his condescension, his *synkatábasin* towards them. The angels only know God when he reveals Himself.

They do not see the undiminished light, nor do they behold God's essence in its purity, but what they see is His condescension. And what is this condescension? When God reveals Himself, He does not reveal Himself as He is, but as the beholder is capable of seeing Him, so He allows Himself to be caught sight of, measuring His display to the weakness of the sight of those who behold. (3. 160-6)

Chrysostom would have found himself in agreement with C.C.J. Webb's oft-quoted remark: 'We could not allow the name of God to a being on whose privacy an Actaeon could intrude, or whose secrets a Prometheus could snatch from him without his assent.'¹² Not even the angels find God out: they know Him because He reveals Himself, by condescending to their level. And even in His condescension the angelic beings cannot bear the splendour of God's revelation: so they veil their faces. This means, for Chrysostom, that even when

¹⁰ As Daniélou remarks, *op. cit.*, 40.

¹¹ Contrast Dionysius' view: CH 7.

¹² C.C.J. Webb, *Problems in the Relations of God and Man* (London 1911), 25f.

God makes Himself known through His condescension, He does not grant knowledge of His essence, for that is unbearable.

When the prophet says that they cannot bear to see God in his condescension, he says nothing else than that they cannot bear the clear and exact knowledge of comprehension, nor dare they look steadily on the pure and undiluted essence, not even in His condescension. (4. 228-33)

The existence of the angelic realm—terrible for humans to behold—safeguards both the incomprehensible majesty of God and also provides a medium for God's revelation. As Gregory Nazianzen puts it,

[God] makes them shine with purest brilliance or each with a different brilliance to match his nature's rank. So strongly do they bear the stamp and imprint of God's beauty, that they become in their turn lights, able to give light to others by transmitting the stream which flows from the primal light of God. (28. 31)

In fact the angelic realm seems to take on some of the functions that were exercised in pre-Nicene theology by the Word of God. In particular, theophanies that used to be seen as evidence for the activity of the Word of God now come to be explained by angelic agency: an idea worked out at some length in books 2 and 3 of Augustine's *De Trinitate*. The Word of God is drawn more securely into the ineffable mystery of the Trinity, and the Incarnation of the Word of God thus becomes an incomparable manifestation of God's presence among humankind, of which the theophanies of the Old Testament are intimations through angelic agency, rather than actual foreshadowings of the Incarnation as theophanies of the Word.¹³

The other theme to which John has frequent recourse in his sermons *Peri akataléptou*, as he develops his central theme of God's utter ineffability, is that of the liturgy. His sermons were given in the context of the eucharistic liturgy in the Cathedral at Antioch, and they always close with some reference to the rest of the liturgy. They provide precious glimpses of the actual liturgical practice of Christians in Antioch: he deplores the habit many of his congregation had of leaving church after the sermon, and the fact that those who stay talk, or are distracted by their fear of pickpockets (John says that they should leave their money at home, or learn to rejoice when they lose it!). These sermons also provide hints about the form of the eucharistic liturgy found at Antioch in the 380s: not surprisingly, it seems very like that preserved in the *Apostolic Constitutions*. But the liturgy is integral to John's exposition of apophatic theology, and links up with the other theme we have examined in that connection, that of the angels. The angelic beings provide an archetype of the liturgy: as they praise and worship God in his presence, so do we in the liturgy.

¹³ Hugo Koch discussed this in relation to Dionysius in his *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz 1900), 131-3.

Praise and worship—*doxazein* and *proskynein*—are the attitudes we should adopt towards God, in contrast to the meddling and inquisitiveness—*periergazesthai* and *polypragmonein*—of which John accuses the Anomoeans (2. 292-303). A few lines later, he contrasts Orthodox *doxazein* with Anomoean *hybrizein*—praise with pride (2. 307). Chrysostom underlines this point by invoking, yet again, the fear that we should have of God: 'one who fears does not meddle, but worships; he does not busy himself inquisitively, but he praises and glorifies' (2. 377-9). It is with such fear of God, such awe, that we should take part in the liturgy. St John quotes the deacon's command—*Orthoi stōmen kalōs* ('Let us stand up aright')—and reminds his hearers that this means that they are standing in the company of the Cherubim, that even as earthly beings they are fellow-members with them of the heavenly choir. At that moment, he says, let no one think everyday thoughts (*biōtikous logismous*), but banishing every earthly thought let them be transported entirely to heaven and, 'standing before the throne of glory with the Seraphim, sing to the God of glory and majesty the all-holy hymn (*panagion hymnon*)' (4. 408-20). He then continues by explaining the deacon's command: 'to stand aright (*to kalōs estanai*) is nothing else than to stand in such a way as is fitting for a human being to stand in the presence of God, that is with fear and trembling, with a sober and attentive soul' (4. 422-5). It is the liturgy that initiates us into the proper attitude we should have *coram Deo*: and it is out of that attitude of reverence and fear that theology, speaking of God, should grow. In passing, it is interesting to note how words and phrases from St John's exposition of a proper liturgical attitude remind one of the Cherubic hymn, sung nowadays during the Great Entrance at virtually every celebration of the Orthodox liturgy: it seems to me very likely that John's words here inspired the composition of that hymn.

These two themes—the angelic beings, and the liturgy—are developed by St John Chrysostom to support his central contention against the Neo-Arians, that God's nature is utterly transcendent and ineffable. In the liturgy, together with the angels, we worship an incomprehensible God, the God who, according to St Paul, hides himself in unapproachable light. 'Unapproachable'—*aprositon*: that is, Chrysostom remarks, a much stronger word even than 'incomprehensible': something is incomprehensible when we cannot understand it however much we search and enquire, but something is unapproachable when investigation cannot even begin. 'The sea is said to be *akatalépton* when divers descend and, however deep they go, cannot find the bottom; it is called *aprositon* when it is impossible even to begin to search or explore it' (3. 129-33). A *comprehensible* God could not be worshipped: as Gregory Nazianzen put it, 'How could it be worth worship if it were bounded?' (28.7). But to return to one of the points I first made, it is no repudiation of reason, it is not at all irrational, to recognize this. It is, on the contrary, utterly rational—conformable to our own *logos* that is an echo of the *Logos* of God, the Second Person of the Trinity—for reason to

recognize its limits. The Fathers would have agreed with Pascal's remark that 'Il n'y a rien si conforme à la raison que ce désaveu de la raison'.¹⁴

Interlude: the Divine Denys

It will not have escaped your notice how very close in feel is St John Chrysostom's understanding of the place of apophatic theology within the whole Christian vision of reality to that of Denys the Areopagite. With him there is the same interest in the celestial ranks of angels and the liturgical worship of the Church, and I would argue that these support Dionysian apophatic theology in much the same way as they do in Chrysostom's vision. Although it is true that Denys draws deeply on the language and concepts of pagan Neoplatonism, it is an authentically Christian vision that he expresses, something that appears nowhere more clearly than when we compare St John Chrysostom's understanding of the structure of theology, which is at its heart profoundly apophatic, with that of Denys. But I want now not to reflect further on the apophatic theology of Denys the Areopagite, but rather to look at the way the terminology of apophatic and cataphatic theology, introduced into Christian usage by Denys, is developed by John of Scythopolis and St Maximus the Confessor, both of whom had read carefully and thought deeply about the writings ascribed to Denys the Areopagite.

But in what I have just said—comparing St John Chrysostom and Denys—I may be thought to have exaggerated. And for this reason. Compared with Chrysostom, it could be argued that Denys' understanding of apophatic theology is one-dimensional, in that *any* kind of ascription to God is subjected to the dialectic of cataphatic and apophatic theology, whereas in Chrysostom there is another dialectic at work, concerned with the interchange of attributes between human and divine as a result of the incarnation: what theologians have come to call *communicatio idiomatum*. So, for instance, the ascription of folly to God in 1 Cor 1. 25, is not simply an example of what Denys calls 'dissimilar' symbolism (cf. CH 2)—the ascription to God of terms obviously unfitting to force our minds to transcend them by denying them—it rather refers to God's overturning human values by the paradox of the Incarnation and the Cross. God's folly is wisdom and his weakness is strength, not as an example of the dialectic between apophatic and cataphatic theology, but because the human weakness of submission to death on the cross and the human folly of embracing defeat were embraced by God as his way of bringing healing and salvation to the human race. It is hard to draw this sense of paradox out of Denys' thoughts: his discussion of wisdom in DN 7 simply subsumes 1 Cor 1. 25 into the dialectic of apophatic and cataphatic theology, while his mention of 'thearchic weakness'

¹⁴ Pascal, *Pensées* 213 (in Philippe Sellier's edition, Paris: Mercure de France, 1976; no. 272 in Brunschvicg's edition).

in DN 3 is left unexplained, though it would be perverse not to take it as an allusion to the Incarnation.

The first scholiast: John of Scythopolis

If we turn to the scholia that John placed in the margins of his edition of the *Corpus Areopagiticum*, we find that it is precisely this unidimensionality of Denys' treatment of apophatic theology that John is concerned to correct—gently, by way of interpretation. In DN 7, as we have seen, Denys quotes 1 Cor 1. 25 in support of his assertion that God's wisdom is not simply immeasurable, but that 'he actually transcends all reason, all intelligence, and all wisdom'. John comments on the way in which St Paul is referred to by Denys, as the 'sun' of himself and his mentor: 'Note that he says that the apostle Paul was the sun of himself and of St Hierotheus. Note how the father understood the saying of the Apostle, for Chrysostom and the other fathers understood it to apply to the cross' (Sch DN 340. 4).¹⁵ Precisely! The next scholion picks up Denys' assertion that apophatic theology is 'customary for theologians' (that is, for Scriptural writers) and, after summarizing what is meant by apophatic theology in terms that he has already used in the scholia, he goes on to extend apophatic theology to the more precise justification of such language provided by the Incarnation:

In the same way, the theologians also call the Incarnation of God the Word 'an emptying' (cf. Phil 2. 7), and yet it is full, or rather beyond fullness of wisdom, power, and salvation. Moreover, they name the victory of the cross 'the weakness of God', because by death the evil and invisible powers of the devil were destroyed; and instead of death the resurrection of the dead and the kingdom of heaven were offered. In this manner also the understanding of God which transcends every human wisdom and understanding is God's foolishness (cf. 1 Cor 1. 25). (Sch DN 340.5)

Similarly, in the scholia John composed for DN 3, we find that he makes quite explicit what Denys simply alludes to in his reference to the 'thearchic weakness':

Here he means by 'thearchic weakness' the willing condescension of the Son into flesh apart from sin. Because he was ignorant of sin in every way, he was deemed worthy to become sin (cf. 2 Cor 5. 21) apart from sin for our sake (although he did not depart from what was his own), so that through his adoption of us he might lead back to our original freedom we who were slaves of sin. Being rich in divinity, he became poor in a rich-like poverty, by supernaturally taking up our flesh, so that we might be made wealthy in his divinity (Sch DN 236. 10).

¹⁵ The references to the Dionysian scholia are given to the text printed in Migne, PG 4, giving column number followed by the number of the scholion in that column.

What we have here is not simply an intellectual dialectic between apophatic and cataphatic theology but something more profound: the embracing of the human by the divine person of the Word so that the human can be healed and drawn up into the divine—that is, the existential dialectic of Incarnation and deification. But perhaps it is a mistake to dub the dialectic of apophatic and cataphatic theology 'intellectual'. It is certainly misleading, so far as John's interpretation of Denys is concerned. In one of his scholia on DN 2, he undertakes to explain 'how God is unknown and all-known and how we receive knowledge of him in unknowing, for God is known in unknowing'. He says:

Do not understand unknowing as that which occurs through ignorance (for that is a darkness of the soul), nor as an ignorance which knows, for an ignorant person does not know. Truly it is a type of knowledge. And yet, the known is known through unknowing. Through this unknowing, thoughts which were multiplied and scattered are brought back to unity in a manner beyond thought and are again enfolded, although they are not yet one. In this way, after transcending every thought about God, we become simple. And then, by being in a state of unknowing and remaining without judgment in the stability of unity, and by firmly standing in unity, we do not know that we do not know. In other words, by not knowing any other thing, we, as if we were ignorant, do not know, being unable to learn those things of which we are ignorant, but being ignorant of those things which are not piously known by the rational creation. Having remained in this unknowing, we become a form of that which is before all things: on the one hand, having cast off all forms and thoughts, on the other hand, grounded in a speechlessness greater than all speech, while not even knowing that we do not know. (Sch DN 216. 10)

From this, it is at least clear, that the pursuit of apophatic theology demands an inner transformation, an inner simplicity: so it is not a matter of a mere 'intellectual' dialectic, at least in our sense of 'intellectual'—that is, a rational procedure—though in John's, and Denys', understanding of that term—as to do with the higher, more unified reaches of the intelligence—it doubtless is.

Saint Maximus the Confessor

This extension of apophatic and cataphatic theology, from simply a way of understanding the ascription of attributes to God to something that is anchored in the Incarnation and its corollary, the *communicatio idiomatum*, is something that is handled much more confidently by the great seventh-century Byzantine theologian, St Maximus the Confessor. In his earlier *Ambigua* (or 'Difficulties')—the *Ambigua ad Joannem*—Maximus introduces the terminology of apophatic theology into his discussion of Christology on several occasions. For instance, in the longest of these *Difficulties*, the tenth, which focuses on a meditation on the Transfiguration of the Lord, he first uses the language of the

apophatic in relation to Christology, when he says of the disciples' beholding of Christ transfigured:

They were taught hiddenly that the all-blessed radiance that shone resplendently from his face, as it overpowered the sight of their eyes, was a symbol of his divinity that transcends mind and sense and being and knowledge. He had neither form nor beauty (cf. Is 53. 2), but they knew him as the Word made flesh, so they were led to regard him as fair with beauty beyond the sons of men (cf. Ps 44. 3), and to understand that He is the one who was in the beginning, and was with God and was God (cf. John 1. 1), and through a theological denial (apophasis) that praises him as being completely uncontained, they were led up contemplatively to the glory as of the Only-begotten of the Father, full of grace and truth (cf. John 1. 14). (*Amb* 10: PG 91: 1128AB)

It is the Incarnate one who is the focus of theological affirmations and denials, which are thus rooted in the paradoxical union of divinity and humanity in Christ. This is reaffirmed later on in this same *Difficulty* (cf. *Amb*. 10. 31: PG 91. 1165B-1168D). The same kind of approach is found in the last of the earlier *Ambigua*, which consists of Maximus' attempt (or rather several attempts) to work out what Gregory of Nazianzus meant when in one of his poems he talks about 'the play of the Word'. For Maximus it is in the Incarnation that the Word can be spoken of as 'playing': in the Incarnation, the Word is 'playing' like a wrestler with 'a kind of keeping to the middle, staying equidistant between the extremes, by weaving about and quickly changing his position' (1412B). The incarnate Word mediates between God and man not simply by being constituted as a being that embraces both divinity and humanity, but by something that can only be spoken of in terms of movement—and movement that is paradoxical, a 'still flowing' he calls it (it reminds one of the principles of many of the Eastern martial arts, where the point is to make of oneself a still point so that the energy of one's opponent is turned back on himself). This paradox, that escapes the capacity of human understanding, he expresses in another way: by drawing on the language of apophatic and cataphatic theology. To ascribe 'play' to God is already to embark on apophatic theology, for it is only by denial, Maximus asserts, that play can be ascribed to God. It is like St Paul's ascription to God of 'foolishness' and 'weakness'. Both Paul and Gregory

by privation of what with us are most powerful attributes point to what the divine possesses, and by negations of what is ours make affirmation of the divine. For with us foolishness, weakness and play are privations—of wisdom, power and prudence, respectively—but when they are attributed to God they clearly mean excess of wisdom, power and prudence... For the transcendent attributes of the divine, spoken of by us in a contrary sense as privations, fall a long way short of their true meaning. If this in its normal sense is true... then the mystery of the divine Incarnation is called the foolishness and weakness of God according to the holy apostle Paul, and God's play

according to the wonderful and great teacher Gregory, since it oversteps in a way that transcends being every order and harmony of all nature and power and activity. (1409B-D)

This transcription to the Incarnation of the language of apophatic and cataphatic theology is expressed in summary form in the slightly later *Centuries on Theology and the Incarnate Dispensation*, where he says:

If you theologize in an affirmative or cataphatic manner, starting from positive statements about God, you make the Word flesh (cf. John 1:14), for you have no other means of knowing God as cause except from what is visible and tangible. If you theologize in a negative or apophatic manner, through stripping away of positive attributes, you make the Word spirit as being in the beginning God and with God (cf. John 1:1): starting from absolutely none of the things that can be known, you come in an admirable way to know Him who transcends unknowing. (II. 39: PG 90. 1141D-1144A)

Although Maximus follows Denys not simply in the language of 'apophatic' and 'cataphatic', but also in some of his ways of explaining what he means by these terms, the way he focuses these two ways of theology on the Incarnate Word suggests a new departure: for Maximus seems to regard the distinction between apophatic and cataphatic theology as mirroring the common patristic distinction between 'theology' and 'economy'—that is, the distinction between the doctrine of God as He is in Himself (in other words, the doctrine of the Trinity) and the doctrine of God's dealings with the world, especially in the Incarnation.¹⁶ This interpretation of Maximus' reception of Dionysian language of the apophatic and cataphatic recalls Vladimir Lossky's assertion that 'the revelation of the Holy Trinity, which is the summit of cataphatic theology, belongs also to apophatic theology'.¹⁷ The movement between apophatic and cataphatic is not a matter of two kinds of human logic in speaking of God, it is rather a movement between God's own hidden life and his engagement with his creation: between God's essence and his energies, to use a later formulation. It draws Denys into more traditional ways of thinking about theology in the Byzantine East, so that his language is made to run along tracks already well-defined. If there is anything in this suggestion, it would go some way towards accounting for one of the features of Denys' reception in Byzantium, something often remarked on, though usually stated too baldly: namely, that compared to

¹⁶ See Ysabel de Andia, 'La théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite', in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, the proceedings of the Colloque international held in Paris, 21-24 September 1994 (Études Augustiniennes, forthcoming in 1996). *Amb.* 10.31b-h makes this identification virtually explicit.

¹⁷ Vladimir Lossky, 'La notion des <analogies> chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite', in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930), 279-309: at 283.

the West Denys' reception seems muted and much less prolific in creative developments. It is too late to pursue this now, but I think there might be something in the idea that Denys was eclipsed in his reception in the East, because though his language became almost all-pervasive, the ideas expressed through that language remained those already pretty comprehensively explored by those who had established the main lines of Byzantine theology: the Cappadocian Fathers, St John Chrysostom and St Cyril of Alexandria. Would Denys have been disappointed by such a fate? Maybe not.

Summary: Andrew Louth, Apophatic Theology: Before and After The Areopagite

Apophatic theology is rightly associated with the mysterious author of the *Corpus Areopagiticum*, for it is he who introduced the term into Christian theology from Neoplatonism. The notion of a theology of denial, however, predates Denys: in particular, it is a feature of the Orthodox reaction to Arianism and especially to Anomoeanism in the fourth century. Discussion of St John Chrysostom demonstrates that this development of a theology of denial anticipates Denys in striking ways, notably in the importance he attaches in this context to the angels and the liturgy. It is further shown how the first two Byzantine theologians to comment on the Areopagite - his editor, John of Scythopolis, and St Maximus the Confessor - both relate Denys' logical contrast between apophatic and cataphatic theology to an older ontological distinction between *theologia* and *oikonomia*, and thus emphasise those aspects of Denys that are at home in the broader tradition of Byzantine theology.

Povzetek: Andrew Louth, Apofatična teologija: pred Areopagitom in po njem

Apofatično teologijo po pravici povezujejo s skrivnostnim avtorjem skupine del *Corpus Areopagiticum*, kajti on je izraz iz novoplatonizma vpeljal v krščansko teologijo. Pojem zanikovalne teologije pa je starejši od Dionizija: spada zlasti k odzivu vzhodne cerkve na arianizem in posebno na njegovo strogo obliko v 4. stoletju. Obravnavanje sv. Janeza Zlatoustega kaže, da ta razvoj teologije zanikanja na presenetljive načine anticipira Dionizija, zlasti glede pomena, ki ga v tej zvezi daje angelom in liturgiji. Nadalje razprava prikazuje, kako sta prva dva bizantinska teologa, ki sta komentirala Areopagita - urednik njegovega dela Janez iz Skitopolisa in sv. Maksim Spoznavalec - Dionizijevo logično nasprotje med apofatično in katafatično teologijo povezala s starejšim ontološkim razlikovanjem med pojmom *theologia* in *oikonomia* in tako poudarila tiste Dionizijeve vidike, ki so del širšega izročila bizantinske teologije.

Stanislav Slatinek

Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnicami, s protestanti in z muslimani

Uvod

V 20. stoletju je opaziti v Evropi velik porast mešanih zakonov.¹ Za Katoliško cerkev mešani zakon pomeni, da katoličan sklene zakon z nekatoličanom, ki je lahko krščen in pripada nekatoliški skupnosti, ali pa je nekrščen. Želja po čim večji svobodi in enakopravnosti vpliva tudi na odločitev za zakon. Danes niso več v ospredju vrednote, kot je vera, poštenost, zvestoba, ampak svobodna izbira potreb in življenjskega partnerja. Tudi tradicionalna vrednota, kot je družina, je stopila nekoliko v ozadje. Mladi so prepričani, da je odločitev za zakon popolnoma zasebna zadeva, kamor vprašanje vere ne sodi. Zato se večina mladih zaročencev sploh ne pogovarja o veri, o religioznem doživljanju in čutenju. Pogosto si mladi zaročenci vprašanja o veri prvič zastavijo šele takrat, ko se odločajo za poroko.

Problematika mešanih zakonov je danes zelo velika. Katoliška cerkev daje velik poudarek trajnosti in neločljivosti veljavno sklenjenega zakona, ki je zakrament. So namreč tudi zakoni, ki so lahko sklenjeni v Cerkvi in pred

¹ Statistični podatki v Evropi zadnjih trideset let beležijo velik porast mešanih zakonov. V Nemčiji je bilo leta 1960 sklenjenih 114.957 mešanih zakonov. Leta 1970 že 120.622 mešanih zakonov. V desetih letih se je število mešanih zakonov s 43% dvignilo na 47%. V Švici in na Nizozemskem je letno 22% mešanih zakonov. V Španiji se je v osmih letih, od leta 1958 do 1966, število mešanih zakonov dvignilo za več kot polovico, od 229 na 581. Leta 1977 je bilo v Jugoslaviji sklenjenih 966 mešanih zakonov (785 s krščenimi nekatoličani in 211 z nekrščenimi). V mariborski škofiji je bil leta 1977 sklenjen 101 mešani zakon (85 s krščenimi nekatoličani in 16 z nekrščenimi). V ljubljanski nadškofiji pa so zabeležili 80 mešanih zakonov (39 s krščenimi nekatoličani in 41 z nekrščenimi). Prim.: V. Blažević, *Mješovite ženidbe*, v: *Bogoslovska Smotra* (1979), 63-64. Zadnji statistični podatki iz arhiva mariborskega škofijskega ordinariata kažejo, da je bilo leta 1994 v mariborski škofiji sklenjenih 80 mešanih zakonov (64 s krščenimi nekatoličani in 16 z nekrščenimi); leta 1995 pa samo 64 (43 s krščenimi nekatoličani in 21 z nekrščenimi).

služabnikom Cerkve, in kljub temu niso veljavno sklenjeni zakoni, in niso zakramenti. V mislih imam namreč mnoge mešane zakone, ki jih sklepajo katoličani z verniki drugih cerkva in veroizpovedi. Mnoge cerkve in veroizpovedi gledajo na zakon popolnoma drugače in ga nimajo za tako pomembno ustanovo, kot je v Katoliški cerkvi. Mnoge veroizpovedi zakona sploh nimajo za zakrament. Za katoličana je odločitev za tako obliko zakona nesprejemljiva in pomeni korak stran od svoje vere. Kljub temu se mnogi odločajo za zakon. Katoliška cerkev si je vedno prizadevala tudi takim zaročencem nuditi pomoč. Mešani zakoni so konkretna oblika pomoči, ki jo Katoliška cerkev lahko nudi zaročencem, ki so različne vere ali kot kristjani pripadajo različnim cerkvam. To pa ni lahka naloga. Uresničujejo jo duhovniki in verniki. Vsak na svoj način. Da bi pa bil uspeh čim večji, je potrebno vsak primer posebej obravnavati.

Vprašanje mešanih zakonov je z ene strani izrazito pastoralen problem; z druge strani pa pravni. Zato želim v pričujoči razpravi posebej obravnavati dve vprašanji: v prvem delu problem mešanih zakonov katoličanov s pravoslavniimi, protestanti in muslimani; v drugem delu pa želim opozoriti na najbolj pogoste oblike mešanih zakonov nekatoličanov.

Nedvomno je res, da mešani zakon sam po sebi še ne pomeni, da je zakon nesrečen, da je neveljaven, da je manjvreden in da ni zakrament. Prav pravni pristop k problematiki omogoča videti bogastvo vere Katoliške cerkve in bogastvo oziroma revščino pomena zakonske skupnosti v različnih veroizpovedih in cerkvah. Potrebno je opozoriti, da je prav pravo tisto, ki more ne samo pokazati na razlike, ampak predvsem začrtati pot, ki lahko vodi katoličana, da bo svoj zakon sklenil veljavno in dopustno, da bo, če se le da, sklenil zakon kot zakrament, da bo lahko v mešanem zakonu ohranil in bogatil svojo vero in da bo svoje otroke lahko vzgojil v svoji veri. Dobro poznanje pravnih pravil lahko v prvi vrsti koristi pastoralnim delavcem, ki mlade pripravljajo na mešan zakon in prav tako lahko koristi mladim zaročencem, da so že v času same priprave na zakon pozorni na naloge in odgovornosti, ki jih bodo z mešanim zakonom sprejeli nase.

I. Mešani zakoni katoličanov

1. Katoliška zakonodaja

a) Zakonik cerkvenega prava 1917

Vprašanje mešanih zakonov je urejal ZCP (Zakonik cerkvenega prava) iz leta 1917. V starem zakoniku sta navzoča oviralni zadržek mešane vere in razdiralni zadržek različne vere. Oviralni zadržek je najstrožje prepovedoval sklenitev zakona dvema krščenima osebama, od katerih je bila ena katoliške vere, druga pa je pripadala krivoverski ali razkolni ločini (prim. ZCP 1917, kan. 1060). Razdiralni zadržek je naredil neveljaven zakon nekrščene osebe s

krščeno osebo v Katoliški cerkvi (prim. ZCP 1917, kan. 1070 § 1). Spregled od zadržkov se je podelil: če so obstajali upravičeni in važni razlogi; če za katoliškega zakonca ni obstajala nevarnost odpada; če je bilo dano poroštvo, da bodo otroci krščeni in vzgojeni v katoliški veri; če je obstajala moralna gotovost, da se bosta zakonca držala danih obljub in če so bila poročstva izražena v pisni obliki (prim. ZCP 1917, kan. 1061 § 1-2). Za mešane zakone je bila obvezna kanonična oblika (prim. ZCP 1917, kan. 1099). Spregled od kanonične oblike je lahko podelil samo Sveti sedež. Prepovedani pa so bili za mešane zakone vsi sveti obredi. Dovolil se je le običajen cerkveni obred, toda nikdar maša (prim. ZCP 1917, kan. 1102 § 2). Zaročencema tudi ni bilo dovoljeno, da bi verski obred ponovila pred nekatoliškim služabnikom (prim. ZCP 1917, kan. 1063). Kdor je to storil ali sklenil otroke vzgajati zunaj Katoliške cerkve, je bil vnaprej izobčen iz Katoliške cerkve. Stroga kazen izobčenja je zadela katoličane:

- »ki proti določbi kan. 1063 § 1 sklenejo zakon pred nekatoliškim verskim služabnikom;
- ki sklenejo zakon z dogovorom, bodisi izrecno ali vključno, da se bodo vsi otroci ali nekateri vzgajali izven Katoliške cerkve;
- ki se drznejo vedoma dati svoje otroke krstit nekatoliškemu verskemu služabniku;
- starši ali njih namestniki, ki vedoma dajo otroke vzgajati ali poučevati v nekatoliški veri« (ZCP 1917, kan. 2319 § 1, 1-4). »Tisti, ki se omenjajo v § 1, št. 2-4, so vrh tega še osumljeni krive vere« (ZCP 1917, kan. 2319 § 2).

V skladu s temi predpisi so dušni pastirji skrbeli za mešane zakone. Katoliški zakonci pa so v mešanih zakonih prevzeli odgovornost, da bodo spreobrnili svojega nekatoliškega sozakonca.

ZCP iz leta 1917 je od nekatoličana zahteval tudi poroštvo, da bo za katoliškega zakonca odpravil nevarnost odpada in da bosta otroke dala katoliško krstit in vzgojit (prim. ZCP 1917, kan. 1061, § 1, toč. 2). Pomembno je še določilo ZCP, da se mora poroka katoličana z nekatoličanom skleniti zunaj cerkve. Če bi zaradi te prepovedi nastalo večje zlo, lahko krajevni ordinarij dovoli kak običajni cerkveni obred, vendar brez maše. Obvezno pa je bilo, da sta zaročenca na koncu obreda prejela slovesni blagoslov (prim. ZCP 1917, kan. 1101, 1102 § 2, 1109 § 3).

b) Cerkevno učiteljstvo

Papež Janez XXIII. je z II. vaticanskim koncilom želel poglobiti edinost med kristjani. Posebno pozornost je hotel nameniti vprašanju mešanih zakonov. Smrt ga je prehitela, zato ni mogel na tem področju narediti veliko sprememb.²

² Prim. M. Benedik, *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.*, MD, Celje 1989, 263-234: »25. januarja 1959 je presenetil ves svet s sporočilom, da misli sklicati II. vaticanski vesoljni cerkveni zbor... Umril je 3. junija 1963... Pavel VI. je neposredno po izvolitvi sporočil, da bo glavna naloga njegovega pontifikata nadaljevanje II. vaticanskega koncila.«

V času priprave na II. vatikanski koncil se je oblikovala posebna komisija, ki je obravnavala vprašanje mešanih zakonov.³ Kljub temu II. vatikanski koncil ni pripravil nobenega dokumenta o tem vprašanju.

Na najbolj pereče vprašanje, kakšne so pravice škofov glede mešanih zakonov, je odgovoril papež Pavel VI., ko je 30. novembra 1963 izdal motuproprij *Pastorale munus*.⁴ Krajevni škof je lahko:

- spregledal »ex iusta et rationabili causa« vse oviralne in razdiralne zadržke mešane veroizpovedi, tudi v primeru pavlinskega privilegija;

- »ozdravil v korenini« neveljavno sklenjene mešane zakone zaradi pomanjkljive oblike ali zaradi zadržka različne vere.⁵

Sledil je odlok II. vatikanskega koncila *Orientalium Ecclesiarum*, ki je izšel 21. novembra 1964 in se je dotaknil vprašanja mešanih zakonov vzhodnih katoličanov z vzhodnimi nekatoličani.⁶ Papež Pavel VI. je z motuproprijem *Apostolica sollicitudo*⁷ 15. septembra 1965 sklical posebno škofovsko sinodo, kateri je poveril nalogo, da razpravlja o vprašanju mešanih zakonov. Škofovska sinoda⁸ je o vprašanju razpravljala z veliko mero odgovornosti. Kongregacija za nauk vere je 30. marca 1966 izdala še navodilo *Matrimonii Sacramentum*,⁹ v katerem je nakazala prve potrebne spremembne z ozirom na mešane zakone. Izogniti se je potrebno vsaki nevarnosti, ki bi ogrozila vero katoliškega zaročenca. Nekatoličan mora biti seznanjen z dostojanstvom, ki ga zakonu daje Katoliška cerkev, predvsem glede bistvenih lastnosti enosti in nerazveznosti. Nekatoličan mora zato obljubiti, da katoličana ne bo oviral pri izpovedovanju lastne vere in pri katoliški vzgoji otrok. Kadar obljube ne more dati, mora ordinarij o tem obvestiti Sveti sedež. Za veljavnost mešanega zakona se je potrebno držati predpisane kanonične oblike (prim. ZCP 1917, kan. 1094). V posameznih primerih lahko ordinariji dopustijo, da se v sam obred mešanega zakona vključi še del obreda Cerkve nekatoličana. Krajevni ordinarij lahko katoličanu, ki sklepa zakon z nekatoličanom, dovoli, da po poročnem obredu skupaj zmolita kakšno molitev. Po obredu lahko navzoči nekatoliški služabnik

³ Prim. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, vol. II, Roma 1968, 121. 217.

⁴ Prim. Pavel VI., *Literae apostolicae motu proprio datae Pastorale munus quibus Facultates et privilegia quaedam Episcopis conceduntur*, 30 novembris 1963, v: EV 2, 148-163; AAS 56 (1964), 5-12.

⁵ Prim. Pavel VI., n. d., 157.

⁶ Prim. Odlok o katoliških vzhodnih cerkvah (OE = *Orientalium Ecclesiarum*) z dne 21. novembra 1964, v: *Koncilski dokumenti*, Ljubljana 1980, 210-220.

⁷ Prim. Pavel VI., *Literae apostolicae motu proprio datae Apostolica sollicitudo quibus Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia constituitur*, 15 septembris 1965, v: EV 2, 472-481; AAS 57 (1965), 775-780.

⁸ Prim. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi*, Roma 1968, 325-338.

⁹ *Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei*, *Instructio Matrimonii sacramentum de matrimoniis mixtis*, 18. martii 1966, v: EV 2, 630-639; AAS 58 (1966) 235-239. Prim. P. Hellbernd, *De praxi circa matrimonia mixta in Germania celebrata sequenda*, v: *Periodica* 59 (1970), 177-183.

spregovori kakšno vzpodbudno besedo. Končno, dokument odpravi kazen izobčenja za tiste, ki poroko sklenejo pred nekatoliškim služabnikom, kot je določal ZCP iz leta 1917 (prim. ZCP 1917, kan. 2319 § 1, št. 1).¹⁰ Kako je z mešanimi zakoni med katoličani latinskega ali vzhodnega obreda in vzhodnimi nekatoličani, pa je odgovorila Kongregacija za vzhodne Cerkve 22. februarja 1967 z odlokom *Crescens matrimoniorum*.¹¹ V odloku je zapisano, da je v teh primerih kanonična oblika obvezna samo za dopustnost, za veljavnost pa je dovolj navzočnost svetega služabnika. Samo takrat, kadar nastopijo velike težave, lahko ordinarij spregleda kanonično obliko. Vsi sklenjeni mešani zakoni pa se morajo vpisati v matične knjige.

Vsi ti dokumenti so znamenje velike pozornosti, ki jo je Katoliška cerkev namenila vprašanju mešanih zakonov. Med temeljne vire pa spadajo še trije dokumenti: motuproprij *Ne temere* z dne 1. avgusta 1948,¹² ki zahteva katoliško obliko sklenitve zakona tudi za otroke nekatoličanov, ki so bili krščeni v Katoliški cerkvi, pa čeprav od malih nog vzgojeni v hereziji, shizmi, nezvestobi ali ateizmu. S tem je bil odpravljen kan. 1099 § 2 ZCP 1917; motuproprij *Crebrae allatae* z dne 22. februarja 1949,¹³ ki predpisuje katoliško obliko pri sklepanju zakona v povezavi z vzhodnim cerkvenim pravom¹⁴ in motuproprij Pavla VI. *Matrimonia mixta*, ki je izšel 31. marca 1970.¹⁵ Prav ta je dopolnil vse dosedanje in še posebej navodila *Matrimonii Sacramentum*.

V motupropriju *Matrimonia mixta* je papež Pavel VI. z izrazom »mešani zakon« opredelil zakon katoličana s krščenim nekatoličanom, kakor tudi zakon katoličana z nekrščenim. Papež je krajevnim škofom dovolil, da v posameznih primerih dovolijo mešani zakon, v posebnih primerih pa spregledajo kanonično

¹⁰ Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, n. d., 638: »Excommunicatio, qua ex can. 2319 § 1, n. 1 plectuntur qui matrimonium ineunt coram ministro acatholico, abrogatur.«

¹¹ Prim. Sacra Congregatio Pro Ecclesia Orientalibus, Decretum *Crescens matrimonium* de matrimoniis mixtis inter catholicos et orientales baptizatos acatholicos, 22 februarii 1967, v: EV 2, 820-823; AAS 59 (1967) 165-166.

¹² Prim. Pij XII, Motu proprio abrogatur alterum comma paragraphi secundae can. 1099, Decretum *Ne temere*, v: AAS 40 (1948), 305-306.

¹³ Prim. Pij XII, Motu proprio de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali *Crebrae allatae*, v: AAS 41 (1949), 89-117.

¹⁴ Pij XII, n. d., 109: »Can. 90 § 1 Ad statutam superius formam servandam tenentur: 1° Omnes in catholica Ecclesia baptizati et ad eam ex hearesi aut schismate conversi, licet sive hi sive illi ab eadem postea defecerint, quoties inter se matrimonium ineunt; 2° Iidem, de quibus in n. 1, si cum acatholicis, sive baptizatis sive non baptizatis, etiam post obtentam dispensationem ab impedimento mixtae religionis vel disparitatis cultus, matrimonium contrahant. § 2 Firmo autem praescripto § 1, n. 1, acatholici baptizati, si inter se vel cum acatholicis non baptizatis contrahant, nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam.«

¹⁵ Prim. Pavel VI., Litterae apostolicae motu proprio datae *Matrimonia mixta* quibus Normae de matrimoniis mixtis statuuntur, 31 martii 1979, v: EV 3, 1440-1453; AAS 62 (1970) 257-263.

obliko. V dokumentu so navzoča stroga določila, da sme v imenu Cerkve samo katoliški duhovnik sprejeti privolitev zaročencev, brez ponavljanja privolitve pred nekatoliškim služabnikom. Vse to je sprejel tudi novi ZCP (prim. ZCP 1983, kann. 1086, 1118, 1124-1129).

Motuproprij *Matrimonia mixta* nameni veliko pozornost vprašanju Božjega in naravnega prava. Pravica skleniti zakon s svobodno izbrano in ljubljeno osebo je naravna pravica vsakega človeka. Kljub temu je ta naravna pravica podrejena moralnim in etičnim zakonom. Pomeni, da človek ne more skleniti zakona, če temu nasprotujejo moralni in etični zakoni. Praktično to pomeni, da je nemogoče skleniti zakon z ljubljeno osebo, če bi bilo za doseg tega potrebno nekoga ubiti. Zato je naravna pravica skleniti zakon, dejansko podrejena višjim vrednotam, kot so vera, nadnaravno življenje, zvestoba lastni vesti itd. Tudi v motupropriju *Matrimonia mixta* beremo, da je zakon prepovedan po »Božjem pravu«, če je za katoliškega zakonca nevarnost, da izgubi svojo vero. Nikoli ni katoličanu dopustno tvegati, da izgubi vero. Cerkev namreč ne more razveljaviti Božjega prava, po katerem je katoliška stranka dolžna ohraniti svojo vero in se zato ne sme nikoli izpostaviti bližnji nevarnosti. Če bi bila torej v mešanem zakonu navzoča nevarnost odpada od vere, je zakon prepovedan po samem Božjem pravu.

Katoliška stran v mešanem zakonu prevzema veliko odgovornost, da bo v zakonu poskrbela za katoliško vzgojo in krst otrok. O tem je razpravljala že škofovska sinoda leta 1967.¹⁶ V motupropriju *Matrimonia mixta* so zelo poudarjena poročstva, ki jih mora položiti katoliška stran za sklenitev mešanega zakona. Predvsem je pomembno, da je nekatoliška stran dobro seznanjena z dolžnostmi, ki jih ima katoličan, da bo ohranil svojo vero, da bo otrokom nudil vsa sredstva, ki so nujno potrebna za zveličanje, da bo vse storil, kar bo v njegovi moči, da bodo otroci krščeni in katoliško vzgojeni. Ta poročstva so navzoča tudi v novem ZCP. Posamezne škofovske konference pa določijo način, kako bo katoličan položil svoje obljube, pisno ali ustno, v navzočnosti prič ali samo pred duhovnikom in kako bo o vsem tem obveščen nekatoličan.

Motuproprij se zaključuje z navodilom, da škofovske konference o vseh odločitvah sproti obveščajo Sveti sedež. Vsi mešani zakoni morajo biti vpisani v posebne matične knjige. Liturgična oblika pa je predpisana z Rimskim misalom. Samo s pristankom ordinarija se lahko obred opravi med daritvijo svete maše.

Zadnji, ki se je dotaknil problema mešanih zakonov, je papež Janez Pavel II. Zanj zelo pomembno področje pri mešanih zakonih je vprašanje vere in zakramenta. Zaradi vse večjega števila mešanih zakonov mnogi zaročenci, čeprav krščeni, nimajo vere ali pa so brez pravega odnosa do zakramenta zakona. Na vprašanje, ali lahko skleneta zakon zaročenca, ki nimata vere, ali izključujeta zakrament, je skušal odgovoriti papež Janez Pavel II. z apostolskim pismom o družini *Familiaris consortio*: »Če zaročenca kljub vsem pastoralnim

¹⁶ Prim. *Argumenta de quibus disceptabitur in primo generali coetu Synodi Episcoporum*, Pars altera, Typis Polyglotis Vaticanis 1967, 27-37.

prizadevanjem pokažeta, da odkrito in izrecno odklanjata to, kar ima namen storiti Cerkev pri sklenitvi zakona krščenih, tedaj ju dušni pastir ne sme pripustiti k poroki. Čeprav s težkim srcem, je vendarle dolžan prizadetima pojasniti, da v takšnih okoliščinah onadva sama, in ne Cerkev, preprečujeta poroko, za katero se potegujeta.«¹⁷

Dolžnost katoliškega zaročenca je v tem, da vztraja v svoji veri. Ta dolžnost je absolutna, brezpogojna, ker je spolnjevanje te dolžnosti odvisno samo od volje katoliškega zaročenca. Če le-ta prejema redno tudi sredstva za dosego večnega zveličanja, ki jih Cerkev daje svojim udom na voljo, mu bo Bog gotovo dal milost vztrajanja v veri. Dolžnosti vztrajati v veri in odvrčati nevarnost za odpad od vere ne more biti torej nihče in v nobenem primeru oproščen.

Glede mešanih zakonov med katoličani in krščenimi nekatoličani je Cerkev vedno učila, da so resnični zakramenti. Če so veljavni, so tudi nerazvezni, prav tako kot zakoni katoličanov. Samo kadar zaročenca izključita katerega od bistvenih elementov zakona, je zakon razglašen za ničnega. Cerkev meni, da med krščenima zakoncema nastane posebna duhovna povezanost; to je zakrament, ki ne more nastati tam, kjer je samo eden krščen.¹⁸ Za veljavni prejem zakramenta pa niti ni tako nujna izrecna vera v zakramentalnost zakona. Teologija o zakramentu zakona je eno izmed večjih vprašanj II. vatikanskega koncila in vsebina razmišljanj papeža Janeza Pavla II. V apostolskem pismu o družini *Familiaris consortio* so njegove besede o zakramentalnosti zakramenta zakona še posebej namenjene krščenim nekatoličanom. »V primerjavi z drugimi zakramenti ima zakrament zakona nekaj prav posebnega: to je zakrament tiste stvarnosti, ki obstaja že v redu stvarjenja, to je tista zakonska zveza, ki jo je Stvarnik utemeljil v začetku. Odločitev moža in žene, da se poročita v skladu s tem stvarjenjskim Božjim naročilom; se pravi, da se s svojo neprekinjeno zakonsko obljubo zavežeta za vse življenje v nerazvezljivi ljubezni in brezpogojni zvestobi - ta odločitev dejansko, četudi ne povsem zavestno, pa ne bi mogla obstajati brez Božje milosti. Takšni zaročenci so zato že na resnični poti odrešenja.«¹⁹

Drugače je pri zakonu zaročencev različne vere, ko eden izmed zaročencev ni krščen. Teologi in kanonisti so prepričani, da tak zakon ni in ne more biti

¹⁷ Janez Pavel II., Apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio*, CD 16, Ljubljana 1992, številka 68/7.

¹⁸ Prim. J. Manzanaras, *Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?* v: *Periodica* 67 (1978) 48-49.

¹⁹ Janez Pavel II., n. d., številka 68/3.

zakrament.²⁰ V trenutku, ko pa nekrščeni sprejme krst, je tudi ta zakon zakrament.²¹

Zato pravi papež Janez Pavel II., da »v različnih delih sveta srečamo danes večje število zakonov med katoličani in nekrščeni. V mnogih primerih izpoveduje pri tem nekrščeni zakonski drug kako drugo vero. Njegovo prepričanje je treba spoštovati v skladu z načeli izjave II. vaticanskega koncila o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. Toda v neredkih primerih, zlasti v sekularizirani družbi, se nekrščeni partner ne prišteva sploh k nobeni religiji. Za te zakone naj se škofovske konference in posamezni škofje zatečejo k posebnim ukrepom in tako zagotovijo, da bo katoliški zakonski drug zaščiten v svoji veri in zavarovan pri svobodnem življenju po njej. To velja zlasti glede njegove dolžnosti storiti vse, kar je v njegovi moči za katoliški krst in katoliško vzgojo svojih otrok. Katoliškega zakonca je prav tako treba na vse načine podpirati v tem, da bo v svoji družini pristno izpričeval vero in življenje katoliškega kristjana«. ²²

Dolžnost katoliškega zaročenca je namreč v tem, da svoje otroke da krstiti in jih vzgoji v Katoliški cerkvi. Ta dolžnost pa ne more biti tako brezpogojna in absolutna, kot je ohranitev vere, ampak samo v tisti meri, v kateri je odvisna od njegove volje, njegovega prizadevanja, truda in skrbi. Lahko se zgodi, da je katoličan oviran pri spolnjevanju te dolžnosti ali se mu celo prepreči krst in vzgoja otrok v Katoliški cerkvi. Tega, kar ni mogoče, namreč katoličan ni dolžan storiti. O tem je 19. februarja 1938 spregovoril Sveti oficij takole: »Božje pravo, po katerem so starši dolžni krstiti in vzgojiti vse otroke v Katoliški cerkvi, nima namena obvezovati na nemogoče. Če torej katoliški starši iskreno in resno storijo vse, kar je v njihovi moči, niso krivi, če njihovi otroci zaradi drugih dejavnikov niso bili krščeni in vzgojeni v Katoliški cerkvi«. ²³

c) Zakonik cerkvenega prava 1983

Novi ZCP ne pozna več oviralnega zadržka, ki je navzoč v ZCP iz leta 1917. Nadomesti ga s prepovedjo mešanih zakonov brez izrecnega dovoljenja pristojne oblasti (prim. ZCP 1983, kan. 1124). Tako dovoljenje lahko podeli krajevni ordinarij, če je za to upravičen in pameten razlog (prim. ZCP 1983, kan. 1125). Posebno pozornost je novi zakonik namenil tistim, ki so s formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve. Za razliko od določil motuproprija *Matrimonia mixta* novi ZCP določi, da obstaja razdiralni zadržek različne vere za katoličana, ki sklepa zakon z nekrščeni. Novi ZCP je odgovoril na temeljna vprašanja glede mešanih zakonov, in sicer: kakšna mora biti oblika sklenitve

²⁰ Prim. B. Košir, *Zakonsko pravo Cerkve*, Ljubljana 1992, 324.

²¹ Prim. P. Adnès, *De matrimonio infidelium qui convertuntur*, v: *Periodica* 67 (1978), 73-80; U. Navarrete, *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?* v: *Quaderni di diritto Ecclesiale* 3 (1992), 282-284.

²² Janez Pavel II., n. d., štev. 78/7.

²³ *Sporočila slovenskih škofij* 4 (1986) 46.

mešanega zakona; kakšna morata biti garancija ali poroštvo v mešanem zakonu in kaj je potrebno za njegovo veljavnost in dopustnost.

1. Garancija ali poroštvo

Izhodišče za vsak mešani zakon katoličana z nekatoličanom je kan. 1125 ZCP 1983, medtem ko je izhodišče za zakon različne vere, ko je eden krščen, drugi pa nekrščen kan. 1086 § 2 ZCP 1983.

Novi ZCP želi, da katoliški zakonec izjavi, da bo odvrčal nevarnosti za odpad od vere in obljubi, da bo storil vse, kar je potrebno, da bodo otroci krščeni in vzgojeni v katoliški veri (prim. ZCP 1983, kan. 1125, toč. 1). Zakonik loči med izjavo in obljubo. Cerkev namreč ima za svojo dolžnost, da neprestano vzpodbuja vernike, da se izogibajo vsaki nevarnosti, ki lahko ogrozi njihovo vero.²⁴ Vsaka resna nevarnost že sama po sebi odsvetuje zakon mešane vere.²⁵

Obljuba katoličana, da bo storil vse, kar je mogoče, da bodo otroci krščeni in katoliško vzgojeni, je po samem naravnem in Božjem pravu dolžnost in pravica staršev (prim. ZCP 1983, kan. 793 § 1). Več kot to je nemogoče zahtevati od katoliških zakoncev. Ne morejo namreč obljubiti, da bodo njihovi sinovi postali duhovniki, redovniki ali misijonarji oziroma da bodo njihove hčere vstopile v redovno skupnost. Omogočijo jim sicer lahko vse, kar je za to potrebno, obljubiti pa tega ne morejo.²⁶ Obljuba katoličana, da bo storil vse, kar je v njegovi moči, še kljub temu ne pomeni, da mu bo to tudi uspelo. Tudi če nekatoličan ne pristane na krst in katoliško vzgojo otrok, lahko krajevni ordinarij podeli dovoljenje za poroko, če ga k temu nagovarjajo res upravičeni in pametni razlogi.²⁷

Novi ZCP ne obvezuje nekatoliške strani na kakršnokoli izjavo ali obljubo. V novem ZCP je ostala samo obveza, da je nekatoliška stran pravočasno obveščena o obljubah in obveznostih katoliškega zakonca. To pomeni, da se tudi nekatoliški zakonec na neki način »obveže«, da bo katoliškemu zakoncu dal svobodo in ga pri tem delu ne bo oviral.

V primeru, ko nekatoličan prosi za razvezo svoje zakonske vezi, ki jo je sklenil z nekatoličanom, da bo lahko sklenil nov zakon s katoličanom, je za veljavno razvezo zakonske vezi v korist vere, kakor tudi za sklenitev nove,

²⁴ Prim. *Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, Instructio Matrimonii sacramentum de matrimoniis mixtis*, 630.

²⁵ Po ZCP iz leta 1917 je bil zakon prepovedan, če je obstajala resna nevarnost za vero katoličana. Prim. ZCP 1917, kan. 1060. Podobno določa tudi II. vatikanski koncil glede »communicatio in sacris«: »Communicatio in sacris, quae unitatem Ecclesiae offendit aut formalem errori adhaesionem vel periculum aberrationis in fide, scandali et indifferentismi includit, lege divina prohibentur« (OE 26).

²⁶ Prim. P. Montini, *Le garanzie o «cauzioni» nei matrimoni misti*, v: *Quaderni di diritto Ecclesiale* 3 (1992), 289-290.

²⁷ Prim. P. Montini, n. d., 290.

nujna njegova garancija ali poroštvo, da hoče s krščenim zakoncem živeti v miru in brez sramotenja Stvarnika.²⁸ Zunaj teh izrednih primerov pa se od nekatoliškega zakonca ne zahteva drugo, kakor da je dobro seznanjen z obljubami katoliškega zakonca.

Posamezne škofovske konference morajo določiti način, kako pripraviti primerno izjavo, kjer so navedene zahteve, ki vežejo katoličana in kako na najbolj primeren način obvestiti nekatoliško stran (prim. ZCP 1983, kan. 1126).²⁹ Izjavo lahko podpiše tudi nekatoličan in se tako opredeli, da je zares dobro seznanjen z zahtevami katoličana in s tem obljubi, da ga pri tem delu ne bo oviral. Nekatere škofovske konference od nekatoličana celo zahtevajo, da tako izjavo podpiše.³⁰

2. Veljavnost in dopustnost

Dovoljenje krajevnega ordinarija, ki se zahteva pri mešanih zakonih, je namenjeno za dopustno sklenitev zakonske zveze (prim. ZCP 1983, kan. 1124). Izjave in obljube katoliškega zakonca se zahtevajo samo zato, da bo krajevni ordinarij dovoljenje dopustno podelil. Za veljavnost ordinarijevega dovoljenja,

²⁸ Prim. A. Abate, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Brescia 1985, 285-292.

²⁹ Italijanska škofovska konferenca je pripravila izjavo, ki vsebuje dve točki. Prva je namenjena katoliški strani, druga pa duhovniku, ki prevzame dolžnost, da seznanj nekatoliško stran: a) »Nell'esprimere il consenso libero e irrevocabile che mi unirà in comunione di vita e di amore con... dichiaro di aderire pienamente alla fede cattolica e d'essere pronto/a ad allontanare i pericoli di abbandonarla; mi impegno ad adempiere i miei doveri verso il coniuge nel rispetto della sua religione, e in ordine alla procreazione ed educazione dei figli; prometto sinceramente di fare quanto è in mio potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica. b) Il sottoscritto Parroco dichiara di aver informato il signor (la signorina)... delle dichiarazioni e promesse sottoscritte dalla parte cattolica con cui intende celebrare il matrimonio cristiano. Attesto che lo/a interessato/a è consapevole degli impegni assunti dal futuro coniuge cattolico, come risulta da sua dichiarazione verbale (aggiungere eventualmente: fatta in presenza di...; oppure: e dalla sottostante firma per presa visione)«, v: P. Montini, n. d., 294-295.

³⁰ Avstrijska škofovska konferenca je določila izjavo za mešani zakon, ki jo morata pred duhovnikom podpisati ali ustno izreči oba zakonca. Katoličan mora oddati pisno ali ustno odbljubo: »Ich will in meiner Ehe als katholischer Christ leben und den Glauben bezeugen. Ich bin mir bewußt, daß ich als katholischer Christ die Pflicht habe, unsere Kinder in der katholischen Kirche taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen. - Ich verspreche, mich nach Kräften darum zu bemühen, dieses sittliche Gebot zu erfüllen, soweit das in meiner Ehe möglich ist.« Prav tako mora tudi nekatoliška stran oddati pisno ali ustno izjavo: »Ich werde meinem katholischen Ehepartner in seiner Religionsausübung volle Freiheit lassen. Der katholischen Taufe und der katholischen Erziehung aus meiner Ehe hervorgehenden Kinder werde ich nichts in den Weg legen.« Prim. K. Lüdicke, *Erlaubnisbedingungen*, v: *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Ludgerus Verlag, Band 3 (Oktober 1994) can. 1125/6.

in ne za veljavnost zakona, pa je nujno potreben upravičen in pameten razlog, ki zaročenca vodi k poroki.³¹ Takšni razlogi obstajajo takrat, kadar ordinarijevo dovoljenje prinaša duhovni blagor zakoncema in se s tem prepreči samo civilna sklenitev zakona.³²

Drugače je pri zadržku različne vere, ko je ena stran krščena v Katoliški cerkvi, druga pa nekrščena. V tem primeru je spregled razdiralnega zadržka potreben za veljavno sklenitev zakonske zveze (prim. ZCP 1983, kan. 1086 § 1). Vsa poročta katoličana in nekrščenega so namenjena zato, da se spregled do pustno podeli (prim. ZCP 1983, kan. 1086 § 2). Samo v primeru »favor fidei«, ko gre za varstvo vere zakonca, so poročta nujna za veljavno razvezo zakonske zveze.

Zakon je veljaven, če je sklenjen v predpisani kanonični obliki, razen kadar zaročencema iz upravičenih razlogov, na primer v smrtni nevarnosti,³³ krajevni ordinarij podeli spregled obvezne oblike poroke.³⁴

Za katoličana, ki sklepa zakon z nekatoličanom vzhodnega obreda, se zahteva kanonična oblika poroke samo za dopustnost (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 1). Za veljavnost se zahteva sodelovanje posvečenega služabnika. Pomeni, da se v primeru mešanih zakonov lahko podeli tudi spregled od obvezne kanonične oblike. Krajevni ordinarij katoličana mora preveriti, ali so res velike ovire za sklenitev kanonične oblike poroke. Za Katoliško cerkev je zakon, ki ga sklene katoličan s krščenim nekatoličanom vzhodnega obreda pred nekatoliškim služabnikom, prav tako zakrament. Za veljavnost zahteva sodelovanje posvečenega služabnika. Za nekatoliške cerkve vzhodnega obreda pa noben sklenjeni zakon ni zakrament. Zakonom, ki so bili sklenjeni pred katoliškim duhovnikom, niti ne priznajo veljavnosti in zahtevajo ponovno sklenitev zakona. Zato, da bi preprečila dvojno sklepanje zakona, je Katoliška cerkev uvedla prakso, da spregleda obvezno kanonično obliko pri mešanih

³¹ ZCP iz leta 1917 za mešani zakon zahteva, da so upravičeni in pomembni razlogi, ki k temu silijo, na primer ZCP 1917, kan. 1060 § 1, toč. 1.

³² Prim. P. Montini, n. d., 293.

³³ Na vprašanje, ali lahko ordinarij dvema katoličanoma spregleda obvezno obliko poroke, je komisija za razlago zakonika odgovorila negativno. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando. Responsum ad propositum dubium, II De dispensatione a forma canonica matrimonii, 14. maii 1985. Publicationis iussio 5 iulii 1985. Promulgatio 1 augusti 1985, v: AAS 77 (1985) 771: »D. Utrum extra casum urgentis mortis periculo Episcopus dioecesanus, ad normam can. 87 § 1, dispensare valeat a forma canonica in matrimonio duorum catholicorum. R. Negative.«

³⁴ Kanonično obliko poroke je za veljavnost uvedel tridentinski koncil z dekretom *Tametsi*. Določila dekreta je papež Pij X. 2. avgusta 1907 z dekretom *Ne temere* razširil na vso Cerkev: Pij X. Decr. S. Cong. Concilii *Ne temere*, v: ASS 40 (1907) 527. »Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram parochio vel loci Ordinario vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus...: v: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 3469; »A catholici sive baptizati sive non baptizati, si inter se contrahunt, nulibi ligentur ad catholicam sponsalium vel matrimonii formam servandam«: v: Denzinger, n. d., 3476.

zakonih. Katoliška stran mora biti zato pripravljena, da sklene zakon tudi pred nekatoliškim služabnikom. Preden katoličan prejme spregled od kanonične oblike, se mora posvetovati s krajevnim ordinarijem (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 2). Spregled namreč ne bi bil umesten, če bi bil katoličan za sklenitev zakona pred nekatoliškim služabnikom dolžan obljubiti ali podpisati obveznost, da bo svoje otroke krstil in vzgajal v nekatoliški cerkvi vzhodnega obreda. Za zakon, ki je bil »sklenjen s spregledom kanonične oblike, mora krajevni ordinarij, ki je spregled podelil, poskrbeti, da bo spregled in poroka vpisana v poročno knjigo v kuriji in v lastni župniji katoliškega zakonca« (ZCP 1983, kan. 1121 § 3).

Spregled od kanonične oblike lahko krajevni ordinarij podeli katoličanu, ki sklepa zakon s krščenim nekatoličanom ali z nekrščenim (prim. ZCP 1983, kan. 1129). Župnik pa je dolžan, da katoliškega zakonca dobro pouči o težavah, ki nastanejo pri mešanih zakonih oziroma pri zakonih različne vere. O namenih in bistvenih lastnostih zakona mora pravočasno obvestiti tudi nekatoliškega sozakonca. Krajevni ordinarij katoličana se mora iz pastoralnih razlogov posvetovati še z ordinarijem kraja, kjer se bo obhajala poroka. ZCP ordinariju ne daje podrobnih navodil. Pomembno je, da je krajevni ordinarij katoličana gotov, da bo pri sklenitvi zakona sodeloval posvečeni služabnik. Za veljavnost namreč ni dovolj samo civilna oblika sklenitve zakonske zveze, ampak navzočnost posvečenega služabnika.³⁵ Predpisi ZCP o spregledu kanonične oblike poroke, ki veljajo za mešane zakone, veljajo tudi za zakonce, ki jih ovira zadržek različne vere.

Kadar katoličan sklepa zakon z nekrščenim, lahko iz upravičenih razlogov zakon sklene zunaj cerkve na drugem primernem kraju (prim. ZCP 1983, kan. 1118 § 3) oziroma prejme spregled od obvezne kanonične oblike. V takem primeru lahko javna oblika, to je civilni zakon, zadošča in se vpiše v poročno knjigo v kuriji in v lastni župniji katoliškega zakonca (prim. ZCP 1983, kan. 1121 § 3). Pri poročnem obredu različne vere je potrebno biti pozoren, da se ne vpletajo muslimanski obrazci »izpovedi vere«, imenovani »shahâda«.³⁶

V primeru zakona različne vere se težko izpolni zahteva, da mora biti pri sami sklenitvi zakona navzoč posvečeni služabnik, če nekrščeni ne pripada nobeni cerkvi. Ostane odprto vprašanje, kdo je v takem primeru lahko kot posvečeni služabnik navzoč pri sklenitvi zakona.

³⁵ G. Torranceo, *Dispensa della forma canonica e celebrazione dei matrimoni misti*, v: *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1992) 303: »Tuttavia l'Episcopato italiano dichiara di essere disponibile a eventuali intese con le altre confessioni cristiane in merito alla forma pubblica dei matrimoni misti. È noto, ad esempio, che nella diocesi di Pinorelo, per concessione della Congregazione per la dottrina della fede in data 19 dicembre 1970, le nozze tra cattolici e valdesi possono essere celebrate davanti all'ufficiale di stato civile.«

³⁶ Prim. M. Borrmans, *Osservazioni e suggerimenti a proposito dei matrimoni misti*, v: *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1992), 329.

Prav tako ostaja odprto vprašanje, zakaj lahko krajevni škof poveljavi civilno sklenjeni mešani zakon, kot določa ZCP 1983, kan. 1165, ne more pa civilnega zakona prej zakonito potrditi.

ZCP zahteva, da se je pri mešanih zakonih treba ravnati po obredih, predpisanih v liturgičnih knjigah (prim. ZCP 1983, kan. 1119). Pri poroki katoličana s krščenim nekatoličanom se poročni obred opravi brez maše. S pristankom krajevnega ordinarija se lahko opravi tudi med mašo. Pri poroki katoličana z nekrščenim pa se je potrebno ravnati po posebnem obredu, ki je temu primeren. Skratka, novi ZCP določa: zakon med katoličanoma in zakon med katoličanom in krščenim nekatoličanom naj se sklene v župnijski cerkvi; medtem ko naj se zakon med katoličanom in nekrščenim sklene v drugi cerkvi, kapeli ali na drugem primernem kraju (prim. ZCP 1983, kan. 1118). Kljub zelo natančnim določilom novega ZCP se zdi koristno opozoriti na najbolj pogoste primere mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnicami, s protestanti in z muslimani.

2. Katoličani in pravoslavni

a) Katoliška zakonodaja

Zakon katoličanov s pravoslavnicami spada med mešane zakone, ki jih ureja ZCP 1983 (prim. ZCP 1983, kann. 1124-1129).³⁷ Poročni obred se lahko opravi med mašo ali brez nje. Če je obred med mašo, lahko navzoči pravoslavni duhovnik opravi homilijo in zmoli kakšno molitev.³⁸ Katoliški duhovnik lahko za vsak primer posebej svetuje ali pa odsvetuje mašo. Pravoslavni zaročenec in drugi člani Pravoslavne cerkve, ki so pri poroki navzoči, lahko prejmejo obhajilo, če to želijo sami od sebe in so pravilno pripravljene (prim. ZCP 1983, kan. 844 § 3).

b) Pravoslavna zakonodaja

Skupaj s katoličani tudi pravoslavni priznavajo sedem zakramentov. To skupno bogastvo so pravoslavne cerkve ohranile predvsem zaradi nasprotovanja protestantizmu. Zakramente pravoslavni imenujejo »tajne«.³⁹ Glavni delivec zakramentov, tako učijo pravoslavni, je sam Jezus Kristus. Redni delivec zakramentov je škof, duhovnik in diakon; medtem ko lahko laik postane samo izredni delivec obhajila.

³⁷ Določila ZCP iz leta 1983 sem bolj natančno opisal v prvem poglavju.

³⁸ G. Torrance, n. d., 305: »Il matrimonio di un cattolico con un ortodosso può essere celebrato durante la Messa, e che il sacerdote ortodosso presente alla celebrazione può fare l'omelia e dire qualche preghiera.«

³⁹ J. Kolarić, *Pravoslavni*, Zagreb 1985, 78.

O veljavnosti zakramentov, ki se delijo zunaj Pravoslavne cerkve, si niti pravoslavni teologi niti posamezne pravoslavne cerkve niso edini.⁴⁰ Kijevski metropolit Pierre Moghila je že v 16. stoletju zagovarjal katoliško pojmovanje zakramenta zakona.⁴¹ Ruska pravoslavna cerkev razlage kijevskega metropolita Moghile kljub temu ni sprejela. Po letu 1900 je K. Nikolskij postavil novo razlago, po kateri je duhovnik delivec zakramenta zakona.⁴² Med novejšimi pravoslavni teologi, ki je zagovarjal to smer in spodbijal katoliško razlago zakramenta zakona, je atenski dogmatik Panajotis Trembelas.⁴³ Tudi srbski pravoslavni teologi so zavračali katoliško razlago zakramenta zakona. Zato je zakon, ki ga pravoslavni verniki sklenejo v Katoliški cerkvi, po njihovem prepričanju ničen. Pravoslavni škof Danilo Krstić, vikar patriarha Germana, je na vprašanje novinarja, kako gleda Pravoslavna cerkev na mešani zakon pravoslavne žene s katoličanom v Katoliški cerkvi, kratko odgovoril: »Ona za nas nije venčana.«⁴⁴

Zakrament zakona podeli zaročencema v Pravoslavni cerkvi duhovnik sam.⁴⁵ Nista torej zaročenca tista, ki si v medsebojni zakonski obljudi podelita ta zakrament. Pravoslavna cerkev kljub temu dopušča mešane zakone pravoslavnih s katoličani ali z drugimi krščenimi verniki. Za veljavnost sklenjenega zakona pa postavi naslednje pogoje:

- da je sozakonec krščen;
- da je prejel krst, ki je veljaven za Pravoslavno cerkev in
- da se mešan zakon sklene v Pravoslavni cerkvi.⁴⁶

⁴⁰ J. Kolarić, n. d., 79: »Što se tiče pitanja valjavnosti sakramenata podeljenih izvan Pravoslavne crkve, među pravoslavnim Crkvama ne postoji jedinstveni stav niti u naučavanju, niti u praksi. Da bi opravdali i objasnili takvu praksu svojih Crkvi, teolozi se obično pozivaju na tzv. ekonomiju. Oni tvrde da Crkva svojim autoritetom može nadomjestiti djelovanje sakramenata, makar oni nisu valjano podeljeni.«

⁴¹ M. Kunzler, *Das Zustandekommen des Ehesakraments in der russisch-orthodoxen und ukrainisch-katholischen Trauliturgie*, v: *Eheschließung - mehr als ein rechtliches Ding?*, *Quaestiones disputatae* 120, Herder, Freiburg 1989, 148: »Die res sacramenti sind die Brautleute, die eine gültige Ehe eingehen.«

⁴² M. Kunzler, n. d., 150.

⁴³ A. Kallis, »*Kröne sie mit Herrlichkeit und Ehre*«, v: *Eheschließung - mehr als ein rechtliches Ding?*, 137: »Für das Zustandekommen der christlichen Ehe tragen nicht die Eheleute durch ihr gegenseitiges Gelöbniß als Spender des Sakramentes bei, wie die römisch-katholische Kirche meint... Den natürlichen Ehebund heiligt der Priester. Er fügt die Hände der Neuvermählten ineinander und übermittelt ihnen durch die Gebete, die er über sie verrichtet, die unsichtbare Gnade, die die Ehe zum Sakrament erhebt und weihet.«

⁴⁴ Ž. Kustić, *Mogućnost i granice ekumenizma kod nas*, v: *Glas koncila* 22 (1969), 6-7.

⁴⁵ Prim. A. Koren, *Pravoslavna duhovnost*, v: *Ekumenski zbornik V edinosti, Vzhodne cerkve* (1972), 96.

⁴⁶ Prim. M. Berljak, *Mješovita ženidba prema novom crkvenom zakoniku*, v: *Kateheza* 1 (1983) 38-39.

Zakonik cerkvenega prava Srbske pravoslavne cerkve⁴⁷ vsebuje natančna določila o sklepanju mešanih zakonov. Dobro razlikuje mešani zakon, ko sklepata zakon dva krščena od zakona različne vere, ko je drugi sozakonec nekrščen. Pri mešanem zakonu je eden krščen v Pravoslavni cerkvi, drugi pa je član cerkve ali cerkvene skupnosti, ki ni pravoslavna. Pristojni arhierej lahko tak zakon dovoli in zaročencema podeli blagoslov (prim. § 117). To stori, če so izpolnjeni naslednji pogoji:

- nepravoslavna stran pisno in pred dvema pričama izjavi, da svojega sozakonca ne bo odvrčala od pravoslavne vere ali ga nagovarjala na odpad od vere, niti ga ne bo ovirala pri izpolnjevanju verskih dolžnosti (prim. § 115, toč. 1);
- nepravoslavna stran pisno obljubi, da bosta otroke krstila in vzgojila v pravoslavni veri (prim. § 115, toč. 2; § 120; § 121);
- pravoslavni obljubi pred pravoslavnim duhovnikom, da se bo trudil sozakonca spreobrniti v pravoslavno vero (prim. § 115, toč. 3).

Ko so izpolnjeni ti pogoji, lahko pravoslavni sklene zakon s katoličanom ali s članom druge cerkve ali cerkvene skupnosti, vendar samo v pravoslavni cerkvi, pred pravoslavnim duhovnikom in po pravoslavnem obredu (prim. § 115, toč. 4). Pravoslavni vernik ne more skleniti veljavnega zakona z osebo, ki je odpadla od pravoslavne vere (prim. § 116). Vsak zakon sklenjen zunaj Pravoslavne cerkve je za Pravoslavno cerkev neveljaven.⁴⁸

Pravoslavni duhovnik je dolžan, da zakonce spremlja tudi po poroki in skrbi za uresničenje danih obljub. Če se te obljube ne uresničujejo, lahko v skrajnem primeru začne cerkveni postopek proti krivcu.⁴⁹ Logično pa bi bilo, da pravoslavni duhovnik, ko opravi obred poroke, sporoči katoliškemu duhovniku, da je v Pravoslavni cerkvi poročil njegovega vernika, da se mešani zakon lahko vpiše v matične knjige pristojne župnije.

Popolnoma drugačen odnos ima Pravoslavna cerkev do zakonov različne vere. Pravoslavni in nekrščeni ali krščeni v cerkvi ali cerkveni skupnosti, ki za Pravoslavno cerkev nima veljavnega krsta, ne moreta skleniti veljavnega zakona. Različna vera je zadržek, ki ga ne more nobena cerkvena oblast spregledati ali podeliti dovoljenja (prim. § 12, toč. 9; § 51). Kdor bi kljub temu sklenil zakon, bi bil ta neveljaven. Samo v primeru, ko bi nekrščeni prejel krst in vstopil v Pravoslavno cerkev, bi zadržek različne vere prenehal veljati in neveljavno sklenjen zakon bi za veljavnost moral blagosloviti še pristojni arhierej (prim. § 49, toč. 2).

Kadar skleneta zakonsko zvezo dva nekrščena in eden prejme krst in vstopi v Pravoslavno cerkev, se takšen zakon dopušča, če drugi sozakonec hoče živeti z njim v miru. Če pa nekrščeni sozakonec temu nasprotuje, lahko eparhijsko

⁴⁷ *Bračna pravila Srbske pravoslavne crkve*, v: *Glasnik* (7. 9. 1933), Beograd 1973, br. 34-35.

⁴⁸ Prim. B. Cisarž, *Crkveno pravo II - Bračno pravo*, Beograd 1973, 185.

⁴⁹ J. Kolarić, n. d., 83.

pravoslavno cerkveno sodišče takšen zakon razveže. Če je krščenim imel več žena, sme po krstu zadržati samo eno ženo (prim. § 125).

3. Katoličani in protestanti

a) Katoliška zakonodaja

ZCP iz leta 1917 je določil, da cerkveni zakoni vežejo vse, ki so krščeni (prim. ZCP 1917, kan. 12). Kot veljavno krščeni nekatoliki⁵⁰ so bili po starem zakoniku tudi protestanti, vezani na cerkvene zakone. Mešanih zakonov med katoličani in protestanti Katoliška cerkev ni nikoli odobrvala, ampak je najstrožje prepovedovala sklenitev zakona med dvema krščenima osebama, od katerih je bila ena katoliške vere, druga pa je pripadala krivoverski ali razkolni ločini. Samo če so bili upravičeni in tehtni razlogi, je dovolila mešani zakon katoličanov s protestanti (prim. ZCP 1917, kan. 1060). Kanonična oblika pa ni vezala protestantov, kadar so zakonsko zvezo sklepali med seboj (prim. ZCP 1917, kan. 1099 § 2).⁵¹ Za Katoliško cerkev je bil takšen zakon neveljaven. Prav tako je bil neveljaven tudi zakon, sklenjen med protestanti in nekrščenimi. Za veljavnost zakona protestantov oziroma protestantov z nekrščenimi je bila potrebna katerakoli veljavna oblika po naravnem pravu. Za Katoliško cerkev je bil civilno sklenjeni zakon protestantov veljaven.⁵² Novi zakonik iz leta 1983 je uvedel spremembo in poudaril, da cerkveni zakoni vežejo samo tiste, ki so krščeni v Katoliški cerkvi (prim. ZCP 1983, kan. 11).⁵³

Na škofijska cerkvena sodišča so pogosto naslovljene prošnje protestantov, ki so se civilno ločili in se želijo znova poročiti s katoličanom. Prošnje so v obliki tožbenega spisa za ugotovitev ničnosti njihovega prvega zakona.

Zakon katoličanov s protestanti se sklene brez maše. Z dovoljenjem krajevnega ordinarija se lahko opravi poročni obred tudi med mašo. V tem

⁵⁰ R. Frieling - E. A. Ortmann, *Katholisch und Evangelisch. Informationen über den Glauben*, Göttingen 1991, 43: »In den evangelischen Kirchen wird ebenfalls von der Heilsnotwendigkeit der Taufe gesprochen. Zum Heile nötig ist der persönliche Zuspruch der Verheißungen Gottes, wie er in der Taufe zum Ausdruck kommt. In allgemeinen wird die Kindertaufe in den evangelischen Kirchen praktiziert, aber viele Protestanten, die Baptisten und neuerdings auch etliche Lutheraner und Reformierte, wollen ein magisches Mißverständnis der Taufe durch Reihenfolge: erst der Glaube, dann die Taufe, ausschließen.«

⁵¹ R. Frieling - E. A. Ortmann, n. d., 49: »Die evangelische Trauung ist ein Gottesdienst mit Predigt, Bekenntnis, Gebet und Segen. Die Eheleute stellen ihre Ehe unter Gottes Wort und bekunden öffentlich, daß sie ihr gemeinsames Leben als Glieder der christlichen Gemeinde verantwortlich führen wollen.«

⁵² R. Frieling - E. A. Ortmann, n. d., 48: »Die evangelische Kirche erkennt die nach bürgerlichem Recht standesamtlich geschlossene Ehe vor Gott und Menschen als gültig an.«

⁵³ J. G. Martin, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Ediburca, Roma 1995, 77.

primeru nekatoliški zaročenec ne more prejeti obhajila, razen v hudi potrebi, če to sam od sebe prosi in če glede zakramenta evharistije izpoveduje katoliško vero in je pravilno pripravljen (prim. ZCP 1983, kan. 844 § 4). S pastoralnega vidika je zelo pomembno, da se ugotovijo razlogi, ki govorijo v prid, da bi se poročni obred opravil med mašo. Samo strah, da bo cerkveni obred brez maše preveč siromašen, namreč še ni dovolj velik razlog. V takem primeru je bolj prav, da se zaročencema svetuje bolj slovesno obhajanje bogoslužja Božje besede. K temu bogoslužju se lahko vedno pritegne tudi nekatoliški služabnik, ki lahko pridiga in opravi kakšno skupno molitev. Poročni obred je v tem primeru popolnoma enak obredu, ki ga sklepa katoličan z drugim katoličanom.

b) Protestantska zakonodaja

Katoličani in protestanti trdijo, da je zakonska zveza med možem in ženo sklenjena za vse življenje. Bistvena lastnost zakona je nerazveznost. Kdor ima namen skleniti zakonsko zvezo samo za določen čas ali jo celo namerava razdreti, sklene, kot uči katoliška in protestantska zakonodaja, neveljaven zakon.

Protestantska zakonodaja se razlikuje od katoliške, ker ne priznava zakramenta zakona.⁵⁴ Po M. Lutru je zakonska zveza »svetna stvar« (weltlich Ding; weltliches Geschäft⁵⁶). Zato Cerkev za protestante ni pristojna, da bi določala pogoje za veljavnost, niti razloge za ničnost zakona. Luter je učil, da je vsak zakon, ki ni uspel in je razpadel, sam po sebi mrtev in se zato lahko sklene nov zakon.⁵⁷ Luteranska izjava iz leta 1958 opozarja vse člane skupnosti, naj bodo pozorni na mešane zakone s katoličani: »Ne dajajte nobenih obljub, ki bi vas potem vezale za celo življenje! Vztrajajte, da bo evangeličanska vera zagotovljena tudi vašim otrokom! Prepričani smo, da ima evangelij večjo moč od zakona.«⁵⁸

Anglikanska cerkev za razliko od protestantov priznava zakonsko zvezo moža in žene za zakrament. Kljub zelo velikemu vplivu civilne zakonodaje, ki zagovarja ločitev, je skupen nauk anglikanskih cerkva nerazveznost. Anglikanska cerkev loči zahteve, ki jih ljudem postavlja država, od tistih, ki jih vernikom postavi Cerkev in pri tem poudarja, da civilna ločitev zakonske zveze ne more spremeniti veljavno sklenjenega cerkvenega zakona kristjanov. Čeprav Anglikanska cerkev zagovarja nerazveznost, je v praksi velikokrat drugače. Nekateri

⁵⁴ R. Frieling - E. A. Ortman, n. d., 23: »In der evangelischen Kirche gelten nur Taufe und Abendmahl als Sacramente.« M. Luthers, *Kleiner Katechismus mit Erklärung*, Hamburg 1965, 148.

⁵⁵ J. Prader, n. d., 86: »I luterani e i reformati negano la sacramentalità del matrimonio, considerandolo, con Lutero, una cosa secolare (weltlich Ding).«

⁵⁶ Prim. F. Schulz, *Die Ehesegnung in den europäischen Kirchen der Reformation*, v: *Eheschließung - mehr als ein rechtliches Ding?*, 152.

⁵⁷ J. Prader, n. d., 86: »Se l'unione fallisce il matrimonio è considerato morto e un nuovo matrimonio è possibile.«

⁵⁸ Prim. B. Košir, n. d., 295.

anglikanske cerkve se zvesto držijo nauka tradicije, druge pa priznavajo nov civilni zakon in celo dopuščajo, da taki kristjani prejemajo obhajilo.⁵⁹

Med protestanti v ameriških državah Columbia, Georgia, Idaho, Iowa, Kansas, Montana, Ohio, Oklahoma, Pennsylvania, Rhode Island, South Carolina in Texas poznajo »Common Law Mariage«,⁶⁰ zakonsko skupnost brez kake javne civilne ali cerkvene oblike. Za veljavnost se ne zahteva niti navzočnost dveh prič. Zakonsko privolitev je mogoče izmenjati tudi s pismom. Da je civilno priznan takšen brezobličen zakon, je potrebno, da si mož in žena izmenjata privolitev, ki se zahteva za zakonsko skupnost in da sta prosta od zadržkov, ki jih predvidi civilna zakonodaja. Skupno bivanje kot tretji element niti ni pogoj za veljavnost. »Common Law Mariage« praktično učinkuje kot vsak drug zakon. Znan je bil že pred Tridentinskim koncilom in je popolnoma priznan normalen zakon. Za Katoliško cerkev je takšen zakon veljaven samo, če ga sklenejo krščenjci nekatoličani, na primer protestanti med seboj ali z nekrščenjci. Za Katoliško cerkev je veljaven, tudi če ga ne prizna civilno pravo.

Od leta 1969 je med protestanti v ameriških državah v veljavi tudi »Rite of Marriage«. Gre za poročni obred brez maše. Skupnim prošnjam sledi blagoslov zaročencev. Celotno občestvo je nosilec blagoslova, ki ga prejmeta zaročenca. Vsi prisotni na zaročenca položijo roke, medtem ko voditelj poročnega obreda izgovarja molitev. Naslednja oblika je *Lutheran Book of Worship*. V veljavi je od leta 1978. Vsebuje uvod, molitev, pridigo, poroko, izmenjavo prstanov in blagoslov. Zelo podobni so tudi *Book of Common Prayer* (1979), *Book of Services* (1985), *A Christian Celebration of Marriage: An Ecumenical Liturgy* (1985), *Book of Worship* (1986) itd.⁶¹ Vsak izmed omenjenih poročnih obredov ima kot osrednji del blagoslov zaročencev, čeprav ni vedno jasno, kdo ga lahko podeli. Pogosto sodeluje celotna skupnost in vsi na zaročenca polagajo roke. Odprto ostane vprašanje, ali v teh primerih sploh gre za zakramentalen obred. Vprašljiva je tudi vrednost takega zakona, kadar ga sklepa katoličan.

4. Katoličani in muslimani

Posebno skrb morajo dušni pastirji nameniti mešanim zakonom različne vere. Najpogosteje gre za zakon katoličanov z muslimani. V zadnjem času so taki zakoni zelo številni, saj je v Evropi že 24 milijonov muslimanov.⁶² Največkrat se katoličanka odloči za poroko z muslimanom. Obratna praksa, da možki katoličan poroči muslimanko, je bolj redka. Mnogi zakoni različne vere hitro razpadejo in pogosto se zgodi, da možje muslimani zapustijo svoje žene in brez

⁵⁹ Prim. T. Berger, *Benedictio nuptiarum. Entwicklung in neueren nordamerikanischen Liturgien*, v: *Eheschließung - mehr als ein rechtliches Ding?*, 164.

⁶⁰ Prim. J. Prader, *Il matrimonio nel mondo*, Padova 1986, 535.

⁶¹ Prim. T. Berger, *Benedictio nuptiarum*, 153-159.

⁶² Prim. *Islam e formazione teologica* (Comitato CCEE-KEK »Islam in Europa«), v: *Il Regno* 5 (1993), 176.

njihove vednosti s seboj odpeljejo mladoletne otroke. Potem se vrstijo dolgi sodniški procesi, zakonodaja pa je drugačna kot v islamskih državah.

Najbolj pogosto vprašanje v zvezi z mešanimi zakoni katoličanov z muslimani je, komu pripada pravica, da določi norme za sklenitev zakona. Ali se je potrebno ravnati po pravu Katoliške cerkve, po civilnem pravu ali po pravu cerkve ali skupnosti, kateri pripadajo muslimani? Na ta vprašanja nam lahko odgovori primerjava katoliške in islamske zakonodaje.

a) Katoliška zakonodaja

Temeljna človekova pravica je, da vsak sam svobodno izbere svoj stan in da je pri izbiri stanu obvarovan vsake prisile (prim. ZCP 1983, kan. 219). Tudi zakonski stan izbere vsak sam, če mu pravo tega ne prepoveduje (prim. ZCP 1983, kan. 1058; Zakonik za vzhodne cerkve = ZVC, kan. 778). Odločitev za zakonski stan spada med temeljne človekove pravice. Katoliška cerkev ima pravico, da določi zakonske zadržke za svoje člane. Država pa ima pravico, da določi zakonske zadržke za nekrščene. Zato v primeru različne vere ni samo Cerkev pristojna, da določi pogoje za sklenitev zakonske zveze, ampak tudi civilno pravo.

Kanonisti F. X. Wernz-Vidal,⁶³ F. Cappello⁶⁴ in K. Mörsdorf⁶⁵ dajejo vso prednost Katoliški cerkvi in njenemu pravu, še posebej, kadar si kanonsko in civilno pravo nasprotujeta. Nekrščeni je dolžan, da dobi spregled od zadržka različne vere, da lahko sklene zakon s katoličanom. Drugi kanonisti, A. Vermeersch - J. Creusen,⁶⁶ E. F. Regatillo,⁶⁷ J. Scheepers⁶⁸ in kardinal P. Gasparri,⁶⁹ temu nasprotujejo in zagovarjajo, da se zaročenca morata ravnati tako po cerkvenem kakor tudi po civilnem pravu. Drugače lahko nastane zmeda, ker bi po eni zakonodaji bil zakon veljaven, po drugi pa neveljaven. Lahko navedemo primer: Če nekrščeni nima zadosti let, ki se zahtevajo po civilnem pravu, je lahko njegov zakon po civilni zakonodaji neveljaven in hkrati veljaven po cerkveni zakonodaji, če ima ta drugačen predpis.

Zakonska privolitev je dejanje, ki ga ne moreta urejati dve različni zakonodaji. Zato velja naslednje določilo: obliko sklenitve zakona med katoličanom in nekrščnim ureja pravo Katoliške cerkve. Predpisane oblike, ki jo določa ZCP 1983 se je treba držati, »če je vsaj eden od zaročencev krščen v Katoliški cerkvi ali je bil vanjo sprejet in ni s formalnim dejanjem iz nje izstopil« (ZCP 1983, kan. 1117). Tega se torej niso dolžni držati tisti, ki so s

⁶³ Prim. F. X. Wernz-Vidal, *Jus canonicum V*, Romae 1946, n. 52.

⁶⁴ Prim. F. Cappello, *Tractatus de Sacramenti V. De Matrimonio*, Taurini 1961, n. 67.

⁶⁵ Prim. K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, II., Paderborn 1967, 153.

⁶⁶ Prim. A. Vermeersch - J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, Parisiis 1954, n. 298.

⁶⁷ Prim. E. F. Regatillo, *Jus sacramentarium*, Romae 1960, 797.

⁶⁸ Prim. J. Scheepers, *De regimine matrimonii disparis*, Romae 1964, 167-178.

⁶⁹ Prim. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Romae 1932, n. 240-247.

formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve. V posameznih primerih lahko krajevni ordinarij po posvetovanju z ordinarijem kraja da spregled od kanonične oblike (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 2). Za veljavnost lahko predpiše neko javno obliko poroke, na primer sklenitev zakona pred šeriatskim sodnikom,⁷⁰ če je drugi zaročenec musliman.

Drugače je, kadar zakon sklenejo med seboj nekrščeni. Zakon dveh nekrščenih ureja civilno pravo, ki določa norme za veljavnost in pogoje, pod katerimi je oseba sposobna za sklenitev zakonske zveze. Civilno pravo določi tudi zadržke in predpiše obliko, katere se zaročenca morata držati. Do 17. stoletja je civilna zakonodaja določala obliko sklenitve zakonske zveze in pogoje za pravno sposobnost zaročencev. Civilna zakonodaja je določala tudi pravice in dolžnosti nekrščenih zaročencev. V 18. stoletju so kanonisti vso oblast nad zakoni nekrščenih zaupali Cerkvi, ki je imela popolno oblast, da določi norme za sklenitev zakonske zveze.

Danes je civilna zakonodaja tista, ki določa ničnost zakonske zveze, kadar le-ta ni sklenjena v predpisani obliki ali jo ovirajo zadržki, ki spodbijajo veljavnost. Kanonsko pravo kljub temu ne prizna, da je mogoče z razsodbo civilnega sodišča razvezati veljavno sklenjen zakon dveh nekrščenih. Če je bila zakonska zveza veljavno sklenjena, je razveza civilnega sodišča pred kanonsko zakonodajo brez vrednosti. Veljavno sklenjeni zakoni nekrščenih so po naravnem pravu sveta stvar in niso pod oblastjo civilne zakonodaje.⁷¹ Zakon nekrščenih ureja kanonsko pravo Katoliške cerkve, kadar namerava eden izmed njih sprejeti krst in se drugič poročiti s katoličanom. Veljavno sklenjen zakon dveh nekrščenih se lahko razveže po pavlinskem privilegiju v korist vere tistega, ki prejema krst, če drugi sozakonec zaradi tega ni pripravljen z njim živeti v miru (prim. ZCP 1983, kan. 1143-1150).

Katoliška zakonodaja določa, da je zakon katoličana z nekrščenim neveljavno sklenjen, če zaročenca svoje privolitve nista izrekela popolnoma svobodno. ZCP poudari, da so dejanja, storjena zaradi sile, ki bi bila osebi povzročena od zunaj in se ji nikakor ni mogla upreti, neizvršena (prim. ZCP 1983, kan. 125 § 1), medtem ko so dejanja, storjena iz hudega, neupravičeno prizadejanega strahu ali zaradi zvižajne prevare, veljavna, če pravo ne določa kaj drugega (prim. ZCP 1983, kan. 125 § 2). V primeru sklenitve zakona pa sila ali hud strah naredita dejanje neveljavno (prim. ZCP 1983, kan. 1103; ZVC, kan. 825). Tako meni večina kanonistov.⁷² Komisija za verodostojno razlago ZCP je

⁷⁰ Prim. T. Jablanović, *Ženidba u islamu*, v: *Bogoslovska Smotra ?* (1979), 179.

⁷¹ Prim. *Discorso di Pio XII*, v: *I discorsi del papa alla Rota*, a cura di F. Bersini, Studi giuridici IX, Libreria Editrice Vaticana 1986, 38.

⁷² Prim. P. Gasparri, n. d., n. 839-842; H. Hanstein, *Kanonisches Eherecht*, Paderborn 1953, 172; E. F. Regatillo, n. d., 797; J. Scheepers, n. d., 167-178.

25. novembra 1986 na vprašanje, ali se sme kan. 1103 aplicirati tudi na nekatoličane, odgovorila pritrdilno.⁷³

Kljub temu kardinal P. Gasparri zagovarja mnenje, da je zakon med katoličanom in nekrščeni, sklenjen zaradi strahu, sam po sebi veljaven. Svoje mnenje utemeljuje z dejstvom, da nekrščene dejansko ne vežejo čisto cerkveni zakoni. Nekrščenega veže naravno pravo. Če pa se tudi po naravnem pravu smatra »strah« za hibo v privolitvi, potem je tudi za nekrščenega tako sklenjen zakon neveljaven.⁷⁴

Tudi nekatere civilne zakonodaje uvrščajo »strah« med hibe v privolitvi. Tako sklenjen zakon je tudi po civilni zakonodaji ničn, razen če civilno pravo ne predvidi določenega časa, ko je potrebno, da strah izgine. V takem primeru se neveljavno sklenjeni zakon v skladu s civilno zakonodajo poveljavi.

Dvom o veljavnosti in neveljavnosti zakona med katoličanom in nekrščeni je dvom v pravu, ki ne veže, tudi če odreka veljavnost (prim. ZCP 1983, kan. 14). Zato se v primeru dvoma o veljavnosti zakona sodi, da so taki zakoni veljavno sklenjeni, dokler se ne dokaže nasprotno (prim. ZCP 1983, kan. 1060).

Pri mešanih zakonih različne vere, ko zakon sklepa katoličan z muslimanom, je potrebno, da dušni pastirji upoštevajo vsak primer posebej in glede na okoliščine primerno svetujejo. Po katoliški zakonodaji se lahko obred poroke opravi v cerkvi ali na drugem primernem kraju. Pri obredu se lahko tudi prebere odlomek iz Svetega pisma,⁷⁵ izpusti pa se blagoslov in izmenjava prstanov in tudi sam slovesni blagoslov novoporočencev. Sam obred mora izražati krščansko vero v odnosu do muslimanov, ki obredu prisostvujejo.

Kadar se poročni obred opravi v Katoliški cerkvi, lahko sodeluje nekatoliški služabnik. Sodeluje lahko pri bogoslužju Božje besede in pri skupnih molitvah. Prav tako se lahko katoliški duhovnik udeleži poročnega obreda, če je k nekatioliškemu obredu povabljen in če sta zaročenca prejela spregled obvezne kanične oblike. V tem primeru lahko govorimo o ekumenski poroki. Prepovedano pa je pred cerkveno poroko ali po njej imeti še enkrat verski obred iste poroke, pri kateri bi zaročenca ponovila zakonsko privolitev (kan. ZCP 1983, 1127 § 3).

⁷³ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentices Interpretando. Responsio ad propositum dubium, I, 25 novembris 1986, Publicationis iussio 23 aprilis 1987. Promulgatio 4 augusti 1987, v: AAS 79 (1987) 1132: »D. Utrum vitium consensus de quo in can. 1103 matrimoniiis non catholicorum applicari potest. R. Affermative.«

⁷⁴ Prim. P. Gasparri, n. d., n. 841-842.

⁷⁵ V novem poročnem obredniku *Ordo celebrandi matrimonium* (št. 154) se v začetku poročnega obreda svetuje, da se v imenu Cerkve izreče naslednji pozdrav in povabilo k poslušanju Božje besede: »N. et N., Ecclesia in vestro gaudio partem habet et magno corde vos recipit, una cum parentibus et amicis vestris, in die qua totius vitae consortium inter vos constituitis. Pro credentibus, Deus fons est dilectionis et fidelitatis, quoniam Deus caritas est. Quapropter verbum eius attente audiamus, eumque suppliciter deprecemur, ut tribuat vobis secundum cor vestrum et impleat omnes petitiones vestras.«

Taka prepoved pa ne pomeni zapostavljanja drugih obredov, ampak je izrazito ekumenska in pedagoška in v izredno korist obeh zakoncev.⁷⁶

Priprava zaročencev različne vere, ki se bosta poročila v Katoliški cerkvi, bi morala vsebovati:

- pogovor s katoličanom in muslimanom; najprej ločeno in potem skupaj. Predvsem zato, da sta zaročenca temeljito seznanjena z vsemi težavami, ki v takih zakonih nastajajo;

- jasno predstavljene težave in ovire; najprej ločeno in potem skupaj. Kadar zaročenca nameravata po poroki živeti v eni izmed islamskih držav, je dobro, da predvsem katoličan ve, kakšne so kulturne in verske razlike v novem okolju;

- informacijo o dolžnostih in pravicah, ki jih imata oba v zakonu različne vere, predvsem kar zadeva katoličana.

Kadar zaročenca (katoličan in musliman) izbereta katoliško obliko zakona, potrebujeta dovoljenje za mešani zakon in spregled zadržka različne vere, ki ga lahko podeli krajevni ordinarij pod naslednjimi pogoji:

- »katoliška stran izjavi, da je pripravljena odvrčati nevarnosti za odpad od vere in iskreno obljubi, da bo storila vse, kar je v njeni moči, da bodo vsi otroci krščeni in vzgojeni v Katoliški cerkvi« (ZCP 1983, kan. 1125, 1). Starši imajo pri tem težko dolžnost in pravico, da po svojih močeh skrbijo za celostno vzgojo otrok, še posebej za versko vzgojo (prim. ZCP 1983, kan. 1136);

- »o teh obljubah katoliške strani je treba pravočasno obvestiti drugo stran, in sicer tako, da je gotovo, da so ji znane obljube in obveznosti katoliške strani« (ZCP 1983, kan. 1125, 2);

- »obe strani je treba poučiti o namenih in bistvenih lastnostih zakona, ki jih noben zaročenec ne sme izključiti« (ZCP 1983, kan. 1125, 3). Predvsem je pomembno, da se druga stran zaveda, kako Katoliška cerkev pojmuje zakon, kateri so bistveni elementi zakona in katere dolžnosti vežejo katoličana, ki jih bo v zakonu moral polnjevati.

b) Islamska zakonodaja

Islamsko civilno pravo je popolnoma drugačno kakor pravo evropskih držav, še posebno z ozirom na družino in zakon.⁷⁷ Musliman lahko poroči muslimanko,

⁷⁶ G. Torrance, n. d., 308.

⁷⁷ Islamsko pravo, ki ureja zakonsko zvezo, se imenuje »šerijat.« Zato je sodnik, ki je navzoč pri sklepanju zakona, »šerijatski« sodnik. Prim. B. Abdulah, *Porodično i nasledno pravo Muslimana*, Sarajevo 1926, 35; J. Prader, *Das religiöse Eherecht des christlichen Kirchen, der Muhamedaner und der Juden*, Frankfurt 1973, 90; V. Blažević, n. d., 169-170; T. Jablanović, n. d., 195; M. Borrmans, *Osservazioni e suggerimenti a proposito dei matrimoni misti*, v: *Quaderni di diritto ecclesiale* 3 (1992), 322; B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Bologna 1992, 75-100.

hebrejko ali kristjanko,⁷⁸ medtem ko žena muslimanka ne sme poročiti moža, ki ni musliman, ker je to po islamskem pravu razdiralni zadržek. Vsak musliman, razen v Tuniziji in Turčiji, ima lahko več žena,⁷⁹ če to želi in jih lahko preskrbi. Prva žena lahko ob sklenitvi zakona zahteva, da se ji prizna pravica biti edina žena in če mož take zahteve ne izpolni, sledi po civilnem pravu ločitev zakona. Druge islamske države, ki nimajo v takšnem primeru takojšnje ločitve, priznavajo ženi pravico, da lahko ločitev zahteva.

Oblika sklepanja muslimanskega zakona je zelo preprosta. Sklene se pred verskim občestvom, kateremu ženin predloži potrdilo o samskem stanu zaročencev. Koran predpiše višino daru, ki ga mora ženin ob tej priložnosti izročiti ženi. Šerijatski sodnik nato vpraša nevesto in potem ženina, če sta pripravljena izreči privolitev. Ko izrečeta privolitev, sta sklenila zakonsko zvezo. Sam obred se zaključi z molitvijo, ko vsi prisotni molijo za njuno srečo in rodovitnost. Sklenjeni zakon se vpiše v ženitveni register, ki ga podpisujejo zaročenci, priče in šerijatski sodnik.⁸⁰

Po islamskem pravu in modernih arabskih zakonih je mož edini skrbnik žene in otrok. Samo on ima oblast nad mladoletnimi otroki, on odloča, kakšna bo njihova vzgoja in izobrazba. Njegova žena in mati otrok nima v družini nobene oblasti, razen če ji je mož podelil kakšno oblast v obliki oporoke. Otroci pripadajo očetu in v njegovi odsotnosti to skrb prevzame sorodnik moškega spola. V primeru razpada zakona lahko mati, tudi če pripada drugi veri, skrbi za otroke vse do pubertete, nakar njeno delo prevzame njena sorodnica, ki pa v tem primeru ne sme biti kristjanka.

Mož ima po klasičnem islamskem pravu, razen v Tuniziji in Turčiji, vedno pravico, da razdre sklenjeni zakon. On razpolaga tudi nad premoženjem v zakonu. V primeru njegove smrti ne more za njim niti za svojimi otroki žena podedovati nobenega premoženja, razen če ji je mož v oporoki zapustil dedno pravico do ene tretjine premoženja.

Kadar kristjanka sklene zakon z muslimanom in z njim odpotuje v njegovo deželo, je v veliki nevarnosti, da bo morala postati tudi sama muslimanka. V islamskih državah žene nimajo enakih pravic kot moški. Tudi v zakonu je žena v podrejenem položaju. Nima pravice do dela in do prostega gibanja kot v Evropi. V arabskih državah je žena pod popolno oblastjo in kontrolo svojega moža. Muslimanskim ženam je prepovedano poročiti moža, ki ni musliman. Tako

⁷⁸ F. Peirone, *L'Islamismo*, Milano 1983, 78: »Un musulmano ha diritto di sposare una musulmana, una ebrea, una cristiana, ma non una pagana, una idolatra o un'atea.« V Egiptu, Jordaniji in Kuvajtu je kristjanom in judom prepovedano poročiti muslimanko. Prim. J. Schwartländer - H. Bielefeld, *Cristianesimo e islam di fronte di diritti umani*, v: *Il Regno* 15 (1993), 503.

⁷⁹ T. Jablanović, n. d., 197: »Na temelju Kur'ana muslimanu je dovoljeno istovremeno imati četiri zakonite žene.«

⁸⁰ Prim. T. Jablanović, n. d., 197-198.

določajo civilne zakonodaje islamskih držav.⁸¹ Izjema je samo Turčija. Islamske civilne zakonodaje določajo, da vsak, kdor ravna proti zakonitim predpisom, sklene neveljaven zakon. Zato je muslimanska žena, ki proti prepovedi sklene zakon s katoličanom, s tem dejanjem izrazila zavrnitev islamske vere. Ker je po islamski zakonodaji za muslimansko ženo nemogoče, da sklene zakon s katoličanom po obredu vere, kateri pripada, je edina možna sklenitev zakonske zveze po obredu Katoliške cerkve. Gre za sklenitev zakonske zveze različne vere, ki je v Katoliški cerkvi cerkveno pravni zadržek in ga mnoge civilne islamske zakonodaje niti ne poznajo.

Tudi podoba družine je v islamskem pravu drugačna kot v Evropi. Družinsko življenje se odvija v rodbinskih vezeh. Posebna pravica pripada rodbini, in ne samo staršem, da vzgaja otroke.

Vsi ti problemi bi morali biti razloženi zaročencem, ki sklepajo zakon različne vere. Posebno pozornost je potrebno nameniti tistim, ki po sklenitvi zakona nameravajo odpotovati v islamsko državo. Sama priprava na zakon različne vere bi morala opozarjati zaročenca na socialne, kulturne in verske razlike. Tudi po sklenitvi takega zakona je nujno, da duhovnik ohrani stik z zakoncema različne vere in jima, kar se da, pomaga in svetuje pri vzgoji otrok. Pomoči so še posebej potrebni tisti zakonci, ki so zakon sklenili brez spregleda kanonične oblike in brez duhovnikove navzočnosti, to je samo civilno. V mnogih islamskih državah, kjer je velika nevarnost za zakone različne vere, da razpadejo, škofje takim zaročencem ne svetujejo kanonične oblike, niti jim ne podelijo spregleda, da lahko ob morebitnem razpadu zakona sklenejo veljaven zakon. Dejstvo pa je, da se v takih primerih katoličan nahaja v zelo težkem položaju. Njegova zakonska zveza, večinoma samo civilna, ne uživa nobenega cerkvenega priznanja.⁸²

5. Posebni mešani zakoni katoličanov

Potem ko smo temeljito predelali problematiko mešanih zakonov katoličanov s pravoslavniimi, protestanti in muslimani, še nismo izčrpali vseh primerov. Zelo pogosto se dogaja, da problematika mešanih zakonov stopi iz teh vsakdanjih okvirov. Za pravnika so zelo vabljivi tudi posebni primeri mešanih zakonov katoličanov, med katerimi so najbolj pogosti z vzhodnimi katoličani, nekatoličani in s tistimi, ki so izstopili iz Cerkve.

⁸¹ Prim. J. Prader, *La legislazione matrimoniale latina e orientale, Problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, 81; M. Berljak, n. d., 33.

⁸² Prim. M. Borrmans, n. d., 325-326.

a) Mešani zakoni latinskih in vzhodnih katoličanov

Za veljavno sklenitev mešanega zakona med katoličanom latinskega obreda in katoličanom vzhodnega obreda se zahteva predvsem to, da sta oba zaročenca sposobna tega dejanja. ZCP določa za latinsko Cerkev drugačne pogoje, kot so v ZVC. Za Katoliško cerkev so veljavni le tisti zakoni, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem ali župnikom ali pred duhovnikom ali diakonom, ki ju je eden od njiju pooblastil, in dvema pričama (prim. ZCP 1983, kan. 1108 § 1).⁸³

Za katoličane vzhodnega obreda pa so veljavni le tisti zakoni, ki se obhajajo po svetem obredu, pred krajevnim hierarhom, župnikom ali duhovnikom, ki lahko zakonca blagoslovi in pred dvema pričama, vendar v skladu s predpisanimi kanoni (prim. ZVC kan. 828).⁸⁴

Oba predpisa priznavata za veljavne samo tiste zakone, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem⁸⁵ ali župnikom⁸⁶ ali pred duhovnikom, katerega je eden od njiju pooblastil, in pred dvema pričama.

Kdor poroki prisostvuje, navzoča zaročenca vpraša za privolitev in ju sprejme v imenu Cerkve (prim. ZCP 1983, kan. 1108 § 2). Veljavno prisostvuje tisti, ki to opravlja v moči svoje službe. To sta krajevni ordinarij in župnik. Poleg tega zakonik za vzhodne cerkve zahteva za veljavnost tudi blagoslov zaročen - cev. Blagoslov lahko podeli samo krajevni ordinarij, župnik ali pooblaščen duhovnik in ne diakon, ker je blagoslov zaročenca vezan na službo krajevnega ordinarija ali župnika. Če sta izgubila cerkveno službo z iztekom časa, s po pravu dopolnjeno starostjo, z odpovedjo, s premestitvijo ali z odstranitvijo oziroma s suspenzom, nista več pristojna zaročencem deliti blagoslova.

Osební ordinarij in osebni župnik v latinski Cerkvi (prim. ZCP 1983, kan. 1110) in krajevni hierarh in krajevni župnik v vzhodnih cerkvah (prim. ZVC, kan. 829 § 1)⁸⁷ veljavno prisostvujeta sklenitvi zakona samo v mejah svojega

⁸³ ZCP iz leta 1917 določa v kan. 1036 § 3, da zadržek, pa čeprav navzoč samo pri enem zaročencu, naredi zakon neveljaven.

⁸⁴ Zaradi preglednosti v tem primeru navajam določilo ZVC kan. 828: »Ea tantum matrimonia valida sunt, quae celebrantur ritu sacro coram Hierarchia loci vel parochia loci vel sacerdote, cui ab alterutro collata est facultas matrimonium benedicendi, et duobus saltem testibus secundum tamen praescripta canonum, qui sequuntur, et salvis exceptionibus, de quibus in cann. 832 et 834 § 2.«

⁸⁵ ZCP 1983 z imenom »ordinarij« označuje poleg rimskega papeža krajevne škofe in tiste, ki imajo splošno redno izvršno oblast: prim. kan. 134. ZVC pa z imenom »hierarh« označuje »praeter Romanum Pontificium imprimis Patriarcha, Archiepiscopus maior, Metropolitā... atque Episcopus eparchialis«: prim. ZVC, kan. 984 § 1.

⁸⁶ Župnik je duhovnik, kateremu je pod oblastjo krajevnega škofa zaupana skrb za župnijo (prim. ZCP 1983, kan. 515 § 1) »in eparchia stabiliter constituita« (prim. ZVC, kan. 279). Njemu podoben je župnijski upravitelj, to je duhovnik, kateremu je zaupana skrb za župnijo (prim. ZCP, kan. 516 § 1; 539 § 1; ZVC, kan. 298).

⁸⁷ ZVC kan. 829 § 1: »Hierarcha loci et parochus loci.«

ozemlja, če je vsaj eden od zaročencev pod njuno oblastjo oziroma pripada eni od vzhodnih cerkva »sui iuris«.

Pri nestorijancih in jakobitih se obred poroke začne z zaroko, pri kateri se blagoslovita prstana, pri poroki pa se blagoslovi poročna obleka in krona. Zaroka se sklene v cerkvi pred duhovnikom, diakonom in dvema pričama. Pri nestorijancih se zaročencema podeli tudi obhajilo. Vzhodna armenska cerkev zahteva, da zaročenca pred duhovnikom izrazita svojo privolitev. On ju blagoslovi in krona. Prav tako je tudi pri koptih, pri katerih zaročenca javno izpovesta, da zakon sklepata popolnoma svobodno in za vse življenje. V Etiopski cerkvi pa je obred kronanja zaročencev zamenjalo maziljenje.⁸⁸

Nekatera druga določila za sklenitev zakonske zveze vsebujeta zakonika ločeno drug od drugega. V ZCP je opisana pristojnost papeškega odposlanca. Kadar je na ozemlju krajevnega ordinarija sedež papeškega odposlanca, potem je to ozemlje izvzeto iz njegove vodstvene oblasti, razen če gre za sklepanje zakonov (prim. ZCP 1983, kan. 366 § 1). Papeški odposlanec, ki želi veljavno prisostvovati sklepanju zakona, mora za to prejeti pooblastilo od krajevnega ordinarija. V ZVC pa je opisana še pristojnost patriarha, ki ima oblast osebno blagoslavljanje zaročence kjerkoli po svetu, če je vsaj eden izmed zaročencev vpisan v krajevno cerkev, katero vodi. Ta oblast je osebna in je ni mogoče zaupati drugemu (prim. ZVC kan. 829 § 3).

Vprašanje, komu gre zakonita pristojnost, je bilo vedno predmet živahnih razprav. Ko je nastal dvom, ali sme župnik lastnim vernikom na svojem ozemlju, vendar v kapeli, ki je pod oblastjo drugega župnika, podeliti blagoslov oziroma prisostvovati sklenitvi zakonske zveze, je papež Pij XII. že v motupropriju *Crebrae allatae* poudaril ozemeljsko pristojnost.⁸⁹ Večji problem je nastopil tam, kjer živijo skupaj verniki, ki pripadajo različnim cerkvam. Npr. da želijo melkiti obhajati zakonsko zvezo v cerkvi, ki pripada maronitom. Na vprašanje, kateri župnik naj bi bil v tem primeru pristojen, je odgovorila papeška komisija za razlago zakonika za vzhodne cerkve. Župnik ali hierarh lahko v mejah svojega ozemlja veljavno in dopustno prisostvujeta sklenitvi zakonske zveze svojih vernikov, pa čeprav v cerkvah, ki izključno pripadajo drugim obredom, če se izrecno s tem strinjajo tudi ordinarij, župnik ali rektor teh cerkva.

ZVC je odpravil zahtevo, da je na izvzetih krajih potrebno soglasje tistega, ki ima tam oblast (prim. ZVC, kan. 829 § 1). Določil je, da krajevni hierarh ali župnik blagoslavlja veljavno zakonsko zvezo kjerkoli na svojem ozemlju in tudi v cerkvah, ki pripadajo drugemu obredu. Prav tako lahko blagoslavlja, če hierarh, ki ima tam oblast, ni izrazito nasproten (prim. ZVC kan. 831 § 1, toč. 3).⁹⁰

⁸⁸ Prim. J. Kolarić, *Istočni kršćani, Nestorianci, Jakobiti, Armenci, Kopti i Etiopljani*, Zagreb 1982, 60, 94, 122, 178.

⁸⁹ Prim. Pij XII., n. d., 107, can. 86.

⁹⁰ ZVC kan. 831 § 1, toč. 3: »Hierarcha loci vel parochus loci matrimonium licite benedicunt in loco quoque exclusivo alterius Ecclesiae sui iuris, nisi Hierarcha, qui in hoc loco potestatem suam exercet, expresse renuit.«

ZVC spregovori še o zakonu krščenih nekatolikov vzhodnega obreda, ki se ravnajo po pravu cerkve, kateri pripadajo takrat, ko sklepajo zakon (prim. ZVC, kan. 781, toč. 1). V primeru, ko katoličan sklene zakon s krščenim nekatoličanom, se morata ravnati ne samo po kanonskem in civilnem pravu, ampak tudi po pravu cerkve nekatoličana, če ima njegova cerkev lastno pravo (prim. ZVC, kan. 780, § 2).

Z ozirom na obliko je zakon krščenih nekatolikov vzhodnega obreda, tudi če je samo ena stran vzhodnega obreda, veljaven samo, če je zakonca pri obredu blagoslovil pristojen duhovnik (prim. ZVC, kan. 781, toč. 2). Za krščene nekatolike, ki pripadajo cerkvi, ločeni od Zahoda, je veljaven tisti zakon, ki je sklenjen v po pravu določeni javni obliki. Tako je za protestante, za anglikance in za evangeličane veljaven civilni zakon, predvsem v državah, kjer je obvezen po civilni zakonodaji. V teh državah se civilno sklenjenemu zakonu pripisuje večja vrednost kot duhovnikovemu blagoslovu. Samo v tistih državah, kjer civilni zakon ni obvezen po zakonodaji, se lahko sklene samo cerkveni zakon.

Zakon katoličana latinskega obreda s krščenim nekatoličanom je podrejen Božjemu pravu in pravu cerkve, kateri pripada krščenim nekatoličani (prim. ZVC kan. 780 § 2). Prav tako je zakon med krščenimi nekatoličani podrejen pravu cerkve, kateri pripadata zaročenca (prim. ZVC, kan. 781). Težave nastopijo, kadar je eden katoličan, drugi pa nekrščen.

Katoličanom vzhodnih cerkva spregleda od kanonične oblike ne podeljuje krajevni hierarh, ampak je za to pristojen Apostolski sedež. V zelo težkem primeru pa lahko spregled podeli tudi patriarh (prim. ZVC, kan. 835).⁹¹

b) Mešani zakoni katoličanov, ki so izstopili iz Cerkve

Katoličani, ki so s formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve, niso vezani na kanonično obliko sklenitve zakona (prim. ZCP 1983, kan. 1117; 1086 § 1). Tega določila ne najdemo v ZVC. Vzhodni katoličani in nekatoličani sploh ne morejo skleniti veljavnega zakona zunaj Cerkve; zakona, ki bi bil brez predpisanega svetega obreda (prim. ZVC, kan. 834; 835).

Da je katoličan prost od kanonične oblike sklenitve zakona, ni dovolj samo to, da ne živi po svoji veri in da se ima za nevernega. Za formalni izstop iz Cerkve se ne smatra, če kdo tiho zapusti Cerkev. Formalni izstop je javno dejanje, s katerim katoličan zavrže Katoliško cerkev in svobodno iz nje istopi. To lahko stori z javno listino, ki jo v vednost izroči odgovornim v Katoliški cerkvi. Za formalni izstop iz Katoliške cerkve se ima tudi takrat, ko se kdo vpiše v drugo cerkev ali sekto. Izjava stranke pa je brez moči, če se ugotovi, da je bila izrečena v zmoti ali s silo ali hudim ustrahovanjem (prim. ZCP 1983, kan. 1538).

⁹¹ ZVC, kan. 835: »Dispensatio a forma celebrationis matrimonii iure praescripta reservatur Sedi Apostolicae vel Patriarchae, qui eam ne concedat nisi gravissima de causa.«

Najbolj pogosti obliki formalnega izstopa iz Cerkve sta krivoverstvo in razkolništvo.

Razlogi, da kdo izstopi iz Katoliške cerkve, so različni. Lahko so politične narave, spor z duhovnikom, plačevanje cerkvenega davka itd. V Evropi je zelo pogost razlog za izstop iz Katoliške cerkve plačevanje cerkvenega davka. Kljub temu, da kdo zaradi plačevanja cerkvenega davka izstopi iz Katoliške cerkve, se s tem še ne smatra, da je zavrzel katoliško vero. Tisti pa, ki je izstopil in v celoti zavrzel katoliško vero, je odpadnik (prim. ZCP 1983, kan. 751) in ga zadene vnaprej izrečeno izobčenje (prim. ZCP 1983, kan. 1364 § 1).

Katoličani, ki so s formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve, niso vezani na kanonično obliko, kadar sklenejo zakon s katoličanom, ki je prav tako izstopil iz Katoliške cerkve, z nekrščenim ali s krščenim nekatoličanom.

Zakon katoličana, ki je s formalnim dejanjem izstopil iz Katoliške cerkve, pa želi skleniti zakon s krščenim nekatoličanom vzhodnega obreda, je veljaven samo takrat, kadar sodeluje posvečeni služabnik (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 1). Kanonična oblika je potrebna tudi takrat, kadar katoličan odpadnik sklepa zakon s katoličanom vzhodnega obreda, ki je prav tako odpadnik.⁹² Tretji primer, ko se zahteva kanonična oblika, je takrat, kadar katoličan sklene zakon s katoličanom, ki je odpadnik. V tem primeru župnik ne sme prisostvovati poroki brez dovoljenja krajevnega ordinarija (prim. ZCP 1983, kan. 1071 § 1, toč. 4; § 2). Spregled od kanonične oblike sme ordinarij podeliti dvema katoličanoma samo takrat, kadar je eden od obeh prestopil v drugo nekatoliško cerkev.

Kljub temu, da ZCP določi, da so tisti, ki so s formalnim dejanjem izstopili iz Katoliške cerkve, prosti kanonične oblike sklenitve zakona, ne pove, kakšno obliko morajo skleniti, da bo njihov zakon veljaven. Zakonodajalec dopušča, da se zaročenca svobodno odločita in skleneta zakon, ki bo veljaven po naravnem pravu, in sicer v obliki civilnega zakona, pred nekatoliškim služabnikom ali pa na popolnoma privaten način. Za katoličana, ki je odpadnik in sklene zakon s krščenim nekatoličanom, s protestantom ali anglikancem ali z nekom, ki ni krščen, je za veljavnost potrebna neka javna oblika poroke, na primer civilni zakon. Če pa katoličan odpadnik sklene zakon z drugim katoličanom, ki je prav tako odpadnik, je za veljavnost dovolj civilni zakon oziroma katerakoli druga oblika. V tem primeru je zelo težko ločiti med resničnim zakonom in skupnostjo dveh oseb. Neurejene zakonske skupnosti, ki so brez vsake javno priznane (civilne ali verske) institucionalne vezi, se v zakoniku cerkvenega prava imenujejo konkubinati ali priležništva.⁹³

Z ozirom na to, da »med krščenimi ne more biti veljavne zakonske pogodbe, ki bi ne bila hkrati zakrament« (ZCP 1983, kan. 1055 § 2), se predpostavlja, da

⁹² J. Prader, n. d., 83: »La forma canonica deve essere osservata quando un cattolico apostata della Chiesa celebra il matrimonio con parte cattolica di una Chiesa orientale, la quale abbia pure abbandonato la Chiesa con atto formale.«

⁹³ V. Papež, *Neurejene zakonske vezi*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 22 (1988), 26.

je tisti, ki je s formalnim dejanjem izstopil iz Katoliške cerkve, zelo trdovraten glede nauka o zakramentu zakona. Da je veljavna zakonska zveza zakrament, je potreben vsaj notranji namen, delati to, kar dela Cerkev. Kdor izstopi iz Katoliške cerkve, nima namena delati tega, kar dela Cerkev, ko sklepa zakonsko zvezo. Zato je v tem primeru težko govoriti o zakramentu zakona.⁹⁴

c) Mešani zakoni katoličanov z nekatoličani vzhodnega obreda

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 se je na svoj način dotaknil tega vprašanja in ni dal direktnega odgovora. V zakoniku so navzoče norme, kako je potrebno ravnati takrat, ko brez velike težave ni mogoče priti do posvečenega služabnika. V takem primeru je bil zakon veljaven, če se je sklenil samo v navzočnosti prič, »coram solis testibus«, če se je vnaprej videlo, da bodo takšne okoliščine trajale mesec dni (prim. ZCP 1917, kan. 1098, toč. 1-2). Vendar je ZCP 1917 določil, da so se te oblike za veljavnost dolžni držati predvsem katoličani vzhodnega obreda, kadar sklepajo zakon s katoličani latinskega obreda (prim. ZCP 1917, kan. 1099, 3^o).⁹⁵ Nekatoličani, tako krščeni kot nekrščeni, pa niso bili dolžni, da se držijo katoliške oblike poroke (prim. ZCP 1917, kan. 1099 § 2).⁹⁶

Do leta 1949, ko je papež Pij XII. izdal motuproprij *Crebrae allatae*, so katoličani vzhodnega obreda in nekatoličani vzhodnega obreda lahko med seboj sklepali zakon pred katoliškim ali nekatoliškim duhovnikom vzhodnega obreda. Za katoličane vzhodnega obreda je bila z motuproprijem *Temetsi* in *Ne temere* predpisana oblika: to je obvezna navzočnost duhovnika.⁹⁷ Z motuproprijem *Crebrae allatae* pa se je zahtevala sklenitev zakona pred ordinarijem ali župnikom kraja.⁹⁸ Kljub temu so se mnogi zakoni sklenili kar pred nekatoliškim duhovnikom vzhodnega obreda, še posebej, če je tej Cerkvi pripadal ženin. Ti zakoni so bili za Katoliško cerkev neveljavni. Katoličanom iz takih zakonov ni bilo dovoljeno prejemati zakramentov. Za Cerkve vzhodnega obreda pa so bili ti zakoni popolnoma veljavni.

⁹⁴ Prim. M. F. Pompedda, *Fede e sacramento del matrimonio. Mancanza di fede e consenso matrimoniale: aspetti giuridici*, v: *Quaderni Studio rotale*, II, Roma 87, 41-73. Zakonska pogodba, ki se sklene v Cerkvi, ne more biti ločena od Kristusa, ampak je zakonska pogodba v Kristusu. Hoteti resnični zakon v Cerkvi, ki bi ne bil hkrati tudi zakrament, je za krščenega nemogoče. Zato hoteti resnični zakon v Cerkvi pomeni, hoteti storiti to, kar dela Cerkev. Za veljavni sprejem zakramenta zakona je pomemben namen.

⁹⁵ ZCP 1917, kan. 1099, 3: »Orientales, si cum latinis contrahant hac forma adstretis.«

⁹⁶ J. Prader, n. d., 60: »Si noti però che l'istituto della forma starordinaria del matrimonio non è conosciuto nelle Chiese orientali non cattoliche.« Avtor navaja v opombi nestoriansko cerkev, ki bi edina imela veljavne zakone, ki se sklenejo samo pred pričami, kadar ni mogoče dobiti duhovnika.

⁹⁷ Prim. op. 34.

⁹⁸ Prim. Pij XII., n. d., 108-109, can. 88-90.

Da se uredi zakonodaja, je II. vatikanski koncil z odlokom *Orientalium Ecclesiarum* 21. 11. 1964 določil, da je kanonična oblika sklenitve zakona pri mešanih zakonih katoličanov vzhodnega obreda z nekatoličani vzhodnega obreda potrebna samo za dopustnost, za veljavnost pa je dovolj navzočnost posvečenega služabnika. V odloku beremo: »Da bi preprečil neveljavne zakone, kadar se vzhodni katoličani poročajo s krščenimi vzhodnimi nekatoličani, in da bi poskrbel za trdnost ter svetost zakonske zveze in tudi za družinski mir, določa cerkveni zbor, da je kanonična oblika sklepanja za te zakone obvezna le za dopustnost; za veljavnost zadostuje navzočnost posvečenega služabnika, če se upošteva drugo, kar je po pravu treba upoštevati.«⁹⁹

Ta predpis je zanimal tudi Katoliško cerkev latinskega obreda. Škofje so prosili, da se ta predpis razširi tudi na mešane zakone med katoličani in krščenimi vzhodnimi nekatoličani, ki so bili sklenjeni v latinski Cerkvi. Kongregacija za vzhodne cerkve je 22. februarja 1967 z dekretom *Crescens matrimonium* tej prošnji ugodila.¹⁰⁰

Odlok *Orientalium Ecclesiarum* je dejansko odprl novo pot. Kljub temu je bilo potrebno obravnavati vsak primer posebej. Apostolska Signatura je skrbela za »trdnost ter svetost zakonskih zvez in tudi za družinski mir« zakonov. Tiste zakone, ki so bili sklenjeni pred služabnikom kake cerkve, vendar brez navzočnosti pravega »posvečenega služabnika«, je razglasila za neveljavne. Omenimo lahko samo nekatere: 7. julija 1971 je razglasila za neveljaven zakon, ki sta ga pred prezbiterijanskim duhovnikom sklenila krščeni vzhodni Rus in žena prezbiterijanka.¹⁰¹ Prav tako je 18. aprila 1972 razglasila za neveljaven zakon, ki sta ga pred anglikanskim duhovnikom sklenila vzhodni Grk in anglikanka.¹⁰² In 23. novembra 1974 je razglasila za neveljaven zakon, ki sta ga pred metodističnim duhovnikom sklenila vzhodni Armenec in metodistka.¹⁰³ V navedenih primerih je sporna predvsem navzočnost prezbiterijanskega, anglikanskega in metodističnega duhovnika. Teh duhovnikov ne moremo imeti za »posvečene služabnike«, ker njihove cerkve nimajo veljavnega duhovniškega posvečenja. Njihova

⁹⁹ OE 18: »Ad praecavenda matrimonia invalida, quando catholici orientales cum acatholicis orientalibus baptizatis matrimonium ineunt, et ad consulendum nuptiarum firmitati et sanctitati nec domesticae paci, Sancta Synodus statuit formam canonicam celebrationis pro his matrimoniis obligare tantum ad liceitatem; ad validitatem sufficere praesentiam ministri sacri, servatis aliis de iure servandis.« Prim. Pij XII., n. d., can. 32 § 2, št. 5; Pij XII., motuproprij *Cleri sanctitatis*, 2. 2. 1957, can. 267.

¹⁰⁰ Prim. Sacra Congregatio Pro Ecclesia Orientalibus, Decretum *Crescens matrimonium*, EV 2, 823.

¹⁰¹ J. Prader, n. d., 59: »Con decisione della Signatura Apostolica del 7 luglio 1971 fu approvata la sentenza di un tribunale metropolitano negli USA che aveva dichiarato nullo, per mancanza del rito sacro, il matrimonio fra uomo battezzato nella Chiesa russo-ortodossa e donna presbiteriana, celebrato davanti a ministro presbiteriano.«

¹⁰² Prim. J. Prader, n. d., 59

¹⁰³ Prim. J. Prader, n. d., 59-60.

navzočnost pri sklenitvi zakonov ni bila v skladu z odlokom *Orientalium Ecclesiarum*, zato ni zadoščala za veljavnost sklenjenih zakonov.

Z dekretom o ekumenizmu *Unitatis redintegratio*, ki je izšel hkrati z odlokom *Orientalium Ecclesiarum*, je II. vatikanski koncil poudaril, da imajo nekatoliške vzhodne cerkve zaradi apostolskega nasledstva resnične zakramente, zlasti duhovništvo in evharistijo, po katerih so kar najtesneje povezane s Katoliško cerkvijo.¹⁰⁴ Čeprav je cerkveni zbor vzpodbujal vse za obnovitev zaželenega popolnega občestva med vzhodnimi cerkvami in Katoliško cerkvijo,¹⁰⁵ se je za dopustno sklenitev zakonske zveze zahtevala predpisana oblika. Zakon je bilo potrebno skleniti pred katoliškim duhovnikom, razen če sta zaročenca od pristojnega ordinarija dobila spregled.

Novi ZCP iz leta 1983 je zato določil, da je za veljavnost zakonske zveze potrebno sodelovanje posvečenega služabnika, to je diakona, duhovnika ali škofa, pa čeprav je eden ali drugi vzhodnega obreda, samo da je prejel veljavno diakonsko ali duhovniško posvečenje. Zakon med katoličanom in nekatoličanom vzhodnega obreda se v Katoliški cerkvi lahko sklene tudi pred diakonom (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 1). Skratka, novi ZCP je določil, da je potrebno sodelovanje posvečenega služabnika, če katoličan vzhodnega obreda sklene zakon z nekatoličanom vzhodnega obreda. Če ima pri tem velike težave, ima krajevni ordinarij katoličana pravico dati spregled in za veljavnost zahtevati neko javno obliko poroke »ad validitatem aliqua publica forma celebrationis« (ZCP 1983, kan. 1127 § 2). Za veljavnost pa se zahteva sodelovanje kateregakoli posvečene ga služabnika: diakona, duhovnika ali škofa (prim. ZCP 1983, kan. 1127 § 1).

Drugačna od katoliške pa je zakonodaja vzhodnih cerkva. V ZVC se za veljavnost zahteva duhovnikov blagoslov. Zakonodaja vzhodnih cerkva tudi ne priznava, da je za veljavnost zakona, ki ga sklene krščeni nekatoličan, dovolj navzočnost dveh prič, ampak zahteva katerokoli obliko, ki jo predpiše pravo cerkve, kateri pripadata zaročenca.¹⁰⁶ Tudi sama navzočnost posvečenega služabnika ni dovolj. Mešani zakon katoličana vzhodnega obreda z nekatoličanom vzhodnega obreda, sklenjen samo pred diakonom, je za nekatoličana vzhodnega obreda neveljaven, ker ZVC zahteva, da zaročenca skleneta zakon pred duhovnikom in prejmeta njegov blagoslov, ki je pridržan duhovniku (prim. ZVC, kan. 834 § 2).¹⁰⁷

¹⁰⁴ Prim. Prim. Odlok o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* (UR) z dne 21. novembra 1964, v: *Koncilski dokumenti*, Ljubljana 1980, 233, štev. 15.

¹⁰⁵ Prim. UR 14.

¹⁰⁶ ZVC, kan. 781: »Si quando Ecclesia iudicare debet de validitate matrimonii acatholicorum baptizatorum: 2^o quod attinet ad formam celebrationis matrimonii, Ecclesia agnoscit quamlibet formam iure praescriptam vel admissam, cui partes tempore celebrationis matrimonii subiectae erant, dummodo consensus expressus sit forma publica et, si una saltem pars est christifidelis alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae, matrimonium ritu sacro celebratum sit.«

¹⁰⁷ ZVC, kan. 834 § 2: »Si vero pars catholica alicui Ecclesiae orientali sui iuris ascripta matrimonium celebrat cum parte, quae ad Ecclesiam orientalem acatholicam pertinet,

Glede tega vprašanja so si kanonisti zelo edini. F. Bersini, A. Abate in P. Moneta zagovarjajo mnenje, da je za veljavnost mešanega zakona potrebna navzočnost posvečenega služabnika, ne glede na to, ali je latinskega ali vzhodnega obreda.¹⁰⁸ Potrebno pa je upoštevati predpise, ki zahtevajo, da duhovnik novoporočenca blagoslovi (prim. ZCP kan. 1127 § 1; ZVC kan. 834 § 2). Če je navzoč duhovnik vzhodnega obreda, je primerno, da je to duhovnik cerkve, kateri pripada nekatoličan vzhodnega obreda. Za veljavnost pa se kljub temu zahteva še navzočnost dveh prič. Če pa se mešani zakon sklene v Katoliški cerkvi, se mora upoštevati še predpis ZCP, kan. 1108 § 1, oziroma ZVC, kan. 828. Posvečeni služabnik mora biti duhovnik, ki zaročenca blagoslovi. Brez blagoslova zakonska vez za vzhodno Cerkev ni veljavna. Tisti, ki sklepajo zakonsko zvezo, morajo biti prav tako prosti vseh zadržkov, ki so določeni po Božjem in cerkvenem pravu. Če se mešani zakon sklene v Katoliški cerkvi, je župnik dolžan, da razišče svobodni stan zaročencev in prav tako upošteva pravo cerkve, kateri pripada nekatoličan vzhodnega obreda (prim. ZVC, kan. 780 § 2).¹⁰⁹

Določilo ZVC torej priznava pravo Katoliške cerkve, po katerem se sklepajo mešani zakoni. Prav tako tudi Katoliška cerkev priznava pravico vzhodnih cerkva, da se ravnajo po lastnem pravu, vse dokler določila niso v nasprotju z vero oziroma ne nasprotujejo polnemu občestvu s Katoliško cerkvijo. Pri mešanih zakonih mora biti vsaka stran prosta zadržkov, ki jih določa pravo cerkve, kateri pripadata novoporočenca.

V Libanonu in Siriji morajo kristjani, ki niso vzhodnega obreda, pa želijo skleniti zakon s kristjani vzhodnega obreda, predložiti samski list pristojne cerkvene oblasti. Če ga ta oblast ne more izdati, ga lahko nadomesti civilni samski list.¹¹⁰

II. Mešani zakoni nekatoličanov

Nekatoličane vzhodnega obreda najbolj pogosto imenujemo »ločeni vzhodni kristjani« ali preprosto »vzhodni kristjani«. V obdobju velikih cerkvenih zborov v Efezu (431) in v Kalcedonu (451) so oblikovali svoje cerkve. Nasprotniki efeškega koncila so oblikovali Nestoriansko ali Asirsko cerkev, medtem ko so

forma celebrationis matrimonii iure praescripta servanda est tantum ad liceitatem; ad validitatem autem requiritur benedictio sacerdotis servatis aliis de iure servandis.«

¹⁰⁸ F. Bersini, *Il nuovo Diritto canonico matrimoniale*, Torino 1985, 183; A. Abate, *La nuova legislazione ecclesiastica*, v: *La nuova legislazione canonica*, Studia Urbaniana 19, Roma 1983, 342; P. Moneta, *Il matrimonio*, v: *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, III, PUL, Quaderni di Appolinaris, Roma 1992, 268.

¹⁰⁹ ZVC, kan. 780 § 2: »Matrimonium inter partem catholicam et partem baptizatam acatholicam salvo iure divino regitur etiam: 1 iure proprio Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis, ad quam pars acatholica pertinet, si haec Communitas ius matrimoniale propriam habet.«

¹¹⁰ Prim. J. Prader, n. d., 55.

nasprotniki kalcedonskega koncila oblikovali monofizitske ali nekalcedonske cerkve: Jakobitsko ali Sirsko, Armensko, Koptsko in Etiopsko cerkev. Za razliko od Katoliške cerkve so nekatoliške vzhodne cerkve razvile svojo liturgijo, svoje obrede in svoj način podeljevanja zakramentov.¹¹¹

1. Nekatoličani vzhodnega obreda in protestanti

Pred II. vatikanskim koncilom so bili nekatoličani vzhodnega obreda oproščeni kanonične oblike pri sklenitvi zakona s protestanti ali z drugimi nekatoličani vzhodnega obreda.¹¹² Nekatoličani vzhodnega obreda niso bili vezani niti po lastnem pravu, da sklenejo zakon pred duhovnikom in prejmejo njegov blagoslov. Kljub temu so bili njihovi zakoni veljavni, če so se ravnali po katerikoli naravni obliki sklenitve zakonske zveze.¹¹³

Papež Pavel VI. je z ozirom na vrsto vprašanj glede mešanih zakonov med nekatoličani vzhodnega obreda in protestanti ustanovil posebno komisijo kardinalov, kateri je zaupal nalogo, da odgovori na temeljno vprašanje, ali so z besedo »christifideles« v motupropriju *Crebrae allatae* mišljeni samo katoličani ali tudi nekatoličani vzhodnega obreda. Komisija je dne 24. 2. 1966 na vprašanje odgovorila pozitivno. S to besedo so mišljeni tudi vzhodni nekatoličani.¹¹⁴ Odgovor komisije pa je vzbudil precej nasprotovanja.

Vznemirjenje se je poglelo šele z odlokom *Unitatis redintegratio* z dne 21. 11. 1964, s katerim so koncilski očetje hoteli pomiriti vse tiste, ki so še dvomili, da so nekatoličani vzhodnega obreda popolnoma svobodni pri sklepanju zakonske zveze bodisi z drugimi nekatoličani vzhodnega obreda bodisi s protestanti. Komisija je poudarila njihovo temeljno pravico, da se ravnajo po svojem pravu. V koncilskem odloku namreč beremo: »Že od prvih časov so se vzhodne cerkve

¹¹¹ Prim. J. Kolarić, *Istočni krščani, Nestorianci, Jakobiti, Armenci, Kopti i Etiopljani*, Zagreb 1982, 15-17.

¹¹² Prim. Pij XII., *Motu proprio Crebrae allatae*, can. 90 § 2, kjer je zapisano, da so nekatoličani vzhodnega obreda prosti vsake oblike pri sklenitvi zakona.

¹¹³ Kongregacija za vzhodne cerkve je 12. 4. 1945 potrdila za veljaven civilno sklenjeni zakon krščenega nekatolika z nekrščenim: »An Patricia, baptizata et educata in ecclesia russica dissidentium, validum iniit matrimonium cum Roberto, methodista non baptizato, contrahendo matrimonium coram auctoritate civilis tantum iuris, contra praescripta antiquae disciplinae byzantinae?« rispose: »Non constare de nullitate ex hoc capite« v: J. Prader, n. d., 56. Drugi primer civilne sklenitve zakona dveh nekatoličanov je obravnavala Rimska Rota 11. 12. 1964 in poudarila njegovo veljavnost: »Dorotheia et Nikolaus, ambo tempore nuptiarum asseclae Ecclesiae graecae-orthodoxae. Indo utpote acatholici, non tenebantur ad formam catholicam matrimonii (can. 1099 § 2). Eorum consensus nuptialis per se validus erat, dummodo expressus fuerat forma naturaliter valida« v: J. Prader, n. d., 57.

¹¹⁴ J. Prader, *De iure quo regitur matrimoniu baptizatorum acatholicorum: Jus conditum et Ius condendum*, v: *Periodica* 67 (1978), 136: »Secundum eos verbum christifideles comprehendit etiam orientales acatholicos.«

držale posebnih uredb, ki so jim jih določili cerkveni očetje in koncil, celo vesoljni. Edinosti Cerkve različnost navad in običajev nikakor ne nasprotuje; to namreč veča njeno lepoto in ji je dragocena pomoč pri spolnjevanju njenega poslanstva, kakor je bilo že omenjeno. Zato koncil, hoteč odstraniti vsak dvom, slovesno izjavlja, da imajo vzhodne cerkve, ki se zavedajo potrebne edinosti celotne Cerkve, pravico, da se ravnajo po svojih lastnih uredbah, bolj skladnih z duhovno usmerjenostjo svojih vernikov in bolj primernih za pospeševanje dušnega blagra.¹¹⁵

Papež Pavel VI. je potem imenoval novo komisijo kardinalov, ki je na svoji plenarni seji kongregacije za vzhodne cerkve dne 23. 10. 1968 poudarila, da se beseda »christifideles« v motupropriju *Crebrae allatae* nanaša samo na vzhodne katoličane in ne na nekatoličane.¹¹⁶ Tako je komisija kardinalov v svojem odgovoru nakazala smer, da so nekatoličani vzhodnega obreda podrejeni samo lastnemu pravu cerkve, kateri pripadajo, ki zanje tudi določa obliko in način sklenitve zakonske zveze.

2. Nekatoličani vzhodnega obreda in katoličani

Dejstvo je, da se nekatoličani vzhodnega obreda pri sklepanju zakonske zveze ravnajo po pravu cerkve, kateri pripadajo. Res pa je, da je za veljavno sklenitev zakonske zveze nujno potrebna prostost od vseh zadržkov, predvsem tistih, ki imajo izrazito cerkveni značaj: zadržek svetega reda, meniškega stanu, prepoved četrte poroke, duhovno sorodstvo iz krsta in zakon z nekrščenimi. Poseben zadržek je bilo krivoverstvo. Antične sinode in koncili so posebej prepovedali poroko s krivoverci. Sinoda v Laodiceji v 4. stoletju je domači krajevni cerkvi v Laodiceji prepovedala zakon s krivoverci. Problema se je dotaknil tudi kalcedonski koncil leta 451, ki je prepovedal klerikom in katoliškim ženam sklepati zakon s krivoverci, Hebrejci in pogani.¹¹⁷

Na sinodah in concilih v tem času pa še ni bilo popolnoma jasno določeno, koga se lahko imenuje »krivoverec«. Katoličane so vzhodne nekatoliške cerkve imele bolj za razkolnike kot za krivoverce. Kljub temu je bil vse do 18. stoletja zakon med katoličani in nekatoličani vzhodnega obreda razdiralni zadržek.

Ruska cerkev bizantinskega obreda je bila prva, ki je dovolila zakon nekatoličanov vzhodnega obreda s katoličani ali s protestanti. Za veljavnost je bil potreben blagoslov duhovnika vzhodnega obreda.¹¹⁸ Tudi Carigrajska cerkev

¹¹⁵ UR 16.

¹¹⁶ Prim. J. Prader, n. d., 137-143.

¹¹⁷ Prim. J. Prader, *La legislazione matrimoniale*, 64-65.

¹¹⁸ Prim. J. Prader, n. d., 65-67. Nekatoliške cerkve vzhodnega obreda so imele pravico, da »se ravnajo po svojih lastnih uredbah« (UR 16). Kljub temu pa Katoliška cerkev ni priznala za veljavne mešane zakone med vzhodnimi katoličani bizantinskega obreda in protestanti, sklenjenimi pred protestantskim duhovnikom. Tudi rimska Rota je razglasila za neveljavne zakone, ki so se sklenili na civilnem uradu zaradi pomanjkljive

je od začetka resno odsvetovala zakon s katoličani. Od leta 1883 dalje pa je dovolila mešani zakon nekatoličanov vzhodnega obreda s katoličani ali s protestanti, vendar je za to postavila posebne pogoje:

- da se oba zaročenca obvezeta, da bosta otroke krstila v Cerkvi vzhodnega obreda in

- da bo njun zakon blagoslovil duhovnik vzhodnega obreda.

Konec 19. stoletja je mešani zakon nekatoličanov vzhodnega obreda s katoličani ostal samo še oviralni in nič več razdiralni zadržek. Za veljavnost sklenjenih zakonov je bilo kljub temu potrebno sodelovanje duhovnika vzhodnega obreda, ki je zaročenca tudi blagoslovil. Samo v primeru, da je bil odsoten in ga ni bilo mogoče doseči, je patriarh ali metropolit lahko dovolil poroko pred katoliškim duhovnikom.

Podobno kot ruska cerkev so ravnale tudi druge vzhodne cerkve na Poljskem, na Češkem in v Srbiji. Mešani zakon sta zaročenca z dovoljenjem škofa vzhodnega obreda lahko sklenila tudi pred katoliškim duhovnikom, če sta obljubila, da bosta otroke krstila in vzgojila v cerkvi vzhodnega obreda.

Danes niso dovoljeni mešani zakoni nekatoličanov s katoličani v Vzhodni cerkvi koptskega obreda. Če želijo partnerji skleniti zakon, morajo biti krščeni v Vzhodni cerkvi koptskega obreda, ker drugega krsta ta cerkev ne priznava. Prav tako zahtevna je do zaročencev tudi Vzhodna etiopska cerkev. Mešani zakoni med nekatoličani in katoličani se lahko v Vzhodni etiopski cerkvi sklenejo samo pod pogojem, da katoliška stran zapusti svojo cerkev in prestopi v Vzhodno etiopsko cerkev.¹¹⁹

3. Nekatoličani vzhodnega obreda in nekrščeni

Vzhodne nekatoliške cerkve ne priznavajo zakona z nekrščenim. Med krščenim nekatoličanom vzhodnega obreda in nekrščenim je tak zakon neveljaven v skadu s kanoni kalcedonskega in trulanskega koncila.¹²⁰ Zato

kanonične oblike. S. R. Rotae Dec., Chicagien, diei 25 aprilis 1970, coram R. P. D. Carlo Lefebvre, vol. 62 (1980) 384. 391: » Claudia, undevicesimum annum ducens, aetate 12 annorum iuxta methodistarum ritum baptizata post navitatem a parentibus sectae Methodistarum adscriptis, et post institutionem in orphanotrophio sub potestate avorum eidem secte pertinentium, cum novisset Guillelmum, quattuordecim annos natu maiorem, ritu civili matrimonium celebravit die 16 septembris 1941.« Sodba se je glasila: »Constare de matrimonii nullitate, in casu, solummodo propter omissum sacrum ritum.« Podobno tudi S. R. Rotae Dec., S. Nicolai Chicagien, diei 21 octobris 1970, coram R. P. D. Salvatore Canals, vol. 62 (1980) 917. 921: »Matrimonium, de cuius validitate disceptatur, celebratum fuit inter Ioannem Petrum, in ecclesia greco-orthodoxa baptizatum, et Belingam, baptizatam in ecclesia methodista.« Sodba se je glasila: »Constare de nullitate matrimonii, in casu, ex defectu formae tantum.«

¹¹⁹ Prim. J. Kolarić, n. d., 129-159.

¹²⁰ S. R. Rotae Dec., Chicagien, diei 25 aprilis 1970, coram R. P. D. Carlo Lefebvre, vol. 62 (1980) 385: »Edixit can. 72 Synodi Trullanae: Non licere virum orthodoxum cum

mnogi kristjani vzhodnega obreda sklepajo samo civilni zakon. Zato si posamezne nekatoliške cerkve vzhodnega obreda prizadevajo najti primernejšo pot za reševanje mešanih zakonov.

Ruska cerkev se nagiba k praksi prve Cerkve, ki je tudi takšne zakone dopuščala, kot beremo v Prvem pismu Korinčanom: »Če ima kak brat neverno ženo in je ta voljna živeti z njim, naj je ne odpušča, in če ima kakšna žena nevernega moža pa je ta voljan živeti z njo, naj moža ne odpušča. Neverni mož je namreč posvečen po ženi in neverna žena je posvečena po možu« (1 Kor 7, 12-14). K podobni odločitvi se nagibajo tudi vzhodne nekatoliške cerkve na Poljskem in Češkem.

Vzhodna grška cerkev se zavzema za večjo samostojnost posameznih cerkva. Vsaka posamezna cerkev naj samostojno odloči, če prizna za veljavne zakone z nekrščeni (muslimani, hebrejci, pogani) ali ne.¹²¹ Ker so se pa mnogi odločili samo za civilni zakon, je Sveti sinod Vzhodne grške cerkve na svojem zasedanju 11. 5. 1982 odločil, da teh zakonov Vzhodna grška cerkev ne prizna. Vzhodni kristjan, ki sklene samo civilni zakon, se smatra, da je zavrgel vero in je izobčen. Podobno se je odločila tudi sirska, armenska, koptska in etiopska cerkev. Zakon krščenih vzhodnih nekatoličanov z nekrščeni je postal razdiralni zadržek, za katerega ni bilo mogoče dobiti spregleda. Pri nestorijancih je zadržek vezal samo žene, da niso smele poročiti muslimana, hindujca ali pogana.¹²²

Katoliška cerkev je do leta 1917 zavračala zakon med krščeni katoličani oziroma nekatoličani vzhodnega obreda z nekrščeni. Vedno pa je smatrala, da je neveljaven zakon med nekatoličanom vzhodnega obreda in nekrščeni, če je bil sklenjen samo civilno ali samo pred protestantskim duhovnikom.¹²³ Ker so nekatere vzhodne cerkve tudi to dopuščale, se je Katoliška cerkev v zakoniku iz leta 1917 in iz leta 1983 omejila samo na problematiko mešanih zakonov med katoličani in nekrščeni. Tako je razglasila za neveljaven zakon med nekrščeni in krščeni v Katoliški cerkvi (prim. ZCP 1917, kan. 1070 § 1; ZCP 1983, kan. 1086 § 1).

4. Nekatoličani pred katoliškim duhovnikom

Katoliška zakonodaja in Zakonik za vzhodne cerkve določata temeljne norme, kako se je potrebno ravnati, kadar je nemogoče dobiti lastnega duhovnika. Zakon je veljaven, če je sklenjen le pred dvema pričama. Za veljavnost pa se zahteva: a) da imata zaročenca namen skleniti resničen zakon; b) da je fizično in moralno nemogoče priti do lastnega duhovnika; c) da se po

muliere haeretica coniungi, neque vero orthodoxam cum viro haeretico copulari.« S. R. Rotae Dec., Clevelanden, diei 17. decembris 1969, coram R. P. D. Ovidio Bejan, vol. 61 (1979) 1160.

¹²¹ Prim. J. Prader, n. d., 70.

¹²² Prim. J. Prader, n. d., 70-71.

¹²³ Prim. J. Prader, n. d., 71.

pameti predvideva, da bodo take okoliščine trajale le en mesec (prim. ZCP 1983, kan. 1116 § 1; ZVC kan. 832 § 1).

Če je na voljo drug duhovnik ali diakon (prim. ZCP 1983, kan. 1116 § 2), pa četudi nekatoliški (prim. ZVC kan. 832 § 2), ga je treba poklicati, da prisostvuje, čeprav je zakon veljaven že s tem, da se sklene pred pričami. Ta predpis velja za katoličane, kadar so v takih okoliščinah, da se lahko obrnejo samo k nekatoliškemu duhovniku vzhodnega obreda, da le-ta blagoslovi zakon. Kljub temu je zakon veljaven že samo s tem, da zaročenca pred pričami izmenjata privolitev.

V podobnih okoliščinah se lahko tudi krščeni nekatoličan vzhodnega obreda obrne na katoliškega duhovnika, da blagoslovi njegov zakon. Krajevni hierarh lahko podeli kateremukoli katoliškemu duhovniku oblast blagosloviti zakon kristjanov vzhodnih nekatoliških cerkva, če ne morejo dobiti svojega duhovnika brez velikih težav, če to spontano prosijo in jih nič ne ovira za sklenitev veljavne in dopustne poroke (prim. ZVC, kan. 833 § 1).¹²⁴

Od katoliškega duhovnika pa se zahteva, da preden blagoslovi zakon, o tem obvesti pristojno oblast tistih, ki ga prosijo za blagoslov (prim. ZVC kan. 833 § 2).¹²⁵ Tega predpisa ne zasledimo v ZCP 1983, medtem ko je v ZVC ta predpis izredno pastoralen. V Evropi si zelo pogosto kristjani vzhodnega obreda želijo skleniti zakonsko zvezo pred svojim lastnim duhovnikom. Ker pogosto ne morejo priti do svojega duhovnika, prosijo katoliškega duhovnika. Za kristjane vzhodnega obreda je tako sklenjen zakon neveljaven. Za veljavnost namreč ni dovolj samo navzočnost dveh prič, ampak je potrebna navzočnost ordinarija kraja ali župnika ali duhovnika, ki opravi liturgični obred (prim. ZVC, kan. 828 § 2).¹²⁶ Če kristjana vzhodnega obreda, ki se nameravata poročiti, ne moreta priti brez velikih težav »sine gravi incommodo« do lastnega duhovnika, je njun zakon neveljavno sklenjen (prim. ZVC, kan. 832 § 1). Če v enem mesecu ni mogoče doseči lastnega duhovnika, lahko prisostvuje zakonski zvezi kristjanov vzhodnega obreda katoliški duhovnik, ki se mora prepričati o njunem svobodnem stanu, da ne blagoslovi zakona ločenih. Če je mogoče, mora za dopustnost prositi lastnega hierarha zaročencev, da mu le-ta podeli pooblastilo. Kadar pa katoliški duhovnik ve za določen zadržek, ki odreka veljavnost zakonske zveze, ne sme blagosloviti zaročencev.

Krajevni hierarh lahko pooblasti kateregakoli katoliškega duhovnika, da blagoslovi zakon dveh kristjanov, ki pripadata eni od vzhodnih nekatoliških

¹²⁴ ZVC, kan. 883 § 1: »Hierarcha loci cuilibet sacerdoti catholico facultatem conferre potest matrimonium christifidelium alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae, qui sacerdotem propriae Ecclesiae sine gravi incommodo adire non possunt, benedicendi, si sua sponte id petunt et dummodo nihil validae vel licitae celebrationi matrimonii obstet.«

¹²⁵ ZVC kan. 833 § 2: »Sacerdotes catholicus, si fieri potest, antequam matrimonium benedicat, auctoritatem competentem illorum christifidelium de hac re certiore faciat.«

¹²⁶ ZVC, kan. 828 § 2: »Sacer hic censetur ritus ipso interventu sacerdotis assistentis et benedicentis.«

cerkva, če se brez velikih težav ne moreta obrniti na svojega lastnega duhovnika. Če namreč lahko katoliški duhovniki dopustno delijo zakramente sprave, evharistije in bolniškega maziljenja članom vzhodnih nekatoliških cerkva, potem lahko prav tako delijo blagoslov zaročencem, če dobro pripravljeni zanj prosijo.

Sklep

V zadnjem času opažamo, da je v Evropi vse več mešanih zakonov. Tujci in priseljenci iz sosednjih držav prinašajo k nam druga verstva. Najbolj pogosto se pri nas naselijo ljudje, ki so pravoslavne, protestantske in muslimanske veroizpovedi. Pravoslavje in protestantizem vsebujeta še največ sorodnih potez, ki so blizu Katoliške cerkve, čeprav s tem ni rečeno, da med temi veroizpovedmi ni razlik. Največ drugačnosti pa v katoliški svet prinaša islam. Statistike nam odkrivajo, da je islam ne samo najbolj drugačen od krščanstva, ampak v zadnjem času v Evropi od vseh drugih religij najbolj prisoten. Priseljivanje ljudi v Evropo je dejansko povečalo število mešanih zakonov.

Katoličani smo spričo tega dejstva pred veliko in odgovorno nalogo. Življenje »de facto« razodeva svoj obraz v hitrih, velikokrat nepremišljenih odločitvah za zakon. K vprašanju mešanih zakonov lahko »de iure« pristopimo z natančno analizo katoliške, pravoslavne, protestantske in islamske zakonodaje. V vsaki zakonodaji se razodeva, kakšno je pojmovanje zakona v različnih kulturah, v narodih in v cerkvah; kakšni so pogoji, ki jih določena cerkev zahteva za sklenitev mešanega zakona; kaj je potrebno za veljavnost in kaj za dopustnost mešanega zakona itd. Hkrati pa nam primerjava različnih zakonodaj pomaga poglobiti katoliški pravni pogled na mešani zakon. Novi *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983 skuša vso teološko in juridično razglabljanje zadnjih sedemdeset let izraziti tako, da bi se z novimi kanoni, predpisi in normami med zakonci v mešanih zakonih čim bolj utrjevala in ohranjala vera in »bonum coniugum« (prim. ZCP 1983, kan. 1055).

Zelo izzivalno vprašanje je, kaj lahko katoličani rečemo o mešanih zakonih. Drža katoličana v mešanem zakonu je lahko podobna sv. Frančišku, ki v svojem pravilu opisuje miroljubne odnose s saraceni. Tudi v mešanem zakonu naj ne bo prepira, ampak edinost. Katoličan naj si vedno znova prizadeva oznanjati Kristusa. To je prva dolžnost katoliškega zaročenca, da vztraja v veri. Katoličan ne more ne oznanjati evangelija. Vedno je misijonar, še posebej takrat, kadar je sozakonec druge vere ali neveren.

Druga dolžnost katoliškega zakonca je vzgoja otrok v katoliški veri. Veliko je odvisno od njegovega truda, prizadevanja in skrbi. Zgodi se, da je katoličan pri tem delu oviran od svojega sozakonca. Če je storil vse, kar je v njegovi moči, ni kriv, če njegovi otroci zaradi razmer, ki vladajo v mešanem zakonu, niso bili krščeni in katoliško vzgojeni. Kljub temu je dolžan vedno znova v družinsko skupnost prinašati duha evangelija.

Primerjava različnih zakonodaj nam spregovori tudi o odgovorni službi posvečenega služabnika Cerkve. Njegova vloga je v različnih cerkvah različno pojmovana. V kaki cerkvi je njegova navzočnost potrebna za veljavnost, drugje samo za dopustnost. Kljub temu je prav posvečeni služabnik, v Katoliški cerkvi je to najbolj pogosto župnik, tisti, ki pripravlja zaročenca in je dejavno navzoč pri obredu sklenitve mešanega zakona. Od njega je zelo veliko odvisno, kako bodo zaročenci razumeli svojo vlogo v mešanem zakonu in kako bodo vključeni v celotno občestvo župnije.

Zelo se priporoča, da duhovnik dobro pozna katoliško zakonodajo in zakonodajo cerkve, kateri pripadata zaročenca, še posebej takrat, kadar je eden član nekatoliške skupnosti. Tako laže pripravlja zaročenca na mešani zakon, še posebej če nastanejo težave glede oblike sklenitve zakonske zveze, glede kraja in glede tega, kdo bo prisostvoval samemu obredu.

Za Pravoslavno cerkev je obred zakona, ki se sklene v Katoliški cerkvi, neveljaven. Pravoslavna cerkev namreč ni naklonjena mešanim zakonom. Obveznosti, ki vežejo katoličana, so v takih zakonih velikokrat poteptane. Če se upravičeno domneva, da katoličan ne bo mogel izpolniti pogojev, ki mu jih nalaga katoliška zakonodaja, se mu lahko takšen zakon odsvetuje.

Za Katoliško cerkev so veliko bolj problematični mešani zakoni s protestanti, še posebno, če se katoličan poroči pred protestantskim duhovnikom. Brez spregleda kanonične oblike katoličan ne more skleniti dopustne zakonske zveze. Za veljavnost pa je potrebno sodelovanje katoliškega duhovnika. Najboljša pot, ki jo lahko svetuje katoliška zakonodaja, je sklenitev mešanega zakona pred katoliškim duhovnikom ob navzočnosti protestantskega duhovnika.

Še večje težave pa so pri zakonih različne vere, ko je eden katoličan, drug pa nekrščen (musliman). Duhovnikova modrost je najodličnejši kriterij presojanja v takih primerih. V prošnji za dovoljenje mešanega zakona ali za spregled od zadržka različne vere mora župnik navesti tudi razloge, ki ga vodijo, da podpira sklenitev takšnega zakona (npr. dolgoletno skupno življenje, nevarnost samo civilnega zakona itd.).

Problematika mešanih zakonov se nadaljuje tudi po sklenitvi zakona. Od duhovnikove iznajdljivosti in modrosti je v veliki meri odvisno, kako se bodo mešani zakoni vključili v domačo cerkev in kako jih bo sprejelo domače katoliško občestvo. Na mešane zakone lahko popolnoma pozabi ali pa jim posveti več pozornosti. Njegova naloga je, da spremlja takšne zakone, da jim čestita ob obletnici njihove poroke, da organizira srečanja in sploh skrbi, da se njihove vezi z župnijo poglobijo in utrdijo.

Dober pastir pa ne bo skrbel samo za te, ampak tudi za tiste, ki so še bolj oddaljeni, za nekatoličane, za neverne in take, ki so izstopili iz Cerkve. Mogoče jim bo s svojim dobrim pristopom (zopet) pokazal pot do Cerkve, do vere in mogoče celo do zakramenta »zakona«.

Povzetek: Stanislav Slatinek, Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, s protestanti in z muslimani

Problematika mešanih zakonov zahteva natančno razlago katoliške, pravoslavne, protestantske in islamske zakonodaje. Vsaka zakonodaja ima svoj pogled na zakon in določa svoje pogoje za veljavno sklenitev zakona. Novi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 tej problematiki nameni šest kanonov od 1124 do 1129. V Katoliški cerkvi je za veljavnost mešanega zakona potrebno sodelovanje posvečenega služabnika. Druge cerkve pa za veljavnost zahtevajo svojega duhovnika ali pa, da se obred sklenitve zakona opravi v njihovi cerkvi. Največ težav pri mešanih zakonih je pri zakonih različne vere, ko je eden katoličan, drug pa nekrščen. Res pa je, da problematike mešanih zakonov ne rešuje samo zakonodaja različnih cerkva, ampak tudi duhovnikova modrost in iznajdljivost domače cerkve.

Summary: Stanislav Slatinek, Problems of Mixed Marriages of Catholics with the Orthodox, Protestants and Muslims

The problems of mixed marriages require an exact interpretation of Catholic, Orthodox, Protestant and Islamic legislation. Each of them has its own view of marriage and defines its own conditions for a valid marriage. The new Code of Church Law of 1983 devotes six canons from 1124 to 1129 to these problems. In the Catholic church the participation of an ordained servant is necessary for the validity of a mixed marriage. Other churches require their own priest or the marriage ceremony taking place in their church to acknowledge the validity of a marriage. The most difficult mixed marriages are those where one partner is a Catholic and the other one is not baptized. It is true, however, that the problems of mixed marriages are not solved just by the legislation of different churches but also by the wisdom of the priest and the resourcefulness of the local church.

Slavko Krajnc

Liturgična misel Jožefa Muršca¹

Delovanje Jožefa Muršca je bilo zelo raznovrstno, bodisi na cerkvenem kakor tudi na narodno-socialnem področju. V predstavitvi njegovega življenjskega opusa bomo izhajali iz dejstva, da je bil Muršec v prvi vrsti duhovnik in da je ves njegov življenjski opus zaznamovan z dimenzijo pastoralno-duhovne in narodnostne vneme v vzgoji in oblikovanju takratnega slovenskega človeka.

Zaradi njegove vpetosti v širok spekter različnih dejavnosti in odgovornosti je le malo gradiva o njegovem liturgičnem raziskovanju in ustvarjanju v pisani besedi, in še ta, ki je, je nujno poljudno duhovnega in spodbudilnega značaja. V dušnem pastirstvu si je skrbno pisal pridige v slovenskem jeziku, od katerih so bile le redke objavljene v zborniku *Drobtinice*, večinoma pa so ostale v rokopisu. Ohranjenih je le 26, in sicer iz njegovih prvih treh let pastoralne dejavnosti.² V njih razlaga evangeljski odlomek, nato preide na razlago kakšne krščanske kreposti, le tu in tam pa lahko zasledimo mimobežen liturgični poudarek, npr. o bolniškem maziljenju, sveti popotnici, molitvi, spovedi itd. Zato se bom v tem sestavku osredotočil predvsem na njegova obširnejša liturgično-pastoralna dela.

Glede citiranja navajam, kljub navideznim napakam ter različnosti črkopisov, njegove originalne naslove.

¹ Ob stoletnici smrti dr. Jožefa Muršca (1807-1895). Njegovo liturgično delovanje in misel s posebnim ozirom na priročnik *Bogočastje sv. Katoliške Cerkve*.

² Ohranjena sta dva zvezka z naslovom: *Sveti nagovori od zadne nedele po finkistah, do pete po sv. treh kraljih izdelani od J. Muršeca* (11 nagovorov) in *Sveti nagovori od XII. nedele po finkistah do III. ned. v Adventi izdelani od J. Muršheza, kaplana per sv. Nikloshi v 1832* (13 nagovorov). Ob teh dveh zbirkah sta posamezno ohranjeni še dve pridigi, ki ju je imel kot novomašnik, z naslovom: *Na svetek svetega Bolfanka škofa* (pri sv. Bolfenku) leta 1830 in istega leta *Na svetek vseh Svetcov*. Vsi ti rokopisi se nahajajo v Zgodovinskem arhivu Ptuj, R-50.

1. *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes*

Da bi si olajšal posredovanje krščanskih resnic, predvsem pa poučevanje liturgičnih obhajanj in da bi le-ta bila za študente boljše razumljiva, sestavi v letih od 1846 do 1849 kratek učbenik oziroma skripta za interno uporabo³ z naslovom *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes*, kjer obravnava osnovne pojme krščanskega bogočastja. V prvi vrsti poudari, da je bogočastje človeku prirojeno in da mu je s strani Kristusa in Cerkve naročeno, naj z bogočastjem plemeniti sebe in druge, predvsem pa, da ima vsak dolžnost razodevati svojo vero tudi navzven. V daljšem sestavku se zaustavi ob sredstvih izražanja svoje vere. Tako govori o besedi, obnašanju pri bogočastju, obleki, umetnosti, času, zakramentih in zakramentalih, o daritvi na splošno ter o mašni daritvi. Nato podčrta pomen bogočastja, ki se skriva že v samem liturgično-svetopisemskem izrazoslovju. Ob koncu omenjene brošure pa na kratko spregovori o nekaterih zgodovinskih dejstvih glede razvoja liturgičnih obhajanj.

Čeprav daje Muršec posameznim sestavkom te brošure velike in zahtevne naslove,⁴ vendarle ostaja v svoji razlagi zgolj pri osnovnih ali splošnih liturgičnih pojmi in stvareh, torej tistih, ki naj bi jih poznal vsak učenec oziroma vsak kristjan. Vse te misli in razlage Muršec prevede v slovenščino in jih vključi v uvod obširnega duhovno-liturgičnega dela, ki ga je izdal leta 1850 v Gradcu z naslovom *Bogočastje sv. katoliške cerkve*.

2. *Bogočastje sv. katoliške cerkve*

To je največje Murščevo delo, iz katerega veje njegova duhovniško-pastirska vnema za vzgojo mladine in nasploh slovenskega ljudstva glede obhajanja liturgičnih skrivnosti. Gre za obširno duhovno-pastoralno razlago liturgičnih obhajanj, namenjeno učencem, manj veččim nemškega jezika, predvsem pa slovenskemu ljudstvu, da bi na čimbolj razumljiv način mogli vstopiti v »svetišče« liturgije, spoznati njene sestavine, pomen in namen ter jo zaživeti v vsakdanjem življenju.

³ Jakob Gomilšak-Vrbanov omenja v Murščevi biografiji, da je pred letom 1850 Muršec izdal priročnik z naslovom *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes* (16 strani), nato pa obširnejše delo z naslovom *Bogočastje sv. katoliške Cerkve*. Imenovana knjižica v nemškem jeziku je bila namenjena samo študentom, saj avtor ni zapisal niti svojega imena. Vsaj en izvod se danes nahaja v graški deželni knjižnici in jo je moč najti pod prvo besedo naslova. Prevod te brošure se nahaja tudi v *Drobtinica* 5 (1850), 66-74.

⁴ Naslovi posameznih sestavkov: *Äußerer Gottesdienst ist ein dem Menschen angebornes Bedürfnis*; *Der äußere Gottesdienst ist uns auch geboten*; *Nutzen des äußeren Gottesdienstes*; *Pflicht, die Religion äußerlich darzustellen*; *Mittel zum äußeren Gottesdienste*; *Opferpriester*; *Kirchliche Ceremonien*; *Kirchliche Sprachweise*; *Geschichte der christkatholischen Liturgie*.

a) Namen priročnika

Že besedilo, s katerim je sekovski ordinariat odobril to Murščevo delo v Gradcu, 4. maja 1850, poudarja, da gre za »razlago bogočastja sv. katoliške Cerkve v pobožno obudjenje mladine ino ljudstva«, in sicer, da bi lažje razumeli strukturo in pomen svetih časov, krajev in prostorov, cerkvene opreme, bogoslužnih opravil in oseb.⁵

V omenjenem delu se avtor v svoji pastoralno-učiteljski službi ne ustavlja veliko ob zgodovinskih in razvojnih elementih katoliškega bogoslužja, niti se ne spušča v teološke razprave in pastoralne zahteve, ampak se osredotoči na potek obhajanja in ga razlaga z duhovno-pastoralnega vidika. S tem se nam avtor predstavlja predvsem kot dušni pastir in manj kot teolog, saj nam v svojem delu ne prinaša bibliografskega aparata, s katerim bi lahko bralca povedel še k večji poglobitvi in raziskovanju obravnavane snovi, niti se ne spušča v teološko obravnavo omenjenih obredov in skrivnosti.

b) Murščevo pojmovanje liturgije

Muršec ne uporablja izraza liturgija,⁶ kakor tudi ne bogoslužje, ampak »bogočastje« (prevod nemškega Gottesdienst) in »zunanja služba Božja«, to je javno versko opravilo Katoliške cerkve. Iz njegovih mimobežnih obravnav je razvidno, da je bogočastje lahko osebno (notranje) in javno (zunanje), ne pove pa, da je javno bogočastje dejanje skupnosti, ali, kakor bi rekli, soobhajanje.

Neke vrste definicijo, s katero na preprost način predstavi pomen bogočastja, najdemo že v uvodu omenjenega dela, ko pravi, da je bogočastje ali javna služba Božja »navzočevanje notranje vere«, to je, zunanji izraz notranje vere posameznika. Nato nadaljuje, da je »pravo bogočastje le tisto, ki temelji na veri, upanju, ljubezni, ponižnosti, spokornosti in zahvali«.⁷

Takšna definicija ali opis pojma liturgije je dokaj enostranski, saj mu manjka občestveni vidik obhajanja skupnosti ali Cerkve, ki se obrača k Bogu v hvali in zahvali. Podoben vidik razodevajo tudi besede, ko pravi, da je »bogočastje dolžnost slehernega, da v njem svojo vero javno razodeva pred samim seboj in drugimi«.⁸ Čeprav takšno bogočastje »zaobseže celega človeka in mu pomaga notranja občutja izraziti navzven, jih oživiti in okrepiti, bodisi pri sebi kakor

⁵ V imenu sekovskega knezoškofijskega urada je izdal dovoljenje za tisk stolni prošt Jož Kramer, in sicer 4. malega travna 1850, podpisal pa se je tudi tajnik Ognjoslav Weinhandl.

⁶ Beseda liturgija se nahaja samo v priročniku *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes* (str. 14), kjer pravi: »Die gesamten kirchlichen Ceremonien nennt man aber: äußere Gottesverehrung, besonderer Gottesdienst, Cultus, Liturgie; die Lehre darüber Lithurgik«. Danes uporabljamo izraz bogoslužje, tu in tam pa tudi liturgija.

⁷ Prim. *Bogočastje*, 3-4.

⁸ *Bogočastje*, 7.

tudi pri drugih»,⁹ ostaja vendarle enostransko, zgolj dejanje posameznika. Ta svoj pogled delno izpopolni z misljo, ko pravi, da so »bogočastje vsi sveti oziroma cerkveni običaji, ki se jih Cerkev pri javni službi Božji poslužuje«. ¹⁰ Vendar je tudi tu nejasno, ali gre za skupek ljudi, ki vsak na svoj način slavijo Boga, ali pa je to slavljenje Cerkve zares dejanje skupnosti, občestva, ki so-daruje in so-obhaja.

Vsekakor moremo reči, da vidi avtor liturgična slavlja predvsem kot pastoralno-izobraževalno (katehetično) sredstvo in manj kot izvrševanje Kristusovega duhovništva in ponavzočevanje odrešenja. Da je pri Muršču toliko poudarjen subjektivni element liturgije, lahko morda opravičimo z dejstvom, da so v njegovem času, kljub nekaterim pionirjem liturgičnega gibanja in s tem nove misli, še vedno poudarjali predvsem rubricistični vidik liturgičnih obhajanj, v katerega je vpet predvsem duhovnik kot glavni izvrševalec Božje službe.

c) Vsebina Murščevega *Bogočastja*

Delo je razdeljeno v štiri poglavja, v katerih obravnava cerkvene čase, prostore, opremo in cerkvena opravila.

1. Liturgično leto

V prvem poglavju omenjenega dela obravnava *liturgično leto* in ga primerja s sončnim letom. Kakor je sončnemu letu sonce temelj in središče, tako je »novo sonce troedinega Boga, ki nas je ustvaril, odrešil in posvetil, temelj in središče liturgičnega leta«. ¹¹ Cerkevno leto razdeli na tri dobe, ki po njegovem razodevajo ljubezen Svete Trojice.

Prva doba, ki jo imenuje *adventna doba*, oznanja ljubezen Boga Očeta. Čeprav je božič središčni praznik te dobe, ga pojmuje samo kot praznik in ne kot poseben liturgični čas. ¹² V opis te dobe vključi tudi prevod sedmih »O« antifon, ki pa niso izpod njegovega peresa, ampak mu jih je prevedel prijatelj Anton Lah. ¹³

⁹ *Bogočastje*, 5.

¹⁰ Muršec govori o cerkvenih ali svetih običajih, to je tistih, ki se jih moramo pri javni službi Božji vsi držati (npr. znamenje svetega križa, pokropitev z blagoslovljeno vodo, pokaditev s kadilom) in o pobožnih običajih, to je tistih, ki so dani posamezniku na voljo (npr. poklekiniti, trkati se na prsi, dvigati kvišku oči in roke, itd., prim. *Bogočastje*, 12-13).

¹¹ Misli o cerkvenem letu oziroma svetih časih, ki jih prinaša v tem prvem poglavju, so bile objavljene že leta 1849 v *Drobtinicah* str. 40-57.

¹² Ko govori o nedeljah po 'treh kraljih', pravi, da tudi te spadajo k adventnemu času in da adventna doba obsega vse, kar zadeva pričakovanje Jezusovega rojstva, detinstva in njegove mladosti (*Bogočastje*, 26 - 27).

¹³ V *Korespondenci dr. Jos. Muršča* najdemo pismo z datumom 19. IV. 1850, kjer piše Anton Lah Muršču, da mu je prevedel 7 antifon »O« in 4 pesmi slednice in mu jih poslal (prim. F. Ilešič, *Korespondenca dr. Jos. Muršča*, Ljubljana 1905, 174).

Druga doba je *velikonočna*, kjer Cerkev oznanja ljubezen Jezusa Kristusa, vse dogodke njegovega javnega delovanja, trpljenja in smrti, pokopa, vstajenja in vnebohoda. Tudi tukaj ne razlikuje časa priprave - to je postnega časa - od velikonočnega, saj poudari, da se velikonočni čas začne že s predpepelnično nedeljo,¹⁴ hkrati pa poudari, da je »velikonočna nedelja jedro velikonočnega časa, največji praznik, praznik Kristusovega vstajenja«. Nato poudari, da se ta praznik, ki ga imenuje vuzem, čudovito ujema z življenjem, ki se spomladi prebujajo v naravi. Ob tem razlaga tudi besedo vuzem s prisposodbo prebujanja v naravi in pravi, da beseda vuzem izhaja iz dejstva, ko nekaj vstaja vun, iz zemlje, zato vuzem. Zanimiva je razlaga blagoslova velikonočnih jedi, kjer podčrta njegov izvor, ki sega v čas, »ko so še vsi verni hodili k obredom in so po maši pripravljali obed z blagoslovljenimi jedili (mesom, kruhom, jajci itd.) ubogim in revnim«.¹⁵

Tretjo dobo imenuje *binkoštna doba*, ko Cerkev oznanja ljubezen Svetega Duha. Pravi, da izhaja ime iz nemške besede fünfzig (gr. pentecoste) in da imenujemo ta praznik zato 'finkošti'. Čeprav si pomaga z razlago samega imena, ki kaže na sklep petdesetdnevnega velikonočnega časa, ga vendarle obravnava izven svojega lastnega konteksta in ga poveže z nedeljami po binkoštih, med katerimi se praznujejo tudi drugi prazniki: Gospodovi, Marijini in svetniški.

Vse to kaže, kako ostaja ujet v takratno teološko in liturgično nedoslednost, in da mu gre zgolj za duhovno-praktični ljudski prikaz liturgičnega leta, »ki s tremi dobami in prazniki ni nič drugega kot pridiga ali razlaga dogodkov in resnic krščanske vere, veselo ogledalo kreposti Božjih svetnikov in kot prijazna knjiga, v kateri lahko vsako leto ponovno beremo, kar je storil Troedini Bog za nas, obenem pa, kar moramo storiti tudi mi, če želimo doseči srečo in blagor Jezusovega odrešenja«.¹⁶ V duhu tega opisa liturgičnega leta, ki je popolnoma brez prave liturgične vizije, na preprost način razlaga obhajanja, ki si sledijo v določenem zaporedju cerkvenega leta.

2. Liturgični prostor

V obravnavi liturgičnega prostora se Muršec osredotoči na opis cerkve kot stavbe, krstilnice in pokopališča. Najprej navede nekaj zgodovinskih podatkov glede cerkve kot sakralnega prostora, nato opiše predvsem z duhovnega vidika dele cerkve, kot so stolp (in zvonovi), ladje, prezbiterij, zakristija, nato pa preide v opis oltarja (sveč, kipov), tabernaklja, krstnega kamna (ki ga imenuje

¹⁴ *Bogočastje*, 28; *Drobtinice* 4 (1849), 45.

¹⁵ *Bogočastje*, 36; *Drobtinice* 4 (1849), 51.

¹⁶ »Katoliško cerkveno leto s trojimi sv. dobami ino zmesnimi prazniki ne kaj druga, ko prévena predga črez sv. prigodbe ino resnice keršanske vere, veselo ogledalo lepih kreposti Božjih svetnikov, ali prijazna kniga, v kateri lahko vsako leto znovič pregledujemo, kar je trojnoredini Bog za nas storil, pa tudi, kar mi storiti moramo, ako želimo srečo ino blagor Jezusovega odrešenja doseči« (*Bogočastje*, 43; *Drobtinice* 4 (1849), 55-56).

kerstirna), spovednice in orgel. Kot posebni sakralni prostor obravnava pokopališče, »kjer počivajo verni pod senco križa«, nato se nekoliko ustavi ob vsakem znamenju na njem (ob križu, svečah, rožah, prelomljeni sveči, prevrnjeni bakli, sidru, angelu s trobento itd.) in podčrta njihovo duhovno sporočilo. Za liturgični prostor in vse, kar se v njem obhaja, pravi, da mora vneti kristjanu svete misli in želje, mu krepiti voljo v dobrih sklepah in voditi njegovo srce in dušo k Bogu.¹⁷

3. Liturgična obleka, posode in knjige

Glede opisa liturgičnih oblačil je zelo kratek, svoja razmišljanja pa obogati z molitvami, ki jih je duhovnik molil med oblačenjem. Pomen liturgične obleke vidi v tem, da je duhovnik pred Božjim veličastvom dostojno oblečen. Zato v svojem razmišljanju opominja škofo in duhovnike ter jih spodbuja k potrebnim krepostim, vernike pa, naj dajo dolžno čast Bogu in njegovim služabnikom.¹⁸ Podobno se izrazi tudi o liturgičnih posodah in knjigah ter pokaže v svojih pastoralnih spodbudah na njihovo imenitno vlogo v službi Božjega. Glede liturgičnih knjig pravi, da so vse napisane v latinskem jeziku, razen evangeljske knjige, in sicer zato, da izžarevajo edinstvo vere in da se vera v neživem jeziku najlažje ohrani čista; da je bolje, da se svete stvari ne obhajajo v vsakdanjem, ampak v bolj skrivnostnem in svetem jeziku, in da imamo že dovolj drugih knjig, ki razlagajo bogoslužna opravila.¹⁹ To Murščevo stališče kaže, da je kot učitelj ostajal v duhu svojega časa, čeprav so tedaj že klili tudi novi duhovni pogledi, predvsem pa pastoralne potrebe. Med takšne znanilce in pionirje liturgične prenovne moremo uvrstiti njegovega sodobnika in prijatelja Antona M. Slomška.

Posebna zanimivost v Murščevi obravnavi cerkvene opreme, svetih posod, bogoslužnih oblek in knjig je slovenjenje latinske terminologije. Njegova ljubezen do materine besede, do ustvarjanja novega slovenskega izrazoslovja, ga je vodila k sestavi svojstvenega liturgičnega slovarčka, ki se večkrat povsem razlikuje od Slomškovega, ki ga prinaša npr. v štiri leta pozneje izdani razlagi maše.²⁰ To različnost izražanja med Slomškom in Murščem nam nazorno predstavlja naslednja razpredelnica:

Današnji izrazi	Jožef Muršec	A. Martin Slomšek
prvi del maše - besedno bog.	<i>meša nevernih, podučencev</i>	maša za pervence
drugi del maše - evharistično	<i>meša vernih ali vlastna meša</i>	maša vernih
sveta daritev	<i>sv. daritva ali sv. aldov</i>	sv. daritva ali sv. aldov
darovi za daritev	<i>žertva ali posvetnica; darila</i>	darovi
tabernakelj	<i>tabernakul ali tabornica</i>	tabernakel
sveti zakramenti	<i>sveta svetstva</i>	sveti zakramenti

¹⁷ *Bogočastje*, 45-68; prim. *Obhajilo cerkvenega posvečenja*, v: *Drobtinice* 9 (1854), 47-51.

¹⁸ *Bogočastje*, 74.

¹⁹ *Bogočastje*, 75-79.

²⁰ A. M. Slomšek, *Sveta maša očitno razlagana u dveh nedelah ali svetih praznikih*, v: *Drobtinice* 10 (1855), 3-30; prim. *Sveto opravilo očitne službe Božje za Lavantinsko škofijo*, Maribor 1860, 50-82.

Gospod, usmili se	<i>Gospod pomiluj</i>	Gospod usmili se nas
mašne prošnje (gl. prošnja)	<i>cerkvene ali skupne molitve</i>	skupne ali zbirne molitve
hvalospjev	<i>prefacion ali predgovor</i>	predglasje ali predgovor
secreta (prošnja nad darovi)	<i>tajne ali tihe molitve</i>	tihe ali odbirne molitve
evharistična mol. ali kanon	<i>mešno vodilo</i>	tiha maša ali kanon
ite, missa est (pojdite v miru)	<i>ite meša jeste (sporočena)</i>	pojdite, minula je maša
obhajilo	<i>obredovanje</i>	obhajilo
prošnja po obhajilu	<i>poobredne molitve</i>	poobhajilna molitev
obhajanje npr. sv. maše	<i>obhajilo</i>	obhajanje
sveta birma	<i>sveta poterda</i>	sveta birma
Mol. bogoslužje ali brevir	<i>časoslovnica</i>	brevir
kelih	<i>kupa</i>	kelih, kelh (kupa)
patena	<i>zlata plitvica</i>	plitvica ali zlata skledica
monštranca	<i>kazalnica</i>	monštranca ali kazalnica
misal	<i>mešne bukve</i>	mašne bukve
obrednik	<i>obrednica ali običajnica</i>	obrednica
pontifikal	<i>škofova običajnica</i>	pontifikal
evangeljska knjiga	<i>evangeljšce</i>	evangeljske bukve
talar	<i>dopetna hala ali talar</i>	talar
kolar	<i>ovratnica ali kolar</i>	kolar
velum humerale	<i>poramnica</i>	humerale ali poramnica
alba	<i>dopetnica ali alba</i>	alba ali dopetnica
superpelicij ali koretelj	<i>kratka srajca ali roheta</i>	koretelj
cingulum ali pas	<i>pas ali dvojerta</i>	cingulum ali pas
manipelj	<i>naročnica</i>	manipel ali naročnica
štola	<i>nadramnica ali štola</i>	štola ali nadramnica
kazula	<i>mešno oblačilo ali kazula</i>	mašni plajš ali kazula
biret	<i>naglavnica ali kvadrat</i>	biret, naglavnica, kvadrat
pluvial ali večernični plašč	<i>plajš</i>	pluvial ali dežni plajš
dalmatika	<i>služnice ali dalmatike</i>	dalmatike ali služnice
obhajilna miza	<i>obredna (Božja) miza</i>	obhajilna miza
ministranti	<i>strežniki</i>	strežniki (ministranti)
zvonci	<i>zvončki ali škrebetce</i>	zvončki
krstni kamen	<i>kerstirna ali kerstni kamen</i>	krstni kamen
korporal	<i>bela telesnica</i>	korporal

Ko govori o izrazoslovju, zna biti tudi zelo praktičen. Tako npr. opozarja, da je napak, če rečemo »grem sveto mešo plačati«, saj se vsaka maša daruje za vse in pri vsaki se za vse moli. Bolje je reči, da se bo pri tej in tej maši posebej molilo za tega in tega. Dar za mašo je samo zaradi vzdrževanja duhovnikov.²¹

4. Posebna liturgika

V zadnjem poglavju *Bogočastja* obravnava avtor posebno liturgiko, to je zakramente in zakramentale, molitveno bogoslužje in ljudske pobožnosti, na kratko pa spregovori tudi o krščanskem nauku.

²¹ *Bogočastje*, 101.

a) *Sveta maša*

Pod naslovom *Sv. meša* govori avtor najprej o starozaveznih daritvah, nato pa o Jezusovi daritvi na križu kot najpopolnejši daritvi Očetu. V duhu tridentinskega koncila pravi, da je »sv. maša nekrvava daritev nove zaveze, spomin in ponavljanje krvave daritve, ki jo je Jezus pri zadnji večerji postavil pod podobo kruha in vina in ki nam jo On kot naš večni veliki duhovnik ponavlja po svojih vidnih namestnikih«. ²² Z obhajalnega vidika pa pravi, da je sveta maša, pri kateri se daruje Božji Sin, srce vsega bogočastja, njegova nebeška danica, ki najlepše govori, sveti, greje in oživlja. ²³ Nato se po nekaj preprostih uvodnih mislih glede postavitve in pomena evharistije osredotoči na razlago mašnih delov, kakor si sledijo pri obhajanju. V duhovni razlagi posameznega trenutka obhajanja se omeji zgolj na bistvene stvari. Tudi prevede le tiste liturgične tekste, ki so odgovor ljudstva. Vstavi pa prevod petih sekvenc ali pesmi slednic, ki jih je, kakor sem že zgoraj omenil, prevedel Anton Lah. To so: *Stabat Mater dolorosa* (Mati je pod križem stala), *Victimae Paschali* (Jagnjetu velikonočnem), *Veni sancte Spiritus* (Pridi sveti Duh ti dnes), *Lauda Sion Salvatorem* (Hvali Sion Zveličarja), *Dies irae* (Sodni den).

b) *Zakramenti - sveta svetstva*

V drugem delu zadnjega poglavja spregovori o zakramentih, ki na viden način ponavzočujejo nevidne Božje milosti. Med drugim poudari, da učinek zakramentov razodeva že samo ime zakrament ali svetstvo, to je posvečenje. In to najdemo že v latinski besedi *sacramentum*, še nazorneje pa v italijanski *sacramente* oziroma »*sacra mente*«, to je sveta misel (ali duša) tistega, ki ga prejme. ²⁴ Na podoben način se ta učinek skriva v slovenski besedi »svetstvo«, zato Muršec opusti izraz zakrament, čeprav ga je dolga leta uporabljal, in ga nadomesti s slovenskim, ki prav tako izraža posvetilno moč zakramenta.

Za razliko od razlage maše, kjer smo videli, da prinaša malo prevodov liturgičnih tekstov, naletimo pri obravnavi krsta, ki ga imenuje ključ, ki odpira vrata v Cerkev in Božje kraljestvo, na skoraj celoten prevod obreda. Opušča le oracije in blagoslov soli. Med drugim spregovori tudi o krstu v sili in krstu želja, nato pa sklene s praktičnimi nasveti glede daril botrov in praznovanja obletnic krsta.

Pod naslovom *Sv. poterda* spregovori o Jezusovi obljubi Tolažnika, o nekdanji navadi podeljevanja birme takoj po krstu ter o birmovalcu in času birmovanja. Razlaga obreda je zelo rubricistično-praktičnega značaja, čeprav ji na koncu še doda razlago nekaterih liturgičnih znamenj tega obreda. Kakor za krst, tako tudi tu ne opusti nasvetov glede daril botrov in praznovanja obletnic birme.

Ko govori o zakramentu *Sv. Rešnjega telesa*, se na kratko spomni postavitve evharistije pri zadnji večerji, nato, da sta obe podobi, to je kruha in vina potrebni za obhajanje maše, da pa za obhajanje ljudstva zadostuje samo ena podoba, saj je cel Kristus navzoč tudi v eni podobi. Nato predstavi zgled prilih

²² *Bogočastje*, 82.

²³ *Bogočastje*, 11-12.

²⁴ Prim. *Bogočastje*, 112-159.

kristjanov, ki so vsak dan pristopali k obhajilu in da kljub cerkveni zapovedi, da je treba vsaj enkrat v letu, in to v velikonočnem času pristopiti k zakramentu spovedi in obhajila, Cerkev spodbuja verne k pogostemu prejetanju obhajila. S tem se tudi Muršec, podobno kot Slomšek, umakne janzenistični strogosti, kar zadeva zakramentalno življenje, in poudari, da je evharistija hrana za duhovno življenje. Na koncu obravnave zakramenta Sv. Rešnjega telesa doda Muršec še opis obreda prejetanja obhajila zunaj maše.

Zakrament pokore osvetli Muršec z Jezusovim naročilom: »Prejmite Svetega Duha, katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni in katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jn 20, 23). Ob tem poudari, da so spovedniki »zdravniki-učitelji-sodniki« in da je spovedna molčečnost brezpogojna. Sledi razlaga obreda, ob kateri prinaša tudi vse molitve, ki jih izmolita spovedanec in spovednik. Ob koncu doda nekaj misli in spodbud za pogosto spoved in za prejetanje odpustkov.

Ko govori o zakramentu bolniškega maziljenja, ki ga imenuje *sveto poslednje olje*, ostaja v duhu svojega časa, ki vidi v njem zadnje dejanje Cerkve tistemu, ki se poslavlja oziroma umira. V razlago obreda vključi zanimiv opis običaja, da se ljudje, ko slišijo zvon, ki naznanja, da bo duhovnik prišel k bolniku, zberejo kraj pota ali pa tudi na domu bolnika in prepevajo evharistične pesmi, kot npr.: *Častimo Te* ali *Svet, svet, svet*. Ko se jim duhovnik približa, jim z Najsvetejšim podeli blagoslov.

Pri razlagi svetega reda se najprej osredotoči na Kristusove besede postavitve tega zakramenta, nato na kratko predstavi nižje redove, za katere ne uporablja več latinskih imen (ostiariat, lektorat, eksorcistat in akolitat), ampak samo slovenska. Tako govori o vratarstvu, bravstvu, zarotništvu in strežništvu. Nato nadaljuje z višjimi redovi, in sicer s subdiakonom kot vmesno stopnjo, z diakonom, presbiteratom in episkopatom in jih predstavi z vidika bodočega poslanstva določenega kandidata za takšno službo.

V razlagi zakramenta zakona ga je vodil izredno praktičen namen, ko govori o pripravi, pa tudi o samem obhajanju zakramenta. Kljub uvodnim svetopisemskim in teološkim poudarkom zakona kot zakramenta, ki je »zaveza med možem in ženo«, opozarja na nujnost predhodne priprave, ki naj vsebuje: izpraševanje zaročencev o veri in dobro spoved, pri kateri naj se pogovorijo o oklicih in morebitnih zadržkih. Med drugim pravi, da sta novoporočenca z vsemi svati najprej povabljeni k daritvi svete maše, pri kateri ju duhovnik posebej priporoči Bogu, šele nato, to je po maši, sledi poročni obred. Ta vrstni red je sicer zelo nenavaden, saj je Cerkev v takratnem času obhajala poroke pred mašo, da je lahko med mašo, ki je sledila, duhovnik podelil nevesti (danes bi rekli novoporočencema) posebni poročni blagoslov. Muršec sicer omeni, da na koncu obreda duhovnik »blagoslovi sporočena« (to je novoporočenca), ni pa jasno, za kakšen blagoslov gre. Ob koncu predstavitve tega zakramenta najdemo še nekaj misli in spodbud glede obhajanja srebrne in zlate poroke s poudarkom, da ne gre za poroko v pravem smislu, čeprav ji pravimo poroka,

ampak samo za obletnico, ki naj izzveni v eno samo zahvalo Bogu za vse dobrote in milosti, ki sta jih bila deležna.

c) *Keršanski poduk*

Izrazito širok naslov zadnjega poglavja vključuje ob liturgičnih opravilih Cerkve tudi katehezo o krščanskem nauku, ki je nujno potrebna za razumevanje Božjih skrivnosti, ki se v liturgičnih dejanjih obhajajo. Muršec pravi, da krščanski nauk oživlja srce in duha ter nas vodi v življenje vesoljne Cerkve. Zato je ta pouk izrednega pomena ne le za mlade, ampak tudi za odrasle.²⁵

č) *Cerkveni posveti in blagoslovi*

Zakramentale, ki jih Muršec imenuje »cerkvena svetila«, razdeli na posvetitve in blagoslove. Ko govori o posvetitvah, se omeji zgolj na posvetitve predmetov: cerkve, oltarja, križevega pota, pokopališča, krstne vode, ognja na veliko soboto, svetih olj, posod, zvonov itd. Ob tem je moč opaziti nekaj liturgičnih nedoslednosti, ki se kažejo predvsem v liturgičnem izrazoslovju (nejasna opredelitev pojma posvetitev - blagoslov ipd.). V predstavitvi obredov blagoslovov se osredotoči zgolj na naštevanje posameznih trenutkov določenega obreda, ne da bi razložil tudi duhovni ali teološki pomen in sporočilo obreda. Tako bralca zgolj seznanja in spominja na posamezne obrede, kot so: novomašni blagoslov, blagoslov, ki ga podeljuje mašnik ob koncu Božje službe, blagoslov z Najsvetejšim ter blagoslov porodnice (vpeljanke). K tem blagoslovom pridruži nekaj praktičnih navodil in misli o krščanskem pogrebu, in sicer, kako je treba ravnati, ko npr. nesejo oziroma prinesejo krsto pred oltar, bodisi ko gre za otroka ali odraslega, ko gre za duhovnika, nato kakšen duh ali ozračje naj bo med pogrebnim obredom otroka in kakšen pri odraslem itd.²⁶

d) *O molitvi in pobožnosti*

Ko govori o molitvi, naniza najprej nekaj svetopisemskih spodbud o iskreni in stanovitni molitvi, nato pa ob zgodovinskem in duhovnem vidiku predstavi sestavo najpomembnejših molitev, kot so: Oče naš, Zdrava, Marija, Apostolska vera,²⁷ Čast bodi in znamenje križa, Angel Gospodov, litanije, križev pot, rožni venec in časoslovje ali brevir. Ob tem se zaustavi tudi o pomenu cerkvenega petja in ga vroče priporoča za »občo Božjo službo«. Še posebej svetuje zelo znane himne, kot so: *Te Deum laudamus - Bog tebe hvalimo*, *Veni sancte Spiritus - Pridi sv. Duh ti dnes* in *Lauda Sion - Hvali Sion Zveličarja*.

Muršec ne izpostavlja molitvenega bogoslužja (molitev brevirja) kot posebno liturgično dejanje Cerkve, ampak zgolj kot eno od oblik molitve, ki je

²⁵ Prim. *Bogočastje*, 159-165.

²⁶ Prim. *Bogočastje*, 165-178.

²⁷ Molitev Oče naš, Zdrava, Marija in vera so mu bile posebej pri srcu, zato jih je napisal v pesniški obliki (prim. *Spominek na zlato mešo visokovr. gosp. dr. Jožefa Muršeca Živkovega, prvo v sv. Bolfanski cerkvi, V. septembra MDCCCLXXX, v Gradcu 1880, 3-11*).

pridržana duhovnikom, kar dokazuje, da je imel pred očmi predvsem preprostega slovenskega človeka.²⁸

e) *Cerkveni obhodi in božje poti*

Tudi procesije in romanja so dejanja Cerkve, ki na svojstven nač in duhovno hranijo in gradijo občestvo vernih kot potujočo Cerkev proti večni domovini. Takšna romanja in procesije razodevajo pred svetom posebno Božjo čast in hvalo. Njihov namen vidi Muršec v tem, da se človek reši posvetnih skrbi, opravi spoved in obljubi Bogu posebno zvestobo. Svojstveno zanimivost je moč opaziti pri naštevanju romarskih središč. Med naštetimi, kot so Betlehem, Nazaret, Jeruzalem, Rim itd. je samo ena slovenska, in to je Št. Mar'na gora, kar govori o njeni pomembnosti in priljubljenosti v slovenskem prostoru takratnega časa.

Ob koncu svojega *Bogočastja* pove, da so vsa ta cerkvena opravila zunanji izraz vere, svetel lesk notranjosti, po drugi strani pa čudoviti pripomočki za pridobitev Božjih milosti, zato pa prava Božja služba ali bogočastje.²⁹

Sklep

Murščeva liturgična misel in vnema, ki ju je moč razbrati iz njegovih liturgično-pastoralnih pionirskih spisov ali del, razodevata njegovo duhovniško odgovornost in odgovor na znamenja takratnega časa, ki je v slovenskem prostoru klical po narodni zavesti, domačem jeziku in po domačih knjigah. Tako se njegovo *Bogočastje sv. katoliške cerkve*, ki ga je namenil bodisi šolski mladini, kakor tudi vsemu vernemu ljudstvu, predstavlja po eni strani kot sadika ljubezni do slovenske ali materine besede, po drugi strani pa kot pripomoček za duhovno rast ljudstva, da bi ob večjem razumevanju mize Božjega in svetega zajemali iz studencev žive vode, ki izvira iz žive skale, ki je Kristus. Iz Murščevega *Bogočastja* veje njegova duša, ki ima pred seboj slovenskega vernega človeka, ki sicer prisostvuje liturgičnim obredom, a jih premalo razume. Zato se Muršec ne poda v celostno predstavitev katoliškega bogoslužja. Njegov namen je skromnejši. V kratkih razlagah in spodbudah vodi bralca k ozaveščenemu obhajanju liturgije in pokaže na duhovno noto, ki naj zazveni v srcu slehernega.

Da je njegovo *Bogočastje* zgolj poljudno-znanstvenega značaja, priča tudi to, da ne prinaša nobenih cerkvenih liturgičnih odlokov o liturgiji, kaj šele da bi pokazal na nove miselne tokove, ki so bili glede liturgije v njegovem času že krepko razširjeni. Zasedran v svoji tradicionalni teološko-liturgični miselnosti postavlja v središče liturgičnih obhajanj evharistijo, za katero pravi, da je »srce vsega bogočastja, njegova nebeška danica, ki najlepše govori, sveti, greje in oživlja« in ki mora biti, tako kot vsa druga bogoslužna dejanja, v službi plemenitenja človeških src.

Obstajajo tudi določene liturgično-teološke nedoslednosti (npr. adventni čas, ki traja vse do svečnice; božič brez božičnega časa, itd.) in opustitve mnogih

²⁸ Prim. *Bogočastje*, 178-187.

²⁹ Prim. *Bogočastje*, 187-190.

pomembnih liturgičnih stvari. Zdi se, da ga vodita izredna vnema in prizadevanje, da bi mogel ponuditi slovenskemu človeku čim več slovenskih knjig. V našem primeru gre torej za ljubiteljsko in pionirsko delo, ki razodeva bolj navdušenje za liturgijo kot pa strokovno obravnavo. Vsekakor je njegovo *Bogočastje* velik prispevek in spodbuda k duhovni rasti in poglobitvi verskega in liturgičnega življenja Božjega ljudstva v takratnem času.

Jožef Muršec je bil z veseljem duhovnik in liturg. To veselje veje iz vseh njegovih spisov in člankov, še posebej iz pesmi, ki jo je napisal v svojem 89. letu:

O Bog, o Bog, kak' srečen sem,
 Ker v Te verujem ino vem,
 Da vse 'z ničesar si ustvaril,
 Obilno širni svet obdaril;
 Vsezmožen ga držiš, mladiš,
 Očetovsko za vse skrbiš.

O Bog, o Bog, kak' srečen sem,
 ker vero, up, ljubezen vem!³⁰

Povzetek: Slavko Krajnc, Liturgična misel Jožefa Muršca

Jožef Muršec je znan kot pomemben slovenski narodni buditelj, jezikoslovec in socialni delavec 19. stoletja. V tem pregledu ga predstavljamo z vidika liturgično-pastoralnega dela. Njegova poljudno-znanstvena liturgična priročnika *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes* in *Bogočastje sv. Katoliške cerkve* razodevata njegovo ljubiteljsko delo in vnemo, da bi ljudstvo moglo na čimbolj razumljiv način vstopiti v svetišče liturgije, spoznati njene sestavine, pomen in namen ter jo zaživeti v vsakdanjem življenju. V vsesplošni takratni žeji po slovenski knjigi je ponudil Muršec ne le slovensko knjigo, ampak tudi knjigo, ki je služila za osebno in občestveno pripravo na bogoslužna slavlja.

Summary: Slavko Krajnc, Liturgical Thought of Jožef Muršec

Jožef Muršec is known as an important Slovenian national revivalist, linguist and social worker in the 19th century. In this survey he is presented as a liturgical and pastoral worker. His popular scientific liturgical manuals *Grundsätze des äußeren Gottesdienstes* (Principles of Public Worship) and *Bogočastje sv. Katoliške cerkve* (Worship of the Holy Catholic Church) show his enthusiasm to enable people to understand and enter the shrine of liturgy, to get to know its components, meaning and intentions and to live it in their everyday life. In view of the general thirst for Slovenian books existing in those times, Muršec did not just give people a Slovenian book but also a book that served for personal and community preparations for liturgical services.

³⁰ *Slovenske večernice za pouk in kratek čas*, Celovec 1898, 64.

Vladimir Durič

Krek in gospodarsko-socialni razvoj na Slovenskem

Uvod

Za celostni uvid in razumevanje stanja družbe v Krekovem času je potrebno najprej razumeti globalno stanje na tem področju v celotni Evropi. Stanje v 19. stoletju je nekakšna logična posledica evropskega razvoja na področju znanosti in filozofije. Začetki tega procesa so razpoznavni že mnogo prej, vendar so na področju celotne Evrope, pa tudi znotraj posameznih držav, manj vidni, saj je njihov proces potekal počasneje kot v 19. stoletju. Liberalizem tega stoletja ima svoje korenine že v racionalizmu, ki je s svojim naukom pričel ločevati in deliti posamezne bistvene segmente družbe in jih poskušal narediti avtonomne. Podoben proces se je odvijal tudi na področju politike in z njo povezane religiozne, oziroma konfesionalne pripadnosti, ki sta bila mnogokrat vsaj pretveza, če ne vzrok za delitev duha v evropski misli. Tako se ideja svobode, najprej na konfesionalni ravni, z njo pa tudi politične svobode, preko bojev uveljavlja v ustanavljanju novih držav, ki s svojim svobodnjaškim pogledom na svet začno ustvarjati tudi njegovo drugačno podobo in stvarnost.¹ Posebej močan razvoj je ta dinamika doživela v 19. stoletju z industrijsko revolucijo in spremembami na političnem področju. Večje politične spremembe se z revolucijami na Francoskem in njihovimi posledicami začenjajo že stoletje prej. Trga se stari fevdalni način družbene organizacije, na njegovo mesto pa stopa nov, kapitalistični, ki je posledica zahtev po svobodi, ki ima za svojo osnovo popolno nevezanost na obstoječe avtoritete in ustvarjanje novega reda, ki temelji predvsem na znanosti. Tako prevladuje v 19. stoletju predvsem evolucijska teorija, ki jo sprejema tudi družbena konstrukcija z idejo boja za obstanek, ki je ena od temeljnih idej liberalizma.

¹ Ena najbolj značilnih držav v tem oziru je Nizozemska, ki je s svojo popolno neodvisnostjo leta 1648 in nadaljnjim razvojem močno vplivala na razvoj Evrope.

1. Gospodarsko-politični položaj v Avstriji

Avstrija je bila kot ena pomembnejših evropskih držav prav tako vključena v ta razvoj. Kljub določeni specifikki se vključuje v družbene tokove 18. in 19. stoletja.

Kmetje v Avstriji so dosegli svobodo po letu 1780, vendar le na osebнем področju, medtem ko je bila njihova zemlja še vedno obremenjena z obveznostmi do zemljiških gospodov. To pomeni, da so ostali še fevdalni odnosi z denarnimi in služnostnimi dajatvami. Nadaljnji korak na tem področju je bil leta 1848, ko so kmetje dosegli še materialno ali zemljiško neodvisnost. Z zemljiško odvezo je kmet dobil teoretično in praktično možnost, da se zaposli kjerkoli, tudi v industriji in pri prometu. V resnici je bila možnost zaposlitve še majhna, ker je bila industrija še slabo razvita, kar se je z leti sicer spreminjalo, vendar pa je bilo povpraševanje po zaposlitvi v industriji vedno večje od možnosti. To je pomenilo zniževanje vrednosti dela in na ta način siromaštvo. Po drugi strani pa je meščanstvo s svojim pogledom želelo ustvariti novo družbo, ki bi temeljila na kapitalu. »Opozicija proti merkantilizmu je naraščala predvsem v Trstu in na Dunaju. Tu so bile določene oblike gospodarskega liberalizma kot teorije in kapitalizma kot prakse sorazmerno močno razvite.«² Vse te spremembe so zahtevale tudi politične spremembe, kar pomeni drugače organizirano državo, ki bi fevdalni sistem zamenjala s kapitalističnim, se pravi parlamentarnim. V Avstriji je zaradi različnih narodnosti, ki bi imele v parlamentu svoje zastopnike, obstajal strah pred razpadom. Kljub temu je cesar Franc Jožef 1860 izdal novo ustavo, vzroki za to pa so bili različni.³ Meščanstvo je vedno bolj pridobivalo na ugledu, kar pomeni tudi razvoj kapitalizma in nove odnose v družbi. Posledica tega procesa je bila velika socialna negotovost in na mnogih področjih neurejenost, zato se pojavijo tudi različne kritike razmer. Med najpomembnejšimi v Avstriji je bil tako imenovani Vogelsangov krog, ki se je močno prizadeval za spremembo razmer in začel v Avstriji ustvarjati krščanski socializem.⁴ Njihov namen je bil ponovno vzpostaviti družbo, v kateri bodo vladala krščanska načela. V politiki se je torej postavljal nasprotje med liberalnim kapitalizmom in idejami o drugačni urejenosti socialnih odnosov na podlagi krščanskega etosa, oziroma socialističnih idej. Poleg tega je v družbi potekal tudi socialistični boj zoper izkoriščamje predvsem nižjega sloja prebivalstva. Socialistična vizija družbenih sprememb je bila v svoji osnovi zelo drugačna od krščanske in šele poznejša zgodovina je pokazala to razliko v vseh razsežnostih. Medtem ko socializem gradi na ideji delavskega boja, se krščanska pobuda zaveda, da sta liberalni kapitalizem kot ekonomska kategorija ter

² J. Šorn, *Začetki industrije na Slovenskem*, Založba Obzorja, Maribor 1984, 188.

³ Prim. C. Moraze, *Zgodovina človeštva V/2*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1976, 27-29.

⁴ Prim. A. Knoll, *Der Soziale Gedanke im modernen Katholizismus*, Reinhold Verlag, Wien-Leipzig 1932, 91.

socializem kot družbena kategorija tisti uvoz, ki se je zdel in predstavljal kot obetaven vzvod blagostanja, in je torej potreben, ki pa je zaradi brezobzirnega izkoriščanja in bogatenja postavil v nevarnost predvsem aristokracijo, to se pravi tisti sloj prebivalstva, ki se je dal zlahka prepričati in ki mu je do tradicionalizma svojih vrednot in do svojega obstanka.⁵ Zato za razliko od socialistov v akcijo spremembe družbe vključuje vse subjekte. Predvsem pa mu je vodilna misel in osnovna ideja v prepričanju, da staro družbeno stanje samo po sebi ni slabo in ga zaradi tega ni potrebno v osnovi spreminjati. V fevdalni organizaciji družbe vidi pravo socialno urejenost in se zato bori za njeno ohranitev. Na podlagi tega se je v krščanskem socialnem gibanju rodil antisemitizem, saj so v Judih videli uvožen nauk in odpad od krščanskega pojmovanja, vse pa zaradi močnega judovskega finančnega vpliva, preko tega pa prevlade liberalističnih načel, vrednotenih predvsem na podlagi kapitala. Judje so bili namreč kot veliki lastniki kapitala glavni nosilci kapitalističnega razvoja in s tem povezanega propadanja obrtništva. S tem gibanjem in idejami se je srečal tudi Krek.

2. Janez Evangelist Krek (1865-1917)

Rodil se je 1865 kot prvorojeni sin. Po relativno težki mladosti se je odločil za poklic duhovnika in po posvečenju nekaj časa služboval v različnih krajih današnje Slovenije. Zaradi svojih vsestranskih sposobnosti je že kot mlad duhovnik odšel študirat na Dunaj, kjer se je seznanil tudi z idejami Vogelsangovega kroga, tako z združenji delavstva kot idejo posojilnic in zadružništvom.⁶ Kot močno socialno usmerjena osebnost se je zavzel za rešitev težkega položaja prebivalstva, in sicer na različnih področjih in na različne načine. Kot osnova za njegovo dejavnost pa je njegova analiza stanja takratnega časa. To je mogoče zaslediti v vsem njegovem delovanju, naj bo to publicistika, govori ali literarno delo. Eno najbolj strnjenih analiz pa gotovo predstavlja prvi del razprave, objavljene v *Katoliškem Obzorniku* leta 1900, ko na literarno slikovit način predstavi 19. stoletje, ki se izteka - umira. Ob očetovi smrtni postelji stojijo njegovi otroci, po katerih je mogoče spoznati njihovega očeta: »Spredej stoji politična njegova deca: revolucija z divjim, okrvavljenim licem in polomljenimi prestoli, liberalizem, ki mu, do nedavna še tolstemu, od oholosti pijanemu mladeniču, sušica mrši život, blede lice, suši mozeg; socialna demokracija z rdečo zastavo, brezstidna, predrzna, z zaničljivim zasmehom na ustnah, s sanjavo, samozavestno samozaupnostjo v očesu. - Poleg njih socialna

⁵ Prim. A. Mlinar, *Krek in žensko vprašanje, v: Krekov simpozij v Rimu*, Mohorjeva družba,

Celje 1992, 196.

⁶ Prim. E. Bruckmüller,

otroka: krivonosi kapitalizem in razmršena beda, ki nosi vzdihne in kletvine milijonov ljudi v svojem osrčju. - Umstvena deca se tlači ob drugi strani: filozofija, ki ji je rak nihilizma zglodal obličje in prevotlil lobanjo, naravoslovna veda, ki si je zakrinkala brhko deviško glavo z orangutangovim divje praznim obličjem; druge vede, v tla vprte z zvezdami na čelih, a s skeptičnim mrakom na očeh. Vmes pa kriče od sovraštva napojeni nacionalizem, upornost, nesramnost, breznačajnost, lizunstvo, krutost, sirovost, brezbožnost, sebičnost - npravni otroci devetnajstega veka.«⁷ V prvem delu navedene razprave poetično prikaže stanje v Evropi na koncu stoletja, ko postavi sceno umiranja in oporoke. Dejansko stanje je popolnoma drugačno, kot so bili načrti na njegovem začetku, zato diha iz tega dela neizogibna tragika, ki jo je mogoče upodobiti le na ta način. Osnova za takšno oceno je praksa in posledice, ki jih je prineslo drugačno vrednotenje sveta, ko na prvo mesto brez izjeme in z izločitvijo vsega drugega stopa na sceno znanstveni um in na tej osnovi postavlja nov ustroj sveta, ki mu je človek edino merilo. Posledice so ravno nasprotno od zastavljenega cilja. Namesto človekovega kraljevanja je nastopila človeška beda, ki se zavozlana v svoje znanstvene nazore utaplja v tragičnih posledicah, predvsem na socialnem področju. To aktivnost vidi predvsem v boju proti cerkvenim vrednotenjem in trganju človeka od Boga. To mora v vsakem primeru prinesiti razpad namesto združevanja in Krek vidi kot posledico tega revolucije, ki stoji pred vrati. To je na nek način preroški pogled človeka, ki se globoko zaveda človekove odvisnosti od stalnih načel, ki se jih pod nobenim pogojem ne sme spreminjati. Vsaka takšna sprememba prinese namreč neizogibne posledice razpada. Revolucija pa je ena od končnih podob razpadanja, ko se v nasilju ruši vse dobro in zlo skupaj in ni več pravega kriterija, po katerem bi presojali smer človeški družbi. Zato je revolucija posledica nereda, ki ga povzroči človekov napačni pristop do stvarnosti s svojim rušenjem absolutnih načel življenja.

Temeljni vzroki nastalega stanja so torej v napačni postavitvi človeka kot posameznika in družbe kot organizma. Krek ugotavlja, da se v družbi vedno bolj širijo različni modeli razmišljanja in delovanja, ki so nasprotni religiozno-etičnemu pojmovanju sveta. Ne gre le za to, da so novi, ampak so v osnovi napačni. Zato njegova analiza stanja ne ostaja le na umskem področju, marveč se neposredno dotika tudi čisto praktičnih pristopov. To je še posebej vidno pri analizi delavstva in kmečkega prebivalstva, ki sta ob družbenih spremembah utrpela največjo škodo. Skupno vsem je, da na nek način ugotavljajo nenormalne pogoje življenja. V tem stanju vedno bolj prevladuje liberalizem kot družbeno načelo, ki pa ne prinaša zdravega razvoja, ampak socialno nepravilnost, ki je v nasprotju s človekovo naravo. Socialna pravičnost je namreč temeljni del človekove narave. Liberalizem kot ideja pa dopušča, da se tovarnarji sklicujejo na Darwinov zakon selekcije, sproletarizirani delavci pod vplivom judovskih učiteljev sovraštva pa snujejo nasilne spremembe, medtem ko je prava rešitev v človekovem spoznanju svojega mesta in odvisnosti od

⁷ J. E. Krek, *Izbrani spisi IV.*, Družba sv. Mohorja, Celje 1933, 206-207.

Boga. Slednje v povesti *Iz nove dobe* položi v Kosmova usta: »Res je strast silna, toda sam izkušam, da je še silnejša milost božja. In reveži so vredni usmiljenja, vredni prijateljstva in ljubezni. Trpe in mučijo se - za druge, ki jim ne pokažejo nikdar srca, marveč jih le stiskajo v svoj dobiček. Ali naj se tako ravna s človekom, v katerem se zrcali božja podoba? V delu uporablja človek vse svoje moči, dušne in telesne in zato zasluži za to žrtvovanje pač več, nego samo slabo plačo. Krivic se zgodi brez števila in ni čuda, da se v revščini utapljuje se delavec poprijemlje tudi britve, v nadeji, da mu bo boljše. Zato so vredni, da se družba človeška bolj zanimlje zanje.«⁸ Zato so tudi posledice temu primerne, kot sam zapiše: »Vsesplošno razdejanje je krona-moderne kulture brez Boga.«⁹ »Za Krika končno ni dileme: Človek bo sebe prav spoznal in se znašel v tokovih nove dobe le v povezavi z Bogom, brez Boga pa bo propadel. Zato je treba vsa vprašanja človeka reševati v luči vere.«¹⁰ Vera in tradicija Cerkve dajeta namreč najbolj celostno in zdravo zgradbo človeške družbe in je zaradi tega to potrebno tudi aktivno udeležati.

Ob kritičnem presojanju navedenega besedila bi se morda pojavila ocena čiste subjektivnosti in kot njen vzrok resignacija človeka, ki ob razvoju novega družbenega reda novosti nikakor ne more sprejeti. Vendar pa ima že Krikov čas do njega stališče, ki takšno kritiko zavrača, saj je Krik v svojem času veljal kot nesporna avtoriteta in vsestransko praktičen človek. To se kaže tudi v njegovem odnosu do liberalizma in liberalne stranke. Splošno je mogoče reči, da se je odnos Krika do liberalizma in obratno zaostroval. Od začetka ni bilo pravih nasprotij, pozneje pa so vedno bolj naraščala, vse do napadov z grožnjami in umazanih liberalnih podtikanj osebne nemorale.¹¹ Vse se je nekako umirilo po Krikovi smrti, ko je bila slovenska politika bolj zaposlena z unitaristično mislijo o Jugoslaviji, vendar pa je Kriku kljub temu priznala veliko vlogo pri programu zadrug in ohranitvi slovenskega kmeta.

Po drugi strani pa navedeni opis družbenega stanja v polnosti sovпада z zgodovinskimi dejstvi, ki jih je mogoče najti v raznih analizah stanja tedanjega časa. Če je torej mogoče govoriti o subjektivnem pogledu, je ta gotovo kot pogled vernega človeka, kar mu daje posebno specifikko. Njegov kritični duh je globoko zaznamovan s krščanskim pojmovanjem sveta, ki ga ima za najbolj celostnega in tudi najbolj pravičnega. Vendar pa ne vidi pravilnosti svojega gledanja zgolj v čisti duhovni perspektivi, marveč kot praktičen človek ugotavlja tudi zgodovinske razsežnosti tako svojega prepričanja kot vere. Zgodovinska perspektiva pa je v tesni povezavi s krščansko prakso, ki je v različnih zgodovinskih okoliščinah vedno znala najti primerne družbene rešitve. Zato Krik ni v prvi vrsti analitik in kritik obstoječih družbenih razmer, ampak bolj

⁸ J. E. Krik, *Izbrani spisi II.*, Družba sv. Mohorja, Prevalje 1927, 184.

⁹ J. E. Krik, *Izbrani spisi I.*, Društvo Dr. Janez Ev. Krik, Ljubljana 1923, 21.

¹⁰ J. Juhant, *Krikovo berilo*, Mohorjeva družba, Celje 1989, 32.

¹¹ Kot je na primer tako imenovana afera Thimer.

praktik, ki na podlagi trenutnega stanja išče rešitev iz stanja, za katerega pravi, da ni človeka vredno.

3. Krekovo praktično delovanje

Že iz Krekovega gledanja na stvarnost je jasno, da vidi reševanje družbenih problemov na osnovi dviga narodne in splošne človeške moralnosti. Pri tem loči različne zakone, najvišji pa je Božji zakon. Zato so tudi družbe različne, vendar pa je nrvnost temeljnega pomena za sleherno od njih. To omogoča tudi svobodo posameznika, ki je od družbe omejena, sicer pa za vsakega človeka, ker je oseba, nujna. Posledica tega je Krekov praktični poudarek, teoretično je le razlagalen, v praksi pa omogoča svobodno združevanje in, kar je še pomembnejše, zahteva delitev oblasti in kapitala po demokratičnem načelu. To je mogoče najboljše razumeti ravno na podlagi poudarka nrvnosti kot osnovnega temelja posameznika in družbe in s tem odgovornosti Bogu, ki je po bibličnem pojmovanju, to v človeka postavil (prim. 1 Mz 1, 1 - 2, 25).

Na tej osnovi je mogoče razumeti Krekovo delovanje. Temeljna ideja tega je človeško združevanje na krščanski osnovi, v čemer vidi najuspešnejši model boja zoper liberalizem in kapitalizem. Zato je združevanje na neki način rdeča nit njegovega praktičnega delovanja. Ni iskanje rešitve obstoječih problemov na podlagi vzorcev iz preteklosti, ampak je poizkus odgovora na obstoječe stanje, je neke vrste obrambni mehanizem pred kapitalizmom in enoumni vladavini tržnih zakonitosti. Poleg obrambnih ima tudi moralne in vzgojne funkcije.

V povezavi z vodilno mislijo je potrebno najprej omeniti Krekovo sodelovanje v Slovenskem katoliškem gibanju, ki je bilo ustanovljeno, da bi ponovno dvignili katoliško misel in Slovence pripeljali, oziroma povezali s koreninami. Nastalo je kot odgovor na liberalno miselnost, ki se je uveljavljala preko izobražencev, ki so študirali po Evropi. Začetek je prvi katoliški shod 1892, ki je postavil načelni program. Pravi konkretni program je izdelal drugi shod leta 1900. Po eni strani je Krek njegov voditelj, po drugi pa je potrebno vedno upoštevati tudi odvisnost vsakega človeka od razmer, v katerih živi.¹² Najpomembnejše za Kreka je njegova osnovna naravnost na slehernega človeka, saj v tem vidi pogoj druženja, ki služi tudi posamezniku. Za varovanje in ohranitev posameznika pa je poskušal vedno znova zasnovati združenja, ki naj bi varovala v spremenjenih razmerah najbolj ogrožene. Tako je zadružništvo ena njegovih temeljnih idej, ki naj omogoča preživetje kmeta. Ta se je znašel v nemogočih razmerah, v katerih je bila velika večina prisiljena prodati zemljo in si na kakršenkoli način poiskati vir preživetja. Pri tem se je močno zavedal, da ni mogoče vzpostavljati starih struktur, ampak, da je potrebno novim razmeram primerno ustvarjati način združevanja, ki bo posamezniku omogočilo preživetje

¹² Pri razmišljanju o velikih osebnostih obstaja namreč vedno nevarnost, da celotna gibanja in ideje podredimo njim samim in pri tem spregledamo njihovo vključenost v obstoječe družbeno stanje in gibanja znotraj njega.

in uspešen razvoj. »Zadružništvo kot celota naj bi ljudi, ki se niso mogli dovolj hitro prilagoditi kapitalističnemu gospodarstvu, zaščitilo pred ekonomsko grobstvo časa, jim dalo možnost za predah, jim dvignilo samozavest, jih kot zadružno skupnost strnilo v dovolj veliko gospodarsko enoto za enakopravnejše vključevanje v gospodarsko življenje in jih zlasti z racionalnim najemanjem, trošenjem in vračanjem kreditov naučilo ravnanja z denarjem.«¹³ Neposredno s tem je povezana tudi Krekova skrb za izseljence, kjer je kot na mnogih drugih področjih oral ledino. Zavedal se je namreč pomena skrbi za človeka, še posebej kadar je le-ta odrezan od domovine. Ta skrb pa ni bila posvečena le neposredni skrbi zanje, ampak tudi osveščanju ljudi v domovini, kar je vidno iz njegovih Westfalskih pisem. Sicer pa to ni bila edina skrb Janeza Evangelista Kreka na tem področju, velik pomen je namreč dajal izobrazbi ljudi in preko tega njihovi zavednosti. »Zavednost in vednost sta si v tesni zvezi. Kdor malo ve, se tudi malo zaveda in v najvažnejših zadevah živi samo nejasno čustveno življenje. To vidimo tudi v tako imenovanem družabnem ali socialnem vprašanju. Kakor vsakemu, tako se more tudi temu vprašanju odgovoriti samo z razmišljajočim umom.«¹⁴ To idejo pa je razširil na vse področje, tako da je skrbel tudi za vzgojo mladine. Kot za zgoraj omenjen odnos liberalcev do njega in njegovega dela je mogoče tudi za to področje reči, da so ga v precejšnji meri onemogočili s šolsko afero in ligaši.¹⁵ Slehernemu društvu je tudi priporočal ustanovitev glasil, s katerimi naj bi širili svoje ideje, ter na ta način pospeševali gradnjo družbe.¹⁶

Po istem načelu je ravnal tudi pri ustanovitvi delavskih društev, leta 1894 je ustanovil delavsko društvo v Ljubljani pred tem pa že v Idriji. Istega leta so ustanovili tudi prvi list *Glasnik*. Gibanje se je širilo tudi po državi. Leta 1895 je ustanovil konzumno društvo, istega leta je bilo zborovanje delavskih zastopnikov, kjer so sprejeli Socialni načrt slovenskih delavskih stanov. Istega leta je ustanovil tudi Delavsko stavbno društvo, ki je v okolici Ljubljane postavilo nad 100 delavskih hiš z vrtovi. Pozneje, ko sam ni mogel več aktivno sodelovati, je to društvo prenehalo delovati, na vsak način pa je bila to izkušnja in dokaz, kako se je mogoče uspešno organizirati. Ko je začutil potrebo po povezavi, je ustanovil Zvezo delavskih društev. V svojem javnem delovanju se je za delavsko vprašanje zelo zanimal, kar kažejo različne razprave in govori na različnih srečanjih. Tako postavi temeljno smernico delavskega gibanja na

¹³ S. Granda, *Poizkus analize konkretnega delovanja hranilnice in posojilnice (Št. Peter pri Novem mestu)*, v: *Krekov simpozij v Rimu*, 147.

¹⁴ J. E. Krek, *Izbrani spisi II.*, 244.

¹⁵ Prim. M. Benedik, *O začetkih Krekovega delovanja med dijaki*, v: *Krekov simpozij v Rimu*, 97-101.

¹⁶ Gradnja je zanj pomenila vedno gradnjo kompleksne skupnosti, kjer ne sme biti prezrt niti eden od pomembnih dejavnikov od materialnega do duhovnega področja; od posameznika do celotne družbe; od svobode do avtoritete.

Prvem slovenskem katoliškem shodu: »Predstavljati si moramo, da ne delimo delavcem milosti, ampak pravico.«¹⁷

Kot osnovno načelo svojega delovanja je vedno postavljaj samostojnost določenih združenj, kar pa ni pomenilo, da je sodeloval le pri ustanovitvi, pozneje pa izgubil stik in zanimanje zanje. To se kaže predvsem v njegovem političnem delovanju, ko je kot poslanec neprestano skrbel za neposredno politično urejanje razmer. Tako se je na področju delavske problematike izredno zavzemal za sprejetje zakonodaje, ki bi v svoji osnovi omogočala pravičnejšo družbo. To je povedal že v svojem prvem govoru v dunajskem parlamentu, ko je pokazal na nevzdržnost razmer in posredno tudi napačno utemeljenost družbe: »V taki družbi je prosta delavska pogodba, ki bi bila pravična, kratkomalo nemogoča, in sicer iz tega razloga, ker se pri tej pogodbi ne podrejajo ljudje ljudem, ampak se mora človek, ki sklepa pri našem kapitalističnem družbenem redu pogodbo, ukloniti kapitalu kot suženj in skleniti pogodbo s kapitalom, ne s človekom.«¹⁸ Navedeno besedilo jasno kaže krščanstvo kot temelj, kjer je človek vedno v prednosti pred vsemi drugimi dejavniki in je v končni fazi njemu vse namenjeno in podrejeno. Ravno iz tega razloga vidi Krek nevzdržnost kapitalističnih razmer in kliče k pravičnejšemu redu. Enako velja tudi za konzumna društva, ki jih je ustanavljal. Ker pa so jih mnogi iz različnih nazorov napadali, jih Krek zagovarja in pri tem strogo loči njihov namen od namena politike. Jasno pravi, da je namen teh društev združevanje ljudi proti liberalnemu individualizmu. To je njegova vizija praktičnega urejanja razmer, ki mu pravi tudi boj. To je mogoče le s praktičnim nasprotovanjem, to je združevanjem, in sicer na krščanski osnovi. Kljub temu pa priznava tudi posredni politični učinek konzumnih društev, kjer je mogoče videti tudi njegovo vizijo demokratične družbe, kot jo poznamo danes z načinom organizacije po Evropi, ko dobivajo na veljavi regije in je državni centralizem postavljen v drugi plan. Tako pravi: »Gotovo je s tem združena tudi vedno večja politična izobrazba, vedno krepkejša samozavest, ki pa ne sme imeti samo strankarskega značaja, marveč (njen namen je) splošno politično okrepljenje ljudstva v boju za njegove narodne, politične in gospodarske pravice. Tako se pripravlja, da se sedanje žalostne politične razmere kdaj preustroje, da na mestu centralnega parlamenta nastopi po avtonomističnem načelu urejeno zastopstvo narodov, stanov in upravnih skupin. Druge poti ne poznamo.«¹⁹ Tako njegovo politično delovanje po eni strani neposredno, po drugi pa preko raznih društev tudi posredno. Oboje pa pripomore k večji zavesti ljudi in na ta način demokratičnemu urejanju družbe.

¹⁷ J. E. Krek, *Izbrani spisi II.*, 195.

¹⁸ J. E. Krek, *Izbrani spisi IV.*, 95.

¹⁹ J. E. Krek, *Izbrani spisi IV.*, 124.

Sklep

Ob tem študiju se postavi tudi vprašanje, kaj je v družbi takrat in danes resnično mogoče storiti. Krekova izkušnja kaže, da gre oblika države in družbe svojo pot, ki jo določata politika in ozko usmerjena ekonomija, to je denar. Vsaka konkretna organizacija lahko le trenutno blaži stanje, ki ima svoje zakonitosti in svojo dinamiko. Končno je mogoče celoten proces le nekoliko zavreti ali mu popraviti smer, sicer pa ostaja staro pravilo, proti kateremu se je boril celotni krščanski socialni nauk; pravila liberalizma, ki določajo v glavnem vse. Stanje na socialnem področju je sicer precej boljše kot na začetku stoletja, vendar pa je še vedno nedopusten model vrednotenja človeka po dobičku in po tem, kar je z dobičkom povezano, naj bo to kratko, ali dolgoročno. Slednje je seveda težje zaznati, saj se te zakonitosti velikokrat skrivajo pod plaščem humanizma in gradnje človeške skupnosti. Najboljša rešitev je gotovo ravno krščansko socialno izročilo, po katerem je potrebno oblikovati stalnice, ki bodo vplivale na razvoj in vrednotenje dejanj v družbi. Zraven vseh bistvenih pogojev, ki jih pozna socialno delo, je to eden najpomembnejših, ker zagotavlja stalnost in s tem tudi določeno gotovost. Pri tem je pomembno, da ima ta postavitev tudi relativni uspeh, in sicer ne le na ekonomskem področju, ampak mora biti poudarek postavljen na humano področje, kar je mogoče doseči najprej s tako imenovanim zadovoljnim delavcem. Uspeha namreč ne moremo meriti le na ekonomskem področju, ampak je v krščanskem kontekstu pomembnejše izboljšanje socialnega stanja. Za to je potrebno najprej uporabiti vse načine, kot jih poznamo pri Kreku, pa tudi še vse druge, ki jih je prinesla sodobna znanost. Prednost pred vsem pa ima ravno izobraževanje in možnosti, ki jih imamo verni na tem in na vseh drugih področjih.

Povzetek: **Vladimir Durič, Krek in gospodarsko-socialni razvoj na Slovenskem**

Za pravo oceno družbenega stanja nekega obdobja je mogočih več kriterijev, pri katerih pa je potrebno upoštevati mnogo dejavnikov. Enako velja pri presoji osebnosti, ki so pri snovanju neke dobe sodelovale. Krek je kot vsaka pomembnejša osebnost zarezal globoko znamenje v svoj čas, a ga hkrati s svojim duhom in delom presegel. Njegova veličina se zrcali v praktičnem delu za ohranjanje človeškega dostojanstva, ki ga je podpiral z izostrenim duhom in simpatijo do slehernega človeka. Zato njegov pomen sega daleč preko časovnih okvirov njegove dobe in nam lahko še danes služi kot motivacija in inspiracija pri gradnji pravičnejše družbe.

Summary: Vladimir Durič, Krek and Socioeconomic Development in Slovenia

If one wants to judge the social situation in a certain period correctly, several criteria are possible with many factors to be considered. The same is true when judging personalities participating in the creation of a period. As it is the case with every important personality, Krek deeply influenced his time and at the same time transcended it by his spirit and activity. His greatness is reflected in his practical work to preserve human dignity supported by his sharp spirit and his sympathy with every man. Thus his importance reaches beyond his time and can still serve as motivation and inspiration for the building of a more just society.

A. di Bernardino (ur.), *Patrologia IV. Dal concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini, Institutum Patristicum Augustinianum, Marietti, Genova 1996, 562 str.*

Ime *patrologija* poznamo že od 17. stoletja; prve preglede del očetov pa so nam posredovali že očetje sami. In vendar še vedno kljub bolj ali manj obsežnim patrologijam pogrešamo celovito delo, ki bi podrobno, celovito in v skladu z zahtevami današnje teološke in literarne znanosti predstavilo življenje, delo in teologijo očetov.

Johannes Quasten je pred malo manj kot pol stoletja izdal prvi zvezek svoje *Patrologije* (1950), ki je segel do Ireneja Lyonskega. Po obširnosti in podrobnosti med patrološkimi temeljnimi priročniki ni imel para. Delo je postopoma nadaljeval, tako da je v naslednjem zvezku (1953) obravnaval patristične avtorje 3. stoletja, v tretjem (1960) pa zlato dobo grške patristike do kalcedonskega koncila. Bolezen mu je onemogočila nadaljevanje, zato je bil vesel, da je njegov načrt nadaljevala skupina osmih profesorjev Patrističnega instituta Augustinianum iz Rima. Ti so leta 1978 pripravili naslednji zvezek, ki je predstavil zlato dobo latinske patristike do Leona Velikega. Tu je prišlo do spremembe glede jezika izvornika (iz angleščine v italijanščino) in glede štetja zvezkov; ker je italijanski prevod združil Quastnova prva zvezka v enega, je bil ta potem spet tretji (enako štetje ima tudi španski prevod; v francoskem in angleškem pa je bil to četrti zvezek). Potem smo dolgo čakali na obljubljeno nadaljevanje. Tokrat je pri njem sodelovalo kar 16 avtorjev iz raznih

dežel. Tudi pri tem delu smemo v kratkem pričakovati prevode v angleščino, francoščino in španščino.

Kot je bilo pričakovati, tudi ta zvezek v glavnem sledi zasnovi, kot jo je postavil avtor prvih delov. Škoda je le, da v tem in prejšnjem zvezku niso predstavljeni v drobnem tisku vsaj kratki bistveni odlomki iz del predstavljenih očetov. Opaziti pa je tudi rahle razlike med posameznimi poglavji. Najprej je predstavljeno družbeno in cerkveno življenje v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku, v nadaljevanju pa so očetje obravnavani po geografskem in kronološkem zaporedju. Če ne upoštevamo kratkih prikazov skoraj 50 korespondentov sv. Bonifacija, nas knjiga seznanja z več kot 180 cerkvenimi očeti (in tudi nekaj materami) iz tega obdobja. Življenjepisu posameznega očeta sledi kratek opis del, na koncu pa še prikaz njegovih teoloških tem. Pri manjših očetih je seveda vse to združeno. Vsakemu oddelku sledi obširna bibliografija z obveznim sklicevanjem na *Clavis Patrum Latinorum* ter navedbo izdaj, prevodov in študij. Knjiga je opremljena tudi z imenskim kazalom, ki bi bilo lahko malce popolnejše, in seznamom kratic.

Robert A. Markus iz Velike Britanije je pripravil kratek prikaz obdobja in v njem zlasti predstavil velike spremembe, ki so se dogajale ob splošnem pokristjanjenju rimske družbe, ob vdoru germanskih plemen in misijonskem delovanju med njimi.

Manlio Simonetti je v poglavju o krščanski literaturi v Afriki prikazal, kako so očetje, zlasti Fulgencij in Drakoncij, nadaljevali Avguštinovo misel v njegovi deželi, ki so jo zavzeli

arijanski Vandali, najbolj kruti izmed Germanov.

Manuel C. Díaz y Díaz iz Španije je v svojem poglavju obravnaval dolgo vrsto avtorjev iberskega polotoka, med katerimi daleč izstopa Izidor Seviljski.

Siniscalco, Pizzani in Di Bernardino so skupno prikazali italske avtorje. Najprej je tu vrsta papežev, ki so zapustili kakšno pisno pričevanje, od Hilara (+ 468) do Zaharija (+ 752). Med njimi je seveda deležen najobširnejše obravnave Gregorij Veliki. Kljub selitvam Germanov in vzpostavitvi njihovih kraljestev na ozemlju cesarstva je cvetela latinska cerkvena književnost, katere izvrstna predstavnika sta bila Boetij in Kasiodor. Ne smemo pa zaobiti niti Evgipija, ki se je umaknil v Italijo iz naših krajev in je popisal življenje noriškega apostola sv. Severina.

Yitzhak Hen iz Izraela je s sodelavci oblikoval poglavje o galskih avtorjih, kjer izstopajo Faust Rieški, Avit Vienski, Gregorij iz Toursa in pesnik Venancij Fortunat.

Gillian R. Evans iz Velike Britanije je pripravila predstavitev Anglije, Irske in Germanije. Najprej zlasti podrobno obdela Beda Častitljivega in Bonifacija z vsemi njegovimi korespondenti, potem pa oriše življenje in delo apostola Irske Patricija. Za nas je v tem poglavju zanimiva kratka predstavitev Irca Virgilija Salzburškega, ki je povezan tudi z misijonom med našimi predniki.

Bruno Luiselli je v kratkem poglavju opisal začetke gotske književnosti z Vulfilovim prevodom Svetega pisma in eksegetskimi komentarji.

Angelo di Bernardino pa je v zadnjem poglavju zbral podatke o kanonskih, penitencialnih in liturgičnih zbirkah

tistega časa, ki jih je razvrstil po geografskem načelu.

Za ta zvezek Patrologije moremo reči isto kot za vse prejšnje, da je temeljno patrološko delo, nepogrešljivo za sleherni študij patrologije in nadvse bogat vir informacij. Kljub nekaterim posebnostim se lepo vklaplja v celoto skupaj s prejšnjimi zvezki. Prikazi očetov so izčrpní in njihova teologija natančno predstavljena. Obsežna bibliografija bo v veliko pomoč vsem nadaljnjim raziskovalcem. Vsaj za prevode in morebitne ponatise pa nam ostaja skromna želja. Veljalo bi malce razširiti imensko kazalo, saj se je iz njega izmuznil celo kateri izmed obravnavanih očetov. Malce manj skromna želja pa je, da bi se posodobilo prve zvezke Patrologije. Tudi za patrologijo je namreč pol stoletja lepa doba, v kateri se je zlasti zaradi razcveta študija krščanskih starožitnosti, ki ga je spodbudil Drugi vatikanski koncil, zelo poglobilo naše poznavanje prvega krščanstva in močno narasla bibliografija. Ob koncu pa se nam postavlja še vprašanje: Koliko let bo potrebnih zdaj za zadnji zvezek Patrologije?

Miran Špelič OFM

J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 380.

Peta knjiga v vrsti Moltmannovih prispevkov k sistematični teologiji govori o eshatologiji. Že naslov *Božje prihajanje* nakazuje za Moltmanna značilen pristop k temu vprašanju, ki dandanes vedno bolj pridobiva na veljavi; pristop, ki ga poznamo že iz njegovega klasičnega dela *Theologie der Hoffnung* in iz drugih njegovih prispevkov. Bog že sedaj prihaja v stvarstvo in zgodovino in ju pripravlja za dokončni prihod ob dovrstitvi časov, ki bo pomenil nov začetek. »Na koncu - začetek«, to je izhodišče, ki je vseskozi kristološko: Kristusov »konec«, smrt, je bil dejansko njegov začetek, zato je ta dogodek začetek eshatoloških časov. V Uvodu nakaže Moltmann, da želi predstaviti poseben nauk o upanju, odkriti obzorja pričakovanja za osebno življenje, za politično in zgodovinsko življenje in za življenje vesolja (13). Izhodišča so: trinitarično pojmovanje Boga, ekološko pojmovanje stvarjenjskega občestva in eshatološko pojmovanje prebivanja Boga med svojim ljudstvom, v Kristusu in po njegovem oživljajočem Duhu v naših srcih (prim. 13). V pričujočem delu so navzoče tiste poteze, ki jih je avtor razvijal že v prejšnjih delih, zato je težko razumeti njegovo eshatologijo brez poznanja njene »predzgodovine«, brez prejšnjih del. Avtor govori o vključujoči eshatologiji (Integrierende Eschatologie), ki ne zanemarija nobene področja človeškega življenja, zgodovine in stvarstva. Dokončna

uresničitev eshatoloških pričakovanj bo v dokončni uveljavitvi Božjega kraljestva, ki bo hkrati povečanje Boga. V to povečanje Boga so vključeni: zveličanje in večno življenje človeka, odrešenje celotnega stvarstva (Kreatur) in mir novega stvarstva (Schöpfung). Tako ima krščanska eshatologija štiri obzorja, ki jih obdela Moltmann v štirih poglavjih (2-5): osebna (personalna) eshatologija, eshatologija zgodovine, kozmična eshatologija in Božja eshatologija.

V prvem poglavju, ki nosi za celotno delo značilen naslov *Prihajajoči Bog*, avtor prikaže različne pristope k eshatološkim vprašanjem in poišče med njimi tiste, ki so osnova za njegov prikaz eshatologije kot prihajanja Boga. Tukaj avtor naveže na pojmovanje prihodnosti kot prihoda (adventus), ki jo poznamo že iz njegove *Teologije upanja*. Zavrača futuristično zasnovano eshatologijo in poudarja, da samo predstava o prihajajočem Bogu in njemu ustrezno adventno pojmovanje časa, ustrežata krščanski eshatologiji. K tej eshatologiji spada kategorija »novum«. Podlago za to »novost« odkrije avtor tako v stari zavezi (mesijansko izročilo), kakor tudi v novi zavezi, v kateri je vstali Kristus »novum ultimum« (44-47). Toda ta »novum« ni zgolj nepričakovana in presenečujoča stvarnost, ampak tudi izraz Božje zvestobe samemu sebi in svojemu stvarstvu. Moltmann odkrije nekakšno ponovno rojstvo mesijanskega mišljenja v današnjem judovstvu, ki je zraslo iz krščansko-humanističnega poloma v 1. in 2. svetovni vojni. »Nosilci« te misli so: Martin Buber, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig,

Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem, Margarete Susman, Karl Löwith in Jacob Taubes. Nekatere od teh Moltmann še posebej predstavi (48-64), saj jih bomo »srečali« v pričujočem delu še večkrat.

Drugo poglavje, ki nosi naslov *Večno življenje*, se ukvarja s prihodnostjo posameznika. Ta prihodnost pa ni odvisna od takšnega ali drugačnega preživetja posameznika, ampak od ljubezni, ki edina omogoča »preživetje« tako v življenju kakor v smrti. Edini resnični problem pomeni konflikt med ljubeznijo in smrtjo. V tem območju razmišlja avtor tudi o vprašanju neumrljivosti človeške duše. Temelja za njeno »preživetje« ne vidi v pravilu »non omnis confundar«, temveč v »In te, Domine, speravi«. Tudi večno življenje, ki predpostavlja obujenje mesa, je stvar ljubezni in ne nekega preživetja, ki bi bilo »položeno« že v človekovo naravo. Kristjan dejansko upa v neumrljivost ljubezni; Duh življenja, ki prihaja od Boga in se k njemu vrača, je neumrljiv, in ta nas »vzame« s seboj v območje Božjega življenja. V oddelku z naslovom: »Ali je smrt posledica greha ali naravni konec življenja?« se avtor ne strinja ne z eno ne z drugo možnostjo, ampak ponuja alternativo, pojmovanje smrti kot lastnosti krhkega, časovno zaznamovanega stvarstva, ki je dvignjeno preko novega stvarjenja k večnemu življenju (96). Svojo trditev podkrepi s svetopisemskimi dogodki, sooči pa se tudi z današnjo izkušnjo »naravne smrti«, ki je večkrat vse kaj drugega kot naravna. V četrtem pododdelku drugega poglavja postavi avtor vprašanje kraja, časa in načina bivanja

umrlih. Avtor v skladu s protestantskim učenjem zavrača vice kot kraj očiščevanja, bolj se nagiba k nauku o »spanju duš« (Seelenschlaf), kakor ga je zasnoval Luter. Moltmann tudi prikaže svoj pogled na vprašanje »vstajenja v smrti« in na s tem povezano vprašanje časa in prostora. Nekako salamsko reši to vprašanje s trditvijo, da imajo tudi umrli čas, vendar ne našega časa, ki vodi k smrti, temveč Kristusov čas, ki je čas ljubezni, sprejemajoče, razsvetljuječe in opravičuječe ljubezni, ki vodi k večnemu življenju. »To je tudi element resnice (Wahrheitselement) nauka o vicah« (127). Tudi prepad med »tukaj« in »onkraj« je v vstalem Kristusu premagan: »Rešitev za premaganje ločitve na to stran in onstran, ki jo povzroča smrt, ne biva v nas, v svetu ali v območju duhov, temveč v vstalem Kristusu« (127). V njem ostajajo mrtvi povezani z nami, ki živimo na svetu. Zato poznamo resnično občestvo z umrlimi in moramo to ljubeče občestvo stalno gojiti (nekako pa avtor postavlja »meje« temu ljubečemu spominjanju, ko pravi, da za umrle ne moremo nič več »storiti«, saj je Kristus zanje dovolj storil) (129). Avtor tudi na kratko odkloni misel na reinkarnacijo, ki je dandanes zelo v modi tudi na Zahodu. Glede vprašanja prihodnosti okrnjenega življenja poda samo nekaj »osebnih misli«, tudi to ima prihodnost, saj bo Duh večnega življenja dovršil vse tisto, kar je ostalo tukaj nedovršeno in okrnjeno. Tu pravzaprav še ni postavljeno vprašanje pekla (to bo kasneje, pri vprašanju apokatastaze), čeprav bi pričakovali kakšno besedo o njem tudi v tem po-

glavju. V zadnjem, petem pododdelku spregovori avtor tudi o krščanskem žalovanju in tolažbi kot tistih dejanjih, ki ju v današnjem času izrinjamo iz našega življenja, saj se ne spodobita za človeka, ki je naravnani k uspehu in goji »kulturo narcizma«.

V tretjem poglavju z naslovom *Božje kraljestvo*, poda avtor osnutek zgodovinske eshatologije ali eshatologije zgodovine. Poglavje je zelo obširno, saj obsega 134 strani. Tu obravnava najprej apokaliptično pojmovanje eshatologije, ki linearni čas prekinja in prinaša vanj nove prvine (sploh prikaže avtor apokaliptično gledanje kot nepogrešljivo in pomembno dopolnitev zgolj linearno-prihodnostni eshatologiji), posebej pa se avtor ukvarja z vprašanjem »tisočletnega kraljestva« in pripominja, da »nobeno eshatološko upanje ni ljudi tako prevzelo in hkrati mu prineslo toliko gorja kot prav ideja o tisočletnem Kristusovem kraljestvu na tem svetu pred koncem zgodovine« (167). Milenarizem (gr. hiliazem) ima v sebi vedno določeno mero (največkrat izkrivljeno) mesijanizma. Avtor tako obdela judovski mesijanizem, ki ga imenuje predmilenarizem in krščanski milenarizem (najvažnejše mesto v Svetem pismu, na katerega se zagovorniki milenarizma sklicujejo, je Raz 7 in 20); ustavi se ob političnem milenarizmu, ki se nekako začne z nastopom Konstantina in »pax Romana«, nadaljevalo pa naj bi se s širjenjem krščanstva, predvsem tam, kjer je bilo to združeno z nasiljem. Še več, milenaristične silnice vidi na delu tudi v današnjem političnem ekspanzionizmu in naj bi ga še posebej zastopale ZDA. Cerkveni hiliazem

odkriva avtor v vlogi Cerkve kot matere in učiteljice, v pojmovanju Cerkve kot »societas perfecta« in v vlogi Rima kot »večnega mesta«. Končno odkriva hiliastične prvine v novem veku, ki se je začel z odkritjem Amerike in z razsvetljenstvom ter se razteza v današnji čas. V sedmem oddelku tega poglavja se avtor vpraša: Ali je hiliastična eshatologija potrebna? Njegov odgovor je: Zgodovinski hiliazem ne, eshatološki hiliazem da (prim. 217 sl.). Avtor namreč razlikuje med zgodovinskim hiliazmom, hiliastičnim razumevanjem politične, cerkvene ali zgodovinske sedanosti, in med eshatološkim hiliazmom, pričakovanjem prihodnosti v eshatološki združitvi konca sveta in njegovega novega stvarjenja. Zgodovinski hiliazem je religiozna teorija, ki opravičuje politično ali cerkveno moč; eshatološki hiliazem je nasprotno nujna podoba upanja v nasprotovanju, trpljenju in izgnanstvu v tem svetu. Hiliazem mora biti trdno povezan z eshatologijo, kajti brez nje vodi v zgodovinski polom, nanjo navezan pa daje moč za preživetje in upor (prim. 218). Takšen, eshatološko usmerjen hiliazem je utemeljen v Kristusovem vstajenju od mrtvih, ki pomeni upanje tudi za Izrael. Avtor, ki ga poznamo po velikem čutu za vse, kar je ogroženo, odkriva nekatere pokazatelje, ki govorijo o »resnosti časa«, v katerem se nahajamo in se moremo z njim učinkovito spoprijeti samo v moči apokaliptične eshatologije, ki prebujajo upor vere (Widerstand des Glaubens) in potrpljenje upanja (Geduld der Hoffnung), saj ta širi upanje v nevarnostih, ker vidi v človeškem in kozmičnem koncu nov

začetek (prim. 228). Avtor nato spregovori zelo prepričljivo in podkrepjeno s podatki o vojaškem, ekonomskem in ekološkem poslednjem času (Endzeit). Jasno postavi mejo med bibličnimi apokalipsami in »našimi« apokalipsami: »Biblične apokalipse povezujejo pričakovan propad tega sveta z upanjem na nastop novega, pravičnega Božjega sveta. 'Naše' apokalipse pa so brez Boga (gottlos), ne poznajo nobene sodbe, nobene milosti, ampak samo samouničenje človeka, katerega je sam kriv« (243). Avtor spregovori tudi o prerokih »konca zgodovine«, čas, v katerem živimo, naj bi bil poslednji in ga smemo imenovati končni čas (Endzeit). Človek takšnega časa nima več nobene zgodovinske odgovornosti, saj živi v brezalternativnem času. Med preroki tega časa omeni Moltmann predvsem Alexandra Kojèva in Francisca Fukujama. Avtor se po vseh teh prikazih še enkrat vpraša, ali je apokaliptična eshatologija potrebna, in odgovori: »Apokaliptika obvaruje krščanski nauk o upanju pred lahkomiselnim optimizmom in pred krivimi preroki, ki pravijo: 'Mir, mir in ni nobenega miru' (Jer 8,11). Eshatologija ni nauk o *happy endu* vesoljne zgodovine« (261). V zadnjem (enajstem) pododdelku tega poglavja se Moltmann sooči z vprašanjem popolne zopetnje vzpostavitve, obnovitve vseh stvari ali apokatastaze. V Svetem pismu odkrije razloge za in proti. Tako za popolno zopetnjo zedinjenje kakor za dvojni izhod odkrijemo v Svetem pismu dovolj dokazov. V Svetem pismu, pravi Moltmann, ne moremo odkriti odločitve ne za eno ne za drugo trditev. Avtor se

zato sam poda iskat rešitev in zato »preigra« obe temi, vendar kmalu postane bralcu jasno, da daje Moltmann »prednost« apokatastazi, saj je bilo na Golgoti že vse »poravnano«, na Kristusovem križu je Bog svet spravil s seboj (2 Kor 5,19) in ne zgolj nekih posameznikov. Moltmann zatrjuje: »Resnična krščanska utemeljitev upanja v popolno zopetnjo zedinjenje vsega, je teologija križa, in edina realistična posledica teologije križa je obnovev vseh stvari« (273). Tako postane vprašanje večnosti pogubljena brezpredmetno. (Vsekakor je to vprašanje, ki dela največ težav vsakemu teologu; prepričan sem, da se je lotil te teme med sodobnimi teologi Hans Urs von Balthasar (kateremu Moltmann še najdlje sledi) z izredno ponižnostjo in odgovornostjo, zaradi česar se mu tudi pridružujem.)

Četrto poglavje, ki nosi naslov *Novo nebo - nova zemlja*, obravnava kozmološko eshatologijo ali prihodnost stvarstva. Avtor poudarja, da ni nikakršnega odrešenja in povečanja ljudi brez odrešenja in povečanja narave (prim. 286). Tudi ta tema ni popolnoma »nova«, ampak je nekakšno nadaljevanje razmišljanj, ki so zbrana v knjigi »Zukunft der Schöpfung« in kasneje v delu »Gott in der Schöpfung«. Prihodnost stvarstva je v njegovi dovršitvi, ki se ujema z Božjim *sabbat*. Ta *sabbat* je eshatološka šekinah, prebivanje Boga v svojem stvarstvu. V eshatološki šekinah sprejme novo stvarstvo celotno »prvo stvarstvo« in ga dovrši. Notranja edinost *sabbat* in šekinah se nahaja v *menuha*, mirovanju, ki ga doseže Bog na *sabbat* skupaj s stvarstvom in ki ga išče, ko hoče

prebivati v svojem stvarstvu. »To ne pomeni samo konec stvariteljskega in zgodovinskega božjega nemira, ampak tudi v pozitivnem smislu večno blaženost in večni mir Boga samega. Zato je to mirovanje večkrat povezano z 'Božjim veseljem'. To je Božja eshatologija« (293). Ko se avtor sprašuje, ali čaka svet uničenje, povečanje ali pobožanstvenje, pripiše: »Nulla salus sine terra!« (301). Tu je tudi prostor, kjer more avtor razviti in dopolniti svojo priljubljeno temo: ekologijo. »Ljubezen do Kristusa in upanje vanj vključujeta ljubezen do zemlje in upanje zanjo« (307). V tretjem pododdelku (307-325) obravnava avtor vprašanje konca časa in njegovega »prehoda« v Božjo večnost. Božja večnost namreč predstavlja izpolnitev časa v Božji vsenavočnosti. Moltmann pravi: »Čas zgodovine, ki je usmerjen na cilj, prejme svojo dovršitev v krožnem gibanju večnega veselja navzočnosti in deležnosti pri neprestanem hvaljenju vsepričujočega Boga. Podobe o večnem življenju dajejo prednost plesu in glasbi, da bi opisale tisto, kar je v tem okrnjenem življenju komaj predstavlljivo« (324-325). Četrty pododdelek pa spregovori o »prehodu« prostora v Božjo navzočnost (325-337). Bog s stvarjenjem začne na različne načine prebivati v svojem stvarstvu, toda hkrati pripravi temu stvarstvu prostor v sebi, tako da je Stvarnik Bog, v katerem se moremo naseliti (bewohnbarer Gott) (prim. 329). Gre pravzaprav za medsebojno prebivanje stvarstva v Bogu (tako da Bog ostane Bog in svet ostane stvarstvo) in Boga v stvarstvu, ko to postane Božja hiša, tempelj, v katerem Bog prebiva. Toda Moltmann pri-

pominja: »Razlika med judovsko šekinah-eshotologijo in krščansko eshatologijo je razlika med novim templjem v zemeljskem Jeruzalemu in novim Jeruzalemom, ki prihaja iz nebes in ne potrebuje nobenega templja« (336). O tem »nebeškem Jeruzalemu« spregovori Moltmann na straneh 341-349. To bo kozmično in dokončno prebivanje Boga med ljudmi. Avtor pripominja, da ima kozmična eshatologija teološke in estetske razsežnosti (349).

Zadnje poglavje, ki nosi naslov *Slava* (Herrlichkeit), je najkrajše (17 strani) in se ukvarja z Božjo eshatologijo. »Slaviti' Boga pomeni ljubiti ga zaradi njega samega in ga tako uživati, kakor je sam v sebi« (350). To pa predstavlja za človeka neizmerno notranjo osvoboditev: rešen je ciljev in namenov, ki si jih postavlja v svoji delavni vnemi. »Etična eksistenca se tako dovrši v estetični eksistenci doksologije«. »Resnična slava je polnost Boga in praznik večnega veselja« (351). Toda ta slava ni izraz Božjega samopovečevanja, ampak je tudi tukaj opazno »pozabljanje« Boga na samega sebe, saj (v svoji trinitarični ljubezni) išče svojo slavo zaradi drugega in želi, da bi bili vsi deležni njegove slave. Zato moremo prav zaradi nas samih vzklikati: »Soli Deo Gloria.«

Pričujoče delo je vsekakor pomembna obogatitev protestantske teologije, saj je iz izbire snovi in upoštevanja teologov razvidno, da ima predvsem to teologijo pred očmi, je pa tudi koristen prispevek k celotni krščanski teologiji, saj je v delu avtorjeva ekumenska naravnost vseskozi navzoča.

Ciril Sorč

J. Mayer-Scheu - R. Kautzky, *Od zdravljenja k ozdravljenju (pozabljena razsežnost v bolnišnici), Župnijski urad Ljubljana-Dravlje, Ljubljana 1995, 127 str.*

Knjiga je sad kongresa zdravnikov, medicinskih sester in bolniških duhovnikov, ki je bil leta 1977 v Hamburgu na temo: *Skrb za bolnika*.

Prvi prispevek W. Boekerja govori o pomenu jezika v odnosu bolnik - terapevt. Kljub napredku in uspehom medicine ljudje niso zadovoljni z načini zdravljenja. Mnogi iščejo pomoči zunaj nje. Bolniki danes doživljajo bolezen različno in se o njej različno tudi izražajo. Pojmujejo jo kot nekaj, česar se ne da razložiti in zato bolnika vznemirja in česar prej ni bilo. Zato sedaj predstavlja za bolnika nadlogo. Bolezen se pojmuje tudi kot gibanje nečesa; je torej nekaj delujočega, kar človek doživlja v lastnem telesu. Telo je napadeno. Pojmovanje boleznih kot motnja neke funkcije je bolj redko. Takšno pojmovanje imajo le redki bolniki, torej le tisti, ki imajo vsaj nekaj znanja o medicini. Taki zahtevajo od terapevta več osebnega dela in pogovora. Razumevanje boleznih, kot odklon od pravil, je moč zaslediti pogosteje pri psihosocialnih boleznih. Gre za občutek, da bolnik samega sebe čuti in doživlja kot odklon od vedenja drugih in od družbenih pravil. Taki bolniki so navadno v doživljanju svoje boleznih neiskreni in je zato pogovor z njimi težji.

Kadar nekdo govori na primer o težavah ali slabem počutju drugemu človeku, je to znamenje, da išče pomoč za svoje spremenjeno stanje.

Slabo počutje pri mnogih ljudeh namreč še ni alarm za iskanje pomoči. Pri tem se ljudje v veliki meri zatekajo k paramedicinskim strokovnjakom, tudi k duhovnikom. Današnja medicina vidi vedno le telesni del bolezenskega dogajanja in spregleda govorico telesa.

Govoriti o tem, kako bolniki doživljajo in prenašajo bolezen, je zelo težko. Omejeni smo v izražanju, izredno omejeni v času. Velik problem je tudi komuniciranje bolnik - terapevt. Odgovori na konkretna vprašanja bolnikov so mnogokrat preveč splošni in neustrezni, bolnik se čuti ogoljufanega, kar povzroči pri njem hud duševni nemir. Bolnikova okolica na splošno odganja bolnikove negativne občutke. Negotovost in nejasnost sta pogosti spremljevalki bolnika. Imeti čas za bolnika, za poslušanje, za biti ob njem, so stvari, katerim se danes v bolnišnicah daje izredno malo pozornosti. Dotik roke je učinkovita metoda za pomirjanje bolnika.

Dolgotrajno bivanje v bolnišnici bolnika osami, zgubi gotovost, prekinejo se socialni odnosi, v katerih je živel, postane jetnik svojega telesa, samozavest je globoko ranjena, njegove človeške potrebe se močno povečajo. Ob tem se postavlja tudi vprašanje o smislu življenja in o smislu boleznih. To vprašanje se pogosto postavlja tudi duhovniku. Velikokrat nima druge možnosti, kot biti z bolnikom.

Zgodovinski razvoj skrbi za bolnika je prikazan z ozirom na razvoj medicine. Čim bolj se je ta razvijala, tem bolj se je razsežnost obravnave in skrbi za bolnika krčila zgolj na

njegovo telesnost. Prispevek je delo H. Schippergesa.

R. Kautzky razpravlja o zdravstvenih delavcih in sploh o osebj, ki se ukvarja z bolniki posredno ali neposredno v procesu zdravljenja. Bolnik se v bolnišnici znajde v nenavadni situaciji, ki je vezana na določen red in popolnoma nove - tuje osebe. Avtor obravnava široka odprta vprašanja v zvezi z odnosom bolnik - zdravnik - medicinska sestra pri organizaciji dela in obravnavi bolnika. Bolniški duhovnik je pri svojem delu izoliran zaradi pozabljenosti duhovne razsežnosti bolnika, ker je potreben le nekaterim. Njegovo delo je nadsvetno. V bolnišnici je potreben večplasten koncept zdravljenja. To pomeni enakovredno vključevanje vseh strokovnjakov pri obdelavi in zdravljenju bolnika; bolezen je namreč sestavni del človekovega življenja, čeprav je vedno zlo. Je življenjska situacija, ki nam tako izrazito kot malokatera druga pokaže našo nemoč, hkrati pa možnost, da jo premagamo s konkretno živeto vzajemno naklonjenostjo človeka človeku.

Zanimiv je prispevek bolniškega duhovnika J. Mayerja-Scheua iz Heidelberga. Prvo kar je potrebno pri delu z bolnikom, je, da vzamemo resno njega in njegovo govorico. Problem, ki ga avtor prav tako čuti, je tudi nepovezano obravnavanje in zdravljenje bolnika med posameznimi profili zdravstvenih delavcev in tudi med pomožnim osebjem, ki sodeluje v procesu zdravljenja. Ko je medicina dobila instrumente za zdravljenje bolezenskih znakov, je izgubila razsežnost spremljanja bolnika. Pogovor

z bolniki je nadomestil marsikateri instrument. Za pastoralno delo bi bilo pomembno, da bi iskali, kako bi pogovor zopet dobil mesto, ki mu gre pri zdravljenju bolnika. Tudi pastorala bolnikov se je od pogovora močno oddaljila. V Jezusovem naročilu glede ravnanja z bolniki (Mt 10, 7) smo lahko pozorni na dejstvo, da sta spreobrnitev in odpuščanje grehov pogosto tesno povezana s procesom zdravljenja, saj Kristus hoče nekaj več, kot le ozdraviti bolezenske znake. Še vedno je prisoten problem o nepoučenosti glede zakramenta bolniškega maziljenja. Jasna navodila nam o tem daje zadnji koncil. Zamisliti bi se morali tudi ob podatkih, s katerimi postreže avtor. Še vedno so za bolniško pastoralo namenjeni starejši duhovniki, naložena jim je skrb za veliko več bolnikov kot zmorejo; v to službo laiki sploh niso vpeljani, teološka izobrazba pa je za ta področja izredno majhna.

Bolnike je treba obiskovati ne glede na njihovo versko prepričanje. Izkustvo bližine in pogovora zdravstvene delavce in bolniške duhovnike usposablja za pravilno pomoč in spremljanje bolnikov. Avtor navaja mnoge šole in metode, kako si to pridobimo. Pri tem nas mora vedno voditi temeljno načelo celostnega zdravljenja.

V procesu zdravljenja imata pomembno mesto tudi bolnikova vera, zaupanje v Božjo vsemogočnost. Osmišljanje trpljenja, boleznin in sploh pravilno razumevanje vsega zla, spremljajo človeka skozi vso zgodovino, najde rešitev v Abrahamovi veri, ki je v prepustitvi in zaupanju v Boga. Brez tega vidika vere postane človek -

bolnik nesposoben, da bi hodil po novih potih. V pastoralni bolnikov nimamo verskih resnic za instrumente zdravljenja. Duhovnik, ki spremlja bolnika, mora slišati verska vprašanja in želje v celoti njihovega doživljanja bolezni in bolnišnice kakor tudi njihove osebne življenjske zgodbe. Zato bolnika spremlja in mu pomaga razvijati njegovo vero, povezano z njegovim življenjem tu in sedaj.

V evangeliju se pri Kristusu lahko veliko naučimo tudi za delo z bolniki. Pri tem niso toliko pomembni čudeži ozdravljenja in spreobrnjenja; to je Božje delo. Kristus bolnikov ni izločal in jih pošiljal v izolacijo, temveč se je z njimi srečeval, ne glede na nevarnost okužbe. Bil jim je naklonjen (prim. Mt 25, 31-46).

Na koncu sledijo praktična priporočila. Bolnik se mora za versko pomoč in spremljanje sam svobodno odločiti. Začetek dela z bolnikom je vedno v preprostih obiskih, ki po potrebi preidejo v intenzivno spremljanje (v določenih bolezenskih krizah ali ob umiranju). Duhovnik mora biti sposoben, da vse to bolezensko dogajanje doživlja. Tako najbolje začuti, kdaj lahko spregovori, ne kot ideolog ali dogmatik, temveč iz osebne vere in iz dna svojega upanja. To še posebej velja ob delitvi zakramenta bolniškega maziljenja. Navede še mnoge praktične opazke, ki so vredne premisleka. Tudi ob umrlem in v procesu žalovanja je duhovnik potreben.

Knjiga je vsekakor dober pripomoček pri delu vsem, ki so v službi bolnikom. Ob študiju in lastnih razmišljanjih bo gotovo odprla tudi v slovenskem prostoru nove poglede na

lastno delo zdravstvenim delavcem in bolniškim duhovnikom ter vsem, ki se ukvarjajo z bolniki. Upam, da bo to spodbuda, da bi začeli tudi pri nas razmišljati o potrebnosti poglobljene študija v pastoralnem delu z bolniki - morda tudi v obliki simpozija.

Jože Štupnikar

M. Langel, *Das Taufort im Kirchenbau unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenbaus im Erzbistum Köln nach 1945*, Verlag Franz Schmidt, Siegburg 1993, 261 str. + 41 str. tlorisov in 32 barvnih prilog. ISBN 3-87710-156-9.

Knjiga je nastala iz doktorske disertacije Martine Langel na filozofski fakulteti Kölnske univerze ob sodelovanju teologov in liturgikov Liturgičnega inštituta v Trierju. Avtorica v obsežnem uvodnem delu (2. poglavje) opisuje zgodovinski razvoj krščevanja in prostora, v katerem so te obrede opravljali. Podrobno navaja navodila glede krščevanja do Tridentinskega koncila in poznejšo zakonodajo v Rimskem obredniku. Tretje poglavje je posvečeno arhitekturi krstilnic v južnih in severnih evropskih deželah, posebej prehodu od samostojnih stavb do postavljanja krstnega kamna v cerkvah. V 4. poglavju je avtorica podrobno prikazala ikonografijo v krstilnicah in na krstnih kamnih.

Za 20. stoletje podaja v 5. poglavju pregled pravnih predpisov, ki so veljali glede krsta do koncila, in tistih, ki obrede urejajo po njem. Dobro drugo polovico knjige (6. poglavje) zavzema pregled krstilnic v cerkvah Kölnske nadškofije, ki so nastale v zadnjih desetletjih. To obdobje je avtorica razdelila na leta do 1954, med 1955 in 1965, od 1966 do 1970 in od 1971 do 1991. V sklepnem, 7. poglavju avtorica predstavlja izbranih devet arhitektov in umetnikov, razvrščenih po časovnem redu: Dominikus Böhm, Rudolf

Schwarz, Emil Steffann in njegovi sodelavci, Karl Band, Fritz Schaller, Josef Lehmbruck, Gottfried Böhm, Hans Schilling in Toni Zenz. Ob njih omenja na različnih mestih svoje študije seveda tudi druge arhitekta in umetnike, ki so prispevali k razvoju cerkvene arhitekture od časa liturgičnega gibanja do danes. Slikovno gradivo, tlorisi in fotografije izvršenih del, je deloma vključeno v besedilo, večinoma pa združeno v prilogi tlorisov in fotografij, nekaterih celo v barvah.

V skladu z zahtevami znanstvenega dela so v knjigi tudi podrobni sezname: kratic, slovstva (tu bi našli podatke o vrsti knjig, ki jih zama iščemo v naših knjižnicah), ilustracij, oseb in stvari. Za naše skromne možnosti dostopa do ustrezne literature so dragocena dela, ki jih je avtorica imela na voljo in se nanje sklicuje v skoraj tisoč opombah.

Knjiga bi mogla biti spodbuda za podoben pregled ustreznega ustvarjanja v Sloveniji, saj bi mogli pokazati svetu (in nam samim) marsikaj lepega, kar je pred koncilom ustvaril v naših cerkvah zlasti mojster Plečnik, po koncilu pa številni arhitekti in drugi umetniki. Naša prirojena skromnost glede domačih dosežkov in kar bolešno občudovanje tujega nas ovira, da niti sami ne poznamo, niti ne omogočimo, da bi drugi po svetu spoznali, kar imamo lepega in dragocenega po naših cerkvah. Zato naj bo ta kratka predstavitev bogate knjige v spodbudo za podobno natančno in pregledno študijo o krstilnicah na Slovenskem.

Marjan Smolik

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- M. Špelič**, *Haec eadem* v Avguštinovi Razpravi 20 o Janezovem evangeliju ... 257
Haec eadem in the Treatise 20 on St. John's Gospel of St. Augustine
- M. Mencej**, Pomen vode v Svetem pismu 269
Meaning of Water in Old Testament
- C. Gostečnik**, Zakonski konflikt kot element odrešenja 285
Marital Conflict as an Element of Redemption
- A. Louth**, Apophatic Theology: Before and after the Areopagite 297
Apofatična teologija: pred Areopagitom in po njem
- S. Slatinek**, Problematika mešanih zakonov katoličanov s pravoslavnimi, s protestanti in z muslimani 311
Problems of Mixed Marriages of Catholics with the Orthodox, Protestants and Muslims

PREGLEDI

Reviews

- S. Krajnc**, Bogoslužna misel J. Muršeca 351
Liturgical Thought of Jožef Muršec
- V. Durič**, Krek in gospodarsko-socialni razvoj na Slovenskem 363
Krek and Socioeconomic Development in Slovenia

OCENE

Book Reviews

- M. Špelič**, *Patrologia IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda* 373
- C. Sorč**, J. Moltmann, *Das Kommen Gottes, Christliche Eschatologie* 375
- J. Štupnikar**, J. Mayer-Scheu - R. Kautzky, *Od zdravljenja k ozdravljenju* 380
- M. Smolik**, M. Langel, *Das Taufort im Kirchenbau* 383

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- Durič V.**, diplomirani teolog, Stephensonova 6, 2000 Maribor
- Gostečnik C.**, asistent na Teološki fakulteti, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
- Krajnc S.**, asistent na Teološki fakulteti, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj
- Louth A.**, red. profesor na Teološki fakulteti Univerze v Durhamu, V. Britanija
- Mencej M.**, mladi raziskovalec, Filozofska fakulteta, Keržičeva 6, 1000 Ljubljana
- Slatinek S.**, asistent na Teološki fakulteti, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
- Smolik M.**, redni profesor v pokojju, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
- Sorč C.**, izredni profesor na Teološki fakulteti, Štula 23, 1210 Ljubljana
- Špelič M.**, asistent na Teološki fakulteti, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
- Štupnikar J.**, magister teologije, via Appia Nuova 884, I-00178 Roma

