

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

IZDAJA  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXXII  
ZVEZEK 1-3

LJUBLJANA 1972

VSEBINA

(Index)

**Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru (Praellectiones in cursu theologico) od 4. do 6. aprila 1972:**

|  |        |
|--|--------|
| Grmič Vekoslav, Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti . . . . .  | 1— 11  |
| Der Mensch in Erwartung der eschatologischen Sachlichkeit . . . . .  | 11     |
| L'homme en attente des réalités eschatologiques . . . . .  | 12     |
| Majc Anton, Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti — koreferat . . . . .                                    | 12— 14 |
| Plemenitaš Franc, Skupno in službeno duhovništvo . . . . .   | 15— 25 |
| Gemeinsames und amtliches Priestertum . . . . .  | 26     |
| Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel . . . . .  | 26     |
| Strle Anton, Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere . . . . .  | 27— 48 |
| Einige Gesichtspunkte, die in der Glaubensauffassung nicht in genügendem Maße in Betracht gezogen werden . . . . . | 48     |
| Sur quelques aspects négligés de la foi . . . . .  | 49     |
| Koncilija Rudi, Današnje oznanjevanje Boga — koreferat . . . . .   | 49— 54 |
| Nadrah Anton, Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve . . . . .  | 55— 97 |
| Die Bedeutung der Charismen in der Theologie und im Leben der Kirche . . . . .                                     | 97     |
| Le rôle des Charismes dans la théologie et dans la vie de l'église . . . . .                                       | 98     |
| Marolt Janez, Karizme so božji darovi, dani posameznikom v korist skupnosti — koreferat . . . . .                  | 98—102 |

**Razprave (Dissertationes):**

|  |         |
|--|---------|
| Rozman Francè, Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb . . . . . | 103—135 |
| Kritischer Wert des biblischen Textes im Lichte der am Toten Meer entdeckten Funde . . . . .             | 136     |
| La valeur critique du texte biblique à la lumière des découvertes de la Mer morte . . . . .              | 137     |
| Strle Anton, Odrešilni pomen skrivnosti Jezusovega življenja . . . . .                                   | 138—156 |
| Das Leben Jesu ist ein Geheimnis, das erlösende Kraft in sich birgt . . . . .                            | 156     |
| Le rôle salvifique des mystères de la vie de Jésus . . . . .   | 157     |



# BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXXII  
Zvezek 1-3

Ljubljana 1972

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)  
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.  
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.  
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,  
Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko  
Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. —  
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Letna naročnina 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na  
naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo  
nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247-6.

# **PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU V LJUBLJANI IN MARIBORU**

od 4. do 6. aprila 1972

---

## **Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti**

Vekoslav Grmič

### **Uvod**

Morda bo prav, da v začetku razprave o temi, kakor je nakazana v naslovu tega predavanja, nekoliko spregovorimo o situaciji, ki v njej živimo, kolikor ta naravnost zahteva, da poudarjamo danes tudi eshatološke poteze krščanstva. Zato si moramo najprej zastaviti vprašanje, kakšna je ta situacija, ki bi naj zahtevala, da poudarimo in osvetlimo eshatološko stran svoje vere, in to neglede na dejstvo, da tako moramo ravnati, če nočemo okrniti celote verskega nauka.

Kratko bomo torej omenili nekatera dejstva, ki v tem pogledu vplivajo na miselnost današnjega človeka.

Priznati moramo, če se le malo ozremo okrog sebe in vase, da človeštvo danes vznemirja splošna negotovost, da ga vznemirja nekakšen strah pred prihodnostjo. Teolog Karl Gastgeber pravi: »Človek se ne čuti danes toliko ogroženega od bolezni, kuge, vojske in lakote kakor od družbene manipulacije, kjer more le majhna napaka v kolesju uničiti vso njegovo eksistenco. Moderno velemestno življenje in naglo napredujoče znanosti prinašajo za človeka s seboj obremenitev, ki ji ni dorasel. Nenehno je v racionalnem in abstraktnem načinu mišljenja postavljen pred pomembne odločitve, ki zanje nima vseh potrebnih podatkov, ne znanja ali npravne zrelosti, iz česar pa se potem porajajo različne vrste strahu in kompleksni manjvrednosti. Tako človek beži iz strahu pred lastnimi odločitvami in se zateka k množičnim ideologijam.«<sup>1</sup>

V množičnih ideologijah pa išče današnji človek zatočišče ne samo zaradi tega, da bi se znebil dolžnosti, da se sam odloča in da prevzema polno odgovornost za svoje odločitve, temveč tudi zato, ker so te množične ideologije večkrat sekularizirane eshatologije, kakor moremo to upravičeno reči o marksizmu. Ena od osnovnih sestavin človeškega bivanja je namreč ta, da človek vedno presega sebe in vse, kar ga obdaja, da upa, kakor pravi tudi marksistični mislec Ernst Bloch, ki je napisal znano delo »Das Prinzip Hoffnung«.

Najbrž je tudi naša krivda, da se ljudje tako zavzeto oklepajo sekulariziranih eshatologij, da jim te popolnoma nadomeščajo vero. Ker premalo govorimo o človekovi absolutni prihodnosti ali govorimo tako, da jih odvrčamo od sedanjosti, se ne smemo čuditi, če iščejo nadomestila

---

<sup>1</sup> Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle von Hoffnung, Concilium VI (1970), 603.

drugod. Če je namreč res, da je preseganje, upanje, razvoj ali »biti na potu«, »biti prehod«, kakor pravi Nietzsche, za človeka nekaj bistvenega, potem je razumljivo, da mu je življenje brez eshatologije nemogoče. Razumljivo pa je seveda tudi, da ga eshatologija danes ne sme odvracati od zemeljskih nalog, če naj bo zanj privlačna.

Poleg rešitve v sekulariziranih eshatologijah pozna današnji človek še druge poskuse, kako bi se izognil nalogam, ki je pred nje postavljen, kako bi se umaknil pred zapleteno in večkrat grozljivo stvarnostjo, kako bi v sebi zadušil slo po tem, da najde smisel svojega življenja in dela. Sem spadajo npr. agresivni izpadi posameznikov in skupin, uživanje mamil, iskanje transa v seksu, različne oblike kontestacije zaradi kontestacije in podobni pojavi.

Vsekakor moremo iz povedanega razbrati, da je v današnjem človeku močno prisotno vprašanje, ki vpije po odgovoru, kakršnega bi naj dalo tudi krščanstvo s svojimi eshatološkimi pogledi.

Razen tega pa je razodetje eshatoloških stvarnosti bistvena sestavina evanĝeljskega in sploh svetopisemskega oznanila.

Zato se mi zdi potrebno, da vsaj eno predavanje posvetimo na teološkem tečaju tudi teološkemu problemom, ki se danes pojavljajo v zvezi z naukom o eshatoloških danostih. Seveda se bomo v okviru enega predavanja o tako obširni temi morali omejiti samo na nekatera vprašanja, ki se zdijo pač najpomembnejša. Tako bomo govorili o smrti, o posmrtnem življenju in o pomenu eshatološkega pričakovanja za sedanjost, za delo v svetu, za življenje na zemlji. Vendar se bomo tudi v tako zoženem obsegu nauka o eshatoloških danostih ustavili samo pri novejših pogledih, pri problemih, ki jih doživlja današnji človek in ki nanje skušajo teologi danes odgovorjati.

## I

### VPRAŠANJE SMRTI

2. vatikanski cerkveni zbor začenja poglavje o smrti takole: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja najtežja. Človeka mučijo ne le bolečine in napredujoči razkroj telesnih sil, ampak tudi, in to še bolj, strah pred večnim uničenjem« (CS 18, 1).

Tudi sv. pismo gleda na smrt kot na nekaj, kar se človeški naravi upira, kot na nekaj, kar ni v skladu s prvotnim božjim načrtom. Naj navedem samo nauk apostola Pavla, ki pravi: »Kakor je torej po enem človeku prišel greh na svet in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili . . .« (Rimlj 5, 12).

Po nauku sv. pisma bi naj bila smrt »kazen« za greh. In prav zaradi tega bi jo naj človek doživljal kot nekaj, kar se mu upira.

Seveda se takoj pojavi vprašanje, kako bi bilo, če bi človek ne grešil.

Danes skoraj splošno mislijo teologi, da bi tudi v tem primeru njegov prehod iz načina bivanja, kakor ga ima na zemlji, v drug način bivanja bil na zunaj podoben smrti. Smrt v takšni obliki je za človeka nekaj naravnega, nekaj, kar ustreza njegovi telesno duhovni naravi in obenem redu, ki ga določuje stvarjenje v Kristusu, saj gre tudi za »prehod«.

Končno je ta misel utemeljena že v sv. pismu. V Pridigarju namreč beremo: »Vse gre na isti kraj; vse je nastalo iz prahu in vse se vrača nazaj v prah« (3, 20).

Karl Rahner pravi: »Konec človeka v raj, ‚smrt‘ brez smrti, bi bil čista, očitna, dejavna spolnitev človeka od znotraj, ne da bi moral okusiti smrt v pravem pomenu, to se pravi okusiti odvzem konkretne telesnosti, ki bi jo pretrpel od zunaj.«<sup>2</sup>

Čeprav bi na zunaj ta prehod bil še tako podoben smrti, bi gotovo ne bil združen z negotovostjo, z grozo in s trpečim odporom, s pojavi in doživljaji, ki ‚smrt‘ šele naredijo za smrt v pravem pomenu.

Ker pa je smrt nekaj naravnega za človeka, zato more dobiti zanj ali negativen ali pozitiven predznak, more biti zavestno in formalno smrt s Kristusom ali pa smrt brez Kristusa, čeprav je fundamentalno vedno smrt s Kristusom. Vse je namreč po besedah apostola Pavla ustvarjeno »v njem . . . po njem in zanj« (prim. Kol 1, 16). Zato pa tudi velja: »Nihče izmed nas sebi ne živi in nihče sebi ne umrje. Če namreč živimo, živimo Gospodu, in če umiramo, umiramo Gospodu; naj torej živimo ali umrjemo, smo Gospodovi. Zato je namreč Kristus umrl in oživel, da gospoduje mrtvim in živim« (Rimlj 14, 7—9). Razen tega je isti Kristus »glava telesu, Cerkvi« (Kol 1, 18), katera potem povezuje svet-človeštvo s Kristusom, in to v življenju in smrti. Cerkev je kakor »duša v telesu« (prim. C 38).

V luči omenjenega spoznanja moremo trditi dvoje. Prvič smemo pričakovati, da Bog da v trenutku smrti potrebno milost za zveličanje tudi otrokom, ki umrjejo brez krsta. Drugič pa je skoraj gotovo v trenutku smrti vsakemu človeku dana poslednja milost in možnost, da se odloči za Boga ali proti Bogu in tako dokončno zapečati svojo usodo. Samo tako ima namreč polno vrednost tudi nauk sv. pisma, ki pravi, da Bog »hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice« (1 Tim 2, 4). Samo tako imajo dalje polno veljavo apostolove besede, da je Kristus »bil izdan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičevanja« (Rimlj 4, 25). Samo tako je resnično, da sta stvarjenje in odrešenje le dva vidika iste božje dejavnosti v Kristusu, po njem in zanj (prim. Kol 1, 15 sl.).<sup>3</sup> Da, samo tako je mogoče resno vzeti nauk o božjem usmiljenju in o poslanstvu Cerkve v vsej razsežnosti.

Morda bo kdo dejal, kako je mogoče, da šele danes prihajamo do tega spoznanja.

Na to je pač treba odgovoriti, da je posebno vzhodna teologija vedno močno naglašala božje usmiljenje in zato tudi poskušala v tej luči reševati vprašanje »večnega trpljenja« (apokatastaza). Drugič je nasprotnemu gledanju precej kriva grška filozofija, ki je večkrat nekam podzavestno rabila za normo pri razlaganju sv. pisma. Končno pa seveda teologija napreduje, in to ob napredku eksegeze sv. pisma kakor tudi ob napredku ostalih panog znanosti v najširšem obsegu. 2. vatikanski cerkveni zbor je izrečno poudaril, da mora biti sv. pismo »duša teologije« in da mora teologija upoštevati dosežke znanosti, posebno še filozofije.

<sup>2</sup> Zur Theologie des Todes, 33.

<sup>3</sup> Prim. Bernhard Stoeckle, Ich glaube an die Schöpfung, 41.



Pripomniti pa je prav tako treba, da moramo razlikovati redno in izredno pot, kar zadeva zveličanje otrok, kakor tudi, da moramo vedeti, da je odločitev v trenutku smrti notranje povezana z odločitvami v življenju, kar se tiče odraslih. Zato to novejšo gledanje na smrt nikakor noče zmanjšati resnobe, ki jo ima trenutek, ko se za človeka začne nov način bivanja ali absolutna prihodnost, ki jo ima tudi življenje na zemlji kot priprava na večnost. Poskuša pa dati božji ljubezni tisto mesto, ki ji gre tudi v tem pogledu, in obenem pokazati, da je človek sam tisti, ki odloča celo o svoji končni usodi. Ladislaus Boros pravi: »Tako je razvidno, da je odločitev v polni jasnosti glede odnosa do osebno spoznanega Kristusa za vse ljudi brez izjeme mogoča . . . Z druge strani pa je tudi jasno, da ta odločitev zori in raste iz najmanjših odločitev v somraku in raztrganosti življenja.«<sup>4</sup>

Nemara bi bilo sedaj prav, da takoj omenimo še, kako si danes teologi zamišljajo sodbo ob smrti, ki je pač najtesneje povezana z omejneno odločitvijo. V čem je sodba?

Tudi v tem pogledu jemlje Bog človeka resno kot svojega sodelavca. In tako smemo upravičeno reči, da človek — najbrž tudi po posebnem božjem razsvetljevanju — spozna vrednost ali nevrednost svojega življenja in potem v skladu s svojo zadnjo odločitvijo izrazi svoj popolnoma nepreklicni, dokončni »da«, in to brez vsakega pridržka, tako da ta »da« prevzame celotnega človeka, vso njegovo bitnost. Z drugimi besedami, človek se tako dokončno odpre božji ljubezni ali zapre pred njo; odloči se nepreklicno za ljubezen ali za egoizem, katerega druga stran je sovraštvo; hoče postati v vsej polnosti, kar bi naj bil po božji volji, ki je vtisnjena globoko v njegovo bitnost, ali pa hoče postati dokončno sam svoj bog in vse ter se tako zapre vase, v svojo revščino, v svojo praznino, ki jo gotovo šele v tem trenutku, ko vse »stvari umolknejo«, v polni meri občuti, doživi. Mogoče pa je še tretje, da namreč mora še dozoreti za popolno odprtost božji ljubezni in za najtesnejšo skupnost ali občestvo z Bogom.

Mislim, da moremo samo tako današnjemu človeku, ustrezno njegovi miselnosti, prikazati sodbo. Končno pa je takšno prikazovanje tudi v skladu s podobo, kakršno nam naslika o človeku sv. pismo že na prvih straneh, pa čeprav je način prikazovanja sodbe v sv. pismu še tako antropomorfen. V načinu izražanja verskih resnic se pač kaže težnja po učinkovitosti povabila v občestvo z Bogom; kaže se božja volja, da zaradi tega postane Bog človeku v vsem enak, da se mu približa, da ga poišče tam, kjer je, in ga poišče takšnega, kakršen je, ter ga tako res učinkovito naravna na pot k sebi.

R. Troisfontaines pravi v knjigi »Je ne meurs pas . . .« v zvezi z odločitvijo v trenutku smrti: »Končna odločitev, čeprav zavzema med vsemi odločitvami posebno odlično mesto, ne zmanjša pomembnosti posameznih odločitev, ki se vrstijo v življenju, iz katerih pa vedno bolj raste naša dokončna drža. Vsako dejanje našega življenja je naravnano ali v občestvo ali v izolacijo. Kakšno gotovost pa imamo, da bi to počasi zgrajeno naravnost na koncu mogli še spremeniti? Tudi končna odločitev bo od nas odvisna. Ni nobenega drugega merila, ki bi mi moglo pokazati, kakšna je

<sup>4</sup> *Mysterium mortis*, 115.

iskrenost moje želje po spreobrnjenju, kakor spreobrnjenje samo, sedaj v tem trenutku. Če je življenje vživljanje v smrt, kakor to hipoteza o odločitvi nenehno poudarja, potem se moramo vsak trenutek tako odločati, kakor bi se odločili v trenutku smrti... Kako bi se mogli pozneje še spremeniti, če ne začnemo s tem takoj? Odlašanje je eksistencialna laž. Kar bi želel biti v prihodnosti, moram v sedanjosti začeti.«<sup>5</sup>

Dobro bi bilo še omeniti, da danes teologi precej govorijo tudi o »etosu« smrti, kar je razumljivo, če tako poudarjajo omenjeno človekovo odločitev, poslednjo in dokončno odločitev ob smrti. Z etosom smrti mislijo na pravilno, krščansko pojmovanje smrti, na vživljanje v smrt, ki bi naj bila zavestno smrt s Kristusom kot posledica življenja in trpljenja s Kristusom pred smrtjo; ki bi naj bila poslednja človekova daritev Bogu kot posledica življenjske daritve po Kristusovem vzoru in z njim; ki bi naj bila poslednje človekovo sodelovanje s Kristusom pri odrešenju in posvečenju človeštva in vsega stvarstva. Čim bolj pa človek zavestno tako jemlje smrt, tem bolj mu postane ta vstop v zmago nad smrtjo, vstop v novo življenje s Kristusom, da, postane mu poroštvo večnega življenja, vstajenja.

2. vatikanski cerkveni zbor zato pravi: »Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti... To zmago je Kristus pridobil s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti« (CS 18, 2).

V pismu Rimljanom pa beremo: »Kajti če smo z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi (v podobnosti) njegovega vstajenja« (6,5).

Smrt moramo gledati v luči velikonočne skrivnosti, predvsem seveda v luči Kristusovega vstajenja, a prav tako tudi v luči njegovega trpljenja in njegove smrti na križu. Prav je, da danes tako poudarjamo Kristusovo vstajenje v tem pogledu, a napačno bi bilo, če bi pri tem pozabili na križ in tako skušali odmisлити, da je smrt tudi trpljenje, napačno bi bilo, če bi skušali varati sebe in druge, saj se takšna prevara skaže prej ali slej kot zgrešena in v odrešenjskem pomenu neučinkovita. Končno to pomeni okrniti celotno resnico o smrti.

Vsekakor pa moramo glede sodbe ob smrti imeti vedno pred očmi besede apostola Janeza: »Zakaj če nas naše srce obsoja, je vendar Bog večji od našega srca in ve vse« (1 Jan 3, 20). In v luči, ki nam jo bo naklonil ta Bog v trenutku smrti, bomo spoznali vrednost svojega življenja ter se odločili za večno.

## II

### POSMRTO ŽIVLJENJE

Kar zadeva posmrtno življenje, je danes v teologiji živ predvsem problem vstajenja od mrtvih.

Teologi prihajajo vedno bolj do prepričanja, da sta duša in telo pri človeku tako eno, da človekova duša brez nekakšnega telesa sploh ne

<sup>5</sup> Nav. Ladislaus Boros, *Mysterium mortis*, 110.

more bivati. Do tega spoznanja nas končno vodi že staro spoznanje, da je duša »forma« telesa, kakor so to jasno učili skolastični teologi. Poleg tega pa seveda gre tukaj še za druge filozofske razloge, metafizične in psihološke. V isto smer bi naj vodili tudi razlogi, ki jih navaja biologija oziroma fiziologija. Vendar vsi ti razlogi niso tako prepričljivi, da bi morali zavreči prepričanje, da se ob smrti duša loči od telesa tako, da se bo s povečanim telesom združila šele ob koncu sveta ali ob povečanju vsega stvarstva. Odločilni so razlogi sv. pisma.

Novejša eksegeza je namreč prišla do spoznanja, da »duh«, (duša) v sv. pismu nima istega pomena kakor v grški filozofiji. Pa tudi »meso«, (telo) ima nekoliko drugačen pomen kakor v grški filozofiji.

José-Maria Gonzáles-Ruiz pravi npr.: »Noben svetopisemski pisatelj — tako SZ kakor NZ — ne pozna ‚duše‘ v tem pomenu, kakor ga najdemo v grškem miselnem svetu. Svetopisemski človek je povsem iz enega kosa. Odločilno pa je to, da po nauku sv. pisma ni v človeku nobene božanske sestavine, ki bi bila porok za posmrtno življenje človeške osebnosti... Biblično gledanje hoče človeka — celotnega človeka — predstaviti kot od Boga popolnoma različno stvarnost. Človek je sam po sebi ‚meso‘... Kratko, človek je v sv. pismu: 1. popolnoma iz enega kosa; 2. kot celota je krhek, minljiv in umrljiv. To minljivost in umrljivost more premagati samo božji ‚dih‘ ali ‚duh‘, ki pa je vedno nezaslužen dar. V SZ je ‚duh‘ vedno božji dar. Samo on more storiti, da je bitje vključeno v ‚vitalno‘ področje. ‚To je‘, piše G. van der Leeuw, ‚kljub mnogim nasprotnim pogledom tudi v krščanstvu tako, je tudi krščansko pojmovanje človeške usode: Dar božji je večno življenje v Kristusu Jezusu (Rimlj 6, 23). In še: To pa je večno življenje, da spoznajo tebe, edinega in pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa (Jan 17, 3). To pomeni, da duša ni nobena nesmrtna boginja, temveč le naravnana k Bogu... Pomeni, da je večno življenje sicer človeku podarjeno, ni pa človeku lastno, temveč Bogu. Gotovost onostranstva temelji na doživetju božje ljubezni: nihil longe est a Deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi, unde me resuscitet, kakor je rekla Monika (Avguštin, Izp. IX, 11). Človeška usoda, kakršna pač je, počiva v božji ljubezni.«<sup>6</sup>

Podobno pravi teolog Anton Grabner-Haider: »Soma je celoten človek, ki ga je Stvarnik ustvaril, ki je stalno v borbi med dobrim in slabim, ki se mora udeleževati in živi naravnana k sočloveku, predvsem pa se mora odločati... Samo v človekovem telesnem bivanju se pokaže, ali gospoduje nad njim Kristus ali moč greha (Rimlj 6, 6; 7, 14; Gal 6, 17)... Telo je celoten človek, ki je postavljen pred odločitev za Boga ali proti njemu, s svojim bratom ali brez njega... Če smejo ljudje pričakovati vstajenje mesa, potem dejansko pričakujejo deležnost pri neminljivosti, slavi, moči in življenju Boga (1 Kor 15, 42 sl.).«<sup>7</sup>

Razen tega poudarjajo teologi, da je treba upoštevati apokaliptičen način izražanja, apokaliptično govorico v sv. pismu, ki je zanjo značilna tudi delitev časa na posamezna svetovna obdobja in zato tudi prikazovanje dogodkov, kot da se bodo zgodili v prihodnosti, čeprav so se že začeli goditi. Že omenjeni Anton Grabner-Haider pravi: »V duhu novozavez-

<sup>6</sup> Entmythologisierung der »anima separata«?, Concilium V (1969), 38—39.

<sup>7</sup> Auferstehung und Verherrlichung, Concilium V (1969), 33.

nega oznanila je Kristus prihodnost sveta in človeštva. Kako pa je v resnici s to prihodnostjo? Z ene strani je že v sedanosti navzoča, z druge strani pa še ni uresničena. Vso novozavežno eshatologijo — najizraziteje pa je to pri Pavlu — določuje z ene strani vrsta izjav, ki veljajo za sedanost, z druge strani pa izjav, ki kažejo v prihodnost.<sup>8</sup>

Hartmut Bartsch pravi v svoji knjigi »Probleme der Entsakralisierung« o poslednji sodbi in vstajenju od mrtvih: »V okviru slikovitega izražanja je (takšno govorjenje) smiselno, vendar pa hoče izraziti le celotno situacijo, ki se v njej dokončno odločijo vsi ljudje že ob smrti.«<sup>9</sup>

Tudi Romano Guardini uporablja v knjigi »Die letzten Dinge« izraz »latentno telo«, ki bi naj bila duša z njim združena takoj po smrti, čeprav se ob smrti »loči od telesa.«<sup>10</sup>

J. Ratzinger pravi glede oznanila o vstajenju od mrtvih tole: »Njegova bistvena vsebina ne vsiljuje predstave, da bi bilo dušam vrnjeno telo po preteku dolgega časa, ampak je njegov smisel, da ljudem pove, da bodo večno živeli, in to ne iz svoje moči, temveč zato, ker jih Bog pozna in ljubi tako, da ne morejo umreti.«<sup>11</sup> S sodnim dnem bo potem dejanski proces tega, kar se zgodi takoj po smrti vsakega posameznega človeka, samo končan. »Je poslednji dan, ko bo usoda posameznega človeka dopolnjena, ker bo dopolnjena usoda človeštva.«<sup>12</sup> Šele takrat bo človek v vsej polnosti poveličan, ker bo poveličan tudi, kar zadeva njegov odnos do sveta in do vsega človeštva, saj bo tudi vse to poveličano, kakor pravi sv. pismo. Zato izjavlja L. Boros: »Vstajenje se izvrši ob smrti. Kljub temu pa pomeni tudi dogodek ob koncu časov. Nasprotnje je samo navidezno. Od mrtvih vstali človek potrebuje namreč spremenjenega in poveličanega sveta kot svojega ustreznega prostora. Spremenjenje ob koncu časov bi torej pomenilo dokončno dopolnitev vstajenja, ki se izvrši že ob smrti.«<sup>13</sup>

Gotovo ti novi pogledi na večno življenje celotnega človeka že takoj po smrti niso brez pomena za pojmovanje blaženosti v nebesih kakor tudi ne za razumevanje zorenja za to blaženost v vicah in za poglede na trpljenje pogubljenih, kajti tako sta še bolj med seboj povezani časnost in večnost, in to takoj po smrti. Tako tudi še bolj pride do veljave resnica, da je Kristus celo v onostranstvu srednik med človekom in Bogom, in to Kristus, ki mu je vse podvrženo, po katerem bo nekoč v celoti nastopilo stanje, ko bo »Bog vse v vsem«. To je zares v kozmični razsežnosti izražena »communio sanctorum«, saj pravi Karl Rahner, da postane duša po smrti »vsekozmična.«<sup>14</sup> Tako sploh lahko rečemo, da se je v današnji teologiji močno premaknil poudarek z individualne na univerzalno eshatologijo, ki povezuje poveličanje posameznega človeka s poveličanjem celotne Cerkve in vsega kozmosa.

Omeniti bi bilo treba še, da je pekel v luči razlage apokaliptičnega izražanja ali apokaliptične govornice predvsem samo realna možnost, ki more zadeti človeka ali postati zanj resničnost, če se dokončno zapre vase

<sup>8</sup> Auferstehung und Verherrlichung, Concilium V (1969), 29.

<sup>9</sup> N. d. 98.

<sup>10</sup> Prim. n. d. 60.

<sup>11</sup> Einführung in das Christentum, 295.

<sup>12</sup> Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, 299.

<sup>13</sup> Aus des Hoffnung leben, 34—35.

<sup>14</sup> Prim. Zur Theologie des Todes, 17. sl.



pred božjo ljubeznijo. Zato je tudi govornica o peklju v sv. pismu predvsem opomin za življenje na zemlji.<sup>15</sup>

Končno poudarja novejša teologija osebnostno in eksistencialno razsežnost »poslednjih reči«. Ne vprašuje se več po kraju, temveč po stanju, po doživljanju; ne zastavlja si vprašanj po bistvu, ampak po pomenu, ki bi ga naj imele poslednje reči za človekovo bivanje že na zemlji.

Predvsem pa današnja teologija opušča razlago različnih podob, s katerimi skuša sv. pismo naslikati blaženost izvoljenih ali trpljenje pogubljenih, in tudi v tem pogledu upošteva »hierarhijo resnic«, to se pravi, da se drži bistva božjega razodetja in opušča razpravljanje o postranskih stvarih, ki so tudi zelo nejasne (npr. čutne kazni).

Gotovo pa pomen eshatologije v teologiji raste, tako da sta vedno bolj vidna eshatološki okvir, eshatološko obzorje celotne teologije in eshatološka vsebina resnic, kar poudarja še posebej »teologija upanja«.

### III

#### POMEN ESHATOLOGIJE ZA SEDANJOST

Pričakovanje eshatoloških stvarnosti ima pomen tudi za sedanje življenje. To je razvidno že iz namena razodetja, ki je, da nas Bog po njem povabi v svoje občestvo. Tako bi tudi razodetje o eshatoloških stvarnostih naj človeka spodbujalo za življenje, ki bi naj bilo nekoč kronano s popolnim občestvom z Bogom, in ga odvrčalo od poti, ki bi se utegnila končati z večno ločitvijo od Boga. V luči razodetja o eshatoloških stvarnostih bi naj človek še jasneje spoznal svoje bistvo in smisel svojega življenja, pomen življenja na zemlji in bistvo svojega poslanstva.

Eshatološke stvarnosti ne smejo človeka odvrčati od zemeljskih nalog ali ga navajati k preziranju, omalovaževanju zemeljskih problemov in vrednot, temveč ga morajo naravnost spodbujati k delu za ta svet, kakor to poudarja tudi Jürgen Moltmann, ki je velik zagovornik teologije upanja.

Sicer pa je 2. vatikanski cerkveni zbor jasno naglasil: »Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39, 2).

Isto prepričuje nam narekuje tudi nauk sv. pisma »explicite«, ko pravi Kristus, da nas bo sodil samo po naši ljubezni do bližnjega ali po naši ljubezenski službi bližnjemu. Prav tako je človek ustrezno svojemu bistvu — bogopodobnosti takoj v začetku prejel od Boga naročilo, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje.

Krščansko oznanilo o eshatoloških stvarnostih, o človekovi absolutni prihodnosti mora zato vključiti v svoje obzorje tudi bolj ali manj sekularizirane eshatologije in sploh človekove tostranske upe za prihodnost. V tem pogledu daje krščansko upanje, katerega cilj je Kristus ali »Bog vse v vsem«, človeku možnost, da kritično presoja vsebino zemeljskih

<sup>15</sup> Prim. Thomas und Gertrude Sartory, In der Höhle brennt kein Feuer, 194 sl.



upov in da se jih ne oklepa absolutno, kar je zopet pomembno za pravičen odnos do človeške osebe in za potrebno spoštovanje njene svobode.

Tako omogoča pričakovanje eshatoloških stvarnosti vernemu človeku odprtost za dialog s sekulariziranim svetom in z različnimi oblikami humanizma. To pa je v današnji pluralistični družbi izrednega pomena, saj je dialog edini jezik današnjega miselno močno različnega človeštva.

Krščansko upanje in pričakovanje absolutne prihodnosti varuje človeka pred različnimi utopijami in pred neutemeljenim optimizmom kakor tudi pred pesimizmom, ki odseva danes posebno iz filozofije absurda ali iz ateističnega eksistencializma sploh.

Končno odvrča pravilno gledanje na eshatološke stvarnosti in še bolj ustrezna eshatološka naravnost človeka od individualistične miselnosti, od egoizma in potrošništva ter mu odpira socialna, da, kozmična obnebjva krščanskega življenja. Odvrča ga od materializma in budi v njem smisel za tisto, kar je poleg kruha potrebno za človeško življenje.

Tako bi lahko še in še naštevali vidike, iz katerih je razviden pomen eshatologije in pričakovanja eshatoloških danosti za sedanjost, ne da bi seveda hoteli zanikati dejstvo, da ima lahko pričakovanje absolutne prihodnosti tudi negativne posledice za človekov odnos do sveta in do zemeljskih problemov. Vsekakor pa bi po vsem tem mogli reči, da je eshatologija pomembna za ustvarjanje ravnovesja med dvema mogočima skrajnostima v krščanskem pogledu na človeka, svet in življenje, in to sta pretirani horizontalizem in pretirani vertikalizem, ki sta za njima ali ateistična antropologija ali nečloveška teologija. Mislim, da je to vzdrževanje ravnovesja tudi danes močno potrebno.

### Sklepna misel

Podal sem vam nekatere nove teološke poglede na eshatološke stvarnosti ali na poslednje reči, kakor jih še danes večkrat imenujemo, čeprav izraz ni najbolj posrečen. Večinoma so to »teologumena«, ki so bolj ali manj utemeljena v sv. pismu in so tudi istočasno odgovor na vprašanja, ki si jih ob pričakovanju absolutne prihodnosti zastavlja današnji človek, so poskusi, kako rešiti probleme, ki se pojavljajo človeku našega časa, kako prikazati eshatološke stvarnosti na tak način, da bo to razodetje, da bo to oznanilo tudi danes delovalo odrešenjsko. Prav gotovo pa so nas te misli spodbudile k razmišljanju in nas bodo morda varovale v prihodnje, da ne bomo poudarjali postranskih stvari, kadar bomo govorili o poslednjih rečeh, temveč bomo ostajali pri bistvu tega nauka. To bistvo pa je večno življenje s Kristusom, h kateremu smo na potu obenem z vsem stvarstvom, smo na potu s svojim zemeljskim življenjem po skrivnostni zvezi s Kristusom, ki je pač začetek in konec vsega, kar biva. V knjigi Razodetja namreč beremo: »In tá, ki je sedel na prestolu, je rekel: ‚Glej, vse delam novo.‘ . . . In rekel mi je: ‚Zgodilo se je. Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec.‘« (20, 5.6).

Gotovo pa ne smemo pozabiti tudi na posodobljenje govornice, kadar razpravljamo o eshatoloških stvarnostih ali vernikom oznanjamo ta nauk. Varovati se namreč moramo kategorij, ki izhajajo iz pogledov na svet

in človeka, kateri so danes premagani. Pa to velja za teologijo sploh, ne samo za eshatologijo, zato se tega vprašanja nismo posebej dotaknili.

Končno nas ne sme motiti dejstvo, da danes celo verni ljudje pogosto ne verujejo v posmrtno življenje. Morda ne verujejo prav zaradi tega, ker imajo o tem življenju napačne predstave. Drugič pa teologija in oznanjevanje Kristusovega nauka sploh nimata samo te naloge, da odgovarjata človeku na njegova vprašanja, temveč je njuna dolžnost tudi, da človeku zastavljata vprašanja in ga vznemirjata v njegovi »zadovoljnosti« v okviru zemeljskega življenja ter ga tako senzibilizirata za eshatološko gledanje na stvari, za eshatološka obzorja njegovega življenja in dela.

### Literatura

1. Dogmatična konstitucija o Cerkvi 2. vat. c. zbora.
2. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 2. vat. c. zbora.
3. Alfaro J., Die innerweltliche Hoffnungen und die christliche Hoffnung, Concilium 6 (1970), 626—631.
4. Bartsch H., Probleme der Entsakralisierung, München (Kaiser) 1970.
5. Benoit P., Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tode?, Concilium 6 (1970), 719—731.
6. Bloch E., Das Prinzip Hoffnung I—III, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1959.
7. Böckle F. in dr., Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz (Grünwald) 1969.
8. Boros L., Mysterium mortis, Olten (Walter) 1967.
9. Boros L., Aus der Hoffnung leben, Olten (Walter) 1968.
10. Boros L., Hat das Leben einen Sinn?, Concilium 6 (1970), 674—678.
11. Carrez M., Mit was für einem Leibe stehen die Toten auf?, Concilium 6 (1970), 713—718.
12. Croatto S., Die Unsterblichkeitshoffnung in den grossen Weltbildern des Ostens, Concilium 6 (1970), 679—685.
13. Dubarle A.—M., Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum, Concilium 6 (1970), 685—691.
14. Gastgeber K., Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle von Hoffnung, Concilium 6 (1970), 602—606.
15. Gonzáles — Ruiz J., Entmythologisierung der »anima separata«?, Concilium 5 (1969), 36—42.
16. Guardini R., Die letzten Dinge, Würzburg (Werkbund) 1952.
17. Grabner-Haider A., Auferstehung und Verherrlichung, Concilium 5 (1969), 29—35.
18. Jong de J. M. in dr., Diskussion über die »Theologie der Hoffnung«, München (Kaiser) 1967.
19. Lepp I., La mort et ses mystères, Paris (Grasset).
20. Moltmann J., Theologie der Hoffnung, München (Kaiser) 1969.
21. Mussner F., Jesu Lehre über das Kommende Leben nach den Synoptikern, Concilium 6 (1970), 692—695.
22. Rahner K., Zur Theologie des Todes, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1965.
23. Ratzinger J., Einführung in das Christentum, München (Kösel) 1968.
24. Sartory Th. und G., In der Hölle brennt kein Feuer, München (Kindler) 1968.
25. Stoeckle B., Ich glaube an die Schöpfung, Einsiedeln (Benziger) 1966.
26. Sudbrack J., Motive-Modelle für ein Leben als Christ, Würzburg (Echter) 1967.

27. Vorgrimmler H. und Vander Gucht R., Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1970.

20. Winklhoffer A., Das Kommen seines Reiches, Frankfurt am Main (Knecht) 1962.

### **Povzetek**

## **ČLOVEK V PRIČAKOVANJU ESHATOLOŠKIH STVARNOSTI**

Vekoslav Grmič

Razprava skuša orisati sodoben odgovor na nekatera vprašanja krščanske eshatologije. V prvem delu govori o vprašanju smrti. Smrt je človeku v določenem smislu nekaj naravnega. Pozitivni ali negativni znak dobi v odnosu do Kristusa; smrt s Kristusom ali brez njega. V smrti se človek dokončno odloči za Boga ali proti njemu. V tem odločanju je tudi sodba po smrti. Kristjan mora gledati na smrt v luči velikonočne skrivnosti.

Drugi del razpravlja o posmrtnem življenju. Danes je živo vprašanje vstajenja od mrtvih, zlasti ob sodobnem prepričanju, da sta duša in telo pri človeku na nek način nedeljiva enota. Vstajenje se zato v določenem smislu začinja že s smrtjo in bo dopolnjeno ob koncu časov. Poudarjena je osebnostna in eksistencialna razsežnost »poslednjih reči«.

Tretji del govori o pomenu eshatologije za sedanjost. Eshatološke stvarnosti ne smejo človeka odvracati od zemeljskih nalog; kristjani omogočajo pravičen dialog s svetom in mu dajejo nove razsežnosti življenja.

### **Zusammenfassung**

## **DER MENSCH IN ERWARTUNG DER ESCHATOLOGISCHEN SACHLICHKEIT**

Vekoslav Grmič

Die Abhandlung will auf etliche Fragen der christlichen Eschatologie eine zeitgemäße Antwort geben. Im ersten Teil wird die Frage des Todes erörtert. Für den Menschen ist der Tod in gewissen Sinne etwas Natürliches. Das positive oder negative Kennzeichen erhält er durch seine Beziehung zu Christus: der Tod mit Christus oder ohne ihn. Im Tode entscheidet sich der Mensch endgültig für Gott oder gegen ihn. In diesem seinen Entscheiden ist auch das Gericht miteingeschlossen. Der Christ soll den Tod im Lichte des Ostergeheimnisses betrachten.

Der zweite Teil erörtert das Leben nach dem Tode. Angesichts der moderner Überzeugung, daß Seele und Leib des Menschen irgendwie eine unzertrennliche Einheit bilden, wird die Frage der Auferstehung vom Tode besonders aktuell. In gewissen Sinne nimmt deshalb die Auferstehung ihren Anfang schon mit dem Tode und wird am Ende aller Zeiten vollbracht sein. Auf die persönliche und existentielle Dimension »der letzten Dinge« wird besonderes Gewicht gelegt.

Der dritte Teil spricht über die Bedeutung der Eschatologie für die gegenwärtige Zeit. Die eschatologische Sachlichkeit darf den Menschen von seinen Aufgaben in seinem Erdendasein nicht fernhalten, denn sie ermöglicht dem Christen den rechten Dialog mit der Welt und eröffnet seinem Leben neue Dimensionen.

## Résumé

### L'HOMME EN ATTENTE DES RÉALITÉS ESCHATOLOGIQUES

Vekoslav Grmič

L'article ci-dessus essaie de répondre aux questions touchant à l'eschatologie chrétienne. Dans la première partie il est question de la mort. La mort est, dans un certain sens, naturelle à l'homme. Elle reçoit sa caractérisation positive ou négative par rapport au Christ: la mort avec lui ou sans lui. Dans la mort l'homme se décide définitivement pour Dieu ou contre lui. De cette décision dépend le jugement après la mort. Le chrétien doit regarder la mort à la lumière du mystère pascal.

La deuxième partie traite de la vie dans l'au-delà. Aujourd'hui il règne un vif intérêt pour le problème de la résurrection des morts, surtout en face de la conviction, de plus en plus répandue, que l'âme et le corps forment une unité indivisible. Dans cette optique la résurrection commence, dans un certain sens, aussitôt après la mort. Elle sera parachevée à la fin des temps. Aujourd'hui on mets l'accent surtout sur la dimension personnelle et existentielle des fins dernières.

Dans la troisième partie on développe le thème de l'importance de l'eschatologie pour la vie présente. Les réalités dernières ne doivent pas détourner l'homme des tâches terrestres. Elles mettent le chrétien dans une position »vraie« face au monde et élargissent les dimensions de l'existence terrestre.

### ČLOVEK V PRIČAKOVANJU ESHATOLOŠKIH STVARNOSTI

Koreferat — Anton Majc

Tema, o kateri je govoril predavatelj, zavzema v hierarhiji resnic gotovo važno mesto, saj se je lotil vprašanj, ki zadevajo človeka v bistvo. Ob mislih modernih teologov je pred nami razgrnil perečo problematiko oznanjevanja eshatoloških stvarnosti današnjemu človeku. Pri tem se je omejil na vprašanje smrti, na posmrtno življenje ter na pomen eshatološkega pričakovanja za sedanjost. Referat je poizkus, kako prikazati omenjene razodete resnice v novi obleki sodobnemu človeku. Novo gledanje, ki vidi v človeku resnega božjga sodelavca, je tehnično mislečemu človeku blizu.

Predavatelj je temeljito preučil navedena vprašanja in odgovore nanje podkrepil s citati iz sv. pisma.

V celoti se strinjam z načinom obravnavanja snovi, saj je jasno, da je treba današnjemu človeku podati neko versko resnico na drugačen način, kot jo je podal trid. koncil uspešno ljudem svojega časa. Tudi vsebina sama, ki je ostala zvesta razodeti resnici, je sodobnemu človeku bolj sprejemljiva, ker računa z njegovim dostojanstvom. V koreferatu bom skušal nekatere stvari iz referata posebej poudariti in morda osvetliti.

V uvodu je bilo povedano, da človeka vznemirja splošna negotovost in strah pred prihodnostjo. Toda tudi sedanjost ga ogroža. Človek je velikokrat žrtev družbene manipulacije, zato išče rešitev v raznih ideologijah, ki so končno neke vrste sekularizirane eshatologije. Marsikateri človek se čuti ogroženega tudi od Cerkve, ker se mu zdi, da ga ovira pri njegovem razvoju in izpopolnitvi. Nema lokrat je tako gledanje posledica napačnega prikazovanja eshatoloških stvarnosti. Če kdo, potem je gotovo Cerkev dolžna človeku odgovoriti na njegova vprašanja glede končnega smisla, glede njegove prihodnosti!



## Problem smrti

Človek je močno usmerjen v ta svet, toda po svoji naravi ga presega. Končno uresničenje samega sebe išče v bodočnosti, v neki absolutni prihodnosti. Nekaj, kar ga pri tem ovira, kar mu po njegovem mnenju preprečuje dostop do te prihodnosti, je gotovo smrt. Spričo tega dejstva vidijo mnogi mladi v smrti popolno uničenje človeka. Menijo, da človek naprej živi samo v svojih delih. V posmrtno življenje verujejo predvsem tisti, ki so praktični verniki.

Kristjani verujemo, da je smrt samo prehod v popolno stanje življenja. Razodetje nam daje odgovor na naša vprašanja, tudi na vprašanja o smrti. Smrti prikazuje kot smiselno, na drugi strani pa kot nesmiselno, bolečo. Jezus je učil apostole: »Ne bojte se tistih, ki umore telo, duše pa ne morejo umoriti« (Mt 10, 20). Toda tudi njega je smrt prijatelja Lazarja globoko pretresla. Zjokal se je! Smrt je doživljal kot nekaj, kar nasprotuje človeku (prim. Jan 11, 1—44). Sveto pismo pojasnjuje smrt kot kazen za greh. Po besedah apostola Pavla je »po grehu smrt« (Rimlj 5, 12).

Nekateri teologi (npr. L. Boros) skušajo poudariti, da smrt v prvi vrsti ni kazen za greh, ampak dejanje božjega usmiljenja. Pri tem se sklicujejo na Ireneja Lyonskega, ki pravi: »Bog je odstranil človeka od drevesa življenja, da človek ne bi ostal za vedno grešnik in da greh ne bi postal nesmrten in zlo neozdravljivo. S tem, ko je poslal smrt, je omejil prestopok in grehu naredil konec, da človek več ne bi živel sebi, ampak s smrtjo zaživel božje življenje (L. Boros, *Wir sind Zukunft*, str. 146—47). Privlačna razlaga, kajne? Pristaviti pa moramo, da temelji na stari eksegezi, ki je trdila, da človek sploh ne bi umrl, če ne bi grešil. To pa moderna eksegeza zanika.

Novi pogledi v eshatologiji ne zanikajo dejstva, da je smrt nekaj bolečega. Napačno bi bilo namreč izogibati se temu, kar človeka vznemirja in mu daje misliti. Apostol Pavel vidi v smrti sovražno silo: »Kot zadnji sovražnik pa bo končana smrt, zakaj ‚vse je podvrigel njegovim nogam‘ (1 Kor 15, 26). S Kristusovo pomočjo bo premagana smrt! On sam jo je že premagal in vsak, ki živi v njem, je izven smrti.

S smrtjo je tesno povezana sodba. Zakaj s smrtjo? Šele v trenutku smrti more človek »odložiti«, kar ga je omejevalo; šele sedaj je dovolj sposoben spoznati in srečati Kristusa ter se zanj odločiti. Smrt je trenutek, ko se človek zave popolnoma samega sebe, sreča Boga in se dokončno odloči. Smrt je pogoj za to srečanje. Zato smrt kljub negotovosti prinaša človeku upanje.

Človek živi v božji ljubezni in milosti. Ob smrti jo začuti v vsej njeni silovitosti. Zdi se mi, da je v tem posebno božje razsvetljenje, o katerem govorijo teologi. Kljub tej silovitosti božje milosti pa po gledanju Troisfontainesa ta trenutek ne more bistveno spremeniti človekove večnosti. Kajti ta trenutek se človek ne bo drugače odločil, kot se je odločal vse življenje.

Smrt, gledana v luči božje ljubezni in Kristusovega vstajenja, izgubi svojo trdoto in neizhodnost. Kljub vsemu pa ostaja še vedno skrivnost in zdi se mi, da bi jo morali približati ljudem na način, ki ga je nakazal predavatelj.

## Problem posmrtnega življenja

Posmrtno življenje je tesno povezano z vstajenjem od mrtvih. V teologiji je prevladalo biblično pojmovanje človeka: človek je celota. Ta celota je deležna večnega življenja. Toda večno življenje človeku ni lastno, še manj sholastično pojmovanje duši kot neodvisni, neumrljivi substanci, ampak mu je podarjeno. Karl Barth ob tem piše: »Beseda neumrljivost se v sv. pismu



stare zaveze sploh ne omenja, v novi zavezi samo dvakrat. Obakrat jo omenja apostol Pavel. Prvič v prvem listu Timoteju, kjer govori o Bogu, ki ima edini nesmrtnost (1 Tim 6, 16). Nesmrtnost človek prejema od njega. To je čisti dar. Drugič v listu Korinčanom, kjer govori o vstajenju od mrtvih: »Zakaj to minljivo si mora nadeti neminljivost in to umrljivo nadeti neumrljivost.« Nadeti si nekaj pa ne pomeni tisto že imeti! Po nauku sv. pisma je človek sam na sebi umrljiv in ne neumrljiv: »Ko pa si bo to minljivo nadelo neminljivost, in to umrljivo nadelo neumrljivost, takrat se bo spolnila beseda, ki je pisana: ‚Použita je smrti v zmagi‘... Hvala pa Bogu, ki nam daje zmago po našem Gospodu Jezusu Kristusu« (1 Kor 15, 53).

Zmago nad smrtjo prejemamo po Jezusu. Po njegovih besedah je pogoj za večno življenje spoznanje Boga (Prim. Jan 17, 3), globoka zavestna povezanost z njim. Pri tem ne moremo izključiti človekovega telesa, zato se teologi nagibajo k prepričanju, da duša ne more bivati ločena od telesa. Vstajenje se na nek način izvrši že ob smrti!

### **Pomen eshatologije za sedanjost**

Napačno bi mislili, če bi hoteli ločiti eshatološko pričakovanje od človekovega sedanjega življenja na zemlji. Napačno bi bilo ljudem obljubljeni nebesa, ki bi vse to, kar je dosegel in ustvaril na zemlji, razveljavila, uničila. Ali verjamete, da bo Bog nekaj časa gledal človeka, njegova prizadevanja, in potem z mogočno kretnjo odstranil vse ter pokazal svojo moč? Ali pa bo človek z božjo pomočjo nekoč zgradil novo nebo in novo zemljo?

V tem smislu bi lahko tudi govorili o človekovem zorenju za eshatološke stvarnosti. Koncil pravi: »Opomnjeni smo seveda, da človeku nič ne pomaga, če si ves svet pridobi, sam sebe pa pogubi. Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč vzpodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati obris novega sveta« (CS 39).

Človek, božji sodelavec, vse bolj razume, kaj pomenijo Kristusove besede: »Spreobrnite se, božje kraljestvo se je približalo.« V njih je obsežna eshatološka prihodnost? Nebesa rastejo in se dopolnjujejo okrog nas in v nas; v božjih otrocih, v bratih in sestrah Kristusovih. Človeka ne smemo več pojmovati kot zgolj zemeljsko bitje. Njegovo življenje je usmerjeno v nebo, v absolutno prihodnost. Ves človek bo deležen vstajenja in večnega življenja; saj Kristus s svojim vstajenjem ni »odložil« človeškega telesa, ni postal čisti duh. Njegov človeški obraz ostane za vedno božji obraz. Z vstalim Kristusom je tudi človeško telo vstopilo v skrivnostno notranje življenje sv. Trojice.

Spričo tega gledanja, ki ni niti tako novo, saj ga je zastopal že apostol Pavel, bo treba resnice, o katerih je govoril predavatelj, prilagoditi govorici današnjega časa.

# Skupno in službeno duhovništvo

Franc Plemenitaš

## Uvod

Vprašanje skupnega in ministerialnega duhovništva je zgodovinsko zelo obremenjeno. Po trid. cerkvenem zboru je bilo namreč skupno duhovništvo vernikov kot reakcija na protestantsko zanikanje službenega duhovništva potisnjeno v ozadje, če že ne naravnost zanikano. Na to skupno duhovništvo so teologi večkrat gledali kot na Luthrovo smešno krivo vero.<sup>1</sup> 2. vatikanski cerkveni zbor je ustvaril jasnost, ki je bila nujna. V luči razodetja so bili razčiščeni pojmi skupnega in ministerialnega duhovništva. Na tem koncilu je dobilo božje ljudstvo, ki je skupno s službenim duhovništvom Cerkev, Kristusovo skrivnostno telo, pravo mesto v Cerkvi in bilo nekako rehabilitirano. Obenem pa je vloga in naloga službenega duhovništva po virih razodetja jasneje opredeljena, demitologizirana in postavljena v tisti red odrešenja, ki ga je ustanovil Kristus: popoln človek združen z Bogom v drugi božji osebi, srednik med Bogom in človeštvom po svojem učlovečenju in predvsem po svoji velikonočni skrivnosti. To ima velik pomen v liturgiji in pa za aktivno vlogo laikov v Cerkvi, kar je našlo svoje potrdilo v drugih koncilskih dekretih.

Zanimivo je, da koncil ne uporablja več izraza splošno duhovništvo, ampak skupno duhovništvo (*sacerdotium commune*). Čeprav ima posvečeni duhovnik posebno neizbrisno znamenje, ki ga naredi za vidnega predstavnika Kristusa, glave skrivnostnega telesa, v cerkveni skupnosti, h kateri je poslan, vendar ima z ostalimi verniki skupno neizbrisno znamenje krsta in birme. Neizbrisno znamenje pa človeka usposobi za tisto češčenje Boga, ki ga je postavil Kristus s svojo velikonočno skrivnostjo. To češčenje pa mora duhovnik skupno s cerkveno občino dajati Bogu že kot ud skrivnostnega telesa Kristusa. Poleg tega pa je po Kristusovi uredbi samo njemu dano po neizbrisnem znamenju sv. reda, da ta kult omogoči s tem, da v daritvi nove zaveze predstavlja Kristusa, ga pokliče na oltar in predseduje krščanskemu občestvu, ki se s Kristusom daruje. Tako službeno duhovništvo ne stoji nasproti skupnemu duhovništvu, kakor da ne bi bilo z njim povezano in skupno duhovništvo ne stoji nasproti službenemu duhovništvu kot nekaj čisto drugega.

## I

### UTEMELJITEV DUHOVNIŠTVA CERKVE — KRISTUSOVEGA SKRIVNOSTNEGA TELESA

Kristus je prazakrament, ker je vidno javljanje božje odrešitvene volje in učinkovitost znamenje božje pričujočnosti v zgodovini človeštva. Ta božja pričujočnost je odrešenjska. Kristus si je s svojo velikonočno

<sup>1</sup> J. Scheffmacher: Licht im Finsternis, cit. Otto Semmelroth v Concilium, januar 1968, str. 41.

skrivnostjo pridobil Cerkev, ki nadaljuje njegovo poslanstvo. Cerkev je človeška družba, a vsebuje nadnaravni princip, ki je neviden. Tudi Cerkev je torej vidno znamenje Kristusove odrešenjske dejavnosti, ker na viden način posreduje zveličavne milosti, ki jih je Kristus zaslužil, in to predvsem po zakramentih. Posameznik prejme deležnost pri Kristusovem življenju s tem, da postane ud skrivnostnega telesa. Zakramenti posredujejo milost ne neposredno, temveč po Cerkvi, ki je utelešenje milosti, prazakrament kakor Kristus.<sup>2</sup>

Evharistija je središče zakramentov, ker vsebuje Kristusa v njegovi velikonočni skrivnosti. K evharistiji so vsi zakramenti naravnani in od nje dobivajo svojo odrešenjsko moč ter so ravno zaradi tega kulturna dejanja. Kristus pa mora v mašni daritvi postati nekako viden kot darujoči duhovnik, ker darovi sami, ki so sicer vidni, še niso daritev. V tem je tudi skrivnost ministerialnega duhovništva. Posvečeni duhovnik je postavljen nasproti sodarujoči občini kot predstavnik Kristusa, ki ponavzočuje svojo velikonočno skrivnost. Ker morata Kristusova daritev in sodarovanje vernikov postati vidni, zato je v Cerkvi polarnost posvečenega duhovništva in cerkvene občine, ki je po neizbrisnem znamenju krsta in birme določena za krščansko bogočastje in v tem bogočastju s polno pravico sodeluje. Službeno duhovništvo ima nalogo, da naredi Kristusovo daritev navzočo. Sodarujoči verniki so pa postavljeni nasproti darujočemu duhovniku kot tistemu, ki predstavlja Kristusa, ker napravi v Kristusovi moči Kristusa zakramentalno vidnega. To pa pomeni, da je kristjan posvečen in določen, da stoji na eni ali drugi strani polarno urejene Cerkve: da ali kot posvečen duhovnik naredi Kristusovo daritev navzočo, ali pa da sodaruje. Te polarnosti pa ne smemo pretiravati, kajti tudi službeni duhovnik pripada božjemu ljudstvu in kot tak sodaruje s Kristusom ter tako izvršuje tisto duhovništvo, ki ga ima skupno z verniki.

## II

### DUHOVNIŠTVO BOŽJEGA LJUDSTVA ALI SKUPNO DUHOVNIŠTVO

#### Biblična podlaga skupnega duhovništva

Sv. Peter je v svojem pismu prevzel dediščino stare zaveze, ki pa v novi zavezi dobi po Kristusovem velikem duhovništvu novo vsebino. Takole pravi: »Vi pa ste izvoljeni rod, kraljevo duhovstvo, svet narod in pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč, vas, ki nekdanje niste bili ljudstvo, zdaj pa ste božje ljudstvo, kateri niste bili deležni usmiljenja, zdaj pa ste usmiljenje dosegli« (1 Petr 2, 9—10).

Duhovništvo je po nauku sv. Petra nosilec bogočastja in preroštva, ki naj v božjem ljudstvu uveljavi božje pravice, in naj božje ljudstvo pripravi, da bo darovalo duhovne daritve: »K njemu, živemu kamnu, ki so ga ljudje zavrgli, pri Bogu pa je izbran in dragocen, pridite in se dajte

<sup>2</sup> O. Semmelroth: Die Kirche als Ursakrament, 59.

tudi sami vzdati kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Petr 2, 4—5). Duhovništvo in preroštvo sta v božjem ljudstvu združeni, ker sta bili ti dve službi združeni v Kristusu, božje ljudstvo pa je Kristusovega duhovništva deležno. Oznanjevanje slavnih del Gospoda, o katerem govori Peter, je ravno preroška služba, ki poleg bogočastne pripada vsej Cerkvi. Cerkev mora darovati duhovne, Bogu prijetne daritve. Ta čudovita dela pa naj božje ljudstvo kaže tudi na sebi, kajti, tako pravi sv. Peter, na njegovem obrazu odseva božje veličanstvo, ker je po Kristusu poklicano v čudovito svetlobo (1 Petr 2, 9). Uresničevanje duhovniške službe je že preroško oznanjevanje čudovitih božjih del. Vendar pa je preroška služba obenem s pastirsko naravnana na ožjo duhovniško službo, na daritev, ki jo pomaga narediti duhovno, tj. subjektivno učinkovito. To pa je isto kakor vključitev v Kristusovo velikonočno skrivnost, v Kristusovo predanost Bogu, ki je dosegla svoj življenjski višek v velikonočni skrivnosti. Tako se v daritvi nove zaveze, kolikor od strani božjega ljudstva ni šamo zunanji obred, ampak je dejansko duhovna daritev, najbolj uresniči skupno duhovništvo Cerkve, Kristusovega skrivnostnega telesa, in obenem preroštvo, ki oznanja čudovita božja dela z besedo, predvsem pa z življenjem. Daritev prehaja v preroštvo in preroštvo v daritev.

### Skupno duhovništvo v svetu

Daritev označuje in uresničuje človekovo predanost Bogu. V svoji daritvi je Kristus na neprekosljiv način uresničil predanost Očetu. V njej, ki je povzetek njegovega odnosa predanosti do Očeta in do človeštva, je sam veliki duhovnik, ki je enkrat za vselej vstopil v najsvetejše skupno s Cerkvijo, svojim skrivnostnim telesom (Hebr 9, 11—14). S tem skrivnostnim telesom je nadnaravno povezan kot Glava. Duhovništvo in daritev sta tako neločljivo povezana. Ker je Kristus početnik novega človeštva, novi Adam, je popeljal vse človeštvo po svoji daritvi k Bogu in ga objektivno za vedno posvetil. Kristusovo telo, božje ljudstvo je vcepljeno v Kristusa po zakramentih sv. krsta in birme. Zato je kot nadnaravno eno s Kristusom za daritev usposobljeno. Iz istega razloga pa je tudi dolžno sodarovati s Kristusom. Kristusovo življenje je duhovniško, ker je popolna predanost Očetu. Tisti odnos, ki ga predstavlja večni Sin do Očeta (substancialni odnos), se podaljša v Kristusovo človeško naravo in v tej naravi je vse Kristusovo življenje, posebno pa velikonočna skrivnost, kot življenje popolne predanosti Očetu, duhovniško. Tudi tu je Kristus kakor v večnosti povsem do Očeta. Kristusovo duhovništvo pride v najvišji meri do izraza v daritvi na križu.

Ker so verniki udje Kristusa, velikega duhovnika, zato imajo naravnost dolžnost, da prinašajo Bogu duhovne daritve (1 Petr 2, 5), tj. daritve, ki niso samo prazen obred, ampak izražajo predanost vernikov s Kristusom Bogu. To se uresniči predvsem pri maši, ki je ponavzočenje najvišje Kristusove ekzistencialne predanosti Očetu. V njej verniki napravijo Kristusovo daritev za svojo in spreminjajo svoje življenje v daritev, v predanost, v ljubezen do Boga.



Božje ljudstvo ne neha biti duhovniško, ko prevzame mesto v svetni službi. Ne samo po oznanjevanju božje besede predvsem z zglednim krščanskim življenjem, kar je striktno preroška služba, ampak še v večji meri po angažiranju v tem svetu, ki ima svoje zakonitosti, vrši kristjan svoje duhovniško poslanstvo, ko svojo službo v svetu opravlja v predanosti do Boga. S tem, da se angažira v tem svetu iz predanosti Očetu, izvršuje obenem tudi preroško službo, ker s svojim zgledom vestnega opravljanja dolžnosti iz ljubezni do Boga, govori božjo besedo. To je popolna služba Bogu, ki zemeljsko postavi v odnos do Boga in ga usmerja v večnost.

To pa je mogoče samo takrat, če se božje ljudstvo od časa do časa posveti svoji duhovniški službi v krščanskem bogoslužju, ki ima svoje središče v maši. Od tu črpa svetno udejstvovanje tisto nadnaravno moč, ki spremeni poklicno delo v duhovniško službo. Tu se to delo napaja s studenci milosti, ki izvirajo iz Kristusove popolne predanosti Očetu. Tako so ne samo kulturna dejanja duhovne daritve, o katerih govori sv. Peter, ampak postane daritev celo življenje.<sup>3</sup> In tako dejansko izvršuje kristjan tudi kraljevsko službo, ki se kaže v gospodstvu nad seboj v moralnem pomenu in v gospodstvu nad svetom. Poleg tega pa ima božje ljudstvo deležnost pri vodstvu v cerkveni občini prav zato, ker je duhovništvo skupna last vse Cerkve. Božje ljudstvo ni duhovniško, ne da bi bilo deležno vodstvene službe v odnosu do drugih vernikov in službeno duhovništvo ni samo pastirsko brez duhovniške naloge, ki jo vrši kot specifično duhovniško funkcijo v službi božjega ljudstva.

### Zakramentalno bogočastje božjega ljudstva

Kristusovo duhovništvo se uresničuje in postane učinkovito v zakramentih, ki so učinkovita znamenja njegove duhovniške službe. V vseh zakramentih uveljavlja Kristus svojo velikonočno skrivnost, posebno pa velja to za evharistijo, ki omenjeno skrivnost zakramentalno vsebuje. Velikonočna skrivnost pa je tudi najpopolnejši izraz Kristusove ljubezenske predanosti Očetu. Podobno se vključitev v velikonočno skrivnost, ki je duhovniška služba vernikov, uresniči po milosti zakramentov v predanosti Očetu, tj. s krepostnim življenjem. Sveti in organski značaj duhovniškega občestva se uresničuje z zakramenti in krepostnim življenjem.<sup>4</sup>

To dvoje se ne sme ločiti. Zakramenti so namreč postavljeni od Kristusa kot pobuda (po milosti) in izraz Bogu predanega krepostnega življenja. Prav v tem, da se v zakramentih uresniči skupno kulturno duhovništvo, ki Bogu prinaša duhovne daritve, se najbolj pokaže povezanost službenega in skupnega duhovništva.

Čeprav sta službeno duhovništvo in skupno duhovništvo različna po svojem bistvu in ne samo po stopnji, sta vendarle naravnana drug na drugega.<sup>5</sup> Subjekt duhovniškega dejanja je skupnost božjega ljudstva, saj v zakramentih deluje Kristus po svojem telesu, ki je celotna Cerkev.

<sup>3</sup> O. Semmelroth: Das priesterliche Gottesvolk und das Amt, v Concilium, januar 1968, 43.

<sup>4</sup> C 11

<sup>5</sup> C 10



Službeni duhovnik in prejemnik zakramenta sta oba duhovniška subjekta skupnega dejanja, čeprav eden predstavlja Kristusa duhovnika kot Glavo Cerkve, medtem ko drugi prejemnik, po prejemu zakramentov stopi v kultno dejanje, kolikor je to Kristusovo dejanje predanosti Očetu, v katero je prejemnik pritegnjen. Cerkev kot univerzalni zakrament odrešenja seže v posameznih zakramentih po človeku, da ga pritegne v Kristusovo duhovniško območje, v katerem božja odrešitvena volja dobi zgodovinsko podobo.

Tako postane razumljivo, zakaj dogmatična konstitucija o Cerkvi govori o novih odnosih prejemnika zakramentov do Cerkve in ne samo o podelitvi milosti. »Verniki, s krstom včlenjeni v Cerkev so z neizbrisnim znamenjem določeni za bogoslužje krščanske vere in so, prerajeni za božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga. Zakrament birme jih popolneje zveže s Cerkvijo... Ko se udeležujejo evharistične daritve, ki je vir in višek vsega krščanskega življenja, darujejo Bogu božjo žrtev in z njo sami sebe; tako vsi, ne sicer enako, temveč vsak na drugačen način izvršujejo svojo vlogo v liturgičnem opravilu tako z daritvijo kakor s sv. obhajilom. Nadalje v sv. obhajanju evharistije pokrepčani s Kristusovim telesom nazorno razodevajo enoto božjega ljudstva, ki jo ta zakrament pomenljivo označuje in čudovito uresničuje...«<sup>6</sup> Enako gleda koncil tudi na druge zakramente, ki človeka postavijo v nov odnos s Cerkvijo, prazakramentom, Kristusovim skrivnostnim telesom.

Center vsega odrešitvenega delovanja Kristusa prek Cerkve je evharistična skrivnost, središče povezanosti vernikov.<sup>7</sup> Vsi drugi shodi, v katerih se zbira božje ljudstvo, da posluša božjo besedo ali prejema zakramente, so naravnani na evharistijo. »Presveta evharistija namreč obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Sv. Duhu oživiljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje, tako da jih vabi in navaja, da obenem z njim darujejo sami sebe, svoje delo, vse stvarstvo.«<sup>8</sup> V evharistiji božje ljudstvo v najvišji meri izvršuje svoje duhovniško poslanstvo, ko se s Kristusom, prisotnim v zakramentalni daritvi, resnično sami sebe in svet Bogu darujejo po velikem duhovniku in sredniku nove zaveze, ki je s svojo daritvijo objektivno posvetil Bogu vse stvarstvo. V Kristusovo daritev kristjani vključijo sebe in vse stvarstvo, in tako postanejo skupno s stvarstvom duhovna, Bogu prijetna daritev, saj maša postane po vključitvi vernikov daritve Glave in telesa.

V daritvenem obedu se skupno duhovništvo vseh vernih v najvišji meri uresničuje, saj se daritev dovrši v obedu, ki je skupen službenemu duhovništvu in duhovništvu vernikov. Ker je tukaj Kristus zakramentalno navzoč v svoji velikonočni skrivnosti zato, da bi se božje ljudstvo življenjsko vključilo v to skrivnost in se s Kristusom, velikim duhovnikom, sodarovalo, je razvidno, da je skupno duhovništvo deležnost pri Kristusovem velikem duhovništvu. V tem je smisel vsega krščanskega življenja, ker evharistija označuje in povzroča v božjem ljudstvu tisto predanost

<sup>6</sup> C 11

<sup>7</sup> D 5

<sup>8</sup> D 5

Bogu, ki jo je Kristus pokazal v svoji daritvi na križu. V ta odnos predanosti nebeškemu Očetu se po evharistiji vključijo verniki — med katerimi morajo biti tudi službeni duhovniki — ko po Kristusu sami sebe Bogu darujejo in so tako v najvišji meri kraljevo duhovstvo, ki daruje duhovne daritve. Kolikor je Kristus svojo daritev daroval za vse človeštvo in je tako vsakemu, ki pripada človeštvu in njemu, ta daritev lastna, je skupno duhovništvo pred službenim duhovništvom in ne njegovo slabotno izžarevanje.<sup>9</sup> Tu stopa v polni meri v veljavo princip solidarnosti novega Adama s prerojenim človeštvom, ki je z njim eno skrivnostno telo. Pri vsem tem pa ostane verska resnica, da službeni duhovnik zakramentalno ponavzročuje Kristusovo daritev. Kar se pa tiče vstopa v Kristusovo velikonočno skrivnost, v daritev Kristusa, ki je svojo daritev daroval za vso Cerkev, pa nima službeno duhovništvo nobene prednosti pred skupnim duhovništvom.

### III

#### SLUŽBENO DUHOVNIŠTVO

V okvir duhovništva, ki je skupno vsem vernikom, moramo postaviti službeno duhovništvo, ki ga je Kristus ustanovil in ki ima važno mesto v božjem ljudstvu, tj. v Cerkvi, kateri pripada tudi službeni duhovnik. Cerkev je namreč družba ljudi, ki ima nadnaravni princip. Ta nadnaravni princip jo napravlja za družbo, ki ima nadnaravni cilj. Pri vsem tem pa ostane človeška družba, ki potrebuje kakor vsaka človeška družba vodstva k nadnaravnemu cilju.

Na prvi pogled se zdi, da ni mesta v Cerkvi za službeno duhovništvo, saj je vsa Cerkev duhovniška, deležna Kristusove duhovniške službe. Vendar je službeno duhovništvo po nauku sv. pisma in po nezmotljivem nauku 2. vat. koncila bistveno in ne samo po stopnji različno od navadnega duhovništva, kolikor je seveda v službi božjega ljudstva.<sup>10</sup> Službeno duhovništvo je bistveno naravnano na skupnost in obratno.<sup>11</sup> V vsaki človeški družbi mora biti nekdo, ki je posebej pooblaščen, da to družbo vodi k skupnemu cilju, Kristus je nevidna glava Cerkve. Sam pa je iz ožjega kroga svojih učencev naredil apostole in jih poslal, da zastopajo njega v njegovem skrivnostnem telesu: »Kakor je Oče mene poslal, tako tudi jaz vas pošljem« (Jan 20, 21).

Apostoli sprejemajo od njega razodevajočo besedo Očeta, ki je Kristus sam s svojim zemeljskim življenjem in svojim naukom, ki sta razodetje večnega, substancialnega odnosa učlovečene Besede do Očeta. Kristus daruje svoji Cerkvi milost božjega otroštva, kakor je tudi sam rojen iz Očeta. Apostoli prejmejo to milost od Kristusa z naročilom, da jo posredujejo božjemu ljudstvu. So kakor Kristus prejemajoči in v njegovi moči ter po njegovem pooblastilu prejemajoči in dajajoči. Podobno so tudi laiki v Cerkvi prejemajoči in dajajoči, ker so tudi sami po skupnem duhovništvu

<sup>9</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, III, 297.

<sup>10</sup> C 10

<sup>11</sup> C 10

dolžni posredovati božje otroštvo drugim. Taka je misijonska dejavnost Cerkev. Vendar so apostoli poslani na prav poseben način, ki ga je treba natančneje opredeliti.

Služba v Cerkvi se nadaljuje, ker se nadaljuje poslanstvo in sicer tudi tisto posebno poslanstvo, ki so ga dobili apostoli od Kristusa. Bistvo ministerija v Cerkvi je ravno v tem, da stoji nasproti božjemu ljudstvu v poslanstvu, ki na poseben način nadaljuje Kristusovo poslanstvo. Apostol govori z vzdihom o skrbi za vse cerkve (2 Kor 11, 28). Popolnost in svetost službenega duhovništva se uresniči v neutrudnem poslanstvu, ki na poseben način nadaljuje Kristusovo poslanstvo: »Kakor je Oče mene poslal, tako jaz vas pošljam (Jan 20, 21). To poslanstvo se manifestira v oznanjevanju in evharistični daritvi v polnem pomenu besede, tj. v daritvi, ki postane življenje predanosti Očetu in poslanstvo za posredovanje božjega otroštva ljudem.

Voditeljska vloga starešin v NZ se raztegne tudi na kultno dejavnost, ker cerkveni starešine vodijo obhajanje evharistije. Ni pa jasno iz NZ, ali starešine izvršujejo tudi posebno poslanstvo v obhajanju evharistije, z drugimi besedami ali pri tem obhajanju izvršujejo tudi službeno duhovništvo. Ta verska resnica je razvidna bolj iz izročila. Službeni duhovnik namreč s sveto oblastjo, ki mu je dana od Boga, da oblikuje duhovniško ljudstvo in ga vodi, opravlja kot predstavnik Kristusa, Glave skrivnostnega telesa, nalogo, da ponavzoči Kristusovo daritev, jo daruje Bogu, verniki pa v moči svojega kraljevega duhovstva sodelujejo pri darovanju evharistije in to duhovstvo uveljavljajo s prejemanjem zakramentov, v molitvi in zahvaljevanju, s pričevanjem svetega življenja, z zatajevanjem samega sebe in z dejavno ljubeznijo.<sup>12</sup> Torej ne samo vodstvo evharistije kot pastirska služba in preroško oznanjevanje božje besede je naloga službenega duhovništva, ampak posebna deležnost pri Kristusovem duhovništvu, po kateri se ministerialni duhovnik po svojem duhovništvu bistveno razlikuje od skupnega duhovništva, kateremu na življenjski ravni tudi sam pripada.

V čem je ta bistvena razlika, o kateri govori 2. vat. koncil. Skupno duhovništvo se uveljavlja v dejavnem sodelovanju, s katerim se vključi v Kristusovo daritev. To dejanje je aktivno toda receptivno. Tudi službeni duhovnik uveljavi v tej daritvi svoje skupno duhovništvo, ko se skupno z verniki življenjsko vključi v Kristusovo daritev, ki se zakramentalno ponavzočuje. Toda kot ministerialni duhovnik zastopa osebo Kristusa-Glave skrivnostnega telesa. Daritev mora biti vidna, ker vsaka daritev je vidno znamenje notranje bogovdanosti, ki se v življenju vidno pokaže v krepostnem življenju. Ker je Kristus, ki je dar in glavni darovalec neviden in je pričujoč samo v znamenjih, je viden v posvečenem duhovniku, ki ga v daritvi zastopa. »Bog je edini sveti in posvečevalec, si je hotel ljudi privzeti takorekoč za sodelavce in pomočnike, ki naj bi ponižno služili pri delu posvečenja. Zato Bog po škofu posvečuje duhovnike, da na poseben način postajajo deležni Kristusovega duhovništva, in da obhajajo svete skrivnosti kot služabniki njega, ki po Sv. Duhu v bogoslužju vedno opravlja za nas svoje duhovniško službo. S krstom včlanjajo ljudi v božje

<sup>12</sup> C 10

ljudstvo, v zakramentu sv. pokore spravljajo ljudi z Bogom in Cerkvijo, z bolniškim maziljenjem lajšajo bolnike, zlasti pa z daritvijo sv. maše zakramentalno darujejo Kristusovo daritev... Drugi zakramenti, kakor tudi vsa druga cerkvena opravila in dela apostolata, so v tesni zvezi z evharistijo in so nanjo naravnana. Presv. evharistija obsega namreč ves duhovni zaklad Cerkve... Zaradi tega je evharistija studenec in višek vsega oznanjevanja.<sup>13</sup>

Tako je po besedah koncila preroška služba službenega duhovništva naravnana na evharistijo; prav tako je preroška služba skupnega duhovništva naravnana na evharistijo, ko z besedo in zgledom vodi ljudi k daritvi, k darovanju samega sebe Bogu, v čemer je vse versko življenje kristjana.

Toda ministerialno duhovništvo je v svoji preroški službi še posebno naravnano na evharistijo. Oznanjevanje je namreč posredovanje božje besede ljudem, tiste Besede, ki je prišla v čas in je končno veljavno razodetje Boga v svetu. Kristusova beseda ni neki nauk, ki bi bil neodvisen od osebe, ki ta nauk oznanja, ampak njegov nauk je njegovo življenje v času, življenje večne božje Besede, ki je postala človek. Ta Beseda je tudi v času popolnoma do Očeta, vsa predana Očetu. Višek te predanosti je pa daritev, velikonočna skrivnost.<sup>14</sup> Kristus je prazakrament, ker je vidno in učinkovito javljanje Boga v vidnem stvarstvu. Tako je analogno tudi beseda, ki jo oznanja službeni duhovnik na nek način zakramentalna, ponavzočenje resničnosti odrešenja. Po preroškem oznanjevanju Sv. Duh posvečuje tiste, ki božjo besedo sprejmejo in jih nagiba, da to božjo besedo v zakramentih, ki jih je postavil Kristus, uresničijo. Preroška beseda službenega duhovnika doseže največjo učinkovitost v zakramentih in predvsem v evharistiji, v kateri je zakramentalno pričujoča v višku svojega odrešitvenega dejanja, v velikonočni skrivnosti, učlovečena božja Beseda. Oznanjevanje božje besede, kolikor ni slovilo zakramenta, je priprava na zakramentalno srečanje s Kristusom, ki nas po tem zakramentalnem srečanju predvsem v evharistiji učinkovito pritegne v svoj odnos predanosti Očetu, v daritev. Kristus je prerok in duhovnik, ker je končno veljavno razodetje Boga v zgodovini in obenem daritev, v kateri je sam daritveni dar in veliki duhovnik. Službeno duhovništvo je pa opolnomočeno, da napravi pričujočo Kristusovo odrešilno delo, v katerega se morajo verniki svobodno vključiti. Ravno zato je to duhovništvo preroško, ker mora težiti za tem, da bi se verniki po skupnem duhovništvu dejavno vključili v Kristusovo daritev.

Ker pa je Kristus končno veljavna Beseda Boga človeštvu, je službeno duhovništvo samo v službi te Besede. Vidna organizacija Cerkve ne ustvarja prostora odrešenja, temveč ga že najde. Zato ministerialno duhovništvo sredništva ne postavlja, ampak samo uveljavlja Kristusovo sredništvo. Službeni duhovnik ni srednik kakor da bi on postavljajl most do Boga, ampak napravlja viden od Kristusa postavljen prazakrament, ki je Cerkev. Ta pa se uresniči po zakramentih, v katerih Kristus ponavzočuje svojo velikonočno skrivnost. Duhovnik postavi Kristusovo delo pričujoče

<sup>13</sup> D 5

<sup>14</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 182—184.



v dvojnem pravcu: kot spravo z Bogom, kar je daritev, in kot obdarovanje človeka z milostjo. Službeno duhovništvo ima namen, da naredi pričujočo končnoveljavno Kristusovo odrešenje, ne pa simbolično izražanje lastne predanosti Bogu v daritvi, temveč zakramentalno ponavzočenje končnoveljavne predanosti Kristusa v njegovi daritvi. Zato ponavzoči duhovnik Kristusovo daritev kot daritev Cerkve, ki torej ne pripada njemu, ampak celotni Cerkvi. Samo toliko pripada njemu, kolikor je tudi on član Cerkve in ima z vso Cerkvijo skupno duhovništvo. Tako je služba službenega duhovništva samo relativna.<sup>15</sup>

Evharistična daritev je kot središče vere in vsega krščanskega življenja, kar je vera v polnem smislu besede, tista, ki karakterizira službeno duhovništvo, kolikor v njej vidno predstavlja Kristusa. Glavo skrivnostnega telesa. Ker ga samo predstavlja, je ta služba relativna.

Funkcija službenega duhovništva pa je tudi v odnosu do cerkvene občine relativna, ker je v službi občine, da v njeni sredi omogoči zakramentalno ponavzočenje Kristusove daritve. Tako ni samo pastirska in preroška služba naloga službenega duhovništva, ampak tudi polnomočje, ki mu je dano z zakramentom sv. reda, da Kristusovo daritev zakramentalno postavi med občestvo, da bi se krščanska občina, ki prisostvuje daritvi v to daritev vključila. Tu je duhovnik deležen Kristusovega sredništva v intenzivnejši meri, kakor so to verniki, ki imajo skupno duhovništvo. Novi poudarek, ki ga dobi preroška služba službenega duhovništva, je usmerjena na učinkovito ponavzočenje Kristusovega pashalnega misterija tudi od strani Cerkve. S tem dobi večji poudarek opus operans, ki je nujno potreben, da daritev postane učinkovita, duhovna kakor se izrazi sv. Peter (1 Petr. 2, 5).

Službeno duhovništvo bi lahko tako definirali: Duhovnik je tisti, ki je postavljen v odnos do občestva tako, da je po poverilu Cerkve popoln in uradno govoreč oznanjevalec božje besede in sicer tako, da mu je v najvišji meri poverjena zakramentalnost te besede.<sup>16</sup>

Učlovečena božja Beseda je prazakrament, ker je učinkovito in vidno javljanje Boga v zgodovini. Učinkovitost in vidnost večne Besede v času je pa podeljena Cerkvi, ki je prav tako prazakrament, ker je s Kristusom eno telo in se njena učinkovitost javlja v zakramentih, v katerih doseže učinkovitost Besede svoj višek. To se posebno uresniči v evharistiji, Kristusovi zakramentalni pričujočnosti, v višku njegovega oznanjevanja, ki je njegovo delo in njegova oseba. Oznanjanje božje besede in podeljevanje zakramentov imata namreč isto korenino in bistveno enotnost, ker beseda doseže v zakramentu svoj največji učinek. Tako oznanjevanje božje besede da posvečenemu duhovniku misijonski značaj in ga postavi v odnos do skupnosti, bodisi da je ta skupnost že ustanovljena ali pa se še mora ustanoviti.<sup>17</sup> Enostransko gledanje na duhovnika kot samo na kulturnega služabnika je s tem premagana in celotni pogled na službeno duhovništvo kot preroško, bogočastno in pastirsko službo je bolj ohranjen, kar bolj

<sup>15</sup> K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, 285—312; prim. posebno s. 294 in sl.

<sup>16</sup> K. R a h n e r, *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums*, v *Concilium* 1969, 196.

<sup>17</sup> *Concilium* 1969, 195.

ustreza virom razodetja. V tej luči nam postane bolj razumljivo Kristusovo naročilo: »Pojdite torej in učite vse narode, krščujte jih... in učite jih spolnjevati vse, kar sem vam jaz zapovedal in glejte, jaz ostanem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 19—20).

### Zaključek

Kristus je edini veliki duhovnik, srednik med Bogom in ljudmi. V svoj bitni odnos do Boga kot učlovečeni Sin, pritegne vse ljudi, ki se mu v veri priključijo. Tako postanejo vsi ljudje duhovniki, ker so udje enega duhovnika. Vsi verniki so deležni Kristusovega duhovništva po krstu in po birmi. To je skupno duhovništvo. Kristus je odrešitveno končno veljavno javljanje Boga v svetu. Prostor, v katerega stopajo verniki je že postavljen. Cerkev je bila ustanovljena z velikonočno skrivnostjo. Nobeno duhovništvo, ne skupno ne službeno ne more ustvariti tega prostora. Vsi verniki so poklicani, da uresničijo Kristusovo daritveno predanost Očetu, ki je dosegla svoj višek v daritvi na križu. Po tem so »kraljevo duhovstvo«. Princip solidarnosti s Kristusom je tu odločilen: z njim smo eno skrivnostno telo.

Vsi verniki so poklicani, da po Kristusu postavijo sebe in svetno realnost v odnos predanosti Bogu in s tem transcendentirajo zemeljsko v Boga. To duhovniško poslanstvo se bo v polni meri udejstvovalo v eshatologiji.

Službeno duhovništvo je Kristus ustanovil, da se more po njem v Cerkvi, ki je družba, v pastirski, duhovniški in preroški službi uresničiti Kristusovo telo, ki je v celoti duhovniško. Cerkev, skrivnostno telo uresniči svojo predanost Očetu v Kristusovi velikonočni skrivnosti, subjektivno pa postane kristjan deležen te skrivnosti, ko se vanjo vključi zakramentalno in življenjsko eksistencialno.

Službeno duhovništvo ima posebni duhovniški značaj, ki je bistveno različen od skupnega duhovništva, ker je Kristus hotel, da je njegovo duhovništvo, ki doseže višek v velikonočni skrivnosti, v vseh časih prisotno. Hotel je, da je vedno in povsod prisotno zato, da bi se vsa Cerkev vanjo vključila in bi tako z njim prišla k Očetu. Službeno kakor tudi skupno duhovništvo je usmerjeno v evharistijo. Svobodna življenjska vključitev v velikonočno skrivnost po daritvi nove zaveze, je skupna službenemu in skupnemu duhovništvu. Toda službeni duhovnik izgovori besede, ki predstavijo Kristusa v zakramentalno ponavzočenje njegovega pashalnega misterija. Da bi se pa božje ljudstvo vključilo v velikonočno skrivnost svobodno in življenjsko, ima službeni duhovnik dolžnost, da oznanja božjo besedo in tako vodi ljudi k evharističnemu shodu, kateremu on predseduje. Zato ima tudi oblast odpuščati grehe v sv. pokori in brisati ostanke grehov v sv. maziljenju. Oznanjevanje besede dobi v evharistiji svojo najvišjo uresničitev, v kateri beseda postane slovalo zakramenta. V njej je pričujoča učlovečena Beseda v svojem pashalnem misteriju.

V duhovniku ne bomo gledali samo kultnega služabnika, ki vidno predstavlja Kristusa v evharističnem shodu, ampak tudi predvsem oznanjevalca božje besede, ki ima svoj višek v slovilu zakramenta, ki ponavzočuje Kristusovo velikonočno skrivnost. To ponavzočenje se izvrši

predvsem v evharistiji, ki je središče vseh zakramentov, ker vsebuje Kristusa v njegovi velikonočni skrivnosti. V tem zakramentu se daruje s Kristusom celo skrivnostno telo. Duhovnik ne ponavzočuje svoje daritvene volje ampak Kristusovo. V tem je vsa razlika med starozaveznim kultom in duhovništvom ter Kristusovim duhovništvom, ki smo ga vsi deležni. Daritev je omogočena po milosti, od zgoraj. Sami ne moremo z nobeno daritvijo doseči Boga. To pa pomeni zmanjšanje moči službenega duhovništva, Entmündigung, kakor to imenuje K. Rahner.<sup>18</sup> Krščansko duhovništvo ima relativno funkcijo tako do Kristusa edinega velikega duhovnika, kakor tudi do Cerkve. Njegova naloga je ta, da ponavzōči Kristusovo sredništvo.

Vprašanje, ali je za učinkovito duhovniško oznanjevanje in predse-dovanje pri evharistiji potrebna tudi duhovnikova subjektivna svetost, je zelo zapleteno. Vsekakor moramo ponovno poudariti opus operatum priti donatizmu. K. Rahner trdi, da je svetost neobhodno potrebna, če naj bo oznanjevanje življenjsko resnično in ne samo objektivno pravilno.<sup>19</sup>

Važna za življenje je tudi resnica, da so škofje in duhovniki najprej člani Cerkve, in šele nato njeni posvečeni služabniki. Važno je to za odstranjevanje nesporazumov, ki so še vedno živi. Mnogi še danes mislijo, da je službeno duhovništvo nad Cerkvijo, ali pa da je samo ono Cerkev. To naziranje je nekrščansko in vodi do gledanja na službeno duhovništvo kot kasto.

Duhovnik ni nikak nadkristjan, ampak je poklican in posvečen za to, da pomaga drugim do tega, da postanejo pravi kristjani. Seveda bo to funkcijo mogel vršiti ne samo po sv. redu, v moči katerega deli zakramente, ki delujejo ex opere operato, ampak tudi s tem, da bo njegovo oznanjevanje življenjsko resnično in ne samo objektivno pravilno.

V svoji veliki zgodovini Cerkve pravi Daniel Rops, da je zgodovina Cerkve pravzaprav zgodovina svetnikov. Rahner pa trdi, da bi Cerkev nehala biti oznanjevalka resnice, če bi per impossibile, v nemogoči hipotezi, ne bilo več nobenega duhovnika, ki bi ne skušal uresničiti v svojem življenju to, kar oznanja.<sup>20</sup>

### Povzetek

## SKUPNO IN SLUŽBENO DUHOVNIŠTVO

Franc Plemenitaš

V prvem delu razprava utemeljuje duhovništvo Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa.

Drugi del govori o skupnem duhovništvu božjega ljudstva, kakor se odraža v svetu sploh in posebej v zakramentalnem bogočastju.

Tretji del oriše vlogo službenega duhovništva v Cerkvi. Nosivci tega duhovništva sprejemajo od Kristusa poseben delež odrešenjskega poslanstva in niso samo kultni služabniki, ampak na določen način ponavzočujejo Kristusa — učitelja, duhovnika in pastirja. Službeno duhovništvo pomaga do veljave skupnemu duhovništvu Cerkve.

<sup>18</sup> K. Rahner, *Schriften z. Th.* III, 294.

<sup>19</sup> K. Rahner, nav. delo, 306.

<sup>20</sup> K. Rahner, nav. delo, 309.

## **Zusammenfassung**

### **GEMEINSAMES UND AMTLICHES PRIESTERTUM**

Franc Plemenitaš

Der erste Teil der Abhandlung sucht das Priestertum in der Kirche als den geheimnisvollen Leib Christi zu begründen.

Der zweite Teil erörtert das gemeinsames Priestertum des Gottesvolkes, wie es sich im allgemeinen in der Welt, im besondern aber im sakramentalen Gottesdienst widerspiegelt.

Der dritte Teil schildert die Rolle des amtlichen Priestertums in der Kirche. Die Träger dieses Priestertums empfangen von Christus einen außerordentlichen Anteil der erlösenden Sendung; sie sind nicht nur Kultusdiener; auf eine bestimmte Weise machen sie die Anwesenheit Christi — als Lehrer, Priester und Hirte — fühlbar. Das amtliche Priestertum hebt das Ansehen des gemeinsamen Priestertums und bringt es zur Geltung.

## **Résumé**

### **SACERDOCE COMMUN ET SACERDOCE MINISTÉRIEL**

Franc Plemenitaš

Dans la première partie de cette étude on entend fonder le sacerdoce de l'Eglise comme celui du corps mystique du Christ.

Dans la deuxième partie on traite du sacerdoce commun du peuple de Dieu en tant qu'il s'exprime dans le monde en général et dans la liturgie sacramentelle en particulier.

Dans la troisième partie on trace le rôle sacerdoce ministériel dans l'Eglise. Ces ministres participent d'une façon particulière à la mission rédemptrice du Christ et ils ne sont pas uniquement les ministres du culte, mais rendent présent d'une manière particulière le Christ — Docteur, Prêtre et Pasteur. Le sacerdoce ministériel contribue à mettre en valeur le sacerdoce commun de l'Eglise.



## Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere

Anton Strle

Zgodovinarji pripovedujejo, da se je v času, ko so 1453. Turki strahovito napadli Carigrad in je že vsakdo lahko sklepal, kakšen bo izid, dogajalo nekaj nezaslišanega: carigrajski teologi so z vso razvnetostjo debatirali o tem, kakšnega spola so angeli.<sup>1</sup> Podobni bi bili tem teologom tudi mi, če bi se zdajle hoteli ukvarjati npr. z vprašanjem o pravicah do informacij z raznih cerkvenih sej, npr. s te ali one sinode, pustili bi pa ob strani neprimerno važnejša vprašanja, tista namreč, ki so v zvezi z našimi dolžnostmi glede širjenja Kristusovega odrešenjskega oznanila in v zvezi s pravicami, ki jih ima svet do Kristusovega evangelija neprimerno bolj kakor do informacij glede navsezadnje malenkostnih drobnarij.

Lansko leto je med štirimi témami bila na našem teološkem tečaju tudi téma o »hierarhiji resnic«. Znameniti protestantski biblicist in teolog G. Cullmann, ki je bil sam navzoč na koncilu, je dejal: »Menim, da je to mesto (o hierarhiji resnic) najbolj revolucionarno, kar jih najdemo ne le v osnutku o ekumenizmu, marveč v katerem koli osnutku tega koncila.«<sup>2</sup> Seveda pa bo najbrž preteklo še precej časa, da se bo ta važna koncilska misel v teologiji in v oznanjevanju zares uveljavila. Zdaj o potrebnosti upoštevanja »hierarhije resnic« v katehezi za otroke in za odrasle v obširnem členu govori »Splošni katehetski priročnik«, ki je bil odobren lansko leto meseca maja in ga je izdala kongregacija za kler.<sup>3</sup>

Vprašanje o hierarhiji resnic ima pred očmi bolj vsebino krščanskega oznanila, spoznavno vsebino tistega, kar nam je Bog razodel; to se pravi tisto, kar sholastično izrazoslovje imenuje »fides quae«. Letos pa naj vzamemo zelo sorodno vprašanje, vendar vzeto z druge strani — vprašanje o »fides qua«. Tu gre ne za vsebino vere, temveč za dejanje verovanja, s katerim človek sprejme vsebino razodetja. Y. Congar, ki ga ni treba posebej predstavljati, je mnenja, da je ravno vprašanje o »fides qua« med najvažnejšimi, kar jih je treba upoštevati pri pokoncilski prenovi Cerkve in njenega oznanjevanja.<sup>4</sup> Pripomniti pa moramo že sedaj, da dejanja vere ni mogoče docela ločiti od vsebine tistega, kar z vero sprejmemo in torej tudi ne od hierarhije resnic: fides quae je sicer treba razlikovati od fides qua, toda ločiti ju ni mogoče. Razen tega je treba pristaviti, da je v kratko odmerjenem času mogoče obdelati samo nekatere vidike tako kompleksnega dejanja, kakor je vera. Ogledali si jih bomo v treh glavnih stopnjah.

<sup>1</sup> G. Crespy, *Croire aujourd'hui*,<sup>2</sup> Ed. Saint-Paul, Paris 1970, 91.

<sup>2</sup> O. Cullmann, nav. H. Schützeichel, *Das hierarchische Denken in der Theologie*, v: *Catholica* 25 (1971) 91.

<sup>3</sup> Kongregacija za kler, *Splošni katehetski priročnik*, odobren 18. 5. 1971, čl. 43; AAS 64 (1972) 97—176; čl. 43 je na str. 123 (a tudi v ostalih členih je hierarhija resnic upoštevana).

<sup>4</sup> Y. Congar, *Christus in der Heilgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten*, v: *Concilium* 2 (1966) 7.

# I. OSEBNOSTNO, EKSISTENCIALNO-ODREŠENJSKO POJMOVANJE VERE

## 1. Vera kot korelat razodetja

Če hočemo imeti pravi pojem o veri, moramo najprej imeti pravi pojem o božjem razodetju. Kdor si razodetje predstavlja v prvi vrsti kot božji nauk, kot nekaj v prvi vrsti doktrinalnega, spoznavnega, ta bo tudi vero pojmoval v prvi vrsti kot sprejem nekega nauka, kot nekaj takega, pri čemer gre najprej ali celo samo za spoznanje nekih, čeprav nadvse važnih resnic. Kakor da bi Bog z razodetjem hotel ustrezati pravzaprav le človeškemu teženju po spoznanju, človeški radovednosti, in bi k človekovim naravnim spoznavam in pojmom hotel dodati še nove pojme in spoznave.

Klasična teologija, če jo smemo tako imenovati, je razodetje opredeljevala kot »locutio Dei attestans«. Danes se v teologiji uveljavlja zavest, da je ta opis dosti pravilen le tedaj, če »locutio« vzamemo v neposredno bibličnem pomenu, namreč kot dogajanje v zgodovini človeštva, dogajanje, v katerem je z dejanji in besedami na delu odrešujoči Bog.<sup>5</sup>

Cerkveno učiteljstvo je o pojmu božjega razodetja posebej pozitivno govorilo prvikrat šele na 2. vat. koncilu. Prvi vatikanski koncil je sicer tudi govoril o božjem razodetju, a samo defenzivno, le kolikor je bilo treba odstraniti nevarnost racionalizma ali vsaj semiracionalizma in obenem tradicionalizma. V prvih osnutkih konstitucije o božjem razodetju je bilo tudi še na 2. vat. koncilu izraženo enostransko spoznavno-doktrinalno pojmovanje razodetja, čeprav z bolj bibličnimi izrazi. Prvo poglavje je govorilo o tem, kako je Jezus oznanjal evangelij in kako se je to oznanjevanje nadaljevalo po apostolih in se bo do konca sveta nadaljevalo po Cerkvi. Iz takšnega izražanja sledi, da gre pri razodetju v prvi vrsti za nauk, čeprav za nauk o odrešenju. Če sprejmemo takšen pojem razodetja, nam bo seveda vera pomenila to, kar je bilo še pred nedavnim rečeno v katekizmih: »Verovati se pravi za resnico imeti, kar je Bog razodel.« Kajpada nimamo pravice reči, da je takšen opis vere zmoten. Pač pa je zelo nepopoln in ne postavlja v ospredje tistega, kar je postavljeno na prvo mesto v sv. pismu in živem izročilu Cerkve.

Že v stari zavezi je jasno: Bogu ne gre ravno zato, da bi človeku razkrival nove nauke, neke tajne spoznave in bi tako ustrezal človekovi radovednosti. Bog marveč človeka kliče in vabi, naj stopi v zavezo z Bogom, naj se zaupa Bogu in se preda njegovemu skrivnostnemu, a ljubečemu in modremu vodstvu za uresničenje velikih božjih namenov, pri katerih naj sodeluje tudi človek. Spomnimo se Abrahama, ki ga sv. Pavel postavlja za vzor slehernega verovanja. Ali Mojzesa in izraelskega ljudstva, ki ga Bog razodetja osvobodi iz skrajne stiske in napravi za svoje ljudstvo, za nosilca veličastnih mesijanskih obljub vsemu človeštvu. Pri božjem razodetju gre vedno za »magnalia Dei«, za čudovita božja dela v odrešenje človeštva, za dvig človeka na višine, do kakršnih bi se sam s svojimi močmi nikdar ne mogel povzpeti. In človek naj na to razodetje,

<sup>5</sup> Glej J. Waldenfels, ko recenzira Latourellovo delo *Théologie de la Révélation*, v: *Verbum Domini* 44 (1966) 107.

ki je po svojem bistvu odrešujoče in prenavljajoče, svobodno odgovori — ne le s tem, da ima »za resnico, kar Bog razodeva«, ne le razumsko, spoznavno, marveč z usmeritvijo vsega svojega življenja nasproti tistim obzorjem, v katerih globine človek s svojimi očmi ne more prodreti, v katera pa ga kliče Bog, ki je zanj temà prihodnosti ni temna, ampak svetla kakor dan (prim. Ps 138, 12).

V novi zavezi se takšno odrešenjsko božje razodevanje nadaljuje, čeprav na višji ravni, z dokončno veljavo in zahtevnostjo. Sedaj je, kakor pravi J. Ratzinger, »namesto besed stopila Beseda. Kristus namreč ne le govori o Bogu, temveč je on sam Govorjenje Boga ljudem. Ta človek — Kristus — je sam, in sicer v svoji celoti, božja Beseda, ki se je napravila za enega izmed nas . . . Kristus je stalni nagovor Boga človeku . . . On sam je znamenje in vsebina razodetja, veliki božji ‚semeion‘ in ‚mysterion‘, ki edini daje nosilno moč in pomen vsem drugim znamenjem in pričevanjem . . . Vsi posamezni čudeži so tukaj vključeni v edini in odločilni božji čudež, ki je Kristus sam, resnična božja priča.«<sup>6</sup>

Tretji in nato četrti in končni osnutek konstitucije o božjem razodetju nič več ne prikazuje razodetja kot nekaj istovetnega z »božjim naukom«. Sedaj je pojem razodetja »personaliziran«. V 2. čl. kōnstitucije je rečeno: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave (prim. Ef 2, 18; 2 Pet 1, 4). V tem razodetju nevidni Bog (prim. Kol 1, 15; 1 Tim 1, 17) iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje (prim. 2 Mojz 33; Jan 15, 14.15) in občuje z njimi (prim. Bar 3, 38), da bi jih povabil in sprejel k deležnosti pri svojem lastnem življenju. Ta načrt razodetja se uresničuje z dejanji in besedami, ki so med seboj v notranji zvezi: dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo in spričujejo nauk in vsebino, ki sta z besedami izražena, besede pa nam oznanjajo božja dela in osvetljujejo v teh delih vsebovano skrivnost. Toda najgloblja resnica, ki jo to razodetje razkriva o Bogu in o človekovem odrešenju, nam sije v Kristusu, ki je hkrati srednik in polnost vsega razodetja.«

O 7. čl. konstitucije o božjem razodetju pravi Gr. Baum, da je »punctum saliens«, odločilna točka konstitucije.<sup>7</sup> Razodetje ni več prikazano kot kompleks učnih stavkov, temveč v prvi vrsti kot oseba Boga, ki v absolutno svobodni darežljivi ljubezni pride k nam. Bog najprej in naravnost razodeva samega sebe, »resnice« o sebi šele posredno in drugotno. In namen božjega razodetja ni spoznanje samo na sebi, pa naj bi bilo tudi najvišje, ampak odrešenje in ljubeče vabilo človeku, naj vstopi »kot sin v sámo notranje občestvo z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči« (CS 21, 3; prim. BR 2). — Osebnostno in celostno pojmovanje razodetja je nakazano že v uvodu konstitucije, kjer je naveden začetek 1. Jan, kar opozarja na tisti bistveni način krščanskega razodetja, ki temelji v učlovečenju, in obenem na bistveni način krščanskega verovanja, ki je odgovor na to razodetje.<sup>8</sup> Pri razodetju gre za človekovo notranje

<sup>6</sup> J. Ratzinger, v: LThK, Das Zw. Vat. K. II (1967) 510.

<sup>7</sup> Nav. A. Dulles, Was ist Offenbarung?, Freiburg 1970, 182.

<sup>8</sup> Prim. J. Ratzinger, v: LThK, Das Zw. Vat. K. II (1967) 504 sl.

občestvo z Bogom, za življenje v Bogu, življenje, ki pride k ljudem in ki se razodene ljudem v Kristusu, da bi se ljudje vrnili k pravemu, v polnosti osrečujočemu in neminljivemu življenju v troedinem Bogu.

Drugi vat. koncil je torej personaliziral pojem razodetja. To pa je nujno vplivalo tudi na pojmovanje vere, kakršnega podaja koncil v 5. čl. konstitucije, kjer je rečeno: »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni ‚poslušnost vere‘ (Rimlj 16, 26; Rimlj 1, 5; 2 Kor 10, 5.6). Z njo se človek svobodno ves izroči Bogu« (Oboeditio fidei, qua homo se totum libere Deo committit). Ker je vera korelat razodetja, zato je 2. vat. koncil obenem s »personalizacijo« pojma razodetja »personaliziral« tudi pojem vere. Kot odgovor razodevajočemu se Bogu je vera osebna, celostna, ne pa le »za resnico imeti«. Devica Marija npr., ki jo evangelist Luka prikazuje kot najodličnejšo Abrahamovo hčerko po veri, kot vzornico novozavezne vere,<sup>9</sup> deležno temeljnega novozaveznega blagovanja (»Blagor ji, ki je verovala«: Lk 1, 45), je gotovo imela za resnico, kar ji je Bog razodel. Toda koncil v dogmatični konstituciji o Cerkvi po pravici navaja neprimerno bogatejše privine Marijine vere, ko pravi: »In ko je z vsem srcem in neovirano od kakršnegakoli greha sprejela odrešitveno božjo voljo, je sama sebe kot Gospodovo dekle popolnoma posvetila osebi in delu svojega Sina in se s tem pod njim in z njim po milosti vsemogočnega Boga postavila v službo skrivnosti odrešenja« (C 56). Sprejeti odrešitveno božjo voljo, biti »Gospodova dekla« — predvsem in najprej obstoji Marijina vera v tem.

Koncil je, kakor pripominja J. Ratzinger, premagal močno razširjeni »intelektualizem, za katerega je razodetje pomenilo v glavnem predložitev skrivnostnih, nadnaravnih naukov, s čimer je samo po sebi tudi vera v veliki meri skrčena na pritrditev tem nadnaravnim naukom... Nasproti temu je spet prišel do izraza značaj totalnosti razodetja, pri katerem sta beseda in dogajanje ena celota, en sam realni dialog, ki prizadeva človeka v njegovi totalnosti, ki ne prebuja le njegovega razuma, marveč v skladu z bistvom vsega dialogičnega prizadeva ‚ti‘ kot tak, še več, ki ta ‚ti‘ vodi celo do tega, da pride k samemu sebi.«<sup>10</sup>

Z vero odgovori na božje razodetje celoten človek; človekova oseba kot celota v zaupljivi predanosti svobodno izreče svoj celostni »dà« na tisti resnični Logos, ki ga Bog izreka v Kristusu in ki je hkrati resnični temelj vsega, kar biva. Seveda je v tej celoti obséžen tudi človekov razum, saj bi drugače odgovor vere ne bil niti celosten niti osebosten. Potem ko na prvem mestu koncil ugotovi, da se z vero človek kot celota svobodno izroči Bogu, pove, v čem obstoji ta celotna človekova izročitev Bogu: V tem, da »izkaže Bogu, ki se razodeva, ‚popolno pokorščino razuma in volje‘ in prostovoljno pritrdi njegovemu razodetju«. Tukaj 2. vat. koncil podstavlja nauk 1. vat. koncila; vendar je 1. vat. koncil pojem vere vse močnejše postavil v intelektualno perspektivo in orisal gotovost vere bolj v luči pozitivističnih meril. Popolno gotovost pripisuje veri tudi 2. vat. koncil; vendar pa se zdaj vidi, da gre tukaj za poseben način gotovosti,

<sup>9</sup> O tem razpravlja npr. Fr. Mussner, *Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefs*, v: F. Mussner, *Praesentia salutis*, Düsseldorf (Patmos) 284—292.

<sup>10</sup> J. Ratzinger, v: *LThK*, Das Zw. K. II (1967) 507 sl.



drugačen, kakor pa je to pri stvarnostih profanega reda, čeprav nikakor ne manj vreden način gotovosti. Prvi vat. koncil npr. pravi, da z vero pritrdimo temu, kar je razodeto; 2. vat. koncil uporabi sicer izražanje 1. vat. koncila, toda izraz »revelata« spremeni v »revelatio«: človek v veri pritrdi razodetju in torej razodevajočemu se Bogu samemu, šele v zvezi s tem tudi razodetim resnicam. Intelektualna sestavina verovanja nikakor ni odstranjena, a postavljena je v novo luč: Vera je nekaj celostnega; z vero se oklenem v prvi vrsti Boga, in sicer kot celotna oseba božje osebe; šele v odvisnosti od Boga samega pa se oklenem tudi tega, kar mi Bog razodeva.<sup>11</sup>

V veri se torej z vsem svojim bitjem oklenemo najprej Boga, šele potem, čeprav neločljivo, tudi razodetih resnic. Sicer pa zlasti po nauku sv. Janeza obstoji ena sama »Resnica«, Kristus sam. Resnica torej ni »nekaj«, ampak »Nekdo« — Bog, ki se razodeva v Jezusu Kristusu. Verujemo torej v Nekoga in ne v nekaj. In sicer verujemo v pravem, bibličnem pomenu le tedaj, če nam gre za vse več kakor le za razumski sprejem »resnic«, pa naj bi bile tudi razodete. Le tedaj verujemo, če kakor Peter na Jezusovo vprašanje: »Ali hočete oditi tudi vi?« — odgovorimo: Gospod, h komu pa naj gremo, če se hočemo rešiti nesmisla svojega življenja? Na koga pa se naj zanesemo, če ne na Tebe? Ali nas ne bo vse drugo varalo? »Bebede večnega življenja imaš in mi verujemo in vemo, da si ti Kristus, Sin božji« (Jan 6, 68.69).<sup>12</sup>

Na takšen pojem vere misli 2. vat. koncil ne le v konstituciji o božjem razodetju, ampak tudi drugod, zlasti ko govori o »zreli veri, to je veri, ki je tako vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati. Sijajno pričevanje takšne vere so dajali in dajejo premnogi mučenci. Ta vera mora razodevati svojo rodovitnost s tem, da prešinja celotno, tudi svetno življenje verujočih« (CS 21, 5).

## 2. Osebnostno pojmovanje vere v izročilu Cerkve

Osebnostno in celotno pojmovanje vere je zelo izrazito uveljavljeno v izročilu Cerkve prvih stoletij.

Danes izraz »vera« večkrat tudi kristjani uporabljajo in uporabljamo za najrazličnejše stvari. Zadnje čase večkrat slišimo celo trditev, da imajo tudi materialisti »vero«, ali pa izraz »ateistična vera«. Se večkrat lahko beremo in slišimo trditev, da je postati kristjan isto kakor »okleniti se transcendentalnih vrednot«. Svetopisemski avtorji vsega tega nikdar ne bi označili z izrazom »vera« (pistis, fides), prav tako ne kristjani prvih stoletij. Takšno izražanje bi odločno odklanjali in bi rekli, da »pritrditev transcendentalnim vrednotam« niti daleč ne pomeni isto kakor verovati in postati kristjan. Sprejeti vero (credere, fidei accipere) je tedaj pomenilo spreobrniti se in prejeti krst, neločljivo od tega pa: odpovedati se hudobnemu duhu in se namesto tega okleniti Kristusa, ali, kakor se izraža sv. Justin v 2. stol., zapustiti malike in se namesto tega po Kristusu

<sup>11</sup> Prim. J. Ratzinger, n. d. 512 sl.

<sup>12</sup> Prim. J. H. Newman, v: Newman-Karrer, Kirche I (1945) 107—109.

posvetiti nerojenemu Bogu<sup>13</sup> Še pred sv. Justinom je Hermas v svoji slikoviti govorici dejal: Treba se je odpovedati »angelu hudobije« (dobe- sedno prevedeno: odpasti od angela hudobije), »iti za angelom pravičnosti« in »živeti Bogu«.<sup>14</sup> Origen pa pravi: »Ko pridemo do milosti krsta, se odpovemo vsem drugim bogovom in gospodom in se oklenemo edinega Očeta, Sina in Svetega Duha.«<sup>15</sup> Sv. Avguštin podobno: Spreobrniti se in začeti verovati se pravi, »obrniti se k živemu Bogu«.<sup>16</sup> Vera torej nikakor ne pomeni, da človek le zapusti zmotne nauke in se oklene razodetega nauka, kakor ga uči Cerkev. Seveda so tudi prvi kristjani »imeli za resnico, kar je Bog razodel«. A vse povedke, dobljene iz razodetja, so združevali v enoto, ki se je usmerjala naravnost na Boga, ki se razodeva, na Kristusa, ki je Resnica sama; ne na nekaj, ampak na Nekoga, ki se je mogoče nanj nasloniti s popolnim zaupanjem in iz njega oblikovati življenje kljub vsem nasprotovanjem in oviram znotraj in od zunaj.

Obenem so kristjani prvih stoletij Boga razodetja razlikovali od vsega, kar ni Bog. To razlikovanje se je odražalo že v sami obliki veroizpovednih obrazcev, ki so v zvezi s krstno liturgijo nastali zelo zgodaj. Že veliki humanist Erazem Rotterdamski je npr. pri sv. Ciprijanu opazil, kako pri razlaganju veroizpovedi samo pri omembi Očeta, Sina in Svetega Duha uporabljaja predlog »in« (»Credo in Patrem, in Filium, in Spiritum Sanctum«); nikjer drugod ne. Tega se dosledno drži, čeprav o tem sistematično še ne razpravlja.<sup>17</sup> — Nasprotno pa je pri sv. Avguštinu refleksija o tem že sistematizirana. Le da Avguštin tukaj ne podaja kake svoje subjektivne teorije, marveč le objektivno analizo verujoče krščanske zavesti, kakršna je obstajala že zdavnaj pred Avguštinom. V »Priročniku o veri, upanju in ljubezni« pravi sv. Avguštin: »O Svetem Duhu govorimo: Verujem v Svetega Duha... Tako je dopolnjeno Trojstvo, ki je Bog. Nato pa omenjamo sveto Cerkev, a ne pravimo, da verujemo v Cerkev.«<sup>18</sup> Sv. Avguštin spet in spet zatrjuje, da se vera na Boga nanaša na tri načine: »Credere Deum, — credere Deo, — credere in Deum« oziroma »Christum, Christo, in Christum«. To so tri dejanja, ki so med seboj povezana v nekem nujnem stopnjevanju. Šele tretje, tj. »credere in Deum«, ki podstavlja in spopolnjuje ter vase povzema prejšnje dvoje, je karakteristično za resnično vero. Samo to tretje napravlja človeka za kristjana. Ko razlaga Jezusove besede Judom: »To je božje delo, da verujete v tistega, ki ga je on poslal« (Jan 6, 29), dostavlja sv. Avguštin: »Da veruje v a n j [in eum], ne, da verujete n j e m u [ei]. Toda če verujete vanj, verujete tudi njemu; kdor pa veruje njemu, še ne veruje takoj tudi vanj. Kajti tudi hudobni duhovi so mu verjeli (prim. Mr 1, 24), niso pa vanj verovali. Tudi glede njegovih apostolov moramo reči: Verujemo

<sup>13</sup> Sv. Justin, 1 Apol. 49, 5.

<sup>14</sup> Hermov »Pastir«, Zapovedi 6, 9 sl.: slov. prev. Omerza-Lukman, Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 185.

<sup>15</sup> Origen, In Exod. hom. 8, 4.

<sup>16</sup> Sv. Avguštin, C. litt. Petil. 3, 9; prim. 1 Tes 1, 9.

<sup>17</sup> O tem razpravlja H. de Lubac, La Foi chétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres. Nouv. éd., Paris (Aubier-Montaigne 1970), 156 ss. (Odslej bom to delo navajal okr.: Lubac, Foi.)

<sup>18</sup> Sv. Avguštin, Enchir. 15, 56: slov. prev. Lukman, Buenos Aires 1959, 70.

Pavlu, toda ne verujemo v Pavla; verujemo Petru, toda ne verujemo v Petra... Kaj torej pomeni verovati vanj? Verujoč ljubiti, verujoč rad imeti, verujoč vanj iti in se včleniti med njegove ude. To je vera, ki jo Bog od nas terja.«<sup>19</sup> In drugje pravi sv. Avguštín: »Verovati v Boga je gotovo več kakor verovati Bogu.«<sup>20</sup>

Vera v smislu prvih dveh formul je potrebna za zveličanje, a še ni zadostna; šele naša vera v Boga, v troedinega Boga izraža naše posinovljenje v milosti. To razlikovanje so v latinskem srednjem veku še neprestano ponavljali. Avtor iz 12. stol. Pseudo-Hugo a S. Victore pravi: »Credere Deum« je »fides cognitionis« (spoznavna vera; tisto, kar je izraženo v poznejšem katekizemskem obrazcu »za resnico imeti«), medtem ko je »credere Deo« »fides fiducia« (vera kot zaupanje); »credere in Deum« pa pomeni »tendere in Deum«, težiti k Bogu z vero in ljubeznijo.<sup>21</sup> Tega se drži tudi še sv. Tomaž Akvinski in v 15. stol. Dionizij Kartuzijanec, ki povzema vse svoje predhodnike, ko pravi: Tudi neverni (»infideles«) morejo verovati (oziroma verjeti), da Bog jè (Deum esse), celo verovati oz. verjeti Bogu (credere Deo) morejo; vendar pa s tem še nimajo resnične vere, vsaj ne vere v polnem pomenu, ker ne verujejo v Boga (in Deum). In Dionizij vidi bistveno razliko med temi tremi načini v tem, da volja nagiblje razum in druge dušne zmožnosti ter jih naravnava k cilju, »in Deum.«<sup>22</sup>

V 16. stol. so humanisti t. i. »ciceronske« šole opazili, da je izraz »pisteuein eis« ter »credere in« uvedlo v govorico šele krščanstvo, in sicer najprej sv. pismo, zlasti sv. Pavel in sv. Janez. Za klasično grščino in latinščino je takšno izražanje nekaj nemogočega, barbarskega. Podobno velja tudi za samostalnika »pistis« in »fides«. »Fides« je v zvezi z glagolom »fido« = zaupam, zanesem se. Že po svojem etimološkem izvoru je »vera« nekaj, kar vsebuje ne le spoznanje ali pritrditev nekemu povedku, ampak bistveno tudi voljo, celotnega človeka. Zlasti pa to velja za »fides in«, »credere in«. — Humanisti so hoteli odstraniti takšne »jezikovne spake«, kakor so menili. Skoraj le Erazem Rotterdamski, ki je bil sicer sam navdušen humanist, a po izobrazbi visoko nad drugimi, se je tedaj takšnemu »čiščenju« in »posodobljanju« uprl. Dobro je namreč videl, da je krščanstvo s svojo specifičnostjo in duhovno revolucijo začrtalo v človekovo notranjost novo miselno strukturo, ki si je morala dati duška tudi v jeziku.<sup>23</sup> Videl je, kako je krščanstvo tako rekoč iz življenjskega uvida in čutenja, brez posebne refleksije, v religiozni slovar uvedlo izraze »pistis« in »fides«, in še nekatere druge (npr. »agape« namesto »eros«, ki je nekaj drugega), tako da so začeli igrati centralno vlogo.<sup>24</sup>

Francoski humanist Christoph Longueil je bil posebno divji na besedo »fides« (kaj šele na »credere in«) in jo je sistematično nadomeščal z izrazom »persuasio«, »prepričanje«. »Prepričanje« seveda ne izrazi tistega,

<sup>19</sup> Sv. Avguštín, In Joan. tr. 29, 6: slov. prev. Lukman, Avg. IX, Lj. 1943, 252.

<sup>20</sup> Sv. Avguštín, In Ps 77, 8; o tem Lubac, Foi 157 sl.

<sup>21</sup> Pseudo-Hugo a S. Vict., v: PL 183, 668 BC; podobno že pred njim sv. Avguštín.

<sup>22</sup> Dionizij Kart., Opera omnia t. 17, 341 sl.

<sup>23</sup> Glej Lubac, Foi 325.

<sup>24</sup> Lubac, Foi 326.

kar »fides«, ki bistveno vključuje tudi »zaupanje« in »zvestobo« (prav tako »fideles« pomeni, da imajo kristjani ne le »za resnico tisto, kar je Bog razodel po Kristusu«, ampak da so tudi zvezani z Bogom v zvestobi njegovi zavezi, po včlenitvi v Kristusa pritegnjeni v območje notranjega božjega življenja). Že v aplikaciji na spoznavno stran vere je izraz »prepričanje« neadekvaten, nezadosten, zelo pomanjkljiv, če ga primerjamo z izrazom »fides«. Docela pa beseda »persuasio« pomeni izdajstvo nad tisto najglobljo in najbolj specifično vsebino kristjanovega dejanja, ki je izražena v besednih zvezah »credere in Christum, in Deum« ali »fides in Christum, in Spiritum Sanctum«. In Erazem Rotterdamski je odkrito povedal, da je takšna ciceronsčina izdajstvo nad vero samo: »Pod pokrivalom imena Ciceron«, pravi dobesedno Erazem, »moremo uganiti, da se pripravljaja nekaj drugega: to namreč, da bi mi iz kristjanov postali pogani.«<sup>25</sup>

Ali ne bi bilo dobro, da bi se tudi mi danes česa naučili iz zgodovine? Ne zadostuje imeti le pogum, kakor včasih slišimo, čeprav je res nepogrešljiv. In ni dovolj le domišljija, ampak je potrebna tudi modrost, ki vidi ne le za komovec naprej, ampak se od časa do časa ozre tudi daleč nazaj, da bo mogla priti tem bolj daleč naprej. Ali ne bi bilo dobro, da bi vsaj mi kristjani ne imeli za vsako stvar takoj pri roki izraze: »Verujem vase, verujem vanj; vera v bodočnost, vera v pekel, celo vera v satana« itd. Če bi nas slišali prvi kristjani, bi menili, da smo malikovalci in bogokletniki, kajti po njihovem pojmovanju in doslednem izražanju je mogoče verovati samo v Boga, ker je mogoče samo tukaj resno zatrjevati: To me ne bo varalo, to je trdno in absolutno zanesljivo; tu je neusahljivi »studeneč žive vode« (Jer 2, 13; 17, 13); »moja skala, moj grad, moj osvoboditelj, moj Bog« (Ps 17, 3).

### 3. Eksistencialno-odrešenjski značaj vere

Krščansko oznanilo ima eksistencialni značaj, ker izraža popolnoma nepričakovano dejanje božje milosti, izvršeno in razodeto v Kristusovi eksistenci; obenem zato, ker to oznanilo da človeku spoznati njegovo eksistencialno situacijo grešnika, ki je poklican k sinovskemu združenju z Bogom. Gre torej za biti — ne biti, ne za nekaj obrobnega, kakor je npr. za človeka dejstvo, da je bogat ali reven. Zato pa je sprejem krščanskega oznanila mogoč le v eksistencialni ali recimo globoko življenjski odločitvi, ki se imenuje vera.<sup>26</sup>

Vendar ne moremo zagovarjati golega »decizionizma«,<sup>27</sup> kakršnega vsak na svoj način zagovarjata npr. Kierkegaard in Bultmann, ki je izrekel znani stavek: »Ni važno, ali je Kristus vstal od mrtvih, ampak le to, ali se odločim zanj.« Brez dvoma ni dovolj za vero, če samo sprejemem za resnično to, da je Kristus vstal od mrtvih — s tem se ne morem zveličati. Toda človek mora na ta ali oni način opravičiti pred svojim lastnim razumom svojo nepreklicno odločitev za to, da veruje. Kontrolirati

<sup>25</sup> Erazem Rotterdamski, Ciceronianus 1528; o tem Lubac, Foi 329.

<sup>26</sup> Prim. J. Alfaro, Foi et existence, v: NRTh 100 (1968) 570; L. Malevez, Foi existentielle et foi doctrinale, v: NRTh 100 (1968) 137—154.

<sup>27</sup> O tem prim. Alfaro, n. d. 570 sl.



mora ne sicer božje besede same, pa tudi ne dejanja vere, kolikor ga utemeljuje božja beseda in ga podpira božja milost, ampak le svojo lastno svobodno odločitev za verovanje. Seveda je pri veri najvažnejše to, da se odločim za Kristusa. Toda dana mi mora biti možnost, da razločim, ali je tisti poziv k veri, katerega prejmem — predvsem po notranje, čeprav tudi po zunanje — zgolj subjektivno prepričanje, ali pa realnost. In če smo iskreni do svetopisemskih tekstov nove zaveze bomo priznali, da ne Jezus ne apostoli ne mislijo na bultmannski decizionizem, ko pozivajo ljudi k veri. Gre namreč za takšno odločitev, glede katere je sv. Pavel ob koncu svojega življenja mogel mirno reči, ko je že gledal krvavemu mučeništvu v obraz: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1, 12); in podobno sv. Peter, ko je že pričakoval spolnitve Jezusove napovedi o njegovi mučeniški smrti: »Nismo se oprijeli izmišljenih bajk, ko smo vam oznanili moč in prihod Gospoda našega Jezusa Kristusa, ampak smo na lastne oči videli njegovo veličino« (2 Pet 1, 16).

Z vero človek sprejme realnost odrešenja, ki mu jo razodeva in podarja odrešujoči Bog. Verujoči se ne ustavi ob kakem razodetem povedku, ampak šele ob razodeti realnosti. Sv. Tomaž pravi: »Actus creditis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.«<sup>28</sup> Dogmatične formule so samo sredstvo za sprejem stvarnosti, na katero se nanašajo, tj. na Boga. Z vero človek ne pritrjuje nekemu doktrinalnemu sistemu, marveč Bogu samemu, ki nas odrešuje po Kristusu, ki nam podarja svojega Sina in po njem svojo očetovsko ljubezen ter nas vabi k sinovski ljubezni do Boga.

Sv. Janez pravi: »Kai hemeis egnókamen kai pepisteúkamen tèn agápen hèn échei ho Theòs en hemín«, »Nos cognovimus et credidimus charitati« (1 Jan 4, 16). Wolfov prevod iz l. 1856 ima: »In mi smo spoznali in verovali ljubezni«. Morda bi bilo še boljše, če bi bilo rečeno »začeli verovati ljubezni«. »Prepričati se o ljubezni«, kakor pravi prevod iz l. 1958, biblično ni dovolj ustrezen. In sv. Janez malo prej tudi pove, da obstoji božja ljubezen do nas v tem, »da je Bog na svet poslal svojega Sina, da bi mi po njem živeli« in da bi uresničil »spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 9.10; prim. Jan 3, 16.17). S tem je jasno povedano, da se vera nanaša na odrešenje. Seveda pa je razodetje odrešenjske božje ljubezni, uresničene v Kristusovi skrivnosti, moralo dobiti obliko doktrinalnih povedkov, tako da dejanje vere vključuje tudi razumsko pritrnitev. Toda razodeta realnost v takšnem nauku je očetovska ljubezen Boga, ki nas odrešuje po Kristusu. Zato pa dejanje vere nujno vključuje svobodno pritrnitev volje.

Današnja teologija rada govori o »optio fundamentalis fidei«. Brez temeljne, v poslednje korenine človekovega bitja segajoče odločitve človek ne more izvršiti dejanja pristne vere. Dejanje vere je »optio«, optiranje, svobodna odločitev za nekaj takega, kar prizadeva človekovo eksistenco do vseh globin in ji daje nov in definitivni smisel. Na nekaj takega je treba misliti pri besedi, ki jo uporabljajo npr. fokolari, ko govorijo o »elezione di Dio«, o izbiri Boga; ali pri »electio«,

<sup>28</sup> Sv. Tomaž, 2—2 q. 1 a. 2 ad 2; prim. 2 q. 11 a. 1.

o kakršni govori sv. Ignacij Lojolski v »Duhovnih vajah«.<sup>29</sup> — Ta »optio« je »fundamentalis«, ker je vera »temelj in korenina« vsega nadnaravnega življenja.<sup>30</sup> — S to »optio fundamentalis« se človek odpove svoji avtonomiji razuma, ker pritrди skrivnosti, ko se nasloni na božje pričevanje, ne več na svoj lastni razumski uvid. Tako podarja Bogu svoj razum, a dobi s tem delež pri samem božjem spoznanju in življenju. Odpove se tudi svoji moralni avtonomiji, ko se podredi zahtevam Boga. Z vero človek sprejme novo usmerjenost svoje eksistence k sinovskemu zedinjenju z Bogom v opravičenju in končno h gledanju. Ta odločitev je nepreklicna in trajna; vera namreč ni dejanje, ki bi bilo storjeno enkrat za vselej, ampak je osebnotni odnos, ki ga je treba obdržati in vedno zopet obnavljati. Izvršena je v večnostni perspektivi, ker vključuje naravnost eksistence h končnemu popolnemu zedinjenju z Bogom.

Iz tega vidimo, da je t. i. »fides informis«, tj. vera brez stanja posvečujoče milosti, torej brez nadnaravne kreposti ljubezni globoko ranjena. Tudi takšna vera je še združena z upanjem in ima v sebi neko teženje po ljubezni. Človek, ki veruje in je hkrati v stanju smrtnega greha, živi v notranji napetosti radikalne antinomije: vera je trajen poziv k spravi z Bogom, stanje greha pa je kakor utež, ki nagiblje k odpadu, apostaziji. Takšno živo protislovje teži k razrešitvi: ali v znova doseženem prijateljstvu z Bogom ali v popolni ločitvi od Boga z apostazijo. Človek, ki veruje in je hkrati grešnik, živi v notranjem protislovju med tem, kar veruje, in tem, kar dela; je notranje globoko razcepljen in zato mora njegova dejavnost ali postati skladna z vero, ali pa bo grešno življenje uničilo njegovo vero. Nasprotno pa je živeti iz vere, tj. živeti in delati po veri, najboljši način, kako si ohraniti in utrditi vero.<sup>31</sup>

## II. SPOZNAVNE DIMENZIJE VERE IN GOTOVOST VERE

### 1. Iracionalistične težnje kot reakcija na preveč razumarsko pojmovanje vere

V stiku z vernimi izobraženci, posebno še z mlajšimi, npr. s študenti, ne izvzemši bogoslovce, bomo danes mnogokrat srečali neko nagnjenje k iracionalizmu in k fideizmu, kar zadeva vero. »Čemu je treba sploh poudarjati spoznavno prvino vere? Saj je to le izgubljanje časa — to je racionalizem in intelektualizem.« — Zakaj Cerkev sploh vztraja pri »dogmah«, pri »verskih resnicah«, »ko si mora kar naprej izmišljati nove razlage in se pred znanstvenimi dognanji umikati s prejšnjih postojank?« To zadnje sem slišal tudi iz ust naših slušateljev.

<sup>29</sup> Prim. Il movimento dei focolari, Grottaferrata di Roma (Citta Nuova Ed.) 1965; v Ignacijevih Duhovnih vajah (zlasti št. 169) nam je tukaj »volitev« pred očmi le, kolikor gre za izbiro cilja, ki je Bog sam — vse drugo so le sredstva, ki vodijo k cilju.

<sup>30</sup> Denz. 804.

<sup>31</sup> Glej J. Alfaro, Fides spes caritas. Adnotationes in Tractatum De Virtutibus Theologicis. Ed. nova (Ad usum priv.), Romae 1968.

Po svetu danes najdemo tudi katoliške teologe, ki bolj ali manj jasno izrekajo mnenje: Bodimo vsaj v stiku s tistimi ljudmi, ki so agnostiki, tudi mi sami agnostiki, da bomo mogli skupaj z njimi iti na pot iskanja in najdemo Boga; nikar ne pripisujmo svoji veri razumske gotovosti — kar zadeva »praeambula fidei« —, saj to danes ljudi odbija.<sup>32</sup> — Pogosto slišimo zatrjevanje, da je vera »tveganje«, »skok v temo«, »avantura«.<sup>33</sup> Celó s prižnice morejo verniki sem in tja kaj takega slišati. Nekdo je mladim ljudem z najboljšo voljo dopovedoval, da je sedaj po koncilu »ko se v Cerkvi vse maje«, še posebno vredno biti kristjan. A ker ti mladi ljudje niso bili ravno študentje, temveč sredi takšnega življenja, ki je — vsaj v nekem pogledu — bolj trdo kakor študentovsko, so bili za to gledanje na vero vse kaj drugega kakor navdušeni. S takšno vero pa res ni mogoče sprejeti resničnih življenjskih tveganj, ki niso le prazno leporečje.

Iracionalistične težnje današnjega časa pa so v marsičem reakcija na pretirano racionalistično oziroma intelektualistično pojmovanje vere — tako pač po pravici ugotavlja med drugimi tudi G. Philips, tajnik teološke komisije na 2. vat. koncilu. »Ne da se tajiti,« tako pravi Philips, »naša brezbriznost in naši preveč površni pogledi nosijo velik kos odgovornosti za krizo, ki pretresa današnjo teologijo. Preveč sledov racionalizma 19. stol. nosimo v sebi. Ni dovolj, da obsojamo fideizem in da izrekamo ekskomunikacije nad religioznim sentimentalizmom. Kadar nam Bog govori, moramo uporabljati svoj razum z njegovimi pojmi, a se istočasno povzpeti nad te pojme, da dojamemo njega, ki se nam s svojim govorjenjem daje. — Danes delamo pokoro za grehe, ki jih je napravljala dogmatika ob koncu prejšnjega stoletja, ker je bila tako objestna, da je hotela jemati Boga tako rekoč v posest in obsoditi vse neverne kot omejene duhove in kot nepoštenjake. Greh razuma je posebno velik in nevaren. Storiti ga je mogoče tako s pomanjkanjem poguma kakor z domišljavostjo.«<sup>34</sup> Seveda bi bilo krivično, če bi kar vso teologijo 19. stol. in prve polovice 20. stol. obdolžili takšnih grehov in jim kar na pamet očitali, da so »branih logičnega formalizma in duhovne statike«, ne da bi pogledali, koliko to dejansko drži.<sup>35</sup> — Z druge strani Philips zelo naglašá, da niti malo nimamo pravice spet iz neкакšne reakcije na nedavno pretirano racionalistično usmerjenost predajati se sedaj iracionalizmu ali agnosticizmu. »Ontološki agnosticizem bi mogel biti nezavestna oblika razočaranega racionalizma, in razočaranje je slab svetovavec, zlasti na intelektualnem in duhovnem področju.«<sup>36</sup> To bi bila kapitulacija.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Prim. o tem J. H. Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde*, Paris (Cerf) 1970, 113.

<sup>33</sup> Že tu naj pripomnim, da so takšni izrazi lahko tudi čisto v redu. Treba je pogledati, kaj avtor pravzaprav misli. Tako ni kaj ugovarjati npr. pisatelju Al. Rebuli, »Krščanska avantura«, Ljubljana (Naše tromostovje) 1970.

<sup>34</sup> G. Philips, *Quelques réflexions sur la théologie purement notionnelle et la théologie réelle*, v: *EphThLov* 45 (1969) 106.

<sup>35</sup> Glede A. Ušeničnika glej A. Strle, *Ob stoletnici rojstva dr. Aleša Ušeničnika*, v: *BV* 28 (1968) 182; 187—189.

<sup>36</sup> G. Philips, v op. 31 n. d. 108.

<sup>37</sup> G. Philips, n. d. 104.

Podobno mnenje izraža s protestantske strani evangeličanski teolog U. Valeske. Valeske stoji obenem sredi dušnega pastirstva današnjih dni in ugotavlja, kako malo ljudi je, ki bi razumevali samega sebe, svoje okolje in svoje razmerje do Boga v kategorijah agnostične heideggerske eksistencialne filozofije ali iracionalistične bultmannske teologije; na drugi strani pa današnje ljudi odbija preveč razumarsko ravnanje z verskimi stvarnostmi, ravnanje, ki ne razodeva poslednje spoštljivosti in ponižnosti v odnosu do skrivnosti Boga in njegovega razodetja.<sup>38</sup> Poživiti je torej treba smisel za božji misterij, kar ne pomeni vdajati se racionalizmu.<sup>59</sup>

Razumsko utemeljeni gotovosti se v verskih stvareh ne moremo in ne smemo odpovedati. Seveda pa ni mogoče glede vseh stvarnosti imeti matematične razvidnosti in njej ustrezajoče matematične gotovosti. In takšna gotovost tudi ni najvišji spoznavni ideal, kakor si mnogokrat domišljamo.

Kakor hitro se namreč naše spoznanje nanaša na stvarnosti, ki človeka prizadevajo na globlji življenjski način in se nanašajo na človekovo osebnost, na njegov notranji svet ali pa na osebe zunaj njega, s katerimi naj pride v stik, posebno pa če gre za najvišjo osebo Boga samega, tedaj seveda matematična razvidnost in na njej temelječa »certitudo necessaria vel absoluta« ni mogoča. Možna je tukaj le t. i. »certitudo moralis«, v tistem smislu »moralis«, na kakršnega misli npr. Ollé-Laprune: za takšno gotovost je potrebna pravilna človekova nravna usmerjenost.<sup>40</sup> Na takšno gotovost je mislil kardinal J. H. Newman, ko je še kot anglikanec dejal, da do živega prepričanja o bivanju Boga ne bo prišel, kdo »hodi okrog samo z dokazi, a ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi — s pokorščino, s predanostjo pred razumskim dokazom — tedaj ali resnice ne bo dosegel, ali pa bo dobil o njej samo votel, nestvaren nazor.«<sup>41</sup> In vendar pravi drugje Newman: »Če me vprašajo, zakaj verujem v Boga, odgovorim, da zato, ker verjamem v samega sebe, ker čutim, da je nemogoče verjeti v svojo lastno eksistenco (in o tem dejstvu sem popolnoma gotov), ne da bi veroval tudi v eksistenco Njega, ki živi kot osebno, vsevidno, vse sodeče Bitje v moji vesti.«<sup>42</sup>

Zadnji čas je, da se znebimo še vedno zelo razširjene misli, kakor da je najvišji ideal spoznanja uresničen le pri tistih stvarnostih, kjer je mogoča matematična in naravoslovna razvidnost. Takšna razvidnost se uresničuje le pri bitnostih, ki so nižje od človeške osebe in ki so le sredstva za doseg resničnega človekovega cilja in človekovih najvišjih vrednot. Če se spoznanje nanaša na osebe, nam to spoznanje ne podeli moči razpolaganja z njimi in oseb ne popredmeti. Ker je tukaj volja za priznavanje osebe brezpogojno potrebna, zaradi tega to spoznanje v nasprotju z mate-

<sup>38</sup> U. Valeske, *Hierarchia veritatum. Theologische Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Oekumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, München (Cl. Verlag) 1968, 178.

<sup>39</sup> Prim. G. Philips, v op. 31 n. d. 108.

<sup>40</sup> Prim. A. Strle, »Credo quia absurdum«, v: BV 26 (1966) 224—255, zlasti 233—237.

<sup>41</sup> J. H. Newman, *Tract V*, 21. 9. 1838: Newman-Karrer, *Kirche I* (Köln 1945) 107.

<sup>42</sup> J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, London 1904, 123.



matičnim in naravoslovnim spoznanjem človeka ne prisili, da bi se ne mogel temu spoznanju odtegniti. Nikakor pa to spoznanje zato še, ni relativno.<sup>43</sup> A. Brunner pravi glede spoznanja, ki se nanaša na Boga: »V posesti imamo pravo spoznanje duhovnih stvarnosti; in to spoznanje je kot spoznanje mnogo popolnejše kakor pa naravoslovno: duhovne stvarnosti razumemo; čisto drugače npr. vemo, kaj je veselje, dobrot, duhovna moč in podobno, kakor pa, kaj je električnost, težina itd.«<sup>44</sup>

Tukaj mislimo najprej na gotovost, ki se nanaša še na »praeambula fidei«, ne še na vero samo. Vendar je važno, da vztrajamo pri trditvi, da obstoji tudi glede »predstopenj vere« docela trdno spoznanje, čeprav drugačno kakor pri naravoslovnih in matematičnih stvarnostih, a nikakor ne manjvredno spoznanje in manjvredna gotovost.

Glede gotovosti vere si »Holandski katekizem« postavlja vprašanje: »Je vera zanesljivejša od znanosti?« In odgovarja: »Njena zanesljivost je drugačna. O tem je mogoče reči tole: naša pritrditev veri se veže na našo najglobljo spoznavno zmožnost. Zato je gotovost vere najgloblja in največja, kar jih poznamo na zemlji. Toda hkrati je to tudi gotovost vdanosti, ljubezni, ljubezni do tistega, ki ga spoznamo šele v vdanosti. Ne stojimo torej na svojih tleh. Zato h gotovosti vere bistveno spada dvom.«<sup>45</sup>

Pomislek vzbuja edinole zadnji stavek: »H gotovosti vere bistveno spada dvom.« Toda katekizem sam v opombi pojasnjuje, da uporablja besedo dvom »za vsako skušnjava v veri in za vsako versko težavo; z dvomom torej ne mislimo na tisto, kar mislijo nekatere verske knjige: na odklanjanje verske vdanosti«. Stvarno tu ni kaj ugovarjati. Saj katekizem dovolj jasno pove, da misli tukaj le na neprostovoljne dvome.<sup>46</sup> Ne bi bilo pa modro, če bi tukaj brž posneli tudi izražanje, kakršnega tu uporablja holandski katekizem, in še pripomogli k zmedam, ki jih je že tako veliko. Dobro je prisluhniti rajši K. Barthu, katerega štejejo za največjega protestantskega teologa. Ta z vso močjo naglaša: »Nimamo pravice uganjati flirta s svojo nevernostjo in s svojim dvomom. Nasprotno, iskreno se moramo tega sramovati.«<sup>47</sup>

## 2. V kakšnem smislu je vera »tveganje« in »avantura«

V tej zvezi naj se vprašamo, v kakšnem smislu je mogoče trditi, da je vera »tveganje« ali »avantura« in podobno.

Če kdo misli na slepo tveganje, na skok v popolno temo, na takšno avanturo, katere izid je popolnoma negotov — ne le s človekove, ampak tudi z božje strani —, je to docela neskladno z bibličnim in zato z edinim pristnim krščanskim pojmovanjem vere.

Abraham je bil brez dvoma tudi razumsko docela prepričan, da mu je Bog govoril (o bivanju Boga se biblični človek sploh ne sprašuje, ker mu je to tako jasno, kakor npr. obstoj lastnih rok), naj zapusti domovino in gre v tujo deželo, v negotovost, nejasnost, nevarnost; v nekem smislu

<sup>43</sup> Glej A. Brunner, Entlehrter Glaube. Das Ende einer Entwicklung, v: StdZ 1958/59, 187 sl.

<sup>44</sup> A. Brunner, n. d. 188 sl.

<sup>45</sup> Krščansko oznanilo. Holandski katekizem za odrasle, Maribor 1971, 313.

<sup>46</sup> Posebno še, če pogledamo kontekst.

<sup>47</sup> K. Barth, Introduction à la théologie évangélique, 104; nav. L u b a c, Foi 162.

res v temó. Vendar pa to zanj ni bil odhod v popolno temo. Za Boga, na katerega se je Abraham brezpogojno zanesel, vse to sploh ni bila temá. Abraham je »proti upanju upal in veroval, da postane oče mnogih narodov, kakor je bilo rečeno... Ni se dal zbegati z nezaupnostjo, temveč se je v veri utrdil in dal Bogu hvalo, popolnoma prepričan [plerophoretheis, plenissime sciens], da more tudi storiti, kar je obljubil« (Rimlj 4, 20—22; Hebr 11, 8—10). — Ali je to slepo tveganje, je to skok v popolno temó, v prepad, kateremu človek nikjer ne vidi dna? S svojimi očmi direktno tega dna sicer ne vidi, a daje se z brezpogojnim zaupanjem Bogu, ki pred njegovimi očmi nič ni skritega. — Prav isto moramo reči za vero apostola Pavla ali katerega koli Jezusovega učenca v sv. pismu nove zaveze. Protestantki teolog G. Ebeling dobro označuje biblični pojem verovanja, ko pravi: Verovati pomeni »korakati v temino in biti pri tem popolnoma gotov, da temá ni temna za Boga in zato tudi ne za tistega, ki še v smrti pričakuje Boga, nič drugega kakor Boga.«<sup>48</sup>

Vera ni tveganje »v smislu negotovosti dejanja vere ali v smislu stave [ki ji ne vemo izida] — saj ni nič bolj trdnega in zvestega kakor Bog, pač pa v smislu zapustitve vidnih, prijemljivih zavarovanosti.«<sup>49</sup> Tisto tveganje in tista nezavarovanost, ki sta povezana z verovanjem, ne obstojita v skoku v popolno temó, ampak v nečem drugem. Vera v Boga, stvarnika in odrešenika, nam sredi neizmerne vesoljstva, v naglici vsakdanjosti in ogroženosti eksistence podarja ravno zavest poslednje varnosti in nas rešuje ledene osamljenosti ter obupa. A ker je človek ustvarjen iz ničá, mu je lastna krhkost in ogroženost, zapadlost smrti, kateri se neizbežno približuje. Če človek hoče zares in globoko verovati, mora biti pripravljen sprejeti nase tisto nezavarovanost in negotovost, ki je lastna ospredju stvarstva. Poklican je, da zadnjo varnost išče tam, kjer jo je edino mogoče najti: v vsemogočni božji ljubezni; in to tem bolj, čim večja je ogroženost življenjskih področij ospredja. Površinska negotovost in globoka poslednja gotovost celo rasteta v enakem sorazmerju. Negotovost je vedno objekta od gotovosti v Bogu. Ravno po zaupanju v poslednjo varnost v Bogu se verujoči človek razlikuje od eksistencialističnega filozofa.<sup>50</sup>

Nekdo je dejal: Nekateri kristjani toliko govorijo o »tveganju«, a imajo pred očmi le zelo nekrščansko »tveganje«. Kakor da bi se hoteli izogniti resnično krščanskemu tveganju s frazami o »tveganju«! Pravo krščansko tveganje je tisto, o katerem govori Kristus: »Kdor ljubi svoje življenje na tem svetu, ga bo izgubil, in kdor sovraži svoje življenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje« (Jan 12, 25).

Praznih »tveganj« in »skokov v popolno temó« tudi t. i. moderni človek ne bo pripravljen sprejemati, vsaj ne za kaj več časa. Ko so slovitega pevca zabavne glasbe Cliffa Richarda v Zagrebu lani vprašali, ali ni v svoji vernosti hipnotiziran, predan globoki avtosugestiji, je brez premišljevanja odgovoril: »Jaz bi mogel biti hipnotiziran, a Jezus ni; on je živ. Krščanstvo ne zavisi od tega, kako jaz to čutim. Krščanstvo zavisi od zgodovinskega dejstva, da je

<sup>48</sup> G. Ebeling, v: G. Rein (Hrsg.), Das Glaubensbekenntnis. Aspekte für neues Verständnis, Stuttgart-Berlin (Kreuz—V.) 1968, 71.

<sup>49</sup> P. —A. Liégé, Foi, v: Catholicisme IV (1956) 1381 sl.

<sup>50</sup> Prim. M. Schmaus, Kath. Dogmatik II<sup>3-4</sup>, München 1949, 62 sl.; 129 sl.

Jezus obstajal in da je res tisto, kar je rekel o sebi. Nisem človek, ki bi imel časa za ukvarjanje z utopijami. Če bi se mi Jezus, živi Jezus ne razodel, bi se jaz ne mogel spreobrniti. Ne spreobrne nas branje knjige, ampak Jezus, ki je živ.«<sup>51</sup> Vera je torej gotovost, ali je pa ni.<sup>52</sup>

### III. RAZLIKOVANJE MED VERO IN RELIGIJO

Da bolje vidimo, kaj je vera, nam pomaga tudi razlikovanje vere od religije (fides, religio). Važno je namreč, da se izognemo z ene strani sinkretizmu, ki krščanstvo postavlja v isto vrsto kakor religije v splošnem, z druge strani pa sektarizmu, ki docela prezira pozitivne prvine nekrščanskih religij ali pa celo povsem zamuja religijo in religioznost v imenu vere.<sup>53</sup>

#### 1. Vera je nekaj drugega kakor religija

V kakšnem odnosu je krščansko verovanje do religioznega dejstva sploh?

V religijah se izraža ena od najglobljih dimenzij človeške narave. Človek je religiozno bitje, se pravi, sposoben je z razumom spoznati božanstvo in z ljubeznijo potrditi svoj odnos do njega.<sup>54</sup> Saj je vendarle treba priznati, da se človek uveljavljanja v treh razsežnostih: v razsežnosti obvladovanja sveta s tehniko, v občestvu s soljudmi po ljubezni, v obrnjenosti k Bogu z adoracijo. Človek, tako pravi sv. Pavel, tipaje išče Boga (Apd 17, 27). Temu iskanju in teženju po Bogu pa se kakor pri vsem, kar je človeškega, pritakne tudi marsikaj napačnega, pokvarjenega. Vendar ne moremo reči, da je v nerazodetih religijah vse slabo. Zato pa ne smemo takoj imeti na ustih psovko »magizem«, »malikovanje«, če gre za obrede poganskih religij. Ti obredi morejo biti nekaj religiozno pristnega, nekaj, kar izraža iskreno predanost srca in življenja božanstvu, medtem ko magija sploh ne spada v pravo religijo, temveč je njeno nasprotje, ker z magijo človek ne teži k Bogu in ne išče Boga, marveč hoče z njo z nekimi posebnimi dejanji in znamenji božanstvo podrediti sebi. Član t. i. poganske, rajši recimo nekrščanske religije normalno izvrši prvo približevanje Bogu prek svoje lastne religiozne tradicije in uveljavlja svojo religioznost v določenem občestvu, od katerega prejema oblike bogočastja.<sup>55</sup>

Nerazodete religije so po svojem bistvu mnogotere in različne že zaradi tega, ker so stvaritve človeškega duha, človekove narave. Te religije mnogokrat pričajo o darovih velikih religioznih osebnosti. Religije so

<sup>51</sup> Glej »Pjevač-misijonar bez maske«, v: Glas koncila 25. 12. 1971, 9.

<sup>52</sup> Prim. Krščansko oznanilo. Hol. kat., 313.

<sup>53</sup> Prim. J. Daniélou, Christianisme et religions non chrétiennes, v: P. Burke, H. de Lubac etc., Théologie d'aujourd'hui et de demain, Paris (Cerf) 65.

<sup>54</sup> Prim. Daniélou, n. d. 66.

<sup>55</sup> Glej J. Daniélou, L'unité chrétienne devant les multiples religions, v: Ecclesia n. 271 (Octobre 1971) 3 sl.; isti, v op. 49 n. d. 69 sl.; prim. 2 Vat. N i in 2.

izraz in učinek človekove dejavnosti, človekovega teženja v smeri k Bogu. Religija gre torej od človeka n a v z g o r.<sup>56</sup>

Za zelo drugačen pojav gre pri veri, kakršno najdemo v judovstvu in krščanstvu. Gre za nekaj, kar ni učinek človekovega teženja navzgor, v smeri k Bogu: za razodetje, ki pričuje o tem, da se je Bog približal človeku. In vera je odgovor na božjo dejavnost n a v z d o l k človeku. Tukaj nimamo opraviiti najprej z določeno skupino sredstev za bogočastje, za uresničevanje našega razmerja do Boga. Tu gre bistveno za pričevanje o dogodkih, ki sestavljajo sveto zgodovino. Sveta knjiga kristjanov prikazuje zgodovino; pričuje o božjih dejanjih, o posegu Besede v svet, v človeško zgodovino. Za to, da človek veruje v Boga, ni potrebno, da postane kristjan. Če hoče kdo biti kristjan, mora verovati, da je Bog prišel med ljudi, da se je v Kristusu učlovečil zato, da bi človeštvo pritegnil v notranje območje neizrekljivo veličastnega, do dna osrečujočega božjega življenja samega. V religijah ima važno vlogo »epifanija« (javljanje) božanstva v ponavljanju ciklov v narodi in človeku. Pri razodetju in pri veri, ki je odgovor na razodetje, pa je nekaj odločilnega dogodek, prihajajoč iz absolutno svobodne božje ljubezni, v bistvu en sam dogodek, na katerega je naravnano vse drugo. Vera se nanaša na realnost tega neponovljivega dogodka; zato je razodeta religija — kolikor jo po analogiji vendarle smemo označiti tudi s tem izrazom — bistveno samo ena. Religije pa so kot stvaritve človeškega génija normalno različne.<sup>57</sup>

Kristus, na katerega se krščanska vera nanaša, ni ustanovitelj religije kakor Buda, Orfej, Zoroaster, Mohamed. Kristus je namreč sama božja Beseda v osebi. In zato je avtoriteta Jezusa Kristusa absolutno nekaj drugega kakor Mohamedova, Budova ali Zoroastrova. Zato pa krščanski misionarji ne prinašajo nekristjanom »zahodne religije«; vsaj smeli je ne bi. Oni so bistveno prinašalci daru od zgoraj, ne pa širitelji »višje« evropske kulture in v zvezi z njo religije, ki naj bi nadomestila neko drugo religijo. V tej zvezi je Romano Guardini dejal: »Mi kristjani nismo velike religiozne osebnosti, mi smo služabniki Besede. In tisto, kar učimo, ni naše. Tisto, o čemer pričujemo, je Bog govoril. Naš nauk ni človeški nauk, ampak je božja beseda, ki mi zanjo le pričujemo, ki naj jo izražamo v naši govorici, a ki ni naša beseda.«<sup>58</sup>

Pojem vere se je pojavil šele z judovstvom in pozneje v globljem in daljnosežnejšem smislu s krščanstvom. Beseda in pojem vere pravzaprav sploh ne spadata v religiozni slovar. V jeziku religij slišimo govoriti o religioznem čustvu, religioznem čutenju in doživljanju. In res je to področje religioznosti. Seveda tudi pri kristjanu to ni izključeno; v tem pomenu je npr. A. Ušeničnik l. 1927 naglasil, da cerkvene pobožnosti, ki se oklepajo verskih resnic, zlasti najglobljih, »pospešujejo prav tisto doživljanje, ki o njem moderni toliko govore, a zanj tako malo store«.<sup>59</sup> Tudi religiozno doživljanje je važno, kakor bomo še naglasili. A to ne spada k bistvu krščanstva, marveč le k religioznosti, kolikor seveda ostane tudi še v kristjanu, ker milost narave ne uničuje, ampak jo podstavlja

<sup>56</sup> Glej Daniélou, v op. 51 n. d. 3 sl.; isti, v op. 49 n. d. 69 sl.

<sup>57</sup> Daniélou, v op. 51 n. d. 4 sl.

<sup>58</sup> Guardini, nav. Daniélou, v op. 51 n. d. 4 sl.

<sup>59</sup> A. Ušeničnik, Izbrani spisi II, 106



in spolnjuje. — Ljudje to dvojje mnogokrat zamenjavajo. Včasih slišimo kako nam mladi ljudje govorijo: »Nič več ne grem v cerkev, ne grem k maši, ker mi to nič ne pove, ker ničesar ne čutim...« Ne zavedajo se, da gre tu za raven religioznega čustva, ki je podvrženo nestalnosti. To samo po sebi sploh nima opraviti z vero. So ljudje, ki imajo mnogo religioznega čustvovanja, a vere sploh nimajo. In nasprotno: najdemo ljudi velike vere, ki pa so glede religioznih čustev skrajno suhi. Če človek kdaj tudi za dalj časa nima religioznih čustev, ni s tem rečeno, da nima pristne vere.

Omenimo še to, da je religija — vsaj sama po sebi, kolikor ne upoštevamo dejstva, da so »na različne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli« (C 16) — naravna, vera pa je nadnaravna. Zato je vera pravzaprav težja kakor religija. Vera, ki sprejema dejstvo Kristusovega vstajenja, vera v Kristusovo realno navzočnost v Evharistiji — to je mnogo težje kakor pa imeti neko religiozno čustvo.<sup>60</sup>

## 2. Vendar religija ni nekaj, kar naj bi sploh zametali

Razlikovanje med vero in religijo je potrebno, če naj ne zahajamo v sinkretizem, ki bi lahko pomenil izdajstvo nad »neizrekljivim darom« (2 Kor 9, 15) vere, ki smo jo prejeli, ne pa si jo izmislili. Ali pa naj razlikovanje spremenimo v odklanjanje religije in religioznosti v imenu »čiste« vere ter se začnemo potegovati celo za t. i. »areligiozno« in »sekularizirano« krščanstvo?

Dejansko se je pod vplivom Bonhoefferjevih misli o »religiji« tudi med katoličani v zadnjih letih ponekod začel neki odpor do vsega »religioznega« in kar je s tem v zvezi. Tu in tam so se začeli celo navduševati za »areligiozno« krščanstvo, ne da bi s tem seveda hoteli naravnost zagovarjati ateizem; polagoma naj bi dosegli »sekularizacijo« vseh zunanjih oblik, v katerih se krščanstvo udejstvuje sredi sveta.<sup>61</sup>

Zoper takšno težnjo se je med drugimi odločno uprl npr. H. de Lubac, ki mu je treba priznati, da je v stvari, za katero tukaj gre, eden od največjih današnjih strokovnjakov. De Lubac sicer priznava neko upravičenost razlikovanja med »vero« (fides) in »religijo« (religio), ne pa ločitve in nasprotja med njima, zlasti ne v tem smislu, da bi »religija« bila že po sebi nekaj negativnega — kaj takega niti Bonhoeffer pravzaprav nikoli ni mislil, zlasti ne v svoji zreli dobi.

H. de Lubac pravi: »Vera se ne postavlja v nasprotje do religije... in ni nasprotna religiji v tem smislu, da bi jo hotela uničiti. Pač pa jo integrira, jo očisti, ji da njen celostni smisel. Če naj se postavimo v nasprotje do religije v imenu vere s kakim videzom upravičenosti, je treba začeti s tem, da damo religiji zožen in slabšalen pomen. A to bi bila tendenčna, samovoljna definicija, ki prihaja v nasprotje do stalne rabe v krščanskem izročilu od začetka naprej in ki ni opravičena tudi ne z najbolj običajno etimološko razlago. Religija vzpostavi vez med človekom in božanstvom; te vezi ni treba nujno pojmo-

<sup>60</sup> Prim. Daniélou, v op. 51 n. d. 6.

<sup>61</sup> Prim. o tem Lubac, Foi 185 sl.; O. Culmann, Falscher und echter Oekumenismus, priobčeno v: Fels 2 (1971) 380—382; H. Mühlén, Entsakralisierung. Paderborn (Schöningh) 1970.

vati kot (na zgrešen način) postavljeno na človekovo iniciativo, ni si je treba misliti kot iluzorni rezultat človekove ambicije, pa tudi ne kot nekaj, kar je baje po svoji naravi nezdržljivo z vero. Religija vzpostavlja tudi vez med verujočimi; a to je v odličnem smislu resnično v primeru krščanstva, ki zbira svoje vernike v Cerkvi, ki te vernike zedinja v skrivnostno Kristusovo telo in ki hoče vse ljudi zbrati v ‚katoliško edinstvo‘. ‚Krščanska religija‘, ki je v empiričnem pogledu religija med drugimi religijami, je za kristjana religija kateksohen, je polnost religije V tem tradicionalnem načinu izražanja ni nobenega popuščanja praznoverju ali malikovanju. — Niti veliki humanisti niti veliki reformatorji niso pri tem izjema. Ne Luther na Kalvin ne Zvingli ne poznajo med dvema besedama (vera in religija) kake kontradikcije, ki se danes zdi tako važna nekaterim njihovim učencem... Če je v našem stoletju K. Barth ostro kritiziral ‚religijo‘ v imenu vere, je bilo to v posebnem pomenu in s posebnim namenom, ki je ustrezal točni situaciji. Imel je pred očmi predvsem liberalni protestantizem 19. stol. in njegovo docela dehumanizirano ‚religijo‘, potopljeno v ‚kulturo‘; to je pervertirana religija... ‚potvorjena‘ religija, kakor je dejal Barth, ‚kamufლაža ki si jo sposoja človeški napuh, da bi na svoj način obnovil Titanovo avanturo... po ljudeh ‚udomačeno krščanstvo‘, po ljudeh, ki pozabljajo na božjo transcendenco in na pohujšanje križa‘... Videl je, kako je takšna ‚religija‘ postala, krščanstvo brez Kristusa‘, obsojeno na naglo smrt.«<sup>62</sup>

Nato H. de Lubac ugotavlja, kako je K. Barth v protestantovstvo hotel znova uvesti dogmatično načelo in je s tem dejansko »rešil religiozno substanco protestantizma«, da se je mogel ustaviti germanskemu misticizmu tridesetih let, ko je za časa nacizma nastopil nov malik »mistika imanentizma«, kakršna se brez prestanka obnavlja v raznih oblikah.<sup>63</sup> — Barth je pozneje sam izrečno izjavil, da noče vztrajati »v trditvi, kakor da obstoji razkol med vero in religijo«. Sam je povedal, da je njegova reakcija zoper »religijo« liberalizma »imela značaj kritike in polemike«, da pa »ni bila to zadnja beseda resnice« in da je imel pri tem le »deloma prav«.<sup>64</sup>

V drugačnem kontekstu kakor K. Barth v svojih mladih letih, toda tudi v tem primeru v zvezi z notranjo situacijo protestantskih Cerkva je D. Bonhoeffer povzel Barthovo antitezo med »Glaube« (fides) in »Religion« (religio). A storil je to z drugačnimi naglasi kakor K. Barth. Ker pa je upošteval dvoumnost besed »religije«, »religiozen«, »religioznost«, jih je deval v narekovaj. Kljub tej previdnosti, pravi de Lubac, je bila Bonhoefferjeva misel preobrnjena in popačena.<sup>65</sup>

A tudi znani evangeličanski teolog Gerhard Ebeling je o priliki uvažanja raznih »desakraliziranih«, »političnih bogoslužij« med protestanti in katoličani v Nemčiji energično odklonil misel, kakor da je Bonhoeffer utemeljitelj »desakraliziranega« in »areligioznega krščanstva«. <sup>66</sup> Že pred Ebelingom pa je subprior taizéjskega redovniškega bratstva, znani teolog M. Thurian zapisal, da ne K. Barth ne D. Bonhoeffer nista oznanjala »krščanstva brez religije«, to se pravi »brez liturgije, brez takšnega živ-

<sup>62</sup> H. de Lubac, »Foi, croyance, religion«, v: NRTh 101 (1969) 340—342. — Podobno, le da še obširneje H. de Lubac razpravlja o tem v že navedenem delu Foi chrétienne, 149—200, zlasti 185—195.

<sup>63</sup> Lubac, v: NRTh 1969, 342; prim. isti, Foi 185 sl.

<sup>64</sup> Nav. Lubac, v: NRTh 1969, 343.

<sup>65</sup> Lubac, v: NRTh 1969, 343.

<sup>66</sup> G. Ebeling, Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes, v: Zschr für theol. u. Kirche 67 (1970) 223—249, nav. K. — Korr. 24 (1970) 54.

ljenja po evangeliju, ki bi bilo oskubljeno sleherne kontemplacije in veliko-  
dušnosti pred Bogom...<sup>67</sup> Bivši rektor slovitega vseučilišča v Nanterreu  
Paul Ricoeur, sloviti filozof reformirane Cerkve v Franciji, pa je na  
kongresu v Torontu l. 1967 dejal, da brez religije in njenih »form«, insti-  
tucij, izrazov, bogočastja itd. »vera« postane ne-vera; »ne-vera človeka,  
ki je izroččen potrošništvu in nesmislu svoje modernosti«. Seveda pa drži,  
da je treba »religijo« in njene forme, v katerih se vera izraža, vedno znova  
očistiti brezdušnosti, kateri more podleči. Isto prepričanje je P. Ricoeur  
izrazil lansko leto na 23. tednu francoskih katoliških intelektualcev sredi  
marca.<sup>68</sup>

Skratka: Reči moramo, da je krščanstvo oboje, vera in religija; vera  
kot notranja osebna dimenzija kristjanovega bitja; kot totalna disponi-  
ranost osebe za Boga, ki se razodeva po Kristusu v Svetem Duhu; religija  
pa kot zakramentalno občestvo, kot vidna »Cerkev«.<sup>69</sup>

H. de Lubac pravi: »Tisti, ki danes spet postavljajo — opirajoč se posebej  
na Bonhoefferja — antitezo med religijo in vero, delajo to, kadar tega ne  
store v popolni konfuznosti, mnogokrat v povsem drugačnem smislu kakor pa  
Bonhoeffer. Dejansko je to popolno nasprotje tistega, kar sta hotela Barth in  
Bonhoeffer sam. Izpraznjevanje vere slehernega ‚religizonega‘ elementa, ki  
da je preveč človeški, preveč interesiran, preveč težak in nečist, ni — v naj-  
boljšem primeru — nič drugega kakor vdajanje intelektualni utvari... Vera,  
ki polagoma prihaja do tega, da ne vključuje več ne zunanjšega znamenja ne  
socialne institucije ne naslonitve na zgodovino ne objektivno formuliranega  
verovanja ne čustva, takšna vera ne ustreza več veri niti povprečnega kristjana  
niti cerkvenega človeka niti svetnika... Preveč je takšna vera oddaljena tako  
od nauka sv. pisma kakor tudi življenjskega izročila Cerkve in vključuje dve  
nepoznanji: nepoznanje človeške narave in nepoznanje univerzalnega značaja  
krščanstva, ki mora biti ‚oznanjevano vsemu stvarstvu‘. Če je vera oropana  
ne le sleherne zunanje, vidne opore, marveč tudi prvin, s katerimi se hrani,  
potem umre za asfiksijo... Bog sam izgine iz obzorja takih ljudi. Jezus Kri-  
stus je, če ti ljudje še mislijo nanj, samo davni pobudnik. Nič drugega ne  
preostane kakor ideologija brez trdnega jedra, ideologija, katero imenujejo  
‚odprtost nasproti prihodnosti‘ ali pa jo označujejo s katerim drugim imenom.  
Poštenost pa zahteva, naj bi priznali, da govore o nečem drugem kakor pa o  
krščanski veri.«<sup>70</sup>

Že več kakor pred 150 leti je kardinal J. H. Newman še kot anglikanec  
(l. 1831) dejal: »Nekakšne abstraktne vernosti ni. Če se ljudje odločijo za to,  
da bi božje češčenje izvrševali na ‚duhovni‘ način, kakor to imenujejo, potem  
končno dejansko nimajo nikakršnega božjega češčenja več. To se pogosto zgodi,  
in vsakdo bo to vedel iz svoje lastne izkušnje.«<sup>71</sup>

<sup>67</sup> M. Thurian, Der Glaube in der Entscheidung, Freiburg i. Br. 1969, 79.

<sup>68</sup> P. Ricoeur, *Tâches de la communauté ecclésiale dans le monde moderne*, nav. Lubac, Foi 184; poročilo o 23. tednu francoskih katoliških intelektualcev je prinesel Glas koncila, 18. 4. 1971 4; podobno misli o tem npr. O. Cullmann (glej v op. 58 nav. sestavek); pa tudi Jean-Louis Leuba, ki npr. pravi: »A vouloir n'affirmer que la transcendance divine et la liberté insondable de l'Esprit, comment ne pas aboutir à confondre Dieu et le néant? Si Dieu s'est donné à nous, ... il faut bien que nous puissions le recevoir«; »L'Eglise ne saurait renoncer à formuler sa foi, faute de quoi son témoignage devient obscur et ambigu.« (Nav. Lubac, Foi 188).

<sup>69</sup> Prim. Lubac, Foi 257 sl.

<sup>70</sup> Lubac, Foi 187; isti v: NRTh 1969, 345.

<sup>71</sup> J. H. Newman, v: Newman-Karrer, Kirche (Köln 1945) 191.

## Sklep

Kaj sledi iz povedanega?

Najprej brez dvoma to, da nam je treba upoštevati celostni, osebni, eksistencialno-odrešenijski značaj vere. Nikakor ne smemo ostajati le pri enostransko razumskem vidiku vere. Vrniti se moramo k bibličnemu in patrističnemu razumevanju vere kot celostne odprtosti za Boga, da bo Gospod vladal v vsem našem življenju; to pa je hkrati temelj za pravilno razmerje do slehernega človeka. Tudi je treba posvečati večjo pozornost »neracionalnim« prvinam vere in pa prvinam milosti. Zavedati se je namreč treba, da bodo ljudje le tedaj globoko verovali in vztrajali v veri, če bodo iskreno živeli po vesti, če bodo torej poslušni Bogu z vsem bitjem, ne le z razumom, in pa, če bodo gojili molitev, dialog z Bogom.

Vendar bi vera ne bila celostna, če bi razumske prvine prezirali in v reakciji na pretirano razumarstvo sedaj zahajali v drugo skrajnost: v iracionalizem in agnosticizem. Vera je po bibličnem pojmovanju tudi razumsko docela zadostno utemeljena in ni slepi skok v popolno temo. Vera je tudi razumska pritrditve razodetju in vsebini razodetja. Tému se ne moremo odreči. Eksistencialno-odrešenijski pomen ima pri veri tudi vidik razumske pritrditve. To pomeni, da se je odrešenijski dogodek, na katerega se vera usmerja kot na nekaj središčnega — bolj točno rečeno: na Boga, ki se razodeva v Kristusovi odrešenijski skrivnosti — da se je ta odrešenijski dogodek realno izvršil in da ga zato moremo biti realno deležni. To je smisel Pavlovega vzklika: »Če Kristus ni vstal, je prazna vaša vera, še ste v greh... Če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15, 17—19). To hoče povedati Pavlova beseda: »Vem, komu sem veroval« (2 Tim 1, 12). In Petrova: »Nismo se oprijeli izmišljenih bajk« (2 Pet 1, 16).

Toda kakor nas je Bog ustvaril tako, da nas je že s tem samim pozval, naj soustvarjamo, podobno nas je odrešil tako, da nas je poklical k velškemu dostojanstvu »božjih sodelavcev« (1 Kor 3, 9) pri dejanskem uresničevanju odrešenja sveta. Odrešenje ni le dogodek, ampak hkrati poziv in obljuba. Poziv: »Pojdite in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15). A tudi pri spolnjevanju tega naročila gre za nekaj celostnega, eksistencialno-odrešenijskega. Kaj to pomeni? Zlasti to, da mora biti prenovljena in vedno znova prenavljana celotna naša osebna usmerjenost, kakor nas k temu poziva tudi koncil.

Bilo bi dalje enostransko razumarstvo, če bi mislili, da bo naše oznanjevanje uspelo že samo s spremenitvijo govornice, s »transkategorizacijo«. Samim besedam ljudje ne bodo verjeli. Jezus je »delal in učil« (Apd 1, 1).

Profesor protestantske teologije v Montpellieru Georges Crespy, predsednik generalne komisije za evangelizacijo reformirane Cerkve v Franciji in eden od vodilnih mož francoske protestantske misli, je po pravici zapisal ob koncu svoje knjige »Croire aujourd'hui« tole:

»Ako je med vsemi ideologijami, ki krožijo v našem svetu še ena ideologija, ki se razglša za krščansko, potem je to brez pomena in brez interesa za kogar koli. Važno je to, da najdemo še ljudi, ki postavljajo na kocko svoje življenje, zanašajoč se na obljubo božjega kraljestva. — Kadar človek sreča take ljudi, tedaj ni več vprašanja o Bogu, kajti tukaj je Bog



Bog v takšni transparentci, da ni kaj zanikati ali dokazovati. Če se naši sodobniki s takšno vztrajnostjo sprašujejo, ali eksistira Bog ali ne, ni vzrok v tem, ker so postali slepi; vzrok je marveč v tem, ker ni kristjanov, ki bi ga razodevali v edini obliki vidnosti, ki je vredna tistega, kar Bog sam jè in hoče biti za ljudi. Današnja nevernost, nad katero se ljudje ali žalostijo ali nedoločeno veselijo, ne dokazuje nebitanja Boga; kvečjemu dokazuje neeksistenco kristjanov.« In Crespy, ki sicer sam skuša izražati krščansko oznanilo v prenovljeni govorici, nadaljuje: »Ali more kdo resno verjeti, da bi bila pomlajena govorica [oznanjevanja] sposobna dvigniti ugled Boga, glede katerega bi vse naše ravnanje kazalo, da ga mi sami nikakor ne vzamemo resno? ... Komu bomo pripomogli k veri, da Bog vse spreminja, ko pa se mi ne spreminjamo? In kakšno vero bomo mogli posredovati, če nismo najprej umrli sebi, svojim ambicijam, da bi se zanesli samo na Njega, ki je postal ubog, brez udobja in brez vsake druge ambicije, razen té, da nas vse spreminja v svojo podobo?«<sup>72</sup>

Pri tem pa nam je potrebno tisto, kar — sicer v drugačni zvezi — omenja J. Ratzinger: Pogum in potrpežljivost! »Gola potrpežljivost brez poguma ostane brez prihodnosti, in pogum, ki izgubi potrpežljivost, deluje razdiralno in se ogoljufa za svoje lastno delo. V pogumu biti potrpežljiv in v potrpežljivosti ostati pogumen — to se zdi prava naloga naše ure.«<sup>73</sup> To je pač v najvišji meri napolnjevalo prve Kristusove učence, ko jih je poveljani Gospod poslal, da bi oznanjali evangelij vsemu stvarstvu in s tem prebujali vero. Tudi oni so se iz samih sebe čutili skrajno slabotne. A v moči križanega in poveljanega Gospoda in njegovega Duha se niso bali ničesar, ko je šlo za to, da spolnijo naročilo, ki je bilo, človeško gledano, norost prve vrste. Toda Gospodova beseda sv. Pavlu je veljala tudi za vse druge in velja še danes: »Dovolj ti je moja milost, zakaj moč se v slabosti popolnjuje« (2 Kor 12, 9).

### Povzetek

## NEKATERI PREMALO UPOŠTEVANI VIDIKI V POJMOVANJU VERE

Anton Strle

Kakor pove naslov, gre za poudarek, ki bi ga naj v teologiji in v oznanjevanju dobili nekateri vidiki v pojmovanju vere, že dalj časa vse preveč zanemarjeni. Najprej je že splošno mogoče ugotoviti, da je v primerjavi s »fides quae« premalo upoštevana »fides qua«. Pri tej pa je v skladu s situacijo danes po koncilu (in v skladu z naukom koncila) potrebno, da se znebimo zoženo doktrinalnega pojmovanja verovanja, čeprav ne smemo zahajati sedaj v nasprotno skrajnost, saj bi preperečili ravno s tem tisto evangeljsko poglobitev, ki jo nameraval sprožiti 2. vat. koncil. To ima sestavek pred očmi, ko obravnava:

I. Osebnostno, eksistencialno-odrešenjsko pojmovanje vere (pododdelki: 1. Vera kot korelat razodetja; 2. osebnostno pojmovanje vere v izročilu; 3. eksistencialno-odrešenjski značaj vere).

<sup>72</sup> G. Crespy, *Croire aujourd'hui* (gl. op. 1) 122 sl.

<sup>73</sup> J. Ratzinger, v: O. Semmelroth — R. Haubst — K. Rahner (Hrsg.), *Martyria Leitura Diakonia*, Mainz (M. Grünewald) Mainz 1968, 70.

II. Spoznavne dimenzije vere in gotovost vere (pododdelki: 1. Iracionalistične težnje kot reakcija na preveč razumarsko pojmovanje vere; 2. v kakšnem smislu je vera »tveganje« in »avantura«).

III. Razlikovanje med vero in religijo (1. Vera nekaj drugega kakor religija — zoper sinkretizem; 2. vendar religija ni nekaj povsem negativnega — zoper sektarizem in »areligiozno« ter »sekularizirano« krščanstvo).

Sklep opozarja na praktične posledice, tudi na to, da ni dovolj spremeniti »govorico«, če se ne prenovi po evangeliju tudi življenje. Samo tako je mogoče priti do ustrezne »transkategorizacije« in pravega posoobljenja oznanjevanja.

### Zusammenfassung

#### EINIGE GESICHTSPUNKTE, DIE IN DER GLAUBENSAUFFASUNG NICHT IN GENÜGENDEM MASSE IN BETRACHT GEZOGEN WERDEN

Anton Strle

Wie schon aus der Überschrift ersichtlich wird, weist die Abhandlung darauffhin, daß seit geraumer Zeit in der Glaubensauffassung gewisse diesbezügliche Gesichtspunkte gar zu wenig in Erwägung gezogen werden. Es soll im allgemeinen zunächst festgestellt werden, daß »fides qua« im Vergleich zu »fides quae« nicht mit entsprechendem Nachdruck hervorgehoben wurde. In der gegenwärtigen Lage nach dem Konzil und im Einklang mit dessen Lehre tritt an uns die Forderung heran, sich von der eingeengten doktrinären Glaubensauffassung loszureißen, ohne aber ins entgegengesetzte Extrem zu fallen. In diesem Falle dürften wir nämlich Gefahr laufen, auf das Vertiefen des Evangeliums, das vom 2. Vatikanischen Konzil ausgelöst wurde und nun verwirklicht werden sollte, eine hemmende Wirkung auszuüben. Eben dieses Problem führt die vorliegende Behandlung im Sinne und macht es schärfer ins Auge zu fassen indem sie folgende Begriffsbereiche darlegt:

I. Die persönliche, existentiell-erlösende Glaubensauffassung. (Unterabteilungen: 1. der Glaube als das Korrelat der Offenbarung; 2. die persönliche Auffassung des in der Überlieferung enthaltenen Glaubens; 3. das existentiell-erlösende Gepräge des Glaubens.)

II. Die Erkenntnisdimensionen und die Sicherheit des Glaubens. (Unterabteilungen: 1. Irrationelle Bestrebungen als Rückwirkung auf die allzu rationale Auffassung des Glaubens; 2. In welchem Sinne dürfte der Glaube als »Wagnis«, als »Abendteuer« betrachtet werden.)

III. Das Unterscheiden zwischen Glaube und Religion. (Unterabteilungen: 1. der Glaube kann der Religion nicht gleichgesetzt werden — contra Sincritismus; 2. Die Religion soll jedoch nicht als durchaus negativ gewertet werden — contra Sectarismus und das »areligiöse« und »sekularisierte« Christentum.)

Der Abschluß will auf die praktischen Folgerungen der dargestellten Erkenntnisse hinweisen, insbesondere aber auch darauf aufmerksam machen, daß es nicht ausreichend ist, nur »die Redeweise« abzuändern, sondern daß Leben durch das Evangelium erneuert und belebt werden müßte. Denn nur auf diese Weise wird die Möglichkeit geschaffen zu einer echten »Transkategorisation« zu gelangen und in der Verkündigung des Evangeliums zu dessen zeitgemäßer Vergegenwärtigung auszureifen.

## Résumé

### SUR QUELQUES ASPECTS NÉGLIGÉS DE LA FOI

Anton Strle

Comme le suggère le titre, il s'agit d'accentuer en Théologie comme dans l'annonce de la Parole, certains aspects de l'acte de foi que l'on a par trop négligé depuis fort longtemps. Il est évident, de prime abord, que l'on insiste trop sur la »fides quae« au détriment de la »fides qua«. En ce qui touche à cette dernière et en accord avec la situation créée par le Concile Vatican II. et avec la doctrine même du Concile, il faut abandonner une conception trop étroite de la foi, sans tomber, évidemment, dans l'excès contraire. Ce serait mettre en danger l'acquit du Concile, de même qu'on pourrait douter de la fidélité à l'Évangile de pareils excès.

Le présent exposé veut éviter ces excès lorsqu'il traite I. — de la conception personnelle de la foi comme acte salvifique dans l'existence. (Les sous-titres: 1. — La foi correlative à la Révélation; 2. — La conception personnelle de la foi dans la Tradition; 3. — La foi comme acte salvifique dans l'existence.)

II. — L'aspect cognitif de la foi et certitude de la foi. (Sous-titres: 1. — Tendances irrationnelles en réaction contre une conception trop intellectualiste de la foi; 2. — En quel sens la foi est un »risque« et une »aventure«.)

III. — Distinction entre foi et religion. (Sous-titres: 1. — La foi est différente de la religion — contre le sincrétisme; 2. — mais la religion n'est pas quelque chose de tout à fait négatif — contre le séctarisme et le Christianisme »areligieux« et »séculier«.)

Dans la conclusion on insiste sur les conséquences pratiques: il ne suffit pas de changer de langage si on ne change pas de vie dans le sens de l'Évangile. C'est la conformité à l'Évangile qui nous permettra de réaliser cette »transcatégorisation« tant vantée ainsi qu'un vrai »aggiornamento« dans l'annonce de la Parole de Dieu.

## DANAŠNJE OZNANJEVANJE BOGA

Koreferat — Rudi Koncilija

V dušnem pastirstvu opažamo:

1. Da danes ljudje ugovarjajo, da si Boga ne morejo več predstavljati in zato tudi ne morejo moliti. Zajelo jih je t. i. »stvarno mišljenje« — v mislih so jim blizu le predmeti. Kritičen razum ne prenese več antropomorfne in oddaljene (monarhistične) predstave o Bogu.

2. Današnjemu človeku je blizu le resnica, ki se ga v jedru dotika.

3. Božji oznanjevalci v tem vzdušju opažamo, da ne poznamo njegove diagnoze, še manj zdravila.

Zato raziščimo položaj!

Industrijska civilizacija z načinom življenja, ki ga vsiljuje, oblikuje t. i. »moderno družbo«. Zanj je značilna:

1. večja zunanja povezanost, odvisnost;

2. sociološke skupnosti, ki se ne oblikujejo več tam, kjer ljudje stanujejo, ampak kjer delajo. Včasih je bila religioznost bistvena in javna lastnost sociološke grupe. Danes se v njej veren človek znajde popolnoma osamel.

Malikovanje tehnike je razkrojilo v ljudeh smisel za skrivnostnost. V neznanem so včasih ljudje videli božje. Danes si mislijo: znanost napreduje. Čez 100 let ne bo več skrivnosti. Današnji svet je razsvečeni svet, kajti posvečenost je skrivnostna in skrivnost je vedno posvečena. Če pa ni skrivnosti, ni posvečenosti. Torej vidimo, da vedno večja povezanost pospešuje razsvečenost.

Danes se sociološke skupnosti formirajo vedno bolj v horizontalo, vertikala se lomi. Ljudje iste generacije se drže skupaj, avtoriteto odklanjajo. V skupnosti postajajo lahkomišelnost in preneglih sklepov. — Zgled: otroci. Kdor je iztrgan iz skupnosti, je globlji. Zato je tudi vera današnjih »posameznikov« sredi ateistične skupnosti globlja kakor nekdanjih ali sedanjih posameznikov sredi krščanske skupnosti.

Sprememba mišljenja. Nanjo vpliva prirodoslovna znanost z odkrivanjem trdnih zakonitosti. »Samo to je resnično, kar se da trdno in jasno spoznati.« Zopet vemo, da se je v preteklosti razobličil odnos med molitvijo in delom. Molitev je postala sama sebi namen. Zato je Marx v veri začutil opij, ker je zgubljal zvezo z realnim življenjem. Za načelo je postavil ustvarjalno, osebno odgovorno delo. Neskladnost med molitvijo in delom torej vodi v ateizem. Načrt brez ustvaritve je nesmisel, ustvaritev brez načrta pa prav tako.

Kakor sodobnega človeka tako tudi sodobno filozofijo zanima zlasti človek.

Prvenstvena ideja začetne in sedanje ateistične propagande se glasi: ateizem hoče služiti človeštvu, ga dvigniti iz blata, strahu in suženjstva in ga osvoboditi. Ko je Cerkev dajala, kolikor ne kaj hujšega, vsaj videz pripadnosti aristokratskemu taboru, so socialne revolucije nastopale v imenu zatiranih, v imenu svobode, bratstva in enakosti. Integralni del tega boja je bil boj proti Bogu, bolj rečeno — proti monarhistični, aristokratski podobi Boga. To vzdušje je kolikor toliko še aktualno.

Ljudje tega kova od nikoder nič ne pričakujejo. Zanesajo se le na lastno pamet in svoje roke. Iz svoje svobode gradijo svojo odgovornost pred seboj in družbo, torej le pred človekom. Zato v Bogu gledajo nekaj sovražnega, nekoga, ki človeku jemlje svobodo, ki ga peha z ravnine človeškega dostojanstva. Od tod geslo: Ateist sem zato, ker hočem biti človek. Vera pa je »opij za ljudstvo«, projekcija človeškega v božje, iluzija, sanje o izpolnitvi želja, pričakovanje zadostitve prikrajšanim. Torej nekaj človeka nevednega.

Vse te »psovke« vsebujejo globoke probleme človekovega bitja, ker so jih marksisti vse do nedavnega izgovarjali kot »psovke«, so menili, da so s tem že z njimi opravili. Vendar se je danes situacija v tem pogledu zelo spremenila. (Primer: Bošnjak, Bloch, Garaudy itd.)

V filozofiji je kozmološka metafizika nudila bližnjico k ugotavljanju nujnosti najvišjega, neskončno popolnega Bitja. V poslednjem obdobju pa govorimo o t. i. razkroju metafizike. Tako sodobna filozofija zanemara objektivni kozmos in je vsa v eksistencialni antropologiji. Človek je središče, vendar pada v razkrajajoči NIČ. Na tem dnu pa mnogi odkrivajo novo pot do Boga — Rožanc itd. Nič novega, kajti baza vsega je Bog.

Trésmontant se že vrača v kozmos in na sodobno znanstven originalen način prihaja do nujnosti Stvarnika.

Korenina ateizma v mišljenju sodobnega človeka sega še zlasti v najgloblji človeški problem — trpljenje. V grozotah vojne in koncentracijskih taborišč so nekateri izjavljali: Bog, ki je tukaj in more to preprečiti, pa ne prepreči, je nemoralen.

Končno: današnjega človeka ne zanima toliko zunanja oddaljena resnica, kolikor v sebi doživeta resničnost. Iz nje izhaja.

Cerkveni vzroki za verski razpad:

1. Intelektualistično obravnavanje naukov. Pojem vere so osiromašili le na razumsko raven: »imeti za resnico« (katekizem). Resnica pred življenjem, pred ljubeznijo.



2. Krščanstvo je v marsikaterem predstavniku zašlo v juridizem in moralizem. Ljudem znamo le kot zverženi paragrafi pripovedovati, kaj MORAJO in kaj NE SMEJO, pozitivni element — žar oznanjevanja blagovesti čisto izostaja, Babin: Nimaš pravice spregovoriti. če ne boš oznanil veselega oznanila.

3. Božja služba se marsikje izrodi v formalno izpolnitev dolžnosti (intencija), v breme in dolgčas. Stolni mežnar: Če ne bi bilo intencij, marsikdo ne bi maševal.

4. Še vedno smo obsedeni od krute dediščine preteklosti, ko so pobožne duše strašili pridigarji z užaljenim Bogom, ki moralizira, pošilja stiske, obsoja, preklinja. Kje bi mogli še najti prostor za ljubezen? To spačeno osebno podobo Boga pa še ohladijo z abstraktnim govorjenjem o najvišjem Bitju, transcendentnem, onstranskem. Ta Bog je daleč od svetopisemske podobe Boga.

5. Zapostavljanje svetopisemskega oznanila, izkustva, meditacije in globine. Izhajajoč iz tehnično racionalističnega mišljenja mnogi zgublajo smisel za bohотно bogato svetopisemsko izražanje v prisposodobah in ga hočejo popolnoma oskubiti. S tem gledajo na božjo besedo kot na nekaj razumsko povsem obvladljivega. Ponižali so jo na svojo raven in tako pohabljeni jih ne more več dvigati v skrivnostni božji svet.

Odkritje človeškega sobivanja z drugimi v nedogled množi tostranske skrbi za sedanost in prihodnost. V teh skrbeh (npr. gospodarstvo) vidijo ves smisel bivanja.

Nezmožnost za odnos do Boga raste z grehi in krivdo, nezvestobo in brezbriznostjo.

Naš odgovor na situacijo je veselo oznanilo Boga sodobnemu svetu.

Iz vsega tega, kar smo povedali v prvem delu, skušajmo spoznati svojo nalogo notranje katarze in svežega oznanjevanja Boga.

V duhu skesanosti moramo premotriti svoje mišljenje in svoje govorjenje o Bogu. Naš lasten odnos do Boga dviga ali podira odnos do Boga pri ljudeh. »Kakršno bo tvoje duhovno življenje, takšen bo tvoj apostolat« (Edvard Poppe).

Boga ne glejmo kot Bitje poleg bitij, ampak kot Bitje, s katerim vse vstane ali pade. V knjigi so vse črke in besede použite v duha knjige. Ni duh knjige nekaj poleg črk in besed. V takšnem odnosu je Bog do vsega ustvarjenega. Noben predmet nas ne loči od njega. Tudi nas prepaja do poslednjega vlakena. Vanj smo použiti in ljubi nas. Vsemu je imanenten, vendar ga še ne moremo dopojmiti. Mnogo bolj važno pa je, da sredi stisk in minljivosti stopamo z njim v najgloblji ljubezenski stik. Kdor ga doživi, se požvižga na vse dokaze, kakor fant in dekle, ki se iskreno ljubita. Resnica ljubezni osvobaja, sprošča. Pojem o Bogu na ta način postaja vendo globlji, pristnejši in obenem skrivnostnejši, privlačnejši. Logicistična »jasnost«, »posest resnice«, pa je bila hladno oddaljena, mrtva neosebna. Logični dokazi za bivanje Boga so aktualni le za tistega, ki že živi ali išče v polnem zagonu ljubezenskega stika z Bogom. Po tem ljubezenskem stiku vera postaja preprosta, bratska, življenjska, sočna, goreča, vesela. Samo iz nje bo moglo vreti takšno govorjenje o Bogu, ki bo vleklo, vnelo, ki bo polno strahu božjega in polno neposredne božje prijateljske bližine.

Kako ljudem pomagati.

Edino če bomo izhajali iz pravkar opisanega vzdušja iz osebnih doživetij in iskrene pristnosti, ba naša pomoč ljudem res pomoč. Bogoslovec, ki je šel iz semenišča: »Nočem ljudem lagati.« Ljudem ne bomo približali Boga s hladno oddaljenostjo, ampak s človeško toplino, s poseganjem v njihovo notranjo problematiko in prvinska doživetja.

V zgodnjem otroštvu si pridobiva človek najbolj prvinska izkustva: skritost, zavarovanost v materinem telesu in nato v naročju pred sovražnim okoljem:

— sprejetost v strani staršev. Občuti, kako ga starši hočejo, sprejemajo kot dar, ljubijo in mu poklanjajo silno veliko pozornost;

— vodenost s strani staršev. Starši ga vzgajajo: hvalijo in grajajo, svarijo, včasih kaznujejo. Izkuša, da je vse to njemu v dobro, iz ljubezni.

Ta prvinska otroška izkustva družinske ljubezni so predpodoba ljubezenskega odnosa Boga do človeka.

Ko človek preraste svojo otroškost, ko dorašča in doraste, ko predre lupino toplega družinskega gnezda in se znajde sam sredi vesoljne stvarnosti, doživi eksistencialno stisko. To stisko tvorijo stvarnosti, ki so analogne otrokovi stiski, če je iztrgan iz ljubečega družinskega gnezda.

Te stvarnosti so:

1. Občutje nezavarovanosti in obenem iskanje trdnih tal: klic po smislu sveta in lastne eksistence. Čimbolj gre ta dispozicija v ekstrem, obupu naproti, tem pretresljivejši je krik po Bogu.

2. Občutje osamelosti sredi kozmične praznine, izgubljačo se v neznano temo, sredi neizprosne usode krutega minevanja in bližanja konca, občutje trde zavrženosti s strani zakonov bolezni in smrti, zavrženosti, iz katere ti noben bližnjik ne more pomagati in je tudi sam neizprosno vržen vanjo. Tako postane vsa človeška ljubezen samo iskrica v mrzlem objemu vesoljnega ničla.

To je krik po toplem objemu. Nekoga, ki vse to neznano in mrzlo obvlada, gleda od zgoraj in z ljubeznijo išče neznatno izgubljeno človeško bitje.

3. Občutje teme in zmede glede usmeritve posameznih dejanj in celotnega življenja. Torej moralni problem: na eni strani vest in čut odgovornosti, na drugi strani vpraševanje po utemeljitvah podreditvene vesti.

Ta elementarna želja po jasnosti je prav tako krik po Nekom, ki obvlada situacijo in more svetovati.

Ko pri ljudeh vsak dan množično ugotavljamo našete stvarnosti eksistencialne stiske, nam to ne smejo biti toliko znamenja ateizma kakor prvinski kriki po Bogu. V njih glejmo evangelija žejna usta množic. In ta usta se bodo izsušena umirajoče zaprla, če bo nam zmanjkalo evangeljskega kerigmatičnega soku. Še vedno smo polni enostranskega prirodoslovnega mišljenja, ki vse natančno »razjasni«. To pa ni okusen sok, ampak kis. Kajti najgloblja eksistencialna stvarnost ne sprejema razrešitve le kot pojem, ampak jo meditira, prodira v njeno skrivnost in jo tako použiva in sprejme.

Zato moramo evangelijsko oznanilo vedno povezovati z osebnim mišljenjem človeka v njegovih življenjskih stvarnostih, kot so: soprog, otrok, zaupanje, ljubezen... Dalje z mišljenjem v smislu prav njegovega življenja, o njegovi odgovornosti. Medčloveški odnosi v ljubezni so prisposoba, na katero navezujemo svoje govorjenje o Bogu. S totalno egoističnimi ljudmi se ne da o Bogu govoriti.

Dejansko vse naturalno v človeku vodi k Bogu. Zato je izrednega pomena t. i. »naturalna meditacija«. Npr.: Otrok v materi že ima teženja, ki se nanašajo na življenje po rojstvu. Če bi mu kdo povedal, kako bo po rojstvu, bi bilo to zanj razodetje. Tako zopet po rojstvu doživljamo v sebi večnostna teženja, ki se nanašajo na naše življenje v Bogu. In razodetje nam oznanja, kakšno bo.

Osnova naturalne meditacije je čudenje. Edino, kdor se zna čuditi, ima smisel za skrivnostno. Po naturalni meditaciji pogani prihajajo do Boga.

Pesnik vse gleda pomensko. Vsi moramo biti do neke mere pesniki.

Pravila za verski razgovor:

1. Ne se bojevati in zmagati, ampak pomagati.

2. Najti skupno osnovo in skupaj razmotrivati resničnost.

3. Ne dokazovati, ampak pokazati možnost, nato verjetnost, končno resnico.

4. Vprašuj sogovornika!
5. Ne se postavljati nad sogovornika, ampak poleg njega.
6. Proučiti moramo notranje nastrojenje sogovornika in ga spreminjati.
7. Ne se pustiti zvoditi proč od ljubezni.
8. Po stopnjah prihajati do resnice.
9. O Bogu ne govoriti kot o stvari ali oddaljenem bitju, ampak o Bogu, ki nas išče, nagovarja, odrešuje, osvobaja, ljubi.
10. Ne sogovornika obsipati z rešitvami, ampak omogočati izkustva, ki bodo k njim vodila.
11. Tako govoriti, da pogovor daje priložnost za delovanje milosti.

Buditi v ljudeh življenjsko izkustvo vere.

Še posebej danes imamo veliko odraslih in zlasti mladine, ki so v svoji verski zavesti zelo na začetku. Njihove formulacije vere in oblike pobožnosti niso nič kaj ortodoksne. Vera Cerkve in njeno bogoslužje jim je tuje. Njihova pot do cerkvene pravovernosti in popolne pripadnosti Cerkvi je dolga in naporna. Posamezni praktični verski vzgojitelji, ki delajo z občutkom, so že vedno čutili svoj poklic v tem, da te ljudi počasi vodijo po omenjeni poti naprej. Te poti ne smemo skrajševati. Vzgojitelj naj spremlja po njej vsakega posebej. (J. te Du v knjigi *Katechese und Gruppendynamik*, Luzern—München 1971, kaže, kako najti to pot s pomočjo neusmerjenega razgovora v skupini. Ostale metode podaja B. Grom, *Methodischdidaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis*, Freiburg 1972.)

Na poti h globlji veri ima izredno važen pomen spontano in vitalno versko izkustvo in doživetje. Poklic verskih vzgojiteljev je, da ga budijo. Verska vzgoja, ki ne daje primata buditvi življenjskega izkustva, je enaka kot šolsko piflanje učnih formul, govorjenje nad glavami, socialni pritisk, dresura. Spontano in vitalno versko izkustvo in doživetje bodo vzgojitelji budili v mladini in odraslih z meditacijo. Po svetu se danes veliko ukvarjajo z meditacijo.

Veliki nemški katehetski strokovnjak Klemens Tilmann prireja po nemškem jezikovnem svetu številne tečaje uvajanja v meditacijo. Piše temeljit priročnik »Uvajanje v meditacijo«, katerega prvi del je izšel lani in letos v dveh izdajah (Klemens Tilmann, *Die Führung zur Meditation*, Ein Werkbuch I, Benziger Verlag), drugi del pa še čakamo.

Tudi pri nas bi morali vsaj duhovniki preštudirati to knjigo in začeti s tečaji uvajanja v meditacijo. Z meditacijami pri mladini sicer že precej šarimo, vendar ne strokovno. »V zadnjih mesecih ni nobena beseda tolikokrat zlorabljena kot ‚meditacija‘,« je pred kratkim na tečaju na Dunaju izjavil Klemens Tilmann. Torej z meditacijo se moramo strokovno spoprijeti. Do meditacije evangelija moramo priti prek predstopenj: koncentracije, čutne zaznave in ustvarjalnega odkritja samega sebe. Tilmann nas strokovno pouči, kako priti do tega.

Prefinjeno izkustvo samega sebe spreminja vnešene navade mišljenja in vrednotenja. Če nočemo, da religiozne predstave in naravnave mladine, ki jih je prevzela od vzgojiteljev in otroštvu, ne bodo postale zanje nekaj obrobne, jih je treba voditi k izkustvu samega sebe. To izkustvo ima religiozni pomen, ker je človekovo najbolj notranje jedro stičišče z Bogom. To izkustvo jih bo zakoreninilo v proces odkrivanja samega sebe, svojega bistva v prihodnosti, večnostnih perspektiv svojega bivanja. Vpeljalo jih bo v proces nastajanja odrasle osebnosti in njenega razvoja k absolutnemu, k vodilni ideji in vodilni motivaciji, ki bo vse prežela.

Mlad človek je nagnjen k doživetju in notranjemu izkustvu. Za resnično spozna le tisto, kar more doživeti. Niso ga še pokvarile racionalistične tendence. Če Kristusa in po njem Boga ni doživel, ga pojmuje kot nekaj abstraktnega in neresničnega. Zato verouk, ki ni povezan z verskim doživetjem, nima

uspeha. Verskopsihološke raziskave v Belgiji kažejo, da so verski dvomi posebej živi med 14. in 16. letom pri polovici deklic in dveh tretjinah dečkov. Pri nas je v tem pogledu veroučno vzdušje boljše, ker verouk ni šolski predmet, ker prihaja mladina k verouku svobodno.

Današnja neverna in versko mlačna mladina trpi v nezadoščenosti zaradi lakoti po duhovnih doživetjih in potrebi po iskrenem prijateljstvu. Zato se po Ameriki in Evropi zelo hitro širi »Jezusovo ljudstvo«. V Ameriki jih je nad milijon, v Zahodni Nemčiji pa nad sto tisoč. Njihova entuziastično ekstatična podoba pomeni borbo proti zavoram ustvarjalnosti, zlasti proti trinoštvu racionalizma, pod katerega nas tiščita tehnični in družbeni razvoj. Človek se danes želi vrniti v raj predracionalnega, materinskega izkustva enosti in sreče. To vračanje je samospušcanje k transcendenčni lastnega bitja (Rahner). Religioznost je »neskončna strast« (Kierkegaard).

Česa naj se iz tega uči Cerkev?

Pomaga naj ljudem, da bodo doživljali svojo vero tudi v čustvenem območju osebnosti. Vendar ne sme zavajati v zmoto, kot da pomeni človekov notranji obrat k transcendenčni egocentrično uživaško čustvovanje kot sodeložnost pri Neskončnem. To bi bila docela kompenzacijska in funkcionalna religioznost. Izginila bi, brž ko bi bila določena potreba potešena (uspeh v poklicu, ljubezni...). Sentimentalnega verskega čustvovanja se mladina sramuje, ko ga preraste. Zelo nevarno je, da se obenem sramuje tudi verske vsebine.

Ko se mladina zbere iz nekega verskega razloga, si mora najprej določiti vseprevejajoče stališče. Ujeti se mora v medsebojnem življenjskem občutju ob tematiki, ki obvladuje vse navzoče (poklic, ljubezen, družbeni angažma...). Voditelj do tega pripelje z vprašanji, ki ugotavljajo diagnozo osebnosti.

Pri uvajanju v vitalno religioznost mladine imajo enakovreden pomen razum, volja, čustveno območje. Nagovoriti je treba predvsem tista čustvena stremjenja, ki domujejo popolnoma v duši — in so odprta za resnično transcendenčno: veselje, izkustvo vrednot, čut za odgovornost, iskanje zadnjega smisla, zavarovanosti in sreče, hvaležnost za podarjeno ljubezen, spoštovanje pred Absolutnim, stremjenje po tem, da bi bil kaj vreden.

Spontano veselje nad uspehom življenja lahko izpeljemo v občutek »anonimne hvaležnosti«, nato ga pa poglobimo v zavestno zahvalo Stvarniku in v pripravljenost darovati naprej. Značaj podarjenosti (Stvarnik nam) in darovanosti (mi drugim) bivanja v naši zavesti postane intenzivno in vitalno izkustvo.

Čustveno močno in metafizično jasnovidno izkustvo je v neposrednem božjem nagovoru v vesti. Iz tega pa sledijo nadaljnja doživetja, ko prevzemam odgovornosti in postajam etično ustvarjalni ali zadolženi.

V meditacijah in pri verouku bi morali pogosteje izhajati iz t. i. »mejnih situacij« (izraz je uvedel K. Jaspers) ali iz osnovnih omejenosti človeške eksistence: čas, smrt, greh, spol. In v njih bomo vodili mladino v dialog z osebnim transcendentnim Ti in njegovim avtentičnim razodetjem v Jezusu Kristusu.

### Literatura

Dr. Kl. Tilmann, Die Gottesfrage in Welt, Glaubensverkündigung und Seelsorge (predavanje v Ljubljani, 26. 6. 1968).

Dr. Kl. Tilmann, Die Führung zur Meditation, Ein Werkbuch I, 2. izdaja, Benzinger Verlag 1972.

B. Grom, Ist Jesus der beste Trip? Extatisch — meditative Welle als Frage an die Religionspädagogik; v: Orientierung (Zürich) 15. 1. 1972.



# Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve

Anton Nadrah

V znanstvenem in poljudnem verskem pisanju po svetu in deloma tudi pri nas večkrat zasledimo besedo »karizma«. 2. vat. cerkveni zbor je o karizmah spregovoril. Mnogi v pokoncilski prenovi zelo upoštevajo karizme in ne nehajo naglašati njihovega pomena za teologijo in življenje Cerkve.

O karizmah danes pišejo pod različnimi vidiki. Ker je teologija o karizmah šele na začetni stopnji razvoja, je marsikaj še nedognanega. Zlasti bi bilo potrebno vsa dognanja povezati v sistematično celoto.

Razprava hoče, čeprav v skromni obliki, na sistematičen način podati današnje teološko gledanje na karizme in ob tem raziskati, kakšen pomen imajo karizme v teologiji in življenju Cerkve. To je zlasti potrebno pri nas, ker je bilo doslej o karizmah zelo malo napisanega.

V prvem delu razprave govorim o karizmah po gledanju sv. pisma, o karizmah v zgodovini Cerkve in o nauku 2. vat. cerkvenega zbora glede karizem. Drugi del razprave je teološko razglabljanje o karizmah in hoče še posebej pokazati pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve.

## I. KARIZME SPADAJO K BISTVU CERKVE

### 1. Enostransko gledanje na karizme

O karizmah, nadnaravnih darovih Svetega Duha za korist skupnosti, je razširjenih še veliko napačnih predstav, drugim pa ta beseda ne pove prave vsebine.

Solska teologija je karizme opredeljevala kot posebni privilegij apostolske in prve Cerkve. Pozneje so se javljale le še pri svetnikih in mistikih. Po tem naziranju so karizme izredni darovi Svetega Duha, ki jih prejmejo le nekateri izbranci, in ne spadajo k naravi Cerkve. V slovenski mariborski celotni izdaji sv. pisma iz leta 1959—1961 v pismu Korinčanom že naslov »O izrednih darovih Svetega Duha« (1 Kor 12) zavaja v zmotu, kakor da so karizme le nekaj izrednega. Tudi v opombah k različnim svetopisemskim besedilom, ki govore o karizmah, je ponovno povedano, da gre za izredne in začasne darove Svetega Duha.

Vzrokov, da se teologija skoraj ni ukvarjala s karizmami, je več. Že teologija o Svetem Duhu je bila premalo poglobljena. Sveti Duh je v zavesti vernikov nepoznani Bog, čeprav jim je dejansko zelo blizu, saj deluje povsod tam, kjer gre za milost. Starejša ekzeziologija se je od reformacije naprej skoraj izključno ukvarjala z institucionalnim elementom v Cerkvi. Na Cerkev je gledala kot na popolno družbo, ki jo zedinja, ureja in vodi hierarhija. Ko je prišlo v ospredje juridično gledanje na Cerkev, v teološkem razpravljanju ni bilo dosti prostora za nepredvidene svobodne karizmatične darove Svetega Duha. Poleg tega je treba upoštevati, da laiki polagoma niso imeli več tako dejavne vloge v Cerkvi, kakor so jo imeli nekdaj in kakor jim jo Cerkev priznava danes. Sveti

Duh pa prebiva in deluje v vseh vernikih, tudi v laikih. Kot nadaljnji vzrok skoraj popolnega molka o karizmah je treba iskati v dejstvu, da teologija ni dovolj upoštevala celotnega sv. pisma, zlasti ne prvega pisma Korinčanom. Končno omenimo, da je nezanimanju za karizme botrovala tudi sholastična delitev milosti na posvetilno milost (*gratia gratum faciens*) in službeno milost (*gratia gratis data*). »*Gratia gratis data*« je namenjena za korist Cerkve, nima posvečevalne vloge in je zelo redka, izredna ter čudežna, tako so začeli polagoma trditi. Kot najboljši primer za karizme so navajali Balaamovo prerokbo. Balaam je hotel proti božji volji preklinjati Izraelce, a jih je po karizmatičnem božjem vplivu moral blagoslavljati (4 Mojz 22—24). Razumljivo je, da se za take izrednosti teologija ni posebej zanimala.<sup>1</sup>

Seveda bi bilo napačno misliti, da v času, ko se teologija ni posebej zanimala za karizme, teh ni bilo. Sveti Duh je v Cerkvi vedno dejaven. Poleg tega moramo upoštevati, da so o karizmah vsaj vključno govorili, kot so npr. razpravljali o milosti ali o delovanju Svetega Duha, čeprav niso uporabljali besede »karizma«.

Teologija se je začela bolj zanimati za karizme že nekoliko pred 2. vat. cerkvenim zborom, zlasti pa v zvezi z njim in po njem. Kljub temu karizme še niso vsestransko obdelane.<sup>2</sup>

## 2. Karizme po gledanju sv. pisma

### a) Splošno o karizmah

Grško besedo »charisma« so pred sv. Pavlom zelo redko uporabljali. Apostol Pavel ji je prvi dal tehnični pomen in jo uvedel v teologijo. Pomeni nezasluzeni dar, milostni dar (Rimlj 12, 6) in pride od besede »charis«, ki pomeni milost. Beseda »charisma« nima pri Pavlu vedno tega tehničnega pomena. V zelo splošnem pomenu Pavel z njo označuje vsak božji dar ali dar v božjem imenu (Rimlj 1, 11; 11, 29; 1 Kor 1, 7). Pomeni tudi dar večnega življenja (Rimlj 6, 23) in celo rešitev od življenjskih nevarnosti (2 Kor 1, 10—11).<sup>3</sup>

1. Karizmatične pojave najdemo že v stari zavezi, saj je tudi v njej deloval božji Duh. Imamo institucionalne in karizmatične službe. Institucionalne službe so bile vezane na pripadnost k določenemu rodu, ali so se podedovale, ali podeljevale s človeško postavitvijo. Karizmatične

<sup>1</sup> Prim. H. Küng, *La structure charismatique* 47 sl.; K. Rahner, *Bemerkungen* 415 sl.; G. Lafont, *L'Esprit-Saint* 477. Za dela, ki jih večkrat navajam, uporabljam skrajšano obliko. V celoti so ta dela navedena na koncu med viri in literaturo.

<sup>2</sup> Med prvimi boljšimi razpravami z novim pogledom na karizme je vredno omeniti dve: Y. Congar, *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église*, v: *Irénikon* 24 (1951) 289—312; 440—466; K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, v: K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg im Br. 1958, 1965<sup>3</sup>, 38—73.

<sup>3</sup> Nekateri avtorji tako uporabo besede »charisma« imenujejo netematično oziroma nespecifično. G. Hasenhüttl, *Charisma* 130—136, pravi, da razlikovanje na tematično in netematično uporabo besede ni utemeljeno v sv. pismu in ga zato tudi sam ne uporablja. »Netematične« karizme šteje med »temeljne« karizme in jih obravnava pred ostalimi karizmami.

službe so se podeljevale po neposredni božji izvolitvi in so imele posebno močan vpliv. Naloge karizmatičnih služb so bile določene pri vsakokratnem božjem poklicu, medtem ko so imele institucionalne službe točno določeno področje pravic in dolžnosti.

Ker sta bila Savel in David poklicana in maziljena od karizmatika Samuela, je imela tudi kraljevska služba karizmatično podlago, čeprav je bila obenem tudi institucionalna. Kralj po Jahvetovem srcu ni le nosivec službe, ampak tudi duha: »Samuel je vzel rog z oljem in ga (Davida) mazilil sredi njegovih bratov. Od tega dne in nadalje je duh Gospodov prešinjal Davida« (1 Kralj 16, 13). Poleg Davida je tipičen primer karizmatičnega kralja Salomon s svojo karizmatično modrostjo.

Karizmatična je bila služba velikih sodnikov, Otoniela, Gedeona, Jefteja, Samsona idr., ki jih je Jahve poklical, da so pomagali ljudstvu do pravice nasproti drugim narodom. Napolnjeval jih je božji Duh in jih vodil do zmag.

Predvsem so v stari zavezi važne karizme v zvezi z oznanjevanjem in ohranjanjem božje besede, ki kažejo posebno božjo skrb. Služba prerokov je imela izrazito karizmatičen značaj (če izvzamemo institucionalne preroke). Jahve jih je posebej poklical v službo. Bili so napolnjeni z njegovim Duhom in so nastopali tudi proti kraljem in duhovnikom, če se je bilo treba pognati za božje pravice.

Preroško karizmo v polnem pomenu besede so imeli Mojzes, tako imenovani veliki in mali preroki idr. Gre za neko božje razodetje in za posredovanje tega razodetja. Oznanjevanje božje besede je po gledanju preroka Izaija v zvezi z Duhom (Iz 42, 1).

Tisti, ki so skrbeli za ohranjanje in posredovanje božje besede, so imeli funkcionalne karizme, neko deležnost pri preroški karizmi. Prerok v polnem pomenu besede je oznanil božjo besedo. Naprej je skupnost skrbela zanjo. Posebno vlogo so imeli pri tem duhovniki in leviti.

Zelo važna je v stari zavezi karizma za pisanje božje besede. Mnogi preroki so dobili od Boga posebno naročilo, posebno karizmo, v moči katere so božja razodetja tudi napisali. Gre za karizmo inspiracije. Tudi drugi svetopisemski pisatelji (npr. za zgodovinske knjige ali psalme), ki niso prejeli razodetja, so pisali pod vplivom karizme inspiracije.<sup>4</sup>

Preroki so napovedovali obilico darov v mesijanski dobi. Prerok Joel je napovedal: »Po tem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo; in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovale, vaši starčki bodo sanje imeli, vaši mladeniči bodo prikazni gledali; tudi na vaše hlapce in na vaše dekle bom v tistih dneh izlil svojega Duha« (Joel 3, 1—2).

2. V novi zavezi, ki pomeni začetek mesijanske dobe, se je na binkoštni praznik ta obljuba začela uresničevati. Apostol Peter je v svojem govoru pojasnil, da se je s prihodom Svetega Duha zgodilo to, »kar je bilo povedano po preroku Joelu« (Apd 2, 16). Tedaj so Kristusovi učenci delovanje Svetega Duha izkustveno doživljali. Najbolj na zunaj opazna karizma je bilo govorjenje v raznovrstnih jezikih (Apd 2, 4).

<sup>4</sup> Prim. P. Grelot, *L'inspiration scripturaire*, v: *Recherches de science religieuse* 51 (1963) 349—357; N. Füglister, *Prophet*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München 1963, 366 sl.; J. Gewiess, *Amt*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, 31 sl.

Šele ko je prva Cerkev na binškošni praznik prejela »moč z višave« (Lk 24, 49; Apd 1, 8), je bila sposobna za svojo svetovno nalogo. Tako ima prejem Svetega Duha in njegovo delovanje velikanski pomen za življenje Cerkve. Sveti Duh je božje darilo vsem, ki verujejo in so bili krščeni (prim. Apd 2, 38; Gal 4, 6; Rimlj 5, 5). Je Duh svetosti, ki vodi k svetemu življenju in ga tudi zahteva (Gal 4, 16—25; Rimlj 8, 13). Čeprav Svetega Duha prejme vsak posameznik, vendar ga prejme vedno v odnosu do celote in Sveti Duh napolnjuje tudi celotno občestvo kristjanov, da to postane božji tempelj (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 22). Po Svetem Duhu imajo vsi skupen dostop k Očetu (prim. Ef 2, 18—19).

Zavest o bližini Svetega Duha je bila prvim kristjanom zelo domača. On je vodil misijonarje in prvo Cerkev. Prav delovanje Svetega Duha jih je vidno razlikovalo od judovskih in poganskih skupnosti. Celotno življenje vsake cerkvene občine je bilo prežeto z njegovim delovanjem. On je skrbel za ureditev in vodstvo občin, čeprav ne brez ljudi. Sv. Pavel pravi efeškim pastirjem: »Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je Sveti Duh postavil za škofe, da vodite božjo Cerkev, ki jo je pridobil z lastno krvjo« (Apd 20, 28).

V Apostolskih delih se zelo razločno vidi delovanje Svetega Duha. Ananija je »lagal Svetemu Duhu« (Apd 5, 3). Cerkev po Judeji, Galileji in Samariji je »rastla po tolažbi Svetega Duha« (Apd 9, 31). Z apostolskega zbora v Jeruzalemu so poslali pismo, v katerem so tudi besede: »Odločil je namreč Sveti Duh in mi z njim« (Apd 15, 28). Apostoli so predlagali, naj ljudstvo izbere »sedem mož, ki so na dobrem glasu, polni Duha in modrosti« (Apd 6, 3). »Izvolili so Štefana, moža polnega vere in Svetega Duha« (Apd 6, 5).

Trajno bivanje in delovanje Svetega Duha v Cerkvi je skrivnost, ki je skrita tistim, ki so zunaj Cerkve. Po sv. Pavlu razume to le tisti kristjan, ki živi v Svetem Duhu (1 Kor 2, 14). Sv. Janez pravi o »svetu«, da »Duha resnice« »ne more prejeti, ker ga ne vidi in tudi ne pozna«. Le Kristusovi učenci ga poznajo, ker pri njih prebiva in bo v njih (Jan 14, 17). Rudolf Schnackenburg dostavlja, da je potrebna živa pripadnost k Cerkvi, če hočemo razumeti skrivnost njenega pnevmatičnega bistva, skrivnost delovanja Svetega Duha v Cerkvi.<sup>5</sup>

Karizme so posebno delo Svetega Duha v cerkvenih občinah. Posebno očitne so bile v tistih cerkvenih občinah, ki jih je ustanovil sv. Pavel. V njih se kaže izobilje in mnogovrstnost delovanja Svetega Duha in pomoč, ki jo je dajal za graditev Cerkve.

Pavel sam je bil velik karizmatik. Njegovo delo za božje kraljestvo je spremljalo posebno močno delovanje Svetega Duha (prim. 1 Tes 1, 5; 1 Kor 2, 4). Govoril je v tujih jezikih (1 Kor 14, 18) in imel prikazni ter razodetja, da omenimo le nekaj na zunaj bolj opaznih karizmatičnih pojavov, čeprav ni s tem rečeno, da so najvažnejši (prim. 2 Kor 12, 1—4). Sploh je vsa Pavlova apostolska dejavnost rezultat velikih karizem.

Cerkvene občine spoznavajo navzočnost Svetega Duha prav po različnih darovih, ki jih on daje (1 Kor 1, 7). Pavel zelo ceni te darove, a hoče,

<sup>5</sup> R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg im Br. 1961, 146, 15—17, 143—145.



da vlada v izvajanju teh darov neka urejenost. Prav tako odločno vztraja, da je treba izločiti vse, kar ni pristni dar Svetega Duha.

Najobširneje govori Pavel o karizmah, ko piše Korinčanom (1 Kor 12—14). Tu so precenjevali vrednost govorjenja v tujih jezikih. To nenavadno karizmo bi opazovalci kaj lahko razumeli kot pijanost od vina (prim. Apd 2, 13) ali celo blaznost (prim. 1 Kor 14, 23). Ko rešuje to vprašanje, poda sv. Pavel obenem precej obsežen nauk o karizmah.

V nauku o karizmah moramo pri sv. Pavlu upoštevati predvsem še pismo Rimljanom (Rimlj 12, 3—8) in Efežanom (Ef 4, 7—16). Da niso bile karizme samo pri pavlinskih cerkvenih občinah, dokazuje prvo Petrovo pismo (1 Pet 4, 10—11), evangeliji (npr. Mr 16, 17—18; Lk 21, 15; Mt 17, 19) in Apostolska dela (npr. Apd 2, 1—13; 5, 12; 6, 10; 9, 31).

Apostol Pavel našteva štiri sezname karizem. Pri tem mu ne gre za to, da bi naštel vse možne duhovne darove.

V pismu Korinčanom najprej pravi: »Enemu se po Duhu daje beseda modrosti, drugemu beseda vednosti po istem Duhu; drugemu vera v istem Duhu, drugemu darovi ozdravljanja v enem Duhu: drugemu čudežna dela, drugemu prerokovanje, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov« (1 Kor 12, 8—10). Nekoliko naprej Pavel karizme razvršča v drugačnem redu in pri tem v več primerih našteva nosilce karizem, ki so to, kar so, prav zaradi prejema karizme: »In nekatere je Bog postavil v cerkvi, prvič apostole, drugič preroke, tretjič učitelje, potlej moči, potlej darove ozdravljanja, pomanjanje, vladanje, različne jezike. So mar vsi apostoli? Ali so vsi preroki? Ali vsi učitelji? Ali imajo vsi moči? Ali vsi darove ozdravljanja? Ali vsi govore jezike? Ali vsi razlagajo?« (1 Kor 12, 28—30).

Drugačen vrstni red z nekaterimi drugačnimi karizmami, ki nimajo značaja nenavadnosti, najdemo v pismu Rimljanom: »Imamo pa karizme, ki so po dani nam milosti različne: če preroštvo, naj bo po nauku vere; če strežništvo, naj bo v strežbi; kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdor je tolažnik, naj tolaži; kdor miloščino deli, naj jo v preproščini; kdor je predstojnik, naj bo z vnemo; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem« (Rimlj 12, 6—8).

Tudi seznam karizem v pismu Efežanom, čeprav je krajši, pomeni za nauk o karizmah nekaj novosti: »In on (Kristus) je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji« (Ef 4, 11).

Apostol Peter vse karizme uvrsti v dve skupini: karizme oznanjevanja in karizme strežbe: »Strezite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel. Če kdo govori, govori kakor božje besede. Če kdo streže, streži kakor z močjo, ki jo daje Bog« (1 Pet 4, 10—11).

Na prvi pogled se zdi, da so se te karizme izražale na zunaj predvsem kot čudeži ali vsaj izredne dejavnosti in manj kot nekaj vsakdanjega. Toda priznati bo treba, da ima prav Bertulf van Leeuwen, ki pravi, da ti darovi niso tako čudežni in izredni, če jih gledamo v njihovi celoti.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> B. van Leeuwen, La participation universelle 451 sl.

Nekatere karizme v Pavlovih seznamih imajo značaj trajne cerkvene službe, druge so bolj prehodnega značaja.

Pri Pavlovih seznamih duhovnih darov je vedno neki ustaljeni red, ki kaže na presojo vrednosti posameznih karizem. Pavel ob tem zelo upošteva različne okolnosti posameznih delnih Cerkva, npr. ali gre za že starejšo ali pa za novo ustanovo itd.<sup>7</sup>

Že v novi zavezi je glede karizem viden precejšen razvoj. V pastoralnih pismih, ki so časovno precej poznejša od pisma Korinčanom, ni sledu o bogato razvejanih oblikah karizmatičnosti, ki smo jih srečali v pismu Korinčanom. V ospredje je prišla službena funkcija hierarhije. Nosivci cerkvenih služb prejmejo posebno zakramentalno karizmo pri ordinacijah (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; prim. Apd 20, 28.32).

#### b) Nekatere karizme v sv. pismu

1. Dar apostolov se med Pavlovimi seznamami karizem dvakrat omenja na prvem mestu (1 Kor 12, 28; Ef 4, 11). Nekateri mislijo, da ima tu beseda širši pomen in ne velja le za dvanajstere. Tisti, ki so prejeli karizmo apostolov, so imeli v veliki meri karizmo poučevanja in čudežev in drugih karizem. Dar apostolov je bil posebno dragocen zlasti za vodstvo Cerkve. To karizmo so mogli prejeti tudi laiki in so bili tako posebno dobri sodelavci dvanajsternih in apostola Pavla.<sup>8</sup>

Kolikor bi hoteli z besedo »apostol« označiti le dvanajstere in apostola Pavla, bi seveda morali reči, da apostolat ni dar med ostalimi duhovnimi darovi, niti ne prvi med njimi, ampak povzetek vseh karizem. Pavel vse duhovne darove, ki jih opaža v cerkvenih občinah, premišljeno razlaga v zvezi s svojim apostolatom, ki ga je prejel pred Damaskom. Pavlovo oznanjevanje evangelija ni »le v besedi, ampak tudi v moči in v Svetem Duhu« (1 Tes 1, 5), »ni v prepričevalnih besedah modrosti, ampak v skazovanju Duha in moči« (1 Kor 2, 4).<sup>9</sup>

2. Preroke omenjajo vsi Pavlovi seznamami duhovnih darov. Dvakrat so na seznamu takoj za apostoli (1 Kor 12, 28; Ef 3, 5). V apostolski dobi so poleg apostolov prejemale razodetje za vso Cerkev (prim. Ef 2, 20; 3, 5). Zato se razlikujejo od prerokov v poapostolskem času, ki so kvečjemu mogli imeti privatna razodetja. Redno pa je prerok govoril ljudem »v spodbudo in osrčevanje in tolažbo« (1 Kor 14, 3). Preroki v krščanski občini zlasti spodbujajo, prepričujejo, tolažijo in gradijo Cerkev, zbor vernikov. Svojo nalogo opravljajo predvsem pri skupnem bogoslužju, katerega glavni nosivci in oblikovalci, se zdi, da so prav oni (1 Kor 12—14; prim. 1 Tim 1, 18; 4, 14; Apd 13, 1—3). Za preroke je značilno, da svojo nalogo opravljajo z veliko močjo in uspehom. Le drugotno naznanjajo prihodnje reči (Apd 11, 27—28; 21, 10—11). Tudi ženske so prejele to karizmo (Apd 21, 6—9; 1 Kor 11, 5). Pavel preroško karizmo zelo ceni in želi, da kristjani po njej hrepenijo (1 Kor 14, 1; 13, 2). Ker so v Korintu bolj cenili izredne darove kakor preroštvo, je Pavel posredoval in preroštvo postavil pred vse izredne pojave Svetega Duha.

<sup>7</sup> Prim. Schürmann 554.

<sup>8</sup> Prim. Dauvillier 322 sl.

<sup>9</sup> Prim. Schürmann 550, 555.

Po gledanju nove zaveze imajo vsi kristjani preroški dar (Apd 2, 17—18; 19, 6; 1 Kor 14, 1.39). Že Mojzes si je želel: »O, da bi vse Gospodovo ljudstvo prerokovalo! Da bi dal Gospod svojega duha nadnje!« (4 Mojz 11, 29). Joel je napovedal: »Vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovale« (Joel 3, 1). Na binkoštni praznik se je to začelo uresničevati na »sinovih« in »hčerah«, na »hlapcih« in »deklah« (Apd 2, 14—18). To velja za »prerokovanje« v širšem pomenu besede. Preroštvo kot izrazito karizmo pa imajo le nekateri.

Preroki skupaj z apostoli spadajo k temelju Cerkve, kajti Cerkev je zgrajena »na temelju apostolov in prerokov« (Ef 2, 20). Geiselmann pravi, da preroki spadajo prav tako k trajnemu temelju Cerkve kakor Petrova služba. Zato bi bilo potrebno, da bi imeli takšne preroke tudi v našem času.<sup>10</sup>

Karizma razločevanja duhov je ozko povezana s karizmo prerokovanja (1 Kor 12, 10). V posebni meri so imeli ta dar preroki, da so razsojali, ali je tisto, kar so povedali drugi preroki, res od Svetega Duha oziroma ali je v skladu z razodetjem (1 Kor 14, 29). Ta dar morejo imeti tudi vsi verniki. Sv. Pavel namreč naroča vsem Tesaloničanom: »Duha ne ugašajte, prerokovanja ne zaničujte, vse pa preskušajte, in kar je dobro, ohranite« (1 Tes 5, 19—21; prim. Rimlj 12, 2; Ef 5, 10—11; 1 Kor 2, 15; Flp 1, 9—10). Apostol Janez piše: »Preljubi, ne verjemite vsakemu duhu, temveč duhove preskušajte, ali so od Boga; kajti veliko krivih prerokov je šlo v svet« (1 Jan 4, 1). Že Jezus je svaril pred krivimi preroki (Mt 7, 15). Celo čudeži in znamenja niso dokaz pristnosti (Mt 14, 11.24; Mr 13, 22). Dar razločevanja duhov priznava vsem vernikom dogmatična konstitucija o Cerkvi, ko govori o verskem čutu božjega ljudstva (C 12, 1). Ta dar je zlasti dragocen za hierarhijo, a tudi za laike.

3. Karizmo učiteljev omenja Pavel takoj za preroki (1 Kor 12, 28), ali za evangelisti in pastirji (Ef 4, 11). Poučevali so krščanski nauk. Zdi se, da jim je za podlago bolj pridobljeno znanje kakor pa navdih. Prejeli so dar za razlaganje že v veri sprejetih resnic. Pavel daje prednost poučevanju pred izvajanjem konkretnih oblik ljubezni in strežbe (Rimlj 12, 7—8; 1 Kor 12, 28—30). Niso pa v apostolskem času poučevali le učitelji. Tudi Timotej in Tit in krajevni predstojniki so poučevali, da so spodbujali v krščanskem nauku in zavračali nasprotnike (1 Tim 3, 2; Tit 1, 9). V poznejšem razvoju je oznanjevanje postalo predvsem naloga škofa in duhovnikov.

4. Evangelisti so v seznamu karizem omenjeni le na enem mestu (Ef 4, 11). Imeli so nalogo oznanjevanja evangelija. Jean Dauvillier domneva, da so učitelji delovali med tistimi, ki so bili že kristjani, evangelisti pa med nevernimi.<sup>11</sup> Beseda se uporablja za Filipa, enega od sedmerih (Apd 21, 8) in tudi Timoteja (2 Tim 4, 5).

5. Značilno je, da se predstojniki ne omenjajo na začetku seznamov karizem pri sv. Pavlu, ampak skoraj popolnoma na koncu. Predstojniki so imeli omejeno vlogo, ker je na začetku še Pavel sam vodil cerkveno občino, naj bo to osebno ali pismeno ter po odposlancih. Poleg

<sup>10</sup> J. R. Geiselmann, Dogma, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe I, 233.

<sup>11</sup> Dauvillier 326.

tega moramo upoštevati, da je bila tedaj organizacija cerkvene občine šele v razvoju in da je Pavel živel v pričakovanju konca sveta ter zato pravna ureditev zanj ni imela tolikega pomena.

Pismo Efežanom uporablja besedo »pastirji« (Ef 4, 11), ki so skupaj z učitelji postavljeni na četrto mesto.

Mnogi razlagavci mislijo, da gre v teh primerih za posvečene prezbitere oziroma škofe, ki so imeli na začetku malo opravil. Predstavljali so edinstvo skupnosti in so skrbeli za to edinstvo.<sup>12</sup> S. Tromp misli, da karizma predstojnikov ne velja le za hierarhijo, ampak tudi za starše, ki morajo vzgajati svoje otroke.<sup>13</sup>

Prezbiteri oziroma škofje so postajali vedno bolj pomembni, ko so polagoma prevzeli prvenstveno opravilo učiteljev in prerokov. To dokazuje Didache: »Postavite si torej škofe in diakone...; tudi oni vam strežejo z izvrševanjem službe prerokov in učiteljev« (15, 1 sl.).

Ker bi iz Pavlovih pisem, zlasti iz pisma Korinčanom, kdo utegnil sklepati, da v Pavlovih cerkvenih občinah ni bilo po sv. redu postavljenih voditeljev, je treba za pravilno sodbo upoštevati celotno novo zavezo. Luka v Apostolskih delih poroča, da sta Pavel in Barnaba že na prvem misijonskem potovanju v vsaki cerkveni občini izbrala može in jih postavila za prezbitere — starešine (Apd 14, 23; prim Apd 20, 18—35). Šlo je za skupino voditeljev, ki so bili postavljeni v službo z liturgičnim dejanjem. Imeli so veliko avtoriteto. Pastoralna pisma tudi kažejo, da se je karizma cerkvene službe podeljevala s polaganjem rok (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

Upoštevati moramo, da od začetka prezbiteri še niso bili sposobni prevzeti vso nalogo poučevanja. Cerkev je bila izrazito misijonsko usmerjena, zato je bilo oznanjevanje še posebno važno. Pri tem so odigrali zelo važno vlogo karizmatični apostoli, preroki, učitelji in evangelisti.

Pavel omenja predstojnike med darovi praktičnega izvrševanja ljubezni: »Kdor miloščino deli, naj jo v preproščini; kdor je predstojnik, naj bo z vnemo; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem« (Rimlj 12, 8; prim. 1 Kor 12, 28). Nekateri so na podlagi tega mislili, da gre le za vodstvo v delu ljubezni, torej ne za predstojništvo prezbiterev-škofov. Toda zdi se, da gre le za tisto silno poudarjanje del ljubezni v prvi Cerkvi, kar je vidno na mnogih mestih (prim. Apd 2, 44—45; 4, 32—5, 11; 6, 1—4). Bolj so izvrševalci teh del zbujali pozornost kakor prezbiteri, katerih ugled so v prvi Cerkvi močno zasenčili apostoli in preroki.<sup>14</sup> Poleg tega lahko sklepamo, da Pavel namenoma predstojnike povezuje z deli ljubezni, da bi s tem pokazal, da je njihova naloga v ljubezni služiti bratom.

6. Praktični darovi bratovske ljubezni so, kakor smo ravnokar naglasili, imeli zelo velik pomen v prvi Cerkvi. Saj je bila teološka krepost ljubezni, kakor smo že videli, najodličnejši dar in obenem duša vseh karizmatičnih darov ter je vse te darove spreminjala v ponižno strežbo bratom. Ti darovi niso na zunaj tako bleščeči, a so tembolj koristni za Cerkev. Gre za darove pomaganja (1 Kor 12, 28), zbiranje in dajanje miloščine (Rimlj 12, 8; prim. Rimlj 15, 31; 2 Kor 11, 8), skazovanje usmi-

<sup>12</sup> Prim. Schürmann 563, 565.

<sup>13</sup> S. Tromp, *De Spiritu Christi anima, Romae* 1960, 308.

<sup>14</sup> Prim. Schürmann 564 sl.



ljenja, pri čemer je v ospredju strežba bolnikom, nesrečnim in ubogim (Rimlj 12, 8). Važno vlogo ima tudi tolažnik, ki posreduje dobro besedo tistim, ki potrebujejo nasveta ali poguma (Rimlj 12, 8).

Apostol je imel pri tej skupini karizem pred očmi to, kar danes imenujemo telesna in duhovna dela usmiljenja.<sup>15</sup>

7. Beseda modrosti in vednosti (1 Kor 12, 8) ter razodetja (1 Kor 14, 6) so važni darovi za Cerkev. Prvi dve karizmi Pavel omenja v pismu Korinčanom na začetku, ker so teh darov še posebej potrebovali. Razodetje pride od Svetega Duha. Pavel je takšno razodetje doživel pred Damaskom. Tudi v Korintu so bili takšni pojavi in Pavel hoče, naj bi bili v spodbudo (1 Kor 14, 26). Modrost pride od zgoraj (Jan 3, 15.17) in ima za cilj globlje spoznanje verskih resnic (prim. 1 Kor 2, 6—16). Vednost usmerja na praktično delovanje. Sicer pa je težko ta dva darova razlikovati enega od drugega. Teh darov nimajo vsi. Zelo koristna sta za teologe in predstojnike.

8. Predvsem med bolj izrednimi in čudežnimi karizmami bi lahko našli vero, ki gore prestavlja (1 Kor 13, 2; Mr 11, 23). Tistemu, ki jo ima, je vse mogoče (prim. Mr 9, 23). Naslednji je dar ozdravljanja (1 Kor 12, 9.28.30), nato dela moči (1 Kor 12, 10.28.29; Gal 3, 5). Sem štejemo lahko tudi glosolalijo, o kateri značilno pravi sv. Pavel: »V Cerkvi hočem rajši pet besed povedati s svojim razumom, da bi tudi druge poučil, kakor pa na tisoče besed v jezikih« (1 Kor 14, 19), a glosolalije ne odklanja, saj je manifestacija Duha. Da bi »govorjenje v jezikih« razumeli, je bil potreben poseben dar razlaganja jezikov (1 Kor 12, 30).

Če ne upoštevamo več ali manj izrednih in čudežnih pojavov, bi lahko karizme v sv. pismu razdelili na tri skupine, ki so še danes izredno važne in nujno potrebne. Kot najvažnejša skupina so karizme, ki so v službi oznanjevanja. Druga skupina so karizme, ki so v službi medsebojne ljubezni. Tretja skupina so duhovni darovi za vodstvo skupnosti. Kolikor gre za bolj izredne in čudežne pojave, bi jih lahko uvrstili v četrto skupino, v skupino, ki ima predvsem epifaničen značaj, namreč s tem, da kot znamenje božje navzočnosti priča za resničnost Boga in nadnaravnih stvarnosti ter gradi s tem Cerkev. Nevernik lahko z njihovo pomočjo pride do vere v Boga in do molitve (1 Kor 14, 25).

Po nauku sv. Pavla je za novo zavezo značilno, da tu ni »služb«, ki ne bi bile karizmatične.<sup>16</sup>

### 3. Karizme v zgodovini Cerkve

Ker bo Sveti Duh do konca sveta v Cerkvi navzoč in dejaven, je razumljivo, da bodo v Cerkvi vedno karizme.

Sveti Duh je vodil svojo Cerkev v vseh stoletjih in je tako hierarhiji kakor tudi laikom, tudi najbolj preprostim, delil svoje darove. Nekatere karizme so bile drugačne, kakor jih srečamo v Pavlovih pismih.

<sup>15</sup> Prim. S. Tromp, *De Spiritu Christi anima*, 309—311; Dauvillier 327; Schürmann 545, 564 sl.

<sup>16</sup> Prim. Schürmann 549; H. Küng, *La structure charismatique* 53.

Bog je še posebej v posebno težkih obdobjih zgodovine, ko je gorečnost za Boga popustila, klical ljudi in jim dajal svoje karizme, ki so bile kakor zdravilo zoper boleznih določene dobe. Spomnimo se npr. na sv. Katarino Siensko in na sv. Frančiška Asiškega. Bog je v obilju delil tudi bolj preproste karizme, ki so prejemnikom, pa tudi njihovim sodobnikom pomagale, da so kljub težkim zgodovinskim situacijam ne le ohranili vero, ampak so prinašali tudi obilne sadove ljubezni.

V Cerkvi je bilo vedno veliko pobud od spodaj, od navadnih vernikov. Lahko rečemo, da je bilo veliko teh pobud karizmatične narave. Posledica tega je bila bogata mnogovrstnost, ki jo lahko opazamo v zgodovini na vseh področjih. Prvi cerkveni zbori, skoraj vsa dogemska zgodovina, začetki redov, največji del zgodovine duhovnosti in zgodovinski razvoj teologije so se v precejšnji meri vršili pod vplivom laikov. Ti pojavi so v znatnem obsegu nastajali in se razvijali neposredno pod karizmatičnim božjim vplivom.<sup>17</sup>

Čeprav so bile karizme vedno v Cerkvi, s tem seveda ni rečeno, da je Cerkev vedno v enaki meri prejemala karizme. Zlasti je treba upoštevati, da niso člani Cerkve vedno v skladu s sprejetimi karizmami živeli in da tudi dolžnosti, ki so jih nalagale karizme, niso vedno izpolnjevali. Tako so npr. premnogi nosilci cerkvenih služb v poznem srednjem veku živeli zelo malo karizmatično. Zato je lažje razumljivo, zakaj so reformatorji v cerkveni službi gledali zgolj človeško organizacijo.<sup>18</sup>

Sveti Duh je vedno znova, na nov način, nepričakovano in stvariteljsko posegal v Cerkev in ji podarjal novo življenje v veliki meri po novih redovnih ustanovah. Karizmatična pa je še prej bila ljubezen do mučeništva, ki se je v prvih stoletjih Cerkve pojavljala kot protiutež strahopetnosti, računarstva in kompromisov, ki so se vedno hoteli vrivati tudi v Cerkev. Prav tako ima karizmatični značaj pojav devištva in asketov v prvi Cerkvi.

V zgodovini so bili karizmatični pojavi večkrat deležni precejšnjega nezaupanja. Deloma so bila temu vzrok pretiravanja nekaterih krivoverških gibanj in skupin, ki so se sklicevale na karizmatičnost. Prvo večjo krizo je karizmatičnost doživela v zvezi z montanizmom, ki se je rad skliceval na izrednosti. Tako je npr. preroštvo cvetelo kot poseben stan v Cerkvi še v poapostolskem času.<sup>19</sup> Proti koncu 2. stol. je zaradi zmote montanizma padla senca na karizme in karizmatične preroke. Origen nič več ne poroča o cerkvenem preroštvu. Dalje se je ta služba ohranjala pri meništvi. Poleg tega so službo prerokov izvrševali škofje.<sup>20</sup> Zato niso čisto pravične trditve, ki jih včasih srečamo, češ da je Cerkev karizme popolnoma zatrla.

Razumljivo je, da je bila od časa montanizma dalje cerkvena hierarhija zelo nezaupna do vseh pojavov, ki so se imeli za karizmatične. To nezaupanje je seveda veljalo bolj izrednim pojavom, ne pa vsakdanjim karizmam, ki so skoraj neopazne, a so bile v zgodovini tako važne za

<sup>17</sup> Prim. K. Rahner, Bemerkungen 424 sl.

<sup>18</sup> Prim. K. Rahner, Das Dynamische 54.

<sup>19</sup> Prim. Didache 10, 7; 11, 7—12; 13, 1—7; Justin, Dial. 82, 1; Herm. 11, 5—9.

<sup>20</sup> Prim. Didache 15, 1; Apostolske konstitucije II, 25.

graditev in rast Cerkve. Da bomo to nezaupanje razumeli, je treba vedeti, da je bila v Cerkvi vedno nevarnost prenapetega individualizma, ki je vodil proč od pristne vernosti! Početniki raznih sekt so lahko v začetku imeli pristno karizmo, a so jo zlorabili.

Glede teološkega razglabljanja o karizmah je treba reči, da so cerkveni očetje veliko govorili o stalnem delovanju Svetega Duha, ki deluje tudi na bolj izreden način. Pri tem gre za graditev in prenavljanje Cerkve. Prvo mesto so dajali ljubezni. Cerkevni očetje so bili prepričani, da je karizmatično delovanje odvisno od splošne gorečnosti v Cerkvi. Po njihovih nazorih ni nujno, da bi karizme imele vedno isto obliko, kakor v času apostola Pavla. Sveti Duh se je stalno »prilagajal«<sup>21</sup> potrebam Cerkve.

Patristika in zgodnji srednji vek sta krščanske preroke enačila s pridigarji in eksegeti.

V srednjem veku so komentatorji sv. Pavla govorili tudi o karizmah. Govorili pa so zlasti o izrednem, čudežnem značaju karizem. V 12. in 13. stoletju so poudarjali njihov mistični vidik in v zvezi s tem so naglašali, da jih prejmejo le redki izbranci. O karizmah je razpravljajal tudi Tomaž Akvinski, in sicer v odnosu do posvečujoče milosti. Vse karizme je povezoval z darom prerokovanja in jim tako dal smisel v oznanjevanju božje besede.<sup>21</sup> Škoda, da poznejše teologi tega niso upoštevali.

Ker so preroštvo polagoma začeli pojmovati kot nekaj izrednega, nekaj, kar je določeno za napovedovanje prihodnosti, je preroštvo skoraj popolnoma izginilo iz zavesti. Kljub temu so bili tudi večji preroki v vseh časih v Cerkvi, npr. Brigita Švedska, Katarina Sienska in Savonarola.

Tudi v novem veku so poudarjali mistični značaj karizem. Obenem so jih navajali v apologetiki kot znamenja nadnaravnega božjega poseganja v zgodovino človeštva. Ker so jih pojmovali kot nekaj izrednega in čudežnega, so o njih zelo redko in malo govorili.

Pomembno novost v nauku o karizmah pomeni okrožnica Pija XII. Mystici Corporis, ki priznava, da so karizmatiki lahko tudi laiki in da so bile karizme vedno v Cerkvi. Po karizmah Kristus neposredno vodi svojo Cerkev. Po pojmovanju okrožnice so karizme še vedno izredni pojavi, ki jih prejmejo le nekateri izbranci.<sup>22</sup>

Sicer pa je s Karlom Rahnerjem treba povedati, da zgodovina teologije o karizmah v Cerkvi in za Cerkev še ni napisana.<sup>23</sup>

#### 4. Nauk 2. vat. cerkvenega zbora o karizmah

V molitvi za dober uspeh 2. vat. koncila je božje ljudstvo po vsem svetu prosilo, naj bi s koncilom prišle nove binškošti. Prve binškošti so prinesle v mlado Cerkev številne, tudi na zunaj opazne karizme. Karizme so bile najbolj vidno znamenje, da je Sveti Duh res prišel. One so največ

<sup>21</sup> 1, 1, q. 3, a. 1; 2, 2, q. 171—178.

<sup>22</sup> Prim. Pij XII., *Mystici Corporis*, v: AAS 35 (1943) 200 sl.; slov. prevod Franc Grivec, Ljubljana 1944, št. 17, 37, 38.

<sup>23</sup> K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, v: LThK II<sup>2</sup> (1958) 1029; prim. J. V. — M. Pollet, *Les charismes*, v: *Initiation théologique III*, Paris 1952, 1083—1085; N. Füglistner, *Prophet*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, 354 sl.

pripomogle k naglemu širjenju krščanstva in h globokemu zakoreninjenju v dušah.

Novih binkoŝti ne more biti brez novih karizem, brez njihovega upoŝtevanja v teologiji in ŝivljenju. Ker je tradicionalna teologija o karizmah govorila kot o izrednih, izjemnih boŝjih darovih, ki jih prejmejo le nekateri izbranci, je razumljivo, da so imeli tudi mnogi koncilski očetje v svojih glavah takŝno miŝljenje o karizmah. Vsak vesoljni cerkveni zbor pač pomeni posebno močno delovanje Svetega Duha, delovanje njegovih karizem, zato v sklepih koncila pride do rezultatov, ki jih ne bi dobili, če bi vsakega posameznega ŝkofa v njegovi ŝkofiji vpraŝali za mnenje. Tako je 2. vat. koncil razpravljal tudi o karizmah in se je povrnil k ŝirŝemu in bolj bibliĉnemu pojmovanju, ne da bi se popolnoma loĉil od tradicionalnega pojmovanja. Ko so koncilski očetje razpravljali glede dogmatiĉne konstitucije o Cerkvi, se je pokazala teŝnja, da bi zmanjŝali pomen karizem, ali da bi jih v konstituciji sploh ne upoŝtevali. Podobne teŝnje so se kazale tudi pri razpravljanju o drugih odlokih. Posamezni predlagani popravki koncilskih oĉetov kaŝejo, da so prav do konca koncila nekateri skuŝali zabrisati pomen karizem.<sup>24</sup>

Da je na koncilu zmagalo bolj bibliĉno pojmovanje karizem, je bil potreben takorekoĉ karizmatičen poseg. Belgijski kardinal Léon Suenens je spregovoril o karizmatični razseŝnosti Cerkve.<sup>25</sup>

Kardinal Suenens pravi, da je bilo do njegovega nastopa malo govorjenja o karizmah, kar daje vtis, kakor da so karizme nekaj postranskega. Treba je naglasiti ŝivljenjski pomen karizem za graditev Kristusovega skrivnostnega telesa. Ćas Cerkve je ĉas Svetega Duha, katerega niso prejeli le pastirji Cerkve, ampak vsi kristjani, in sicer ŝe pri sv. krstu. Sveti Duh deli vsem vernikom, naj bodo uĉeni ali preprosti, zelo razliĉne darove, karizme. Za ĉasa apostola Pavla je delil tudi zelo izredne in ĉudeŝne karizme, kakor sta glosolalija in karizma ozdravljanja. Toda darovi Svetega Duha niso prvenstveno v takih pojavih. Ŝe sv. Pavel govori o besedi modrosti in vednosti, o karizmi uĉitelja, o delivcu miloŝĉine in o tolaŝniku, o streŝniŝtvu, o karizmi pomaganja in vodstva itd. Ne bi bilo prav, pravi dalje Suenens, če bi osnutek o Cerkvi govoril le o apostolih in njihovih naslednikih, niĉ pa o prerokih in uĉiteljih. Tudi v naŝem vsakdanjem ŝivljenju imamo opravka s karizmami. Seveda bi bile karizme brez sluŝbe pastirjev neurejene, toda tudi cerkvena sluŝba bi bila brez karizme uboga in nerodovitna. Nato kardinal navaja besede, ki so skoraj nespremenjene priŝle v koncilске odloke, zlasti v odlok o sluŝbi in ŝivljenju duhovnikov (D 9, 2). Pastirji morajo karizme, da povzamemo kardinalove besede, z nekakŝnim »duhovnim instiktom« odkrivati, pospeŝevati in pustiti, da se razŝirjajo. Naloga pastirjev je, da pazljivo in odkritosrĉno posluŝajo laike, ki imajo razliĉne darove in karizme in veĉkrat veĉjo izkuŝenost v ŝivljenju danaŝnjega sveta. Vedno znova naj imajo z njimi ŝivljenjski dialog.<sup>26</sup> Odlok o sluŝbi in ŝivljenju duhovnikov

<sup>24</sup> Prim. F. Klostermann, komentar k odloku o laiŝkem apostolatu, v: LThK, 2 Vat II, Freiburg im Br. 1967, 614; H. K ü n g, La structure charismatique 43; A. de Sutter, Carismi 673.

<sup>25</sup> L. Suenens, Die charismatische Dimension der Kirche, v: Y. Congar, H. K ü n g, D. O'Hanlon, Konzilsreden, Einsiedeln 1964, 24—28.

<sup>26</sup> Suenens 27.



je te besede povzel takole: »Radi naj (duhovniki) laike poslušajo, njih želje bratovsko upoštevajo, priznavajo njihovo izkušnost in pristojnost na različnih področjih človeškega udejstvovanja, da bi mogli z njimi vred spoznavati znamenja časov. Preskušajo naj duhove, ali so od Boga, in naj mnogovrstne karizme laikov, tako nižje kakor višje, z verskim čutom odkrivajo, z veseljem priznavajo in skrbno gojijo.« (D 9, 2.) Dalje pravi Suenens, da morajo biti tudi največji karizmatiki poslušni pastirjem, a pastirji morajo upoštevati in spoštovati karizme ter po nauku sv. Pavla varovati in pospeševati svobodo božjih otrok.<sup>27</sup>

Teksti 2. vat. koncila izraz »karizma« oziroma »karizmatičen« ali »karizmatik« uporabljajo le na štirinajstih mestih (C 4, 1; 7, 3; 12, 2; 25, 3; 30, 50, 1; M 4; 23, 1; 28, 1; BR 8; L 3, 4; 30, 6; D 4, 2; 9, 2). Nad sedemdesetkrat koncilski odloki uporabljajo besedo »dar«, ki ima večkrat pomen karizme. Koncilski očetje so raje govorili o daru, ker je do tedaj beseda »karizma« pomenila izredne darove Svetega Duha. Prav tako imajo lahko pomen karizme pogosto rabljene besede »služba«, »naloga« in »milost«. Upoštevati moramo, da tudi sv. Pavel ne uporablja le besedo »karizma«, ko govori o darovih Svetega Duha v korist skupnosti.<sup>28</sup>

Po nauku koncila je treba razlikovati med hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi (C 4, 1; M 4). S tem je povedano, da so poleg hierarhičnih tudi karizmatični darovi nekaj trajnega v Cerkvi in da spadajo k bistvu Cerkve. Ker je izvor obeh darov v Svetem Duhu, je s tem koncil naglasil edinost med cerkveno službo in karizmo. V Cerkvi sta torej dve strukturi, hierarhična in karizmatična, ki ju ne smemo pojmovati popolnoma ločeno. Obe strukturi tvorita eno temeljno strukturo Cerkve.

Obojni darovi so lahko skupaj v isti osebi. Tako ima papež ob določenih pogojih karizmo nezmotnosti (C 25, 3) in škofje imajo zanesljivo karizmo resnice (BR 8). Karizmatičnih darov nima le hierarhija (C 12, 2). Med karizmami se odlikuje karizma apostolov, katerih oblasti Sveti Duh podreja tudi karizmatike (C 7, 3). Pastirji Cerkve morajo z verskim čutom odkrivati mnogovrstne karizme laikov in jih z veseljem priznavati ter skrbno gojiti v korist Cerkve (D 9, 2; C 30). Prav tako je njihova naloga, da razsojajo o karizmah (C 12, 2; L 3, 4). Nekatere svetnike verniki časte ne le zaradi njihovih kreposti, ampak tudi zaradi božjih karizem (C 50, 1). Tu gre za izredne karizme. Karizme se razlikujejo od naravnih darov (L 30, 6). Karizme pridigarjev zelo vplivajo na oznanjevanje božje besede, karizme laikov imajo pomembno vlogo pri apostolatu (D 4, 2; L 3, 4). Karizme dajejo osnovo za različne poklice v Cerkvi. Tako je misijonski poklic posledica karizme, prav tako so misijonske ustanove, »ki kot svojo posebno dolžnost sprejmejo vsej Cerkvi lastno službo oznanjevanja evangelija«, karizmatične (M 23, 1). Devišтво ali celibat se imenuje »dragoceni dar božje milosti« (C 42, 3; DV 10, 1; D 16, 3) in evangeljski sveti »so božji dar, ki ga je Cerkev prejela od svojega Gospoda v korist celotnega telesa« (C 43, 1). Čeprav koncilski teksti tu ne uporab-

<sup>27</sup> Suenens 27 sl.

<sup>28</sup> Značilno je, da slovenski prevod koncilskih odlokov le na štirih mestih uporablja besedo »karizma« oziroma »karizmatičen« (C 4, 1; 12, 2; M 4; BR 4), drugje pa govori o »darovih« (C 7, 3; 25, 3; L 3, 4; D 4, 2; 9, 2), »milostnih darovih« (M 23, 1; L 30, 6), »milosti« (M 28, 1) in »izrednih darovih« (C 30; 50, 1). Aleš Ušeničnik je za besedo »karizma« uporabljal izraz »darina«.

ljajo besede »karizma«, gre tu za karizme, kar je za devišstvo in celibat razvidno že iz tega, da se koncilski tekst sklicuje na sv. Pavla (1 Kor 7, 7).

Najbolj obsežno govori o karizmah dogmatična konstitucija o Cerkvi v svojem 12. členu. V prvem delu tega člena je govor o verskem čutu, ki ima veliko vlogo pri sprejemanju božje besede, razglabljanju o njej, pri presojanju verskih stvarnosti in sploh pri življenju iz vere. Nato sledi mesto o karizmah. Oboje je postavljeno v okvir Kristusove preroške službe, ki jo je božje ljudstvo deležno. Glede karizem konstitucija naglašava svobodnost Svetega Duha, ki deli svoje darove »slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11). Karizem so deležni verniki vsakega stanu. Naloga karizme je, da prejemnika usposobi za določeno delo ali nalogo, koristno za »prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve«. Omenjeni člen deli karizme na dve skupini: posebno očitne (clarissima, slov. prevod ima »izredne«, kar ni dobro in lahko zavaja v zmotu o izrednosti in izjemnosti teh darov) in preprostejše. Nato imamo pripombo: »Za izrednimi (extraordinaria) darovi pa ne smemo lahkomišelnostno težiti in tudi ne smemo od njih drzno pričakovati sadov apostolskih prizadevanj.« Zdi se, da koncil pri tem misli na tradicionalni pomen besede »karizma«, torej na neke izredne, več ali manj čudežne darove. V odloku o službi in življenju duhovnikov, ki je bil sprejet in potrjen pozneje kakor dogmatična konstitucija o Cerkvi, imamo tudi delitev na dve skupini karizem: nižje in višje. Oboje naj duhovniki z »verskim čutom odkrivajo, z veseljem priznavajo in skrbno gojijo« (D 9, 2). Očividno te »višje« karizme niso identične z »izrednimi« karizmami v dogmatični konstituciji o Cerkvi (C 12, 2). Možen je razvoj v samem nauku o karizmah. V tem primeru je možno, da se »izredne« in »višje« karizme po vsebini pokrivajo in je torej o »izrednih« karizmah v dogmatični konstituciji o Cerkvi prav na podlagi odloka o službi in življenju duhovnikov, ki govori o »višjih« karizmah, treba bolj ugodno soditi, kakor to dela dogmatična konstitucija o Cerkvi.

Sodba o pristnosti in urejeni uporabi karizem gre predstojnikom, ki pri tem ne smejo ugašati Duha (C 12, 2).

Če primerjamo to, kar pove sv. pismo o karizmah, s tem, kar ima o njih 2. vat. koncil, lahko ugotovimo, da se je koncil zelo skliceval na sv. pismo, a je uvedel več podrobnejših distinkcij, kakor jih je imel pri karizmah sv. Pavel. Koncil je upošteval tudi poznejše novozavezne spise.

Na nobenem vesoljnem cerkvenem zboru niso tako pogosto in na široko govorili o karizmah kakor ravno na 2. vat. cerkvenem zboru. A čeprav je koncil o karizmah precej povedal in je v dogmatični konstituciji o Cerkvi prej govoril o božjem ljudstvu kakor o hierarhiji, je bila vendar v središču zanimanja hierarhična struktura Cerkve.<sup>29</sup> Drugače tudi ni moglo biti, saj teologija o karizmatični strukturi Cerkve do danes še ni posebno veliko povedala. Kljub temu celotna dogmatična konstitucija o Cerkvi s svojo usmerjenostjo na Cerkev kot skrivnost in na Cerkev kot božje ljudstvo daje odlično osnovo za teološko razpravljanje ne le o hierarhični, ampak tudi o karizmatični strukturi Cerkve. Dejstvo, da je 2. vat. koncil zelo naglasil splošno duhovništvo vseh vernikov in pomen laikov za Cerkev, nas v tem prepričanju potrjuje.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Prim. K. Rahner, Bemerkungen 419.

<sup>30</sup> Prim. G. Hasenbüttl, Charisma 327—353.

## II. TEOLOŠKA RAZGLABLJANJA O KARIZMAH

### 1. Zakaj so karizme v Cerкви možne

Da bomo razumeli možnost karizem v Cerкви, je potrebno pravilno gledanje na Cerkev. Cerkev ni neki sistem, ki bi sam sebi zadoščal, ni zaprti sistem. Cerkev bi bila zaprti sistem, če bi celotno vodstvo in vse pobude v njej ter sploh vse, kar ima veljavo v Cerкви, prihajalo le od ene točke znotraj tega sistema, namreč od papeža in škofov. V tem primeru ne bi bil možen noben odločilen vpliv niti od spodaj, od strani božjega ljudstva, niti zunaj sistema Cerkve. Toda bistveno za Cerkev je, da je odprt sistem, ki mora biti stalno pripravljen predvsem za posege, ki prihajajo v ta sistem od zunaj, od Boga. Ravno zaradi tega so v Cerкви stalno možni karizmatični, nepreračunljivi božji posegi, ki vodijo človeško zgodovino in zgodovino Cerkve.<sup>31</sup>

Ker je Cerkev odprt sistem, ki je stalno pripravljen za božji poseg, tudi cerkveno učiteljstvo ne more vedeti, kako se bo razvijala npr. bodoča teološka znanost, verska in dogemska zgodovina. Ni samo papež krmar zgodovine Cerkve, tudi škofje vsi skupaj ne. Pravi krmar je pravzaprav zunaj zgodovine Cerkve. Zato mora biti Cerkev stalno pripravljena, da ostane odprta in da odstranja vse tisto, kar bi jo vodilo k zaprtemu sistemu. Kajti v tem primeru bi se zapirala karizmatičnemu svobodnemu božjemu delovanju, stalnemu poseganju Stvarnika v naš svet in zgodovino.

Prav zato, ker je Cerkev odprt sistem in gre v njej stalno za karizmatične božje posege, je Cerkev odprt sistem prav tako v razmerju do celotnega božjega ljudstva, tudi do laikov. Tako mora cerkvena služba upoštevati tudi karizmatične pobude od spodaj, saj ona ni edini nosivec Duha, edina vrata, skozi katera prihaja Sveti Duh v Cerkev. Bog ne vodi svoje Cerkve le po cerkveni službi. Nepravilno bi bilo, če bi iskali le povelja ali želje »od zgoraj«, ne bi pa upoštevali pobude »od spodaj«.<sup>32</sup>

Prav zato ni naloga laikov le ta, da so poslušni tistim, ki vodijo Cerkev, ampak morajo biti tudi neposredno poslušni Svetemu Duhu, njegovim karizmam. Če gledamo vodstvo Cerkve kristocentrično, lahko rečemo, da Kristus ne vodi svoje Cerkve le prek cerkvenih služb, ampak tudi s pomočjo karizem, danih laikom.<sup>33</sup>

### 2. Nekaj osnovnih pojmov o karizmah

#### a) *Narava in značaj karizem*

Ko je Pavel v svojih pismih govoril o karizmah, ni imel namena o njih podati sistematičnega teološkega nauka. Ker je karizmatične pojave povsod v skupnosti vernikov opazal in ponekod videl tudi nepravilno pojmovanje o njih, ali celo nerednosti, je zaradi tega o njih spregovoril.

<sup>31</sup> Prim. K. R a h n e r, Die Frage nach der Zukunft, v: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 519—540; K. R a h n e r, Bemerkungen 422—425.

<sup>32</sup> Prim. K. R a h n e r, Bemerkungen 426—429; K. R a h n e r, Das Dynamische 43 sl.

<sup>33</sup> Prim. K. R a h n e r, Das Dynamische 46, 62.

1. Štirje nazivi za karizme. Sv. Pavel uporablja v glavnem štiri nazive za štiri posebne pojave, ki so sicer ena celota, a imajo štiri vidike. Ti štirje nazivi izražajo prav isto dejstvo. Pomagajo nam razvozlati bogato vsebino karizmatičnih pojavov.

Apostol uporablja za karizme naziv duhovni darovi (pneumatiká) (1 Kor 12, 1; 14, 1), ker je bila v Korintu njihova duhovna narava še posebno vidna. Uporablja tudi posebej obliko duhovni (pneumata) (1 Kor 14, 12. 32), ker so delo Svetega Duha (1 Kor 12, 7). Naziv »duhovni darovi« je najprej veljal za pojave, pri katerih je posebno viden njihov duhovni značaj. Sem bi morda lahko šteli karizme: beseda modrosti, beseda vednosti, vera (1 Kor 12, 8—9), govorjenje v jezikih (1 Kor 14, 6. 26), sploh karizme, ki imajo za svojo nalogo oznanjevanje božje besede (prim. 1 Kor 2, 13). V širšem pomenu pa se »duhovni darovi« rabijo za vse karizmatične pojave (1 Kor 12, 1; 14, 1).

Drugi naziv za karizme je dela (energémata) (1 Kor 12, 6), ker Sveti Duh v njih s svojo močjo deluje. Gre npr. za čudežna dela (1 Kor 12, 10), a izraz se lahko uporablja tudi v širšem pomenu.

Tretji naziv, ki ga sv. Pavel uporablja, so službe (diakoníai). So usluge za izpolnitev natančno določenega opravila. Pavel opravlja takšno službo, ko zbira miloščino za Jeruzalem (Rimlj 15, 31; 2 Kor 9, 12—13), ali ko oznanja evangelij (2 Kor 11, 8), ko je apostol za pogane (Rimlj 11, 13). Beseda pomeni tudi vse druge funkcije, ki nimajo za cilj govorjenja (prim. 1 Pet 4, 11). Pomeni tudi službo apostolov, ki so služabniki nove zaveze (2 Kor 3, 6); službo sodelavcev apostolov, tako je Timoteju božji služabnik v Kristusovem evangeliju (1 Tes 3, 2), Pavel naroča Timoteju, naj spolni svojo službo (2 Tim 4, 5); službo diakonov (Flp 1, 1; 1 Tim 3, 8. 12); in tudi druge služabnike občestva, tako je Feba strežnica Cerkve v Kenhrejah (Rimlj 16, 1), Stefanosova hiša je v službi svetih (1 Kor 16, 15, kjer gre za gostoljubnost, oskrbovanje bolnikov in podpiranje siromakov), Arhip opravlja službo voditelja cerkvene občine v Kolosah (Kol 4, 17). Pavel torej uporablja naziv »služba« za zelo različna opravila v cerkveni občini, ki so večinoma trajnejše narave. Za vse je značilen značaj služenja. Po besedah apostola Petra imajo vse karizme tak značaj: »Strezite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel« (1 Pet 4, 10). Apostol Pavel pa naglaša njihovo koristnost za skupnost, ko pravi: »Slehnemu pa se razodetje Duha daje v korist« (1 Kor 12, 7; prim. 12, 25). Zato naziv »diakonia« velja za vse duhovne darove. Vsi so posredno ali neposredno usmerjeni na Boga, vodijo namreč k njemu.

Kot četrti naziv za duhovne darove uporablja Pavel besedo karizma. Sv. pismo hoče pogosto s tem izrazom obseči vso realnost duhovnih darov (1 Kor 12, 4. 31; 1, 7; Rimlj 12, 6; 1 Pet 4, 10). Imenujejo se tako, ker so učinek darovane milosti (Rimlj 12, 6). Naziv »karizma« posebej velja za cerkveno službo, ki se podeljuje s polaganjem rok (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

Sveti Pavel je s temi štirimi nazivi hotel prikazati predvsem tisto, kar imajo ti tako raznovrstni darovi Svetega Duha skupnega. Pri vseh karizmah gre za »duhovne« darove, za vse je značilna moč, »delovanje«



Boga. Vsi ti darovi »služijo« pri graditvi in kreptivi občestev in so vsi nezasluzeni »darovi božje milosti«.<sup>34</sup>

2. Vir karizem. Sv. Pavel nam pove, da je vir duhovnih darov presveta Trojica (1 Kor 12, 1. 4. 5). V prvi vrsti gre za Svetega Duha, ki se razodeva v različnih darovih (1 Kor 12, 4. 7) in jih tudi deli (1 Kor 12, 8—11). Po prikazovanju pisma Efežanom jih deli Kristus (Ef 4, 7. 8. 11). Doživetje pred Damaskom, kjer se je Pavel srečal s poveličanim Kristusom, je povzročilo, da je Pavel spoznal poveličanega Gospoda za vir podarjenih duhovnih darov. Deležni smo Kristusovega gospostva in milosti v Svetem Duhu.<sup>35</sup> Drugje se karizme splošno pripisujejo Bogu (1 Kor 12, 28; 2 Tim 1, 6).

Pri karizmatičnih pojavih gre torej po pojmovanju sv. Pavla za božje delovanje v izlitju Svetega Duha, za mimohod Svetega Duha, ki je bolj ali manj zaznaten prav v različnih karizmah. Tako je v karizmah kristjan deležen izkustva neustavljive moči Svetega Duha. Iz duhovnih darov spozna, da je odrešujoči Bog navzoč in da deluje po Duhu ter da se je eshatološki čas že začel.

Drugi novozavezni spisi bolj na splošno in vključno govore o karizmatičnem delovanju Svetega Duha. Pred svojim odhodom v nebesa je Jezus rekel svojim učencem: »Jaz pošiljam na vas obljubo svojega Očeta, vi pa ostanite v mestu, dokler ne prejmete moči z višave« (Lk 24, 49). Naročil jim je, »naj čakajo Očetove obljube«, da bodo »krščeni s Svetim Duhom« (Apd 1, 4—5). »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1, 8; prim. Mt 16, 20).

3. Božja svobodnost pri podeljevanju karizem. Pri delovanju Svetega Duha je treba računati z božjo svobodnostjo in nevezanostjo (prim. Jan 3, 8), zato ni nobene točno določene oblike, po kateri bi moral delovati. Sveti Duh deli svoje darove, komur hoče in kakor hoče. Ravno zato, ker moramo računati z božjo svobodnostjo, moramo biti vedno pripravljeni, da podiramo in popravljamo pregrade, ki smo jih naredili, pravi Bertulf van Leeuwen.<sup>36</sup> Seveda pa se moramo na avtentičen način prepričati, da je res sveti Duh tisti, ki nas poziva, naj to storimo. Duhovito pravi A.-I. Mennessier, da hočejo teologi vse karizme lepo uvrstiti kakor v herbariju. Živo in svobodno delovanje Svetega Duha težko najde mesto med utrganimi cveticami v herbariju.<sup>37</sup>

4. Značaj karizem. Glede na trajanje so karizme zelo različne. Večkrat gre za trajne ali vsaj za dalj časa trajajoče darove, za vplivanje Svetega Duha na človeka, katerega hoče porabiti za posebne namene. Drugič gre za bolj prehodno delovanje, ki naj bi vplivalo na izpolnitev posebnih priložnostnih nalog v Cerkvi in svetu. Pri karizmatičnem daru torej ni tako kakor pri materialnem daru, kjer gre za nekaj enkratno podeljenega in v sebi zaključenega. Pri karizmi gre za božje delovanje

<sup>34</sup> Prim. Schürmann 543—547.

<sup>35</sup> Prim. H. Küng, La stucture charismatique 58.

<sup>36</sup> Van Leeuwen 451.

<sup>37</sup> A.—I. Mennessier, Les charismes hier et aujourd'hui, v: La vie spirituelle, tome 112 (1965) 717 sl; prim. Schürmann 547—549.

ob različnih prilikah. Trajne karizme so prejeli apostoli, preroki, učitelji, pastirji itd. (1 Kor 12, 28; Ef 4, 11). V tem primeru so karizme utemeljevale neke vrste cerkvenih služb.

Karizmatični pojav pomeni nekaj novega, dinamičnega, nekaj, kar vedno preseneti, če le gre za bolj izrazite pojave. Karl Rahner pravi, da je karizmatično le toliko časa karizmatično, dokler je novo, in kot takšno ima nekaj šokantnega na sebi.<sup>38</sup> Karizma nosi s sabo protest proti vsaki goli institucionalnosti. Kot priče Duha so karizme skupaj z zakramenti življenje Cerkve v njeni razgibanosti.

Po vsem tem bi lahko podali definicijo karizme. Karizma je nadnaravni, trajni ali prehodni milostni dar Svetega Duha, ki prejemnika pokliče in usposobi za neko bolj ali manj določeno službo ali opravilo v korist skupnosti in mu tudi pomaga pri izvrševanju.

Ta definicija velja za proste in za zakramentalne karizme. Na podlagi dogmatične konstitucije o Cerkvi (C 12, 2) bi lahko podali definicijo za proste karizme, ki jih konstitucija loči od zakramentov in služb. Karizme so bolj izrazite ali preprostejše posebne milosti, ki jih Sveti Duh svobodno razdeljuje med vernike vsakega stanu; z njimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve.

5. Pomen karizem za Cerkev in svet. Cerkev kot božje ljudstvo in Kristusovo skrivnostno telo je le tedaj urejena, če njeno življenje urejujejo in vodijo karizme. Vsaka karizma ima velik pomen za Cerkev. Noben karizmatik, če je njegova karizma pristna in ji ostane zvest, ne more in ne sme živeti sam zase, zaprt v svoj jaz, ampak mora biti usmerjen na človekov ti, na skupnost. Kar ne služi skupnosti, ni karizma. Vsi darovi pripadajo cerkveni skupnosti in tudi potrebujejo to skupnost. Cerkvena skupnost je prav zato karizmatična, ker so njeni člani prejemniki karizem in ker so vse karizme naravnane na to skupnost. Karizme jo namreč gradijo in pospešujejo njeno rast. Tu vidimo, kako velik pomen imajo karizme za graditev in prenavljanje krajevne in vesoljne Cerkve. Povzročajo najintenzivnejšo dejavnost v Kristusovem skrivnostnem telesu. Pavel si ne more zamišljati cerkvene občine, ki bi ne bila v svojem bistvu karizmatična. Karizmatična temeljna struktura Cerkve pomeni, da ima v skupnosti vsak svoje mesto, na katerega je bil postavljen po karizmi. Z zvestim izvrševanjem poslanstva, ki ga nalaga karizma, kristjan prispeva h graditvi in prenavljanju Cerkve. Če na tem mestu odpove, ali mu drugi preprečijo izvršitev njegove naloge, ne trpi skupnost le škode, ampak je prizadeta tudi v svojem bistvu.<sup>39</sup>

Poleg tega imajo karizme v Cerkvi tudi eshatološki pomen. Kažejo namreč prihodnje stvarnosti in so nekako v kali že uresničenje teh stvarnosti.

Karizme nimajo pomena samo za Cerkev, ampak tudi za svet. Seveda moramo upoštevati, da je navsezadnje tudi svet namenjen uresničevanju božjega kraljestva. S karizmami Cerkev služi svetu. Po Pavlovem poj-

<sup>38</sup> K. Rahner, *Das Dynamische* 73.

<sup>39</sup> Prim. G. Hasenhüttel, *Charisma* 235, 332 sl.; L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris 1970, 351.

movanju gre pri karizmah za zveličanje vsega sveta in za graditev sveta. Za tiste, ki se v svetu ukvarjajo z znanostjo, je potrebna karizma modrosti in vednosti. Zlasti sta ta dva darova potrebna tistim, ki rešujejo velike probleme sveta in človeštva in s tem gradijo bodočnost sveta in človeštva.

Dar predstojnikov in voditeljev je še posebej potreben tistim, ki vodijo velike skupine ljudi, npr. državni poglavarji. Cerkev in svet imata veliko potrebo po takih ljudeh, ki bi jih vodil Sveti Duh. Kot takšna poglavarja navajajo papeža Janeza XXIII. in ameriškega predsednika Kennedyja.

Dar služenja in ljubezni, ki sta nekaterim dana še v posebni meri, sta zelo važna za vsakdanje življenje.

Poleg teh darov vedno potrebujemo preroških darov, ki bodo človeštvo vodili k edinosti in miru. Potrebujemo prerokov, kakor je bil papež Janez Dobri.

Karizme lahko zelo pomagajo ne le pri ekumenskem delu med različnimi Cerkvami in verskimi skupnostmi, ampak tudi pri zedinjevanju celotnega človeštva.<sup>40</sup>

#### b) *Povezanost karizem s krstom, birmo in svetim redom*

S krstom človek postane član Cerkve, živi ud skrivnostnega telesa. Kot ud Kristusovega skrivnostnega telesa ima v tem telesu lastno nalogo in zato tudi lastno karizmo ali celo več karizem. Krst pomeni za krščenca anteno, ki je sposobna sprejemati karizme Svetega Duha, vrata, skozi katera prihaja v Cerkev karizmatično življenje.

Zakrament birme pomeni dopolnilo krsta. Sveti Duh se sicer podeli že pri krstu, zato je tudi krst temelj za podeljevanje karizem. A v mnogo večji meri in tako rekoč prvenstveno prejmemo Svetega Duha pri birmi. Birma torej pomeni novo osnovo za prejem karizmatičnih darov. V sv. pismu so karizmatični pojavi, tudi izredni, pogosto zvezani s prejemom zakramenta birme. Binkoštni praznik je pomenil za mlado Cerkev začetek karizmatičnega delovanja Svetega Duha.

Kakor smo že videli, uporablja Pavel naziv »karizma« tudi za cerkvene službe, ki se dele s polaganjem rok, torej z zakramentom sv. reda. Predvsem misli pri tem na škofovsko posvečenje, a lahko sklepamo, da velja za vse stopnje sv. reda. Gre za dve mesti. Pavel naroča Timoteju: »Ne zanemarjaj karizme, ki je v tebi in ki ti je bila dana na preroško besedo s polaganjem duhovniških rok« (1 Tim 4, 14). »Zaradi tega te spominjam, da poživiš božjo karizmo, ki je v tebi po polaganju mojih rok« (2 Tim 1, 6). Brez te zakramentalne karizme, zakramentalne milosti, Timotej ne bi mogel opravljati službe voditelja cerkvene občine. Gre za trajni milostni dar, ki je bolj ali manj živ, brleč ali pa žari v polni moči, in ga je treba stalno poživljati. Po tem pojmovanju so vse cerkvene službe, ki se dele s sv. redom, karizmatične. Verjetno bo treba zakramentalno karizmo povezovati z zakramentalnim karakterjem in v njegovi trajnosti iskati trajnost te karizme.

Tu imamo opraviti s precej drugačno vrsto karizme, kakor so proste karizme, ki niso vezane na cerkveno službo.

<sup>40</sup> Prim. Van Leeuwen 452—454.

c) *Odnos karizem do posvečujoče in dejanske (stanovske) milosti, kreposti, darov in sadov Svetega Duha*

Karizme spadajo k notranji ustvarjeni milosti. Tako sta »charis« in »charisma« pojma, ki spadata skupaj in moreta v nekem pogledu imeti celo enak pomen. G. Hasenhüttl pravi, da so karizme manifestacija, konkretizacija in individualizacija milosti. V karizmah človek doživi božjo milost.<sup>41</sup> Dogmatična konstitucija imenuje karizme »posebne milosti« (C 12, 2) in jih s tem uvršča v skupino milosti.

V nauku o milosti so doslej delili notranjo ustvarjeno milost na dve vrsti, posvetilno milost (*gratia gratum faciens*) in službeno milost (*gratia gratis data*). Posvetilno milost, ki se deli na habitualno ali posvečujočo in na aktualno in dejansko milost, Bog podeli zato, da bi določeno osebo notranje posvetila, jo napravila všečno Bogu. Habitualno milost Bog podeli duši kot trajno razpoloženje in je temelj za človekovo trajno nadnaravno stanje, za resnično notranje stanje sinovstva ali otroštva pred Bogom. Dejanska milost pa vpliva na prehodno nadnaravno dejanje, bodisi da gre za dejanje razuma bodisi za dejanje volje; ko je to dejanje končano, tedaj delovanje milosti preneha. Službeno milost, ki se imenuje tudi karizma, Bog podeli zato, da bi prejemnik posvečeval druge ljudi in jim več ali manj službeno, poklicno pomagal na poti k zveličanju.

Ti dve skupini moremo v nekem pogledu med seboj razlikovati, čeprav Pavel takega razlikovanja ne pozna. Karizmo ima lahko tudi tisti, ki ni v posvečujoči milosti. Torej ni karizma nujno zvezana s posvečujočo milostjo in se od nje razlikuje. Teže je rešiti vprašanje, kakšna je razlika med dejansko milostjo in karizmo. Posvečujoča in dejanska milost sta prvenstveno namenjeni za posvečenje prejemnika in šele posredno za posvečenje drugih, medtem ko so karizme prvenstveno usmerjene na posvečenje drugih. A tudi pri karizmah je normalno, da vplivajo na posvečenje prejemnika. Pridigar mora prvi imeti korist od svoje pridige.

Pri sv. redu in sv. zakonu govorimo o stanovski milosti, ki prejemnikom pomaga, da dobro izvršujejo z zakramentom prejete naloge. Ker gre pri stanovski milosti obeh izrazito socialno usmerjenih zakramentov prvenstveno za korist oziroma posvečenje drugih, je med stanovsko milostjo in karizmami še večja podobnost, kakor je med dejansko milostjo splošno vzeto in med karizmami. Karel Rahner pravi, da so stanovske milosti lahko v posebnih primerih heroične, torej moralni čudež, zato so tudi v ožjem smislu karizmatične.<sup>42</sup> Če pojmujeemo karizme kot nekaj vsakdanjega, kar ne izstopa iz običajnega teka življenja, potem je težko najti kako razliko med stanovsko milostjo in karizmo. Neka razlika pa je že v tem, da je karizma lahko tudi trajen dar, medtem ko je delovanje dejanske milosti vedno nekaj prehodnega.

Naziranje, da karizme vsaj indirektno posvečujejo tudi prejemnika, če le ostane zvest prejeti karizmi in jo izvršuje v ljubezni, je v skladu s celotnim razodetjem. Posvečujemo se, ko izpolnjujemo največjo zapoved ljubezni do Boga in do ljudi. Posvečujemo se v nesebični službi drugim, ko delamo iz moči Duha. Kdor dobro izpolnjuje svojo od Boga določeno

<sup>41</sup> G. Hasenhüttl, *Charisma* 120 sl., 105.

<sup>42</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 419 sl.



nalogo v Kristusovem telesu, s tem deluje v moči karizme (božje kreposti ob tem seveda niso izključene). V zvestobi svoji karizmi se posvečuje in vpliva na posvečenje drugih. Da prejemnik raste v posvečujoči milosti in da ima zaslužnje za nebesa, je seveda med drugim potrebno, da je v posvečujoči milosti. Tudi posamezniku podeljena posvečujoča milost koristi obenem celotnemu skrivnostnemu telesu. Torej nimamo zgolj individualnih milosti.<sup>43</sup> Iz vsega tega lahko vidimo, da ne bi bilo prav, če bi preveč poudarjali razliko med »gratia gratis data« in »gratia gratum faciens«.

Med karizmami in krepostmi je ozka povezanost. Zlasti to velja za kreposti, ki so izrazito usmerjene na bližnjega. Karl Rahner pravi, da karizme v posameznih krepostih poudarijo posebno usmerjenost na korist bližnjega in Cerkve. Krepost tako dobi v svojem delovanju bolj socialen značaj, značaj pričevanja in izpovedovanja vere, in je v službi Cerkvi.<sup>44</sup> Neko različnost med krepostjo in karizmo bi lahko videli v tem, da pomeni krepost neko trajno dispozicijo, neki trajni »habitus« v duši, medtem ko gre pri karizmi večinoma za bolj prehodno delovanje na človekove zmožnosti. Pri tem moramo izvzeti trajne karizme.

Tako imenovani sedmeri darovi Svetega Duha se tudi v nekem pogledu razlikujejo od karizem. Darovi so trajna razpoloženja v duši, ki nas napravijo sposobne za sprejem navdihov Svetega Duha in za prepustitev njegovemu vodstvu. Pri darovih je v ospredju osebno posvečenje. Na podlagi darov Svetega Duha kristjan lahko prejme posebno močna razsvetljenja glede evangelija in življenja po evangeliju. Na ta način more zelo napredovati na poti samoposvečevanja. Ker gre pri karizmi lahko za posredovanje tega, kar je v kristjanovi duši napravil Sveti Duh, je ozka povezanost med karizmami in darovi Svetega Duha.<sup>45</sup>

Darove Svetega Duha v drugem pogledu lahko štejemo tudi med karizme. Izaija napoveduje, da bo bodoči Mesija deležen sedmerih darov (Iz 11,2). Iz konteksta je razvidno, da ti darovi nimajo prvenstvenega namena, da bi posvetili Mesija, ampak mu bodo dani za izpolnjevanje njegovega poslanstva. Ker smo teh Kristusovih darov v Cerkvi deležni, imajo tudi pri nas karizmatični značaj. To bi lahko sklepali tudi iz tega, da Pavel uporablja za karizme isti izraz »pneumata« (duhovi) (1 Kor 14,32), kakor ga imamo v grškem prevodu Izaije (Iz 11,2). Lahko rečemo, da so teh darov, ki imajo karizmatični značaj, še v posebni meri deležni cerkveni predstojniki,<sup>46</sup> a tudi laiki niso od njih izključeni. Darovi Svetega Duha kot karizme niso nujno navezani na posvečujočo milost.

Sadovi duha (Gal 5, 22—23) so predvsem v zvezi s posvečenjem posameznika, zato se od karizem razlikujejo. Tudi dogmatična konstitucija o Cerkvi jih razlikuje od karizmatičnih darov (C 4,1). Upoštevati moramo, da je meja precej zabrisana.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 49; K. Rahner, *Bemerkungen* 417 sl.

<sup>44</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 420.

<sup>45</sup> Prim. G. Lafont, *L'Esprit-Saint* 477—479.

<sup>46</sup> Prim. S. Tromp, *De Spiritu Christi anima*, 294—298, 335.

<sup>47</sup> Prim. G. Hasenbüttel, *Charisma* 237, op. 4; H. Küng, *La structure charismatique* 58.

Končno moramo ob razmišljanju glede medsebojnega odnosa med karizmami ter milostmi, krepostmi, darovi in sadovi Svetega Duha ugotoviti, da vsaj za praktično življenje ni tako važno ugotoviti razlike in sličnosti. Gre za bolj ali manj tekoče vmesne prehode. Povsod gre za svobodno božje delovanje, delovanje Svetega Duha, ki je vsaj posredno v korist Cerkve tudi tedaj, če prvenstveno posvečuje prejemnika; prav tako običajno posvečuje tudi prejemnika, čeprav je prvenstveno namenjeno posvečenju Cerkve.<sup>48</sup>

č) *Karizme upoštevajo naravne danosti in sposobnosti prejemnika*

Pri karizmatičnem delovanju gre navadno za ozko povezanost med nadnaravnim karizmatičnim darom in naravnimi sposobnostmi prejemnika. Kajti Sveti Duh je božji vzgojitelj, ki popolnoma upošteva vsakega posameznika v vseh njegovih značilnostih. Karizma pomeni bistveno novo obdarjenost, pri kateri vsa naravna obdarjenost pride v novo luč. Bolj ali manj se odraža tudi na človeku. Toda ne smemo imeti za karizmo tega, kar je več ali manj zunanji odsev, posledica mimohoda Svetega Duha. Pri tistih, ki so prejeli kako karizmo, gre za skupno delovanje karizme in prejemnika, ki pri tem uporablja tudi vse svoje naravne darove. Tako je pri izvajanju karizme dejaven ves človek z vsemi naravnimi in nadnaravnimi darovi. Ves človek je poklican od Svetega Duha v službo skupnosti. Zato dobi novih moči in njegovo življenje dobi nov cilj.

Kako važne so pri karizmatični obdarjenosti naravne dispozicije in sposobnosti človeka, razberemo lahko iz sv. pisma. Devištvo je karizma (1 Kor 7, 7). Kontekst v sv. pismu kaže, da ta karizma suponira neko fiziološko dispozicijo, neko naravno lahkoto, v devištvu vztrajati. Neporočenim naroča sv. Pavel: »Če pa niso zdržni, naj se poroče; boljše je namreč v zakon stopiti kakor goret« (1 Kor 7, 9).

Naravni darovi, verske navade in sploh zemeljske stvarnosti lahko vplivajo na zunanje javljanje karizem. Tako je možno, da so karizmatični darovi v korintski cerkveni občini dobili zelo nenavaden zunanji izraz prav zaradi svojevrstnosti navad in običajev Korinčanov, ki so se pravkar spreobrnil od poganstva, kjer so imeli na zunaj karizmam podobne pojave.<sup>49</sup>

Kako važne so pri karizmatični obdarjenosti naravne sposobnosti, nam lepo kaže karizma inspiracije v zvezi s pisanjem svetopisemskih knjig. Inspiracija naravne pisateljske sposobnosti pusti nedotaknjene. Ako je po naravi slab, okoren pisatelj, je literarno slabotna tudi njegova

<sup>48</sup> Nekateri avtorji karizme pojmujejo mnogo širše. Vsako nadnaravno božje delovanje v človeku ali za človeka — naj gre za posvečujočo milost in njeno spremstvo, dejanske milosti in karizme v našem pomenu besede — imenujejo karizma. Tako O. Semmelroth, Amt und Charisma, v: Sacramentum mundi I, Freiburg im Br. 1967, 121, pravi, da karizma pomeni celotno področje milostnega samopriobčevanja Boga v Cerkvi in njenih članih.

<sup>49</sup> Prim. H. Küng, La structure charismatique 53; J. Gewiess, Amt, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe I, 37 sl.; J. Hasenhüttl, Charisma 116; Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, slov. prevod, Maribor 1971, 216.

inspirirana knjiga. Če pa je mojster jezika, misli in domišljije, je tudi njegova inspirirana knjiga literarna mojstrovina. Seveda ne smemo tega primera posplošiti, kakor da bi na enak način veljal za vse druge primere, kjer gre za karizme.

#### d) *Velika množičnost in različnost karizem*

Ko smo govorili o povezanosti krsta s karizmami, smo rekli, da s krstom vsak kristjan prejme posebno nalogo v Kristusovem skrivnostnem telesu, v katerega se prav s krstom včleni. Za to nalogo prejme posebno karizmo. Karl Rahner pravi, da ima zato karizmo vsaj v kali.<sup>50</sup>

Po nauku apostola Pavla, pa tudi apostola Petra, je vsak kristjan glede na graditev Kristusovega telesa prejel tak ali drugačen dar, ki ga mora uporabiti (Rimlj 12, 3; 1 Kor 7, 7; 14, 26; 1 Pet 4, 10).<sup>51</sup>

Glede množičnosti karizem se stara zaveza zelo razlikuje od nove zaveze. V stari zavezi so bili obdarjeni s karizmami le nekateri, ne pa vse ljudstvo.

Hasenhüttl naglašča, da je 2. vat. cerkveni zbor še bolj kakor nova zaveza poudaril, da karizme prejmejo vsi verniki.<sup>52</sup>

Značilno je, da Pavel tedaj ko govori o karizmah, govori tudi o Kristusovem skrivnostnem telesu (1 Kor 12, 12—31; Rimlj 12, 4—8; Ef 4, 7—16). Cerkev kot ponavzočevanje Kristusa in kot skrivnostno Kristusovo telo je živ organizem, v katerem morajo posamezne karizme delovati složno v korist celotnega organizma. Eno telo je skupnost vseh udov, kolikor so deležni karizem. Ko Pavel v pismu Korinčanom neha razpravljati o skrivnostnem telesu, prikaže posamezne člane Cerkve kot karizmatike s posebno nalogo v Cerkvi: »Vi pa ste Kristusovo telo in posamezni udje. In nekatere je Bog postavil v Cerkvi, prvič apostole, drugič preroke, tretjič učitelje, potlej moči, potlej darove ozdravljanja, pomaganje, vladanje, različne jezike. So mar vsi apostoli? Ali so vsi preroki? Ali vsi učitelji? Ali imajo vsi moči? Ali vsi darove ozdravljanja? Ali vsi govore jezike? Ali vsi razlagajo?« (1 Kor 12, 27—30).

V pismu Rimljanom za razlaganjem o skrivnostnem telesu takoj našteje posamezne karizme: »Kakor imamo namreč v enem telesu mnogo udov, vsi udje pa nimajo istega opravila, tako je množica nas eno telo v Kristusu, posamezni pa med seboj udje. Imamo pa karizme, ki so po dani nam milosti različne: kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdor je tolažnik, naj tolaži; kdor miloščino deli, naj jo v preproščini; kdor je predstojnik, naj bo z vnemo; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem« (Rimlj 12, 4—8).

Po nauku pisma Efežanom so karizme namenjene za graditev Kristusovega telesa: »In on (Kristus) je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida Kristusovo telo« (Ef 4, 11—12).

<sup>50</sup> K. Rahner, Bemerkungen 420.

<sup>51</sup> 1 Kor 7, 7 in 1 Pet 4, 10 nekateri eksegeti drugače razlagajo. Vendar razlaga, ki jo navajamo, bolj ustreza miselni zvezi in jo zagovarja večina današnjih eksegetov in dogmatikov. Prim. G. Hasenhüttl, Charisma 234, op. 1.

<sup>52</sup> Prim. G. Hasenhüttl, Charisma 331, 110.

Hans Küng pravi, da je zmotno misliti, da so karizme le za nekatere, za posebno skupino ljudi v Cerkvi. So splošen pojav v Cerkvi, nekaj vsakdanjega, in so zelo različne. Vsak kristjan ima svojo karizmo, vsak kristjan je karizmatik. Vsi so prejeli Svetega Duha, torej tudi njegove darove.<sup>53</sup> Seveda gre tu v večini primerov za najpreprostejše duhovne darove, ki ne izstopajo iz vsakdanjega življenja.

Že iz zgoraj navedenih tekstov sv. Pavla sledi, da je karizem veliko in da so zelo različne med seboj. Prav tako niso vsi prejeli vseh karizem. Računati moramo tudi s svobodnostjo Svetega Duha, »ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11). Množičnost in različnost karizem sledi iz različnosti nalog in služb v skrivnostnem telesu, ker vsi udje nimajo istega opravila. Različnost torej hoče Bog, ker je vsakemu udu namenil drugačno nalogo. V cerkvenem občestvu torej ne sme biti nobenega nedejavnega člana.<sup>54</sup>

Kakor Kristusova milost deluje tudi zunaj Cerkve in zunaj krščanstva, tako lahko tam najdemo tudi karizme. Nimamo namreč pravice, da bi Kristusovi milosti in njegovim karizmam postavljali meje.<sup>55</sup>

Drugi vat. koncil izrecno pravi, da Sveti Duh deluje tudi pri ostalih krščanskih skupnostih (E 1, 2; 4, 1). Pri njih so tudi karizme, čeprav koncil zanje ne uporablja prav te besede (C 15; E 3, 2).

#### e) Med karizmami vlada urejenost

Kakor sv. Pavel prikaže množičnost in različnost karizem, ko za Cerkev uporablja podobo telesa, prav tako s to podobo razloži medsebojno urejenost. Kakor v človeškem organizmu vsi udje delujejo skladno med seboj za korist celotnega telesa, tako tudi v Cerkvi.

Pavel se zelo prizadeva, da bi v korintski cerkveni občini pri karizmatičnih pojavih vladala prava urejenost, »kajti Bog ni Bog nereda, ampak miru« (1 Kor 14, 33). Ko Pavel konča razpravljanje o karizmah, pravi: »Vse pa naj se vrši dostojno in po redu« (1 Kor 14, 40).

Med karizmami vlada urejenost, ker gre pri vseh za isti vir in cilj. Kakor smo že videli, vse še tako različne karizme povzroča Sveti Duh in končno vsa presveta Trojica. Sveti Duh sam ustvarja edinost in urejenost. Seveda hoče tudi človekovo sodelovanje. Vse karizme imajo nalogo, da ustvarjajo edinost. Olajšujejo zvezo človeka s človekom, generacije z generacijo.<sup>56</sup> Sveti Duh ustvarja edinost v različnosti, kajti »različni so duhovni darovi, isti pa je Duh« (1 Kor 12, 4). Ker ima vsak svojo karizmo, jo mora tako izvrševati, da bo to prispevalo k edinosti in redu v Kristusovem skrivnostnem telesu. Zato se ne sme eden povzdigovati nad drugega. Vsakemu je treba dati mesto, ki mu po božji zamisli pripada. Če bi tega ne upoštevali, bi ustvarjali nered.

Hans Küng pravi, da je v Cerkvi potrebna edinost duha, s katero se vsak, zvest svoji prejeti karizmi, postavi v službo drugim v ljubezni

<sup>53</sup> H. Küng, La structure charismatique 54, 56.

<sup>54</sup> Prim. Schürmann 552—554.

<sup>55</sup> Prim. K. Rahner, Das Dynamische 56 sl.; Van Leeuwen 454.

<sup>56</sup> Prim. J. V.—M. Pollet, Les charismes, v: Initiation théologique III, 1097.



in pokorščini edinemu Gospodu. Ne gre niti za neurejeno svobodo niti za popolno enakost oblik, ampak za red v ljubezni.<sup>57</sup> Red pa ne sme biti gospodovalen in birokratičen, ampak dinamičen in gibljiv, kakršna je tudi ljubezen, pravi Michael Schmaus. Kjer red ovira ali celo preprečuje pravo ljubezen, ni upravičen. Red mora torej služiti ljubezni in zveličanju. Šele v ljubezni dobi pravi red smisel. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27).<sup>58</sup>

Značilno je, da Pavel v zvezi s karizmami govori tudi o bratovski ljubezni, ki je največja med karizmami (prim. 1 Kor 12, 31).<sup>59</sup> Vse karizme so v njej vključene. V visoki pesmi ljubezni pokaže apostol Pavel, da vse druge karizme, naj bodo še tako odlične, brez karizme ljubezni nič ne pomenijo (1 Kor 13). Zato dostavlja: »Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen« (1 Kor 14, 1). Po govoru o karizmah v pismu Rimljanom naroča: »Bratovsko se med seboj ljubite; v spoštovanju drug drugemu prvujte« (Rimlj 12, 10).

Ljubezen, ki ni le najvišja karizma, ampak je tudi božja krepost, spontano ureja izvajanje različnih duhovnih darov v Cerkvi. Vsi duhovni darovi so namenjeni za izvajanje medsebojne ljubezni (1 Pet 4, 10).

Isto misel ima tudi 2. vat. koncil: »On v svojem telesu, ki je Cerkev, neprestano razdeljuje darove služb, s katerimi v njegovi moči drug drugemu pomagamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava (prim. Ef 4, 11—16)« (C 7, 6).

Ker karizme zahtevajo službo drugim in je zato najvišja karizma ljubezen, pomenijo karizme klic k duhu križa, službe in ljubezni, pripominja Hans Küng.<sup>60</sup>

Med kristjani vlada temeljna enakost ne le zato, ker so po krstu vsi božji otroci, ampak tudi zato, ker ima vsak svojo karizmo.<sup>61</sup>

### 3. Karizmatične cerkvene službe in proste karizme

#### a) *Cerkvene službe so karizmatične*

V zadnjih desetletjih so večkrat v teologiji cerkveno službo, diakonat, prezbiterat in škofovstvo, postavljali v nasprotje s karizmatičnostjo, kot da gre za dve popolnoma različni in nasprotujoči si stvarnosti. Včasih so celo razpravljali o tem, ali je za Cerkev odločilno eno ali drugo, kakor da ne bi oboje spadalo k bistvu Cerkve.

Pavlu ne gre za to, da bi poudarjal razliko med hierarhičnimi službami in prostimi karizmami. Obojne v svojih seznamih karizem našteva skupaj. Še več, po njegovem pojmovanju nimamo služb v Cerkvi, ki ne

<sup>57</sup> H. Küng, *La structure charismatique* 58 sl.

<sup>58</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1969, 59 sl., 143.

<sup>59</sup> G. Hasenhüttl, *Charisma* 237, ugotavlja, da sv. pismo izrečno ne šteje ljubezni med karizme, a jo je treba šteti med karizme. Sv. Pavel ljubezen imenuje »mnogo odličnejšo pot« (1 Kor 12, 31). Ljubezen prištevata med karizme: Schürmann 567, 569, H. Küng, *La structure charismatique* 51 sl., 58.

<sup>60</sup> H. Küng, *La structure charismatique* 58; prim. Schürmann 566—570.

<sup>61</sup> Prim. G. Hasenhüttl, *Charisma* 233.

bi bile hkrati karizmatične. Za Pavla je nekaj nemogočega razlikovati med »karizmatičnimi« in »nekarizmatičnimi« službami. Tudi tiste, ki so predvsem funkcionalne, so v njegovih očeh karizmatične. To gledanje upošteva tudi 2. vat. koncil (C 4, 1; 5, 2; 7, 3; 12, 2; 18—20; 30; 32, 3; 33, 2; E 2, 2; 3, 2). Če bi karizme pojmovali tako, da bi od njih izključili cerkveno službo, ne bi ravnali v skladu z naukom sv. Pavla. Heinz Schürmann pravi, da se mora Cerkev učiti od apostola Pavla, da ne bo podlegla skušnjavi, da bi svojo funkcionalno službo gledala le v juridičnem in profanem smislu. To bi bil greh proti Duhu nove zaveze.<sup>62</sup>

Cerkvena služba je karizmatična že zaradi tega, ker je vsakokratni nosilec prejel zanjo od Boga svobodno nevidno poklicanost. Lahko sklepamo, da so to upoštevali že apostoli in so zato le tiste, ki so prejeli potrebno karizmo, odbirali za potujoče misijonarje in krajevne predstojnike. Bog človeka pokliče z duhovnim darom, ki mu ga da. Kogar pokliče, ga tudi usposobi, da more dobro opravljati nalogo, za katero je poklican. Vse to je treba upoštevati, če gre za postavitev kristjana v kako cerkveno službo, npr. za predstojnika. Poleg božje poklicanosti gre še za karizmo, ki jo je nosilec cerkvene službe prejel pri ordinaciji.

Ker je Kristus apostolom kot voditeljem Cerkve obljubil in poslal Svetega Duha in ker bo Kristus po Svetem Duhu do konca sveta s svojo Cerkvijo, torej tudi s službeno Cerkvijo, zato je cerkvena služba sama karizmatična in ne le nosilci cerkvenih služb.

Cerkvena služba je tudi institucionalna, kar pomeni, da je postavljena po človeškem orodju za službo ljudstvu. Institucionalni značaj temelji na apostolski ureditvi Cerkve, na ureditvi Kristusa samega, ki je Gospod institucionalne in karizmatične strukture v Cerkvi. Prav zato imajo cerkvene službe vso potrebno avtoriteto.<sup>63</sup>

#### b) *Proste, neinstitucionalne karizme*

Poleg karizem, ki so vezane na cerkveno službo, imamo še proste ali neinstitucionalne karizme, ki niso vezane na noben stan v Cerkvi in jih lahko prejmejo tako kleriki kakor tudi laiki. To nenavezanost na cerkveno službo hoče poudariti pridevek »proste«. Tisti, ki razpravljajo o karizmah, običajno ali vsaj v mnogih primerih mislijo le na proste karizme. Tudi mi se v tej razpravi večinoma ukvarjamo s prostimi karizmami, čeprav ni to posebej povedano.

1. Delitev karizem. Ker so proste karizme zelo mnogovrstne in ker Sveti Duh lahko vsak čas preseneti svojo Cerkev z novimi, doslej neznanimi karizmami, je nemogoče podati kako dokončno delitev karizmatičnih pojavov. Kljub temu bo koristno na podlagi dosedanjega razpravljanja vsaj nakazati nekaj možnih delitev z ozirom na različne vidike.

Glede na koristnost za skupnost delimo karizme na dve skupini, na nižje in višje ali odličnejše. Po zunanjem javljanju, izstopanju iz vsakdanjosti, bi karizme lahko razdelili na tri skupine, čudežne, na zunaj bolj opazne in na preproste ali tako rekoč neopazne. Glede na pogostnost

<sup>62</sup> Schürmann 551; prim. 549, 566, 571, op. 1.

<sup>63</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 38—43.

duhovnih darov pa jih delimo na dve skupini, vsakdanje ali navadne in na nenavadne, nevsakdanje ali izredne.

Pri tem je neka karizma lahko v enem pogledu pred drugo, v drugem pa narobe. Karizma glosolalije je, kakor smo že videli, zelo zbujača pozornost, a jo je Pavel, ki je karizme presojal predvsem po koristnosti za skupnost, postavljajal na konec svojih seznamov karizem. Več so mu bila vredna dela ljubezni do bližnjega in oznanjevanje božje besede.

V večini primerov gre za preproste in vsakdanje karizme, ki ne zbujačo pozornosti in so z ozirom na koristnost za skupnost nižje ali višje.<sup>64</sup> Te imajo prav po svoji številnosti in pogostnosti velik delež pri graditvi in prenovi Cerkve, kakor ga imajo tisti laiki, ki v tihoti vztrajno izvršujejo svoje naloge, ali pa številni duhovniki, ki se vztrajno prizadevajo za rast božjega kraljestva, čeprav njihovo življenje ne zbuja pozornosti. Karl Rahner pravi, da more biti karizma najpreprostejša pomoč in najobičajnejša služba. Dalje pravi, da karizmatičnega ne smemo iskati le na listih velike svetovne zgodovine, ampak tudi v skriti zvestobi, v samopozabni dobroti, v moški srčnosti, ki brez besed vrši svojo dolžnost, v notranji čistosti mišljenja, v čistem srcu, ki brez kompromisov izpoveduje resnico, čeprav je to težko, v nedopovedljivi ljubezni do Boga, v neomajnem zaupanju ubogega grešnika, da je božje srce večje kakor naše in zelo usmiljeno. Dalje se Rahner sprašuje, ali ne gre morda za karizmatično dobroto, če je bolniška sestra vse življenje zvesta v svoji strežbi bolnikom in zanje tudi moli. Prav tako bi lahko govorili o karizmatičnosti pri dobrih materah, ki se popolnoma žrtvujejo. Če le gre pri vsem tem za nadnaravne kvalitete in ne za zgolj naravne darove, smemo govoriti o karizmatičnosti.<sup>65</sup>

Včasih ljudje za koga ugotavljajo, da je »kakor rojen za predstojnika«. Gotovo se pri tem ozirajo na naravne sposobnosti tistega človeka, a ni izključeno, da v njem zaslutijo vodstveno karizmo. Bog se pri delitvi svojih nadnaravnih darov redno ozira na človekove naravne darove, kar smo že naglasili. Yves Congar se sprašuje, zakaj bi predstojniška karizma v svojem temelju ne mogla biti naravni dar, ki ga življenje po veri in ljubezni očisti, okrepi in poplemeniti. Ta dar končno Sveti Duh usmeri v splošno korist za graditev Cerkve. Imamo tudi primere, v katerih gre za trenuten karizmatičen vpliv. Tako lahko prava, od Svetega Duha navdihnjena beseda, ki jo izrečemo o pravem času, popolnoma spremeni življenje kakega človeka.<sup>66</sup> Ob tem se lahko zavemo, kako važno nalogo v našem oznanjevanju more opraviti karizmatična božja beseda.

Tisti, ki so prejeli preproste in nižje karizme, niso s tem dobili naloge, da bi v Cerkvi začeli nekaj novega. Gre le za razširjanje in utrditev ter

<sup>64</sup> Nekateri avtorji take duhovne darove štejejo med karizme v širšem pomenu besede, medtem ko med karizme v ožjem pomenu prištevajo le tiste darove Svetega Duha, ki so na zunaj bolj opazni ter presenečajo. Takšnega razlikovanja sv. Pavel ne pozna. Samo na sebi bi bilo možno. Ne bi pa bilo v skladu z naukom sv. Pavla, če bi preprostih in vsakdanjih darov Svetega Duha, ki so namenjeni za korist skupnosti, ne šteli niti med karizme v širšem pomenu besede. V tem primeru bi obtičali v starem, predkoncilskem pojmovanju karizem kot izrednih darov.

<sup>65</sup> K. R a h n e r, *Das Dynamische* 49, 57—59.

<sup>66</sup> Y. C o n g a r, *Jalons pour une théologie du laïc, Paris 1954*, 471 sl.

prenovo tega, kar je že v Cerkvi. Tako more biti sad karizme posvetitev kaki nalogi v Cerkvi, delo pri razširjanju kake cerkvene ustanove, delo pri laškem apostolatu, karitativnem in vzgojnem delu itd. Čudovita iznajdljivost, ki se večkrat pri tem pokaže, je lahko sad že nekoliko višjih karizem.

A. Auer primerja potrebe Cerkve danes s potrebami Cerkve v prvih časih krščanstva in pravi, da je bilo v prvem času krščanstva tudi precej čudežnih karizem. Cerkev jih je potrebovala, da se je pred svetom pokazala kot božje delo in se je zato lahko hitro širila. Danes potrebuje Cerkev predvsem karizmatične laike s področja znanosti in tehnike, publicistike, umetnosti itd., da bi ponesli krščanstvo v sredo sveta. V prvih časih so morale biti karizme znamenje, da se je odrešenje res izvršilo. Danes bi morali karizmatiki služiti svetu s tem, da bi mu pokazali, kaj pomeni resničnost odrešenja za pravo podobo človeške družbe in za uresničitev njene edinosti.<sup>67</sup>

Ko Holandski katekizem govori o preprostih karizmah, pravi, da so tako navadne, »da so doma povsod, v kuhinji in izbi, v šoli in delavnici.«<sup>68</sup>

Holandski katekizem našteva tudi nekaj primerov, kjer so na delu večje karizme: »Izredno učinkovito dušno pastirstvo, razsvetljeni nauk (teologija), daljnovidno vodstvo, oblikovno silo (pri umetniku), vzgoja (po starših in drugih) in končno še: običajno krščansko življenje v izredni obliki (pri svetnikih).«<sup>69</sup>

Kardinal Suenens je med 2. vat. koncilom v svojem govoru o karizmah povedal tudi naslednje: »Kaj bi bila naša Cerkev brez karizme učiteljev ali teologov? Kaj bi bila naša Cerkev brez karizme prerokov, tistih ljudi, ki govore po navdihu Duha, ki zato nastopajo ‚bodi prilično ali neprilično‘ (2 Tim 4, 2) in ki včasih spečo Cerkev prebudijo, da bi tako v praksi ne zanemarila Kristusovega evangelija? Cerkev ni potrebovala karizem učiteljev, prerokov in drugih služb le v preteklih stoletjih, ne le v času sv. Tomaža Akvinskega ali sv. Frančiška Asiškega, ampak tudi danes, in sicer prav v svojem vsakdanjem in običajnem življenju.«<sup>70</sup>

Med velike karizmatike bi lahko šteli tiste kristjane, ki so dobili s karizmo v Cerkvi kako posebno poslanstvo, ki pomeni za Cerkev neko novost. To so karizme začetnikov nečesa novega v Cerkvi. Take karizme Bog da lahko tudi najbolj preprostemu laiku. Večina karizmatikov, ki so imeli nalogo v Cerkvi začeti nekaj novega (različna gibanja, redovne ustanove itd.), je bila iz vrst duhovnikov in redovnikov, manj iz vrst škofov in laikov. Vedno večje upoštevanje laikov v Cerkvi nas lahko navdaja z upanjem, da bodo tudi oni v vedno večji meri deležni takih velikih karizem.<sup>71</sup>

Karizmatiki z večjimi karizmami so bili in so veliki misleci in umetniki vseh vrst, ki so večne resnice tako izrazili, da jih je vsak čas sprejel za svoje. Sem bi mogli šteti velike teologe, ki so bili dostikrat tudi svetniki. Gre za velike pesnike in pisatelje, slikarje in kiparje, glasbenike

<sup>67</sup> A. Auer, v: LThK, 2 Vat III, Freiburg im Br. 1968, 396.

<sup>68</sup> Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, 217.

<sup>69</sup> Krščansko oznanilo, 218.

<sup>70</sup> Suenens 26.

<sup>71</sup> Prim. G. Lafont, L'Esprit-Saint 480.



itd., ki so znali krščanske resnice in osebnosti, zlasti Jezusa Kristusa, tako upodobiti, da so s tem v vsakem času znali ljudi pridobivati za Kristusa in jih napravljati boljše. Pomislimo, kako veliko oznanjevalno moč ima Michelangelova Pietà ali njegov Mojzes. Med velike karizmatike bi lahko šteli vse tiste, ki so imeli v Cerkvi enkratno veliko poslanstvo. Take velike karizme ne spadajo le k bistveni lastnini Cerkve, ampak so tudi kriteriji, po katerih lahko spoznamo Cerkev kot božje delo.<sup>72</sup>

Govoriti je treba tudi o posebno velikih in odličnih karizmah. Take karizme so imeli svetniki, ki so zelo vplivali na svojo okolico in sploh na dobo, v kateri so živeli. Spomnimo se npr. na sv. Bernarda, po katerem se 12. stoletje imenuje Bernardovo stoletje; sv. Janeza Boska, po katerem je Sveti Duh poskrbel za zapuščeno mladino; preprostega arškega župnika sv. Janeza Vianneya, ki je postal zavetnik vseh dušnih pastirjev. Vsa dela, ki so jih ti in mnogi drugi napravili, v veliki meri kažejo moč Svetega Duha. Tudi v današnjem svetu ne manjka takih ljudi, ki jih je Bog posebej izbral, da bi opravili važne naloge v skrivnostnem Kristusovem telesu in jih je temu primerno obdaril s karizmami.

2. Poklic kot karizma. Vsak poklic je karizma. Sv. Pavel pravi: »Vsak naj tako živi, kakor je komu dal Gospod, kakor je koga poklical« (1 Kor 7, 17; prim. Rimlj 12, 3.6). Pavel govori enakovredno o karizmah in poklicu (Rimlj 11, 29). Poklic v cerkveno službo in redovni stan je karizmatičen. Prav tako je poklic k življenju v celibatu ali v zakonu karizmatičen. Sv. Pavel namreč pravi: »Želim pa, da bi bili vsi kakor jaz (namreč neporočeni); toda vsak ima svoj dar od Boga, eden tako, drug tako« (da se poroči, ali da ostane samski) (1 Kor 7, 7). V Cerkvi je mnogo in mnogovrstnih poklicev, brez katerih Cerkev ne more dobro izvrševati svojega poslanstva. Tudi svetne poklice bi smeli gledati v tej luči, saj imajo tudi ti vsaj posreden pomen za Cerkev, poleg tega karizme nimajo pomena le za Cerkev, ampak tudi za svet. Če tako gledamo na poklice, imajo laiki splošne in posebne poklice in zato tudi splošne in posebne karizme. Učitelji, zdravniki, delavci so tudi »preroki«.<sup>73</sup>

S tem seveda ni rečeno, da je izvrševanje kakega poklica v konkretnem primeru res karizmatično. Lahko se da npr. kdo posvetiti za duhovnika, ne da bi imel poklic ali karizmo za to. Prav tako ima lahko izvrševanje katerega koli poklica malo ali nič karizmatičnega na sebi in je videti na zunaj kot obrtniško rutinirano zunanje izvrševanje brez duha, čeprav je morda na začetku šlo za pristno karizmo. Nikjer ni to bolj usodno kakor pri nosivcih cerkvene službe, kateri bi zaradi svoje odgovorne naloge v Kristusovem telesu še posebej morali biti poslušni Svetemu Duhu. Iz tega, da kdo opravlja kako službo v korist Cerkve, torej še ne moremo z gotovostjo sklepati, da je za to službo prejel karizmo.

3. Karizmatična gibanja v Cerkvi. Kadar hoče Sveti Duh v Cerkvi zbuditi ali na novo poživiti, kar je za določeno dobo posebno važno ter lahko vpliva na ves bodoči potek verskega življenja v Cerkvi, obdari več ljudi hkrati z enako karizmo. To se lahko zgodi hkrati v različnih delih sveta. Tako so nastala gibanja, ki so zelo vplivala na

<sup>72</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 59 sl.

<sup>73</sup> Prim. F. Klosterman, v: *LThK*, 2 Vat II, Freiburg im Br. 1967, 610 sl.; H. Küng, *La structure charismatique* 53.

2. vat. cerkveni zbor in vplivajo na versko življenje še danes. Spomnimo se npr. na liturgično, biblično in ekumensko gibanje.<sup>74</sup> Pri njih je šlo v veliki meri za pobude »od spodaj«, kakor pravimo.

Brez karizmatičnega liturgičnega gibanja ne bi bilo današnje liturgične prenovе z novo liturgijo. Kar se je pred desetletji zdelo nekaj nemogočega, je postalo resnica. Spomnimo se, s kakšno težavo je prišel sv. Jožef v rimski mašni kanon, in sicer šele po prvem zasedanju 2. vat. koncila, nekaj let za tem pa smo že dobili nove evharistične molitve in nove obrednike.

Tudi biblično gibanje in z njim združeno geslo »nazaj k virom!« je imelo zelo velik vpliv na vse odloke 2. vat. koncila. Celotna pokoncilaska prenova je ne le v znamenju posodabljanja in prilagajanja današnjim razmeram, ampak pomeni obenem povratak k virom in s tem k večjemu poudarku tega, kar je krščanstvu bistveno.

V zvezi z ekumenskim gibanjem se spomnimo le nekaterih imen, ki nam kažejo, da Sveti Duh več oseb porablja za svoje orodje, da vse delajo za isti cilj »da bodo vsi eno« (Jan 17, 21). Prior Roger Schutz pomeni s svojo karizmatično redovno ustanovo v Taizéju veliko pobudo za ekumensko delo pri vseh krščanskih skupnostih. Kardinal Bea je kljub visokim letom gradil mostove med ljudmi različnih verskih prepričanj in papež Janez XXIII., ki je, kakor je značilno za velike karizmatike, s svojim nastopom vedno presenečal, presenetil tudi z napovedjo 2. vat. cerkvenega zbora, ki naj bi imel tudi ekumenski pomen. Med karizmatike na ekumenskem področju smemo šteti tudi carigrajskega patriarha Atenagora in sedanjega papeža Pavla VI., ki s svojim delovanjem veliko prispeva k eni Kristusovi Cerkvi.

Zaradi velikega vpliva, ki ga ima na versko življenje že po vsem svetu, omenimo gibanje »Opera di Maria«, ki je obenem že ustanova. Ustanoviteljica je Chiara Lubich. S svojo karizmo edinosti gibanje veliko obeta tudi na ekumenskem področju in je razširjeno tudi pri drugih krščanskih skupnostih in celo zunaj krščanstva. Patriarh Atenagora se je štel za pripadnika »Marijinega dela«.

Karizmatičen značaj ima tudi Lombardijevo gibanje »Za boljši svet«, gibanje »Cursillo« s posebnim načinom duhovnih vaj itd.

4. Karizmatične ustanove. V vseh časih je Sveti Duh v Cerkvi zbujal nove redovne ustanove različnih oblik, bodi kleriške ali laiške. V zadnjem času imajo v Cerkvi velik pomen tudi svetne ustanove. Kadar je kaka redovna ali svetna ustanova zaživela, je pomenila nekaj za Cerkev zelo sodobnega in potrebnega ter obenem za mnoge, ki se raje oklepajo ustaljenih oblik, nekaj presenetljivega, da ne rečem, vznemirjajočega. Pri vsaki taki ustanovi gre za zelo različne oblike delovanja Svetega Duha, za več karizem pri ustanovitelju, nato za karizme pri tistih, ki ustanovitelju sledijo.

Pri ustanovitelju gre najprej za posebno močno doživetje milostnega božjega delovanja. Opraviti imamo s tako imenovanimi sedmerimi darovi Svetega Duha. Ti povzročijo posebno močno razsvetljenje glede evangelija in evangeljskega življenja. V posameznih primerih je to razsvetljenje zelo različno. Dostikrat gre za posebno močno doživetje kakega evangeljskega stavka, včasih za doživetje kakega vidika Jezusovega življenja.

<sup>74</sup> Prim. G. Lafont, L'Esprit-Saint 481.

Charles de Foucauld je tako doživel Jezusovo skrito življenje v Nazaretu. Takšno evangelijsko razsvetljenje zelo vpliva na osebno posvečenje in pomeni klic, zapustiti vse zaradi življenja po sprejetem razsvetljenju, a pri tem še ne govorimo o karizmi v pravem pomenu.

Takšno evangelijsko razsvetljenje spremlja karizma poučevanja (učitelja), ki prejemnika usposobi in vodi, da sprejeto spoznanje posreduje drugim. Takšno karizmo je imela npr. sv. Terezija Deteta Jezusa, da je razširila nauk o duhovnem otroštvu. A ta karizma še ni dovolj za ustanovitev kake redovne ustanove. Pridružiti se ji mora še karizma ustanovitelja. Charles de Foucauld je doživel pomen in veličino Jezusovega skritega življenja v Nazaretu in pomen takega načina življenja za apostolsko delovanje tam, kjer še ni mogoča prava evangelizacija. Imel je karizmo učitelja in je svoje spoznanje s svojim življenjem in spisi posredoval Cerкви. Ker pa ni imel karizme ustanovitelja nove redovne skupnosti, ni mogel okrog sebe zbrati učencev. Ustanovitev moške in ženske skupnosti je prišla pozneje. Ustanovitelji teh skupnosti so se učili pri Foucauldu. Tu gre za bolj izjemen primer. Večinoma je ustanovitelj tisti, ki je prejel močno evangelijsko razsvetljenje in karizmo poučevanja. Karizma učitelja se ne izraža nujno s pisano ali govorjeno besedo. Lahko gre za poučevanje z zgledom v življenju. Ustanovitelj tako prikaže nov vidik božjega kraljestva. Evangelij postane po njem v Cerкви in v svetu viden in navzoč. Pri karizmi ustanovitelja ne gre le za zbiranje učencev, ampak tudi za izoblikovanje življenjskih oblik v redovni skupnosti in običajno za sestavo redovnih pravil. Ni karizme ustanovitelja brez karizme učitelja (čeprav prejemnik ni nujno ista oseba) in te ne brez nekega globljšega spoznanja kakega mesta iz evangelija.

Ne globlje spoznanje kakega evangelijskega mesta ne karizma učitelja in ustanovitelja ne bi veliko pomagali, če ne bi ustanovitelj imel okrog sebe določene skupine ljudi, somišljenikov. Tudi pri njih gre za delovanje Svetega Duha, drugače ne bi vsega zapustili in se pridružili ustanovitelju. Prišli so k ustanovitelju in so pri njem vztrajali, ker so bili deležni — seveda v manjši, drugačni obliki in meri kakor ustanovitelj — istega milostnega delovanja. Na svoj način so že imeli v sebi isto evangelijsko doživetje in obenem klic, vse zapustiti, čeprav se tega morda niso zavedali. Zgled, nauk in način življenja ustanovitelja je že bil nekako latentno v njih. Učenci so v ustanovitelju našli le zunanji izraz tega, kar se je že dogajalo v njihovih dušah. Pri ustanovitelju in pri somišljenikih gre za skupnost enake duhovne skušnje, za enak poklic k življenju po tako imenovanih evangelijskih svetih v čisto določeni obliki življenja.

Prvi učenci oziroma somišljeniki so na svoj način deležni karizme učitelja in ustanovitelja. Čeprav pride nauk in organizacija ustanove v prvi vrsti od ustanovitelja, tudi vsak član prve skupnosti prinese svoj delež k ustanovi. Ker ne gre niti pri nauku niti pri sami ustanovitvi za izključno pobudo ustanovitelja, mora ustanovitelj upoštevati in presoditi vsakega, ker bi drugače lahko prezrl delovanje Svetega Duha, ki se javlja tudi v bratih. Seveda mora pri tem ostati zvest temeljni karizmi.

Nekoliko drugačen je položaj tistih, ki so pozneje stopili v redovno skupnost, ko je bila ustanova že dokončno oblikovana. Pri tistem, ki ima poklic, da stopi v določeno redovno ustanovo, gre prav tako za milostni

klic h globljemu življenju po evangeliju. Obenem pa gre tudi za posebno karizmo, ki ga usposablja in nagiblje, da vstopi v določeno redovno ustanovo, da tako koristi Cerkvi in svetu.

Če vzamemo konkretno, ni bil karizmatik le sv. Frančišek, ampak tudi frančiškani, ki žive njegovega duha uboštva. Brez njih bi sv. Frančišek še daleč ne imel tako velikega pomena za Cerkev, kakor ga ima zdaj.<sup>75</sup>

Ker gre v Cerkvi za zelo različne redovne in svetne ustanove in ker jih Sveti Duh tudi v našem času kot posebno primerne oblike za reševanje potreb sedanjega časa vedno znova zbuja k življenju ima vsaka redovna ustanova več ali manj drugačne karizme kakor ostale ustanove. Koncilski odlok o sodobni obnovi redovnega življenja za tiste ustanove, ki so posvečene apostolatu, to takole pove: »V Cerkvi je mnogo ustanov, bodisi kleriških bodisi laičkih, ki se posvečajo različnim načinom apostolata. Imajo različne darove po milosti, ki jim je dana: če strežništvo, naj bo v strežbi; kdor je učitelj, naj bo pri poučevanju; kdo je tolažnik, naj tolaži; kdor deli miloščino, naj jo v preproščini; kdor usmiljenje skazuje, naj ga z veseljem (prim. Rimlj 12, 5—8)« (R 8, 1).

5. Današnje organizirane oblike karitativne dejavnosti. Težko bi odrekli karizmatični značaj nekaterim organiziranim oblikam dobrodelnosti. Pobuda dostikrat ni prišla od strani Cerkve, nasprotno, včasih celo od strani nevernih ljudi. Tudi niso vedno takšne oblike pod neposrednim vplivom Cerkve.

Omenimo le mednarodno organizacijo Rdečega križa, sklad »Lačni otrok«, mednarodno Caritas. Ob velikih nesrečah, ko je večkrat prizadetih mnogo ljudi, včasih opazimo primere izredne požrtvovalnosti reševavcev in tistih, ki v svoji veliki iznajdljivosti najdejo najrazličnejše načine pomoči. Nehote se spomnimo na sv. Pavla, ki je v svojih cerkvenih občinah opravljal karizmatično službo zbiratelja miloščine za jeruzalemsko Cerkev (prim. Rimlj 15, 31; 2 Kor 9, 12).

#### 4. Odnos med cerkvenimi službami in prostimi karizmami

##### a) Oboje spada k bistvu Cerkve

Med cerkvenimi službami in prostimi karizmami je v Cerkvi ozka povezanost zaradi tega, ker tudi cerkvena služba, kakor smo že ponovno poudarili, ni brez karizmatičnega elementa, ker v cerkveni službi in v prosti karizmi deluje isti Sveti Duh. Razen tega, da je cerkvena služba že sama po sebi tudi karizmatična, morejo nosivci cerkvene službe prejeti tudi proste karizme prav tako, kakor te karizme lahko prejema laiki. Zato ni prav, če kdo razlikuje med službeno Cerkvijo in karizmatično Cerkvijo, pravno Cerkvijo in Cerkvijo ljubezni, med institucionalno Cerkvijo in Cerkvijo svobodne dejavnosti Duha.

Cerkvena služba in prosta karizma si torej ne nasprotujeta in se ne izključujeta. Obe sta v eni Kristusovi Cerkvi. Cerkve ni brez cerkvene službe, prav tako ne brez prostih karizem. Oba elementa spadata k bistvu

<sup>75</sup> Prim. G. Lafont, L'Esprit-Saint 478—487; K. Rahner, Das Dynamische 52.



Cerkve. Karizme ne spadajo k zunanji ureditvi, pač pa k življenju Cerkve, kakor naravna obdarjenost ljudi ne spada k ustavi države, ampak k življenju države. Karizme dopolnjujejo pravno ureditev. Brez njih bi v Cerkvi prišlo do pokopališkega miru, kajti karizmatiki so element nemira v cerkvenem življenju in so sovražniki lene samozadovoljnosti, pravi Michael Schmaus.<sup>76</sup> E. Bettencourt pa pravi, da bi odsotnost ali potlačitev karizem napravila Cerkev neverodostojno, vodila bi k uniformiranosti in bi dušila vsako dinamiko.<sup>77</sup>

Cerkvena služba stalno potrebuje preroške spodbude karizmatikov. Karizmatično je neke vrste nujno gibalno institucionalnega v Cerkvi. Karl Rahner se sprašuje; ali ne bo bodoča eklesiologija gledala na cerkveno službo kot na potrebni regulator karizmatičnega, ki je pravzaprav pravo bistveno jedro Cerkve. Na Cerkev bi morali gledati predvsem kot na zgodovinsko dejstvo karizmatičnega, ki ga povzroča Kristusov Duh. Karizmatično v Cerkvi po mnenju Karla Rahnerja ni le na isti ravnini z institucionalnim v Cerkvi, ampak je prvo in najbolj lastno med vsemi formalnimi bistvenimi potezami Cerkve.<sup>78</sup>

Hans Küng, ki razpravlja o hierarhični in karizmatični strukturi Cerkve, pravi, da karizmatična struktura oklepa in preplavlja hierarhično strukturo, ki je v Cerkvi tudi nujna, a je kakor profil v ozadju temeljne karizmatične strukture.<sup>79</sup>

Cerkvena služba mora torej spoštovati karizme, prav tako morajo tudi karizmatiki spoštovati cerkveno službo. Predvsem pa se moramo vsi otresti strahu pred karizmami.<sup>80</sup>

Institucionalni in karizmatični element v Cerkvi se morata torej dopolnjevati kot dva neločljiva principa življenja Cerkve. Eden daje zagon, drugi ureditev. Brez karizem bi bila Cerkev duhovna administracija z vedno istimi dejanji brez pravega življenja. Brez hierarhične cerkvene službe bi bil v Cerkvi nered.<sup>81</sup>

## b) *Vloga cerkvene hierarhije*

1. Odkrivanje, pospeševanje in urejanje karizem. Sv. Pavel je imel odločilno vlogo pri karizmatičnih pojavih v cerkvenih občinah, ki jih je ustanovil. Stalno je odkrival na zunaj bolj opazne pa tudi preproste karizme. Prav tako jih je tudi pospeševal, in sicer kljub temu, da je videl v Korintu glede duhovnih darov razne nerednosti pri božji službi. Tako je Korinčanom zapisal: »Hrepenite po duhovnih darovih, zlasti pa, da bi prerokovali« (1 Kor 14, 1). Karizme je urejal z ozirom na splošno korist.

<sup>76</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, 142; prim. Schürmann 552; K. Rahner, *Bemerkungen* 418.

<sup>77</sup> E. Bettencourt, *Charismen*, v: *Sacramentum mundi* I, Freiburg im Br. 1967, 715.

<sup>78</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 419, 431.

<sup>79</sup> H. Küng, *La structure charismatique* 44, 57, 59.

<sup>80</sup> Prim. A. Grillmeier, v: *LThK*, 2 Vat I, 191.

<sup>81</sup> Prim. J. V.-M. Pollet, *Les charismes*, v: *Institution théologique* III, 1101.

Vse to dokazuje, da so karizme podvržene sodbi cerkvenega vodstva, ki to more vršiti prav zaradi tega, ker je tudi samo karizmatično. Tako je hierarhija oskrbnica karizmatičnega v Cerkvi.

Ker gre pri karizmatičnih pojavih lahko tudi za nove, doslej neznane oblike, mora imeti cerkvena služba precej poguma, da dopusti tudi te nove načine javljanja karizmatičnosti.<sup>82</sup> Sicer pa mora vedno upoštevati, da Cerkev vodi Sveti Duh tudi s pomočjo prostih karizem. Karizmatik, ki je poklican v cerkveno službo, ni pooblaščenec cerkvenega predstojnika, ampak ima neposredno avtoriteto, ki jo je prejel od Svetega Duha. Cerkevno vodstvo seveda kljub temu ohrani vlogo razsojevalca.

Karl Rahner pravi, da se je treba učiti, da bomo opazili karizme, ki se nanovo pojavljajo. Dostikrat opazijo karizme prepozno, že po smrti prejemnika karizme. Važno je, da jih opazimo že ob njihovem nastopu, da jih bomo lahko pospeševali. Drugače smo v nevarnosti, da bomo karizme sprejemali z nerazumevanjem in duhovno lenobo, ali celo z zlobnostjo in sovraštvom. Ker se karizmatično dostikrat javlja kot nekaj novega — to zlasti pri posebnih, nevsakdanjih duhovnih darovih — je nevarno, da ne opazimo, da je kljub novosti povezano z razodetim zakladom in da je bilo na neki način že vsebovano v tem zakladu. Prav tisti, ki so zakoreninjeni v starem in so ohranili živo krščanstvo kot sveto dediščino preteklosti, so v skušnjavi, da bi se borili proti novemu duhu, ki ne prihaja vedno od najbolj zvestih, a je vendar lahko sad karizme Svetega Duha.<sup>83</sup>

2. Razločevanje prave od neprave karizme. To je važna naloga hierarhije. Čeprav na splošno velja, da so karizmatični pojavi zelo pogostni, je ob posameznih primerih vendar večkrat težko z gotovostjo reči, ali gre za karizmo ali ne. Končno je mogoče opaziti le zunanje javljanje, učinko karizme, ne pa karizme same, ki je nevidni dar nevidnega Svetega Duha.

Za razlikovanje prave od neprave karizme in raznih boleznih pojavov oziroma za razjasnitev vprašanja, ali gre za karizmatično delovanje ali ne, imamo posebna pravila. Ne da bi hierarhija ugašala Duha (prim. 1 Tes 5, 19), mora duhove preskušati, če so od Boga (prim. 1 Jan 4, 1).<sup>84</sup> Pri tem ji pomaga dar razločevanja duhov. Po pravici pripominja A. Grillmeier, da to razločevanje spada k najtežjim umetnostim cerkvenega vodstva.<sup>85</sup> Daru razločevanja duhov ne smemo pojmovati le negativno, kakor da bi šlo pri njem le za odstranjevanje nepristnih pojavov. Njegova velika vrednost je tudi v tem, da pomaga dati pravo mesto tistemu, ki je s karizmo prejel kako poslanstvo v Cerkvi. Gre torej za postavitve pravih ljudi na pravo mesto, na tisto mesto, ki ga hoče Bog.

Nekatera znamenja, po katerih lahko spoznamo, da gre za pravo karizmo, so naslednja. Za pravo karizmo gre lahko le tedaj, če ne gre za nasprotovanje pravi veri v Jezusa Kristusa: »Nihče, ki govori v božjem Duhu, ne pravi: ‚Preklet bodi Jezus‘, in nihče ne more reči: ‚Jezus je

<sup>82</sup> Prim. K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus, v: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln 1966, 77—90.

<sup>83</sup> K. Rahner, Das Dynamische 73.

<sup>84</sup> Iz navedenih mest sv. pisma je jasno, da to velja tudi za laike, a gotovo je še v večji meri stvar cerkvenega učiteljstva.

<sup>85</sup> A. Grillmeier, v: LThK, 2 Vat I, 191.

Gospod, razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12, 3; prim. 1 Jan 4, 2—3). Zelo odločen je Pavlov stavek: »Toda tudi, če bi vam mi ali če bi angel iz nebes oznanjal drugačen evangelij, kakor smo ga vam mi oznanili, bodi zavržen.« (Gal 1, 8; prim. 2 Tes 2, 15). Nadalje so karizme določene za skupno dobro in si zato ena drugi ne morejo nasprotovati. Kriterij za pristnost karizme je torej koristnost za skupnost. Drugače povedano, prava karizma se loči od neprave po sadovih. Karizmatik je poslušen Svetemu Duhu, spoštuje cerkveno službo in ima živ čut za skupnost. Poleg tega pristen karizmatik morebitno nasprotovanje in preganjanje ponižno prenaša, ne zgradi cerkve v Cerkvi in se ne zagreni. Karizma je od Gospoda za korist Cerkve. Prejemnik zato ne sme izdati Gospoda in Cerkve. Nasprotovanje s strani hierarhije še ni nujno in kar takoj dokaz proti pristnosti karizme.<sup>86</sup> Prava karizma, če gre za večje poslanstvo v Cerkvi, v prejemniku povzroči posebno gotovost, da gre res za božjo voljo, ki jo mora izpolniti. Preroki v stari zavezi so se močno zavedali, da jih pošilja Bog. Moramo pa biti zelo previdni, ker so možne samoprevare.

Za karizmatično ne smemo imeti tega, kar nam navdihuje le domišljija, čutnost ali nagnjenje. Prav tako ni karizmatično zanesenjaštvo, individualizem, nepokorščina in upornost, želja po spremembah, prekucustvo, pomanjkanje čuta za tradicijo.

### c) *Kritika kot karizma*

Ker ni Cerkev le občestvo svetih, ampak tudi grešnikov in ker je vsak človek v svojih sposobnostih omejen, so v Cerkvi možni in potrebni karizmatični posegi Svetega Duha v obliki kritike. Navajali naj bi božje ljudstvo k notranjemu spreobrnjenju, k zvestemu izpolnjevanju božje volje. Kritika se lahko nanaša na nosilce cerkvenih služb ali na laike. Lahko ima za cilj, da bi celotno božje ljudstvo prebudila iz mlačnosti k zvestejši hoji za Kristusom. Tako je delala npr. sv. Katarina Sienska s silnim pogumom v odnosu do papeža in kardinalov.

Spomnimo se, kako velik je bil vpliv karizmatičnih prerokov v stari zavezi. Prerok Natan je v božjem imenu na izvorni način v lepi priliki kralja Davida spomnil na njegov greh in mu tudi napovedal kazen (2 Kralj 12, 1—14). Ker je bil glasnik božje volje, je mogel s takim pogumom izvršiti svojo nalogo. Podobno ostro kritiko je izrekel Samuel Savlu (1 Kralj 15, 10—31), prerok Elija Ahabu (3 Kralj 21, 17—24), prerok Izaija Ahazu (Iz 7, 13—14).

V novi zavezi je Jezus, ki je imel vse karizmatične darove v najvišji meri, na karizmatičen način nastopal proti vsaki okostenelosti, proti izročilom starih. V mišljenju pismoukov in farizejev je videl največjo nevarnost za pravo vernost (prim. Mt 23; 2 Kor 3, 6).

Starozavezni preroki so bili do okostenelega in sformaliziranega bogoslužja negativno razpoloženi. Na temelju žive izkušnje Boga so instinktivno spoznavali, da vsaki veri preti nevarnost prav s strani kulta. Vsaka vera je v nevarnosti, da bi svoje obrede napravila za nekaj absolutnega, formalističnega, magičnega. Obrede je treba imeti za sredstvo osebnega sre-

<sup>86</sup> Prim. K. R a h n e r, *Das Dynamische* 69 sl.; G. H a s e n h ü t t l, *Charisma* 123—129.

čanja z Bogom. Tudi Jezus je bil do templja in starozaveznega kulta precej zadržan, pri čemer se je skliceval na starozavezne preroke (prim. Mt 9, 13; 15, 7; 21, 13 par.).<sup>87</sup>

Karizmatični kritik mora imeti pogum, da svojo nalogo odločno izvrši. Pri tem mora vedno upoštevati, da je višja od karizme preroške kritike karizma medsebojne ljubezni. Tako prava kritika ne bo podirala, ampak gradila. Celotno božje ljudstvo, pa naj gre za nosivce cerkvene službe ali za laike, mora upoštevati karizmatično kritiko, ker bi drugače preziralo delovanje Svetega Duha. Vse to velja seveda le v primeru, da gre za pristno karizmatično kritiko. V Cerkvi namreč lahko nastopijo tudi težnje, ki si nadenejo videz karizmatičnosti, a niti daleč niso delo Svetega Duha. Takim težnjam se je seveda treba upreti. Tudi za takšen »ne« je dostikrat potrebna karizma.<sup>88</sup>

Karl Rahner pravi: »Kjer je množica vernikov eno srce in ena duša, tudi če nastopi pod določenimi pogoji proti cerkveni službi, gre pri njej lahko za cerkvenega duha tako pri delovanju kakor tudi v mišljenju. V zgodovini Cerkve so bili časi (npr. razsvetljenstvo), ko so marsikateri dar božjega Duha bolje ohranili preprosti verniki v molitvi kakor pa, cerkveni knezi.«<sup>89</sup>

### č) Boleča nasprotja med cerkveno službo in karizmatiki

1. Trpljenje karizmatikov. Karizma je velikokrat povezana z neko bolečino, zlasti če gre za večje karizme, ki izstopajo iz običajnega teka življenja. Take karizme vsebujejo izpolnjevanje kakega naročila in ob izpolnjevanju se rado pokaže nasprotovanje ljudi. Važno je, da prejemnik karizme zna izrabiti pravi trenutek. Kljub temu težko tisti, ki nima enakega daru, razume drugega, ki mora morda v Cerkvi opraviti posebno poslanstvo. Čeprav tisti, ki nimajo enake karizme, hočejo z vsem razumevanjem in potrpljenjem sprejeti karizmo bližnjega, ne bodo mogli pokazati tistega razumevanja in navdušenja, ki ga prejemnik karizme pričakuje od njih. Lahko gre celo za popolno nerazumevanje in za preganjanje, ki iz takšnega nerazumevanja sledi.<sup>90</sup>

Že zato, ker je prosta in bolj izrazita karizma zelo dinamične narave, more priti do bolečega nasprotja med cerkveno službo in karizmo. To nam kažejo že starozavezni preroki. K svetopisemskim prerokom spada preganjanje in včasih tudi mučeništvo (prim. 3 Kralj 19, 10.14; Jer 11, 18—21; 20, 2; 26, 8—19; 37, 15—16). O tem imamo sledove celo v novi zavezi. Kristus je zaklical: »Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke in kamnaš tiste, ki so k tebi poslani...« (Mt 23, 37; prim. Apd. 7, 52). Jezus in apostoli so spadali v dolgo vrsto preganjanih prerokov. Jezusova usoda je usoda prerokov (prim. Mt 5, 2; Lk 13, 33).

Prerok zelo trpi v svoji notranjosti, ko vidi, da je njegovo prizadevanje brez učinka, da se z oznanjevanjem le še poveča krivda in padec ljudstva

<sup>87</sup> Prim. N. Füglistner, Prophet, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe II, 366—369, 371; F. J. Schierse, Kritik als Charisma, v: Diakonia, Der Seelsorger 1 (1970) 291—296.

<sup>88</sup> Prim. K. Rahner, Das Dynamische 68.

<sup>89</sup> Prim. K. Rahner, Das Dynamische 64 sl.

<sup>90</sup> Prim. K. Rahner, Das Dynamische 68 sl.



(prim. Iz 6, 9—10; Ezek 3, 7.11). Dostikrat ga preganjajo njegovi najbližji, ali ima vtis, da mu celo Bog nasprotuje (prim. Jer 15, 10.17—18; 20, 7).

V zgodovini Cerkve imamo večkrat primere trpljenja karizmatikov. Sv. Janeza od Križa so lastni sobratje vrgli v ječo, Jeanne d'Arc je umrla na grmadi, kardinal Newmann in Terezija Velika sta bila preganjana, dominikanski pridigar pokore in reforme Savonarola je bil sežgan na grmadi, ki so jo pripravili njegovi sovražniki, ko so od papeža Aleksandra VI. dosegli obsodbo.

2. Vzroki nerazumevanja karizmatikov. Dostikrat je vzrok nerazumevanja brezbržnost ali premajhno zanimanje za karizme, ki se lahko kaže pri nosivcih cerkvenih služb in pri laikih. Napačno je stališče, češ da se bodo karizme, če so pristne, kljub najbolj ostremu nasprotovanju obdržale. Ne smemo torej Gamalielovega sveta (Apd 5, 38—39) nanašati na karizmatične pojave. Cerkevna služba ima reš nalogo preskušati duhove, a pri tem duha v Cerkvi ne sme ugašati. Človek more zaradi svoje lenobe, brezbržnosti in trdote srca resničnega duha v drugem ugasiti. Tako se lahko zgodi, pravi Rahner, da karizma ostane neučinkovita zaradi prepovedi s strani tistega, za katerega je bila dana. Niso vse karizme učinkovite milosti in prav zaradi človeške krivde lahko ostanejo za Cerkev neučinkovite.<sup>91</sup>

Nasprotovanje karizmatičnosti v Cerkvi ima torej vsaj delno svoj temelj v človeški slabosti in grešnosti. Večkrat gre tudi za nezadostno poznanje stvari ali za različno gledanje nanje. Poleg tega je v vsakem pravu nevarnost okostenelosti in birokratičnosti.<sup>92</sup>

3. Izravnavanje nasprotij. Nosivci cerkvene službe morejo svojo nalogo tako razumeti, da so brez razumevanja za karizmatičnost. Karizmatiki so nasprotno večkrat v skušnjavi, da bi v nosivcih cerkvenih služb videli svoje nepomirljive nasprotnike. Obojno stališče je napačno.

Predvsem je potrebno odstranjevati vzroke, ki vplivajo na nasprotovanje karizmam. Ker bo Cerkev vedno tudi Cerkev grešnikov, in kot romarica bistveno nepopolna, nikoli ne bo mogoče odstraniti vseh nasprotovanj. Neka medsebojna napetost še ni nič slabega, saj lahko vodi do razvoja, ki je v Cerkvi nujno potreben. Seveda je kaj lahko prestopiti prave meje.

Treba bo poudarjati odrešilno vrednost zapuščenosti karizmatikov, saj je bil Kristus celo od svojega Očeta zapuščen. Takšno trpljenje spada k tistemu trpljenju, ki ga bo Kristus v svojih udih trpel do konca sveta.<sup>93</sup>

Stalno bo potrebno prizadevanje za medsebojno ljubezen in potrpljenje. Odstranjevati bo treba sumničenja in nerazumevanje. Na človeški ravni more ljubezen voditi do edinosti. Ta ljubezen pusti, da so drugi drugačni, čeprav včasih tega ne razume. Ljubezen spada h konstitutivnemu elementu v Cerkvi. Po njej je Cerkev kljub svoji dvojni strukturi ena.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> K. Rahner, *Das Dynamische* 71 sl.

<sup>92</sup> Prim. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* II, 143 sl.

<sup>93</sup> Prim. H. Lubczyk, *Unità e carismi nella Chiesa*, Roma 1970, 23; K. Rahner, *Das Dynamische* 72.

<sup>94</sup> Prim. K. Rahner, *Das Dynamische* 66.

Ker je Kristus gospodar obeh struktur v Cerkvi ter bo s Cerkvijo do konca sveta in ker v obeh deluje isti Sveti Duh, v Cerkvi ne more priti do trajnega popolnega nasprotovanja delovanju Svetega Duha.

Dostikrat je potreben prav karizmatičen vpliv od zgoraj, da se nastala nasprotja dobro rešijo. Zato tudi ni mogoče podati dokončnih, v vseh primerih veljavnih pravil reševanja.

Rahner našteva nekaj primerov, v katerih z ene strani cerkvena služba zagovarja svoje, z druge strani pa se pojavljajo drugačne težnje, ki pa so lahko pod vplivom karizme. Takšna nasprotja so: nacionalna posebnost pokrajinske Cerkve in njena vključitev v vesoljno Cerkev, centralizem in decentralizacija, svoboda teološkega raziskovanja in trdnost cerkvenega nauka, zakramentalna in eksistencialna pobožnost, notranjost in zunanje bogočastje ter krščanska odgovornost za profani svet, beg pred svetom in navzočnost v svetu.<sup>95</sup>

Rahner pravi dalje, da ima v sporu med cerkveno službo in karizmo cerkvena služba in z njo pokorščina zadnjo besedo, ne pa predzadnje. Potreben je torej dialog. Nosivci cerkvenih služb ne smejo pri tem od presoje izključiti skupnosti vernikov. Dokončno zadnjo besedo imamo le glede tega, kar je že preteklo. Za bodočnost ni nobene zadnje besede. Tako lahko tisti, ki je nekaj zapovedal, zapoved umakne ali spremeni; lahko se razmere tako spremenijo, da predpis postane brezpredmeten. Sprememba generacij v Cerkvi, napredek teologije in še marsikaj drugega je odpravilo mnogo predpisov in ustvarilo novo mesto za karizme v Cerkvi.<sup>96</sup> Za karizmatičnega samostanskega priorja Girolama Savonarola, ki je s svojo preroško besedo in zgledom silno deloval na prebivalce Firenc, in je zgorel na grmadi kot »krivoverec, razkolnik in človek, ki prezira sv. sedež«, se dominikanski red od 1955. dalje prizadeva, da bi bil razglašen za blaženega.<sup>97</sup>

## 5. Odnos prejemnika do karizem

Čeprav Sveti Duh deli svoje darove komur hoče in kolikor hoče, vendar na splošno velja, da imajo tisti, ki so bližje Bogu, ali po milosti ali po funkciji, več možnosti, da bodo prejeli nove karizme. Čim bolj bodo verniki sodelovali s Cerkvijo, več karizem bodo prejeli.

Dasi so karizme možne tudi pri človeku, ki ni v posvečujoči milosti, s tem ni rečeno, da se karizme ne ozirajo na posvečujočo milost v prejemniku. Karizme so normalno spremstvo celotne milosti, ki je določena za Cerkev. To nam kaže apostolska Cerkev od prvih binkošti dalje.

Ker se prisotnost Svetega Duha v Cerkvi uresničuje po posvečujoči milosti, je normalno, da karizmatično delovanje izvira iz polnosti posvečujoče milosti. Zato so v dobah gorečnosti v Cerkvi najbolj cveteli karizmatični darovi, malo karizem pa je bilo tedaj, ko je prevladovala v krščanstvu zunanost in juridizem.

<sup>95</sup> O tem govori tudi VI. Truhlar, *Antinomiae vitae spiritualis*, Romae 1958.

<sup>96</sup> K. Rahner, *Bemerkungen* 421, 430.

<sup>97</sup> Prim. A. Franzen, *Pregled povijesti Crkve*, prevod iz nemščine, Zagreb 1970, 197.

Čim bolj bomo odgovarjali klicu Duha, tem bolj nas bo obdarjal s karizmami. Da bo Sveti Duh v nas dejaven, moramo torej izpolnjevati božjo voljo, in sicer božjo voljo na splošno in tudi v zvezi s prejeto karizmo. Prejemnik karizme ostane svoboden (prim. 1 Kor 14, 30), zato lahko odpove in karizma ostane neučinkovita. Prav tako tisti, ki je zvest prejeti karizmi, lahko bolj upravičeno računa z novimi karizmami kakor tisti, ki prejeti karizmi ni zvest. Gospodova prilika o talentih nam kaže, da je človek dolžan sodelovati s sprejeto karizmo. Bog prejemnika uporabi kot orodje, po katerem hoče delovati v Cerkvi in svetu. 2. vat. koncil naglašá, da »za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerkve« (3, 4).

Ker božja dejavnost računa tudi z našo dejavnostjo, zaradi naše nedejavnosti karizme Svetega Duha v nas niso dejavne. Ni dovolj, da smo se le pri krstu rodili »iz Duha« (Jan 3, 5), ampak se moramo »iz Duha« vedno znova roditi.

Prav zato, ker božje darove prejemamo od Boga, moramo ostati ponižni. Zavedati se moramo, da jih imamo »v prstenih posodah«. Tudi za karizme velja: »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel?« (1 Kor 4, 7). Najboljša zahvala Bogu za prejete darove je zvesto izpolnjevanje poslanstev, za katera so bili dani.

Ker so pri prejemniku važni tudi naravni pogoji, ki jih karizma navadno upošteva, se jim prilagodi, jih dalje razvija, dviga in usmerja k nadnaravnim ciljem, je treba vernike vzgajati k pripravljenosti za božje delovanje, k čutu za skupnost in k socialnim krepostim.

Popolnoma v skladu z naukom sv. Pavla je, da si karizem na urejen način tudi želimo in da prosimo zanje Boga (prim. 1 Kor 12, 31; 14, 13). Hrepenenje po karizmah je le tedaj urejeno, če imamo pravi namen, namreč služenje skupnosti: »Ker hrepenite po duhovnih darovih, si prizadevajte, da bi jih imeli obilo v spodbujanje Cerkvi« (1 Kor 14, 12). Seveda ne bi bilo prav, če bi nam šlo za kake izrednosti.

Vsi imamo v Cerkvi preroško službo, vsi bi morali postati oznanjevalci božjih stvarnosti. Tega ne bomo mogli dobro izvrševati brez pomoči Svetega Duha v obliki karizem. Vse karizme v Cerkvi so namreč posredno ali neposredno v službi evangeliju, božji besedi. Zato so vse usmerjene na preroško službo. Karizmi preroka in učitelja spadata med karizmami, ki jih imajo tudi laiki, med najvažnejši karizmi.<sup>98</sup>

### Sklep

Sistematično obravnavanje karizem je pokazalo, kako velik pomen imajo karizme za teologijo in življenje Cerkve.

Prva Cerkev nam je vzor za današnji čas. Vsaka resnična krščanska prenova se mora ozirati nanjo in jo v celoti upoštevati, tudi v njenem nauku o karizmah.

<sup>98</sup> Prim. J. V.-M. Pollet, *Les charismes*, v: *Initiation théologique* III, 1096, 1102 sl.; P. R. Régamey, *L'appel à une vie charismatique*, v: *La vie spirituelle*, t. 120 (1969) 569—587; G. Lafont, *L'Esprit-Saint* 478—480; G. Hasenbüttel, *Charisma* 333; L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, 523.

Teologija še vse premalo upošteva nauk o karizmah. Dovolj je, da pregledamo posamezne teološke učbenike pa se bomo o tem prepričali. Nauk o Cerkvi se pokaže v precej drugačni luči, če v njem upoštevamo tudi karizmatično strukturo Cerkve. Nauk o milosti ne sme tako rekoč mimogrede opraviti s karizmami in jih poleg tega prikazovati kot nekaj izrednega in drugotnega. Nauk o zakramentih bo moral upoštevati, da imajo vsi zakramenti bolj ali manj tesno zvezo s karizmami, še posebej zakramenti z zakramentalnim karakterjem in sv. zakon. S karizmami mora računati kanonsko pravo in sploh cerkvena zakonodaja. Če je z zakoni vse do potankosti določeno, je malo prostora za karizme. Cerkvena zgodovina se ob upoštevanju karizem pokaže v čisto drugačni luči. Zgodovine ne vodijo predvsem zunanji vzroki. Imeti smisel za karizme pomeni, imeti smisel za nadnaravno. Ne moremo si misliti teologije laikata brez temeljitega upoštevanja karizem, prav tako ne pastoralne in oznanjevalne teologije. Duhovna in moralna teologija bosta morali bolj upoštevati duhovne darove in v zvezi z njimi gledati na človeka, na njegovo poklicnost k dejavni svetosti in na moralno vrednost njegovih dejanj.

Novo izdaje slovenskega prevoda sv. pisma bodo v svoje opombe k tekstom, ki govore o karizmah, morale vnesti sodobni nauk o duhovnih darovih.

Karizme imajo važno vlogo pri razvoju verskega nauka. Sveti Duh je tisti, ki uvaja Cerkev v vso resnico (prim. Jan 16, 13).

Duhovni darovi so nekaj izredno aktualnega tudi v življenju Cerkve in potrjujejo dejstvo, da Sveti Duh deluje v vsakem kristjanu. Zato bi moral nauk o karizmah prodreti v zavest vseh laikov in pastirjev.

Treba bo iskreno priznati in pospeševati »sposobnost in svojski delež, ki ga imajo laiki pri poslanstvu Cerkve« (D 9, 2), in sicer prav na podlagi njihovih karizem. Pokoncilski laiki so »vsi brez izjeme poklicani, da kot živi udje z vsemi močmi, katere so prejeli po Stvarnikovi dobroti in po Odrešenikovi milosti, prispevajo k rasti Cerkve in k njenemu neprestanemu posvečevanju« (C 33, 1). Sveti Duh po karizmah kliče vsakega kristjana, da bi po svojih močeh sodeloval s Cerkvijo. Da bodo kristjani v svetu to, kar je duša v telesu (prim. C 38), je potrebno, da v vsej polnosti zažive iz prejetih karizem. Pasivnost laikov torej ni prav nič v skladu z naukom o karizmah.

Naloga duhovnikov je, »da »omagnetijo« karizme laikov, da te v njih ne bodo le »v kali«. Laike je treba voditi h globokemu verskemu življenju iz osebne prepričanosti. V njih je treba zbuditi zavest odgovornosti do Cerkve in do božjih darov.

Dušni pastir se bo moral naučiti, da bo v svoji župniji odkrival, z veseljem priznaval in skrbno gojil različne karizme laikov. Pozorno oko lahko v vsaki župniji odkrije karizme tolažnikov, vzgojiteljev, učiteljev, medsebojne pomoči, apostolata itd. Lahko gre za začasno pomoč ob različnih življenjskih situacijah: rojstvo, poroka, jubileji, bolezni, življenjske krize, smrt. Govoriti bi mogli tudi o trajnejših službah, pri katerih je zelo potrebna priprava. Tako ima kdo poseben smisel za versko vzgojo otrok in mladine (katehistinje), kdo drugi bi se lahko posebej posvetil družinam, starim in bolnikom. Odkriti take karizme seveda še ni dovolj. Bog upošteva naravne danosti, pridobljeno znanje, primerne kreposti itd. Zato je



naloga dušnega pastirja, da po svojih močeh poskrbi za primerno formacijo prejemnikov karizem.

Stoletja legalizma so vplivala, da so mnogi kristjani postali minimalisti, ko so hoteli izpolnjevati predvsem zunanji zakon. Evangelij je daleč od legalizma. Potrebna je preusmeritev, kjer bo vsak po svojem poklicu, po svoji karizmi, uresničil to, kar more. Da bo krščanstvo postalo silni kvas, da bodo v polnosti zaživele karizme Duha, je potrebno polno krščansko življenje v skladu z blagari. Potrebno je stalno vračanje k evangeliju.

Karizme imajo velik pomen pri izvrševanju trojne službe pastirjev in laikov.

Ker Sveti Duh deli svoje darove, komur hoče in kakor hoče, so lahko v drugih krščanskih skupnostih prišli v nekaterih vprašanih do globljih spoznanj razodetja kakor v katoliški Cerkvi. S tem v zvezi vidimo velik pomen karizem na ekumenskem področju. Karizme so lahko most med različnimi krščanskimi skupnostmi in celo med vernimi in nevernimi. Upoštevati karizme pomeni, dopustiti upravičeni pluralizem.

Da bodo karizme zaživele, je potrebno ozračje dialoga po naših župnijah in škofijah.

Pri izbiranju in postavljanju predstojnikov v Cerkvi ali v cerkvenih ustanovah je treba upoštevati karizmo poklica in različne proste karizme. Zato je prav, da je za predstojnika tisti, ki ima največ takih karizem, ki bodo omogočale uspešno izvrševanje službe. Isto velja za vse ostale, posebej za bolj odgovorne službe v Cerkvi.

Nekatere dobre osnove našega časa za prejem novih karizem bi lahko videli v odmiranju juridizma in legalizma, v poglobljeni teologiji, ki je usmerjena na bistveno, v upoštevanju hierarhije resnic in vrednot v krščanskem življenju. Slaba osnova pa je v tem, da pri mnogih odmirah smisel za nadnaravnost.

Karizme nam kažejo, da kristjan ne sme biti zabarikadiran v svoj ozki svet, ampak mora biti v ponižnosti stalno odprt nasproti Bogu in bratu.

Duhovniki morajo karizmo duhovništva stalno poživljati, prav tako morajo redovniki svoje življenje stalno uravnavati tako, da bo v skladu s karizmo redovniškega poklica. Tako bodo vsem ljudem dokazovali »neskončno moč Svetega Duha, ki čudovito deluje v Cerkvi« (C 44, 3).

Ker zaradi velikih potreb našega časa potrebujemo vedno novih karizem, je nujno potrebna molitev za nove karizme. Zvestoba prejetim karizmam je najboljša prošnja za nove karizme.

Pravilno mišljenje o karizmah nas navdaja s krščanskim optimizmom, katerega nam tolikokrat manjka.

#### Viri in literatura

Odloki 2. vat. cerkvenega zbora in komentarji različnih avtorjev v LThK, 2 Vat I—III, Freiburg im Br. 1966—1968.

Batzill H., Die Geistesgaben, Seckau 1968.

Bettencourt E., Charismen, v: Sacramentum mundi I, Freiburg im Br. 1967, 713—716.

Bouyer L., L'Église de Dieu, Paris 1970.

Congar Y., Jalons pour une théologie du Laïcat, Paris 1954.

Congar Y., Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église, v: Irénikon 24 (1951) 289—312; 440—466.

Dauvillier J., Les temps apostoliques, 1<sup>er</sup> siècle, Paris 1970 (nav.: Dauvillier).

De Sutter A., Carismi, v: Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo, Roma 1969, 673—675 (nav.: Carismi).

Diskussion um Hans Küng Die Kirche, Hrsg. von H. Häring und J. Nolte, Freiburg im Br. 1971.

Füglister N., Prophet, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe II, München 1963, 350—372.

George A. — Grelot P., Karizme, v: Rječnik biblijske teologije, uredil X. L. — Dufour, prevod iz francoščine, Zagreb 1969, 412—416.

Gewiess J., Amt, v: Handbuch theologischer Grundbegriffe I, München 1962, 31—41.

Grelot P., L'inspiration scripturaire, v: Recherches de science religieuse 51 (1963) 337—382.

Grmič V., Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: BV 26 (1966) 189—204.

Grmič V., Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati, v: BV 26 (1966) 95—103.

Hasenhüttl G., Charisma Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg im Br. 1969 (nav.: Charisma).

Hasenhüttl G., Die Charismen im Leben der Kirche, v: Der Seelsorger 39 (1969) 167—174.

Koch R., Charisma, v: Bibeltheologisches Wörterbuch I, Hrsg. von J. B. Bauer, Graz 1967<sup>3</sup>, 186—193.

Krščansko oznanilo, Holandski katekizem za odrasle, slovenski prevod, Maribor 1971.

Küng H., Die Kirche, Freiburg im Br. 1967.

Küng H., La structure charismatique de l'Église, v: Concilium št. 4 (1965) 43—59 (nav.: La structure charismatique).

Lafont G., L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution religieuse, v: Supplément de La vie spirituelle, zv. 20 (1967) 473—501; 594—639 (nav.: L'Esprit-Saint).

Lemonnyer A., Charismes, v: DBS I (1928) 1233—1243.

Lubczyk H., Unità e carismi nella Chiesa, prevod iz nemščine, Roma 1970.

Menessier A. — I., Les charismes hier et aujourd'hui, v: La vie spirituelle, Juin 1965.

Nadrah A., Pomen laikov v pogledu na verski čut celotne Cerkve, v: BV 29 (1969) 304—320.

Nicolas J. — H., Les profondeurs de la grâce. Paris 1969.

Perko F., Cerkev institucija in odrešenjsko dogajanje, v: BV 30 (1970) 96—110.

Perko F., O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium«, v: BV 29 (1969) 267—284.

Pollet J. V. — M., Les charismes, v: Initiation théologique III, Paris 1952, 1081—1108.

Rahner K., Amt und freies Charisma, v: Handbuch der Pastoraltheologie I, Freiburg im Br. 1964, 154—160.

Rahner K., Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche, v: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 415—431 (nav.: Bemerkungen).

Rahner K., Das Charismatische in der Kirche, v: LThK II<sup>2</sup> (1958) 1027—1030.

Rahner K., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg im Br. 1965<sup>3</sup> (nav.: Das Dynamische).

Régamey P. — R., L'appel à une vie charismatique, v: La vie spirituelle 51 (1969) 568—587.

Schierse F. J., Kritik als Charisma, v: Diakonia, Der Seelsorger 1 (1970) 291—298.

Schlier H., Die Zeit der Kirche, Freiburg im Br. 1956.

- Schmaus M., *Der Glaube der Kirche I—II*, München 1969—1971.
- Schnackenburg R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg im Br. 1961.
- Schürmann H., *Les charismes spirituels*, v: *L'Église du Vatican II, Études autour de la constitution conciliaire sur l'Église*, ouvrage collectif publié sous la direction de G. Baraúna, Tome II, Paris 1966, 541—573 (nav.: Schürmann).
- Semmelroth O., *Amt und Charisma*, v; *Sacramentum mundi I*, Freiburg im Br. 1967, 119—123.
- Steiner Š., »Domači« dialog božjega ljudstva, Prispevek k teologiji dialoga znotraj Cerkve, v; BV 28 (1968) 14—42.
- Steiner Š., *Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV 26 (1966) 204—216.
- Strle A., *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, v: BV 26 (1966) 43—78.
- Suenes L., *Die charismatische Dimension der Kirche*, v: *Konzilsreden*, Hrsg. von Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon, Einsiedeln 1964, 24—28 (nav.: Suenens).
- Tromp S., *De Spiritu Christi anima*, Romae 1960.
- Truhlar K., *Antinomiae vitae spiritualis*, Romae 1958.
- Truhlar V., *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Maribor 1970.
- Truhlar K. V., *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967.
- Van Leeuwen B., *La participation universelle à la fonction prophétique du Christ*, v: *L'Église du Vatican II. Tome II*, 425—455 (nav.: Van Leeuwen).
- Vodopivec G., *Popolo di Dio*, v: *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo*, 1610—1644.

### Povzetek

#### POMEN KARIZEM V TEOLOGIJI IN ŽIVLJENJU CERKVE

Anton Nadrah

Razprava hoče na sistematičen način podati današnje teološko gledanje na karizme in ob tem raziskati, kakšen pomen imajo karizme v teologiji in življenju Cerkve.

Prvi del govori o karizmah po gledanju sv. pisma, o karizmah v zgodovini Cerkve in o nauku 2. vat. koncila glede karizem.

Drugi del razprave je teološko razglabljanje o karizmah. Ob sistematičnem obravnavanju duhovnih darov so se pokazali novi vidiki, ki jih ob raziskovanju posameznih vprašanj ni mogoče ugotoviti, ampak slede šele iz soočenja raznih posameznih dejstev. Praktična naloga, ki sledi iz razprave, je večje upoštevanje karizem v posameznih teoloških strokah in v življenju Cerkve.

### Zusammenfassung

#### DIE BEDEUTUNG DER CHARISMEN IN DER THEOLOGIE UND IM LEBEN DER KIRCHE

Anton Nadrah

Die Abhandlung sucht die gegenwärtigen theologischen Anschauungen über die Charismen in systematischer Darstellung vorzuführen und dabei zu erforschen, welche Bedeutung ihnen in der Theologie und im Leben der Kirche beizumessen sei.

Im ersten Teil werden die Charismen auf die Art dargestellt, wie sie in der Betrachtungsweise der hl. Schrift, in der Geschichte der Kirche und in der Lehre des 2. Vatikanischen Konzils in Erscheinung treten.

Der zweite Teil der Abhandlung befaßt sich mit theologischer Erforschung und Erläuterung der Charismen. Bei systematischer Erörterung der geistlichen Gaben kamen völlig neue Gesichtspunkte zu Vorschein, die bei der Erforschung vereinzelter Fragen nicht erkennbar waren, sondern erst bei der Gegenüberstellung einzelner unterschiedlicher Tatsachen wahrgenommen werden konnten. Die praktische Aufgabe, die aus den Darlegungen dieser Abhandlung hervorgeht, besteht darin, daß die Charismen so in den einzelnen theologischen Fachgebieten wie auch im Leben der Kirche einer aufmerksameren Beachtung teilhaftig werden sollten.

### Résumé

#### LE RÔLE DES CARISMES DANS LA THÉOLOGIE ET DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

Anton Nadrah

Le présent travail voudrait présenter de manière systématique les vues actuelles des théologiens sur les carismes et déterminer, dans la mesure du possible, leur rôle dans la Théologie et dans la vie de l'Eglise.

La première partie traite de la doctrine sur les carismes telle qu'elle se dégage de l'Écriture Sainte, de la Tradition de l'Eglise et du Concile Vatican II.

La deuxième partie est constituée par la réflexion théologique sur les carismes. Dans la conclusion l'auteur insiste sur l'importance des carismes dans la Théologie et dans la vie de l'Eglise.

#### KARIZME SO BOŽJI DAROVI, DANI POSAMEZNIKOM V KORIST SKUPNOSTI

Koreferat — Janez Marolt

Motto: »ZASLUŽNOST — v revščino pregnano  
in prazen NIČ — v razkošen blišč odet  
in ZNANJE — ki oblast mu jezik veže  
in PAMET — ki neumnost jo tepta  
in glas POŠTENOSTI — povsod brez teže.«

(Shakespeare — 66. sonet)

Kristusovo življenje, kakor o njem pripovedujejo evangeliji, ne sme in ne more biti več privilegij menihov, nun in duhovnikov, latinskih ljudi. Z njim se mora seznaniti vse ljudstvo (duh Erazma Rotterdamskega). Toda kaj vznemirja ljudi na ulici, kaj elementarno tli v globinah množic? Tega ne vemo in nočemo vedeti. Ker ostajamo zaprti v svojih sobah, izgube naše dobro mišljene in vsebinsko bogate besede sleherno odmevnost v resničnem svetu.

Cerkev, škofija, župnija — to sem jaz. Tako besede shodijo, spregovorijo. »Hrepenite po duhovnih darovih, zlasti pa — da bi prerokovali« (1 Kor 14, 1).

Če je Janezovo Razodetje izbruh protestov proti norosti rimskega imperializma in razčlovečevanju, proti ponorelosti in kaosu, nas danes znamenja



časov vabijo na pot zdravosti, treznosti, odprtosti, širine, k dnevu brez večera, v razkožje poslušnosti Duhu, ki nam je bil dan.

V sedanjosti nas uči preteklost, v prihodnosti rastemo iz danes. Brez Duha, ki se ne postara, nam ostajajo karizme nerazumljive, karizmatiki balast in mi — trinogi na prestolu samovšečnosti in samozadostnosti. Oblast se prilaga, toda evangeljske kategorije so drugačne. Karizme ne spadajo k zunanji ureditvi, ampak k življenju Cerkve, so v službi občestva, skupnosti. Vse imajo isti vir. »Potem bom izlil svojega Duha na vse človeštvo in vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovali, vaši starčki bodo imeli sanje, vaši mladeniči bodo gledali prikazni. Tudi na vaše hlapce in vaše deklice bom v tistih dneh izlil svojega duha!« (Joel 3, 1—2.)

»Seme z lastno močjo klije in raste do časa žetve« (prim. Mt 4, 26—29). »Mi pa nismo prejeli duha svetosti, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali, kar nam je Bog milostno daroval« (1 Kor 2, 12).

Cerkev je bratovska skupnost, v kateri ni razlike v dostojanstvu, kajti pri krstu prejmemo vsi najvišje možno dostojanstvo, to je — dostojanstvo božjega otroštva. Pri birmi darove svetega Duha, ki je vir karizmatičnih darov. Vsa oblast v Cerkvi je Kristusova, samo on jo izvršuje v lastnem imenu. Vsem drugim je poverjena.

Nekdo je dejal: Vi, gospodje, ste še vedno gospodje, gospodje s predsodki, s svojim časom, z absolutno resnico, kanon, vzorčni profil, samotni jezdeci, blaženi med ženami...

»Jezus Kristus je prišel, da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mk 10, 45) in »vi strezite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom kakor ga je prejel« (1 Petr 4, 10).

Karizma je definirana kot nadnaravni trajni ali prehodni milostni dar Sv. Duha, ki prejemnika pokliče in usposobi za neko bolj ali manj določeno službo ali nalogo, opravilo v korist skupnosti in mu tudi pomaga pri izvrševanju.

Ne smemo imeti za karizmo tega, kar je več ali manj le zunanja manifestacija, posledica mimohoda Sv. Duha. Pri tistih, ki so prejeli kako karizmo, gre za skupno delovanje karizme in prejemnika, ki pri tem uporablja tudi vse svoje naravne darove. Tako je pri življenju karizme dejaven ves človek z vsemi naravnimi in nadnaravnimi darovi (H. Küng). S karizmami Cerkev služi svetu, so pravzaprav fase — mimohod Gospodov, in so v službi evangelija ter božje besede — naravnane na preroško službo. Karizmatik velikokrat preraste čas. Vse, kar je preveč in kar je premalo, podira psihološko ravnovesje v človeku. Namen darov je rast božjega kraljestva. Karizmatik nas dramatično spodbuja, je bojevit v duhu, miroljuben v srcu. Karizme si ne nasprotujejo. Dopolnjujejo se, združujejo tudi protislovja in kdor samostojno misli, misli hkrati najboljše in najkoristnejše za vse.

Erazem Rotterdamski je bil npr. luč svojega stoletja, drugi so bili njegova moč. Doživeti lastni miselni pogum in se v službi občestvu sprostiti in pustiti Duhu, da resnica osvobodi.

Najgloblja tragika humanizma in njegovega hitrega propada: velike so bile njegove ideje, veliki pa niso bili ljudje, ki so jih oznanjali. V Cerkvi pa Bog vedno obuja in vodi na pot posinovljenja, po karizmatičnih darovih, občestvo božjih otrok. Ravno tisti, ki so ohranili živo krščanstvo kot sveto dediščino preteklosti, so v skušnjavi, da bi se borili proti novemu duhu, češ da ne prihaja vedno od najbolj zvestih in svetih, a je vendar lahko Sv. Duh (K. Rahner).

Kdor preveč nazaj gleda, naprej pade. Hus se zaduši v plamenečem ognju. Savonarola ob kolu v Firencah, Servet v ognju, ki ga je vanj pahnili zelotski Calvin. Nobeno še tako ostro orožje se ne more upirati moralni moči in sili duha; res pa je, da voda ne more prepojit kamna. Zakon človeškega

bitja je zakon ljubezni. Nezaupanje novim idejam, strah pred novostmi je znamenje pomanjkanja vere v Cerkev.

Mnogi teologi opozarjajo, da je do bistvenega preobrata v gledanju na karizme, na Cerkev prišlo šele med samim koncilom s plodnim sodelovanjem koncilskih očetov in teologov ekspertov in gotovo pod vplivom delovanja Sv. Duha. Cerkev namreč ni le institucija, ampak odrešenijsko dogajanje, je zakrament odrešenja. Kristus je prazakrament, vidno znamenje troedinega Boga (Kol 1, 15). Tudi naši predniki so bili pod oblakom, ne samo mi (prim. 1 Kor 10, 1). »Drugega temelja nihče ne more položiti, razen tega, ki je položen in ta je Jezus Kristus« (1 Kor 2, 11). »Nihče, ki govori v božjem Duhu, ne pravi: preklet bodi Jezus in nihče ne more reči: Jezus je Gospod, razen v svetem Duhu« (1 Kor 12, 3).

Naj imajo mrtvi nesmrtnost slave, živi naj imajo nesmrtnost ljubezni in spoznanja. »Spoznanje napihuje, ljubezen zida« (1 Kor 8, 1). Karizme si med seboj ne morejo nasprotovati. »Stvarstvo pa željno pričakuje razodetja božjih sinov« (Rimlj 8, 19), »zakaj isti je Gospod vseh, bogat za vse, kateri ga kličejo« (Rimlj 10, 12).

### Karizme v Cerkvi

Nas zanima predvsem resnica, da biblično pojmovanje karizem aktivno vključuje v življenje Cerkve vse prerrojene v kopeli krsta. Duhovna rodovitnost, ki izvira iz medsebojnega sodelovanja hierarhije in laikov, je podoba Sv. Duha. Ne le hierarhična, ampak tudi karizmatična struktura Cerkve ima svojo vlogo in pomen. Včasih kot da karizme pomenijo tiho demokratično razlaskitev hierarhičnih privilegijev; na koncilu so mnogi to sprejeli z eksistenčno grozo. »O da bi vsi prerokovali!«

»Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš in kamnaš tiste, ki so k tebi poslani« (Mt 23, 37). Če bomo ostali sužnji črke, bomo ugašali duha. Kaj niso naši verniki le sprejemniki? Velika večina. Nedeljo za nedeljo imamo 600 tisoč poslušalcev. Kaj smo naredili iz njih? Inventar molčeče, anonimne cekvene nepremičnine. Le zakaj se bojimo njihovih darov — karizem. Pravimo, da jecljajoči otroci potrebujejo manj pouka kot njihovi starši. Kako trdo se držimo Goetheja, ki pravi — vse, kar si od prednikov podedoval, si moraš sam pridobiti. In si pridobivamo, celo Prokrustovo posteljo prinesemo za zibelko tradiciji. Ljudi podcenjujemo (saj niso infantilni). Človeka smo popredmetili. Relacija papirja pomeni greh zoper Duha. »Vse preskušajte in, kar je dobro, ohranite.«

»Nikoli in nikdar nisem mogel razumeti, da so na svetu ljudje, ki se počutijo počaščene, ko vidijo, da se pred njimi ponižuje človeško bitje« (Gandhi). Zahtevajmo od ljudi vedno in zmeraj samo tisto, kar lahko dajo. Vedno pa terjajmo od njih, kar zmorejo.

Ali ni naš greh tudi v tem, ker vidimo v svoji veri le neskončno vrsto samih resnic in jih ljudem ne odpremo eksistenčno. Pravimo — če usoda odpre svoj strašni gobec, je gluha, predvsem pa neumna. Marsikaj kaže na to, da je karizma modernega človeka, njegovo religiozno doživetje, skrito v doživetju bremena zapuščenosti od Boga. Marsikdo — kristjan je z vero izgubil svet, današnji človek pa izgublja norme in postavo. V ljudeh buditi zaupanje, odločnost in odgovornost.

Čas bi že bil, da se navadimo priznavati preroke, ki so še živi in se oglašajo, pa čeprav povedo stvari, ki nam niso prijetne ali naredijo kaj takega, kar ni po našem okusu. V mnogih stvareh se moramo posedanjiti, in vendar se tudi sedanjosti ne krčevito oklepati. Pravimo, da zadrževanje sedanjosti spada med najstarejše in najbolj brezupne človekove sanje.

Odkar so v Rimu »spustili« Sv. Duha, imajo mnogi darove razlaganja, glosolalije. Danes je vse učeča Cerkev. Ecclesiae discens ni več. Pa še kako je potrebna!

Nekateri imajo karizme potovanja, romanja, drugi denarne karizme, tretji darove nerazločevanja, zopet drugi obrekovanja, fanatizma... (Dalje glej 12. poglavje 1 Kor) itd. O tem bi bilo sicer veliko govoriti, pa je težko razlagati. »Imenovali so se modre, pa so se poneumili« (Rimlj 1, 22).

Zmožnosti za pomaganje imamo premalo (prim 1 Kor 12, 28). Predal dobrote smo uvozili iz Kopra v Ljubljano. »Kdor miloščino deli, naj jo v preproščini, kdor je predstojnik, naj bo z vnemo, kdor usmiljenje izkazuje, naj ga z veseljem« (Rimlj 12, 8).

Dar razločevanja duhov je zlasti važen za hierarhijo in predstojnike, enako karizma daljnovidnega vodstva in orientacijske gotovosti. Sv. Duh zaenkrat še ne uraduje (hvala Bogu), drugače bi bila nevarnost simonije tukaj.

Duhovniške svete imamo tako malo za konzultacijo, razne komisije — ventili morajo biti, ut aliquid esse videatur. Se bomo začeli učiti apostolskega uboštva kot zadnje čase v Španiji? Socialne kreposti so bolj pridobljene kot prirojene. »Če ljubimo brate, prehajamo iz smrti v življenje« (1 Jan 3, 14). Nekateri imajo karizme spraševanja, drugi obtoževanja. »Če se pa med seboj grizete in ujedate, glejte, da se ne pokončate« (Gal 5, 15).

Naloga pastirjev je, da razsojajo o karizmah. Naj ne bodo karizmatiki le satelitski organ včasih nekarizmatične samovolje. Če ljudje — karizmatiki le kimajo, lahko njihovo poslanstvo postavimo pod vprašaj. Sv. Pavel je karizme pospeševal.

Premalo cenimo vsakdanje karizme, tihe, molitvene, brez katerih krščanska eksistenca razpada; pospešujemo, vidimo le kričečo Cerkev. »Ne zavezuj volu gobca, kadar mane« (1 Kor 9, 9). Med karizmami gre za urejenost, ker gre za isti vir in isti cilj. »Vse to pa dela eden ter isti duh, ki deli slehernemu kakor hoče« (1 Kor 12, 11). Velikokrat ob tem tako poudarjamo svobodo, da smo postali njeni sužnji. Ne gre torej pri karizmah za neurejeno svobodo, za fluidum anarhičnega Duha. »Bog se ne kesa svojih darov in svoje izvolitve« (Rimlj 11, 29).

Najstniki po svetu, tudi pri nas, ne odklanjajo Kristusa. Da bi imeli mi toliko karizmatičnih darov, da ta reka moči ne teče mimo življenja Cerkve in Jezus Kristus — super-zvezda — naj oživi njihov dan. Ali nas bodo po naših sadovih spoznali? Rastoča ničnost zahteva Duha, ki oživlja in izhaja iz Očeta in Sina. Ne morimo ne črke in ne Duha v mladem človeku.

Včasih nas dar razločevanja in orientacije zapušča, ostajamo v kotanji. Pod kompas je podtaknjen magnet in ne »plujemo« prav.

»Obtožbe brez podpisa pa se ne smejo dopustiti pri nobenem zločinu. Kajti to daje slab zgled in je našega časa nedostojno. Na tole pa — pri Herkulu! skrbno pazi: če bi kdo iz ovaduštva koga izmed teh obtožil, takšnega za njegovo hudobijo strožje kaznuj« (iz pisma carja Trajana Pliniju). »Resnica ničesar ne prosi zase, ker se svoji usodi niti ne čudi. Ve, da je tujka na zemlji, da med tujci lahko najde sovražnike, sploh — da ima rod, dom, upanje, lepoto in dostojanstvo pri Bogu. Le eno včasih zaželi, da se ne bi nepoznana obsojala« (Tertulijan — Apologeticum 1—3).

»Bratovsko se med seboj ljubite, v spoštovanju drug drugemu prvuje« (Rimlj 12, 10), »različni so duhovni darovi isti pa je Duh« (1 Kor 12, 4). »Strežite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel« (1 Petr 4, 10). Če se kot izvoljeni božji otroci včlenjujemo, integriramo v Kristusa, postajamo ljudstvo pod Sinajem, vneto za dobra dela.

Karizme oporekovalstva so včasih potrebne, nujne. Nevarnejši — mislim, da ne spada med karizme — je fanatizem. Ta križanec duha in nasilja, genij

enostranosti, sovražnik univerzalnosti, ta ujetnik ene ideje, ki skuša v svoj okvir ujeti ves svet, ugonablja sleherno treznost. Življenje je preveliko, da bi ga lahko ujeli v okvir. Kristus, ki je življenje, ima kozmično razsežnost. »Ne, kaj napihnjenci govore, temveč kaj morejo, božje kraljestvo ni namreč v besedi ampak v moči« (1 Kor 4, 19—20). V zgodovini uporniški izbruhi brez duhovnega vodstva niso nikoli postali nevarni resničnemu redu. Šele potem, ko gon po nasilju služi kaki ideji ali ga ideja porabi zase, nastanejo resnični nemiri, krvave in uničujoče revolucije; kajti šele s parolo, vodilno idejo postane krdelo stranka, šele z organizacijo, z dogmo nastane gibanje. Kdor seje veter, bo žel vihar.

Nekateri ljudje ljubijo nevednost, pametni se veselijo spoznanja. Kaj pa imaš, česar ne bi prejel (1 Kor 4, 7). Cerkev moli veliko bolj v Duhu kakor k Duhu.

Perko takole opredeli Cerkev: Cerkev je v ljubezni združeno božje ljudstvo nove zaveze, v katerem živi in nadaljuje odrešilno delo Jezus Kristus po Sv. Duhu v službi duhovnikov in škofov s papežem na čelu ter v delovanju vseh vernikov (Skripta o Cerkvi, str. 24).

Brez karizem v Cerkvi bi prišlo do pokopališkega miru (Schmaus).



## Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb

(Ob 25-letnici qumrânskih odkritij)

Francè Rozman

Na vprašanje, kje se je ohranilo to, kar je Bog razodel, odgovarja katekizem: v sv. pismu in ustnem izročilu. V tem odgovoru je izraženo tisočletno prepričanje, da je sv. pismo zapisalo božjo govorico in je zato božja beseda. Sv. pismo je izjemna knjiga v vsej svetovni literaturi; izjemna po svojem postanku in vsebini. Samo svetopisemske knjige so nastajale tako, da sta sodelovala dva vzroka: Bog in človek. Bog je imel pri nastajanju sv. pisma odločujoč delež zato, ker je od njega prihajala pobuda za pisanje in ker je med pisanjem človeka vodil in navdihoval, da je pisal to, in samo to, kar je sam hotel, da je bilo zapisano (prim. EB 125), ali kakor je pribil to resnico apostol Peter, ko je dejal? »Po nagibu Sv. Duha so govorili sveti možje božji« (2 Petr 1, 21). Za nas, ki živimo v tolikšni časovni oddaljenosti od nastajanja sv. pisma, in še bolj zato, ker živimo v dobi, ki dvomi ali celo naravnost taji možnost vplivanja nadnaravnega sveta na človeka, bi bilo zelo koristno vedeti, kako se je Bog razodeval ali po čem je človek prepoznal, da so resnice res od Boga in ne sad človeškega umovanja. Radi bi gledali skrivnostno dogajanje v pisateljevi duši in tako iz prve roke spoznali resnico, da je sv. pismo res od Boga; toda zavedati se moramo, da je bilo božje vplivanje na svetopisemske pisatelje nadnaravni dej, nadnaravnih danosti pa z razumom ne moremo neposredno zaznati. Resnice, da je sv. pismo od Boga, ne moremo dokazati s filozofijo, ampak z zgodovino. Kakor vera, ki sloni na razodetju, ni sad človeškega umovanja, ampak zgodovina odrešitvenih dogodkov, ki so se zgodili v času in kraju, tako tudi dejstva, da je sv. pismo od Boga, ne moremo preprosto videti, ampak vemo za to samo iz izročila, ki sega v stoletno, za najstarejše dele sv. pisma, celo v tisočletno preteklost človeške zgodovine. Če so bili Judje v stoletjih pred Kristusom na splošno prepričani, da so knjige, ki pripovedujejo o božjem poseganju v njihovo narodno zgodovino (zgodovinske knjige stare zaveze), in knjige, ki urejajo človekov odnos do Boga (pentatevh in modrostne knjige), od Boga in so to prepričanje potrdili Kristus in apostoli (prim.: Mr 12, 36; Lk 24, 44; Jan 2, 17; Rimlj 1, 2; 2 Tim 3, 16; 2 Petr 1, 20.21) in je to tudi stalno prepričanje Cerkve, potem se o božjem izvoru takih knjig res ni mogoče motiti.

Božji izvor svetopisemskih knjig dokazujemo tudi posredno. Judje niso imeli samo verskih knjig, ampak tudi precej obsežno in raznovrstno svetno literaturo. Četudi ne bi našli o njej nobenih sledov, bi težko ver-

jeli, da v dolgi tisočletni zgodovini niso ustvarili nič drugega kot to, kar spada danes v sestav sv. pisma stare zaveze. To slutnjo so potrdile qumrânske najdbe, med katerimi so tudi odlomki naravoslovnih, medicinskih in astroloških spisov kakor tudi pravni spisi, ki urejajo notranje življenje qumrânske redovne skupnosti, npr. Redovno pravilo (1 QSa) itd. Tudi iz svetih knjig spoznamo, da so Judje imeli bogato profano literaturo, npr. letopise (3 Kralj 11, 41; 14, 29), kronologije (1 Kron 1—9), diplomatsko korespondenco (Ezdr 4, 9.10.11 b—16; 5, 7 b—17), različne oblike svetne pesmi, npr. veseljaške, posmehljive, delavske, ljubezenske in zlasti junaške pesmi. V četrti Mojzesovi knjigi je ohranjeno poročilo o najstarejši, toda že davno izgubljeni, izraelski profani pesniški zbirki. Ohranil se je samo naslov te pesniške zbirke Knjiga Gospodovih vojska (4 Mojz 21, 14) in je bila podobna drugi taki, prav tako izgubljeni pesniški zbirki, z naslovom Knjiga Pravičnega (prim. Joz 10, 13; 2 Kralj 1, 18). Iz te zbirke junaških pesmi se je ohranil odlomek v Jozuetovi knjigi, kjer opisuje pisatelj z izrazi profane junaške pesmi čudežno zmago pri Gabaonu, kajti le tako je mogoče razumeti pisateljevo pripoved, »da je sonce obstalo sredi neba in ni hotelo zaiti, dokler se narod ni maščeval nad sovragi« (Joz 10, 13). Kljub bogati in raznovrstni profani literaturi se, mimo redkih naslovov<sup>1</sup> in manjših reminiscenc v svetopisemskih knjigah,<sup>2</sup> od nje ni nič ohranilo, medtem ko so se svetopisemske knjige, pa čeprav so nekatere nastale kasneje kakor profani spisi, ohranile v presenetljivo nepokvarjeni obliki. Kako to? Preprosto zato, ker so knjige, o katerih so bili prepričani, da so nastale po navdihnjenju, varovali ko zenico svojega očesa. Svetopisemske zvitke so skrbno hranili v glinastih vrčih, omotane s povoskanim platnom. Izrabljene rokopise so skrupolozno natančno prepisali, nato pa spoštljivo pokopali ali odložili v genizo. Svetopisemske knjige so bile za Izraelce največja vrednota; prostor, kjer so jih hranili, smemo primerjati našim tabernakljem. In ravno dejstvo, da so se nekatere knjige ohranile, druge pa zatonile v pozabo, priča, da Izraelci niso vseh knjig enako cenili. Imeli so priosten čut za duhovne vrednote in so skrbno bdeli nad knjigami božjega porekla. Te so se ohranile, ker se tudi ena črka ni smela izpustiti iz postave (prim. Mt 5, 18).

Sv. pismo se razlikuje od drugih knjig tudi po vsebini. Predmet sv. pisma so verske resnice, čeprav jih ne uči sistematično kot kak dogmatični učbenik, ampak jih povezuje z življenjem. Zgodovinskih dogodkov ne opisuje zato, da bi jih rešilo iz pozabe, ampak ker se po njih razodeva

<sup>1</sup> Naslov Knjiga letopisov Judovih kraljev se v tretji knjigi Kraljev omenja 15-krat; naslov Knjiga letopisov Izraelovih kraljev pa v isti knjigi 18-krat, čeprav vsebina letopisov ni znana. Svetopisemski pisatelj je moral imeti letopise še v celoti pred seboj, če ne, ne bi mogel reči: »Ostala Roboamova zgodovina in vse, kar je storil, to je zapisano v knjigi letopisov Judovih kraljev« (3 Kralj 14, 29), toda kasneje so se letopisi brez sledu izgubili.

<sup>2</sup> Sv. pismo stare zaveze je ohranilo zelo malo primerov izraelskih svetnih pesmi in še te, kar jih je ohranilo, so tako močno predelane, da v njih ni več mogoče prepoznati izvirnega profanega značaja. Najčešče jih navajajo preroki, da z njimi posmehljivo označujejo razvade nerazsodnega ljudstva, npr. »Jejmo in pijmo, ker bomo jutri umrli« (Iz 22, 13), in v jeziku posmehljive pesmi napovedujejo božjo kazen, npr. »Tir bo pozabljen... in Tiru se bo godilo kakor pravi pesem o hotnici: »Vzemi citre in hodi po mestu, pozabljena hotnica! Igraj lepo! Poj pridno, da se te spominjajo!« (Iz 23, 15).

Bog. Po zunanjih dogodkih stopa nevidni Bog v stik s svojim ljudstvom in ga tako vzgaja in uči. Dogodki manifestirajo Boga. Ob njih je začel človek razmišljati o Bogu in tako svojo vero dopolnjeval. Med dogodki, po katerih Bog posega v usodo posameznika in naroda, in med notranjo govorico, po kateri se Bog razodeva duši, je najtesnejša notranja zveza tako, da se razodetje uresničuje po dejanjih in besedah, ki so med seboj notranje povezane, tako da dela, ki jih je Bog storil v zgodovini odrešenja, pojasnjujejo in potrjujejo nauk in stvari, ki jih označujejo besede; besede pa oznanjajo dela in osvetlujejo skrivnost, ki je v njih obsežena.<sup>3</sup> Verske resnice pa so skrivnosti in jih moramo prav tako sprejeti v veri kakor dejstvo, da je sv. pismo božjega, ne pa človeškega izvora. Torej je vsebina druga značilnost, po kateri se sv. pismo loči od profanih knjig in nas obvezuje, da pristopamo k njemu v duhu vere.

Bog pa nas je pustil v negotovosti še glede enega spoznanja. Izvirnih svetopisemskih spisov, ki so jih napisali pisatelji po navdihnjenju Sv. Duha, ni več; mi poznamo samo prepise (apografe) in prevode originala. Ob tem se vsiljuje zaskrbljujoče vprašanje: ali je svetopisemsko besedilo, kakršnega uporabljamo mi, identično z izvirnikom? Ali se ni morda v teku stoletij s pogostnim prepisovanjem in prevajanjem pokvarilo? Ali so najstarejši rokopisi res zanesljivi prepisi izvirnika, ali pa se je zaradi nepazljivosti prepisovalcev (prevajalcev) vtihotapilo toliko napak, da sedaj ne moremo več vedeti, kakšna je bila začetna oblika svetopisemskega besedila? Morda so prepisovalci in poznejši uredniki vnesli v besedilo celo preiščane popravke, ki odražajo njihovo osebno teološko naziranje ali naziranje cerkvene občine, morda šole, kjer so rokopisi nastali? Zavedati se moramo, da svetopisemsko besedilo ni bilo muzejsko gradivo, ampak nekaj živega, kar se je stalno uporabljalo pri bogoslužju in poučevanju katehumenov. Zaradi nenehnega prepisovanja in stalne praktične uporabe je malo verjetno, da bi moglo ostati nepokvarjeno, zlasti še, ker so pri praktičnem poučevanju hoteli narediti sv. pismo čimbolj razumljivo ljudem in so zato tuje in težko razumljive izraze ali stavčne zveze nadomeščali s preprostejšimi, bolj razumljivimi, sinonimnimi. Pred iznajdbo tiska tudi ni bilo mogoče izdati enotnega, tipičnega besedila, ki bi v tisočih izvodih preplavilo krščanski svet, ampak je bilo več cerkvenih središč, kjer so delovale poklicne šole po načelih določenih cerkva; in tako so nastale različne rokopisne družine.

Če obstajajo razlike med rokopisi iste rokopisne družine, koliko bolj očitne so šele razlike med rokopisi različnih rokopisnih družin! Ker rokopisi niso enaki, ampak je med njimi več manjših ali celo večjih razlik, inčim, se sprašujemo, katera inačica je pravilna, ali bolje rečeno, katera inačica je bližja originalu? Samo med grškimi novozaveznimi rokopisi je nad 200 000 inačic, torej približno 50 000 več, kot je vseh besedi v celotni novi zavezi! In če je med samaritanskim pentatevhom in masoretskim kar 6000 inačic, se nehote vprašamo, katera oblika pentatevha je bližja izvirniku in zato pristnejša, samaritanska ali masoretska?

Te razlike se nanašajo samo na rokopise izvirnikov, to se pravi, med rokopisi, ki prinašajo grško, to je, izvirno obliko novozaveznega besedila,

<sup>3</sup> BR 2.

je nad 200 000 inačic; toda dandanes skoraj nihče več ne uporablja sv. pisma v izvirnem jeziku, ampak v živem, narodnem jeziku. Če so se že prepisovalci, ki so prepisovali grško besedilo v grščini, motili, koliko bolj je bil šele potrjen zmoti prevajalec izvirnega besedila. Resnica je, da noben prevod, tudi najboljši, ni enak originalu. Vsak jezik ima svoje značilnosti, katerih še ne poznamo s tem, če znamo čim več besed in poznamo slovnične zakonitosti, treba je dojeti duha jezika; to se pravi, da mora prevajalec pronikniti globlje v dušo naroda in vedeti, kako dojemata in izraža resnice. Prevajalec se mora živeti v pisateljev idejni svet, poznati mora njegovo miselnost, govornico in slog. Poznati mora tudi značaj in duha knjige, ki jo prevaja, npr. Janez Evangelist želi naslovljenecem knjige Apokalipse »Milost in mir od njega, ki je, ki je bil in ki bo« (Raz 1, 4), to se pravi od Boga, samo da uporablja malce nenavadni izraz za Boga, tričlensko formulo »ki je, ki je bil in ki bo«, ki spominja na 2 Mojz 3, 14 ko se je Bog razdel Mojzesu rekoč: »Jaz sem, ki sem«. Toda slovenski prevod se ne ujema z izvornikom V izvorniku se Janezov stavek glasi: Milost vam in mir od njega, ki je, ki je bil in ki bo prišel («ὁ ἐρχόμενος»); torej ni izražena večna božja bit v smislu »ens a se«, ampak tipična apokaliptična resnica, da bo tisti, od katerega izhaja blagoslov, v resnici prišel. Poudarek je na eshatološki resnici, ne pa na oznaki božje biti. Samo posredno bi mogli reči, da je Janez mislil na večno božjo bit, ker pravi, da bo prišel, torej bo Bog tako, kot je bival v preteklosti, bival tudi v prihodnosti, ker bo šele prišel.

Ker se rokopisi v besedilu razhajajo, se moramo vselej, preden začnemo z razlaganjem sv. pisma, vprašati, če je besedilo pristno ali ne, to se pravi, če se je v izvorniku res glasilo tako, kot se glasi v našem besedilu. Šele potem, ko se prepričamo, da je inačica indentična z izvornikom, lahko pričnemo z razlago. Dokler ne pridemo do kritične zanesljivosti besedila, bi bila razlaga neumestna, četudi bi bila še tako temeljita in duhovita. Pred kritično izvestnostjo o verodostojnosti besedila vselej obstaja nevarnost, da z razlago vnašamo v besedilo misli, ki jih ni v originalu; in vendar je samo tista razlaga pravilna, ki organsko raste iz originala. Do takšne gotovosti težko pridemo s prevodi, posebno še, če niso opremljeni s kritičnim aparatom, zato se moramo zateči h kritičnim izdajam svetopisemskega izvornika. Kritične izdaje sv. pisma prinašajo pod besedilom tako imenovani kritični aparat, to je seznam inačic iz najboljših kodeksov k ustreznemu besedilu. Najbolj zanesljiva je tista kritična izdaja sv. pisma, ki je izšla zadnja v vrsti kritičnih izdaj, ker ta upošteva v kritičnem aparatu najnovejše izsledke biblične znanosti in opozarja na inačice, ki so zastopane v kodeksih, pápirih in rokopisih, ki so bili nazadnje odkriti in raziskani. Takšne kritične izdaje sv. pisma nove zaveze za šolsko uporabo so izdali A. Merk (Rim), J. M. Bover (Madrid), J. H. Vogels (Freiburg v Švici), med protestanti pa Erwin Nestle (Stuttgart), zlasti njegova zadnja, že 24. izdaja, ki jo je pripravil skupaj s K. Alandom (Stuttgart 1960).

Kritične izdaje sv. pisma stare zaveze je oskrbel Rudolf Kittel, med njimi je najboljša zadnja, 3. izdaja, katero so pripravili sodelavci pokojnega R. Kittela (u. 1929) Albrecht Alt, Otto Eissfeldt in Pavel Kahle. Izšla je v Stuttgartu leta 1937. Od prejšnjih dveh kritičnih izdaj se raz-



likuje po tem, da njeno besedilo ni umetno sestavljeno na podlagi pozno-srednjeveških masoretskih kodeksov, ampak sloni na najstarejšem in najbolj ohranjenim masoretskim kodeksom iz l. 1008 po Kr., ki obsega celotno staro zavezo in se nahaja v leningrajski javni knjižnici (Codex Leningradensis) s strokovno oznako B 19<sup>a</sup>. Zadnji ponatisi te izdaje, npr. iz leta 1962, prinašajo v kritičnem aparatu tudi inačice iz qumranskih rokopisnih najdb, zlasti 1 Q Iz<sup>a</sup> in 1 Q Iz<sup>b</sup>. V tej izdaji je kar dvojni kritični aparat. V prvem so navedene inačice masoretskih kodeksov, označene z grškimi črkami; v drugem pa nemasoretskih kodeksov in najstarejših prevodov, označene z latinskimi črkami.

Toda kljub kritičnim izdajam sv. pisma mnogokrat še ni mogoče priti do popolne gotovosti, če se besedilo ujema z izvirnikom, ker absolutno zanesljive kritične izdaje sploh ni. Kadar pride do novih odkritij, pridejo na dan nove, še starejše in bolj ohranjene inačice, ki dostikrat povsem sprevržejo inačice v sprejetem besedilu in vnašajo dvom o vrednosti prejšnjih kritičnih izdaj. Ali potemtakem sploh ni mogoče priti do izvestnosti, če je ohranjeno besedilo zanesljivo in je zato avtentično razlaganje sv. pisma nemogoče? Pač, ker ravno raznoličnost inačic priča, da se izvirne oblike svetopisemskih pripovedi niso izgubile, ampak so prisotne v kompleksu inačic, le pogoditi je treba, katera vrsta inačic izraža najbolj pristno obliko svetopisemskega besedila. Na splošno se inačice sploh ne nanašajo na bistvo razodetih resnic, ampak samo na izrazno obliko razodetih resnic. Kljub tako velikemu številu inačic je le malo primerov, ko bi šlo za dogmatično pokvarjenost svetopisemskega besedila, to se pravi, da bi bila prizadeta razodeta resnica, ampak gre za formalno pokvarjenost, ko inačice ne izražajo adekvatno izvirnih oblik. Inačice med rokopisi istih rokopisnih družin so večinoma samo formalnega značaja, gre za spremenjeni besedni red, zamenjavo časov, napačno razumevanje okrajšav in različne pravopisne napake. Čeprav te razlike bistveno ne vplivajo na svetopisemski pomen, vendar dokazujejo, kako težko je iz množstva inačic razbrati tisto, ki je najbližja izvirniku in tako omogočiti avtentično razlaganje sv. pisma. Inačic ne smemo omalovaževati, ampak jih smemo samo iz utemeljnih razlogov odklanjati kot nepristne, npr. če je večina rokopisov takole ohranila stavek iz Markovega evangelija: »Jezus se je usmilil in ozdravil gobavca« (1, 41), nekateri pa: »Jezus se je razjezil (οργισθεῖς) in ozdravil gobavca« (D a ff r Ef), se moramo nujno vprašati, katera oblika je pravilna? Kaj je zapisal Marko? Načelno bi bilo možno, da je Marko zapisal drugo obliko in da se je res tudi tako zgodilo. Možnost je utemeljena v tem, da je v precejšnjem številu kodeksov resnično izpričana druga inačica. Ali pa je Jezus v resnici postopal tako? Morda, saj tako tudi mi odpravljamo nadležne ljudi. Vprašanja ni mogoče rešiti načelno, čeprav je verjetno, da Jezus ni tako postopal z bolniki, ampak tekstno kritično. Vprašati se moramo, v kakšnem okolju je nastala druga inačica. Njen poudarek ni na Jezusovem ravnanju, ampak na dojemanju Jezusovega ravnanja s strani navzočih ali tistih, ki so o tem zvedeli po drugih.

Iz povedanega sledi, kako potrebna je tekstna kritika, ki skrbi za avtetičnost svetopisemskega besedila. Tega se je zavedal že sv. Avguštin, ko je dejal, da mora vsak proučevalec sv. pisma postaviti skrb za zbolj-

šano besedilo na prvo mesto. »Za zboljšanje rokopisov mora v prvi vrsti skrbeti spretnost tistih, ki želijo spoznati sv. pismo, da se bodo rokopisi, ki niso zboljšani, umaknili zboljšanim.«<sup>4</sup> V polpretekli dobi je to skrb znova naglasil papež Pij XII. v znameniti okrožnici *Divino afflante Spiritu* (1943), ki velja za magno charto bibličnega študija in pravi: »Naloga tekstne kritike je namreč, da sveto besedilo kolikor mogoče postavi v prvotno stanje, ga očisti napak, ki mu jih je povzročila slabost prevajalcev, ter po možnosti odpravi odstavke in vrzeli, zamenjave besednega reda, ponavljanje besed in vsakovrstne druge pogrške, ki se navadno vrinejo v spise, če so več stoletij prehajali iz roke v roke« (EB, 548).

Tekstna kritika si je zastavila nalogo ugotoviti začetno obliko sveto-pisemskega besedila. Gre za to, kakšne so bile izvirne oblike zapisanih pripovedi. Merodajno je samo to, kar so zapisali svetopisemski pisatelji. Samo njihove pripovedi so nastale po navdihnjenju Sv. Duha in so zato nezmotne; prepisi izvirnika in prevodi pa so navdihnjeni le toliko, kolikor so identični z izvirnikom. Sv. pismo je nezmotno samo v svojih avtentičnih trditvah, to se pravi, da je neka trditev v slovenskem prevodu nezmotna samo, če je identična z avtentično trditvijo izvirnika. Ker izvirnika več ni, smo vezani samo na prepise in prevode, pa tudi ti so za cela stoletja mlajši od izvirnika. Najstarejši masoretski kodeks izhaja iz leta 895 po Kr. To je kairski preroški kodeks (*Codex Prophetarum Cahirensis Synagogae* z oznako C), ki obsega samo zadnje in pozne preroke. Priredil ga je in konzonantno besedilo opremil z vokali Moše ben Ašer, v genizi kairske sinagoge pa našel Pavel Kahle. Vsi drugi masoretski kodeksi, poleg obeh leningrajskih B 3 iz leta 916 (obsega vse pozne preroke, razen Daniela) in B 19<sup>a</sup> iz l. 1009 (obsega vso staro zavezo), so mlajši. Čeprav je vseh okrog 1500, večina izhaja le iz srednjega veka: iz 12. stoletja jih je 8, iz 13. stoletja 50; vsi drugi so še mlajši.

Pred odkritjem qumrânskih rokopisov (1947) ni bilo hebrejskih starozaveznih rokopisov iz dobe prvega tisočletja po Kristusu. Ker ni bilo direktnih hebrejskih prič, so v prvem tisočletju poznali staro zavezo samo iz prevodov, zlasti iz grškega prevoda stare zaveze, *Septuaginte* (LXX). To vrzel sta sicer delno izpolnili dve pomembni odkritji. L. 1896 so našli v genizi<sup>5</sup> judovske sinagoge v Kairu okrog 100 000 fragmentov različnih rokopisov, med njimi tudi svetopisemskih, celo z babilonsko in palestinsko punktacijo, toda noben svetopisemski rokopis ni izpred 6. stoletja po Kristusu, ampak so nastali med 6. in 8. stoletjem po Kr. S tem odkritjem se je res premaknila starost hebrejskih rokopisov za nekaj stoletij naprej, toda še vedno je bil razpon med najstarejšim znanim rokopisom in izvirnikom zelo velik.

Z najdbo pápira Nash (1912) se je starost hebrejskih rokopisov pomaknila kar za pol tisočletja naprej, saj je pápyrus Nash nastal v 1. stoletju po Kr. Odkritje je bilo sicer pomembno, vendar preneznatno, ker pápír obsega le 25 vrstic stare zaveze in še te niso avtentična oblika izvirnega besedila. Vsebuje dekalog v skombinirani obliki iz 2 Mojz 20,

<sup>4</sup> PL 34, 46.

<sup>5</sup> Geniza je bila neke vrste zakristija ali bolje prostor, kjer so hranili izrabljene ali z napakami prepisane rokopise, da jih ni kdo oskrnil. Beseda je aramejskega porekla: *genaz* pomeni skriti, prikriti, zavarovati.

2—7 in 5 Mojz 5, 1—5, kateremu pristavlja še 5 Mojz 6, 4 z dostavkom, ki je znan samo iz LXX. Pápir se sedaj nahaja v Cambridgeu s strokovno oznako Mr Or 233.

Vsa dosedanja odkritja, tudi odkritje v 'Auya Hafir v puščavi Negev (1935/37), kjer so našli zbirko grških in arabskih pápirov iz pozno bizantinske in začetka arabske dobe, presegajo odkritja rokopisov in rokopisnih odlomkov v Qumrânu, wâdi Murabba'ât, hirbet Mird, nehal Hever, 'Ein-Gedi in 'Ain Ghuweir. Ker ležijo ti kraji na zahodni obali Mrtvega morja, samo najdbišče hirbet Mird (Marda) leži bolj v notranjosti, imenujemo rokopisne najdbe s skupnim imenom *m r t v o m o r s k i* rokopisi ali qumrânski rokopisi, ker so v votlinah okrog nekdanjega naselja hirbet Qumrân, našli pretežni del teh rokopisov. Brez dvoma gre za največji rokopisno odkritje vseh časov in za študij sv. pisma tudi najpomembnejše, čeprav je prišlo učenjakom v roke komaj 1 % od nekdanjega bogatega gradiva qumrânske knjižnice.<sup>6</sup> Z njimi primerjamo našo obliko svetopisemskega besedila in ugotavljamo njegovo kritično vrednost. Qumrânski rokopisi so najboljše avtentične priče svetopisemskega izvirnika. Zakaj? Prvič zato, ker so bili domala 2000 let nedotaknjeni. Ko so jih v vrčih odnesli na varno v bližnje votline, so nanje pozabili. Ker se jih pozneje ni več dotaknila človeška roka, odražajo tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je krožila med Judi v stoletjih pred Kristusom in v Kristusovem času. Drugič pa zato, ker so najstarejše priče svetopisemskega besedila, in zato izmed doslej znanih kodeksov najbližji izvirniku. Qumrânski rokopisi so nastali, široko rečeno, med 2. stoletjem pred Kristusom in 1. stoletje po Kristusu, torej so za celih 1000 let starejši kot leningrajski kodeks B 19<sup>a</sup>, ki velja za najstarejši masoretski kodeks s celotno vsebino stare zaveze. To so rokopisi, ki celo sovpadajo z nastankom nekaterih kanoničnih knjig, na primer izvirnik Pridigarja (Prid) je nastal komaj 100 let pred qumrânskimi rokopisi ali Danielov rokopis iz četrte qumrânske votline je samo pol stoletja mlajši od njenega izvirnika. Deveterokanonična knjiga Modrosti je celo mlajša, nastala je okrog l. 50 pred Kr., od nekaterih qumrânskih svetopisemskih rokopisov.

Z odkritjem qumrânskih svetopisemskih rokopisov je bila izpolnjena vrzel, ki je zijala med izvirno obliko svetopisemskega besedila ali arhetipom in masoretskimi kodeksi iz 9. in 10. stoletja po Kr. Za to obdobje pred l. 1947 nismo imeli direktnih svetopisemskih prič, seveda če izvzamemo dokumente iz kairske genize in pápir Nash, in ni čudno, če so te najdbe potem vzbudile toliko pozornosti v znanstvenem svetu.

Qumrânske najdbe bi mogli proučevati pod več vidiki. Zelo zanimiv bi bil idejni ali dogmatični vidik, ki bi nas seznanil iz kakšnega okolja izhajajo ti rokopisi, ali so odraz uradnega judovstva ali pa kake judovske verske ločine, esenov, zelotov, qumrâncev, toda nas zanima samo njihova tekstno kritična vrednost. Ob njih si zastavimo vprašanje, ali se naše svetopisemsko besedilo, ki je bilo tolikokrat prepisano, prevedeno in po-

<sup>6</sup> Prim. H. Haag, Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda, Stuttgart 1965, 41.

pravljeno, ujema z besedilom, ki je bilo domala 2000 let nedotaknjeno in je tako blizu svetopisemskemu izvirniku? To je vznemirljivo vprašanje, na katerega ni mogoče odgovoriti načelno, ampak na podlagi temeljitega proučevanja najdenih rokopisov in natančnega primerjanja njih besedila z našim, to je, s sprejetim besedilom (textus receptus).

Takšno nalogo je mogoče opraviti le, če poznamo zgodovino, obliko in značaj svetopisemskega besedila, katerega uporabljamo danes in ga ponatiskujejo vse današnje kritične in poljudne izdaje sv. pisma in ga nato primerjamo z besedilom qumrânskih rokopisnih najdb. Zato bo razprava obsegala, po tem daljšem uvodu, dva dela:

I. Nastanek in zgodovina svetopisemskega besedila;

II. Primerjava sedanjega besedila z besedilom qumrânskih rokopisnih najdb.

## I. NASTANEK IN ZGODOVINA SVETOPISEMSKEGA BESEDILA

### a) Nastanek in nadaljnja usoda stare zaveze

Nobena svetopisemska knjiga ni bila ob svojem postanku taka, kakršna je danes pred nami. Svetopisemske knjige so dobile sedanjo obliko šele v končni fazi njihovega nastajanja in večinoma tudi niso sad ustvarjanja enega človeka, ampak je pri njih nastajanju sodelovalo več ljudi. Nobene svetopisemske knjige ni napisal isti pisatelj, pa četudi mu jo izročilo izrečno pripisuje, na primer Mojzesu pentatevh, Davidu psalterij, Salomonu knjigo pregovorov, Izaiju ali kateremu koli drugemu preroku prerokbo, ki nosi prerokovo ime. Knjig niso v celoti napisali moške, po katerih se knjige imenujejo, ampak so jim dali le prvotno zasnovo, temeljni obris in bistveno vsebino; nadaljnjo obliko, razvrstitev snovi in zlasti heterogene dostavke so knjige dobile kasneje. Če naletimo v pentatevhu na nekatere pripovedi, za katere je izrečno rečeno, da jih je napisal Mojzes, potem moremo indirektno sklepati, da drugih, kjer te pripombe ni, ni napisal Mojzes. V pentatevhu so dejansko navzoča tako različna izročila in tako različne, včasih celo nasprotujoče si pripovedi, da jih res ni mogoče pripisovati enemu in istemu človeku. Današnja znanost razlikuje v njem jahvistično (J), elohistično (E), devteronomistično (D) in duhovniško (P) izročilo in nekatere od teh še naprej deli v idejne sestavine, na primer jahvistično v J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup>, J<sup>3</sup>... katere drugi označujejo s črko L (Laienquelle). To izročilo je v bistvenem nasprotju z duhovniškim (P) in vsebuje drobec poganskih kanaanskih prednikov, katere je pentatevh prevzel v svoj sestav.<sup>7</sup>

Tudi Salomon ni avtor knjige Pregovorov, še manj pa knjige Modrosti (grški rokopisi jo imenujejo Salomonova modrost, Pešitta pa Knjiga velike Salomonove modrosti), ker je nastala šele okrog l. 50 pred Kr. Knjiga Pregovorov je nastala približno 200 let poprej, vendarle njen avtor ni kralj Salomon, četudi se v hebrejskem izvirniku imenuje Mišlê Šelomo<sup>h</sup> (Salomonovi pregovori). Knjiga se deli v osem vsebinskih enot in

<sup>7</sup> Prim. Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*<sup>3</sup>, Tübingen 1964, 224. 258 sl.



samo prva in četrta enota se izrečno pripisujeta Salomonu in še to samo v hebrejskem izvirniku in vulgati (Vg), v LXX, Pešitti in drugih prevodih tega napisa ni; poleg tega tudi hebrejski izvirnik ostale enote pripisuje drugim, na primer: drugo in tretjo enoto »modrim«, peto Agurju, sedmo Lamuelu, medtem ko sta šesta in osma anonimni.

Isto velja tudi pa psalterij. Vsi psalmi niso Davidovi, čeprav izročilo pripisuje psalterij Davidu in so nekateri psalmi izrečno označeni kot Davidovi. Toda že v tem, da hebrejski izvirnik pripisuje Davidu 72 psalmov, LXX pa celo 84, se vidi, da že v izročilu ni bilo popolne jasnosti, kateri psalmi so Davidovi, in to toliko bolj, ker hebrejski izvirnik in LXX ne pripisujeta vedno istih psalmov Davidu. Novejše raziskave napisov, zlasti v zvezi z avtorstvom, so dokazale, da hebrejski predlog *l<sup>e</sup>* z osebo, ne označuje avtorstva, ampak samo splošno pripadnost pesmi neki pesniški zbirki. Kakor pomenijo naslovi »l b' l« ali »l k r t« v mitološki pesniški zbirki iz Ras Šamre »Pesem z Baalovega cikla«, »Pesem iz Kerejeve pesniške zbirke«, tako pomeni hebrejski predlog *l<sup>e</sup>* z osebo samo pripadnost psalma pesniški zbirki, ki se imenuje po določeni osebi, konkretno Davidovi pesniški zbirki, nič o resničnem avtorstvu ustrezne pesmi, čeprav s tem ni rečeno, da David ne bi sestavil nobenega psalma.<sup>8</sup> Trdim samo, da David ni avtor psalterija. Avtorstvo je treba razumeti v semitskem pomenu besede. Za semite je bil avtor tisti, ki je bil začetnik ali pobudnik (iniciator) nekega gibanja, utemeljitelj neke ideologije ali religije ali ustanovitelj neke šole, ki je kasneje temeljni nauk svojega učitelja zapisala. Ker je Mojzes uredil s postavo človekov odnos do Boga in do bližnjega, ga je imelo judovsko izročilo za avtorja pentatevha, ki je v svojem jedru zakonodajnega značaja. Kakor je imelo judovsko izročilo Mojzesa za avtorja postavodaje, tako je imelo tudi Davida za avtorja poezije in Salomona za avtorja modrostne literature.

Na vprašanje, kdaj so svetopisemske knjige dobile sedanjo obliko ali kdaj je nastala stara zaveza, je težko odgovoriti, ker je imela vsaka knjiga svojo zgodovino. Za pentatevh lahko rečemo, da je dobil sedanji obseg kakih 100 let po vrnitvi iz babilonske sužnosti, torej okrog leta 400 pred Kr. To je bila doba verske in politične restavracije in takrat so pod vplivom velikih osebnosti, med njimi se je odlikoval zlasti Ezdra, zbrali stara izročila in morda tudi narodno katastrofo preživele rokopise in jih uredili v knjigo. To se je moralo zgoditi pred nastopom Aleksandra Velikega. Takrat so bili že vsi Judje prepričani, da je pentatevh nastal po božjem navdihnjenju, in so ga sprejeli v kanon. Poslej se knjiga ni več spreminjala ali dopolnjevala, pač pa je bil pantatevh kmalu zatem preveden v grščino in s tem prestopil meje judovstva in postal kulturna vrednota številnih narodov. Morda so bili v tem času zbrani tudi spisi prerokov in drugih kanoničnih knjig, kolikor niso v tej dobi šele nastale, npr. Daniel in knjiga Pregovorov. Vsekakor je moral biti judovski kanon zaključen pred 2. stoletjem pred Kr., ker najdemo med qumrânskimi rokopisi fragmente vseh kanoničnih knjig stare zaveze, razen Estere.

Ali pa je bilo takrat besedilo svetopisemskih knjig tudi popolnoma enotno? V začetku svetopisemsko besedilo še ni bilo ustaljeno in zato

<sup>8</sup> Prim. Armando R o l l a, Questioni introduttive ai salmi, v: Il Messaggio della salvezza 3, Torino 1968, 427 sl.

ne popolnoma enotno. Svetih knjig takrat še niso tako visoko cenili kot pozneje. Zato je bilo več vzrokov. Bodisi, da še niso vedeli, da so knjige nastale po božjem navdihnjenju in zato v njih še niso prepoznali božjega značaja, bodisi da niso vedeli, da morajo tudi črke ostati nespremenjene in jim je šlo samo za to, da so ohranili smisel razodetja kot nespremenljivost črk. Takšni primeri so znani tudi iz profane literature, npr. isti feničanski napis v Karatepah, vdolben na kamnita vrata in na kipu, je izpričan v dveh oblikah, čeprav izhaja iz iste dobe.<sup>9</sup> Tako se je dogajalo tudi s svetim besedilom, kar dokazujejo zlasti vzporedne pripovedi, npr.: Ps 18 in 2 Sam 22; 4 Kralj 18, 13—20, 19 in Iz 36—38; 4 Kralj 24, 18—25, 30 in Jer 52; Iz 2, 2—4 in Mih 4, 1—3. Med Kroniškimi knjigami in knjigami kraljev je tolikšna sorodnost, da jih P. Vannutelli imenuje kar »sinoptične knjige stare zaveze«.<sup>10</sup> Primerjava vzporednih mest pokaže, da se pripovedi sicer v bistvenih stvareh ujema, čeprav se v načinu pripovedovanja mestoma tako razhajajo, da takrat, ko so te knjige nastajale, res še ni moglo biti enotnega svetopisemskega besedila.

#### *Nastanek enotnega besedila stare zaveze*

Kdaj se je starozavezno besedilo dokončno ustalilo in poenotilo, nam ni znano. Talmud poroča, da so bili v jeruzalemskem templju trije kodeksi, ki so si med seboj tu in tam nasprotovali; in ko so jih rabbinji primerjali med seboj, so izbrali tisto inačico, v kateri sta soglašala dva kodeksa, nasprotno pa zavrgli. Talmudovo poročilo so potrdili tudi qumrânski rokopisi. V njih je zastopana kar trojna oblika starozaveznega besedila: masoretska, samaritanska in grška (LXX), kar spričuje, da vsaj v Kristusovem času še ni bilo enotnega in avtoritativnega svetopisemskega besedila. To je bilo obdobje gibljivega besedila. Stara zaveza je obstajala v več recenzijah.

Na prehodu iz 1. stoletja po Kristusu v 2. stoletje se je izoblikovalo iz množstva besedil enotno, presenetljivo uniformirano konzonantno besedilo stare zaveze. To se je zgodilo po vsej verjetnosti na sinodi judovskih rabbinov v Jamniji okrog l. 80 po Kr. Jamnija, starodavni Yabneel, na cesti med Joppo in Askalomom, je postala po razdejanju Jeruzalema l. 70 po Kr. duhovno središče judovstva. Na sinodi so učeni Judje določili obseg starozaveznega kanona in sprejeli avtoritativno besedilo stare zaveze. Idejni pobudnik zanjo je bil najbrž ugledni rabbin Aqiba. Med leti 55 in 135 po Kr. je prevladovala med Judi njegova eksegetična metoda, ki je upoštevala vsak, še tako neznamen ali majhen del sv. pisma. Po razdejanju Jeruzalema je bilo sv. pismo edina vez edinosti med Judi. Zbrali so vse zapovedi in ustna izročila in jih prelili v črke. Na podlagi starih rokopisov je nastal konzonantni skelet postave in postal avtoritativna oblika sv. pisma stare zaveze. Vse rokopise, ki se niso skladali z njimi, so zavrgli. Na podlagi splošno rabljene oblike sv. pisma je kasneje nastalo masoretsko besedilo stare zaveze. Če so hebrejski ko-

<sup>9</sup> Navaja E. Vogt, *Critica textus Veteris Testamenti hebraici et graeci*, Romae 1951, 31, 32.

<sup>10</sup> P. Vannutelli, *Libri synoptici Veteris Testamenti seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli*, Romae 1934.

deksi od 10. stoletja dalje tako enotni, je to zaradi tega, ker so nastali na enotni tekstni predlogi, arhetipu, je dejal Pavel de Lagarde, ki je obnovil tezo (1836) o oblikovanju enotnega hebrejskega starozaveznega besedila na sinodi v Jamniji.<sup>11</sup>

Pavle Kahle pa trdi, da je bilo nastajanje enotnega hebrejskega besedila dolgotrajen proces in bolj sad naporenega dela judovskih učenjakov, masoretov. Sklicuje se na dejstvo, da je obstajalo poleg avtoritativnega besedila še dolgo časa več drugih tekstnih oblik, ki so prišle na dan z odkritjem kairske genize (1896) in imajo drugačne inačice kot arhetip. Isto lahko sklepamo tudi iz samega masoretskega besedila, ker celo judovski pisatelji navajajo vse do 8. stoletja in še čez iste svetopisemske stavke v različni obliki. Torej le niso po l. 100 zadušili vseh tekstnih tipov, ampak so še naprej »privatno«<sup>12</sup> krožili med ljudmi. V odnosu do masoretskega besedila razodevajo samorastniško ali vulgarno obliko besedila. Njegova značilnost je v tem, da pogosteje uporabljajo konzonante (matres lectionum) za vokalni izgovor, težijo bolj k opisnemu, razvlečenemu pripovedovanju, uporabljajo aramejske besedne tvorbe in nado-meščajo nedoločne glagolske oblike z določnimi, npr. absolutni nedoločnik z velelnikom.<sup>12</sup> Če so hebrejski rokopisi od 10. stoletja dalje tako zelo enotni, pravi P. Kahle, je to rezultat dela mlajših in starejših masoretov, ki so se zavzeli za avtoritativno besedilo in mu pripomogli k zmagi nad rokopisi, ki so odstopali od skupnega izročila.<sup>13</sup>

#### *Vokalizacija konzonantnega besedila in nastanek masoretskega besedila*

Odločilno delo pri oblikovanju hebrejskega starozaveznega besedila je bilo opravljeno v prvem tisočletju po Kristusu. Takrat so se z njim ukvarjali izključno samo judovski učenjaki v Palestini in v babilonskih judovskih kolonijah.

Po drugi judovski vstaji zoper Rimljane (135) je veliko judovskih učenjakov odšlo v Babilon in so tam ustanavljali akademije. Mesta Sura, Nahardea in Pumbedita so postala v štirih stoletjih, od 3. do 7. stoletja, glavna središča judovske znanosti, medtem ko so bile tedaj rabinske šole v Palestini brezpomembne. Po 10. stoletju so judovske akademije v Babiloniji propadle, njihovo izročilo so naprej gojili v Jemenu. Pod vplivom tiberijske šole se je tam v 12. in 13. stoletju izoblikovala tipična jemenska tradicija.

Z vdorom muslimanov v Palestino leta 638 so Judje spet dobili prost dostop v Jeruzalem. Muslimanska uprava je ustanovila provinco al-Urdunn (Jordan), ki je obsegala približno isto ozemlje kot bivša rimska provinca Judeja. Njeno glavno mesto je bila Tiberija. Tiberija je bila že pred muslimanskim gospodstvom važno judovsko kulturno središče, tam so bili predelani pozno judovski verski spisi (mišne) in objavljen je bil

<sup>11</sup> Prim. Carlo Martini, *De critica textus utriusque Testamenti*, P. I. B., Romae 1966, 29.

<sup>12</sup> Prim. Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1963, 22.

<sup>13</sup> Paul Kahle, *Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch*, Stuttgart 1961.



palestinski talmud (med 4. in 5. stol. po Kr.). Sedaj je postala Tiberija središče bibličnega študija. Tam so delovali učeni judovski rabin, proučevali svetopisemske rokopise in opremili konzonantno besedilo z vokali. O njihovem temeljitem znanstvenem delu poroča arabski zgodovinar al-Mas'udi, ki je obhodil velik del tedaj znanega sveta in se na potovanju srečal tudi z učenimi Izraelci v Tiberiji. O njih pravi, da verujejo v Pravičnost in v enega Boga. Imajo svete knjige, 24 po številu, katere delijo v postavo, preroke in psalme. Al-Mas'udi poroča tudi o prevajanju hebrejskih svetih knjig v arabščino in med prevajalci našteva može, s katerimi se je osebno srečal. Med njimi je zlasti pomemben pisar Abu Kathir, za katerega meni Pavel Kahle, da ni nihče drug kot znameniti Sa'adja, ki je v 10. stol. po Kr. prevajal sv. pismo iz hebrejščine v arabščino. Sa'adja je pobegnil iz Egipta v Tiberijo in se pridružil učenim rabinom in si nadel hebrejsko ime Kathir.<sup>14</sup>

Svetopisemsko besedilo je obstajalo več stoletij samo v konzonantni obliki. Konzonanti so nosilci besednega pomena, ne vokali. To ni značilno samo za semitske jezike, ampak tudi za druge. Sorodnost slovanskih jezikov sloni na konzonantih posameznih besedi in ne na vokalih, npr.: **breza** (slov.), **breza** (srb.-hrv.), **brěza** (bolg.), **berěza** (rusko), **břiza** (češko), **brzoza** (poljsko), **brěza** (stcslov).<sup>15</sup> Medtem ko se vokali iste besede v različnem jeziku (narečju) različno izgovarjajo, ostaja konzonantni skelet nespremenjen. Če Hebrejci vse do 8. stoletja po Kr. niso imeli vokalnih znakov, s tem ni rečeno, da vokalov sploh niso poznali. Pač, samo zapisovali jih niso. Izgovarjali so jih na svojski način; samo vokal e so izgovarjali kar na pet načinov: dolgi e (sērê), dolgi e s polno pisavo (sērê plene scriptum), kratki e (s'egôl), zelo kratki e (hâtêf s'egôl) in polglasni e (š'ewā mobile). Ker vokalov niso pisali se je dogajalo, da so konzonantno besedilo na več mestih lahko različno brali in seveda tudi različno razumeli. Napake v branju so bile vedno bolj pogostne, zlasti potem, ko je bila hebrejščina mrtev jezik in so pozni rodovi pozabili, kako so Izraelci v resnici izgovarjali besede.

Bilo je več izročil, tako na vzhodu kot na zahodu, kako je treba brati sveto besedilo. Na vzpostavitev pravilnega izgovora besedi je precej vplivala verska ločina karejcev, katero je l. 760 ustanovil 'Anan ben David. Karejci so bili neke vrste judovski protestanti. Zavrgli so razlage judovskih rabinov in brali samo sv. pismo, brez razlage. Za njih je bilo sv. pismo edina avtoriteta. Sv. pismo so prepisovali s skrupolozno natančnostjo, z vsemi, tudi najmanjšimi pravopisnimi znaki in se zavzemali za pravilni izgovor svetopisemskih besedi. Ta izgovor so hoteli izraziti v pisavi. S pomočjo pik, katere so postavljali nad, vmes in pod konzonante, se je svetopisemsko besedilo ustalilo, ne le samo z oziroma na konzonante, ampak tudi na vokale. Učenjaki, ki so besedilo opremili s pikami (vokalizirali), so se imenovali naqdānim ali noq'dim (od glagola nāqad, opremiti s piko), latinsko »punctatores« (punktatorji) ali masoreti (od besede »māsorā<sup>h</sup>«, izročilo; ker so v pisavi izrazili ustno izročilo o pravilnem izgovoru hebrejskih besedi). Besedilo, katerega so masoreti opremili z vokalnimi

<sup>14</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 63, 64.

<sup>15</sup> Prim. Slovenska slovnica (Bajec—Kolarič—Rupel), Ljubljana 1956, 73.



znaki se imenuje masoretsko besedilo (lat. *textus masoreticus*, okrajšava TM). V rokopisih iz 9. in 10. stoletja se nahaja vedno opomba »kātab w'nāqad ūmāsar N. N.« napisal in opremil s pikami in izročilom N. N.), ki pove, kdo je rokopis napisal, vokaliziral in opremil z masoretskimi opombami.

Izdelanih je bilo več sistemov vokalizacije. V Babiloniji sta se pojavila dva: preprosti in zamotani; enako tudi v Palestini. Starejša oblika vokalizacije v Palestini se imenuje preprosto »palestinska«, mlajša in bolj izdelana pa »tiberijska« (nastala okrog l. 800 v Tiberiji). Natančno proučevanje starejše ali palestinske punktacije sv. besedila je dokazalo, da so punktatorji ujeli v znake tisto obliko hebrejske izgovorjave, kakršno slišimo še danes pri Samarijanih, kadar berejo svojo postavo v sinagogi. Iz tega sledi, da so Samarijani ohranili prav do danes pristno izgovorjavo hebrejskih besedi. Njihovo izgovorjavo potrjujejo zlasti odlomki iz kairske genize, opremljeni s palestinsko punktacijo. To se pravi, da so nekoč tako govorili vsi Judje, čeprav se ta izgovorjava malce razlikuje od poznejše, tiberijske.

Ali potemtakem tiberijska izgovorjava, in te se držimo tudi mi, ne ustreza popolnoma govoricam Hebrejcev pred Kristusom, ker se razlikuje od palestinske? Ali je treba spričo natančnejšega proučevanja rokopisov s palestinsko punktacijo dvomiti o avtentičnosti masoretskega izgovora? To bi se reklo, da se masoretska izgovorjava ne ujema z govorico, kakršna je bila v rabi med Judi, preden so masoreti začeli s svojim delom? Katera oblika bolj ustreza nekdanjemu izgovoru: palestinska, katero potrjuje samaritanski izgovor, ali tiberijska (masoretska), katero so uzakonili masoreti na podlagi obsežnega jezikovnega znanja in poznanja izročila?

Ko so masoreti začeli z delom, hebrejščina že približno tisoč let ni bila več živa ljudska govorica. Ker hebrejskega izgovora takrat, ko je bila hebrejščina še živi jezik, ni nihče zabeležil, zlasti ne z ozirom na kvaliteto vokalov, jezik sam pa je podvržen nenehnemu razvoju, je danes težko dognati pristno hebrejsko govorico v pred Kristusovem času. Dejansko kažejo starejše tekstne priče v grški in latinski opisni obliki izraženo hebrejsko izgovorjavo drugačno obliko kot je izpričana v spisih tiberijskih masoretov. Isto velja tudi za samaritansko izročilo. Tudi to se je razvijalo in zato tudi spreminjalo. Celo med samimi masoretskimi rokopisi opazimo razlike v izgovoru, na primer med rokopisi Ben Ašerjeve družine in rokopisi družine Ben Neftali! Če je že tu viden odklon od izročila, potem smemo reči, da so tiberijski masoreti izoblikovali bolj umetno podobo hebrejske govornice, pri čemer sta imeli pomembno vlogo tudi sirščina in arabščina, zlasti pri uvedbi naglasa na zadnjem zlogu besedi, in dvojni izgovor skupine konzontanov b g d k p t, ki je izrazito sirskega značaja!<sup>16</sup>

Vendarle tiberijska izgovorjava ni čisto umetna tvorba, ampak jo v marsičem potrjuje izgovor qumrānskih rokopisnih najdb, ki je časovno bližji pristni hebrejski govoricam kot pa masoretski in zato tudi verjetnejši. Izgovorjava qumrānskih rokopisov se presenetljivo ujema s tiberijsko, zlasti v oblikah, ki veljajo za mlajše tvorbe, na primer masoretska okrajšana oblika osebne zaimke (sufiksa) za 2. osebo moškega spola ednine

<sup>16</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 25 sl., zlasti 29 in 86.

-ēkā se dosledno nahaja tudi v 1Q Iz<sup>a</sup> medtem ko imajo drugi predmasoretski rokopisi obliko -āk. V drugih oblikah pa qumrânski rokopisi bolj potrjujejo samaritanski izgovor in je masoretski osamljen, na primer 2. in 3. oseba osebne zaimka moškega spola v množini se v 1Q Iz<sup>a</sup> enako glasi kot pri Samarijanih: 'attimma, lakimma, bahimma, 'alehimma medtem ko uporabljajo masoreti za iste primere oblike: 'attem, lakem, bahem, 'alehem. Iz tega sledi, da masoretski način izgovorjave hebrejskih besedi ni absolutno avtoritativen. Masoreti so pri oblikovanju hebrejskega izgovora bolj prisluhnili srednjeveški izgovorjavi hebrejščine kakor pa kanaansko-hebrejski dikciji.<sup>17</sup>

Končno gre še za eno, teritorijalno zelo razsežno obliko hebrejske govornice, katero imenujemo babilonsko. V kairski genizi so našli veliko primerkov, kjer je izpričana ta govornica. To nas sili k priznanju, da obstaja poleg tako upoštevanega tiberijskega ali masoretskega načina izgovarjanja svetopisemskega besedila še en, pristno ohranjeni, babilonski način, ki je bil razširjen od Evfrata (ar-Rhkka) do Kitajske (as-sîm).

Ropise z babilonsko punktacijo je proučeval Pavel Kahle in rezultate objavil v knjigi Masoreten des Ostens (Leipzig 1913).<sup>18</sup> Čeprav so našli doslej veliko rokopisov z babilonsko punktacijo, med njimi je brez dvoma najvažnejši leningrajski preroški kodeks (B 3) iz l. 916, vendarle ni nobeden čisto babilonski. Vsi kažejo kasnejšo predelavo tiberijskih masoretov in so zato za razumevanje svojskosti babilonske izreke svetopisemskega besedila malo pomembni. Tiberijska izreka je zmagala nad palestinsko in babilonsko, zato so vse rokopise popravili in vskladili s prevladajočo tiberijsko obliko izgovora svetopisemskega besedila. Prof. A. Diez Macho je našel pergamentni list z zaključkom Pridigarja in začetkom Žalostink. Konzontančno besedilo je pisec opremil s palestinsko izreko in vokalne znake zapisoval z lepim rdečilom, neki kasnejši punktator je besedilo popravil in s črnilom dostavil tiberijsko punktacijo. Dostavljeni popravki razodevajo začetno stopnjo razvoja tiberijske izreke.<sup>19</sup>

Tako so popravljali tudi izvirne rokopise z babilonsko izreko. Kot primer vsklajevanja babilonske izreke s tiberijsko navaja P. Kahle berlinski rokopis z oznako Or qu 680. Rokopis razodeva pristno babilonsko izreko, toda kasneje je bil v Jemenu predelan. Neznanec je dostavil poenostavljeno obliko tiberijske izreke in jo izpisal kar z znaki babilonske punktacije. Čeprav je s tem izvirna oblika babilonske izreke močno pokvarjena, je vendarle spoznatna. Zelo koristno je poznati svojskost babilonske izreke, ker je od tiberijske neodvisna in ker nudi tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je bilo v rabi pred nastankom tiberijske punktacije.<sup>20</sup> Prav to obdobje nam je najmanj znano in zato tovrstni rokopisi izpolnjujejo tisočletno vrzel v izročanju svetopisemskega besedila. Kompleks jezikovnih dogajanj in način izročanja svetopisemskega

<sup>17</sup> Prim. Ernst Würthwein, n. d., 31, 32.

<sup>18</sup> Pavel Kahle, Der Babylonische Bibeltext. V razpravi omenja tudi odkritje več svetopisemskih rokopisov z babilonsko punktacijo v knjižnici judovskega teološkega seminarja v New Yorku. Rokopise je odkril in proučeval profesor A. Diez Macho iz Barcelone. Prim. P. Kahle, Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch, Stuttgart 1961, 19 sl.

<sup>19</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 25.

<sup>20</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 23.

besedila v tej dobi imenujemo navadno kar »predmasoretska« oblika svetega pisma.<sup>21</sup>

V okviru trojne izreke: babilonske, palestinske in tiberijske, bi bilo zanimivo vedeti, kako so Hebrejci izgovarjali ime Jahve, Bog? To nas zanima toliko bolj, ker se Jehovine priče ponašajo, da izgovarjajo besedo Bog tako, kakor so jo izgovarjali Izraelci. Ali pa so Izraelci res izgovarjali besedo Bog Y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup>, odtod Jehovine priče, jehovci, se hočemo zanesljivo prepričati.

Beseda sestoji iz štirih konzontanov (tetragrammaton): y h w h, toda Izraelci je iz spoštovanja do Boga niso izgovarjali. Kadar je bilo treba izgovoriti besedo Bog, Jahve, so namesto nje rekli 'Ādonāy (Gospod). Samo tako so se zavarovali, da ne bi kdaj z nevrednim izgovorom besede Jahve oskrunili svetega imena. Tetragram je bil neizgovorljiv. To spričuje tudi Origenova heksapla. V drugi stolpec je prepisal hebrejski izvirnik z grškimi črkami, samo ime y h w h je dosledno zapisoval s hebrejskimi črkami. Isto je storil tudi v Akvilovem, Simahovem, septuagintinem in tako imenovanem petem prevodu. Čeprav so to grški prevodi stare zaveze, je zapisoval božje ime s hebrejskimi črkami y h w h, če je bilo tako zapisano v hebrejskem izvirniku, s čimer je potrdil, da ga Hebrejci sploh niso izgovarjali; če pa je označil božje ime z besedo *κύριος*, potem je to pomenilo, da se v izvirniku ni glasilo y h w h, ampak 'Ādonāy ali kako drugače. Judje so uporabljali deset različnih imen za Boga, od teh je bilo eno 'Ādonāy, grško *κύριος*, in drugo *ια*, kar so Grki prevedli tudi s *κύριος*, čeprav je bila to okrajšava tetragrama in kot taka neizgovorljiva.<sup>22</sup> Šele kristjani so kasneje pri prepisovanju Origenove heksaple zamenjali hebrejski tetragram z okraščavo *Κς* (*κύριος*), značilno za krščanske sveto-pisemske rokopise.<sup>23</sup> V dobi vokalizacije konzontanega besedila so tetragram opremili z vokali besede 'Ādonāy zato, ker so to besedo uporabljali namesto besede Jahve. Potemtakem bi se tetragram moral izgovarjati y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup>. Pod prvi konzontan so masoreti podpisali polglasni e (š<sup>e</sup>wā) zato, ker bi kratki a (hātēf patah), združen s črko y (ya ali celo yah), preveč spominjal na okrajšani izgovor besede Jahve, kar bi bila spet profanacija svetega imena. Če so masoreti pripisali tetragramu vokale besede 'Ādonāy, s tem še daleč ni rečeno, da so Izraelci kdaj tetragram res izgovarjali Y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup> kakor trdijo Jehovine priče. Kako so Izraelci izgovarjali tetragram, seveda samo v bogoslužju, vemo samo iz grške transkripcije svetega imena 'Iaβ<sup>ē</sup> ali 'Iaov<sup>ū</sup>, torej Ya<sup>h</sup>we<sup>h</sup>. Ker ima hebrejščina dvojni h: mehki (hē) in trdi (hēt), v besedi Jahve pa se obkraj nahaja mehki, komaj slišni h, zato v skladu z grško transkripcijo, ki izhaja iz časa, ko je hebrejščina še živi jezik, pravilno izgovorimo božje ime Ya<sup>h</sup>we<sup>h</sup>.<sup>24</sup> Če bi bil Izgovor Y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup> pravilen, potem bi moral biti tudi izgovor Y<sup>e</sup>hōwī<sup>h</sup>, ker se pod tetragramom nahajajo večkrat tudi vokali besede 'Elōhīm (Najvišji), oziroma Y<sup>e</sup>hwa<sup>h</sup>, ker je v novejših

<sup>21</sup> Ernst Würthwein, n. d., 32.

<sup>22</sup> Paul de Lagarde, *Onomastica Sacra*<sup>2</sup>, Göttingen 1887; navaja P. Kahle, n. d., 46.

<sup>23</sup> Prim. P. Kahle, n. d., 45.

<sup>24</sup> Prim. Petrus Duncker, *Compendium grammaticae linguae hebraicae biblicae*<sup>4</sup>, Romae 1964, 16.



hebrejskih biblijah (tudi v tretji Kittelovi izdaji) tetragram vokaliziran samo s polglasnim e (š<sup>e</sup>wā) in dolgim a (qāmes). Tako pa sv. imena nihče ne izgovarja, torej je iz istega razloga tudi izgovorjava Y<sup>e</sup>hōwā<sup>h</sup> nepravilna.

V razdobju med 10. in 12. stoletjem je tiberijsko besedilo odločno zmagalo nad babilonskim in palestinskim in asimiliralo vse druge sveto-pisemske rokopise. Sprejeli so ga domala vsi Judje in kristjani. Tiberijsko besedilo so pripravili člani družine ben Neftali in družine ben Ašer. Najuglednejši zastopnik tiberijske šole je bil Aron ben Ašer (900—940), čigar besedilo pomeni vrhunec masoretske ustvarjalnosti. Svetopisemsko besedilo je bilo popravljeno do najmanjše podrobnosti in doseženo popolno soglasje glede vokalizacije in naglaševanja. Ben Ašerjevo besedilo je imelo prednost pred ben Neftalijevim, čeprav se je od njega le malenkostno razlikovalo. Srednjeveški rokopisi so sledili zdaj enemu zdaj drugemu tipu.

Po iznajdbi tiska je bilo sv. pismo prva knjiga, ki je izšla v tisku. Najprej je bil natisnjen Psalterij (1477), nato Preroki (1485/86) in Pentatev (1491). Prva celotna izdaja sv. pisma je izšla v tisku leta 1488 v Soncinu na Španskem in se imenuje Soncinska biblija. Ponatis je izšel v Bresci (1499.) Po njem je prevajal sv. pismo v nemščino Martin Luther, po Luthru pa v slovenščino Jurij Dalmatin (1584). Najboljšo tiskano izdajo sv. pisma stare zaveze je pripravil Jakob ben Chajim (judovski begunec iz Tunisa, ki je postal kristjan) v Benetkah. Knjigo je natisnil v Benetkah Daniel Bomberg (1524/25) in se imenuje Bombergiana. Njeno besedilo je bilo tako dovršeno, da so ga ponatisnjevale vse biblije, notri do 20. stoletja, zato se imenuje »sprejeto natisnjeno besedilo« (textus impressus receptus).<sup>25</sup>

#### *Tankovestni ohranjevalci izročene besedila*

Sv. pismo je bilo največja judovska vrednota, zato ni čudno, če so ga tako skrbno varovali in v neokrnjeni obliki naprej posredovali. S sveto-pisemskim besedilom so se najprej ukvarjali pisarji (soferim). To so bili poklicni proučevalci postave, neke vrste ordinirani teologi.<sup>26</sup> Njihovo delo so nadaljevali masoreti, od 11. stoletja dalje pa punktatorji. Čeprav so se ukvarjali tudi z razlaganjem sv. pisma, je bilo vendar njihovo delo predvsem usmerjeno k besedilu. Z nenavadno tankovestnostjo in temeljitim jezikovnim znanjem so se posvečali izročnemu besedilu. Sprva so kritični aparat posredovali ustno. Ko se je snovi nabralo toliko, da je nihče ni mogel več obdržati v spominu, so jo začeli zapisovati. Tako so nastale obsežne tekstnokritične opombe, katere imenujemo kratko masora. Delo masoretov je bilo obsežno in raznovrstno.

S prepisovanjem rokopisov so se vtihotapile v besedilo različne napake. Nekatero so nastale že zaradi njihovega načina pisanja. Črke kvadratne pisave so večkrat zelo sorodne in prepisovalci rokopisov so jih radi zamenjavali. Z zamenjavo črk, izpustitvijo kakega majhnega znaka ali črke

<sup>25</sup> Prim. Ernst Würthwein, n. d., 41, 42.

<sup>26</sup> Prim. J. Jeremias, ThWzNt I (1933) 740 sl., navaja Ernst Würthwein, n. d., 20.



se je zamenjala tudi oseba (namesto prve osebe stopi tretja) ali število (namesto ednine, nastopi množina) v stavku, npr. Oz 4, 7 sporočajo nekateri rokopisi vrstico takole:

»k<sup>e</sup>bôdâm b<sup>e</sup>qâlôt 'âmîr«

(njihovo slavo bom spremenil v sramoto), čeprav se je izvirno glasilo:

»k<sup>e</sup>bôdî b<sup>e</sup>qâlûn â'mîrû«

(sami bodo krivi, da se bo njih slava spremenila v sramoto). Z dostavkom črke waw glagolski obliki 'âmîr in z drugačno vokalizacijo črke waw v glagolski obliki b<sup>e</sup>qâlôt se je spremenil smisel stavka tako, da so vzrok za nastalo sramoto ljudje sami, medtem ko iz prve variante sledi, da bo sramota posledica božje kazni.

Takšne napake v besedilu so odpravljali masoreti. Njihova glavna naloga je bila ohraniti integriteto sv. pisma. Svoje delo so opravljali z izredno spoštljivostjo do svetega besedila. Besedila samega sploh niso popravljali, četudi je bilo očitno napačno, ampak so popravke pripisovali na rob pokvarjenega besedila. Nad posamezne črke ali besede so stavljali pike, ki so opozarjale na tekstnokritične ali dogmatične pomisleke pisarjev, toda besedila kljub temu niso popravili, ker je bilo zanje sveto in nedotakljivo. Posameznim besedam, za katere so menili, da imajo v besedilu nepravilno slovnično obliko ali se rabijo v napačnem pomenu, so pripisali na rob obliko, kakršno bi človek logično pričakoval na podlagi konteksta, toda pravilno obliko so uvedli z izrazom s<sup>e</sup>bîr (aram. s<sup>e</sup>bar, menim, mislim), zato se ti popravki imenujejo s e b i r i n. Če so obstajali proti kakšni besedi utemeljeni slovnični, estetski ali dogmatični pomisleki, potem so postopali tako, da so ukazali, naj se bere beseda drugače, kot je zapisana v besedilu. V tem primeru so razlikovali med k<sup>e</sup>tîb (kar je zapisano) in q<sup>e</sup>rê (tako naj se bere). Medtem ko se zapisane oblike k<sup>e</sup>tîb nihče ni upal popravljati, je bila na robu pripisana njena pravilna oblika in vokale pravilne oblike so podpisali nepravilno (k<sup>e</sup>tîb) v besedilu. V svetopisemskih rokopisih je okrog 1300 takšnih primerov konzonantnih korektur.

Preden so sv. pismo razlagali, so pisarji besedilo pregledali, popravili in večkrat tudi prepisali. Z besedilom vred so prepisali tudi popravke na robu, ki so jih dostavili prejšnji prepisovalci in korektorji sv. pisma. Ker so pisarji označevali popravljena mesta na robu tako, da so zapisali tudi besede, ki stoje neposredno pred popravljenim besedilom ali popravljenemu besedilu neposredno sledijo, s čimer so natančno označili popravljenno mesto v besedilu, se je pri prepisovanju dogajalo, da so prepisovalci v veliki skrbi, da ne bi kaj izpustili, prepisali ne le popravljenno besedo, ampak celotno opombo popravljenne besede ali razlage. Tako so zahajali popravki na robu v samo besedilo in večkrat celo na napačno mesto npr. Ezek 3, 12. 13: »Tedaj me je dvignil duh in slišal sem za seboj š u m m o g o č n e g a h r u p a , ko se je dvignilo veličastvo Gospodovo s svojega kraja (in bučanje, ki so ga povzročala bitja, ko so s peruti udarjale druga ob drugo kakor tudi ropot koles pod njimi kot š u m m o g o č n e g a h r u p a)«. Besede »šum mogočnega hrupa« so na prvem mestu odvečne, zato se vrstici pravilno glasita: »Tedaj me je dvignil duh in slišal sem za seboj bučanje, ki so ga povzročala bitja, ko so s peruti udarjale druga

ob drugo kakor tudi ropot koles pod njimi in šum mogočnega hrupa, ko se je dvignilo veličastvo Gospodovo s svojega kraja«. <sup>27</sup>

Kako spoštljivo so ravnali s sv. besedilom spričuje njihova skrb za najmanjše, celo neznatne dele sv. pisma. Skrbno so bedeli nad sv. besedilom in se na vso moč prizadevali, da ne bi kaj izpadlo, se izgubilo ali spremenilo. Prešteli so vrstice, besede in celo črke v postavi in drugih svetopisemskih knjigah, da bi poznejšim omogočili kontrolo rokopisov. Ugotovili so, da se črka g (gímel) nahaja 29 537 krat v stari zavezi, da stoji v (wāw) v besedi »ghwn« (3 Mojz 11, 42) ravno na sredi Mojzesovega peteroknjižja in da je beseda »drš« v 3 Mojz 10, 16 njegova srednja beseda. S takšnimi ugotovitvami so zajezili spreminjanje svetopisemskega besedila, zato je resničen pregovor: »Masorā<sup>h</sup> siāg l'etōrā<sup>n</sup>« (masora je bila ograja postavi).

Po vsem tem ni čudno, da so starozavezni rokopisi tako enotni. Med njimi je nekaj inaičič, toda vse so drugotnega značaja. Večinoma gre za pravopisne razlike, opustitev ali odvečni dodatek veznika in (wāw), zamenjavo oseb ali števil v stavku; skratka za inaičice, ki ne zadevajo bistva razodete resnice. To je po eni strani velika prednost v odnosu do novozaveznega besedila, kjer je samo med grškimi rokopisi nad 200 000 inaičic; po drugi pa tudi velika hiba, kajti starozavezni rokopisi so tako enotni, da se celo motijo vsi v isti stvari. Napake so slepo prehajale iz rokopisa v rokopis, zato nastane resno vprašanje, kako je mogoče popraviti starozavezno besedilo, če obstaja resen dvom o avtentičnosti določene besede ali izjave? S primerjanjem masoretskih rokopisov napak ni mogoče odpraviti, ker so rokopisi preveč enotni. Do najnovejših rokopisnih odkritij je bilo mogoče kontrolirati avtentičnost hebrejskega izvirnika samo s prevodi, predvsem z najstarejšimi neposrednimi prevodi hebrejskega originala kot so LXX, aramejski targumi, sirski in starolatinski prevod. Qumrānska rokopisna odkritja so prinesla nova spoznanja. Gre za vprašanje ali se presenetljiva enotnost masoretskih rokopisov tudi ujema s hebrejskim izvirkom.

#### **b) Nastanek in nadaljnja zgodovina novozaveznega besedila**

Tudi novozavezni izvirk se ni ohranil. Prav noben rokopis apostolov ali drugih novozaveznih pisateljev ni prišel do nas. Kakor se je stara zaveza ohranila samo v prepisih in prevodih, tako se je tudi nova zaveza ohranila samo v prepisih izvirnika. Vendarle je položaj novozaveznega besedila precej boljši od starozaveznega. Novozaveznih rokopisov je precej več ko starozaveznih in časovno so novozavezni rokopisi veliko bližji izvirku ko starozavezni svojemu arhetipu. Medtem ko izhaja najstarejši kodeks, ki ima celotno novo zavezo iz 4. stoletja, <sup>28</sup> izhaja najstarejši

<sup>27</sup> Primere navaja E. Vogt, *Critica Textus Veteris Testamenti hebraici et graeci*, Romae 1951, 26 sl.

<sup>28</sup> To je Vatikanski kodeks z oznako B. Tako se imenuje zato, ker se nahaja v vatikanski knjižnici. Nastal je v 4. stoletju v okolici Aleksandrije in vsebuje celotno sv. pismo; staro zavezo v grškem prevodu septuaginte (manjka le 1 Mojz 1,1—46,28 in psalmi od 105,27 do 137,6 ter vse od Hebr 9,15 dalje). Velja za najboljši svetopisemski kodeks sploh.

starozavezni kodeks, ki ima celotno staro zavezo, šele iz 10. stoletja po Kr. Najstarejši starozavezni kodeks je približno 1000 let mlajši kot njegov arhetip, medtem ko je najstarejši novozavezni kodeks le nekaj nad 300 let mlajši od novozaveznega izvirnika; če pa vpoštevamo najnovejša odkritja pápirov z novozaveznim besedilom, čeprav samo fragmentarnim, se pa novozavezne tekstne priče pomaknejo kar v prvo četrtino 2. stoletja, npr. P<sup>52</sup>, ali na konec 2. stoletja po Kr., npr. P<sup>75</sup> in P<sup>66</sup>. Novozaveznih rokopisov je toliko, da je na podlagi primerjanja novozaveznih tekstnih prič mogoče popolnoma zanesljivo rekonstruirati tisto obliko novozaveznega besedila, ki so jo zapisali apostoli in drugi novozavezni pisatelji. Pri rekonstruiranju starozaveznega besedila pa naletimo včasih na nepremostljive težave. Če je kakšno mesto pokvarjeno tako, da je celo nerazumljivo, npr. 2 Sam 23, 8,9, potem pokvarjenega mesta ni mogoče popraviti na podlagi primerjanja masoretskih kodeksov, ker so vsi preveč enaki, ampak se je treba ozirati na najstarejše prevode, npr. LXX, aramejski targum, starolatinski prevod itd. ali na najnovejše rokopisne najdbe, če je slučajno ohranjeno ustrezno mesto. Medtem ko je v množtvu novozaveznih rokopisov skoraj vedno mogoče najti inačico, s katero je mogoče popraviti ali izboljšati pokvarjeno mesto v sprejetem novozaveznem besedilu, pa starozavezni rokopisi za popraviljanje hebrejskega starozaveznega besedila skoraj ne pridejo v poštev, ker so preveč enotni.

Novozavezno besedilo se je ohranilo v številnih prepisih (apografih), ki imajo različno obliko. Med najvažnejše spadajo pergamentni rokopisi, ki imajo obliko knjige, z velikimi — in folio — listi. Imenujemo jih kodeksi in jih označujemo z velikimi črkami grške in latinske abecede. Svetopisemsko besedilo je pisano neprekinjeno (in continuo), zato je večkrat težko ugotoviti, do kam seže kaka beseda ali stavek, in se je zato pri prepisovanju starih kodeksov vneslo precej napak v sveto besedilo. Pisali so z velikimi črkami grške abecede, zato se imenujejo majuskulni ali uncialni rokopisi. Ko se je začela uveljavljati minuskulna pisava, od 9. stoletja dalje, so nastajali tudi minuskulni rokopisi. Minuskulni rokopisi so zato na splošno mlajši od majuskulnih, pa ne vedno, ker so tudi po 9. stoletju še nastajali majuskulni rokopisi, zlasti taki, ki so jih rabili pri bogoslužju, ker je bila majuskulna pisava bolj v časti kot minuskulna. Minuskulne rokopise učenjaki radi združujejo v skupine ali družine. Tako je znana družina minuskulnih rokopisov z imenom »Lake«. To so rokopisi, ki so nastali med 9. in 14. stoletjem, in razodevajo, zlasti v evangelijih, presenetljivo sorodnost. Tudi v jezikovnem pogledu kažejo nekaj značilnosti, zaradi katerih se ločijo od drugih rokopisov. Gre za skupino rokopisov, ki so nastali v enakih okoliščinah ali so izšli iz iste šole. Ker je njihove skupne lastnosti prvi odkril in nato večino njih natančneje proučil K. Lake, se po njem skupina rokopisov imenuje »družina Lake«.<sup>29</sup> Takih rokopisnih družin je več. Rokopise povezujejo kake vsebinske ali jezikovne značilnosti v družine in prav po teh značilnostih se družine razlikujejo med seboj.

<sup>29</sup> Prim. P. Bonatti — C. Martini, Trattato del testo, v: Il Messaggio della salvezza, Introduzione generale, Torino 1964, 139. Minuskulne rokopise označujemo z arabskimi številkami. V družino Lake spadajo rokopis 1, 22, 118, 131, 209, 872, 1582, 2193.

Poleg kodeksov so za novo zavezo značilni papiri. Svetopisemsko besedilo je napisano na listih, narejenih iz vlaken istoimenske rastline, ki uspeva na močvirnatih bregovih reke Nil. Papir je ena najstarejših pisalnih snovi, čeprav zelo malo trpežna. Zelo je krhek in občutljiv za vlago. Papirni zapiski s svetopisemskim besedilom so se ohranili samo v suhem puščavskem pesku v Gornjem Egiptu. Najpomembnejše najdbišče papirnih rokopisov je Nag Hammadi, približno 100 km od Luksorja v Gornjem Egiptu. Leta 1946/47 so egiptovski felahi kopali jarke za dovajanje Nilove vode v razsušeno okolico in pri kopanju naleteli na velik lončen vrč, v katerem je bilo 13 obsežnih rokopisov. Rokopisi imajo obliko knjige, ki se sestoji iz več papirovih listov. Vseh listov je okoli 1000, od teh je 749 zelo dobro ohranjenih. Vsaka knjiga obsega več spisov, med njimi so najvažnejši apokrifni spisi novozaveznih knjig, npr.: Tomažev evangelij, Filipov evangelij, Modrost Jezusa Kristusa. Evangelij resnice, Petrovo, Jakobovo in Pavlovo Razodetje, Tomaževa knjiga ali Skrivnostne besede, ki jih je Odrešenik govoril Judu, Tomažu in Matiju in Janezova skrivnostna knjiga (Apokryphon).<sup>30</sup> Knjige so napisane v koptskem jeziku, in sicer v sahidskem narečju. Zanimivo je, da med številnimi spisi ni nobene kanonične novozavezne knjige, ampak samo apokrifne z izrazitim gnostičnim poudarkom.

Nas zanimajo papiri z izključno novozaveznim besedilom. Teh je sedaj znanih okoli 70 in so večinoma prišli na dan v zadnjih desetletjih. Med njimi so zlasti pomembni: P<sup>52</sup> ali Rylandov papir (ker ga hrani v zasebni knjižnici Anglež J. Ryland), P<sup>45</sup>, <sup>46</sup>, <sup>47</sup> ali Chester Beattyjevi papiri (ker jih je našel v Egiptu Anglež A. Chester Beatty) in P<sup>66</sup>, <sup>75</sup> ali Bodmerjeva papira, ker se nahajata v Bodmerjevi knjižnici v Švici. Čeprav omenjeni papiri nimajo celotne nove zaveze, so vendarle zelo pomembni, zlasti zaradi visoke starosti. P<sup>52</sup> obsega samo kratek odlomek iz Janezovega evangelija (18, 31—38), vendar pomeni neprecenljivo vrednost za novo zavezo: prvič zato, ker je P<sup>52</sup> doslej najstarejši znani novozavezni tekst (nastal je v prvi polovici, če ne celo v prvi četrtini 2. stoletja po Kr.) in drugič, ker je njegovo odkritje dokončno ovrglo trditve ekstremnih racionalistov, da je Janezov evangelij nastal šele proti koncu 2. stoletja po Kr. in da osebe v Janezovem evangeliju sploh niso zgodovinske osebe, ampak samo personifikacija takratnih religiozних idej in iskanj.<sup>31</sup> Če je bil Janezov evangelij že na začetku 2. stoletja znan v Egiptu, potem je moral nastati vsaj nekaj desetletij poprej, ker bi se sicer v takratnih razmerah ne mogel tako hitro razširiti. V tem je velika apologetična vrednost, sicer zelo kratkega P<sup>52</sup>.

Tudi P<sup>66</sup> in P<sup>75</sup> izhajata iz 2. stoletja (P<sup>75</sup> je nastal med leti 175 in 225) in sta starejša ko vsi doslej znani novozavezni kodeksi. Za kontrolo vsebine novozaveznih kodeksov je zlasti pomemben P<sup>75</sup>, ki vsebuje Lk, 3, 18—18, 18; 22, 4—24, 53 (z nekaj vrzeli) in Jan 1, 1—15, 8 (z vrzelmi, med drugim manjka pripoved, kako Jezus oprosti ženo, zasačeno v prešuštvovanju 7, 53—8, 11).

<sup>30</sup> Prim. A. Snoj, Novozavezna znanost v luči najnovejših bibličnih rokopisnih odkritij, v: Zbornik teološke fakultete, Ljubljana 1962, 234.

<sup>31</sup> Prim. M. Meinertz, Einleitung in das Neue Testament<sup>5</sup>, Paderborn 1950, 234.



Njegova apologetična vrednost je v tem, da potrjuje verodostojnost vsebine vatikanskega kodeksa (B), ki velja za najboljši novozavezni kodeks. Do odkritja P<sup>75</sup> je imel kodeks B okrog 125 samosvojih inačic, ki so bile v nasprotju z inačicami drugih kodeksov in so zato pri učenjakih zbujele dvom o avtentični vrednosti. Od teh 125 inačic jih ima P<sup>75</sup> kar 64 skupnih s kodeksom B. Ker je bil P<sup>75</sup> vseskozi nedotaknjen in je vsebinsko najbolj soroden s kodeksom B, celo tam, kjer se kodeks B razhaja z drugimi najboljšimi novozaveznimi kodeksi, npr. S, A, D, je to pač prepričljiv dokaz, da so se te inačice izvirno glasile tako, kot jih je ohranil kodeks B in niso sad premišljenih ali nasilnih popravkov kasnejših pisarjev.

Pri rekonstrukciji izvirnega novozaveznega besedila so pomembni tudi svetopisemski navedki v spisih cerkvenih očetov. Če neki cerkveni pisatelj navaja novozavezno besedilo večkrat in dobesedno enako, zlasti v polemičnih spisih, potem je gotovo uporabljaj avtoritativno besedilo in je zato njegova oblika novozaveznega besedila upoštevanja vredna. Samo kadar navajajo cerkveni pisatelji novozavezno besedilo prosto ali po spominu, njihovi navedki ne pridejo v poštev za tekstno kritiko. Taki so tudi stari lekcionarji. Čeprav vsebujejo samo svetopisemske odlomke, se nanje moremo le malokdaj sklicevati. V lekcionarijih svetopisemsko besedilo ni sklenjeno, ampak je bolj zbirka svetopisemskih odlomkov za liturgično rabo in besedilo samo često tudi tako prikrojeno, da je bilo poslušalcem čimbolj razumljivo.

Koliko je po vsem tem novozaveznih tekstnih prič? Uradni seznam pismenih dokumentov z novozavezno vsebino objavlja revija *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* v Berlinu in opozarja na nova odkritja. Berlinski profesor za kritiko novozaveznega besedila Kurt Aland je objavil l. 1963 celotni seznam vseh dotlej znanih novozaveznih tekstnih prič,<sup>32</sup> toda v razpravi *Die griechischen Handschriften des N. T. Ergänzungen zur Kurzgefassten Liste*, katero je objavil v *Materialen zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I*, Berlin 1969, je spet zelo obogatil seznam novozaveznih tekstnih prič. Majuskulni kodeksi so se namnožili od 0250 do 0267, minuskulni od 2646 na 2768, papiri od P<sup>76</sup> na P<sup>81</sup>, lekcionarji od 11 997 na 12 146. Celotni seznam je narastel za 293 rokopisov v primerjavi z letom 1963, ko je objavil knjigo *Kurzgefasste Liste . . .*, tako obsega današnji popolni seznam novozaveznih tekstov prič že 5263 rokopisov.<sup>33</sup>

Na podlagi temeljitega medsebojnega primerjanja novozaveznih rokopisov in skrbnega proučevanja lastnosti posameznih tekstnih prič je današnja tekstnokritična znanost ugotovila, da je sedanje grško novozavezno besedilo bistveno identično z izvirnikom. Četudi je med tekstnimi pričami veliko inačic, so večinoma vse drugotnega pomena in zato ne prizadenejo bistva novozaveznega razodetja. Današnja znanost ugotavlja, da je komaj 1/60 novozaveznega besedila še tekstnokritično spornega, to se pravi, da samo v teh pičlih primerih ni popolnega soglasja med roko-

<sup>32</sup> Knjiga ima naslov *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments I, Gesamtübersicht*, Berlin 1963.

<sup>33</sup> Prim. Jean Duplacy—Carlo Martini, *Bulletin de critique textuelle du Nouveau Testament IV*, v: *Bi 52* (1971) 89, 90.

pisi in zato ni mogoče vedeti, kako se je glasila izvirna oblika. V celotni novi zavezi je komaj  $\frac{1}{1000}$  snovi, kjer je besedilo tako pokvarjeno, da je prizadeta sama razodeta resnica. Toda natančnejši pregled teh mest pokaže, da gre tudi tukaj bolj za različno formuliranje razodete resnice in zato ni prizadeta resnica kot taka, ampak njen zunanji izraz. V vsej novi zavezi je komaj 15 primerov, kjer ni popolnega soglasja o izvorni formulaciji, npr.: sporen je izraz Sin božji pri Mr 1, 1; besedni red pri Lk 22, 19.20; poročilo o angelu, ki je prihajal, da je plivkala voda v kopeli Bethezdi (Jan 5, 3.4), in različna poročila sinoptikov o postavitvi sv. evharistije. Toda če je kje kak stavek nerazumljiv ali je dvom o njegovi formulaciji opravičen, še ne moremo reči, da je s tem že prizadeta ustrezna razodeta resnica, ker je lahko ista izjava na drugem mestu iste knjige ali pri drugem pisatelju ohranjena povsem nepokvarjeno, zato je treba pokvarjena mesta primerjati z vzporednimi izjavami pri istem pisatelju ali celo v celotni zavezi. Če tako presojava pokvarjena mesta, navadno vselej odpade dvom o neavtentično sporočenih razodeti resnici. Zato smemo trditi, da imamo v sedanji grški obliki novozaveznega besedila tisto obliko novozaveznega besedila, ki so ga zapisali apostoli in drugi navdihnjeni novozavezni pisatelji. Če ne gre vedno za bistveno identiteto, gre gotovo vselej za njen sinonim.

Po svoji izredni kritični zanesljivosti novozavezne knjige daleč presegajo knjige antične literature. Tudi spisi antičnih pisateljev se niso ohranili v izvorniku, ampak večinoma samo v prepisih izvornika. Prepisov antičnih knjig ni veliko. Nekatera klasična dela so izpričana samo z enim rokopisom, npr. Tacitovi Letopisi. Celo priljubljena Homerjeva in Virgilova dela obstajajo v nekaj več rokopisih, čeprav najstarejši izhajajo šele iz konca srednjega veka. Rokopisi klasičnih del so večkrat za tisočletje mlajši od izvornikov, zato je sedanja oblika klasičnih spisov toliko bolj dvomljivo identična z izvornikom.<sup>34</sup>

## II. PRIMERJAVA SEDANJEGA BESEDILA Z BESEDILOM QUMRANSKIH ROKOPISNIH NAJDB

Minulo je četrto stoletje odkar je beduinski pastir Mohamed ed-Di'b iz rodu Ta'ámireh po naključju odkril blizu ruševin nekdanje naselbine hirbet Qumrân, votlino s svetopisemskimi rokopisi. Bilo je zgodaj spomladi, leta 1947, ko je v teh predelih še nekaj trave, da morejo pastirji preživljati svoje črede. Ko je iskal med skalovjem izgubljeno ovco, se je utrujen vsedel v senco skalnate pečine in se kratkočasih s tem, da je metal kamene v bližnje skalne razpoke. Naenkrat je zaslišal značilen zven, kot da je kamenje razbilo lončeno posodo. Postal je pozoren in sklenil, da pojde pogledat, kaj je v votlini. Naslednji dan se je res vrnil s svojim bratrancem Ahmad Mohamedom in sta se spustila skozi ozko grlo v notranjost votline. Začudeno sta obstala, ko sta se znašla v lepo izoblikovani votlini z ravnim dnom. Na tleh je bilo polno črepinj in preperelih platnenih krp; ob strani pa je stalo osem nepoškodovanih vrčev, pokritih s pokrovi.

<sup>34</sup> Prim. P. Bonatti—C. Martini, n. d., 148.

Vrči so bili prazni, razen enega. V njem sta našla tri usnjene zvitke, dva krajša in enega daljšega.

Malokatero odkritje je zbudilo v znanstvenem svetu toliko pozornosti kot prav to, in to povsem opravičeno, saj gre za rokopise, ki so 1000 let starejši od dotlej znanih najstarejših starozaveznih rokopisov. Nastali so v neposredni bližini dogodkov, ki jih opisujejo. Če morda niso očividci dogodkov, so brez dvoma avtentična sporočila dogodkov, kar za sprejeto starozavezno besedilo ne moremo načelno trditi, ker je nastalo zelo pozno, in to na podlagi različnih rokopisov. Qumrânski rokopisi pa so bili skoraj 2000 let nedotaknjeni. Medtem ko se je sprejeto besedilo nenehno uporabljalo in nič kolikokrat prepisalo, so qumrânski rokopisi ohranili tisto obliko, kakršno so imeli ob svojem nastanku. Qumrânski rokopisi odražajo tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je bila v rabi v stoletjih pred Kristusom, torej obliko, ki je neprimerno bližja svetopisemskemu izvirniku kot masoretska, ki je nastala med 7. in 9. stoletjem po Kristusu. Ker se s prepisovanjem, kaj šele s prevajanjem, hitro vrinejo napake v svetopisemsko besedilo, so se učenjaki ob odkritju qumrânskih rokopisov najprej vprašali, ali se sedanje svetopisemsko besedilo ujema s qumrânskimi ali ne? Če bi med qumrânskimi in masoretskimi besedilom odkrili kričeča nasprotja, bi verjetno preje pritegnili qumrânski obliki kot masoretski, ker je bila qumrânska oblika vseskozi nedotaknjena in zato nepokvarjena, masoretska pa utegne biti sad preišljenega snovanja in popravljanja. Tako bi sklepal vsak, ki količkaj pozna zgodovino svetopisemskega besedila. Kako so odstopali najstarejši in na splošno dobri prevodi od hebrejskega izvirnika, naj pokaže nekaj idejnih razhajanj med LXX in hebrejskim izvirnikom (TM), npr.:

#### LXX

In Mojzes se je povzpел  
na božjo goro in Gospod  
mu je zaklical z gore...

In videli so (sc. 70 izraelskih  
starešin) kraj, kjer je stal Bog.

Gospodova moč je silna

#### TM

Mojzes je stopil k Bogu  
in Gospod mu je zaklical z gore...  
(2 Mojz 19, 3)

In videli so Izraelovega Boga.  
(2 Mojz 24, 10)

Roka Gospodova je močna  
(Joz 4, 24)

Judje v diaspori, zlasti v Aleksandriji, so razmišljali o Bogu bolj filozofsko in o njem govorili abstraktno, zato so zamenjali antropomorfizme in antropopatzime z izrazi, ki so Bogu bolj sonaravni, zato LXX ne prevaja, da je *Mojzes stopil k Bogu*, ampak na božjo goro; izraelske starešine niso videle Boga, ampak *samo kraj*, kjer je stal Bog; »roka Gospodova« je antropomorfizem, zato ga zamenja abstraktni izraz, zraven pa se še izogne izrazu, kakor da bi se Bog kesal.

Zaradi takšnih razhajanj v svetopisemskih tekstih se smemo načelno vprašati, če je masoretsko besedilo identično s hebrejskim izvirnikom, ker je nastalo iz več recenzij in različnih hebrejskih rokopisov. Vprašanje je toliko bolj vznemirljivo, ker smo vse dogmatične resnice izvajali iz

masoretske predloge svetopisemskega besedila. Zato ima primerjava qumrânskih rokopisov z masoretskim besedilom velik apologetični pomen. Delo je zelo naporno. Treba je dobro poznati jezikovne in stilistične lastnosti qumrânskih rokopisov in jih nato skrbno primerjati s sprejetim besedilom. Preden opozorim na znanstvene izsledke primerjanja qumrânskih rokopisov s sprejetim besedilom, se moramo seznaniti z inventarjem qumrânskih rokopisnih najdb in kraji, od koder izhajajo ti rokopisi.<sup>35</sup>

### Rokopisna najdbišča

Mrtvomorski rokopisi ne izhajajo vsi iz istega kraja, še manj vsi iz iste dobe. Različni so tudi po vsebini, zato je treba poznati te okoliščine, če hočemo prav razumeti njihovo kritično vrednost v odnosu do sprejete svetopisemskega besedila.

Med najdbišča spadajo najprej skalnate votline okrog starodavnega naselja Hirbet Qumrân in v bližnjem wadiju Qumrân. Votline imajo različno obliko. Nekatere so bile uporabljene kot prebivališče samotarjev in so podobna celicam naših samostanov. Tudi oprema, ki so jo našli v teh votlinah je podobna opremi stanovanjskih prostorov naselbine Hirbet Qumrân. Votline so umetno izoblikovane in zvitki so bili nako-pičeni v enem kraju. Veliko število zvitkov in pomanjkanje glinastih vrčev priča, da so rokopise tja znosili v veliki naglici. To se je najbrž zgodilo okrog l. 70 po Kr., ko se je pomikala X. rimska legija od Cezareje proti Jerihi pod Vespazijanovim vodstvom in za seboj plenila in pustošila. Takrat so najbrž prebivalci qumrânske naselbine poskrili dragocene rokopise v bližne votline, da jih Rimljani ne bi uničili.

Druge votline so težje dostopne in je malo verjetno, da bi bile kdaj uporabljane kot stalno prebivališče samotarjev, ampak so bile samo naravna zaklonišča pred sovražnikom. Takšna je votlina, katero je odkril februarja 1947 beduinski pastir Mohamed ed-Di'b. Votlina je težko dostopna, vhod zelo ozek, notranjost pa dosti prostorna. Ker je bilo v njej osem nepokvarjenih vrčev in zraven še toliko črepinj, da bi lahko sestavili kar 50 vrčev za shranjevanje rokopisov sklepamo, da je bila votlina nekaka rokopisna shramba ali zaklonišče, kamor so odnašali dragocene predmete in se v njej tudi sami skrivali pred sovražniki. Južno od nje je cel sklop takšnih votlin in vse kažejo znamenja naselbin iz dobe rimske okupacije. Doslej so odkrili enajst votlin z rokopisnimi zvitki. Označujemo jih z arabskimi številkami in črko Q, zraven pa dostavimo še ime rokopisa, npr. 1 Q Iz<sup>a</sup>, kar pomeni: prvi zvitke Izaijeve prerokbe iz prve qumrânske votline. Ker so med mrtvomorskimi rokopisi našli več primerov Izaijeve prerokbe, samo v četrti qumrânski votlini so našli odlomke dva-

<sup>35</sup> Ker nas zanima samo tekstno kritična vrednost sedanjega svetopisemskega besedila v luči qumrânskih odkritij, ne bom opisoval zgodovine qumrânskih odkritij. Natančen popis zgodovine qumrânskih odkritij je napisal prof. doktor Andrej Snój in ga priobčil v prvem tiskanem Zborniku teološke fakultete po vojni l. 1962 (izšel je za 500. letnico ljubljanske škofije) z naslovom Novoza-vezna znanost v luči najnovejših bibličnih rokopisnih odkritij, 213—240.



najst različnih rokopisov Izaijeve prerokbe, jih s takšnim označevanjem natančno opredelimo in hitreje spoznamo kritično vrednost posameznih rokopisov.

### **Wādi Murabba'āt**

Leta 1952 sta R. de Vaux in L. Harding strokovno raziskala skupino votlin v wādi Murabba'āt, približno 18 km južno od Qumrāna. To so težko dostopne votline in zelo oddaljene od naseljenih področij. Nahajajo se v skrajnih južnih predelih Judejske puščave. Vanje so se ljudje zatekali ob različnih nevarnostih. Votline so morale biti že zgodaj naseljene, ker kažejo znamenja kalkolitske kulture, zlasti pa so jih uporabili v dobi druge judovske vstaje zoper Rimljane (132—135), katero je vodil Bar Kochba. Rokopisi iz teh votlin nas seznanijo z okoliščinami druge judovske vstaje zoper Rimljane in še posebno z voditeljem vstaje Bar Kochbo, s čimer je mit o poslednjem izraelskem junaku, ki ga je spletla o njem poznejša literatura, dobil realno zgodovinsko osnovo. Odkritja so potrdila resnično zgodovinsko eksistenco voditelja drugega judovskega upora zoper Rimljane. To je bil Simon ben Kosiba ali, kakor smo ga doslej imenovali, Bar Kochba. Y. Yadin je odkril v Nahal Hever (1960) cel sveženj spisov, v katerem je bilo 15 pisem, napisanih na papiru, katere je napisal voditelj vstaje zoper Rimljane Simon ben Kosiba ali pa so nanj naslovljena.<sup>36</sup>

### **Hirbet Mird**

To je edino rokopisno najdbišče, ki se nahaja bolj v notranjosti judejskega pogorja, približno 16 km jugo-vzhodno od Jeruzalema. Naselje je odkril prof. de Langhe l. 1953. Rokopise so našli pod ruševinami nekdanjega samostana sv. Sabe, ki je bil pozidan v 5. stoletju (492) na ruševinah mogočne trdnjave, katero je pozidal v makabejski dobi Janez Hirkan. Trdnjava se je preprosto imenovala v aramejščini Mardā (trdnjava, utrdba), zato se sedaj imenuje Hirbet Mird.

### **'Ain Gedi, 'Ain Turabi, 'Ain Ghuweir**

Po šestdnevni junijski vojni l. 1967 se je raziskovanje spet nadaljevalo. Raziskovalne ekipe je vodil prof. Pessah Bar-Adon (1968/69). Strokovno so raziskovali območje 'Ain Ghuweir, približno 15 km južno od Qumrāna in odkopali ter raziskali 5 naselij. Raziskovanja so pokazala, da so imeli qumrānci svoje naselbine vzdolž vse obale Mrtvega morja. Glavna zgradba v 'Ain Ghuweir je enaka kot v Qumrānu, ima veliko dvorano in obednico, kjer se je zbirala redovna skupnost. Odkrili so tudi grobove podobno kot v Hirbet Qumrānu, in sicer 12 moških okostij, 7 ženskih in enega otroškega. Med predmeti, ki so jih tam našli, je pomemben vrč, na katerem je napis izpisan s črkami hebrejske kvadratne pisave, značilne za mrtvomorske rokopise.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Prim. H. Haag, n.d., 21.

<sup>37</sup> Prim. Jean-Bernard Livio, *Les Découvertes de la Mer Morte*, v: BTS 137 (1972) 7.

## Rokopisni inventar

Po vsebini delimo qumrânske rokopise v tri skupine: biblične, profane; vmesna stopnja med prvimi in drugimi so komentarji.

### a) *Biblični rokopisi*

Med qumrânskimi rokopisi so zastopane vse starozavezne knjige razen Esterine, kar je delno razumljivo, ker je bila njena kanoničnost dolgo časa sporna med Judi. Seveda velja to samo za protokanonične knjige. Cerkev pa ima v seznamu navdihnenih knjig tudi take, ki so se ohranile samo v grščini. Imenujejo se devterokanonične knjige. To so: Jeremijevo pismo, Tobija, Jutitina knjiga, knjiga Modrosti, Sirahova knjiga in obe knjigi Makabejcev. Od teh sta bili knjiga Modrosti in druga knjiga Makabejcev izvirno napisani v grščini, druge pa v hebrejščini, samo da se je hebrejski izvirnik izgubil in jih poznamo le v grškem prevodu. Da so bile tudi te knjige izvirno res napisane v hebrejščini in da so jih Judje tudi uporabljali, pričajo najnovejša rokopisna odkritja. V kairski genizi so našli (1896) hebrejske rokopise Sirahove knjige, ki omogočajo rekonstruirati kar  $\frac{3}{5}$  izvirnega hebrejskega besedila. Y. Yadin je našel (1964) v Hirbet Mirdu ostanke dveh hebrejskih rokopisov Sirahove knjige in jih objavil pod naslovom *The Ben Sira Scroll from Masada* (Jeruzalem 1965).<sup>38</sup> Zanimivo je tudi, da so med qumrânsko rokopisno zapuščino našli tudi en hebrejski in kar tri aramejske rokopise Tobijeve knjige, kakor tudi krajše odlomke Jeremijevega pisma v grščini, kar spričuje, da starozavezni kanon pred razdejanjem templja še ni bil zaključen.

Med kanoničnimi knjigami so najbolj pogosto zastopani preroki, nato Devteronomij in psalterij. Med preroki je največ primerkov Izaijeve prerokbe. V 1 Q so našli dva zvitka Izaijeve prerokbe: Iz<sup>a</sup> in Iz<sup>b</sup>. Iz<sup>a</sup> je edina starozavezna knjiga, ki se je v celoti ohranila. Raztegnjen zvitek je dolg 7,34 m in poprečno širok 26 cm. Besedilo ima 54 stolpcev, od katerih ima vsak poprečno 30 vrstic. Besedilo je dobro ohranjeno, čitljivo in pregledno. Iz<sup>b</sup> je krajši. Začenja šele z 10. poglavjem. Namesto imena Jahve so v besedilu štiri pike. Ali je imel pisar tolikšno spoštovanje do svetega imena, da ga ni upal zapisati ali pa je štedil s prostorom, ne vemo. Zanimivo je, da je tudi v Habakukovem komentarju ime Jahve napisano s črkami stare hebrejske, torej ne kvadratne pisave. V 4 Q so našli odlomke dvanajst različnih rokopisov Izaijeve prerokbe, kar priča, da so qumrânci zelo pozorno prebirali Izaijevo prerokbo.

V 11 Q so našli precej obsežen zvitek Ezekielove prerokbe, toda zvitek je tako zlepljen, da je pretežno nečitljiv.

Poleg hebrejskih preroških zvitkov so našli v Qumrânu tudi preroške spise v grškem prevodu, kar prepričljivo potrjuje resnico, da je LXX nastala v stoletjih pred Kristusom. Gre za grški pergamentni spis malih prerokov, v katerem so ohranjeni odlomki Miheja, Jona, Nahume, Habakuka, Sofonija in Zaharija.

Poleg prerokov so qumrânci najbolj prebirali Devteronomij. V 4 Q so našli 13 različnih rokopisov Devteronomije. Ker Devteronomij naglaša

<sup>38</sup> Prim. H. Haag, n. d., 18.

resnico, da je Bog izbral Izraela iz množstva narodov za svoje ljudstvo in ker so bili qumrânci prepričani, da so oni tisto izvoljeno ljudstvo, so se krčevito oklepali postave in jo vneto prebirali. Vsak posameznik je menil, da ga je Bog izvolil. Zato se je ločil od sveta in se pridružil redovni skupnosti. Izvoljenost so qumrânci vzeli zares. In ker je bil psalterij molitvena knjiga stare zaveze, qumrânci pa so gojili globoko religioznost, ni čudno, če so v njihovi zapuščini našli več primerkov psalterija. V 11 Q so našli 3,89 m dolg zvitek s 33 psalmi. Nekateri so ohranjeni v celoti, drugi pa so nekoliko poškodovani. To je drugi najboljšežnejši rokopis v celotni zbirki mrtvomorskih rokopisov. Poleg svetopisemskih psalmov so qumrânci imeli še svoje religiozne pesmi, vendar se te po miselnosti in izrazoslovju preveč razhajajo z bibličnimi. Po votlinah so našli več molitvenih pasov (phylakterion), katere so privezovali na čelo in so popisani s svetim besedilom. Vsebujejo šema' z dekalogom ali brez njega. Nekateri so se ohranili v zelo dobrem stanju, drugi pa so prepereli in slabo čitljivi.

#### b) Profani spisi

Med profane spise spadajo najprej tisti, ki obravnavajo notranje življenje qumrânske skupnosti. Sem sodi slovit Redovno pravilo (1 Q S) ali Disciplinski priročnik (Manuel of Discipline). V 1 Q so našli kompletni spis, v 4 Q pa 10 odlomkov istega spisa. Ker se začinja z besedami Serek hayyahad, ga označujemo s črko S. 1 Q S je dolg 1,84 m in poprečno širok 24 cm. Usnjeni zvitek obsega 11 stolpcev. Vsak stolpec ima 26 vrstic, le zadnji samo 22. Besedilo je delno poškodovano samo na robovih. Mestoma je vnešenih več popravkov, dostavkov in izboljšav. Prvotno besedilo je večkrat izmito ali odstrgano, kar priča, da so se pravila menjavala in dopolnjevala. Slog je zelo težak, zamotan in raznovrsten.<sup>39</sup> Drugi pomembni spis so strokovnjaki naslovili Boj otrok luči z otroci teme (1 Q M). To je pravilo za bojevanje, katerega bo vodila majhna skupina vernih iz Judovega in Benjaminega rodu (sinovi luči) s sinovi teme, to je z Belialovo vojsko ali sovražniki božjega ljudstva, pri čemer namiguje na Selevkide. Bojevanje opisuje s tradicionalnimi izrazi judovske apokaliptike.

V skupino profanih spisov spadajo tudi različne hvalnice (himne), ki posnemajo biblično izrazoslovje, čeprav izražajo čisto svojsko teološko miselnost. Za poznavanje religioznih idej qumrânske skupnosti so te pesmi zelo važne. Ker se vse začenjajo z besedami 'od'eka 'adonay (poveljučujem te, Gospod), jih imenujemo Hodayôt (Hvalnice) in označujemo 1 Q H. Zbirka obsega 40 hvalnic. V 4 Q so našli ostanke še od šest takšnih rokopisov Hvalnic. V 11 Q pa daljši zvitek psalmov, med katerimi je nekaj apokrifnih, npr. Ps 151, ki se nahaja celo v LXX. Apokrifna literatura je med mrtvomorskimi rokopisi sploh zelo bogato zastopana, zlasti apokrifna apokaliptična literatura. Našli so primerke že poprej znanih apokrifnih knjig, npr.: Knjige jubilejev, Henohove knjige, Oporoke dvanajstih oča-

<sup>39</sup> Prim.: H. Haag, n. d., 27; J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea<sup>2</sup>, London 1963, 37.



kov in take, ki jih doslej še nismo poznali, npr.: Opis novega Jeruzalema, Nabonidova molitev in trije odlomki iz Danielovega cikla. Tudi liturgičnih tekstov je veliko. Posebno pozornost vzbujajo obrednik za obhajanje spokornega bogoslužja ob petkih in opis nebeškega bogoslužja, ki naj postane vzor za obhajanje bogoslužja na zemlji.<sup>40</sup>

### c) *Komentarji svetopisemskih knjig*

Čeprav so svetopisemski komentarji pomembnejši za eksegezo kot za tekstno kritiko, moremo qumrânske komentarje zaradi njihovega posebnega načina razlaganja svetega besedila enako upoštevati pri tekstni kritiki kot pri eksegezi. Qumrânci so razlagali svete knjige tako, da so besedilo drobili na vrstice in navezovali na vsako vrstico ustrezno razlago. Qumrânski komentarji so oblikovno vsi enaki. Ko razlagalec navede vrstico iz sv. pisma, pristavi razlago vedno z istimi uvodnimi besedami: »Pomen (pešer) vrstice je tale: ...« ali »Razlaga (pešer) vrstice je naslednja: ...« Ker pričenjajo razlago vedno z besedo pešer (aramejska beseda »pišrâ« pomeni v Dan 2, 4 razlaganje sanj), imenujemo njihove komentarje kar pešer ali pešârîm (razlaga, pojasnilo, komentar) in pri oznaki dostavljamo črko p, npr. 1 Q pHab (komentar Habukove prerokbe iz prve qumranske votline). Tudi način razlaganja je dokaj nenavaden. Razlagavec pretirano naobrača svetopisemsko besedilo na razmere svoje dobe. V svetopisemsko besedilo vnaša svoj pomen, nič pa ne razlaga smisla, ki iz besedila organsko sledi, npr. v Habakukovi prerokbi 2, 8 pripoveduje prerok o grabežljivosti Kaldejcev, qumrânski razlagalec pa naobrača prerokove besede na grabežljivost jeruzalemske duhovščine in pri tem postopa tako, da Kaldejcev sploh ne omenja.

Obilica ohranjenih svetopisemskih komentarjev priča, da so qumrânci na veliko razlagali sv. pismo. V sv. pismo so se poklicno poglobljali in v njem iskali modrost za življenje. Poleg številnih fragmentarno ohranjenih komentarjev iz 4 Q, npr.: pIz, pOz, pMih in pNah, je zlasti pomemben celotno ohranjeni komentar Habakukove prerokbe 1 Q pHab. V njem omenja komentator učitelja pravičnosti, ob katerem so se nekateri zamislili in trdili, da ima vse poteze evangeljskega Kristusa in da evangeljski Kristus ni resnična zgodovinska osebnost, ampak kopija učitelja pravičnosti (André Dupont-Sommer, John Allegro). Trditev je bila v resnici prenačljiva in neznanstvena. Qumrânski učitelj pravičnosti in evangeljski Kristus se poleg nekaterih skupnih lastnosti razlikujeta v tolikih bistvenih rečeh, da je sleherni identiteta povsem izključena.<sup>41</sup>

Z zgodovinskega vidika je zelo pomemben tudi Nahumanov komentar (4 Q pNah), ker je prvi v vrsti qumrânskih komentarjev, ki navaja konkretna zgodovinska imena krajev in oseb. Večina qumrânskih komentarjev interpretira preroške besede eshatološko, npr. pIz, ali pa z obzirom na notranje življenje qumrânske skupnosti, npr.: pMih, pPss.

<sup>40</sup> Za podrobnejšo analizo posameznih spisov gl. H. Haag, n. d., 46 sl.

<sup>41</sup> Prim.: J. T. Milik, *The Teacher of Righteousness*, n. d., 74 sl., H. Haag, n. d., 61 sl.; A. S. Noj, n. d., 222 sl.



## Primerjava qumrânskih rokopisov s sprejetim besedilom

Brž ko so strokovnjaki dobili v roke dragocene knjižne zvitke, so se lotili dela. Najprej jih je zanimalo, ali se masoretsko besedilo ujema s qumrânskimi, ki je bilo dva tisoč let nedotaknjeno in se zato ni prav nič spreminjalo, ali se ne ujema? Primerjava besedil je bila zares natančna. Primerjali niso morda stavek za stavkom, ampak besedo za besedo, še več, upoštevali so vsako črko in najmanjše pravopisne znamenje. Ker je bil prvi odkrit zvitok Izaijeve prerokbe, so najprej primerjali Izaijev rokopis z masoretskim besedilom in sicer Iz<sup>a</sup>, ki je v celoti ohranjen. Rokopis sta primerjala M. H. Gottstein<sup>42</sup> in S. Lowinger.<sup>43</sup> Kaj sta ugotovila?

Iz<sup>a</sup> dejansko vsebuje nekaj drugače, po katerih se oddaljuje od masoretskega besedila, toda pretežni del drugače je manjšega pomena: gre za običajne napake pisarjev, npr. opustitev kake črke ali besede zaradi haplografije ali za manjše slovnične napake oziroma stilistično manj pomembne razlike v oblikovanju stavkov, npr.: opustitev ali neumestna dostavitev veznika in (waw), zamenjava ednine z množino, drugačna raba pomožnih konzonantov (matres lectionum) v funkciji vokalov, opustitev oziroma nepravilna raba zaimkov, zlasti sufiksov; skratka, gre za drugače, kakršne najdemo v vsakem srednjeveškem rokopisu. M. Burrows je pozneje še enkrat primerjal Iz<sup>a</sup> z masoretskim besedilom in ugotovil 13 večjih razlik, toda niti sam vseh ne odobrava.<sup>44</sup>

Kaj sledi iz tega? Zaključek je na dlani. Če je masoretsko besedilo bistveno identično z Iz<sup>a</sup>, se pravi, da se ni pokvarilo, čeprav se je toliko stoletij uporabljalo in prepisovalo. Natančno primerjanje je pokazalo, da imamo v masoretskem besedilu pred seboj tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je bila v rabi v 2. stoletju pred Kristusom, torej več kot tisoč let, preden so nastali sedaj znani najstarejši masoretski rokopisi. Masoretsko besedilo je dobro ohranilo prastaro, lahko rečemo izvirno obliko svetopisemskega besedila, morda celo boljše, splošno govornico, kot Iz<sup>a</sup>. Iz<sup>a</sup> na splošno sledi masoretskemu besedilu ali pa ima celo slabše drugače. Kako je to mogoče? Odgovor je preprost. Srednjeveški rokopisi so nastali na podlagi dobro ohranjenih tekstnih predlog. Napisali so jih ljudje, ki so izšli iz temeljite šole aleksandrijskih filologov, medtem ko v najstarejši dobi ni bilo šol in predstavljajo najstarejši rokopisi bolj »podivjano« obliko besedila. Šole so vzgajale pisarje, zato je večkrat pri vrednotenju rokopisov važnejše okolje, v katerem so nastali rokopisi, kakor pa njihova starost. Primerjava qumrânskih rokopisov z masoretskim besedilom potrjuje stari izrek »codices recentiores non deteriores«.

Trditve o vrednosti masoretskega besedila še bolj podkrepiti primerjava Iz<sup>b</sup> z masoretskim besedilom. Rokopis je precej krajši kot Iz<sup>a</sup>. Začenja z 10. poglavjem in tudi poglavja 10—66 so mestoma močno pokvarjena. Iz njegovega načina izražanja in pravopisa sklepamo, da je starejši kot Iz<sup>a</sup>. Razlik med Iz<sup>b</sup> in masoretskim besedilom niti ni tako malo. S. Löwinger jih je naštel 271; v kratkem odlomku Iz 52, 7—54, 6 kar 29 razlik.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Prim. Bi 34 (1953) 212—221

<sup>43</sup> Prim. VT 4 (1954) 80—87.

<sup>44</sup> The Dead Sea Scrolls 1956, 304; navaja C. Martini, n. d., 32.

Tudi te razlike ne prizadenejo bistva razodete resnice, ampak gre zgolj za jezikovna in pravopisna razhajanja. Pretežni del inčič je pravopisnega značaja, kar je za čas, ko konzonantno besedilo še ni bilo ustaljeno, povsem razumljivo. Na splošno lahko rečemo, da odraža Iz<sup>b</sup> še bolj avtentično obliko masoretskega besedila kot Iz<sup>a</sup>. Primerjava je pokazala, da ima Iz<sup>a</sup> tipične lastnosti vulgarnega besedila. Bolj pogosto uporablja polvokale (matres lectionum) kot Iz<sup>b</sup>, in to z namenom, da omogoči preprostim ljudem pravilno branje nevokaliziranega besedila. Malenkostne spremembe v besedilu pa so nastale najbrž pod vplivom bolj razvitega nauka o mesijanizmu.

Kakšen je torej rezultat primerjanja obeh Izaijevih zvitkov (primerjava upošteva tudi odlomke Izijeve prerokbe iz 4 Q) z masoretskim besedilom?

Eno je gotovo. Med besedili ni bistvenih vsebinskih razlik. Četudi sta bila qumrânska zvitka Izaijeve prerokbe vseskozi nedotaknjena, masoretsko besedilo pa podrejeno nenehnemu vsklajevanju, je zelo malo primerov, kjer se besedili razhajata. Razlike se nanašajo na zunanji, besedni izraz razodete resnice, ne pa na resnico samo. Ugotovitev ima velik apologetični pomen. Ugotavlja, da je Cerkev uporabljala pristno božjo besedo, ko je sprejela masoretsko obliko sv. pisma. Resnico podkrepi tudi zvitek Dvanajsterih malih prerokov iz wâdi Murabba'ât. Besedilo je podobno masoretskemu. Po skrbni primerjavi zvitka z masoretskim besedilom so strokovnjaki našli 56 razlik, vendar gre večinoma za malenkostne pravopisne razlike. Besedilo se dosledno ujema z masoretskim, tudi tam, kjer se masoretsko besedilo razhaja s LXX, npr. Am 9, 12. Masoretsko besedilo ima skupaj s številnimi prevodi isto inačico kot Mur 88, toda drugačno kot LXX:

l'ema'an yiyršû 'et š'ērît 'ēdôm wkol haqôyîm (TM, Mur 88)

ut possideant reliquias Idumaeae et omnes nationes (Vg)

damit sie besitzten, was von Edom noch übrig ist, und alle Heidenvölker

da vzamejo v posest ostanek Edoma in vse narode  
toda LXX ima:

da vzamejo v posest ostanek ljudi in vse narode.

Kako je prišlo do zamenjave »ostanek ljudi« z »ostanek Edoma«? Prevajalec LXX je imel pred seboj nevokalizirano besedilo s konzonanti 'ālef, dālet in mēm, če postavimo pod alef in dalet vokal a (qāmes), dobimo besedo 'ādām, človek, množ. ljudje; če pa postavimo po iste konzonante vokale e (sēgōl) in o (hōlem), dobimo besedo Edom. Vendar spričuje Mur 88, da je masoretska inačica pravilna. Podobno sledi masoretskemu besedilu tudi zvitek (kolikor je sploh čitljiv) Ezekielove prerokbe iz 11 Q.

Seveda primerjava samo Izaijevih zvitkov z masoretskim besedilom še ni zadostna. Treba je upoštevati tudi odlomke drugih starozaveznih knjig, saj Izaija še ne predstavlja celotne stare zaveze. Dokončna sodba bi bila prenačljiva, če ne bi bila upoštevala tudi drugih rokopisnih najdb in jih prav tako skrbno primerjala z masoretskim besedilom kakor poprej Iz<sup>a</sup> in Iz<sup>b</sup>. Samo v 4 Q (odkrita je bila l. 1952) so našli okrog 15 000 drobcev

<sup>45</sup> Prim. S. Löwinger, The Variants of DSI, VT 4 (1954) 155—163.

350 različnih rokopisov, od katerih je bilo približno 100 svetopisemskih. Med njimi so najbolj pogostni odlomki zgodovinskih knjig in Devteronomija. Strokovnjaki (E. Vogt, F. M. Cross) so primerjali odlomke Samuelove knjige z masoretskim besedilom, zlasti odlomek 1 Sam 1, 22 b, 2, 6 in 2, 16–25 iz 1. stoletja pred Kristusom, in ugotovili, da se qumrânsko besedilo 23-krat ujema s LXX in vselej razhaja z masoretskim, 7-krat se ujema tako s LXX kot z masoretskim besedilom in le enkrat se ujema z masoretskim besedilom proti LXX, torej se besedilo 4 Q Sam<sup>a</sup> precej razlikuje od masoretskega in domala povsem ujema z LXX.

Ugotovitev je zelo pomembna za pravilno vrednotenje LXX. Zakaj ravno LXX? Zato, ker je LXX najstarejši prevod hebrejskega izvirnika in ker so ta prevod priredili Judje sami, ki so živeli v diaspori, zlasti v Aleksandriji in njeni okolici. Ko je hebrejščina odmrla tudi v Palestini, so poleg aramejščine govorili vsi grško, tako imenovano koine narečje. V Kristusovem času je bila helenistična grščina splošni pogovorni jezik na Bližnjem Vzhodu, zato so vsi novozavezni spisi izvirno nastali v grščini. Tudi Kristus in apostoli so uporabljali staro zavezo v septuagintini predlogi. Vsi novozavezni pisatelji so navajali starozavezno besedilo po LXX in ne po hebrejskem izvirniku, celo v primerih, ko se LXX razlikuje od hebrejskega izvirnika, npr. Hebr 10, 5–10, kjer pisatelj pisma Hebrejcem navaja Ps 40 (39), 7 b po LXX, čeprav drugače posreduje psalmistove besede kakor hebrejski izvirnik. Končno ima LXX tudi obsežnejši kanon (obsega protokanonične in devterokanonične knjige) ko masoretski tekst in je postala zaradi avtoritete Kristusa in apostolov vplivna oblika starozaveznega besedila v Cerkvi. Če se odlomki iz 4 Q ujemajo s LXX, je to dokaz, da ni nastala po nekem malomarnem, preveč svobodnem in nestrokovnem prevajanju hebrejskega izvirnika v grščino, ampak na podlagi tiste recenzije starozaveznega besedila, katero sedaj nesporno potrjujejo dokumenti iz 4 Q. Ta recenzija se v marsičem razlikuje od recenzije, na podlagi katere je nastalo masoretsko besedilo. Odlomki zgodovinskih knjig (podobno razmerje kot Sam<sup>a</sup> razodevajo do LXX in TM tudi Jozuevova knjiga in knjigi Kraljev) in Devteronomija spričujejo, da je LXX nastala na realni svetopisemski predlogi, čeprav se ta razlikuje od masoretske. Dokumenti iz 4 Q potrjujejo zgodovinsko resničnost septuagintine predloge. S tem pa ni še nič rečeno, katera predloga je boljša: masoretska ali septuagintina. Znanstveno proučevanje qumrânskih rokopisov je samo ugotovilo, kakšen je bil položaj starozaveznega besedila v stoletjih pred Kristusom. Med Judi sta gotovo krožili dve, če ne celo več, različni obliki starozaveznega besedila. Obstajala sta zagotovo dva arhetipa. Na podlagi prvega je nastala LXX v 3. ali 2. stoletju pred Kristusom, na podlagi drugega pa masoretsko besedilo med 7. in 9. stoletjem po Kristusom. LXX in masoretsko besedilo imata resnično zgodovinsko osnovo. To osnovo so potrdile qumrânske najdbe s tem, da so nas prepričale o identiteti z masoretskim besedilom po eni strani, in o identiteti s LXX po drugi strani.

Odkritje qumrânskih rokopisov pomeni res veliko pridobitev za biblično znanost. Qumrân je potrdil kritično vrednost masoretskega besedila. Identiteta masoretskega besedila z rokopisnimi najdbami, ki predstavljajo obliko svetopisemskega besedila iz stoletij pred Kristusom, je presenetljiva in spričuje, s kakšno vestnostjo in čutom odgovornosti so



masoreti prepisovali in ohranjevali sveto besedilo. Masoretsko besedilo je, splošno govornjeno, med vsemi prevodi in starimi rokopisnimi najdbami, daleč najboljše. Četudi ni vedno ohranilo izvornih besed v pristni obliki, mu vendar smemo zaupati. Palestinski Judje so vanj prelili svetopisemsko izročilo, ki so ga neposredno prejeli v jeziku in obliki, ob kakršni so živeli sami.

Qumrân spričuje, da je svetopisemska božja beseda prišla nepokvarjena do nas. V tem je tudi njegov bistveni pomen.

### Viri

- Kittel R., *Biblia hebraica*<sup>3</sup>, Stuttgart 1962.  
Merk A., *Novum Testamentum graece et latine*<sup>9</sup>, Romae 1964.  
Rahlf s A., *Septuaginta*, Stuttgart 1935.  
Sveto pismo, Maribor 1958.  
Divino afflante Spiritu, Ljubljanski škofijski list 81 (1944) 3—5.

### Literatura

- Al and K., *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, I., Gesamtübersicht*, Berlin 1963.  
Bonatti P. — Martini C., *Trattato del testo, v: Il Messaggio della salvezza*, Torino 1964.  
Bruce F. F., *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, London 1960.  
Colwell E. C., *Metod of Lokating a Newly-Discovered Manuscript, within the Manuscript Tradition of the Greek New Testament, v: Studia Evangelica (Texte und Untersuchungen 73)*, Berlin 1959.  
Cross F. M., *A New Qumran Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint*, BASOR 132 (1953) 15—26.  
The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, New York 1961.  
Decroix J., *Le Peshet d'Habaquq*, BTS 137 (1972) 19.  
Haag H., *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*, Stuttgart 1965.  
Kahle P., *The Cairo Geniza*<sup>h2</sup>, London 1959.  
Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch, Stuttgart 1961.  
Livio J. B., *Les Découvertes de la Mer Morte*, BTS 137 (1972) 2—7.  
Martini C., *Adnotationes de critica textus utriusque testamenti, P. I. B.*, Romae 1966.  
Mayer R., *Einleitung in das Alte Testament I.*, München 1965.  
Milik J. T., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London 1958.  
Rowley H. H., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, London 1957.  
Sacchi P., *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per le storia della tradizione e la critica del testo*. Firenze 1956.  
Skehan P. W., *Qumran and the Present State of O. T. Text Studies: The Masoretic Text*, v: JBL 78 (1959) 21—25.  
Snoj A., *Novozavezana znanost v luči najnovejših bibličnih rokopisnih odkritij*, v: Zbornik teološke fakultete (tipkopis), Ljubljana 1962, 213—240.  
Stendahl K., *The Scrolls and the New Testaments*, New York 1957.  
Sukenik, E. L., *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, Jeruzalem* 1955.  
Taylor V., *The Text of the New Testament*, London 1961.  
Treves M., *On the Meaning of the Qumran Testimonia*, v: RQ 2 (1959/60) 569—571.  
Vaccari A., *De Textu, Institutiones Biblicae*<sup>6</sup>, I. zvezek, Roma 1951.  
Vogels H., *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, Bonn 1955.



Vogt E., *Critica textus Veteris Testamenti hebraici et graeci*, Romae 1951. Fragmentum 4 Sam<sup>b</sup> ex Qumran, Bi 37 (1956) 127 sl.

Würlhwein E., *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1963.

Yadin Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962.

Zigler J., *Die Vorlage der Is-Septuaginta und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1 Q Iz<sup>a</sup>)*, v: JBL 78 (1959) 34—59.

### Povzetek

## KRITIČNA VREDNOST SVETOPISEMSKEGA BESEDILA V LUČI MRTVOMORSKIH ROKOPISNIH NAJDB

Francè Rozman

Minilo je četrto stoletje, odkar je spregovorila Judejska puščava. V bližini starodavnega naselja Hibert Qumrán ob Mrtvem morju so našli v skalnatih votlinah, sprva po naključju, pozneje pa po sistematičnem in strokovnem raziskovanju, veliko svetopisemskih in drugih rokopisov, ki so bili približno 2000 let nedotaknjeni in zato odražajo tisto obliko svetopisemskega besedila, ki je bila v rabi med Judi v stoletjih pred Kristusom. Ker izvirnika sv. pisma stare zaveze več ni, temveč se je ohranilo samo v prepisih in prevodih izvirnika, se je ob pojavu qumrânskih rokopisov porodilo vznemirljivo vprašanje, ali se svetopisemsko besedilo, kakršno je izpričano v najstarejših znanih rokopisih iz 9. in 10. stoletja po Kr., ujema s qumrânskimi ali ne? O soglasju ni bilo mogoče ničesar reči vnaprej, ampak je bila kritična vrednost sprejetega besedila v luči qumrânskih najdb odvisna od temeljitega proučevanja in primerjanja qumrânskih rokopisov s sprejetim, to je masoretskim besedilom.

Znanstveno proučevanje qumrânskih rokopisov in rokopisnih odlomkov ter primerjanje njih vsebine z masoretskim besedilom je dokazalo, da pretežni del qumrânskih rokopisov, zlasti preroških, potrjuje obliko masoretskega besedila, če pa se od njega razhajajo, imajo celo slabše inačice od vzporednih v masoretskem besedilu. To je potrdilo resnico, da je masoretsko besedilo sad naporenega, skrbnega in vestnega dela judovskih učenjakov, masoretov, ki so z velikim jezikovnim znanjem vsklajevali prastare, zdaj že preminule rokopise med seboj, medtem ko qumrânski rokopisi, zlasti Izaija, razodevajo bolj primitivno, vulgarno obliko svetopisemskega besedila.

Fragmenti zgodovinskih svetopisemskih knjig, zlasti iz 4 Q, pa bolj soglašajo s LXX kakor pa z masoretskim besedilom. Ker je LXX najstarejši prevod stare zaveze, rabili so jo tudi Kristus in apostoli in je sprejema Cerkev, zlasti glede na kanon, potrjuje soglasje qumrânskih rokopisnih odlomkov s LXX resnico, da LXX ni neki ohlapen, preveč svoboden in nestrokovni prevod hebrejskega izvirnika, ampak da sloni na tisti predlogi starozaveznega besedila, ki je izpričano v številnih qumrânskih rokopisih. S tem je zajamčena zgodovinska vrednost LXX, čeprav s tem ni nič rečeno, katera oblika je boljša: masoretska ali septuagintina.

Odkritje qumrânskih rokopisov ima za svetopisemsko znanost epohalni pomen. Primerjava teh rokopisov s sedanjo obliko svetopisemskega besedila je: a) dokazala, da je masoretsko besedilo verno ohranilo izvirno obliko svetega pisma; b) pojasnila, kakšen je bil položaj svetopisemskega besedila, preden se je izoblikoval starozavezni kanon. Bilo je več veljavnih oblik svetopisemskega besedila, izmed katerih se je pozneje uveljavila tista, ki je danes zastopana v naših biblijah in jo imenujemo masoretsko.

## Zusammenfassung

### KRITISCHER WERT DER BIBLISCHEN TEXTES IM LICHTE DER AM TOTEN MEER ENTDECKTEN FUNDE

Francè Rozman

Ein Viertel Jahrhundert ist verstrichen, ehe die Israelische Wüste zur Sprache kommen konnte. In der Nähe der altertümlichen Ansiedlung Hirbet Qumrân am Toten Meer wurden in Felsenhöhlen zunächst zufälligerweise, später durch systematische fachgemäße Forschungsarbeit, viele biblische und auch andersartige Handschriften entdeckt, die etwa 2000 Jahre da unberührt liegengeblieben waren und eben deshalb die biblischen Texte in jener Form wiedergeben, die Jahrhunderte vor Christi in Gebrauch gewesen waren. Da die Urschrift des Alten Testamentes nicht mehr vorhanden ist, sondern nur in Abschriften und Übertragungen erhalten blieb, tauchte anlässlich des Erscheinens der qumrânischen Handschriften die Frage auf, ob der biblische Wortlaut, wie er in den ältesten bekannten Handschriften aus dem 9. und 10. Jahrhundert n. Chr. beurkundet ist, mit demjenigen der qumrânischen Handschriften übereinstimmt oder nicht. Vorerst konnte darüber nichts vorausgesagt werden; denn die kritische Bewertung des bereits angenommenen Textes im Lichte der qumrânischen Funde hing von gründlicher Forschung und Vergleichung der qumrânischen Handschriften mit den schon angenommenen, masoretischen, ab.

Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung der qumrânischen Handschriften und ihrer Bruchstücke, sowie die Vergleichung ihres Inhalts mit dem masoretischen Wortlaut konnten den Beweis erbringen. Daß der überwiegende Teil der qumrânischen Handschriften, namentlich deren prophetischer Teil, die Formation des masoretischen Wortlautes affirmiert; insofern sie aber voneinander abweichen, weisen die qumrânischen sogar schlechtere Varianten auf als die gleichen, dem masoretischen Wortlauf entsprechenden. Durch diese Feststellung wurde die Tatsache bestätigt, daß der masoretische Wortlaut die Frucht der anstrengenden, sorgfältigen und gewissenhaften Arbeit der jüdischen Wissenschaftler, der Masoreten, ist, die mit ihrer reichen Sprachkenntnissen uralte, jetzt schon verblichene Texte miteinander in Einklang zu bringen suchten, wohingegen die qumrânischen Handschriften, namentlich die von Isaias, eine mehr oder weniger primitive, vulgäre Prägung des biblischen Textes an den Tag legen.

Fragmente der geschichtlichen Bücher der hl. Schrift, namentlich die aus 4 Q stimmen mit jenen von LXX in höheren Maße überein als mit dem masoretischen Wortlaut. Da LXX die älteste Übertragung des Alten Testamentes ist und sie auch von Christus und den Aposteln angewandt und von der Kirche, namentlich was den Kanon betrifft, anerkannt wurde, kann man auf Grund der Übereinstimmung der qumrânischen handschriftlichen Bruchstücke mit dem Wahrheitsgehalt von LXX die Behauptung gelten lassen, daß LXX keine aufgelockerte, willkürliche und nicht fachgemäße Übertragung des hebräischen Originals ist, sondern auf derjenigen Vorlage beruht, deren Wortlaut sich in zahlreichen qumrânischen Handschriften bewahrheitet. Durch diese Feststellung ist der geschichtliche Wert von LXX gewährleistet. Dadurch ist jedoch keine maßgebende Entscheidung getroffen worden, welcher sprachlichen Fassung der Vorrang gebührt — der masoretischen oder der septuagintischen.

Die Entdeckung der qumrânischen Handschriften ist für die wissenschaftliche Erläuterung der hl. Schrift von epochaler Bedeutung. Die Vergleichung dieser Handschriften mit der gegenwärtigen Fassung des biblischen Wortlautes hat: a) den Beweis erbracht, daß der masoretische Text die ursprüngliche Fassung der hl. Schrift getreu verwahrt hat; b) geklärt, welchen Bestand der

Wortlaut der hl. Schrift enthielt, bevor der Kanon des Alten Testaments ausgestaltet wurde. Es gab nämlich mehrere gültige Fassungen des biblischen Wortlauts, unter denen sich später diejenige geltend machte, die heutzutage in unseren Bibeln vertreten und als die masoretische gekennzeichnet ist.

### Résumé

#### LA VALEUR CRITIQUE DU TEXTE BIBLIQUE À LA LUMIÈRE DES DÉCOUVERTES DE LA MER MORTE

Francè Rozman

Il y a un quart de siècle que le désert de Judée a parlé. A la proximité de l'antique localité de Hirbet Qumrân, au bord de la Mer Morte on a trouvé dans les cavernes rocheuses nombre de manuscrits bibliques et autres. Après les découvertes accidentelles du début, les spécialistes ont systématiquement poursuivi les recherches. Les manuscrits trouvés, restés intacts durant environ deux mille ans, reflètent par conséquent l'état du texte de l'Écriture Sainte tel qu'il était en usage parmi les Juifs pendant des siècles avant Jésus-Christ. Étant donné qu'on ne possède plus le texte original des écrits bibliques mais seulement des copies et des traductions, une question inquiétante a surgi au moment de la découverte des manuscrits de Qumrân, à savoir, celle de la concordance entre les manuscrits les plus anciens, du IX<sup>ème</sup> et du X<sup>ème</sup> siècle, qui constituent le texte reçu, et les textes de Qumrân.

La valeur du texte reçu ne pouvait être établie qu'après une étude et une comparaison rigoureuses des manuscrits de Qumrân et du texte reçu, c'est-à-dire du texte massorétique.

En réalité, cette étude scientifique des manuscrits et des fragments de Qumrân et leur comparaison avec le texte massorétique montrent que la plupart des manuscrits de Qumrân, notamment ceux des livres prophétiques, confirment la version massorétique. S'il existe des divergences, ce sont alors les textes de Qumrân qui contiennent des parallèles moins sûrs. Ceci atteste aussi que le texte massorétique est le fruit du travail laborieux et consciencieux des savants juifs, les massorètes, qui ont mis en accord, avec beaucoup de compétence, les divers manuscrits anciens qui sont perdus maintenant. Les manuscrits de Qumrân, surtout celui d'Isaïe, reflètent une version plus rudimentaire et plus vulgaire du texte biblique.

Par contre, les fragments des livres historiques, surtout ceux du 4 Q, s'accordent mieux avec la LXX qu'avec le texte massorétique. La LXX est la traduction la plus ancienne de l'Ancien Testament, dont le Christ et les apôtres se sont servi aussi. L'Église a accepté le canon de la LXX. La concordance des fragments de Qumrân avec la LXX certifie qu'elle n'est pas une traduction approximative, trop libre et qu'elle n'est pas faite par des traducteurs non-qualifiés. Elle s'appuie en effet sur un texte vétêrotestamentaire dont des nombreux fragments de Qumrân témoignent l'existence. Ainsi on peut garantir la valeur historique de la LXX bien que sur la base de cette assurance on ne puisse pas se prononcer sur la qualité de l'une de ces deux versions.

La découverte des manuscrits de Qumrân fait date dans l'histoire des recherches bibliques. La confrontation de ces manuscrits avec la version de notre texte biblique a, premièrement, montré que le texte massorétique avait conservé fidèlement la version originelle de l'Écriture Sainte, et deuxièmement, elle a éclairci la situation du texte biblique avant la fixation du canon de l'Ancien Testament. En effet, il existait plusieurs versions valables de la Bible, parmi lesquelles, celle qui est aujourd'hui à la base de nos traductions et que nous appelons massorétique et qui s'est imposée progressivement.



## Odrešilni pomen skrivnosti Jezusovega življenja\*

Anton Strle

Med šestimi glavnimi resnicami katekizma se četrta glasi: »da se je Bog Sin učlovečil, da bi nas s svojo smrtjo na križu odrešil in večno zveličal«. Kar je v tem stavku trdilnega, je resnično. Če pa se v kom stvori predstava, kakor da nas je Kristus odrešil samo s smrtjo, kakor da nima ostalo Kristusovo življenje nobenega resnično odrešilnega pomena, marveč da je kvečjemu nekak pogoj za to, da se je moglo izvršiti odrešilno dejanje na Kalvariji — v tem primeru pa je stavek, kolikor zanika, netočen in neresničen. Odrešilno je namreč vse Kristusovo življenje, čeprav dejansko le v zvezi s kalvarijsko daritvijo; odrešilno pa je tudi njegovo poveličanje, prek katerega prihaja odrešilna moč skrivnosti Kristusovega življenja na zemlji do nas.

A. Grillmeier SJ opozarja, da v nauku o odrešenju in zveličanju v Kristusu in po Kristusu ne smemo govoriti le tako, da bi stavili formalna vprašanja o Kristusovem zadoščenju, zasluženju in daritvi Kristusovi; to je seveda potrebno, a ni vse. Kako se namreč uresniči odrešenje in zveličanje, to je pokazal Bog sam tako v Kristusovi osebi in v njeni biti kakor tudi v dogajanju v Kristusu in glede Kristusa. Upoštevati moramo zato tudi »misterije Kristusovega življenja«, torej tiste dogodke, v katerih se kakor v žariščih zbira in v njih na edinstven način žari v Kristusu se razodevajoča božja luč. V navadni soteriologiji preveč upoštevamo le učinek Jezusove smrti, ne analiziramo pa dogajanja kot takega. Še manj izrabimo teološko vsebino tistih dogodkov iz Jezusovega življenja, ki so se izvršili že pred začetkom Jezusovega trpljenja, ali pa tistih, ki so se izvršili neposredno po Gospodovi smrti. Vse to prepuščamo pobožnemu premišljevanju teološkega značaja odrešenjskega dogajanja v skrivnostih Jezusovega življenja, tistih skrivnosti, ki imajo za svoje središče trpljenje in smrt na Kalvariji, pa ne upoštevamo dovolj.<sup>1</sup>

V tej skromni razpravi se bomo predmeta, označenega v naslovu, le bolj dotaknili, kakor pa kaj globlje obdelali. Na osnovi misli, ki jih najdemo raztresene v nam dostopni teološki literaturi, naj pokažemo najprej dejstvo, da imajo skrivnosti Jezusovega življenja važen odrešilni pomen (I); potem pa se bomo ustavili ob vprašanju glede narave ali načina, kako se odrešilna moč Kristusovih misterijev dejansko uveljavlja (II).

\* Razprava je bila prvokrat objavljena v tipkanem »Zborniku teol. fakultete 10 (1960) 36—60. (Uredil dr. F. Grivec). Menim, da tudi še po 2. vat. koncilu ni izgubila svojega pomena, zlasti ker je njene misli vredno upoštevati pri katezezi in sploh v oznanjevanju, kakršnega hoče koncil (prim. B 102, 2; DV 14; 16,3; D 13; 18)). Razpravo sem sedaj popravil tu in tam jezikovno, drugače pa je nespremenjena.

<sup>1</sup> A. Grillmeier, v: Fragen der Theol. heute, Einsiedeln 1957, 272 sl.



## I. DEJSTVO ODREŠILNOSTI MISTERIJEV JEZUSOVEGA ŽIVLJENJA

Vsi misteriji Kristusovega življenja so odrešilni, zveličavni in vsi imajo za Cerkev veliko važnost, kajti Cerkev ima zvezo z vsakim izmed njih. To se dobro vidi iz liturgije, ki je glavni vir za življenje nadnaravnega organizma Cerkve. Res se pripisuje največja važnost predvsem skrivnostim, ki končujejo Gospodovo zemeljsko življenje. Toda liturgija in učenje izročila, oprtega na sv. pismo, nas spominja, da imajo vsi misteriji svojo vredoto, svoje mesto v realizaciji odrešilnega dela. To izročilo je povzel sv. Tomaž Akvinski v svoji kristologiji.

Navedli bomo 1. po sv. Tomažu važnejše skrivnosti Jezusovega življenja, 2. bomo opozorili, da so te skrivnosti dejansko po svobodnem sklepu božje volje odrešilne le po zvezi z Jezusovo kalvarijsko daritvijo, 3. bomo omenili nekaj razlogov, zakaj so odrešilne le v zvezi s smrtjo na križu.

### 1. Nauk sv. Tomaža Akvinskega

Skrivnosti Jezusovega življenja v Palestini, npr. skrito življenje v Nazaretu, ni za nas samo vzor, zgled, ob katerem naj se učimo v podobnih življenjskih okoliščinah. Niti to ni dovolj, da rečemo: tudi s tem skritim življenjem v Nazaretu je Jezus izvrševal zadostilna in zaslužna dejanja v naše odrešenje. Poleg eksemplarne, zadostilne in zaslužne vrednosti je po nauku sv. Tomaža, skladnem v tem pogledu zlasti z vzhodnimi cerkvenimi očetmi, treba pripisovati tem skrivnostim tudi *tvorno vzročnost*.

Našteli bi lahko vse dobe Odrešenikovega življenja na zemlji: pri vsaki bi morali ugotoviti, da ga je njegova ljubezen do skrivnostnega telesa (Cerkve) nagibala k dejavnosti, »da bi povzročil milost v vseh udih Cerkve, po Janezovih besedah: Iz njegove polnosti smo vsi prejeli.«<sup>2</sup>

Z učlovečenjem se začenja skrivnostna poroka med Kristusom in Cerkvijo.<sup>3</sup> Kristusovo deviško spočetje (Lk 1, 26—39) kaže, da Bog postavlja nov začetek odrešenja v prihodu svojega Sina na svet. Z rojstvom se začenja v nas tista osvoboditev starega grešnega človeka, tisto novo rojstvo, ki bo v polnosti dovršeno šele s trpljenjem in vstajenjem.<sup>4</sup> Kristusovo rojstvo nam sv. pismo predstavlja kot javljanje Kristusove »božje slave« (doxa theou) in dokaz Očetovega »veselja nad njim« (Lk 2, 9—14; prim. 2 Kor 5, 18). Ob obrezi smo bili skrivnostno vključeni v božjem detetu in smo prejeli duhovno obrezo.<sup>5</sup> Prav tako je bil za nas darovan v templju.<sup>6</sup> Sv. Tomaž je v Catena Aurea zbral številne priče tradicije o tem. Cerkveni očetje in liturgija so videli v tem misteriju srečanje Kristusa in njegove Cerkve, ki je resnični Gospodov tempelj. In če je Gospod hotel biti krščen, ni to bilo samo zaradi tega, da bi nam dal zgled, marveč je hotel, da bi bila v njem krščena celotna človeška narava in da bi vodovje za krst bilo posvečeno;<sup>7</sup> in kakor je storil Jozue

<sup>2</sup> Sv. Tomaž, 3 q.8 a.1; prim. 3 q.22 a.3.

<sup>3</sup> Sv. Tomaž, In Joan. c.2 1.1 init.; 3 q.30 a.1.

<sup>4</sup> Sv. Tomaž, 3 q.37 a.1 ad 1.

<sup>5</sup> Sv. Tomaž, 3 q.37 a.1 ad 2 et ad 3; tukaj je naveden tudi Origen.

<sup>6</sup> Sv. Tomaž, 3 q.37 a.3 ad 2.

na čelu osvobojenega ljudstva, tako je tudi Kristus šel čez Jordan, da bi s tem pripravil in začel pot za vstop ljudi v nebeško kraljestvo, ki je Cerkev, po besedi: Do Janeza so bili postava in preroki; od tedaj pa se oznanja nebeško kraljestvo.<sup>8</sup>

Če je Jezus živel skrito in ubožno življenje, ni bilo to samo v pouk Cerkve,<sup>9</sup> marveč tudi zato, da bi nam razdelil nebeško bogastvo: »Kakor je vzel nase telesno smrt, da bi nam podelil duhovno življenje, tako je prenašal telesno smrt, da bi nam podelil duhovno življenje, tako je prenašal telesno ubožstvo, da bi nam podeljeval duhovno bogastvo, kakor je rečeno v 2 Kor 8, 10: Saj poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, kako je zaradi vas postal ubog, dasi je bil bogat, da bi po njegovem ubožstvu vi obogateli.«<sup>10</sup> Sv. Tomaž tu posebej pravi, da je bilo to ubožstvo »propter exemplum et propter sacramentum... propter sacramentum autem, quia omnia quae Christus egit vel sustinuit, fuit propter nos... Kakor smo namreč s smrtjo, ki jo je za nas prestal, bili rešeni večne smrti in vrnjeni življenju; tako smo s tem, da je Kristus trpel ubožstvo v časnih stvareh, bili rešeni ubožstva v duhovnih rečeh in postali bogati v duhovnih.«<sup>11</sup>

Tudi učitelj sv. Tomaža, namreč sv. Albert Veliki, izrečno pripisuje odrešilnost skrivnostim Jezusovega življenja. O Zveličarjevi človeški naravi govori kot o prazakramentu. Delni zakramenti tega prazakramenta so najprej sedmeri zakramenti Kristusovega življenja na zemlji: rojstvo, obrezovanje, krst, sestop njegove duše v predpeklo, vstajenje in vnebovohod. Potem pa še sedmeri zakramenti Cerkve.<sup>12</sup>

Nauk sv. Tomaža o odrešilnem pomenu skrivnosti Jezusovega življenja ima temelj v sv. pismu.

Kristus je po gledanju razodetja novi Adam, v katerem se človeštvo spet svobodno odloča za Boga. V njem je nepokorščina prvega človeka spet popravljena (Rim 5, 12—21), človeška svoboda je dobila svojo dovršitev. Od te pokorščine zavisi človeško odrešenje in zveličanje. Ta pokorščina obsega vsa posamezna dejanja Jezusovega življenja (Hebr 10, 5—9; Flp 2, 7. 8). Torej od vstopa na svet do smrti. Ta pokorščina je premagala satanovo »skušnjavo« (Mt 4, 1—11; Lk 22, 28; Hebr 4, 15). Vse svoje življenje, ki ga je začel z dejanjem predanosti božji volji (Hebr 10, 5—7), je Kristus s svojo ljubeznijo naravnal na Cerkev, na božje ljudstvo odrešenih.<sup>13</sup> Prav zato moremo reči, da so skrivnosti Kristusovega življenja naše skrivnosti. Naše iz treh razlogov: ker jih je živel iz ljubezni do nas (prim. Ef 5, 27; Gal 2, 20) in torej z a n a s (kot causa satisfactoria et meritoria salutis); ker je hotel biti v vseh naš vzor in s tem pot

<sup>7</sup> Sv. Tomaž, 3 q.39 a.1.

<sup>8</sup> Sv. Tomaž, 3 q.39 a.4.

<sup>9</sup> Sv. Tomaž, 3 q.40 a.1—2.

<sup>10</sup> Sv. Tomaž, 3 q.40 a.3.

<sup>11</sup> Sv. Tomaž, In 2 Cor 8, 9; dvojico izrazov »sacramentum-exemplum« je pogosto najti pri Leonu Velikem, npr. Serm. 25,6; 63,4; 65,2; 67,5; 70,4 itn.

<sup>12</sup> Glej A. Walz, Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung, v: A. Bea—H. Rahner etc. Cor Jesu. Commentationes in litt. encyclicas Pii PP. XII »Haurietis aquas« II, Freiburg i. Br. 1959, 61.

<sup>13</sup> Prim. F. Lakner, v: LThK III<sup>2</sup>, 1027.

svetosti (causa exemplaris; prim. Jan 13, 15; 14, 6; 8, 12); ker je že od tedaj v božjih zamislih sestavljal enoto z nami (Ef 1, 4), svojimi brati (Rim 8, 29), ki iz njegove polnosti vse prejemamo (Jan 1, 16; 1 Kor 1, 30), tako da je Kristus tudi s skrivnostmi svojega življenja tvorni vzrok (causa efficiens) našega odrešenja.<sup>14</sup>

Sin božji je takoj ob učlovečenju postal veliki duhovnik in srednik med Bogom in ljudmi. To je razvidno iz pisma Hebrejcem in tega so se cerkveni očetje jasno zavedali.<sup>15</sup> Ko si je Sin božji privzel našo naravo, si je na neki način privzel naravo vseh ljudi in jo zedinil z Bogom, kakor govorijo posebno grški cerkveni očetje.<sup>16</sup> Nosil jo je tako rekoč v sebi in v sebi nas je zedinjal z Bogom in nas vedno zedinja (prim. Ef 2, 4-7; Rim 6, 4 ss.).

Če se vprašamo o teološki kvalifikaciji trditve, da ima odrešilni pomen ne le Jezusovo trpljenje, marveč ga imajo tudi ostale skrivnosti njegovega življenja, lahko ugotovimo tole: Odrešilnost pripisuje vsem skrivnostim Jezusovega življenja ne le sv. Tomaž in morda še kateri teolog poleg njega; to je marveč tudi nauk razodetja. Če pri nauku o odrešenju novejši teologi govorijo skoraj le o Jezusovem trpljenju in smrti, je to pomanjkljivost, ki jo je treba odpraviti.

Če posebej mislimo na zaslužno vrednost skrivnosti Kristusovega življenja, lahko ugotovimo tole: Sententia fere communis theologorum je, da je Kristus od začetka svojega spočetja do konca življenja brez prestanka izvrševal zasluženje, dokler je torej bil »in statu viatoris«. Tako uči tudi sv. Tomaž. Le nekaj teologov z Vasquezom zanika, da bi mogel zaslužiti z dejanji ljubezni do Boga, češ da v tem ni imel svobodne volje.<sup>17</sup> Glede zadostilne vrednosti velja pač isto. O tvorni vzročnosti Jezusovega življenja na zemlji bomo govorili pozneje.

Na splošno rečemo: naravnost verska resnica je, da imajo odrešilni pomen tudi misteriji Jezusovega življenja in ne samo skrivnosti njegove smrti in poveljanja. Saj je v nicejsko-carigraski veroizpovedi rečeno: »Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est... Crucifixus etiam pro nobis...« Podobno tudi druge stare veroizpovedi v 2. členu naštevajo, kaj je Gospod storil zaradi nas, tako da je vse njegovo življenje od spočetja do paruzije v naše odrešenje.

## 2. Zveza vseh skrivnosti Jezusovega življenja s kalvarijsko daritvijo

Čeprav pa se vse Kristusovo življenje od spočetja dalje v vseh svojih dogodkih izvršuje zaradi našega zveličanja in čeprav bi vsako tako dejanje zadostovalo za naše odrešenje,<sup>18</sup> vendar po razodetju pride odrešenje

<sup>14</sup> D. C. Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, Paris 1939, 11—17.

<sup>15</sup> Prim. sv. Atanazij, *Orat. contra Arianos* 7: PG 26, 161.

<sup>16</sup> Prim. L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Eglise—Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Paris 1943; nav. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, 94.

<sup>17</sup> Glej J. Solano, *De incarnatione* n. 609, v: *PSThS* III, *Matriti* 1950, str. 232 sl.

<sup>18</sup> Sv. Tomaž, 3q.34 a.3 ad 3; q.48 a.1; *De verit.* q.26 a.6 ad 4.



do svoje integralne in končnoveljavne dovršitve šele v Jezusovi smrti na križu, in sicer v tej smrti, kolikor je bila premagana z vstajenjem. »Ko bom povzdignjen z zemlje, bom vse pritegnil k sebi. To pa je govoril, da je označil, kakšne smrti mu je treba umreti« (Jan 12, 32.33). »Bog je sklenil . . ., da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 20; Ef 2, 16). »Z daritvijo telesa Jezusa Kristusa smo posvečeni enkrat za vselej . . . Z eno daritvijo je vedno storil popolne tiste, ki se posvečujejo« (Hebr 10, 10.40). Od-kupnina iz sužnosti greha je bila Jezusova smrt (Mt 20, 28); z njegovo krvjo smo bili opravičeni, po njegovi smrti smo se spravili z Bogom (Rim 5, 10); s to smrtjo je bila zrušena satanova oblast in oblast smrti (Hebr 2, 10.14); »odkupljeni iz svojega praznega življenja« smo bili »z dragoceno krvjo Kristusa kot nedolžnega in brezmadežnega Jagnjeta« (1 Pet 1, 18.19).

Dejanja pokorščine in ponižnosti drugega Adama, diametralno nasprotna nepokorščini in napuhu prvih staršev, so se začela izvrševati že takoj v prvem trenutku učlovečenja in so imela zaradi neskončne dostojanstvenosti osebe neskončno vrednost. A ta odrešilna pokorščina je dosegla svoj dokončni učinek v najglobljem ponižanju na križu, tistem ponižanju, ki je bilo prehod k poveličanju Kristusa naše glave, da bi bili pritegnjeni k odrešenju in s tem k poveličanju tudi udje njegovega skrivnostnega telesa. Posamezna Kristusova dejanja od spočetja naprej spadajo k odrešenju »v nastajanju«, sestavljajo naše odrešenje in fieri, dokler se niso dovršila v trpljenju in smrti, ko je prišlo odrešenje *de facto esse*.<sup>19</sup> Šele v smrti, premagani s poveličanim vstajenjem, je Kristus »dosegel popolnost in je postal za vse, kateri so mu poslušni, začetnik večnega zveličanja, od Boga imenovan za velikega duhovnika po redu Melkizedekovem« (Hebr 5, 9.10).

K trditvi, da so bile vse skrivnosti Jezusovega življenja odrešilne, moramo torej dostaviti trditev, da so bile odrešilne zaradi svoje naravnosti na kalvarijsko daritev.

Vse Kristusovo življenje je bilo povzeto v končnem dejanju, vse skrivnosti njegovega življenja na zemlji so rekapitulirane (povzete) v najvišjem misteriju, v misteriju njegove odrešilne daritve na križu. To misel je jasno izrazil npr. sv. Irenej v Adv. Haer. 5, 14, 1. Kristusovo trpljenje je povzelo vsa njegova ponižanja in je pripravilo tudi vsa njegova zmagoslavja v nebesih, na zemlji in pod zemljo (Flp 2, 8—11).

Da bolje razumemo, kako je Kristusovo trpljenje vsebovalo moč vseh prejšnjih dejanj, si je treba njegovo celotno življenje predstavljati kot stavek, kjer ima vsaka beseda svojo važnost, a ki svoj pomen dobi le z zadnjo od vseh besed. V luči tega gledanja razlaga Dominik Soto, da zakramenti nove zaveze dobivajo svojo moč iz Jezusovega trpljenja: »Kar zadeva zasluženje in zadoščenje, je treba upoštevati vse Kristusovo življenje, dasi je sestavljeno iz mnogih delnih aktov, kot totalni enotni akt, ki najde svojo dovršitev v trpljenju. Ker je Kristus prišel odpraviti Adamov greh, katerega posledica je bila smrt (Rim 5, 12), zato je bilo primerno, da je

<sup>19</sup> Prim. F. Dander, *De Christo Salvatore*, Oeniponte 1949, th.20, str. 33.



prinesel popolno zadoščenje za greh v smrti...« Potem D. Soto razlaga, kako bi bilo pridobljenih manj milosti, če bi ne bilo skrivnosti Jezusovega prejšnjega življenja, čeprav se odrešenje v sv. pismu pripisuje vedno Kristusovi smrti oziroma njegovi krvi. Zaradi Kristusove osebe je imelo vsako dejanje neskončno vrednost, vendar pa je dejansko bilo vsako izmed tistih dejanj, ki so bila pred trpljenjem in smrtjo, darovano kakor del celote, ki naj jo trpljenje izpolni. Čeprav so bila »de iure« vsa zasluženja neskončna, kolikor so bila to dejanja neskončne osebe, vendar »de facto« velja: čim številnejša so bila, tem bolj obilna je milost, ki jo izliva trpljenje v zakramente, po katerih se milost podeljuje posameznikom. Če bi Kristus prestal le trpljenje brez predhodnih dejanj, bi bila milost, po kateri postanemo njegovi udje, manj obilna. Absurdno je, pravi D. Soto, zanikati, da posameznim Kristusovim dejanjem ustreza v nas poseben učinek milosti. Milost in moč zakramentov poteka v splošnem iz vsega Kristusovega življenja, čeprav na poseben način iz njegovega trpljenja.<sup>20</sup>

### 3. Zakaj skrivnosti Jezusovega življenja odrešilne le v zvezi z daritvijo na križu?

Zakaj pa je Kristus ravno s trpljenjem in smrtjo odrešil svet, ko bi vendar vsako njegovo dejanje moglo dati enakovredno zadoščenje za vse grehe človeštva? Zakaj so tudi misteriji Jezusovega življenja v polnosti odrešilni le v zvezi s Kristusovim trpljenjem in smrtjo?

Sv. Tomaž odgovarja: Če je Bog hotel odrešenje s Kristusovim trpljenjem in smrtjo, ni bilo to zaradi adekvatnega zadoščenja, marveč iz nagibov, ki zavise od svobodne božje ljubezni. Naš razum pa vidi primernost tega odrešilnega sredstva, ki si ga je Bog izbral. V Kristusovem trpljenju žari veličina njegove ljubezni do človeštva, moč njegovega zgleda v prenašanju trpljenja, božja modrost, ko more uresničiti načrt, po katerem je hudobni duh premagan s tisto smrtjo, ki je bila znamenje in kraj njegove zmage.<sup>21</sup>

Bog je hotel, pravi drugje sv. Tomaž, da bi bila »cena odrešenja človeškega rodu ne samo neskončne vrednosti, marveč tudi iste vrste, da bi nas odrešil smrti s smrtjo«. <sup>22</sup> To misel najdemo tudi v izročilu prve Cerkve, kar je izraženo posebno jasno pri sv. Ireneju: V Kristusovem ponižanju in njegovi pokorščini, ko je živel in trpel v »mesu«, se je razvozlat voz, ki so ga napravili prvi starši z napuhom in nepokorščino. Ker greh svoje gospostvo uveljavlja v telesni smrti, zato mora biti smrt uničena s pokorščino po istem, po katerem se je greh naselil v človeku; s tem je bil uničen tudi greh.<sup>23</sup>

Današnji teologi za sv. Tomažem ponavljajo te razloge; le da dostavljajo večji poudarek na Kristusovo solidarnost s človeštvom: ko se je

<sup>20</sup> Dom. Soto, 4 Sent. d.1 q.3 a.5; nav. Ch. Journet, Eglise du Verbe incarné II, Paris 1951, 174.

<sup>21</sup> Prim. sv. Tomaž Akv., 3 q.46 a.1—4, zlasti a.3.

<sup>22</sup> Sv. Tomaž, Quodl. 2 a.2 c.; prim. Comp. theol. c.231; In Rom 3,24 1.3 itd.

<sup>23</sup> Sv. Irenej, Epideixis 31.

učlovečil v okrilju grešnega človeštva, tistega človeštva, ki je zaradi greha obsojeno na smrt, je tudi Kristus moral biti umrljiv in je moral sprejeti nase trpljenje in smrt, da bi uničil krivdo.<sup>24</sup>

P. Hugon skuša z bolj točnimi formulacijami odgovoriti na vprašanje. »V Kristusovem zasluženju in zadoščenju sta dva vidika«, tako piše, »zaradi katerih razlikujemo pri njih dve vrednosti: osebno vrednost, ki izvira iz zedinjenosti z Besedo in se meri po dostojanstvu božje osebe...; objektivno vrednost, ki se meri po predmetu in okoliščinah dejanj. Prva vrednost je nespremenljiva, edinstvena, ker se hipostatično zedinjenje ne menjava in ker se dostojanstvo neskončne osebe ne more pomnožiti; druga dopušča stopnje v skladu s hierarhijo v objektih in v krepostih. Tako so poslednja dejanja trpljenja, ki so imela tako plemenit objekt, tako visok namen, ki so bila navdihnjena od tako vzvišene ljubezni, katerih okoliščine so bile tako veličastne, presejala po objektivni vrednosti prejšnja dejanja, še dodala nakopičenim zakladom (v podobi govorjeno!) in dovršila mero zasluženja in zadoščenja. Eno samo dejanje je po svoji osebni vrednosti brez dvoma moglo zadostiti za vse možne žalitve; toda po božjem načrtu je bilo treba doseči vrhunec objektivne vrednosti, iti do kraja v trpljenju, do kraja v žrtvi, do kraja v ljubezni, in sicer s trpljenjem in smrtjo na križu.«<sup>25</sup>

Da je bilo vse Jezusovo življenje usmerjeno na odrešilno trpljenje in smrt, ki bo premagana z vstajenjem, to kaže tudi zgradba sinoptičnih evangelijev, katere je npr. E. Lohse označil kot »zgodbe o trpljenju z obširnim uvodom«.<sup>26</sup> Tako je težišče prvega krščanskega oznanjevanja v oznanilu o Kristusu križanem in vstalem. Jezusove izjave kažejo v isto smer.<sup>27</sup>

Da je Kristus, čigar vse življenje je bilo odrešilno, po večnih božjih sklepih moral kronati svoje delo z odrešilno smrtjo, to je tudi v skladu z bistvom smrti. — Smrt je namreč sinteza življenja.<sup>28</sup> Smrt kot človekovo dejanje povzame celotno osebno življenjsko dejavnost v eno samo dovršitev. »Človek v smrti in le v njej«, pravi K. Rahner, »najde svoj odprti odnos do sveta kot celote, tako da je v smrt vgrajena njegova v življenju in smrti izvršena celokupna stvarnost kot trajna, ostajajoča določitev sveta kot celote, tako da človek kot rezultat svojega življenja, kot svoj prispevek, na neki način zapusti svetu trajno s tem tedaj se razodevajočim realno-ontološkim odnosom duše do sveta kot celote« neki prispevek in ta svoj prispevek tako rekoč položi v globoko segajoči, realni temelj sveta.<sup>29</sup> Če to obrnemo na Kristusovo smrt, moremo reči: s Kristusovo smrtjo je njegova duhovna stvarnost, ki jo je imel v posesti od

<sup>24</sup> Glej G. Oggioni, *Il mistero della redenzione*, v: *Problemi e orientamenti* II, Milano 1957, 306.

<sup>25</sup> P. Hugon, *Le Mystère de la Rédemption*, Paris 1910, 94 sl; prim. tudi P. Synave, v: *St. Thomas d'Aquin, Somme Théologique — Vie de Jésus* III, Paris 1954, 244 sl.

<sup>26</sup> E. Lohse, *Marthyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1955: »Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung«, nav. F. Lakner, v: *LThK* III<sup>2</sup>, 1026.

<sup>27</sup> Prim. Mr 10,45 vzpor., dalje Jezusova beseda o kelihu; E. Lohse, n. d. 117—131, nav. Lakner, pr. t.

<sup>28</sup> Prim. E. Mersch, *Théologie du Corps Mystique* I, Bruxelles 1949, 335.397.340; prim. tudi G. Oggioni, v: *Problemi e or.* II, 306.

<sup>29</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958, 58.

začetka in ki jo je uresničeval v svojem življenju, dovršenem s smrtjo, postala očitna vsemu svetu; bila je vložena v celoto sveta, in sicer kot trajna določitev realno-teološke vrste za ta svet v njegovem temelju. Življenje Kristusovo zato odrešuje, kolikor je v njegovem celotnem življenju aksiološko (vrednostno) navzoča smrt.<sup>30</sup> Skrivnosti Kristusovega življenja so torej odrešilne v svoji povezanosti s tisto dovršitvijo Kristusove zadostilne pokorščine, ki je dosegla višek v krvavi daritvi na križu.

## II. NAČIN URESNIČEVANJA ODREŠILNE UČINKOVITOSTI SKRIVNOSTNEGA KRISTUSOVEGA ŽIVLJENJA

Ko smo ugotovili dejstvo, da imajo vse skrivnosti Jezusovega življenja odrešilni pomen, naj se vprašamo še glede narave ali načina odrešilnega učinkovanja. Kako se je uveljavljala in se še uresničuje vzročnost teh skrivnosti? Na kakšen način je Cerkev še zdaj povezana z njimi?

Misteriji Jezusovega življenja so kot zgodovinski dogodek že prešli in so že izvršeni. Jezus se je rodil iz Device, rasel je, pridigal, trpel, vstal od mrtvih; a vse to je dogodek preteklosti, vse to se je izvršilo enkrat za vselej, »ephapax« (Hebr 1, 27; 10, 10). Sv. Leon Veliki pravi: »Stanje detinstva, za katerega je Sin božji sodil, da ni nevredno njegovega veličastva, se je potem razvijalo... Dovršil je zmagoslavje svojega trpljenja in svojega vstajenja; in vsa dejanja, ki jih je izvršil za nas v svojem ponižanju, pripadajo preteklosti.«<sup>31</sup> Te besede so le odmev na sv. Pavla, ko pravi: »Od mrtvih vstali Kristus več ne umrje: Smrt nad njim več ne gospoduje. Kajti smrt, ki jo je za greh pretrpel, je pretrpel enkrat za vselej; življenje pa, ki ga živi, živi Bogu« (Rimlj 6, 9—10).

In vendar Gospodovi misteriji še nadalje delujejo. Dokaz za to nam je liturgija sama, ki nas stalno vabi, da te misterije premišljujemo, da se z njimi združujemo kot z realnostjo, ki je vedno navzoča. Zasluga Dom Casela je bila, da je spet osvetlil ta značaj stalne aktualnosti misterijev v zakramentih in v molitvi Cerkve, čeprav Caselu ne pritrdimo v vseh njegovih zaključkih.<sup>32</sup>

V razpravljanju o tem, kako so misteriji Jezusovega življenja še sedaj nekaj aktualnega v Kristusu in kako še sedaj odrešenjsko in zveličavno delujejo, naj bo na prvem mestu to, kar morajo priznati vsi teologi, potem pa še dve različni mnenji, ki skušata nekoliko поблиže pojasniti vedno aktualno delovanje teh misterijev.

### 1. Ljubezen do Očeta in do človeštva kot temelj vse odrešenjske učinkovitosti Kristusovega življenja

Nihče ne more dvomiti o trajnosti Kristusove človeške ljubezni, ki je Kristusa navdihovala pri vseh skrivnostih njegovega življenja. Ta nadnaravna ljubezen do Boga in do človeka zaradi Boga, ta caritas, je bila naravnost nujno potrebna za to, da je imela Jezusova dejavnost

<sup>30</sup> K. Rahner, pr. t.

<sup>31</sup> Leon Veliki, In Nativ. Dom. serm. 6,2.

<sup>32</sup> Glej J. Lécuyer, v: Cor Jesu (prim. op. 12) I, 225.

meritorično in satisfaktorično vrednost. Za služnja si brez caritas ne moremo misliti; in ne more biti govora o zaslužnem vzrokovanju Kristusovih misterijev, ako ne upoštevamo Kristusove človeške ljubezni do nas.

Pa tudi zadostilnost Jezusovih dejanj temelji na caritas. Saj je učinek greha prav v neredu, katerega povzroči človeški egoizem v grešniku in na neki bolj splošni način nered tudi v realizaciji božjega odrešenjskega načrta, kateremu greh nasprotuje; Boga samega ta nered seveda ne more zadeti. Če količkaj globlje pogledamo, vidimo, da je nered greha v oškodovanju ljubezni. Zadostiti za greh, to se pravi, popraviti ta nered, bo mogoče le z vrnitvijo k ljubezni, in sicer z dejanjem ljubezni, ki človeka privede nazaj k Bogu, ko človeka odtrga od tega, kar je ljubil na neurejen način zunaj Boga, v nasprotju z božjo voljo (iz česar potem izhaja boleči in penalni vidik vsakega zadoščevanja). — Zadoščenje je torej možno le po ljubezni; in zato zadostilnosti Kristusovega trpljenja ni mogoče razumeti drugače, kakor da upoštevamo resničnost stavka: »Večja je Kristusova ljubezen kakor hudobija tistih, ki so ga križali.«<sup>33</sup>

Naše odrešenje se je po nauku sv. Tomaža dalje izvršilo tudi per modum sacrificii, po načinu tiste daritve, ki se je sicer dovršila šele na križu, ki pa je bila navzoča na neki način tudi že v vseh skrivnostih njegovega življenja. In tukaj spet vemo, da zunanja daritev nima nobene vrednosti razen po notranji daritvi, katero zunanja daritev pomeni; to je resnično celó glede Odrešenikove daritve, kakor posebej pove sv. Tomaž: »In prav to, da je prostovoljno prestal trpljenje, je Bogu nad vse ugajalo, ker je prihajalo iz največje ljubezni.«<sup>34</sup> In sicer Jezus ni le duhovnik svoje daritve, marveč tudi žrtev (victima), prostovoljno darovana iz ljubezni do nas.<sup>35</sup>

Če potem s sv. Tomažem upoštevamo vzorčnost Kristusovega življenja še per modum redemptionis, je treba misliti na pomen, ki ga ima izraz redemptio v bibličnem kontekstu: tu pomeni v luči osvoboditve Izraelcev iz egiptovske sužnosti in v luči sinajske zaveze (prim. Ef 1, 14; Tit 2, 14; 1 Pet 2, 9; Raz 5, 9) osvoboditev iz sužnosti greha in hkrati pridobitev (acquisitio; gl. Apd 20, 28). Ta osvoboditev in pridobitev je spet delo usmiljene ljubezni, ki se nam razodeva v vsem Kristusovem življenju.<sup>36</sup>

Končno govori sv. Tomaž še o tvorni vzročnosti, causalitas efficiens, Kristusovih misterijev. Tvorna odrešilna vzročnost ne velja le o trpljenju, marveč tudi o drugih misterijih, posebej o vstajenju in

<sup>33</sup> Sv. Tomaž, 3 q.48 a.2 ad 2.

<sup>34</sup> Sv. Tomaž, 3 q.48 a.3.

<sup>35</sup> Glej J. Lécuyer, v: Cor Jesu I, 220 sl.

<sup>36</sup> Besedo »redemptio« jemiemo v dveh pomenih. Če jo vzamemo v širšem, obsežnejšem pomenu, potem s sv. Tomažem govorimo, da se je odrešenje izvršilo »per modum meriti«, »per modum satisfactionis«, »per modum sacrificii«, »per modum redemptionis« in pa »per modum efficientiae«. Iz tega je razumljiv tudi ožji pomen »redemptio«, tisti namreč, ki se opira na latinsko besedo red-emo (red-imo) = nazaj ali znova kupim, od-kupim. Širši pomen latinskega izraza »redemptio« bi nekako ustrezal temu, kar navadno hočemo povedati s slovensko besedo »odrešenje«; ožji pomen bi ustrezal besedi »odkupitev«.



vnebohodu. Zadoščenje je namreč treba pripisovati le trpljenju;<sup>37</sup> zasluženje velja za vse misterije, razen za tiste, ki prihajajo šele po Kristusovi smrti;<sup>38</sup> odrešenje bi se moglo izvršiti po katerem koli trpljenju, a Bog je določil, da se izvrši po smrtnem trpljenju, in sicer, kakor smo videli zgoraj, zato, »da bi cena odkupljena človeškega rodu bila ne le neskončne vrednosti, marveč tudi iste vrste, da bi nas namreč (iz oblasti) smrti odkupil s smrtjo«. <sup>39</sup>

### *Trajna dejavnost Kristusove odrešenjske ljubezni*

Glede tvorne vzročnosti odrešenja je sv. Tomaž dedič dolgotrajnega izročila cerkvenih očetov, o čemer je pisal npr. I. B a c k e s. Grški cerkveni očetje so v Odrešenikovi človeški naravi gledali orodje božanstva za izvrševanje del milosti. Seveda gre tu za instrumentalno vzročnost. In sicer Odrešenikova človeška narava ne more biti nedejaven, zgolj pasiven instrumentum; saj neskončno modri Bog uporablja stvari v skladu z njihovo lastno popolnostjo; če gre za človeško orodje (za človeka samega), bo Bog uporabil človeško voljo za povzročitev učinkov v odvisnosti od glavnega vzroka, ki more pri »proizvedbi« milosti biti seveda le Bog: »Človeška narava v Kristusu je bila orodje božanstva tako, da ji je gibanje dajala njegova lastna volja«. <sup>40</sup> Iz tega tudi sledi pomembnost Kristusove človeške ljubezni do nas. Skrivnosti Kristusovega človeškega življenja delujejo na naše zveličanje le v odvisnosti od Odrešenikove človeške volje, to se pravi v odvisnosti od njegove človeške ljubezni. Kristusova človeška ljubezen je vzrok vseh milosti, ki jih je Cerkev prejela ali jih bo kdaj prejela. <sup>41</sup>

Tisto torej, kar je Kristusa navdihovalo pri vsem njegovem odrešenjskem delu, naj ga vzamemo pod vidikom zaslužnosti ali zadostilnosti ali daritve ali odkupljenja ali tvorne vzročnosti, tisto, kar je Kristusa prežemalo in mu bilo nagib pri vseh skrivnostih njegovega življenja, je ljubezen. Ta ljubezen pa, ki je vsem tem skrivnostim dajala njihovo bistveno vrednost, je ostala in vedno ostane v Kristusu, ki sedi na Očetovi desnici.

Ta nauk moremo posneti posebno iz pisma Hebrejcem. »Njega, ki je pripeljal mnogo sinov v slavo in je začetnik njih zveličanja, je Bog s trpljenjem povečal (t. j. storil popolnega) ... V vsem se je moral izenačiti bratom, da je postal usmiljen in zvest veliki duhovnik pred Bogom v spravo za grehe ljudstva. V čemer je bil namreč sam skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (Hebr 2, 10.17.18). »Nimamo velikega duhovnika, ki bi ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi, temveč enako skušanega v vsem razen v grehu« (4, 15). »Iz tega, kar je trpel, se je učil pokorščine. Ko je dosegel popolnost, je postal za vse, kateri so mu poslušni, začetnik večnega zveličanja« (5, 8). »Zatorej more tistim, ki se po njem bližajo Bogu, tudi zveličanje vedno dajati, ker vedno živi, da prosi zanje« (7, 25;

<sup>37</sup> Sv. Tomaž, 3 Sent q.56 a.1 ad 3; Comp. Theol. c.227 in 228; 3 q.48 a.1 ad 3.

<sup>38</sup> Sv. Tomaž, 3 q.56 a.1 ad 3; Comp. Theol. c.231; In Rom 4, 25.

<sup>39</sup> Sv. Tomaž, Quodl. q.2 a.2 c.; Comp. Theol. c.231; in Rom 3, 34 1.3.

<sup>40</sup> Sv. Tomaž, 3 q.18 a.1 ad 2.

<sup>41</sup> Glej Lécuyer, v: Cor Jesu I, 225.

prim. Rimlj 8, 24; 1 Jan 2, 1). »Kristus je šel... marveč v sama nebesa, da se zdaj za nas predstavlja božjemu obličju« (9, 24). — Vsi ti teksti nam kažejo Kristusa navzočega v nebesih, kako za nas tam posreduje in prosi za nas ter nam prihaja na pomoč. To podstavlja, da je Kristusova ljubezen do nas vedno čuječa in vedno dejavna.<sup>42</sup> Tukaj moremo navesti Tomaževo načelo: »Ker molitev za druge prihaja iz ljubezni... velja, da svetniki v svoji domovini toliko bolj prosijo za potnike (tiste, ki so še in statu viae), katerim je še mogoče pomagati z molitvami, kolikor bolj popolna je njihova ljubezen... Zato je tudi o Kristusu rečeno v Hebr 7: *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis*«. <sup>43</sup> Obenem pa moramo naglasiti, da navedeni teksti trdijo tudi to, da je ta Kristusova aktivnost v nebesih, namreč posredovanje za nas, vsaj delna posledica misterijev, preskušenj in trpljenja preteklega Kristusovega življenja na zemlji; misteriji so prinesli Kristusu v njegovi človeški naravi dopolnilo k njegovi popolnosti, »teleiosis«; disponirali so Kristusa v njegovi človeški naravi, da je postal popolni vzrok našega zveličanja, kakor pravi J. Lécuyer.<sup>44</sup>

Seveda ne moremo govoriti o množitvi Kristusove ljubezni. Po skupnem nauku teologov je imel polnost posvečujoče milosti in s tem polnost caritatis že takoj ob spočetju. Moremo pa in moramo govoriti o eksperimentalnem spoznanju, ki ga je imel na osnovi svoje človeške narave, in torej o večji usposobljenosti za sočutje z našo bednostjo, o pridobljeni dispoziciji za povzročitev takih učinkov milosti v nas, ki ustrezajo vsaki skrivnosti njegovega življenja. V tem smislu pravi sv. Tomaž, da »bližnja dispozicija za naše vstajenje ni učlovečena božja Beseda, marveč Beseda, ki se je učlovečila in ki je vstala od mrtvih«. <sup>45</sup> Tista Kristusova človeška ljubezen, ki je hotela enkrat v njegovem življenju na zemlji izvršiti določeno skrivnost za naše zveličanje, za vedno ohranja to dispozicijo. In ta ljubezen deluje v zemeljski Cerkvi prav tako sedaj kakor nekoč, ko je Kristus še živel na zemlji, in sicer posebno v liturgiji in zakramentih, predvsem po evharistiji, ki je središče liturgije in zakramentov.

## 2. Bérullova razlaga trajne učinkovitosti skrivnosti Kristusovega življenja

Preidemo na podrobnejšo razlago delovanja misterijev. Najprej na tisto, ki pravzaprav še vedno ostaja bistveno pri tem, kar lahko priznava vsak teolog. To je razlaga, ki se opira na »francosko šolo« duhovnega življenja (École française).

Kardinal P. de Bérulle († 1629), začetnik francoske šole, pravi: »Misteriji Jezusa Kristusa so v nekaterih okoliščinah minili in trajajo ter so navzoči in neprenehni na neki drug način. Kar zadeva izvršitev so prešli, a so navzoči po svoji moči in njihova moč nikoli ne mine; tudi

<sup>42</sup> Prim. Pij XII., *Haurietis aquas* št. 40—45.

<sup>43</sup> Sv. Tomaž, 2—2 q.83 a.2.

<sup>44</sup> Lécuyer, v: *Cor Jesu* I, 227; prim. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, 134—164.

<sup>45</sup> Sv. Tomaž, 3 q.21 a.1 ad 2.

Ijubezen, s katero so bili ti misteriji izvršeni, nikoli ne bo minila. Duh torej, stanje, moč, zasluženje skrivnosti — to je vedno navzoče. Duh božji, v katerem je bila ta skrivnost izvršena, notranje stanje zunanje skrivnosti, učinkovitost in moč, ki napravlja, da je ta skrivnost živa in da deluje v nas, to stanje in to krepostno razpoloženje, zasluženje, s katerim nas je Kristus pridobil za svojega Očeta...; celo aktualno čustvo, razpoloženje, s katerim je Jezus izvrševal to skrivnost, je vedno živo, aktualno in navzoče v Jezusu. Tako zelo je to resnično, da bi Jezus bil ves pripravljen oditi in izvrševati znova to delo, to dejanje, to skrivnost, ako bi bilo potrebno, ako bi to ugajalo Bogu, njegovemu Očetu, To nas obvezuje, da ravnamo s stvarnostmi in skrivnostmi Jezusovimi ne kakor s preteklimi in preminulimi reči, marveč kakor z živimi in navzočnimi ter celo večnimi, iz katerih moramo natrgati sedanjega in večnega sadu...<sup>46</sup>

Vsak misterij ima po Bérullovem in Olivierovem nauku »zunanost in notranost«. »Z u n a n j o s t« je dogodek, kakršen se je izvršil in kakršen je vpisan v zgodovinsko trajanje. »N o t r a n j o s t« pa so notranje »dispozicije in notranja čustva, kakršna je naš Gospod imel v vsakem izmed svojih dejanj«. <sup>47</sup> — Jezus je bil npr. pokoren Mariji. Dejanje pokorščine, ki ga je Jezus izvršil, je »zunanost« tega misterija. Toda to dejanje izvira iz tiste notranje Jezusove dispozicije, po kateri je bil Jezus »ves usmerjen k Mariji; ta dispozicija je »notranost« misterija. — »Zunanost«, dejanje, to je bilo nekaj časovnega in je prešlo. »Notranost« pa nasprotno za trajno ostane v Kristusu, ker je notranje zvezana s samo Odrešenikovo bitnostjo.

»Notranost« vseh skrivnosti Jezusovega življenja imenuje kardinal de Bérulle »stanja Jezusa Kristusa« (états de Jésus-Christ). Ta stanja so nekaj, kar trajno ostane in vedno povzroča milost v naših dušah.

Zunanji misterij je pri Kristusu kakor učinek vključen v svojem večnem vzroku kot globoki stalni móči. Bérulle je vabil, naj prek prehodnega dejanja pridemo do duha, ki je nespremenljiv, do tistega duha, iz katerega zunanje dejanje izhaja; od telesa k njegovi duši. Vsa dejanja prehodnega in minljivega Kristusovega življenja so prišla seveda z istega duha, iz istega stanja, končno lahko rečemo, iz istega dejanja nepretrgane adoracije, ljubezni in blaženega gledanja, kar vse se je prebudilo v Kristusovi duši v trenutku spočetja in traja potem vso večnost. Misteriji Jezusovega življenja so torej v nekaterih okoliščinah prešli, trajajo in učinkujejo pa na neki drug način. Prešli so z ozirom na izvršitev, a so navzoči z ozirom na svojo moč, in ta moč nikoli ne mine. Ta moč je še sedaj vsebovana in bo večno vsebovana v poveličanem Kristusu kot neminljiva dispozicija Kristusovega poveličanega življenja, iz katerega nam pritekajo vse milosti, ki nam jih je Kristus zaslužil z vsemi skrivnostmi svojega življenja, ne pa le s svojim trpljenjem.

Prvo prizadevanje kristjana mora biti to, pravi »francoska šola«, da se oklepa učlovečene božje Besede. In sicer se to oklepanje, to zedinjevanje z božjo Besedo uresničuje tedaj, ko smo deležni »misterijev« Jezusovega življenja, to se pravi dogodkov njegovega življenja. Dosegli bomo popolnost v tisti meri, v kakršni bomo deležni teh misterijev, ki jih je Odrešenik

<sup>46</sup> Kardinal P. de Bérulle, Oevres compl. éd Migne, Paris 1856, 1056; nav. G. Marsot, Etats de Jésus-Christ, v: Catholicisme IV (1956) 540.

<sup>47</sup> J. Olier, Cathéchisme chrétien p. I 1.20.

izvršil v svoji osebi zato, da bi bili to viri obilnih in prav posebnih milosti v Cerkvi.

Vsa ta posebna Jezusova stanja, ki so kakor duša mnogoterih skrivnosti, pa seveda ne smejo povzročiti, da bi pozabili na neko drugo stanje, ki je pred vsemi zgoraj omenjenimi stanji; tisto stanje namreč, iz katerega vsa druga stanja potekajo in ki ga moremo imenovati *substancionalno stanje* Jezusa Kristusa: njegovo stanje Boga-človeka, stanje hipostatičnega zedinjenja. Bérulle ga omenja, ko pravi: »Učlovečenje je trajno stanje, in sicer stanje, ki traja vso večnost«. <sup>48</sup> To substancionalno Kristusovo stanje »obsega Kristusovo veličino in njegova ponižanja, njegovo božje in človeško sinovstvo v njegovi osebi sami, lastnosti ene in druge narave v eni sami hipostazi božje Besede«.

To substancionalno stanje, stanje hipostatičnega zedinjenja, je v svojem večnem trajanju temelj za vedno trajanje in dejavnost ostalih stanj oziroma misterijev Jezusovega življenja. V zvezi z bližino božje Besede se je namreč Kristusovo življenje tako rekoč dvigalo nad zgolj časovne dogodke, da more vplivati na vso zveličavno zgodovino človeštva in jo oblikovati. Kristusovo časovno življenje kot dispozicija, izvirajoča in posameznih dogodkov Jezusovega življenja in ohranjena v poveličanem Kristusu, zapušča Cerkvi mnogo več kakor pa zgolj spomin. Prek poveličanega Kristusa, ki je glava in zato življenjska moč Cerkve, prihajajo do nas s svojo zveličavno učinkovitostjo vse skrivnosti Jezusovega življenja. <sup>49</sup> Vsa Jezusova dejanja so, če smemo tako reči, le površina tiste substancionalne povezave z Bogom, ki se je izvršila s samim dejstvom Kristusove eksistence. Sicer je bila Jezusova dejavnost, ko je bil na zemlji, povezana s časom na ta način, da moremo govoriti o preteklosti kot historičnem dejstvu; vendar pa prav ista dejavnost transcendirata čas in pripada večnosti, ker je to božja dejavnost. To nas obvezuje, da o Jezusovih stvarnostih in skrivnostih razpravljamo ne kakor o stvareh, ki so pretekle in ugasnile, marveč kot o živih in sedanjih, celo večnih stvarnostih, ki prek poveličanega Kristusa, v katerem so tako rekoč shranjene, delujejo na človeštvo. <sup>50</sup>

### 3. Podrobnejša razlaga na črti nauka sv. Tomaža Akvinskega

Je pa še razlaga, ki gre dalje kakor razlaga »francoske šole«. Kristusova človeška narava z vso svojo dejavnostjo, z vsemi skrivnostmi življenja, čeprav predvsem s trpljenjem, je *causa meritoria* vseh zveličavnih milosti, naj bo z ozirom na tiste ljudi, ki so živeli že v stari zavezi, ali tiste, ki živijo v dobi nove zaveze. Toda z ozirom na tiste, ki živijo po času učlovečenja, je Kristusova človeška narava poleg tega še *causa efficiens instrumentalis*. <sup>51</sup> Človeška narava Kristusova je namreč postala

<sup>48</sup> Bérulle, nav. v: *Catholicisme IV* (1956) 541.

<sup>49</sup> Prim. Ch. Journet, *Eglise du Verbe incarné II*, Paris 1951, 172 s.

<sup>50</sup> Bérulle, *Oeuvres compl.*, éd. Migne, Paris 1856, 1052; nav. R. Notonier, v: *Catholicisme I*, 1515.

<sup>51</sup> Sv. Tomaž, 3q.153 a.6 ad 3.



organ božje narave in more zato biti udeležena pri razdeljevanju dobrin, ki nam jih je zaslužila.<sup>52</sup>

In sicer ne gre, da bi trdili samo to: človeška narava vstalega Kristusa, ki je sedaj v nebesih, je tvorni vzrok milosti. Trditi moramo, da so namreč tudi dogodki njegovega življenja kot taki tvorni vzrok milosti; ne sicer neposredno kot določeni historični dogodki, pač pa prek človeške narave sedaj poveličanega Kristusa. Ti misteriji, ti dogodki namreč v svojih učinkih ostanejo v Kristusovi poveličani naravi in disponirajo poveličano Kristusovo naravo za funkcijo instrumentalnih vzrokov. Nekateri teologi, ki je med nje treba šteti zlasti zastopnike »francoske šole«, obstanejo tukaj in v svoji razlagi ne gredo dalje.

Pač pa gre dalje nemajhno število teologov, ki hočejo biti zvesti učenci sv. Tomaža (tako Holtz, Shillebeeckx, Tschipke, Bouessé...). Ti pravijo, sklicujoč se na razna mesta iz sv. Tomaža, da je tudi historična skrivnost sama, vse, kar je Kristus storil ali doživiljal v svoji človeški naravi, instrumentalni vzrok milosti. Ne samo kolikor so ti dogodki Jezusovega življenja ostali kot posebna dispozicija v poveličanem Kristusu.

Kako je mogoče, da bi skrivnosti Kristusovega življenja kot historični dogodki in hkrati tudi v svojem trajnem učinku v poveličani človeški naravi vstalega Kristusa bili instrumentalni vzroki našega opravičenja in naše prihodnje slave? Skušajmo na to odgovoriti.

Gotovo je, da more Kristus v moči božje Besede, s katero je njegova človeška narava hipostatično zedinjena, segati do vsakega kraja in da ji čas ni v oviro. Božja moč je povsod in vedno pričujoča. Pri tem v svojih učinkih Bog, razen pri stvarjenju, uporablja za proizvedbo učinkov posebna instrumenta. Tako razlagata npr. Tschipe in Hérís.<sup>53</sup> Van Roo, ki ju navaja, meni, da pojasnitev ni zadostna. Oprirajoč se na sv. Tomaža analizira Van Roo instrumentalno vzrokovanje in iz tega izvaja posledice za razjasnitev vprašanja. Navesti hočemo glavne misli njegovega zadevnega razpravljanja.

Instrumentum, tako Van Roo, deluje v skladu z redom, z naravnostjo, katero določa razum in volja glavnega vzroka. Vsako človeško dejanje, ki ga vodi volja, je deležno reda razuma, ki pozna cilj in sorazmerje med sredstvi in ciljem in ki naravnava vso dejavnost mnogoterih podrejenih sil. V človeški dejavnosti je v tem pogledu karakteristična dejavnost umetnikov. Potem obstoje tudi znamenja takih stvarnosti, ki jih človek usmerja k dosegu določenih učinkov. Seveda je človeška moč omejena, božja pa nima takih meja. Pri človeških orodjih je treba torej razlikovati orodja raznih umetnosti in pa orodja, ki obstoje v konvencionalnih znamenjih. Konvencionalno znamenje je orodje, ki na zunaj javlja ukaze volje. Učinkovitost takih človeških znamenj je omejena in se imenuje učinkovitost oziroma vzrokovanje intencionalnega, juridičnega reda. Bog pri izvrševanju čudežev naravnih sil ne uporablja per modum artis, marveč per modum signi.

<sup>52</sup> Glej A. Michel, v: DThC VIII/1, 1317 sl.

<sup>53</sup> Glej W. A. van Roo, The resurrection of Christ: Instrumental cause of grace, v: Gregorianum 39 (1958) 275.

Čeprav Bogu absolutno gledano niso potrebna za kakršenkoli učinek, ki ga hoče izvršiti, nobena instrumenta, vendar obstoji pogojna potrebnost določenih znamenj božjega delovanja: Če Bog hoče dati milost na način, ki je sorazmeren človeški naravi, tako da more človek spoznati, da Bog tukaj deluje, potem mora Bog uporabiti tako znamenje, da razodene svoje delovanje. Orodje je tukaj preprosto učinkovito znamenje, katerega funkcija je to, da razodeva in v tem smislu modificira božjo voljo. Druga lastnost takega instrumentalnega delovanja je ta: Bog more katerikoli učinek izvršiti z učinkovitim znamenjem svoje volje; ker se božja moč razteza na vse možne učinke, tudi na proizvodbo milosti, more Bog povzročiti milost z znamenjem, ki razodeva njegovo voljo.<sup>54</sup>

Ta razlaga se razlikuje od okazionalne vzročnosti v tem, da zunanje znamenje ni le pogoj ali occasio, marveč realni instrumentalni vzrok. Če hoče Bog na vidni način dati milost, mora uporabljati znamenje. In tako v sedanjem redu milosti dejansko je. V krščanskih zakramentih, kakor tudi v celotnem misteriju odrešilnega učlovečenja tista zunanja znamenja, ki razodevajo božjo voljo, resnično povzročajo milost samo. Odrešeni smo bili in opravičeni ne zgolj po božji volji, marveč tudi po notranji volji Kristusove človeške narave, torej po volji tistega Kristusa, ki je sam instrumentalni vzrok. Kristus nas je odrešil in nas opravičuje instrumentalno s celotnim misterijem svojega življenja ter smrti in poveličanja v človeški naravi. Celotno odrešilno delovanje vključuje tudi zunanjo žrtev, trpljenje Kristusovo in njegovo poveličanje.<sup>55</sup> Kristus je s celotnim spoznanjem celotnega božjega načrta o našem odrešenju in zveličanju od trenutka učlovečenja dalje naravnal celotnost svoje človeške eksistence k izvršitvi tega načrta. S svojo božjo voljo kot glavnim vzrokom in s svojo človeško voljo kot najvišjim instrumentalnim vzrokom je Kristus storil, da so vse skrivnosti, ki so se izvršile v njegovi človeški naravi, postale instrumenta našega zveličanja in slave. — V Kristusovi človeški naravi razlikujemo lastno ali glavno in pa instrumentalno delovanje. Ko je sam učil in izvrševal zaslužna in zadostilna dela, molitve in daritev v svoji lastni človeški popolnosti, naravni in nadnaravni, je bil Kristus glavni vzrok vseh teh dejanj. Razen tega lastnega delovanja in popolnosti je vsa ustvarjena Kristusova popolnost edinstveni instrumentum Boga: instrumentum coniunctum, rationale et liberum, universale. Kristusova človeška narava v vseh misterijih njegovega življenja v človeški naravi je instrumentum gratiae, ker so vse te skrivnosti ne le lastno Kristusovo delovanje ali popolnost njega samega, marveč so usmerjene na povzročitev milosti in drugih strogo nadnaravnih del.<sup>56</sup>

Kako si moremo to razložiti? Bog je od vseh večnosti sklenil, da naše odrešenje in zveličanje uresniči po Kristusu in po skrivnostih njegove človeške narave. Od trenutka učlovečenja je Kristus z gledanjem vse

<sup>54</sup> Van Roo, n. d. 276—280.

<sup>55</sup> Van Roo, n. d. 280.

<sup>56</sup> Van Roo, n. d. 281 sl.

ekonomije odrešenja s svojo človeško voljo naravnaval, kakor že rečeno, celoto svoje človeške eksistence, vse skrivnosti svojega življenja, na izvršitev odrešilnega dela. Ko je deloval s svojim razumom in voljo, ko je to svojo človeško voljo zedinjal z večnim sklepom božje volje, je Kristus v istem trenutku naravnal prihodnjo Cerkev in svoje služabnike in zakramente k vsem učinkom milosti in slave. — Ker je to instrumentalna vzročnost, pri kateri je samo Bog glavni vzrok, se učinkovitost tega edinstvenega orodja more raztezati na vse učinke milosti; in to se izvršuje s tisto polno svobodo od vseh meja časa in prostora, ki je lastna božjemu delovanju. — In kako misteriji Kristusovega življenja, smrti in vstajenja povzročajo milost tu in sedaj, kako bodo kot instrumentalni vzrok povzročili naše prihodnje poveličanje? Te skrivnosti imajo neskončno učinkovitost ne tako, da bi kot historični dogodki sami v sebi postale spet in spet navzoče, marveč na ta način, da segajo s svojimi učinki v vse čase zato, ker je Kristus, Bog in človek, z delovanjem svojega razuma in svoje volje mogel določiti in dejansko določil, kje in kdaj bodo njegove skrivnosti imele svoj učinek.

Še eno vprašanje. Ali je človeška narava in ali so skrivnosti, ki so bile izvršene v tej človeški naravi, *instrumentum artis*, ali pa *signum*, učinkovito znamenje? Zdi se, da moramo reči, da so to učinkovita znamenja, ki javljajo božjo voljo in jo kot instrumenta v popolni podrejenosti Bogu kot glavnemu vzroku tudi povzročajo. V skladu z vsem misterijem učlovečenja je Kristus sam veliki Misterij, veliki Zakrament: učinkovito znamenje delovanja zveličavne božje volje. Kristus nas je odrešil, je zadostil za naše grehe, je za nas zaslužil milosti ne le z notranjim dejanjem svoje volje, marveč tudi z zunanjimi deli, z vsem, kar je storil in trpel do svoje smrti. Odrešilna dejavnost ima resnično svoje korenine v nevidnem notranjem dejanju Kristusove volje, toda vse Kristusovo zunanje delo razodeva, izvršuje, dopolnjuje ta notranji akt. S svojo človeško naravo in z misteriji, ki so se v njej izvršili, razodeva Kristus svoje božanstvo in javlja na zunaj svojo zveličavno božjo voljo. Na ta način grški cerkveni očetje pogosto razlagajo vlogo Kristusove človeške narave pri izvrševanju čudežev.<sup>57</sup>

Tako vzrokovanje Kristusovih skrivnosti razlagamo torej s teorijo o učinkovitih božjih znamenjih: znamenjih, ki Bog z njimi javlja svoje delovanje in s katerimi proizvaja učinek, ki je zaznamovan. Vsi Kristusovi misteriji skupaj sestavljajo eno samo veliko učinkovito znamenje, s katerim je Bog pokazal in še razodeva, s katerim je Bog povzročal in še povzroča naše zveličanje. Kristusova človeška narava in njeni misteriji na neki način modificirajo božje delovanje v tem pomenu, da ga razodevajo; zapuščajo pa tudi svojo sled v proizvedenem učinku — saj je vsa naša milost le deležnost Kristusove milosti. Naše življenje milosti nosi odtis Kristusovih misterijev, odtis tiste svetosti, ki je vzrok vse svetosti v sedanjem redu.

Med skrivnostmi Kristusovimi pa je neka apropiacija učinkov, ki se instrumentalno izvršijo v nas. Dejansko je Kristus izvrševal zasluženje

<sup>57</sup> Van Roo, n. d. 283.

z vsemi dejanji do smrti, in vse milosti povzroča instrumentalno z vsemi skrivnostmi svoje človeške narave. Toda po nekem sorazmerju določene milosti prilajamo določenim skrivnostim. Tako se naša smrt grehu pri-  
deva Kristusovemu trpljenju, novost našega življenja milosti pa vstajenju. O Kristusovem vstajenju čisto v skladu z naukom razodetja, posebej sv. Pavla (prim. Rimlj 4, 25; 1 Kor 15, 16. 17), uči sv. Tomaž, da je tvorni vzrok naše milosti in prihodnje slave; saj je Kristusovo vstajenje dovršitev, krona misterija Kristusovega odrešenja. Z vstajenjem je bilo odrešenje dovršeno v Kristusu-glavi; to pa je učinkovito znamenje zveličavne božje volje. Z vstajenjem je Bog pokazal Kristusovo zmago. Z njim Bog razodeva in povzroča milost in slavo tistih, ki po Kristusu in v njem prejemajo njegov dar.<sup>58</sup>

### **Sklep: Posledice za poglobitev liturgičnega življenja**

Skrivnosti Gospodovega življenja imajo važen odrešilni pomen, čeprav jih nikoli ne smemo iztrgati iz njihove usmerjenosti na kalvarijsko daritev in na poveličanje, ki iz te daritve priteka. Te skrivnosti so se v Kristusu sicer izvršile samo enkrat, kakor se je tudi centralna in vrhovna odrešilna skrivnost — križ in poveličanje — izvršila samo enkrat. Vendar pa skrivnosti Gospodovega življenja na neki način trajno uveljavljajo svojo odrešilno učinkovitost ne le kot zasluženje oziroma zadoščenje, marveč tudi na način instrumentalno tvorne vzročnosti. V poveličanem Kristusu namreč vedno ostaja in zveličavno vedno deluje tista ljubezen, ki ga je navdihovala pri tem, kar je v svojem življenju v Palestini delal in trpel. Dogodki Gospodovega življenja so bili za njegovo človeško naravo izkustvena dejstva, ki so za trajno dobila odmev v njegovi človeški naravi, v njegovi človeški ljubezni, ki je bila — skupaj z njegovo božjo ljubeznijo in v popolni podrejenosti njej — vsa naravnana na odrešenje človeštva in ki kot takšna obstoji in je dejavna v poveličanem Gospodu na Očetovi desnici. Tako so torej skrivnosti Jezusovega življenja nekaj, kar je v poveličanem Kristusu še sedaj živa odrešilna skrivnost, ki ima neprestan vpliv na Kristusovo podeljevanje odrešilnih milosti. Zunanost teh misterijev, če uporabimo izražanje francoske šole, je v svoji enkratni zgodovinski fenomenalnosti minila; ni pa minila notranjost — še vedno je v poveličanem Gospodu in ima resničen vpliv na realiziranje zveličavnega božjega načrta v človeštvu. Po razlagi Van Rooa so skrivnosti Gospodovega življenja učinkovita znamenja zveličavne božje volje, znamenja, ki so se v Kristusu sicer izvršila le enkrat, a ki jih je Kristusova božja in človeška volja — ljubezen — usmerjala na bodoče odrešilne in zveličavne učinke; te skrivnosti so znamenja, ki — podobno kakor zakramenti v običajnem smislu besede — zaznamujejo božjo odrešilno voljo in hkrati podeljujejo odrešilne milosti skozi vse čase, v katerih prihaja človeštvo v resničen stik z njimi.

Osrednja odrešilna skrivnost je sicer Gospodovo trpljenje in vstajenje kot pashalni misterij, v katerem se je izvršil po gledanju sv. pisma

<sup>58</sup> Van Roo, n. d. 283 sl.



novi Exodus.<sup>59</sup> V zvezi s to skrivnostjo pa so za dejansko uresničevanje odrešilno-zveličavnega božjega načrta važne in stvarno vedno učinkujoče tudi ostale skrivnosti Jezusovega umrljivega življenja. Skrivnosti Gospodovega življenja nam torej ne smejo biti nekaj, kar se je izvršilo v določenem zgodovinskem trenutku, a nima sedaj nobenega odrešilnega vpliva na nas, razen da nam je v vzpodbudo k ljubezni do Kristusa, do Boga, ko te skrivnosti razmišljamo. Ne, skrivnosti Gospodovega življenja so nekaj aktualno navzočega in delujočega tudi za nas in v nas, ki živimo že skoraj dve tisočletji po Kristusovi smrti. Nekaj stvarnega so namreč v poveličanem Kristusu, ki je vedno s Cerkvijo, novozaveznim božjim ljudstvom, in nekaj stvarnega v Cerkvi. Posebno so te skrivnosti blizu Cerkvi v evharistični daritvi, kjer stopa poveličani Kristus med nas z vso svojo božjo in človeško stvarnostjo, da bi nas napravil deležne milosti, pritekajočih iz njega, ki je nadnaravna glava, v nas, ude njegovega telesa. Commemoratio, spomin posameznih Gospodovih skrivnosti v liturgiji ni le spomin. Ta spomin je hkrati živ stik z živo stvarnostjo poveličanega Kristusa in zato z vsem, kar od njegovega umrljivega življenja v njem neminljivo traja in zveličavno deluje. Poveličani Kristus je prav v svoji človeški naravi »oživljajoč duh« (1 Kor 15, 45), oživljajoč tudi s stvarnostmi skrivnosti svojega enkratnega življenja v Palestini, življenja, ki je prek njegove daritvene smrti prešlo v neminljivo in poveličano življenje.

Cerkveni očetje in sploh prvi kristjani, kakor pravi R. Laurentin<sup>60</sup> ob razmišljanju Jezusovega življenja niso čutili časovne razdalje. Bili so prežeti z mislijo na trajnost Kristusovih misterijev. Čas se jim je javljal kot gravitiranje, kroženje okoli nečasovnega Misterija. Liturgični krog cerkvenega leta je ostal za trajno konkretni in oprijemljivi izraz teh misterijev ali Misterija. Na krščansko življenje so prvi kristjani gledali kot na vstop v misterij, ki ne mine, kot vračanje k viru, ki je vedno živ, kot trajno obnavljanje in poživljanje stika s Kristusom, ki je obljubil: »Jaz sem z vami vse dni do konca sveta.«

Prizadevanje za liturgično prenovu mora privedi tudi sedanjega kristjana zopet k podobnemu razmerju do Kristusa in njegovih misterijev. V liturgiji ne smemo gledati le stvarnih obredov, katerih pomen je zgolj v tem, da so sredstva milosti za posameznika, ki išče odrešenja in zveličanja; kaj šele da bi gledali v liturgiji le skupek zgolj zunanjih obredov, morda estetsko in sploh psihološko zelo učinkovitih. Liturgija nam mora marveč biti skrivnost, a stvarno srečanje s poveličanim Gospodom in tako s posameznimi skrivnostmi njegovega življenja, ki jih v liturgiji pravkar obhajamo; srečanje, ki naj nas prešine z deležnostjo Kristusovega življenja, ki je delovalo nekoč v njegovem življenju na zemlji in ki tudi zdaj ni stvar preteklosti, marveč traja dalje tudi še sedaj in je pravzaprav šele s Kristusovim poveličanjem postalo v polnosti učinkovito.<sup>61</sup> Ob stiku z živim, nezmagljivim Kristusom, ki ni tak, da bi »ne mogel imeti sočutja z našimi slabostmi«, temveč je bil enako preizkušen v vsem razen v grehu

<sup>59</sup> Prim. F. Lakner, v: LThK III<sup>2</sup>, 1018; J. B. Bauer, v: Bibeltheol. Wörterbuch, Graz 1959, 174 sl.

<sup>60</sup> R. Laurentin, Court Traité de Théologie mariale<sup>5</sup>, Paris 1959, 65 sl.

<sup>61</sup> Prim. Fr. Hofmann, v: Feiner, Fragen der Theologie heute, 485—517, zlasti 490—494.

(Hebr 5, 15), bo tudi današnji kristjan, ki se čuti sredi morja bogoodtujenosti, vsaj navidezne, mnogokrat silno odtujenega, dosegel zmago nad strahom, ki v teh časih silnih preobratov ni le literarna zadeva, pa tudi zmago nad takšnim pogumom, ki je zlagan pogum, ker ni osnovan na resnici, ki edina človeka dejansko osvobaja (prim. Jan 8, 32. 36).

### **Povzetek**

## **ODREŠILNI POMEN SKRIVNOSTI JEZUSOVEGA ŽIVLJENJA**

Anton Strle

Premalo je v nas in splošno v vernikih zavesti, da ni odrešilna samo Kristusova smrt na križu (seveda v povezavi z vstajenjem in poveličanjem), ampak tudi vse njegovo zemeljsko življenje od učlovečenja naprej.

Razprava zato v I. delu pokaže na dejstvo, da imajo skrivnosti Jezusovega življenja v resnici važen odrešilni pomen; vendar pa le v zvezi s smrtjo-daritvijo na križu; kajti smrt je po svojem bistvu sinteza življenja in v trpljenju Kalvarije v najvišji meri žari veličina Kristusove in božje ljubezni do človeštva.

V II. delu je orisan način uresničevanja odrešilne učinkovitosti Kristusovega življenja: Temelj vse te učinkovitosti je in za trajno ostane tista ljubezen do Očeta in do človeštva, ki je človeka Jezusa prežemala skozi vse njegovo zemeljsko življenje in ga prežema tudi še v poveličanju. Z vsem tem prihajamo v življenjski stik v obhajanju liturgije, kjer skrivnosti Jezusovega življenja postanejo za nas dejansko odrešilne. Razlago o tem je podal zlasti kardinal Bérulle, novejši teologi pa so jo na podlagi nauka sv. Tomaža Akv. spopolnili.

Sklep sestavka opozarja na važne posledice za poglobitev liturgičnega življenja, ki mora seveda vplivati na celotno kristjanovo eksistenco.

### **Zusammenfassung**

## **DAS LEBEN JESU IST EIN GEHEIMNIS, DAS ERLÖSENDE KRAFT IN SICH BIRGT**

Anton Strle

Für uns alle ist nicht nur der Kreuzestod Christi — im Zusammenhang mit seiner Auferstehung und Verklärung — erlösend, sondern sein gesamtes Leben auf Erden von seiner Menschwerdung an. Diese Tatsache ist in den Gläubigen noch nicht zur lebenden Bewußtheit geworden.

Die vorliegende Abhandlung weist im ersten Teil auf die Tatsache hin, daß die Geheimnisse des Lebens Jesu eine erlösende Wirkungskraft besitzen, jedenfalls nur im Zusammenhang mit seinem Opfertode am Kruze; denn seinem Wesen nach ist der Tod die Syntese des Lebens; Das Leid von Golgatha strahlt die Unermeßlichkeit der göttlichen Liebe des Vaters und des Sohnes wider.

Im zweiten Teil wird die Art und Weise geschildert, wie sich das Leben Jesu in seiner erlösenden Wirkung geltend machen kann: Die Grundlage dieser Wirkungskraft ist und bleibt für alle Zeiten jene Liebe zum Vater und zur Menschheit, von der das irdische Leben des Menschen Jesu durchdrungen war und von der er auch in seinem verklärten Dasein erfüllt ist. Wir können unser Leben mit dem seinen Verbindung setzen, indem wir an liturgischen Feiern

teilnehmen, wodurch die Geheimnisse des Lebens Jesu tatsächlich erlösend wirksam werden. Eine Erläuterung darüber brachte der Kardinal Bérulle; diese wurde von jüngeren Theologen auf Grundlage der Lehre des Thomas von Aquino vervollständigt.

### Résumé

## LE RÔLE SALVIFIQUE DES MYSTÈRES DE LA VIE DE JÉSUS

Anton Strle

Les chrétiens ne sont pas convaincus, dans la plus part des cas, que toute la vie du Christ, du moment de son Incarnation, a une valeur salvifique, et pas seulement sa mort et sa résurrection.

Le but du présent exposé est de montrer, dans sa première partie, que les mystères de la vie du Christ ont un rôle salvifique, mais toujours en liaison avec sa mort sacrificielle sur la Croix. Sa mort, en effet, est, dans son essence, la synthèse de sa vie. C'est dans le drame du Calvaire que transparaît au plus haut point l'intensité de l'amour du Christ envers les hommes.

Dans la deuxième partie on expose le mode selon lequel s'actualise l'efficacité salvifique de la vie du Christ. Son fondement est la charité envers le Père et envers les hommes, dont la vie de Jésus fut remplie et le demeure dans son état glorifié. Nous sommes mis en contact vital avec cet amour dans la célébration liturgique, où les mystères de la vie de Jésus deviennent pour nous salvifiques. C'est surtout le Cardinal de Bérulle qui a traité ce problème, développé par la suite par les théologiens modernes qui s'appuient sur saint Thomas d'Aquin.

Il s'en dégagent des conséquences importantes pour la vie liturgique, qui doit exercer son influence sur toute la vie du chrétien. C'est ce qui est affirmé dans la conclusion.

# Evharistija v luči sv. Trojice

France Oražem

O evharistiji mislimo in govorimo skoraj izključno samo kristološko, ne pa tudi trinitarično. Mislimo predvsem na navzočnost druge božje osebe z njeno človeško naravo. Saj je smisel evharistije res najprej v navzočnosti Kristusove človeške narave, šele v zvezi s tem v navzočnosti njegove božje narave, ki mu je skupna z Očetom in Sv. Duhom. Vendar pa moremo veliko bolj doumeti bogastvo evharistije, če jo preišljujemo izrečno v luči skrivnosti sv. Trojice.

Povezanost evharistije s sv. Trojico je utemeljena v razodetju, odkriva jo teološko razmišljanje, zlasti pa je ta povezanost lepo izražena v liturgiji. V večnem toku življenja, ki prihaja iz sv. Trojice in se v njej uporablja, je evharistija v zakramentalni ojkonomiji vrhunec božjega samodarovanja; je namreč zakrament združenja s sv. Trojico po Kristusu. V evharistiji se uresničuje »krogotok« zveličavne ojkonomije iz sv. Trojice v sv. Trojico. Evharistija je v resnici Očetov dar, odrešenjska navzočnost Sina, posvečevalno izlitje Sv. Duha. Človečnost, ki se zedinja s Kristusom v evharistični daritvi in jo posvečuje Sv. Duh, se vrača k Očetu in se zedinja s samim življenjem sv. Trojice. To misel jasno izraža drugi vatikanski koncil: »V obhajanju evharistije dobivajo verniki, združeni s škofom, pristop do Boga Očeta po Sinu, učlovečeni Besedi, ki je umrl in bil povelčan, v izlitju Svetega Duha, in dosejajo na ta način občestvo s presveto Trojico ter postajajo ‚deležni božje narave‘ (2 Petr 1, 4)« (E 15).

## I. Biblični nauk o sv. evharistiji v trinitarični luči

Za razodetjem trinitarične skrivnosti, zlasti v Janezovem evangeliju, pride trinitarična razsežnost tega, kar Jezus imenuje kruh življenja. Šesto poglavje Janezovega evangelija moramo razumeti v evharističnem smislu. Posebno 51. in naslednje vrste se zelo jasno nanašajo na evharistijo. Ves prejšnji govor se nanaša na Kristusa, ki ga moramo sprejeti z vero.<sup>1</sup>

### a) *Kruh življenja daje Oče*

Kristusov govor o kruhu življenja (Jan 6, 26 sl.) je kakor studenec, ki teče k svojemu cilju: k evharistiji: in je važen za pojmovanje zgodovine odrešenja. Ta Janezova perikopa, ki je obenem zgodovina in teologija, Kristusove besede in Janezovo osebno prepričanje, nam kliče v spomin velike resnice in ideje Janezovega evangelija in še posebno prologa. Vse pa se združuje v evharistični skrivnosti, ki jo kažejo kot nadaljevanje učlovečenega božjega Sina.<sup>2</sup>

Na začetku odrešenjskega dogajanja, ki se izpolnjuje v evharistiji, je Oče, ki daje resnični kruh življenja: Kristusa. »Ni vam dal Mojzes kruha

<sup>1</sup> Prim. Léon-Dufour, Riječnik biblijske teologije, 243.

<sup>2</sup> Prim. A. Winkenhäuser, Il Vangelo secondo Giovanni, 170 sl.



iz nebes, ampak moj Oče vam daje pravi kruh iz nebes« (Jan 6, 32). On pomaga vernikom, da razumejo to skrivnost, ko jih Oče notranje priteguje. »Nihče ne more priti k meni, če ga Oče, ki me je poslal ne pritegne« (6, 44). On je tisti, ki deli vernikom življenje sv. Trojice po Kristusu, ki je zanje postal kruh življenja. »Kakor je mene poslal živi Oče in živim jaz po Očetu, tako bo tisti, ki mene uživa, živel po meni« (Jan 6, 57).

Očetov delež v evharistiji je torej odločilen. Kruh življenja prihaja iz Očetove roke: je njegov dar, v katerem daje vernikom svoje življenje po svojem Sinu.

#### b) *Kruh življenja je Kristus*

Resnico, da je Kristus kruh življenja, nam pove razodetje oziroma Kristus sam zelo realistično. »Jaz sem živi kruh, ki sem prišel iz nebes. Če kdo je od tega kruha, bo živel vekomaj. Kruh pa, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta« (Jan 6, 51). »To je moje telo, ki se za vas daje; to delajte v moj spomin« (Lk 22, 19). Ta kelih je nova zaveza v moji krvi, ki se za vas preliva« (Lk 22, 20).

V semitskem izražanju pomenijo izrazi telo, meso in kri živo, delujočo realnost: pomenijo celotnega človeka. Vse te Kristusove besede pomenijo: evharistija je Jezusova oseba, Jezus sam. Vse razodetje o vsebini evharistije moremo povzeti v njegov božji-človeški Jaz. »Jaz sem kruh življenja, ki sem prišel iz nebes... Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostane v meni in jaz v njem« (Jan 6, 51. 56).

Očetov dar je torej njegov Sin in to v polnosti odrešenjskih skrivnosti, ki so koncentrirane v Kristusovi človečnosti. Evharistija zakramentalno nadaljuje velikonočno skrivnost, ki je dovršitev učlovečenja. Kristus se daruje v evharistični daritveni žrtvi, ki je simbolično pokazana v razlomljenem kruhu in prelitem vinu in istočasno izražena z njegovimi besedami. Opravlja se v njegov spomin, ko Cerkev v prostoru in času ponavzočuje enkratno, dokončno in večno Kristusovo daritev. V evharistiji je navzoč vstali Kristus, v duhovnikih še posebno kot veliki duhovnik, ki je šel skozi nebesa pred božji prestol (prim. Hebr 4, 14): pri svojem »obedu« je navzoč v vernikih, kakor je bil po vstajenju s svojimi učenci (prim. Jan 21, 13), navzoč s svojo poveljano človečnostjo, zaznamovano z znamenji veličastne zmage in s polnostjo Sv. Duha.

#### c) *Duh je, ki oživlja*

Če je Očetov dar Kristus sam, nas združenje z njegovo poveljano človečnostjo napolnjuje s Sv. Duhom.

Kristusove skrivnostne besede: »Duh je, ki oživlja, meso ne koristi nič« (Jan 6, 63), pomenijo: Duh, ki napolnjuje veličastno Kristusovo človečnost, napravlja njegovo meso sposobno, da sprejme in prenese božje življenje.<sup>3</sup> V teh kratkih besedah se kaže vsa Janezova teologija o izlitju Sv. Duha iz Kristusove človečnosti, ki je še bolj obdelana pri sinoptikih, zlasti pa pri sv. Pavlu.

<sup>3</sup> Prim. A. Winkenhäuser, *Il Vangelo secondo Giovanni*, 185.

Že postavitev evharistije implicite kaže dar Sv. Duha. Evharistija je kri zaveze, ki ustvarja nove odnose milosti med Bogom in ljudmi. Je bistveni dar nove zaveze, ki so jo preroki napovedovali kot izlitje Duha v srca ljudi.<sup>4</sup>

Isto misel zelo naglašča tudi sv. Pavel, ki predstavlja evharistijo kot zakrament — znamenje, vzrok in notranjo moč — cerkvene edinosti. »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo: vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 17). Popolnoma jasno pa je, da more samo Kristusov Duh uresničiti edinost vernikov in pospeševati njihovo duhovno rast v Kristusu.

Razodetje o sv. evharistiji nam dovolj pokaže njen trinitarični pomen. Oče je izvor, Kristus je dar, Sv. Duh je zadnja odrešujoča danost, kot dar Očeta in Sina, vez ljubezni med sv. Trojico in človeštvom. Isto božje življenje, ki prihaja iz Očeta in se v Sv. Duhu izliva v vernike, prihaja po Kristusovi človečnosti znotraj njegovih odrešenjskih skrivnosti. Kristjan se druži z Očetom kot virom milosti, s Sinom kot stvariteljem odrešenja, s Sv. Duhom kot posvečevalcem posameznikov in celotnega božjega ljudstva.

## II. Teološko razmišljanje

Teologija je na osnovi virov razodetja poglobila nauk o Kristusovi navzočnosti v evharistiji. Nekateri skušajo prikazati, da je danes nauk o realni Kristusovi navzočnosti nekako v krizi, zlasti kar zadeva razlago, češ da je dosedanji način razlage in utemeljevanja tuj moderni miselnosti. Proti vsem poskusom prevelikih sprememb razlage razodetega nauka je cerkveno učiteljstvo ponovno potrdilo vero Cerkve v realno Kristusovo navzočnost v evharistiji.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Zlasti Jer 31, 31—33 in Ezek 36, 25—27.

<sup>5</sup> V encikliki *Mysterium fidei* pravi Pavel VI.: »Ni dovoljeno... obravnavati skrivnosti transsubstanciacije, ne da bi kaj omenili čudovito spremenjene vse substance kruha v Kristusovo telo in vse substance vina v Kristusovo kri, o čemer govori tridentinski koncil, tako da bi se ustavljali le pri spremenitvi pomena (transsignificatio) in spremenitvi namena (transfinalisatio), kakor to imenujejo; ali končno postavljati in v prakso uvajati mnenje, kakor da v posvečenih hostijah, ki preostanejo po končani mašni daritvi, Kristus Gospod ni več pričujoč« (11). »Z izvršitvijo transsubstanciacije podobi kruha in vina nedvomno dobita nov pomen, ker nista več navadni kruh in navadna pijača, temveč znamenje svete stvari in znamenje duhovne hrane; toda nov pomen in nov namen dobita zato, ker vsebujeta novo 'stvarnost', katero po pravici imenujemo ontološko. Pod podobama kruha in vina ni sedaj nič več tega, kar je bilo prej, temveč čisto nekaj drugega; in sicer ne le v odvisnosti od sodbe, ki je vsebovana v veri Cerkve, ampak v objektivni stvarnosti sami.« (47) Isto naglašča veroizpoved Pavla VI.: »Kakršna koli bogoslovna razlaga, ki skuša nekoliko razumeti to skrivnost, se mora, da bo skladna s katoliško vero, držati tega, da kruh in vino v stvarnosti sami, to je neodvisno od našega duha, z izvršitvijo posvečenja prenehata bivati, tako da sta odslej pod zakramentalnima podobama kruha in vina resnično pred nami presveto telo in kri Gospoda Jezusa, kakor je to hotel Gospod sam z namenom, da bi se sam dajal v hrano in bi nas združeval v enoto svojega skrivnostnega telesa« (25). Slov. prevod »Credimus« Pavla VI. glej: Bogoslovni vestnik 28 (1968) 291—298.

V luči bibličnih tekstov, ki smo jih že omenili, moremo reči, da enostranska razlaga evharistične skrivnosti izključno v kristološkem smislu sicer ni ravno zmotna, vendar nepopolna in je v nevarnosti, da osiromaši dejansko bogastvo evharistične skrivnosti. Današnja teologija, ki zelo poudarja v evharistični skrivnosti bistvene vidike — daritev, spomin in obed — razširja svoja obzorja v smeri k trinitarčni razsežnosti v evharistiji in k njenemu bistvenemu pomenu za duhovno življenje. Ta dva momenta se predvsem kažeta v odnosu med evharistijo in Sv. Duhom.<sup>6</sup>

Ta nova odprtost opozarja predvsem na dve dejstvi: na delovanje Sv. Duha v evharističnih darovih; na zakramentalno milost evharistije kot duhovno zedinjenje k Kristusom po daru Sv. Duha. Ta dva vidika sta biblično utemeljena in v vzhodni liturgiji precej upoštevana.<sup>7</sup>

### a) *Delovanje Sv. Duha*

Ena izmed značilnosti vzhodne teologije in liturgije je, da pripisuje spremnjenju evharističnih darov skrivnostni moči Sv. Duha. To je pomen epikleze ali klicanje Očeta, da pošlje Sv. Duha, ki naj posveti kruh in vino. Ta misel vzhodne cerkve je izražena v mnogih starih tekstih. Tu navedimo samo enega: »Darujemo ti to duhovno in nekrvavo daritev in te kličemo in molimo ter ponižno prosimo: pošlji svojega Sv. Duha nad nas in nad te darove, ki so pred nami... Napravi iz tega kruha dragoceno telo tvojega Kristusa in iz tega kar je v kelihu, dragoceno kri tvojega Kristusa, in spremeni s svojim Sv. Duhom.«<sup>8</sup> Epikleza, ki jo uporabljajo v vzhodni liturgiji, nam pove, da je konsekracija delo Sv. Duha. Nikakor pa noče reči, da se spreminjanje šele takrat izvrši, ko je izgovorjena — v splošnem stoji epikleza v vzhodnih liturgijah za konsekracijskimi besedami in pred obhajilom — toda hoče le naglasiti, da je pri spreminjenju udeležen tudi Sv. Duh in sicer ob izgovarjanju Gospodovih besed.

V vzhodni patristični literaturi pogosto najdemo izraz: napolniti darove s Sv. Duhom. V zahodni teologiji pa je ta misel preveč potisnjena v ozadje. Le posamezni starejši teologi izrečno omenjajo delovanje Sv. Duha. Tako npr. srednjeveški sholastik Paschasius Radbertus pravi: »Z močjo Sv. Duha in po Kristusovi besedi postaneta njegovo meso in kri.«<sup>9</sup> Še bolj naglaša delovanje Sv. Duha v evharistiji Tomaž Akvinski. »V tem zakramentu je Kristusovo telo duhovno, to je nevidno in po moči Sv. Duha.«<sup>10</sup> »Ko pravimo, da se samo z močjo Sv. Duha spremeni v Kristovo telo, ne izključujemo instrumentalne moči, ki je v formi tega za-

<sup>6</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, 378—386.

<sup>7</sup> Prim. Bouyer L., *Eucharistie*, 273—304; in J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et Saint-Esprit*, 380—382. Tudi protestantska teologija zlasti kalvinistična zelo naglaša delovanje Sv. Duha v evharistiji. O tem glej M. Thurian, *La Eucaristia*, zlasti 295—298.

<sup>8</sup> Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega in sv. Vasilija Velikega (slov. prevod), Rim—Trst 1965, 52.

<sup>9</sup> »Virtute Spiritus Sancti per verba Christi caro et sanguis ipsius efficitur«. Navaja J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et Saint-Esprit*, 382.

<sup>10</sup> »Corpus Christi est in hoc sacramento spiritualiter, id est invisibiliter, et per virtutem Spiritus Sancti«. S. th. 3 q.75 a.1 ad 1.



kramenta.«<sup>11</sup> Veroizpoved, ki jo je Inocenc III. predložil valdencem, pravi, da se evharistija ostvarja »v Stvarnikovi besedi in z močjo Sv. Duha«.<sup>12</sup>

Prepričanje o delovanju Sv. Duha pri transsubstanciaciji, ki je v vzhodni liturgiji tako jasno izražena, temelji na dveh osnovnih načelih: Tesna povezanost Sv. Duha s Kristusovo človečnostjo, ki jo evangelisti predstavljajo kot poglavitno dejstvo v Kristusovem življenju; učlovečenje je bilo delo Sv. Duha (prim. Lk 1, 31); maziljenje s Sv. Duhom za označevanje božjega kraljestva (prim. Apd 10, 36—38). Na soteriološki ravni je evharistija kakor čudovito spremenjenje, v katerem postaneta kruh in vino poveljučana Kristusova človečnost. Od tod sledi drugo načelo, ki ga zasledimo pri vzhodnih cerkvenih očetih, da je namreč vse, kar Bog velikega dela v stvarstvu in zlasti v novi zavezi, delo Gospodovega Duha.<sup>13</sup>

Tako moremo reči, da je Sv. Duh tisti, ki posveti darove, jih napolni s svojo močjo in spremeni v Kristusovo telo in kri. Ta zaključek je zelo važen prav glede danes aktualnega razpravljanja o realni Kristusovi navzočnosti in transsubstanciaciji. Če teološka tradicija prizna, oziroma bolj naglasi, da je spremenjenje darov delo Sv. Duha, potem so teorije o transignifikaciji in transfinalizaciji v ožjem pomenu nepotrebne.<sup>14</sup> Delo Duha Stvarnika se ne more omejiti na neko približno spremenjenje. Če se v evharistiji zgodi pravo in smotrno spremenjenje, je to zato, ker Sv. Duh notranje popolnoma spremeni kruh in vino, ki jima da nov pomen in cilj, spremeni ju v nekaj novega, kar pripada sedaj Sv. Duhu.

#### b) Zedinjenje s Kristusom po daru Sv. Duha

Kakor naglašajo drugi vatikanski koncil, je evharistija Kristus sam, »ki daje ljudem življenje s svojim mesom, po Sv. Duhu oživljenim in oživljajočim« (D 5). Kristusova človečnost, navzoča v evharistiji, je poveljučana, duhovna, »pnevmatična«, to je, napolnjena s Sv. Duhom. Sv. Duh je dar vstalega Kristusa vernikom. V obhajilu se uresničuje občestvo s Sv. Duhom posvečevalcem. V tem pomenu moramo tudi razumeti Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Iz deležnosti pri Gospodovem telesu in njegovi krvi se dar Duha kot živa voda (prim. Jan 7, 37—39) v obilju razliva v posameznike, če le prejmejo obhajilo ne le zakramentalno, ampak tudi duhovno, to je z živo vero, ki deluje po ljubezni« (38).

Tudi teologija danes, da tako rečem, premika akcent od zakramentalne Kristusove navzočnosti na zakramentalno milost, ki je duhovno zedinjenje s Kristusom in vsemi udi njegovega telesa po Sv. Duhu. Odrešujoče

<sup>11</sup> »Cum dicitur sola virtute Spiritus Sancti panem in corpus Christi converti, non excluditur virtus instrumentalis, quae est in forma huius sacramenti«. S. th. 3 q. 78 a. 4 ad 1.

<sup>12</sup> »In verbo Creatoris et in virtute Spiritus Sancti«. Denz 424.

<sup>13</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et Saint-Esprit*, 383.

<sup>14</sup> Z izrazom transfinalizacija hočejo nekateri teologi povedati, da kruh in vino nista več namenjena našemu telesnemu hranjenju in dobita nov namen: postala sta hrana nadnaravnega življenja. Z izrazom transignifikacija pa hočejo naglasiti, da sta kruh in vino z evharističnim spremenjenjem dobila nov pomen. Postala sta znamenji Kristusovega telesa in krvi. Gotovo da moremo v nekem smislu obe teoriji sprejeti kot razlago transsubstanciacije, upoštevajoč pri tem nauk cerkvenega učiteljstva.



srečanje s Kristusovo človečnostjo se nadaljuje v procesu notranjega prerodenja in posvečenja, ki je v ojkonomiji odrešenja delo Sv. Duha. Tako tudi današnja duhovnost ni usmerjena toliko na češčenje Kristusa, ki je navzoč v evharistiji, ampak še bolj na zedinjenje z njim po Sv. Duhu vsak trenutek življenja v srečanju z bližnjim in v spolnjevanju bratske ljubezni, ki jo spodbuja in usmerja Duh ljubezni. Na to nas navaja tudi že imenovano Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Za zedinjenost s Kristusom, na katero je ta zakrament naravnani, pa je treba skrbeti ne le v času obhajanja evharistije, ampak je treba to zedinjenost nadaljevati v celotnem krščanskem življenju, tako da bodo verniki v veri neprestano premišljevali prejeti dar in da bodo ob vodstvu Sv. Duha v zahvaljevanju živeli svoje vsakdanje življenje ter prinašali obilnejše sadove ljubezni« (38).

### III. Trinitaričnost evharističnih molitev

V evharističnih molitvah povzema liturgija biblično in patristično-teološko izročilo in odkriva dinamizem evharistične skrivnosti v luči sv. Trojice.

Dovolj je, da pazljivo preberemo že tako imenovani rimski kanon. Takoj opazimo trinitarično usmerjenost evharistije na ravni trinitarične ojkonomije odrešenja. Ta trinitarična usmerjenost se razvija skozi vso evharistično anaforo in doseže svoj višek v slovesni doksologiji na naslov sv. Trojice; ta doksologija je konec velike evharistične molitve. Kanon je velika molitev Cerkev Bogu Očetu po Sinu v Sv. Duhu. Kristusovo daritev Očetu za Cerkev prebujata in vodi Sv. Duh. Pri tej daritvi ni samo sprejem žrtve, ampak tudi resnični Očetov dar v navzočnosti njegovega Sina z izlitem Sv. Duha. Omenimo čisto kratko, kako so imenovane vse tri božje osebe in njihova vloga v evharistični daritvi.

Molitve Cerkev se od začetka do konca brez prenehanja nanaša na Očeta. Cerkev moli s Kristusom in v njegovem imenu in izraža zato svoje otroško zaupanje v Očeta. Takoj na začetku (rimski kanon in četrta evharistična molitev) ga nagovori z njemu lastnim lepim imenom: Oče. Potem sledi razgovor Cerkev (božjega ljudstva) z Očetom. Oče ostane skozi vso mašo na vidiku kot izvor in cilj Kristusove daritve. Njemu gre prošnja in hvala, od njega prihaja blagoslov in Kristusova navzočnost. Kristusova podoba je bolj nejasna, ker se njegove besede in njegovo darovanje združuje z molitvijo in darovanjem Cerkev. Zelo jasno je izražena njegova vloga srednika — po Kristusu, po tvojem Sinu. Njegova nevidna navzočnost v Cerkvi postane zaznavna v svetih darovih. Tu je njegova poveličana človečnost: telo in kri, ki je hkrati dar Očetu v hvalo, vernikom pa kot hrana in pijača odrešenja. Kanon nam Kristusa pokaže pod dvojnimi vidikoma: Velikega duhovnika-srednika, ki sam daruje po služabniku in molitvah Cerkev, in kot žrtev, ki je navzoča v zakramentalnih znamenjih. Večna trajna Kristusova daritev v nebesih postane časovna in sedanja, ko jo daruje Cerkev.

V rimskem kanonu se Sv. Duh izrečno skoraj ne omenja. Pač pa je delovanje Sv. Duha zelo naglašeno v novih evharističnih molitvah. Njegova vloga je izražena kot vloga spremenjevalca in posvečevalca evharističnih darov in je obenem tudi Očetov in Kristusov dar Cerkvi in

posvečevalec vse Cerkve in posameznih vernikov. V prošnji k Očetu, ki je pred konsekracijskimi besedami, se omenja Sv. Duh, ki se mu pripisuje spremenjenje kruha in vina. »Zato posveti, prosimo po svojem Duhu te darove, da nam postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa« (2. ev. mol.). »Zato te, Gospod, ponižno prosimo, da po Svetem Duhu milostno posvetiš te darove, ki ti jih prinašamo« (3. ev. mol.). »Prosimo torej, Gospod, naj Sveti Duh posveti te darove, da postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa« (4. ev. mol.).

Razen delovanja Sv. Duha pri spremenjenju je v novih evharističnih molitvah zelo naglašena misel o posebni podaritvi Sv. Duha Cerkvi in posameznim vernikom, ki se udeležijo evharistične daritve. To jasno izraža prošnja molitev, ki sledi anamnezi velikonočne skrivnosti. »Ponižno prosimo, naj nas Sv. Duh po prejemu Kristusovega telesa in njegove krvi združi v eno« (2. ev. mol.). »Napolni nas s Sv. Duhom, da bomo eno telo in en duh v Kristusu, ko se hranimo z njegovim telesom in njegovo krvjo« (3. ev. mol.). »Vse, ki bodo deležni istega kruha in keliha, naj Sveti Duh združi v eno telo, da postanejo živa daritev v Kristusu, v hvalo tvojemu veličanstvu« (4. ev. mol.). Glavna misel vseh treh evharističnih molitev je podaritev Sv. Duha vernikom. Sv. Duh vernike posvečuje in združuje v skrivnostno Kristusovo telo, ki ga oživlja isti Sv. Duh.

Trinitarična misel evharističnih molitev (in rimskega kanona) je povzeta v sklepni doksologiji: »Po Kristusu, s Kristusom in v Kristusu tebi vsemogočnemu Bogu Očetu, v občestvu Svetega Duha vsa čast in slava na vse veke vekov«. V občestvu Sv. Duha ne pomeni samo edinstvo življenja Sv. Duha z Očetom in Sinom, ampak tudi to, da je Kristusova Cerkev oživljena z dihom življenja, ki ga prebuja Sv. Duh.

Kratka shema bi bila: Očetu hvala in čast; Kristus je srednik, ki po služabniku Cerkve daruje sebe in svoje vernike, ki so v njega včlenjeni; Sv. Duh združuje vernike v eno telo, zedinja s Kristusom, jih vodi prav v sv. Trojico, končno k Očetu. Tako nam evharistične molitve izražajo »krogotok« odrešenjske skrivnosti, ki je delo sv. Trojice.

### Sklep

Osebnostno srečanje s Kristusom, ki je trpel, umrl in poveličan vstal, je cilj zakramentalnega obhajila. Ta Kristusova navzočnost v nas je dinamična, teži za tem, da nas posveti, notranje vskladi z njim, teži za postopnim preoblikovanjem vsakega kristjana v njegovo skrivnost smrti in življenja. Kristusova prehodna navzočnost v zakramentalnih podobah, se nadaljuje v daru njega samega, ki je Sv. Duh. Njegova navzočnost ni vezana na nobeno zunanjo podobo. Iz Kristusove poveličane človečnosti prihaja njegov Duh, ki nas združuje z njim na posebno intimen način in nas povezuje v eno telo, oživljeno z dihom njegovega življenja.

Zedinjenje s Kristusom po Sv. Duhu teži v svoji vertikalni dimenziji za zedinjenjem z Očetom, od katerega prihaja božje življenje in h kateremu nas vodi Duh posinovljenja, ki ga je Gospod poslal. Kristjan se vključuje v življenje sv. Trojice, deležen je njenega življenja. Toda še vedno je ločen, dokler Sv. Duh zakramentalnega združenja ne dopolni v dokončno,

popolno eksistencialno občestvo. Zakramentalno zedinjenje je obenem dar in hrepenenje v veri in ljubezni po dokončnem zedinjenju s sv. Trojico. Kristjan skupaj s Kristusom govori z Očetom, ga moli in se mu daruje v upanju, da bo uslišan. Čuti, da mu je Sv. Duh, kakor je Kristus obljubil, dan v njegovo posvečenje, toda še vedno pa ga preganja želja in hrepenenje po polnem zedinjenju s sv. Trojico, kar je cilj njegovega življenja. Kristusova prošnja, »da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno« (Jan 17, 21), dobi v obhajilu vso svojo eksistencialno globino.

V svoji horizontalni dimenziji obhajilo in zedinjenje s sv. Trojico, vodi kristjana k združenju z brati in sestrami v Cerkvi; to je, k združenju z veliko človeško družino, ki ima v sv. Trojici svoj izvor, poslanstvo in cilj. Veliki odrešenjski načrt sv. Trojice osvetljuje odnose vernika do božjega ljudstva in sploh do vseh ljudi. Kristjan, ki uživa evharistični kruh, se ne združi samo s sv. Trojico, ampak postane tudi njen nosilec in oznanjevalec v svetu. Biti mora pričevalec odrešilne Očetove ljubezni, Kristusovega velikodušnega žrtvovanja in posvečevalnega poslanstva Sv. Duha. Tako postane evharistija zakrament občestva s sv. Trojico v vseh vidikih njenega bogastva: zakrament darovanja trinitarnega življenja v Kristusu, srečanje vernikov in Cerkve, ki so združeni v Kristusu z Očetom in Sv. Duhom, dinamično pričevanje ojkonomije sv. Trojice v življenju posameznih vernikov, dokler se vse to, kar je rojeno iz sv. Trojice, spet ne povrne k njej.

#### Literatura

- Odlok o službi in življenju duhovnikov 2. vatikanskega cerkvenega zbora.  
Odlok o ekumenizmu 2. vatikanskega cerkvenega zbora.  
Pavel VI., *Mysterium fidei*, slovenski prevod, Ljubljana 1965.  
Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti, slovenski prevod, Ljubljana 1967.  
Betz J., *Eucharistie*, v: *Sacramentum mundi I*, Freiburg 1967, 1214 do 1233.  
Bouyer L., *Eucharistie*, Tournai 1966.  
Léon-Dufour, *Riječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969.  
Rahner K., *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1961.  
Schmaus M., *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960.  
Thurian M., *La Eucaristia*, Salamanca 1965.  
Tillard J. M. R., *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, v: *NRTh 90* (1968), 361—387.  
Winkenhäuser A., *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1962.

#### Povzetek

### EVHARISTIJA V LUČI SV. TROJICE

France Oražem

Bogastvo evharistije moremo veliko bolj doumeti, če jo izrecno premišljujemo v luči skrivnosti sv. Trojice. Tesno povezanost evharistije s skrivnostjo sv. Trojice nam kažeta predvsem sv. pismo in liturgija. Poudarjata zlasti delovanje Sv. Duha. Sv. Duh posveti darove, napolni jih s svojo močjo

in spremeni v Kristusovo telo in kri. Evharistija je zakrament združenja s sv. Trojico po Kristusu. V resnici je Očetov dar, odrešenjska navzočnost Sina in posvečevalno izlitje Sv. Duha. Človečnost, ki se v evharistični daritvi zedinja s Kristusom in jo posvečuje Sv. Duh, se vrača k Očetu in se zedinja s samim življenjem sv. Trojice. Evharistija združuje tudi vse kristjane v veliko človeško družino, ki ima svoj izvor, svoje poslanstvo in svoj cilj v sv. Trojici.

### **Zusammenfassung**

#### **DIE EUCHARISTIE IM LICHT DER HL. DREIFALTIGKEIT**

France Oražem

Der Reichtum der Eucharistie läßt sich tiefer erfassen, wenn man diese im Lichte des Geheimnisses der hl. Dreifaltigkeit betrachtet. Die enge Verbundenheit der Eucharistie mit dem Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit tritt insbesondere in der hl. Schrift und in der Liturgie deutlich zu Tage. Beide legen starken Nachdruck auf die Wirksamkeit des hl. Geistes. Der hl. Geist weihet die Gaben, füllt sie mit seiner Kraft aus und verwandelt sie in Leib und Blut Christi. Die Eucharistie ist das Sakrament der Vereinigung mit der hl. Dreifaltigkeit durch Christus. Fürwahr ist sie die Gabe des Vaters, die erlösende Anwesenheit des Sohnes und das heiligende Sichergießen des hl. Geistes. Die Menschlichkeit, die in der eucharistischen Opferung mit Christus vereinigt und vom hl. Geist geheiligt wird, kehrt zurück zum Vater und vereinigt sich mit dem wirklichen Leben der hl. Dreifaltigkeit. Die Eucharistie schließt alle Christen zu einer großen Menschenfamilie zusammen, deren Ursprung, Sendung und Ziel in der hl. Dreifaltigkeit liegt.

### **Résumé**

#### **LE MYSTÈRE EUCHARISTIQUE À LA LUMIÈRE DU MYSTÈRE TRINITAIRE**

France Oražem

La richesse du mystère eucharistique se comprend beaucoup mieux si nous le méditons à la lumière du mystère trinitaire. Le lien étroit entre les deux mystères ressortit de l'Écriture Sainte et de la liturgie. Les deux mettent l'accent sur l'action de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint sanctifie les offrandes, les remplit de sa force et les change dans le corps et le sang du Christ. L'Eucharistie est le Sacrement de l'union d'avec la Sainte Trinité par le Christ. Elle est le don du Père, la présence salvifique du Christ et l'effusion sanctifiante du Saint Esprit. L'humanité qui s'unit au Christ par le sacrifice eucharistique et que le Saint Esprit sanctifie, retourne au Père et s'unit à la vie même de la Sainte Trinité. L'Eucharistie rassemble également tous les chrétiens dans une grande famille humaine, qui a son origine, sa mission et sa fin dans la Sainte Trinité.



# Kontemplativno in aktivno življenje

France Orazem

Danes se kristjani vedno bolj zavedamo svoje častne obveznosti delati za to, da vsi ljudje spoznajo in sprejmejo božje odrešenje. Pri tem je važna in pomembna zunanja apostolska dejavnost za rast božjega kraljestva. Toda neredko se dogaja, da ne znamo vskladiti skrbi za svoje osebno duhovno življenje z zunanjo aktivno apostolsko prizadevnostjo. Nekateri razglašajo, da najbolje opravljamo krščansko dolžnost: širiti oznanilo odrešenja, če se popolnoma vržemo v zunanjo dejavnost, saj s tem najbolj posnemamo Boga, ki je vedno »in actu«. Drugi pa nasprotno mislijo, da se je treba posvetiti izključno kontemplativnemu življenju, in bo Bog, ki je še vedno vsemogočen, brez našega posebnega angažiranja napravil, da bo božje ljudstvo rastle vse do konca časov. Sicer načelno skorajda vsi vemo, da v resnično krščanskemu življenju ni nasprotja med kontemplativnim in aktivnim življenjem, da je to eno samo življenje, življenje v Bogu in z Bogom. Življenje vsakega kristjana mora biti kontemplativno in aktivno, apostolsko, sicer ni krščansko. Divergence nastopajo samo takrat, če imamo apostolat za čisto zunanje delo in kontemplacijo za brezdolje pred Bogom.

Tomaz Akvinski je vprašanju kristjanovega kontemplativnega in aktivnega življenja posvetil polovico drugega dela svoje teološke Summe in mineva prav letos 700 let, ko ga je napisal.

## Kontemplativno življenje

Sv. Tomaž, zvest duhovno-teološki tradiciji, rabi izraz kontemplativno življenje v pomenu notranjega osebnega odnosa z Bogom, bodisi mističnega, bodisi tistega, ki je vsebovan že v sami veri in ljubezni, v vseh okoliščinah življenja: v molitvi in delu, trpljenju in veselju. Kolikor bolj se v srcu kristjana naseli Kristus, kolikor bolj je utrjen v ljubezni in ukoreninjen v Bogu, toliko bolj je kontemplativen (prim. Ef 3, 17). Kontemplativno življenje ni vezano na molitveno samoto, ni privilegij tistih, ki so se pred svetom umaknili za samostanske zidove. Kontemplativno življenje more in mora kristjan gojiti povsod, ker je Bog povsod. V vseh stvareh je pustil svoje sledove, ki bolj ali manj razločno govorijo o njem in ga razodevajo. Ni nujna telesna samota, pač pa samota srca. To je nenavezanost in prostost od sveta.

Po Tomažu so za kontemplativno življenje nujno potrebne: a) moralne kreposti, b) nekatera dejanja, ki še bolj neposredno vplivajo na kontemplacijo, c) kontemplacija (zrenje) ustvarjenih stvari, č) kontemplacija (zrenje) božje Resnice.<sup>1</sup>

a) V genezi kontemplativnega življenja in to v samem njegovem temelju so moralne kreposti zelo važne. Imajo namreč funkcijo prave mere, uzde in discipline predvsem glede tistih dejavnosti v človeku samem in okrog njega, ki morejo motiti in ovirati kontemplacijo. Take

<sup>1</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.4.

so: zunanja dejavnost, neurejene strasti, nizka čustva, nagnjene do zunanjih stvari, čutna ugodja, ki zastirajo pogled duha.<sup>2</sup> Moralne kreposti urejajo vsa ta neurejena poželenja in nagnjenja, tako da so vsa dejanja v skladu s končnim ciljem, in čeprav ne spadajo k bistvu kontemplacije same, ustvarjajo notranje ravnotežje, mir in čistost srca, kar je nepogrešljivo za kontemplativno življenje.<sup>3</sup>

b) Še bolj neposreden vpliv na kontemplacijo, čeprav še niso prava kontemplacija, imajo: poslušanje ložje besede, duhovno branje in molitev, s katero si izprosimo potrebno notranjo luč za pravilno razumevanje. Ta dejanja so že kot napol kontemplacija, ali kakor pravi sv. Tomaž: »Začetek, po katerem pride človek do kontemplacije Resnice same«. <sup>4</sup> Razen teh intelektualnih dejanj so še druga, ki vodijo v kontemplacijo, ali pa iz nje izhajajo. Kajti kontemplativno življenje, čeprav je po svojem bistvu intelektualno, ima začetek v dejanju volje, ki v ljubezni hrepeni po Bogu; in se konča v duhovnem veselju, ki je spet v ljubezni.<sup>5</sup> Ljubezen do Boga je torej najgloblja in najbolj učinkovita moč kontemplativnega življenja. Zakaj kakor piše sv. Tomaž, »je zadnja popolnost kontemplativnega življenja božja resnica in to ne samo, kolikor jo spoznamo, ampak kolikor jo ljubimo«. <sup>6</sup>

c) Bistveno dejanje kontemplativnega življenja je v intelektualnem gledanju, zrenju, ki je po Tomažu najprej usmerjeno na božjo Resnico samo, potem pa na ustvarjene stvari, »kolikor te človeka korak za korakom vodijo do spoznanja Boga«. <sup>7</sup> Stvari so v resnici kakor stopnice, po katerih človek spoznava Boga in se dviga k njemu.<sup>8</sup> Tu je cela vrsta stopenj spoznanja od stvari do Boga. Čim tesnejši odnos imajo stvari z Bogom, tem bolj pomagajo človeku pri kontemplaciji. Zlasti duhovne stvarnosti, ki jih Bog ustvarja in podarja v duhovnem življenju, še posebno podpirajo kontemplacijo.<sup>9</sup> Seveda, če spoznanje stvari vzbuja in veča v človeku domišljavost in oholost, ga oddaljujejo od Boga. »Če pa svoja spoznanja podreja Bogu, kakor vsako drugo popolnost, je za njega spoznanje rast in napredek v predanosti Bogu«. <sup>10</sup>

Med »ustvarjenimi stvarmi« je posebno Kristusova človečnost tesno povezana z božanstvom, zato premišljevanje o njej najbolj disponira človeka za kontemplacijo Boga samega. To je najkrajša in direktna pot. Zakaj kakor pravi božični hvalospev, ki ga Tomaž Akvinski navaja: »Medtem, ko Boga vidno spoznavamo (v Kristusovi človečnosti), naj bi se po njem vneli v ljubezni do nevidnih stvari«. <sup>11</sup> Krščanska pobožnost in torej tudi kontemplativno življenje je po pravici osredotočena na Kristusa. Vendar

<sup>2</sup> S. th. 2 — 2 q.172 a.4; q.186 a.3 ad 4; q.15 a.3 ad 1.

<sup>3</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.2 ad 2; q.181 a.1.

<sup>4</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a. 3.

<sup>5</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.1.

<sup>6</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.7 ad 1.

<sup>7</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.4.

<sup>8</sup> S. Thomae Aquinatis, In omnes S. Pauli apostoli epistolas commentaria, c.1, L.6.

<sup>9</sup> S. th. 2 — q.180 a.4 ad 2, ad 3.

<sup>10</sup> S. th. 2 — q.82 a.3 ad 3.

<sup>11</sup> S. th. 2 — 2 q.82 a.3 ad 2.

Kristus ni končni cilj kontemplativnega življenja, ki se mora dvigniti do večne božje Resnice.

č) Pravo dejanje kontemplativnega življenja je v kontemplaciji božje Resnice, ki je Bog sam. Iz te kontemplacije izvira in raste ljubezen do njega. Latinskemu izrazu *contemplatio* ustreza grški *theoria*. Beseda je sestavljena iz dveh besed *Theos*, Bog, in *orô*, vidim. *Theorôs* je tisti, ki vidi Boga in *theoria* je gledanje, zrenje Boga.<sup>12</sup> Resnična in popolna kontemplacija je tista, ki v intuitivnem gledanju gleda Boga v njegovem bistvu. V tem gledanju je utešeno naravno hrepenenje človeške duše po Bogu. Vendar človek ne more samo s svojimi naravnimi sposobnostmi priti do takega gledanja, v katerem je popolna blaženost, ker je Bog zaradi svoje transcendentnosti neskončno oddaljen človeškemu razumu kot »forma intelligibilis«.<sup>13</sup> Samo Bog more dvigniti in spopolniti človeški razum za tako gledanje, ki ima svoje popolno uresničenje šele po smrti. Popolno kontemplativno življenje imajo torej zveličani. Tu na zemlji je kontemplativno življenje samo začeto in nepopolno. »Je začetek blaženosti, ki se je začelo in se bo v bodočnosti spopolnilo do vse polnosti.«<sup>14</sup>

Po nauku Akvinca se morejo duše, ki so v posvečujoči milosti, že v moči te milosti, brez posebnih karizem, dvigniti do božje kontemplacije, ki ima za predmet božje stvari, in je toliko bolj popolna in globoka, kolikor bolj te stvari, ki so predmet kontemplacije, kažejo in razodevajo svoj vzrok — Boga. Poleg preprostega naravnega spoznanja o Bogu in njegovih stvareh je človeški razum razširjen in spopolnjen z razodetjem, ki mu razum odgovarja z vero, s katero prodremo do notranjih božjih skrivnosti. Res je, da ta nadnaravna krepost ne odstrani temnosti skrivnosti, kakor to stori blaženo gledanje zveličanih, ampak ob pomoči milosti pripravi razum, da z lahkoto sprejema božjo resnico.<sup>15</sup> Darovi Sv. Duha pa, ki napravijo dušo učljivo za božje navdihe in gibčno ob božjih razsvetljenjih, odpirajo nova, bolj svetla pota kontemplaciji.

Darovi Sv. Duha imajo v kontemplativnem življenju zelo velik pomen. Čeprav nas ne vodijo prav do gledanja božjega bistva, ampak razvijajo svojo dejavnost v obsegu vere, pride vendar duša po njih do intimnega združenja z Bogom, kjer v notranjem razgovoru z njim sliši njegov glas, ko ji razkriva svoje načrte in skrivnosti. Darovi Sv. Duha ustvarjajo v duši razpoloženje za kontemplacijo kot preprosto intuitivno gledanje božje resnice, ki je bolj ali manj popolno, odvisno od dosežene popolnosti duhovnega življenja, ta pa je spet odvisna od človekovega sodelovanja z božjo milostjo.

Misliti na Boga, združiti se z njim, živeti z njim, živeti kakor on, to je najgloblja zahteva ljubezni in zato kontemplativnega življenja. Prva pravica ljubezni ni, da tistemu, ki ga ljubimo, ustrezamo in služimo, ampak da se združimo in veselimo z njim. Služba in zunanje dejavnosti so samo hipotetična posledica, časovno in od drugih okoliščin pogojena. Kontemplacija je intelektualna dejavnost, ki spodbuja, prešinja in oblikuje ljubezen in je tudi njen cilj. Ljubezen, ki je v kontemplaciji navzoča in de-

<sup>12</sup> I. Hausherr, *Prière de vie, vie de prièr*, 392.

<sup>13</sup> S. th. 1 q.12 a.4; De ver. q.8 a.3.

<sup>14</sup> S. th. 2 — 2 q.180 a.4; De ver. q.18 a.8.

<sup>15</sup> S. th. 3 q.55 a.4.



lujoča, ne samo priganja, ampak daje tudi globoka spoznanja Boga. Zakaj če je res, da toliko bolj spoznamo dobro, kolikor bolj ga ljubimo, potem je tudi res: kolikor bolj spoznavamo, toliko bolj ljubimo. Ljubezen namreč na svoj način posreduje svoja izkustva razumu in s tem obogati spoznanje. Kontemplacija je podeljena duši po meri ljubezni, pravi sv. Tomaž.<sup>16</sup>

Ljubezen in spoznanje Boga sta v kontemplaciji tako tesno povezana, da ustvarjata enoto in sintezo vseh duhovnih sil v človeku. Ljubezen postaja spoznanje in spoznanje koprni po ljubezni.

### Prvenstvo kontemplativnega življenja pred aktivnim

Krščansko življenje ima začetek in svojo popolnost v ljubezni, katere osnovno teženje je, da živi v intimnosti z Bogom, zato je jasno, da ima kontemplacija, ker bolje ustreza prvotnim in globokim zahtevam ljubezni, sama na sebi ne glede na okoliščine prvenstvo pred zunanjim, aktivnim življenjem. »Ni dvoma, piše sv. Tomaž, da ima kontemplativno življenje absolutno samo po sebi prvenstvo pred aktivnim«. <sup>17</sup> Gotovo pa je, da je aktivno življenje v eksistencialnih okoliščinah bolj potrebno in bolj koristno, vsaj kadar je posvečeno resničnemu blagru bližnjega. V delcu *De perfectione vitae spiritualis* pravi sv. Tomaž: »Kolikor bi bilo kontemplativno življenje samo po sebi (zaradi vzvišenosti svojega predmeta) višje od aktivnega, toliko več stori za Boga tisti, ki mora svojo priljubljeno kontemplacijo pristriči, da se zaradi Boga posveča svojemu bližnjemu. Zakaj za to je potrebna večja ljubezen, kakor če bi se kdo tako zelo oprijemal sladkosti kontemplacije, da bi se ji ne hotel odreči celo takrat, ko gre za duhovni blagor drugih«. <sup>18</sup>

Prvenstvo kontemplativnega življenja dokazuje Tomaž z bibličnimi in patrističnimi teksti. Navaja predvsem Lk 10, 42: »Marija si je izvolila najboljši del«, in Kristusov zgled, ko se je večkrat oddaljil od ljudi in zunanje dejavnosti, da se je posvetil kontemplaciji. »Ut daret exemplum praedicatoribus, quod non semper se darent in publicam«. <sup>19</sup> »Ni bilo neprimerno«, razmišlja dalje Akvinec, »da se je Kristus, potem ko se je v puščavi posvetil molitvi in postu, vrnil v sredo življenja in dela. Gre v življenje, da bi drugim delil sadove svoje kontemplacije, Najprej se poglobi v molitev, potem začne z javnim delom«. <sup>20</sup> Na dolgo dokazuje prvenstvo kontemplativnega življenja tudi z razumskimi dokazi, izdelanimi v Aristotelovem smislu. <sup>21</sup>

Kontemplativno življenje ima prvenstvo, je bolj zaslužno, vsaj glede bistva stvari, ker bolj direktno gleda na ljubezen do Boga, ki se poraja

<sup>16</sup> S. th. 2 — 2 q.186 a.3.

<sup>17</sup> S. th. 2 — 2 q.57 a.1; q.152 a.2, 4.

<sup>18</sup> *De perfectione vitae spiritualis*, c.23.

<sup>19</sup> S. th. 3 q.40 a.1 ad 3.

<sup>20</sup> S. th. 3 q.40 a.1.

<sup>21</sup> Te dokaze moremo zreducirati na osem osnovnih: 1. Kontemplativno življenje se razvija s sposobnostjo, ki je lastna človeku. Razum stoji na vrhu vseh človeških odločitev. 2. Trajnost kontemplativnega življenja. 3. Veselje, ki izhaja iz kontemplativnega življenja je večje kot veselje, ki ga prinaša aktivno življenje. Marta se je vznemirjala, ko je stregla Gospodu, medtem ko ga je Marija prijazno in mirno sprejela. 4. Za kontemplacijo ni potrebno mnogo stvari,



iz popolne ljubezni (caritas), medtem ko aktivno življenje gleda bolj na ljubezen do bližnjega. Vendar ima lahko kdo v delih aktivnega življenja večje zasluženje, kot če dejansko moli in se posveti kontemplaciji. Odvisno je od večje ali manjše popolne ljubezni, ki je dejavna prav takrat. Zato kristjan ne sme živeti v iluziji, da je nekdo, ki se posveča molitvi in kontemplaciji, a pri tem zanemarja aktivno življenje, bolj popoln in da veliko stori za rast božjega kraljestva.

### Kontemplativno življenje vir prave aktivnosti

Nič ni večjega, kakor sodelovati z Bogom pri zveličanju ljudi. To načelo, ki ga je za Dionizijem ponavljal sv. Tomaž, je največja apologija apostolske dejavnosti. Apostolat je sveto, posvečevalno delo, je bistveni del Kristusovega poslanstva in njegove Cerkve. Kdor opravlja to poslanstvo, ga to poslanstvo združuje vedno bolj s Kristusovim življenjem in postaja deležen njegove svetosti.

Vendar je vedno res, da je notranje, kontemplativno življenje osnovna zahteva ljubezni in mora biti vedno navzoča kot življenjsko počelo pri vsaki obliki kristjanove dejavnosti. Brez tega življenja bi mu manjkala osnovna pomoč in bi vse gradil na pesku. Vsa apostolska dejavnost, če hoče biti res apostolska, mora izhajati iz kontemplativnega življenja.<sup>22</sup> Možne so različne strukture, različne oblike; eden je bolj nagnjen k tej drugi k drugi dejavnosti. Toda pri vseh oblikah dejavnosti mora biti prvo kontemplativno življenje, to je skrb, da ostane kristjan vedno v notranji zvezi z Bogom, da je z njim združen, da raste v tej prijateljski povezanosti. To mora ceniti kot najvišjo vrednoto.

»Brez mene ne morete ničesar storiti« (Jan 15, 5). Ta resnica je teoretično precej jasna in sprejeta, metodično v praksi pa pogosto vse preveč pozabljena. Že skoraj dva tisoč let nam ponavlja Kristus: »Ko storite vse, kar je bilo zapovedano, recite: 'Nekoristni hlapci smo, storili smo, kar smo bili dolžni storiti'« (Lk 17, 10). Toda kristjani še nismo povsem uspeli, da bi sebe prepričali o resničnosti teh besed. Težko je verovati v božje delovanje v zunanjih stvareh. Ta skušnjava je zelo pogostna in ji kristjani podlegamo, danes bolj kot kdaj, ko se pridobitvene tehnike in znanosti stavlja pred oči kot moč in neodvisnost človeka, neodvisnost celo od Boga. Ta »laična« mentaliteta, ki prezira Boga, prepaja okolje in družbo, v kateri živimo, in vpliva pri mnogih tudi na njihovo religiozno pojmovanje. Prvi pogoj uspešnega dela za božje kraljestvo pa je prav zavest lastne nezadostnosti; in da smo zato odprti in sprejemljivi

človek sam zadostuje. Zato beremo pri Luku: »Marta, Marta, skrbi in vznemirja te mnogo stvari, a le eno je potrebno« (10, 42). 5. Kontemplativno življenje je bolj usmerjeno na končni cilj kot aktivno. 6. Kontemplativno življenje se razvija v notranjem miru in ravnodušnosti. 7. Kontemplativno življenje nas povezuje z božjimi stvarmi, aktivno s človeškimi. Tu navaja sv. Avgušlina (De verbis Domini): »V začetku je bila Beseda, Marija jo je poslušala in Beseda se je učlovečila, Marta ji je stregla.« 8. Spet navaja Avgušlina (De verbis Domini): »Del, ki si ga je Marta izbrala ni slab, toda Marijin je boljši. Zakaj je boljši? Ker ne bo nikoli odvzet. Nekega dne bo odvzeto breme zunanje dejavnosti, sladkost resnice pa je večna.« Prim. S. th. 2 — 2 q.180 a.1; q.182 a.1.

<sup>22</sup> Prim. Urs von Balthasar, Wer ist ein Christ: 82—84.

za božje delovanje. Zakaj apostolska dejavnost v svojem bistvu ni iskanje človeških sredstev, apliciranje človeške spretnosti, ampak odgovor celotnega življenja božjim načrtom in željam.

Spoznanje in zavest, da je vse odvisno od Boga, ne sme in ne more napraviti kristjana indiferentnega do drugih. Nasprotno, zavest, da samo Bog rešuje in da je njegova volja rešiti vse ljudi in, to po ljudeh, mora kristjana spodbujati in priganjati, da živi vedno tesneje združen z Bogom, da je tako sposoben širiti oznanilo odrešenja in zveličanja. Kljub svoji vsemogočnosti Bog hoče potrebovati človeka pri posvečenju in zveličanju ljudi. Njegova milost prihaja po človeku, in je v nekem pogledu pogojena od njegovih kvalitativnih in dispozicij, ne samo nadnaravnih, ampak celo naravnih.<sup>23</sup>

Kadar bo kristjan prepričan, da ga Bog potrebuje pri odrešenju ljudi, bo začutil v sebi ostro dolžnost, da mora biti dobro orodje v njegovih rokah, da more Sv. Duh po njem deliti milosti ljudem, ki jih hoče posvetiti. Prva kvaliteta vsakega orodja je, da je solidarno v rokah tistega, ki ga želi uporabljati, samo pa ne more nič napraviti. Kristjan more torej upati, da bo njegovo delo imelo toliko uspeha, kolikor bo združen z Bogom in bo delal v popolnem soglasju s Sv. Duhom. Dejstvo, da kristjan ni neka stvar, ampak oseba, torej ne preprosta žica, ki prenaša, ampak bitje, ki asimilira in posreduje sprejeto milost, kaže absolutno potrebo, da se kristjan ves daruje Bogu, se z njim najtesneje združi, zakaj samo tako more v resnici posredovati življenje. Sv. Pavel, apostol »par excellence«, se potem, ko se predstavi kot božji služabnik, ves predan svojemu poslanstvu imenuje »Kristusovega poslanca« (2 Kor 5, 20), »božjega sodelavca« (2 Kor 6, 1). Apostol, kar mora biti vsak kristjan, mora personificirati Kristusa, mora biti deležen same ustvarjalne božje moči.

Iz tega vidimo, kako absurdno je misliti, da more biti aktivno življenje zares plodno in uspešno brez kontemplativnega, ki kristjana tesno združuje z Bogom.

### **Ravnotežje med obema oblikama življenja**

Ali sploh more nastati konflikt med resničnim kontemplativnim in aktivnim življenjem? Velikokrat so okoliščine takšne, da mora kristjan izbirati med enim in drugim. Jasno je, da ne gre za izbiro med kontemplativnim in aktivnim življenjem, zakaj to dvoje je nerazdružljivo, ampak gre kvečjemu za kontemplativno in aktivno dejavnost.

Odgovor je preprost. Dejali smo že, da sta kontemplacija in akcija dve zahtevi in dva dokaza ljubezni. Ljubezen je tudi njuna sinteza, njuno srečanje in izhodišče. Kakor ljubezen do Boga nujno zahteva ljubezen do bližnjega, tako ima kontemplacija za bistveno zahtevo to, da je dopolnjena v akciji, v apostolatu. Dopolnitve kontemplacije v akciji ne smemo razumeti kot dvojnost življenja, zakaj življenje je eno samo, njegovo počelo pa je božja ljubezen, ki je izlita v naša srca po Sv. Duhu, ki nam je dan (prim. Rimlj 5, 5).

<sup>23</sup> Prim. J. Maritain, *Azione e contemplazione*, 53—57; tudi R. Voillaume, *Des rapports entre la vie active et la contemplative*, 761—763.

Razdeljenost pomeni vedno nepopolnost, enotnost pa je znamenje popolnosti. Ljubezen ne more rasti, če istočasno ne združuje različnih osnovnih teženj človeka. Ljubezen teži za tem, da se kaže v aktivnem življenju, ne da bi pri tem prenehala biti kontemplativna. Ljubezen zbira in zedinja vse, kar je v aktivnem življenju. Polagoma, ko ljubezen raste — in seveda tudi njena potreba po kontemplaciji — se večja tudi njeno nagnjenje, da pomaga bližnjemu v vseh njegovih potrebah.<sup>24</sup> Dejanja kot taka si morejo včasih nasprotovati, toda življenje je samo eno, toliko bolj eno, kolikor bolj vsa človekova dejavnost izhaja iz božjega počela: popolne ljubezni. Ljubezen ne goji kontemplacije zaradi kontemplacije, ampak zaradi Boga, ki ga spoznava, in zato, kadar Bog hoče, preide kristjan od kontemplacije k aktivnemu življenju, ne da bi zato prenehal biti habitualno navzoč Ljubljani. Kadar duša popolnoma posveti svojo eksistenco, ko je življensko usmerjena na svoj ideal, si prizadeva, da vse obrača in usmerja na ta ideal (cilj), takrat živi docela svoje življenje.

Kako more biti aktivno življenje v nasprotju s kontemplativnim, če prav kontemplativna ljubezen spodbuja kristjana k pravemu, uspešnemu aktivnemu življenju, da ljubi Boga in mu služi v bližnjem? In kako naj ga prav aktivno življenje ponovno ne vodi v kontemplacijo, če pomaga bližnjemu prav zato, ker gleda Boga v njem? Kjer je resnična ljubezen, vsa nasprotja izginjajo, vse težave se poravnajo, vsaka stvar pokaže svojo dejansko vrednost in dobi mesto, ki ji gre.

Kristjan, ki se notranje v ljubezni želi združiti z Bogom, mora biti z njim združen v kontemplativnem in aktivnem življenju. Kolikor bolj kristjan ljubi Boga, toliko bolj bo prizadeven in delaven, da bi Boga vsi spoznali in ljubili. In kolikor bolj ljubi Boga, toliko bolj si prizadeva za molitveno, kontemplativno življenje.

### Sklep

P. Jacques Loew je na kongresu francoskih katoliških intelektualcev marca 1965 navajal Godinov stavek: »Jutrišnji duhovniki morajo biti kontemplativci, zagrizeni v akcijo«. Nato pa duhovnik-delavec v marjsejskem pristanišču dodaja: »Predvsem je kontemplacija tista, ki nas bo prenovila.«<sup>25</sup>

Pravi apostoli po koncilu so kristjani-kontemplativci zagrizeni v delo med svetom, da ga dvignejo in prenovijo. So iskalci Boga, ki jih je Bog obiskal, so znamenje živega Boga; s svojim delom so pričevalci Boga in njegove ljubezni. Brez kontemplacije poznamo ljubezen samo po govorjenju in iz govorjenja. V kontemplaciji pa spoznava kristjan ljubezen izkustveno, božjo ljubezen doživlja. Ko v ljubezni in po ljubezni spozna, da je Bog ljubezen, dovoli, da on dela v njem, kar hoče. Je vezan, ker ljubi, in ker ljubi, je svoboden. Kar ga v njegovi ljubezni podpira, nima zanj nobene prave vrednosti. Ljubezen, po kateri je vse delo in življenje kristjana kontemplacija, uresničuje v njem univerzalnost, njegova duša postane katoliška v duhu in resnici. Ljubezen povzame vse kreposti,

<sup>24</sup> J. Maritain, *Azione e contemplazione*, 99—105.

<sup>25</sup> Nav. Marie-Thérèse et G. Huher, *Laïcs et saints*, 192.



moralne in intelektualne, modrost in učenost v čudovito enoto. Brez kontemplacije pa se tudi teološka učenost, četudi je pravilna, usmerja k neke vrste sekti, vsa apostolska gorečnost in dejavnost, tudi dobra, v tekmovanje. Ljubezen napravi, da je človek z Bogom enega duha, ustvarja edinost v človeku samem in z drugimi.<sup>26</sup>

V kristjanovem življenju morata kontemplacija in akcija prihajati iz enega izvira; iz božje ljubezni, ki je izlita v naša srca kot deležnost večne ljubezni, v kateri živijo božje osebe svoje življenje kontemplacije, in iz ljubezni, ki jo razodevajo zunaj božjega bitja, ko podarjajo človeku darove življenja in milosti. Vsi kristjani smo poklicani, da obnovimo v sebi božjo podobo večne edinosti: Misli—Ljubezni—Ustvarjanja.

### Literatura

- Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*; *De veritate*; *De perfectione vitae spiritualis*; *Commentarius ad Romanos*.  
Hausherr I., *Prière de vie, vie de prière*, Paris 1964.  
Maritain J., *Amore e amicizia*<sup>3</sup>, Brescia 1967.  
Maritain J., *Azione e contemplazione*, Torino 1961.  
Von Balthasar H., *Wer ist ein Christ?, Einsiedeln* 1966.  
Marie-Thérèse et Huber G., *Laïcs... et saints?*, Paris 1966.  
Voillaume P. R., *Des rapports entre la vie active et la vie contemplative*, v: *Seminarium* 11 (1969) 760—774.

### Povzetek

## KONTEMPLATIVNO IN AKTIVNO ŽIVLJENJE

France Oražem

Življenje kristjana mora biti kontemplativno in aktivno, apostolsko, sicer ni krščansko. Kontemplacija je intelektualna dejavnost, ki jo spodbuja, prešinja in oblikuje ljubezen in je tudi njen cilj. Ker kontemplacija bolj ustreza prvotnim globokim zahtevam ljubezni, ima sama na sebi, ne glede na okoliščine, prvenstvo pred aktivnim življenjem. Gotovo pa je, da je v eksistencialnih okoliščinah aktivno življenje bolj potrebno in koristno, vsaj kadar je posvečeno resničnemu blagru bližnjega.

Kontemplativno življenje je vir prave aktivnosti. Apostolat je sveto, posvečevalno delo, bistveni del Kristusovega poslanstva in njegove Cerkve. Po apostolatu se kristjan vedno bolj združuje s Kristusovim življenjem in postaja deležen njegove svetosti. Toda pri vseh oblikah dejavnosti mora biti prvo kontemplativno življenje. To je skrb, da ostane kristjan v notranji zvezi z Bogom, da v tej prijateljski povezanosti z njim vedno raste. Kristusove besede so jasne: »Brez mene ne morete ničesar storiti.« Prava kontemplacija vodi vedno v akcijo in prava akcija v kontemplacijo. Pravi kristjani so kontemplativci, zagrizeni v delo med svetom, da ga prenovijo.

V življenju kristjana morata kontemplacija in akcija prihajati iz enega vira: iz božje ljubezni, ki je izlita v naša srca kot deležnost večne božje ljubezni. Kristjan mora obnoviti v sebi božjo podobo večne edinosti: Misli—Ljubezni—Ustvarjanja.

<sup>26</sup> Prim. R. Voillaume, *Des rapports entre la active et la vie contemplative*, 764—766.



## Zusammenfassung

### KONTEMPLATION UND AKTIVES LEBEN

France Orazem

Das Leben des Christen soll kontemplativ und aktiv, also apostolisch sein; andernfalls kann es nicht als christlich bezeichnet werden. Die Kontemplation ist eine intellektuelle Tätigkeit, durch welche die Liebe angeregt, durchdrungen und gestaltet wird, was ja auch ihr Ziel ist. Da die Kontemplation das ursprüngliche Tiefenbedürfnis und dessen Ansprüche in der Liebe in höherem Maße befriedigen kann, nimmt sie gegenüber dem aktiven Leben eine Vorrangstellung ein. Es kann jedoch nicht bestritten werden, daß das aktive Leben in existentiellen Umständen nützlicher und notwendiger ist, namentlich wenn es dem Wohl des Mitmenschen gewidmet wird.

Das kontemplative Leben ist der Quell echter Aktivität. Das Apostolat ist eine heilige und heiligende Tätigkeit, der wesentliche Bestandteil der Sendung Christi und seiner Kirche. Durch das Apostolat wird der Christ immer inniger mit dem Leben Christi verbunden und nimmt Anteil dessen Heiligkeit. Bei allen Formen der Tätigkeit soll jedoch dem kontemplativen Leben Vorrang eingeräumt werden. Es bleibt die Sorge bestehen, daß der Mensch in innerer Verbindung mit Gott verharrt und daß er in diesem Freundschaftliche Gebundensein ständig im Wachstum begriffen ist. Klar sind die Worte Christi: »Ohne mich könnt ihr nichts vollbringen«. Echte Kontemplation führt immer zur Aktion, echte Aktion zur Kontemplation. Echte Christen sind kontemplative Menschen, die mitten im Bereich der Welt verbissen arbeiten, um die Leute zum erneuten Leben wachzurufen.

Im Leben des Christen sollen Kontemplation und Aktion der gleichen Quelle entspringen: aus der Liebe Gottes, die unsere Herzen durchdringt und sie an der ewigen göttlichen Liebe teilnehmen läßt. Der Mensch soll in sich selber das göttliche Abbild der ewigen Einheitlichkeit immer wieder erneuern; diese setzt sich zusammen aus Gedanken, Liebe und schöpferischen Wirken.

## Résumé

### VIE CONTEMPLATIVE ET VIE ACTIVE

France Orazem

Il faut que la vie chrétienne soit à la fois contemplative et active, sous peine de n'être plus chrétienne. La contemplation est activité intellectuelle qui incite, impregne et informe la charité dont elle est le but. Puisque la contemplation correspond mieux aux exigences originelles et profondes de la charité, elle a par elle même, indépendamment des circonstances, la primauté sur la vie active. Mais il est certain que dans les circonstances existentielles la vie active est plus nécessaire et plus utile, au moins lorsque elle se dévoue pour le bien réel du prochain.

La vie contemplative est source de la vraie activité. L'apostolat est, comme action, saint et sanctifiant, il fait partie d'une façon essentielle de la mission du Christ et de son Eglise. C'est par l'apostolat que le chrétien s'unit de plus en plus au le Christ et qu'il participe à sa sainteté. Mais dans toutes les formes de l'activité, il faut qu'en premier lieu vienne la vie contemplative qui consiste dans le souci qu'a le chrétien de demeurer intérieurement uni à Dieu et de

grandir dans cette union intime. Les paroles du Christ sont sans équivoque: »Sans moi vous ne pouvez rien faire«. La vraie contemplation conduit à l'action et la vraie action mène à la contemplation. Les chrétiens authentiques sont des contemplatifs qui s'obstinent dans le travail par lequel ils veulent transformer le monde. Dans la vie chrétienne il faut que la contemplation et l'action s'originent dans une seule source: dans l'amour de Dieu qui est répandu dans nos coeurs comme la participation à l'amour divin. Il faut que le chrétien réstauré en lui-même l'image divine de l'identité éternelle entre la Pensée, l'Amour et la Création.

Izjava kongregacije za verski nauk glede varstva vere  
v skrivnosti učlovečenja in presv. Trojice  
zoper nekatere nove zmote\*

1. Skrivnost božjega Sina, ki je postal človek, in skrivnost presvete Trojice spadata k jedru razodetja in morata s svojo neokrnjeno resnico razsvetljevati življenje kristjanov. Ker nove zmote spodkopavajo te dve skrivnosti, se je sveta kongregacija za verski nauk odločila, da pokliče v spomin izročeno vero v te skrivnosti in jo zavaruje.

2. Katoliška vera v učlovečenega božjega Sina. Jezus Kristus je v času svojega življenja na zemlji na različne načine, z besedo in dejanji razodel vzvišeno skrivnosti svoje osebe. Potem ko je postal »pokoren do smrti«,<sup>1</sup> je bil z božjo močjo povišan v poveličanem vstajenju, kakor se je spodobilo za Sina, »po katerem je« Oče vse ustvaril.<sup>2</sup> O njem je sv. Janez slovesno zatrdil: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog... In Beseda je meso postala.«<sup>3</sup>

Cerkev je sveto ohranjala skrivnost učlovečenja božjega Sina in jo »v skladu z dobami in časi«<sup>4</sup> predlagala v verovanje v vedno bolj razviti govoric. V carigrajski veroizpovedi, ki jo prav do danes molimo pri obhajanju sv. evharistije, priznava Cerkev Jezusa Kristusa za »edinorojenega Sina božjega, ki je iz Očeta rojen pred vsemi veky in je... pravi Bog od pravega Boga... enega bistva z očetom... ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja... postal človek.«<sup>5</sup> Kalcedonski koncil je določil izpovedovanje vere, da je bil Sin božji po svojem božanstvu rojen pred vsemi veky in da je bil v času iz Marije Device rojen po svoji človečnosti.<sup>6</sup> Razen tega je bil ta koncil enega samega Kristusa, božjega Sina, imenoval osebo ali hipostazo. Za označitev njegovega božanstva in njegove človečnosti pa je uporabljal izraz narava. S temi izrazi je učil, da se v eno osebo našega Odrešenika združujeta obe njegovi naravi, božja in človeška, in sicer nepomešano in nespremenjeno, nedeljeno in neločeno.<sup>7</sup> Na podoben način je četrti lateranski koncil učil verovati in izpovedovati, da je edinorojeni božji Sin, ki je Očetu sovečen, postal pravi človek in da je ena sama oseba v dveh naravah.<sup>8</sup> To je katoliška vera, ki jo je pred

\* Latinski tekst (z začetnimi besedami »Mysterium Filii Dei«) je vzet iz Osservatore Romano, 10. 3. 1972. (Prev. Strle A.)

<sup>1</sup> Flp 2, 6—8.

<sup>2</sup> 1 Kor 8, 6.

<sup>3</sup> Jan 1, 1.14.18.

<sup>4</sup> Prim. 1. vat. k. dogm. konst. Dei Filius 4: Dz.-Sch. 3020.

<sup>5</sup> Missale Rom.: Dz.-Sch. 150.

<sup>6</sup> Prim. kalced., k.: Dz.-Sch. 301.

<sup>7</sup> Prim. pr. t.: Dz.-Sch. 302.

<sup>8</sup> Prim. 4. lat. k. konst. Firmiter credimus: Dz.-Sch. 800 sl.

nedavnim drugi vatikanski cerkveni zbor, držeč se stalnega izročila celotne Cerkve, jasno izrazil na mnogih mestih.<sup>9</sup>

3. Nove zmote glede vere v učlovečenega božjega Sina. Tej veri jasno nasprotujejo mnenja, po katerih bi nam ne bilo razodeto in znano, da Sin božji od vekomaj obstoji v skrivnosti Boga, različen od Očeta in Svetega Duha; prav tako mnenja, po katerih bi bilo treba opustiti pojem o eni sami osebi Jezusa Kristusa, rojeni pred vsemi vekovi po božji naravi in v času iz Marije Device po človeški naravi; in končno trditev, da Jezusova človečnost biva ne kot privzeta v večno osebo božjega Sina, temveč sama v sebi kot človeška oseba, in da torej skrivnost Jezusa Kristusa obstoji v dejstvu, da je razodevajoči se Bog na najvišji način navzoč v človeški Jezusovi osebi.

Tisti, ki tako mislijo, ostajajo daleč stran od prave vere v Kristusa, tudi če trdijo, da edinstvena božja navzočnost v Jezusu napravlja, da je On najvišji in dokončni izraz božjega razodetja; tudi ne izrazijo prave vere v Kristusovo božanstvo, ako dostavljajo, da je Jezusa mogoče imenovati Boga zaradi tega ker je v njegovi »človeški« osebi, kakor se izražajo, Bog v najvišji meri navzoč.

4. Katoliška vera v presv. Trojico in posebej v Svetega Duha. Kadar kdo zapusti skrivnost o božji in večni osebi Kristusa, božjega Sina, tedaj zavrže tudi resnico o presveti Trojici in z njo tudi resnico o Svetem Duhu, ki od vekomaj izhaja iz Očeta in Sina ali iz Očeta po Sinu.<sup>10</sup> Zato je glede na nove zmote treba poklicati v spomin nekatere stvari glede vere v presveto Trojico in posebej v Svetega Duha.

Drugo pismo Korinčanom se končuje s čudovitim obrazcem: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa in ljubezen božja in občestvo Svetega Duha z vami vsemi.«<sup>11</sup> Naročilo glede krščevanja, zapisano v evangeliju sv. Mateja, imenuje Očeta in Sina in Svetega Duha kot »tri«, ki spadajo k skrivnosti Boga in v katerih imenu morajo biti verniki prerojeni.<sup>12</sup> Končno Jezus v evangeliju sv. Janeza pravi o prihodu Svetega Duha: »Kadar pa pride Tolažnik, ki vam ga bom jaz poslal od Očeta, Duh resnice, ki izhaja od Očeta, bo on pričeval o meni.«<sup>13</sup>

V naslonitvi na izjave božjega razodetja je cerkveno učiteljstvo, kateremu edinemu je bila zaupana »naloga avtentično razlagati napisano ali izročeno božjo besedo«,<sup>14</sup> v carigrajski veroizpovedi izreklo vero v »Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja... ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo«.<sup>15</sup> Enako je četrti lateranski koncil učil, da je treba verovati in priznavati, »da je en sam pravi Bog... Oče in Sin in Sveti Duh: tri osebe, toda eno bistvo... Oče ne izhaja od nikogar, Sin izhaja samo od Očeta, in Sveti Duh izhaja od obeh, vedno brez začetka in brez konca«.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Prim. 2. vat. k., C 3; 7; 52; 53; BR 2; 3; CS 22; E 12; Š 1; M 3; prim. tudi Pavel VI. slovesna veroizpoved št. 11: AAS 20 (1968) 437.

<sup>10</sup> Prim. florent. k., bula *Laetentur caeli*: Dz.-Sch. 1300.

<sup>11</sup> 2 Kor 13, 13.

<sup>12</sup> Prim. Mt 28, 19.

<sup>13</sup> Jan 15, 26.

<sup>14</sup> 2. vat. k., BR 10.

<sup>15</sup> *Missale Rom.*: Dz.-Sch. 150.

<sup>16</sup> Prim. 4. lat. k., konst. *Firmiter credimus*: Dz.-Sch. 800.



5. Nove zmote o presveti Trojici in posebej o Svetem Duhu. V nasprotju z vero je torej mnenje, ki trdi, da nas je razodetje pustilo v negotovosti glede večnosti Trojice in posebej glede večnega obstoja Svetega Duha kot osebe v Bogu, različne od Očeta in Sina. Res je, da nam je bila skrivnost presvete Trojice razodeta v ojkonomiji odrešenja, zlasti v Kristusu, ki ga je Oče poslal na svet in ki skupaj z Očetom pošiljata oživljajočega Duha božjemu ljudstvu. Toda s tem razodetjem je bilo verujočim dano neko spoznanje tudi o najglobljem notranjem božjem življenju, v katerem »so Oče, ki rodi, Sin, ki se rodi, in Sveti Duh, ki izhaja, istega bistva, enaki, enako vsemogočni in enako večni«. <sup>17</sup>

6. Skrivnosti učlovečenja in Trojice je treba zvesto ohranjati in razlagati. Tisto, kar je v navedenih koncilskih dokumentih izraženo o enem samem Kristusu, božjem Sinu, rojenem pred vekom po božji naravi in v času po človeški naravi, pa tudi o večnih osebah presvete Trojice, spada k nespremenljivi resnici katoliške vere.

Kljub vsemu temu pa ima Cerkev seveda za svojo dolžnost, neprenehno si prizadevati za to, da bi ob upoštevanju tudi novih načinov mišljenja ljudi te skrivnosti bile znova in znova predmet globljega preiščevanja vere ter raziskovanja teologov in da bi bile na primeren način še bolj razložene. Toda pri spolnjevanju te nepogrešljive nujne naloge raziskovanja je treba skrbno paziti na to, da bi teh globokih skrivnosti nikdar ne začeli umevati drugače, kakor pa jih je »razumevala in jih razume Cerkev«. <sup>18</sup>

Neokrnjena resnica o teh skrivnostih je kar največje važnosti za celotno Kristusovo razodetje, saj spada k njegovemu središču; če se torej te omajejo, bo popačen tudi ostali zaklad razodetja. Resnica teh skrivnosti ni nič manj važna za praktično krščansko življenje, kajti z ene strani nič tako veličastno ne razodeva božje ljubezni, ki ji mora biti odgovor celotno krščansko življenje, kakor učlovečenje božjega Sina, našega Odrešenika, <sup>19</sup> in z druge strani je »Kristus, učlovečena Beseda, tisti, po katerem imajo ljudje v Svetem Duhu dostop k Očetu in postanejo deležni božje narave«. <sup>20</sup>

7. Glede resnic torej, ki jih brani ta izjava, so pastirji Cerkve dolžni v izpovedovanju vere zahtevati edinost od svojega ljudstva in posebno od tistih, ki po pooblastilu, prejetem od cerkvenega učiteljstva, poučujejo svete vede ali oznanjajo božjo besedo. Ta dolžnost škofov spada k tisti nalogi, ki jim je zaupana od Boga, da namreč v občestvu s Petrovim naslednikom ohranjajo »zaklad vere čist in neokrnjen« in da »neprenehoma oznanjujejo evangelij«. <sup>21</sup> Ta naloga jih tudi obvezuje, naj nikakor ne trpijo, da bi se služabniki božje besede oddaljevali od zdravega nauka

<sup>17</sup> Prim. pr. t.

<sup>18</sup> 1. vat. k., dogm. konst. *Dei Filius* p. 4, kan. 3: Dz.-Sch. 3043; prim. *Janez XXIII.*, nagovor ob odprtju 2. vat. k.: AAS 54 (1962) 792; in 2. vat. k., CS 62; prim. tudi *Pavel VI.*, slov. veroizpoved št. 4: AAS 60 (1968) 434.

<sup>19</sup> Prim. 1 Jan 4, 9 sl.

<sup>20</sup> Prim. 2. vat. k., BR 2; prim. Ef 2, 18; 2 Pet 1, 4.

<sup>21</sup> Prim. *Pavel VI.*, apost. eksh. *Quinque anni*: AAS 68 (1971) 99.

in ga podajali pokvarjenega ali pomanjkljivega.<sup>22</sup> Skrbi škofov zaupano ljudstvo, za katerega bodo škofje morali dajati odgovor pred Bogom,<sup>23</sup> »ima sveto in neodtuljivo pravico prejemati božjo besedo, celotno božjo besedo, katere Cerkev ne neha globlje spoznavati.«<sup>24</sup>

Kristjani pa — in zlasti teologi spričo svoje velike in potrebne naloge v službi Cerkve — so dolžni zvesto izpovedovati vero v skrivnosti, ki jih kliče v spomin ta izjava. Prav tako se morajo sinovi Cerkve ob nagibanju in razsvetljevanju Svetega Duha držati celotnega nauka vere pod vodstvom svojih pastirjev in pastirja vesoljne Cerkve,<sup>25</sup> »tako da vlada edinstveno soglasje škofov in vernikov v stanovitnosti, v življenju in v izpovedi izročene vere.«<sup>26</sup>

Papež Pavel VI. je v avdienci, dani podpisanemu prefektu kongregacije za verski nauk, dne 21. februarja 1972, odobril, potrdil in ukazal objaviti to izjavo glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presvete Trojice zoper nekatere nove znote.

Dano v Rimu, na sedežu svete kongregacije za verski nauk, dne 21. februarja, na dan sv. Petra Damianija, v Gospodovem letu 1972.

Franjo kard. ŠEPER, prefekt.  
Pavel PHILIPPE, nasl. nadškof, tajnik,  
8. marca 1972.

Katero je ozadje te izjave? Najbolje to vidimo iz razprave, ki jo je napisal prof. Gregorijanske univerze v Rimu p. J. Galot SJ, »Dynamisme de l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcedoine«, v: NRT<sup>h</sup> 93 (1971) 225—244. Nasprotovanje kalcedonskemu koncilu se je posebno jasno izrazilo v treh razpravah, ki so izšle v Tijdschrift voor Theologie 6 (1966): A. Hulsbosch, »Jesus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods«, 250—273; E. Schillebeeckx, »Der personlijke openbaringsgestalte van der Vader«, 274—288; P. Schoonenberg, »Christus zonder tweekheid?« 289—306. Schoonenberg je napisal še več člankov, ki gredo v isto smer, in sicer l. 1967, 1968 in 1969 v holandščini (glej Doc. cath. n. 1606, 1972, 311). Najbolj sistematično je pa svojo kritiko kalcedonskega »modela dveh narav« podal v svojem delu »Ein Gott der Menschen«, Zürich 1969, 64—69. Prim. tudi Rahnner, Metz, Schoonenberg etc., Die Antwort der Theologen... zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche<sup>2</sup> Patmos-V., Düsseldorf 1969, 56 sl., kjer pravi Schoonenberg med drugim: »... Im gewissen Sinne war es für mich geradezu schmerzlich, vom Bild der göttlichen Person in den zwei Naturen zu lassen. Es war fast, als wäre Gott der Sohn aus dem Himmel herausgefallen... Heute würde ich eher sagen, dass wir, sofern Gott präexistent ist, nichts über ihn aussagen können. Ist Gott also dreieinig?... Vielleicht wird er dreieinig, oder es vielleicht immer war — ich weiss es nicht. Ich kann weder verneinen, noch behagen, ob er von Ewigkeit so war; jetzt jedenfalls ist er dreieinig und gibt sich als solcher in Jesus und im Heiligen Geist.« Glede nauka o sv. Trojici

<sup>22</sup> Prim. 2 Tim 4, 1—5. Prim. Pavel VI., pr. t. 103 sl. Prim. tudi škofovska sinoda (1967), poročilo sinodalne komisije za poglobljeno preučitev nevarnih mnenj in ateizma, 11, 3: pastoralni značaj izvrševanja učiteljstva: Typis Polygl. Vat. 1967, p. 10 s. (Oss. Rom. 30—31 oct. 1967, 3).

<sup>23</sup> Pavel VI., pr. t. 103.

<sup>24</sup> Prim. Pavel VI., pr. t. 100.

<sup>25</sup> Prim. 2. vat. k., C 12; 25. Škofovska sinoda (1967), poročilo sinodalne komisije, 11, 4: delo in odgovornost teologov (Oss. Rom. pr. t.).

<sup>26</sup> 2. vat. k., BR 10.

torej ni ravno tajitve, pač pa zahajanje v agnosticizem, kakršnega — če smo iskreni — s sv. pismom in izročilom nikakor ni mogoče spraviti v soglasje.

Nekakšen komentar je k izjavi kongregacije za verski nauk dal papež Pavel VI., ki je na nedeljo po njeni objavi, tj. 12. marca, pred molitvijo angelškega češčenja dejal:

»Medtem ko svet pretresa množstvo razburljivih, čeprav ne vedno spodbudnih novic, je Cerkev ta teden dvignila glas v obrambo dveh temeljnih resnic naše vere: resnice o enoti in trojstvu v Bogu in resnice o božanstvu Jezusa Kristusa. Ti dve glavni skrivnosti naše vere, kakor ju uči katekizem, so v zadnjem času tu in tam razlagali in izražali razni avtorji na netočen način, kar vsebuje veliko nevarnost za nespoštljivost v odnosu do teh skrivnosti in nevarnost za popačenje naše vere.

Spričo splošne miselnosti, razširjene tudi med nami kristjani, smo manj občutljivi za doktrinalna vprašanja. Zato pa to važno dejanje cerkvenega učiteljstva morda ni bilo deležno velike pozornosti, čeprav to dejanje znova potrjuje najvzvišenejšo in najsvetlejšo resnico krščanskega razodetja. Toda pravi verniki, to se pravi tisti, ki imajo pristno pojmovanje naše vere, bodo nujno v globoko duhovnem čutu dojeli veliko važnost te javne brambe najvišjih skrivnosti naše veroizpovedi; veseliti se bodo morali v svoji veri in pobožnosti, ko vidijo, kako Cerkev tudi še danes razglaša te skrivnosti v njihovi neokrnjenosti, čeprav v mejah človeških besed.

Ker smo vajeni vse meriti po subjektivni koristnosti, se more zgoditi, da se nekateri sprašujejo, če morejo te dogme imeti kak pomen za reševanje številnih perečih problemov, ki prizadevajo naše neposredno in konkretno izkustvo. Odgovoriti moramo najprej, da so religiozne vrednote same po sebi najvišje in neprecenljive vrednote, ki zaslužijo našo spoštljivost in naše zanimanje. In če dalje pogledamo bolj od blizu, bomo videli, da ravno iz oklepanja religioznih resnic, ohranjenih danes v naši katoliški zavesti, moremo izvajati načela dejavnosti, katera nam omogočajo reševanje teoloških, ekumenskih, cerkvenih, duhovnih in celo socialnih in praktičnih problemov, ki nam povzročajo skrbi, nam, ki se moramo srečavati s tolikerkimi notranjimi in zunanji težavami. In še to: ravno v trdni in goreči veri v Boga, enega v bistvu, trojega po osebah — v čigar ime smo bili krščeni in vcepljeni v Kristusa, Boga in človeka — moremo najti luči in ljubezni, da damo življenju njegovo resnično, pod vsemi vidiki človeško rešitev.

Recimo še enkrat: tu je naša zmaga, naša zmaga nad svetom, neprijateljskim in zmučenim, tu je naša vera. — Marija, vzornica zmagujoče vere, naj nam pomaga dostojno izpovedovati to vero.« (Oss. Rom., 13—14. marca 1972).

Anton Strle

## Dogmatičnost krščanstva po gledanju Fr. W. Foersterja\*

Mnogim modernim ljudem se zdi najbolj nesimpatična poteza katoliške Cerkve to, da Cerkev zahteva »brezpogojno« priznanje svojih dogem. Seveda je ta »brezpogojnost« razumljiva le za človeka, ki je prepričan o tem, da biva osebni Bog, da je Kristus učlovečeni božji Sin in da je katoliška Cerkev od Kristusa ustanovljena kot učiteljica od Boga razodetega nauka in da ji je pri tem podeljen Sv. Duh, ki jo varuje, da se svoji nalogi nikoli ne izneveri.

Zanimivo je, kako na »dogmatičnost« krščanstva gleda Fr. W. Foerster, eden od najbolj izobraženih mož našega časa, vzgojeslovec in politik, ki je več kot pol stoletja intenzivno opazoval in doživljal kulturno in politično življenje Evrope in vsega sveta ter v to kulturno in politično življenje sam stalno aktivno posegal. Zanimivo posebno zato, ker iz razlogov, ki so navsezadnje skrivnost srečanja svobodne volje in milosti, ni prestopil praga katoliške Cerkve, ampak je obstal pred njenimi vrati.

Foersterjeve misli o katoliški Cerkvi, o njeni avtoritativnosti in o njeni zahtevnosti, da s trdno pritrditvijo sprejemamo resnice, ki jih ona uči kot razodete, povzemamo po njegovi knjigi »Erlebte Weltgeschichte 1869—1953. Memoiren«. Glock u. Lutz, Nürnberg, 719 str.

Rodil se je v protestantski družini; oče in mati sta bila visoko izobražena in po življenju plemenita, toda vera praktično ni imela v družinskem življenju nobenega vpliva. Tako je bil Wilhelm v teh stvareh prepuščen le lastnemu razmišljanju. Šele počasi so se mu odpirala obzorja vere. Kakor hitro pa je res veroval, je že stal na drugem bregu kakor njegovi svojci. Sam opisuje, kako ga je vernost takoj spravila v nasprotje z njegovo ljubljeno družino, ko se je »nekako prebudil iz sanj modernega človeka kot vereni kristjan«, in sicer nekako s tridesetim letom. »Tako sem veroval,« pravi, »v učlovečenega Boga in nisem mogel več razumeti, da more kdo verovati v Boga in duhovno doživeti Golgote, a vendar dvomiti o tem, da je tukaj skozi zemeljsko luč prodrla luč od večne luči. Prodor te luči se je izvršil v moji notranjosti na potovanju v Ameriko pomladi leta 1899, ko sem bil vse dneve čisto sam s seboj in sem mogel marsikaj misliti do konca, kar je bilo v meni počasi dozorelo« (str. 156). V Ameriki je npr. ob Pittsburgu, ob tem modernem kaosu, živo začutil, da more le Kristus biti tisto počelo reda, ki je nujno potrebno moderni tehnični kulturi (str. 157 sl.). Katoliško Cerkev je doživel v Ameriki kakor bolničarko, ki streže bolnemu človeku, namreč Ameriki — živo je začutil vpliv katoliške Cerkve in njeno pomembnost. Znameniti psiholog Felix Adler je Foersterja v ZDA večkrat povabil na predavanja, ki so jih prirejale tako imenovane »etične družbe«. Ob tem je Foerster spoznal ob vseh delnih uspehih velike neuspehe etičnega gibanja, ki ni računalo z vero. Neki tak oznanjevalec etike, zelo visoko stoječ, se je kar naenkrat ločil od svoje dobre žene, s katero je imel 3 otroke, in je korak še opravičeval z zgodbo o gorečem grmu (str. 158).

Sploh je imelo najvažnejšo vlogo, vsaj tako Foerster sam misli, pri njegovi vernosti natančno opazovanje stvarnosti, ki so ga obdajale. »Moja pot k veri

\* Sestavek je bil napisan 1960 in »priobčen« v »Zborniku teol. fak. 10 (1960) 194—199. Morda se bo komu zdel »sedaj po koncilu« neprimeren. A priobčujem ga nespremenjenega prav zdaj, ker je dejansko prav v sedanji pokoncilski situaciji kar primeren, zlasti še zato, ker že dalj časa slišimo večinoma samo eno plat zvona. Naj enkrat še drugo. Če bo kdo v skušnjavi, da bi mislil na »slepo pokorščino« in na »misliti s tujo glavo«, naj ve, da res pravi kristjan nikoli in nikomur ni bil »slepo« pokoren in da je božja milost tista, ki napravi, da človek misli »s svojo glavo«, ker mu »Gospod odpre srce« (Apd 16, 14) in da njegovemu »srcu razsvetljene oči« (Ef 1, 18).



je bila istovetna z mojo potjo k stvarnosti življenja in h konkretnemu opazovanju človeške narave — v sebi in zunaj sebe. Prav tako je slonel ves razvoj mojih pedagoških idej na rastočem odvratu od abstraktnih teorij in na zavestni obrnitvi h globljim pogojem razvoja človeškega značaja« (str. 140).

In sicer ga je intenzivna pozornost na stvarnost življenja, ki ga je obdajala, privedla do tega, da se je približal prav katoliški Cerkvi in ne protestantizmu, kakor bi bilo pričakovati iz njegovih družinskih razmer. Dajmo spet besedo njemu samemu.

»Izhajajoč od spoznanja duhovne bede ter negotovosti naše dobe nisem mogel drugače, kakor da se korak za korakom bližam rimski rešitvi — četudi sem vedno znova čutil, da ta rešitev, kolikor prihajajo tu v poštev njeni človeški pogoji in sredstva, ni še izrekla svoje zadnje besede... Prav kot otrok naše dobe sem prehodil vso pot napuha in vzvišenosti nad tako imenovano otroško preteklostjo. Tudi sem gledal skozi veliko izluzijo avtonomne orientacije človeške vesti in sem si umišljal — potem ko sem dobil od svojega očeta lastno žepno uro — da sem sedaj avtomatično prišel do posesti zadostne osebne vesti in da ne potrebujem nobenega varuštva s katerekoli strani...« (str. 607).

»K sreči,« pripoveduje Foerster naprej, »sem živel na zvezdarni, ki je na veliko organizirala določanje časa in oskrbovala več sto normalnih ur v mestu. Ko sem asistenta svojega očeta, ki je moral kontrolirati to službo urejanja do sekunde natančno, vprašal o tem, kje najde zvezdarna sama točno določitev časa, tedaj mi je razložil odnos zemeljskega časa do nadzemlske luči: v urejenih presledkih je treba odpreti veliko kupolo in naravnati daljnogled na polarnico ter čakati sekundo, ko gre s preciznostjo nebesne večnosti polarna zvezda skozi posebej za to pripravljeni križec na objektivu daljnogleda: od te nebesne natančnosti živijo vse zemeljske natančnosti... To sem hranil v svoji glavi; in prišla je ura, ko me je ta primera razsvetlila in mi dala slutiti, da je individualna vest prav tako nepogrešljiva, kakor individualna žepna ura, da pa je ogrožena točno prav tako, kakor ta po tolikernih zunanjih motnjah in tolikernih notranjih ovirah, da se mora človek, ki sam sebe pozna, ozirati na nadzemlska poroštva in varstva. Tako je tudi čisto naravno prišlo, da moje spreobrnjenje h krščanstvu ni moglo ostati pri protestantizmu — in sicer prav zato ne, ker so name napravila vsa opazovanja samega sebe in vsa življenjska izkustva preglobok vtis o nezanesljivosti naravno dobrega v človeku. Moj umik iz svobodomiselne pozicije je postal zato tako energičen, da sem prišel do mirovanja daleč onstran protestantskega sveta« (str. 607 sl.).

Foersterjev oče je bil predsednik komisije za mero in uteži. Svojemu sinu je pripovedoval, kako so končno znanstveniki tako uredili, da so spravili v prostor pod zemljo z vedno enako temperaturo platinasto palico, da bi tako odstranili vse toplotne motnje, da bi vedno imeli zanesljivo mero, po kateri bi bile normirane potem vse mere. Foerster je tedaj svojemu očetu dejal, da je prav to tisto, kar Rim že stoletja prakticira, in sicer z ozirom na vprašanja, ki so najmanj tako žgoča in važna za človeka, kakor je težnja visoke industrije po normalnem metru, ki bi bil neodvisen od nihanja temperature. Oče je potem sina vprašal, ali je tako gotov, da je prav Rim tisti, ki ima to nezmotljivo mero. Kot odgovor mu je sin navedel razgovor z Brentanom, ki je kakor Döllinger odpadel od Rima, pa mu je vendar v vroči diskusiji, v kateri se je pokazalo, da ga je moderna (avtonomistična) miselnost docela omrežila, izpovedal: »Če bi ne bilo Rima in če bi cerkev sv. Petra nikoli ne bila zgrajena, bi moral jaz (Brentano) danes kot moderni, in sicer prav kot moderni človek, ki je sam od mladosti šel skozi ves moderni kaos in ga spoznal, želeti, da bi kot rimska trdnjava krščanske vere in krščanske gotovosti bila z bronastimi kvadri vzpostavljena in zgrajena katedrala sv. Petra ter se dvigala

proti nebu...« Potem Foerster nadaljuje: »Če je kaka božja previdnost, ki vodi zgodovino, je moralo biti v tem strašno realnem svetu, kjer se vedno vrši poizkus triumfa vidnih stvari nad nevidnimi, zgrajeno tudi vidno utelešenje nevidnega sveta, utelešenje nevidnih zakonov in tradicij in njih ognjene gotovosti. In dan je moral biti Sv. Duh, kateremu vse dolgujemo, kar je Duha v nas, dan Cerkev zato, da bi jo varoval pred zlorabo njenega veličastva in njene avtoritete po človeški zmoti in človeški slabosti... Seveda pa nekdanji duhovnik ni hotel nič tega sprejeti... Z vso logiko je postal moderni človek, ves omrežen z modernim naravoslovjem«... (str. 612 sl.)

Foerster je s Francem Brentanom, nekdanjim profesorjem na Dunaju, v Zürichu večkrat govoril. Brentano se je pritoževal nad dogmo, ki je bila razglašena na vatikanskem cerkvenem zboru. Toda Foerster pravi, da Brentanovim argumentom v tej stvari nikakor ni mogel pritegniti. Foerster je namreč v čisto nasprotni smeri prišel do prepričanja, da pri nevidnem svetu in dogmatični preciznosti tega nevidnega sveta naravna, avtonomna pamet, v katero je nekoč on sam veroval, ne zadostuje; in prav temu nazoru je Brentano podlegel. Vendar je bilo jasno, pripoveduje Foerster, kako težko je bilo Brentanovo slovo od Cerkev. Večkrat je Brentano dejal, da je najplemenitejše ljudi v svojem življenju našel prav v vrstah duhovnikov in redovnikov. Nikdar ni Brentano tudi pozneje pozabil priznavati velik pomen Cerkev v srednjem veku z ene strani z ozirom na krotitev divjosti oblastnikov, z druge strani pa z ozirom na dviganje npravnosti ljudstva. Vedno znova je naglašal, da je že na Dunaju trdil, da brez vere v osebnega Boga ni mogoča nobena resna filozofija — filozofija brez Boga je kakor človek brez glave in se more končati le v triumfu tega, kar duhu nasprotuje [des Ungeistes] (str. 599 sl.).

Od protestantizma je Foersterja prav to odbijalo, da mu manjka dogmatične jasnosti in trdnosti. Foerster pripoveduje, kako je bil presenečen nad protestantsko dezoriantiranostjo. Na svojem potovanju v ZDA je slišal, kako je neki pastor slikal duhovno stanje, ki je nastalo med protestanti zaradi biblične kritike. »Tako je govoril Bog,« se je nekdanj reklo z največjo gotovostjo, danes pa pravijo: »Tako govori nekdo, nihče več ne ve točno, o čem poroča nekdo drugi, o čigar verodostojnosti prav tako ni mogoče reči nič gotovega...« Profesor protestantske teologije Schmiedel je v svojih züriških predavanjih govoril tako, da je Foerster dobil jasen vtis: Schmiedel je zavzel svoj prestol visoko nad evangelijem in je določal, kaj je tam mrtvo in kaj je še živo. »Okoli tega časa,« poroča dobesedno Foerster, »sem prvokrat v svojem življenju imel priliko obiskati Rim. Nikoli ne bom pozabil — in to pravim kot rojeni moderni človek, ki je prišel iz središča vseh duhovnih negotovosti — kako sem od daleč videl, kako se je dvigala silna katedrala cerkve sv. Petra nad hišami. Zdelo se mi je, kakor da bi prihajala iz notranjosti zemlje in bi tam kipela v nebo. In ta bronasta veličina in gotovost linij mi je bila primera vsega tega, česar sem iskal. In ta vtis mi je za trajno ostal in ga ni motila nobena zemeljska zloraba in noben umrljivi neuspeh« (str. 608 sl.). — Foerster sicer ni slep za mnoge pozitivne stvari, ki jih opaža pri evangeličanih, kjer je našel med drugim veliko zvestobe. Toda trdnosti evangeličanom manjka. »Mehek in brezobličnik kakor jutranja megla se protestantizem prilagaja vsakokratnim obstoječim razmeram,« navaja Foerster iz A. Comtea (str. 609).

Čisto jasno Foerster pravzaprav ne pove, zakaj ni tudi formalno prestopil v katoliško Cerkev, v kateri so mu tako močno všeč tudi marijanske verske resnice, ki se mu zdijo za človeštvo zelo velikega življenjskega pomena (str. 69). Samo eno mesto je nekoliko bolj določno v tem oziru. To je tam, kjer izraža mnenje, da so katoličani večkrat dali koncesijo sili; to nasprotje med načeli in med ravnanjem je, kakor pravi, njega zadrževalo, da ni napravil zadnjega koraka in da je prešel večkrat h kritiki, čeprav ni pri tem šlo »za

nekaj dogmatičnega, temveč le za vatikansko svetovno politiko«, »um das dogmatische, sonderen nur um die vaticanische Weltpolitik« (str. 604). V čem je bila ali je tista »vatikanska politika«, tega Foerster ne pove. Najbrž nima tako oprijemljivih dokazov za upravičenost negativne ocene te »politike«. Pa tudi če bi našel kaj resnično spotakljivega, vemo, da bi moral upoštevati, da je v Cerkvi tudi človeški element, ki pa ni nikoli tak, da bi bil komu objektivno opravičilo za to, da kdo ne postane katoličan. Kako pa je presojeti subjektivno upravičenost ali neupravičenost oziroma zadolženost takega ravnanja, to moramo pravzaprav prepustiti Bogu.

Vsekakor je zanimivo vedeti, da tak velik duh, kakor je bil Fr. W. Foerster, človek, ki ima za seboj tako silno mnogo življenjskih izkušenj in tako široko kulturno razgledanost, človek, ki sicer ni še naredil zadnjega koraka v Cerkev, vidi odločilno pozitivno vrednoto katolicizma prav v tem, nad čemer se premnogi plitvi duhovi najbolj spotikajo, namreč nad »dogmatičnostjo« krščanstva. To mu je pokazala »doživljena zgodovina, ki jo vodi Bog« (str. 290).

Anton Strle

## 4. narodni kongres italijanskih teologov-moralistov

Društvo italijanskih teologov-moralistov je bilo ustanovljeno leta 1965. Člani društva se vsako leto zbirajo na pokrajinskih oziroma narodnih kongresih, in sicer izmenično: eno leto so na vrsti pokrajinski kongresi (za severno, srednjo in južno Italijo), vsako drugo leto pa je na vrsti narodni kongres. Naj mimogrede omenim, da je 3. narodni kongres, ki se je vršil v Padovi pred dvema letoma (od 31. 3. do 3. 4. 1970) in je bil posvečen vprašanju odnosov med cerkvenim učitelstvom in moralno teologijo, zbudil med teologi veliko zanimanje.

Letošnji narodni kongres — bil je 4. po vrsti — se je vršil v mestecu Ariccia v bližini Rima od 4. do 7. aprila. Tema kongresa je bila »manipolazione dell'uomo«, manipulacija človeka. Gre za pojav, ki sicer ni povsem nov, ki pa v sedanjem svetu dobiva vedno večje in dalekosežnejše razsežnosti: možnost vplivanja na človeka na vseh področjih njegovega življenja (vzgojnem, kulturnem, političnem, biološkem, ekonomskem, tehničnem...). Nič čudnega, če se je tudi teologija spoprijela s tem vprašanjem. Znani teolog Karl Rahner je napisal manjšo, a tehtno knjigo z naslovom **Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche** (München, Kösel-Verlag, 1970); tem vprašanjem je posvečena posebna številka mednarodne teološke revije **Concilium** (1971, V).

Kongres se je začel z okroglo mizo znanstvenikov z raznih italijanskih univerz, ki so vsak iz svojega področja (sociologije, ekonomije, farmakologije, medicine, genetike in kibernetike) prikazali pozitivne in tudi negativne posledice »manipulacije« s človekom. Osrednji predavanji pa sta imela Italo Mancini iz Urbina (»Manipulacija in bodočnost človeka«) in René Simon iz Pariza (»Manipulacija človeka: teološke perspektive«). Ves ostali čas je bil namenjen debatam v skupinah, ki so obravnavale problem »manipulacije« pod različnimi vidiki: vzgojnim, biološkim, političnim, kulturnim, ideološkim, v odnosu do naravnega zakona, v Cerkvi sami.

Beseda »manipulacija« ima lahko zelo različne pomene. Prvotni pomen te besede označuje oblikovanje narave (kovin) s strani človeka. Za označitev nekega sociološkega procesa pa je bila prvič uporabljena leta 1864, ko je šlo za poseg, vpliv (»manipulacijo«) na volitvah. Današnja uporaba besede »manipulacija« ima lahko pozitiven in negativen pomen. V pozitivnem pomenu se beseda »manipulacija« uporablja tedaj, ko gre za neko izboljšanje človeškega življenja ali življenjskega okolja, in sicer na različnih področjih, npr. medi-



cinskem, biološkem, vzgojnem, kulturnem, socialnem, političnem... Pozitivni pomen ima tudi tedaj, ko hočemo z njo izraziti človekov napor nad snovjo ali človekovo smotno oblikovanje in ravnanje s stvarmi. Negativni pomen pa dajemo besedi »manipulacija« predvsem tedaj, ko z njo želimo izraziti neko etično, moralno stališče. Gre za primere, ko človek postane »manipuliran« s strani sočloveka, ko ni dovolj upoštevano njegovo človeško dostojanstvo, zlasti njegova svoboda in postane tako rekoč stvar, s katero drugi počenjajo, kar hočejo.

Napredek znanosti in tehnike ter ves način sedanjega življenja prinašajo hkrati s pozitivnimi vrednotami tudi veliko nevarnost za človekovo svobodo. Pomisliti je treba na številne možnosti »manipulacije« s človekom v medicini, biologiji, na vzgojnem in političnem življenju, prek sredstev obveščanja in podobno. Človeku je dana vedno večja možnost samouničenja. V tej nevarnosti pa se skupaj s človekom kot protagonistom nahaja tudi narava, ves svet, v katerem živi. Vedno manj je zdravega življenjskega prostora in človek mora že skrbeti, da bi samega sebe dostojno ohranil pri življenju. Tako je človek protagonist in hkrati žrtev napredka, ki sam v sebi še ne prinaša resnične humanizacije sveta in človeka. Zgodovina človeka in zgodovina narave (sveta) sta med seboj tesno in življenjsko povezani. Zato mora človek pri oblikovanju (»manipulaciji«) zunanjega sveta upoštevati ne samo zakone tega zunanjega sveta, ampak tudi notranje zakone človeške narave. Vse mora torej biti postavljeno v zvezo s človekom in smotrom njegovega bivanja.

Evangeljsko oznanilo, kerygma, človeka osvobaja iz okovov sužnosti in mu prinaša resnično svobodo božjih otrok. Kerygma namreč človeka na neki način »de-manipulira«, ko mu daje zagotovilo, da je Bog tisti, ki najbolj spoštuje in upošteva človekovo svobodo in ga hkrati k tej svobodi tudi kliče. Človek, ki sam živi iz kerygme, zna tudi do sočloveka imeti tak odnos, ki človeka dviga in ga osvobaja. Seveda more prav napačna vzgoja biti neka »manipulacija« nad bližnjim, saj je njen namen sočloveka »oblikovati«, toda to »oblikovanje« je lahko popolno izmalichenje človekove osebnosti. Vzgoja je najbolj uspešna tedaj, ko v človeku zbudi smisel za kritično gledanje, ustvarja v njem sposobnost za samostojno in zrelo udejstvovanje ter pogovor — dialog s sočlovekom. Nevarnost, da bi bila vzgoja »manipulacija« s človekom bo toliko manjša, čim bolj si bo vzgojitelj prizadeval, da bo vzgoja pričevanje za vrednote.

Ob koncu tega poročila naj omenim še nekatere osebne pripombe, ki jih je bilo mogoče slišati tudi od drugih udeležencev kongresa: 1. znanstveniki, ki so prvi dan sodelovali za okroglo mizo, bi vsekakor morali ostati ves čas kongresa skupaj z udeleženci in sodelovati pri debatah, saj bi tako lahko pojasnili marsikatero nejasnost; 2. le dve temeljni predavanji sta bili za kongres te vrste premalo, saj bi ob izčrpnější analizi in prikazu problemov tudi debata bila še bolj kvalitetna in predvsem bolj konkretna.

Rafko Valenčič

## Pomen osebnega doživetja Boga za človekovo vernost

Pri mnogih današnjih ljudeh vlada prepričanje, da je Bog daleč, nedostopen, po svojem bistvu »večni molk«. Tako daleč je, da je za mnoge »mrtev«, hipoteza, ki jo lahko brez škode odstranimo.

Poleg tega današnji človek ni dostopen za raziskovanje bistva, kakor je bil srednjeveški človek. Malo mu je mar, ali so stvari sestavljene iz materije in forme ali pa kako drugače. Pač pa je dostopen za eksistencialno obravnavanje stvari. Izhodišče mu je človek, ne pa nekaj zunaj njega, čeprav bi bil to Bog. Izhodišče mu je oseba, ne kaka reč. Prav zaradi tega ima v sodobnem



mišljenju in življenju važno mesto osebna izkušnja, osebno doživetje. Psihologija pove, da predvsem tisto ostane globoko v človeku, kar človek osebno doživi. Nekatera sodobna gibanja in ustanove v Cerkvi (npr. »Marijino delo«) poudarjajo važnost osebnih doživetij na čisto verskem področju.

Ko opažamo v sodobnem svetu odtujenost Bogu in obenem smisel današnjega človeka za osebno pristopanje k različnim problemom, je kar na dlani vprašanje: Zakaj ne bi tudi v našem oznanjevanju in sploh v verskem življenju bolj naglašali važnost osebne povezanosti med Bogom in človekom in ob tem pomen osebnega izkustva, ki ga človek dobi o Bogu? Prav o tem se hočemo na kratko pogovoriti. Pri tem moramo že takoj na začetku izločiti pojmovanje, ki bi bilo modernistično. Doživetje Boga ni nekaj iracionalnega, zgolj čustvenega, ampak je nekaj, pri čemer so dejavni razum volja in srce.

### **Nekaj splošnih ugotovitev o osebnem doživetju Boga**

Nimamo prvenstveno opravka s teološko znanstvenim problemom, ampak s praktično osebnim problemom. Gre za medsebojni odnos, pri katerem je na eni strani Bog sam kot oseba (za zdaj še ne upoštevamo, da so v Bogu tri osebe), kateri lahko rečemo »ti«, na drugi strani pa mnogo človeških oseb vseh krajev in vseh časov, celo različnih monoteističnih ver, ki so v odnosu z istim Bogom in imajo lahko izkustvo o tem Bogu. Zato ne govorimo o nekom neznanem, če svoje izkustvo o Bogu posredujemo drugim. Ker je Bog hkrati moj Bog in naš Bog (vseh ljudi vseh časov), je zato treba izkustvo vseh ljudi o Bogu tudi upoštevati (npr. muslimanov in sploh pripadnikov monoteističnih ver, če gre za pristna doživetja Boga). Osebno javljanje Boga je ključ do rešitve, kajti Bog je nekdo, ki je izrazito oseben, ne pa nekaj brezosebnega, kar bi se mene ne tikalo. Seveda moramo pri tem upoštevati, da ne gre za tak odnos, kakor je lahko med dvema človeškima osebama, ampak gre za osebni odnos, ki je medosebnim človeškim odnosom le analogen.

Pri osebnem izkustvu Boga gre za to, da bi doživeli Boga kot Boga, kot svojega Boga (kolikor je seveda človeku to mogoče v tem življenju). Ker gre za osebno izkustvo, je zato to izkustvo tudi zavestno. Od obeh oseb je odvisno, ali imam osebno izkustvo in tudi, kakšno je to izkustvo. Nekdo se npr. da spoznati, odkrije svojo notranjost, drugi pa je bolj vase zaprt. Pri doživljanju Boga je treba upoštevati, kako se Bog »odpre« in kako se »odpre« človek. Boga seveda ne moremo na drugačen način doživljati kakor na tisti način, po katerem se on daje, kakor se razodeva.

Osebno izkustvo Boga je lahko posredno, ne le neposredno. Že na človeški ravni smo lahko osebno s kom povezani, npr. s pomočjo pismene zveze, čeprav morda tega človeka še nikoli nismo videli. Prav tako moremo imeti posredno doživetje Boga na podlagi njegovega stvarstva. V sv. pismu imamo sicer tudi primere teofanij in videnj Boga. Tu nas videnja kot nekaj izrednega, posameznim izbrancem dostopnega, ne zanimajo, pač pa imamo v mislih redna pota doživljanja Boga, ki so možna za vsakega kristjana in delno celo za vsakega človeka. Svetopisemska videnja, posebej še prikazovanja vstalega Kristusa učencem po vstajenju in posebej še apostolu Pavlu (ki so več kakor videnja) imajo tudi za naše osebno doživetje Boga velik pomen. Zanesemo se na svetopisemske priče, ki so imele ta osebna doživetja.

Pri konkretnem doživljanju Boga gre za tri stvari: 1. Bog je moj in naš Stvarnik. Če Boga ne bom doživel kot svojega Stvarnika in obenem stvarnika vesolja, bom težko govoril o doživetju Boga kot Boga. 2. Bog nas odrešuje. 3. Po Kristusu smo osebno deležni trinitarnega božjega življenja, delovanja Svetega Duha v nas.

### a) *Doživetje Boga kot Stvarnika*

Če hočem Boga kot Boga, svojega Stvarnika, doživeti, mora biti dejaven celoten človek, ne samo razum. Že prej lahko umsko vem, da je Bog moj Stvarnik in Stvarnik veselja. Vendar je golo umsko spoznanje premalo. Doživetje seže mnogo globlje in pri tem ne izključuje človeškega razuma. Iz sv. pisma je jasno, da je Bog naš Stvarnik. Tako so ga tudi ljudje osebno doživeli, čeprav v zelo različnih oblikah. Sv. pismo poroča o takih doživetjih. Človek ne more razumeti samega sebe in smisla svojega življenja, če ne prizna Boga. Razmišljanje o Bogu Stvarniku in doživljanje Boga kot Stvarnika mora imeti začetek v ustvarjenosti človeka. Gre za notranjo povezanost s spoznavanjem (doživljanjem) samega sebe in spoznavanjem (doživljanjem) Boga, od katerega smo ustvarjeni. S samim stvarjenjem se začne dialog med Bogom in človekom. S stvarjenjem nas je Bog nagovoril in nas nagovarja, ker nas s svojo stvariteljsko dejavnostjo stalno vzdržuje v bivanju.

Sv. pismo govori o spoznavanju Boga iz stvari, ki so božje »sledi«, božji odsevi. Bog je samega sebe razodel in še razodeva, tako da noben človek ni opravičljiv, če v svojem življenju ne pride do vere (prim. Rimlj 1, 19—21; Ef 4, 17—24; 5, 17—20). Bog je dovolj storil, da bi ga ljudje spoznali kot Stvarnika.

Ko človek spozna, da je ustvarjen, spozna samega sebe kot osebo in Stvarnika kot drugo osebo. Potrebno je seveda, da se poglobi vase. Potrebno je osebno prebujenje. Ko je Bog ustvaril človeka, je ustvaril nekoga, ki ga nagovarja s »ti«: »Jaz, Bog, hočem, da bivaš.« S tem, da sprejmemo samega sebe kot ustvarjenega, smo že prisluhnili Stvarniku, njegovemu nagovoru nam stvarem. V tem je že vključeno spoznanje: bivaš ti, ki si me ustvaril in me vsak trenutek ustvarjaš, daješ, da bivam. Stvarjenje je torej razodevanje Boga, osebno dajanje Boga nam. Ko spoznam svojo ustvarjenost, spoznam Stvarnika.

Marsikdo ima glede vere v Boga Stvarnika razne težave, zlasti ker je treba svoje življenje uravnavati v skladu s tem dejstvom. Za premaganje težav se je potrebno »vreči« v to dejstvo, kakor je potrebno iti v vodo, če se kdo hoče naučiti plavati, naj ima še tako velik strah pred vodo. Če se kdo hoče naučiti voziti avto, mu ne pomaga nič drugega, kakor da sede v avto in se začne učiti voziti. Ob raznih težavah nikoli ne bomo dovolj poudarili važnosti molitve, ki že pomeni osebni stik z Bogom.

Ni pravilen metodičen postopek pri poglobljanju vere v Boga kot Stvarnika na podlagi osebnih doživetij, če najprej govorimo o Bogu; o doživetju Boga. Izhajati je treba od človeka, potem pridemo do Stvarnika. Priznanje Boga je odgovor človeka na božje stvarjenje in božje povabilo človeku k osebni skupnosti z Bogom.

Za osebno doživetje Boga ni odločilno filozofsko razmišljanje o Bogu in apologetično utemeljevanje, čeprav ima lahko tudi svoj pomen. Odločilno je: Bog je resnično Stvarnik vsega, tudi moj Stvarnik. To mi je lahko jasno, čeprav tega morda nisem zmožen dokazati ali povedati drugim.

Ob razmišljanju, da je človek od Boga ustvarjen, more priti do prepričanja, da ga je Bog ustvaril in da ga še ustvarja iz ljubezni. Človek pride do spoznanja: Bog se mi osebno daje, imam delež pri njegovem življenju.

### b) *Doživetje Boga kot rešitelja*

Božje odrešitveno delovanje si lahko zamislimo, ne da bi posebej mislili na Jezusa Kristusa Odrešenika. Tu se postavljamo na stališče tistih, ki Jezusa Kristusa ne poznajo, a kljub temu morejo doživeti Boga kot tistega, ki odrešuje. Objektivno vzeto seveda nimamo nobenega odrešilnega božjega delovanja,

ki ne bi bilo v zvezi z Jezusom Kristusom, kajti vsaka milost je v sedanjem redu Kristusova milost.

Človek, ki greši, doživlja oddaljevanje od Boga, nered v sebi in ob tem eksistencialno potrebo, da bi se zopet spravil z Bogom. Bog je tisti, ki daje grešniku milost, da ga more iskati in se spraviti z njim. Ob tem doživi Boga kot rešitelja. Za to doživetje Boga kot tistega, ki nas rešuje iz greha, je nujno potrebna zavest naše grešnosti, pomanjkljivosti in eksistencialne omejenosti. Če te zavesti ni, če človek nima več čuta za greh in svojo končnost, je s tem spodmaknjen temelj za doživljanje Boga kot rešitelja. V izginjanju čuta za greh in v zavesti neodvisnosti od Boga je eden od vzrokov današnje nevere.

Grešnik lahko doživlja Boga kot rešitelja še iz drugega razloga. Človeku grešniku je bivanje popolnoma podarjeno v dvojnem smislu. Bivanje, ki mu ga je Bog dal ob spočetju, z grehom ne preneha. Bog človeka ne uniči, kar bi drugače povedali z besedami, da Bog človeku ponovno podari življenje. To je človeku lahko izhodišče za doživetje Boga kot rešitelja. Če živim, čeprav sem grešnik, lahko zaradi tega doživim Boga kot vir svojega življenja.

Kristjan, ki pozna Kristusa, more seveda še na globlji način doživeti Boga kot Očrešenika, ki sedaj deluje v Cerkvi. Pri zakramentih eksistencialno doživlja njegovo odrešilno delovanje. Ob tem vidimo, kako velik pomen ima za kristjana zakrament pokore, kjer ne gre le za odpuščanje grehov, ampak tudi za utrjevanje vere v Boga, ki odrešuje.

### *c) Doživetje Boga kot Očeta in Sina in Svetega Duha po Kristusu*

Gre za specifično krščansko doživetje, za doživetje tistega, kar v nauku o odrešenju imenujemo pozitivni vidik odrešenja. Kristjani smo božji posinovljenci, zato se vsak krščen imenuje in je božji otrok (1 Jan 3, 1). Deležni smo božje narave (2 Pet 1, 4), v nas prebiva Sveti Duh, ki je Očetov in Sinov Duh. Smo svetišče same presvete Trojice. Tu gre za tisti vidik odrešenja, za katerega je današnji človek zelo dostopen. Ob tem, ko se zavemo svoje veličine v Kristusu in prek njega v Bogu, doživimo Boga kot tistega, ki nas je poklical k tako visokemu dostojanstvu. Ob tem se nam vnema hvaležnost in ljubezen do Boga.

Sredstva za doživljanje Boga so zakramenti, božja beseda, skupina kristjanov, ki je zbrana v Jezusovem imenu in njegovi ljubezni in je zato on med njimi (prim. Mt 18, 20) itd. Glede zakramentov veljajo besede sv. Ambroža: »Od obličja do obličja si se mi ti, Kristus, pokazal; v tvojih zakramentih se srečam s teboj« (sv. Ambrozij, Apologia prophetae David 12, 58: PL 14, 875). Za uresničenje vsega tega je seveda potrebno globoko krščansko življenje, življenje v poslušnosti navdihom Svetega Duha in ne le v zunanem izpolnjevanju zapovedi; skratka, življenje v zvesti hoji za Kristusom, kakor nas jo uči evangelij.

### **Posledice za naše praktično življenje**

1. Doživetje Boga kot Stvarnika in rešitelja ima velik pomen pri evangelizaciji ljudi, ki krščanstva še ne poznajo ali vsaj ne poznajo dovolj. Zelo važno je tudi za kristjane, pri katerih je nekak temelj za doživetje troediniga Boga.

2. Potrebno je ustvarjati primerno okolje, ki daje priliko za verska doživetja, doživetja Boga.

3. Oblikovanje bogoslužja (maša, zakramenti, zakramentali) in z njim v zvezi oznanjevanje božje besede mora biti takšno, da bo kar najbolj posredovalo doživetje Boga.

4. Pri katehezi bo treba skrbeti, da bodo otroci in odrasli doživljali Boga kot Stvarnika, Odrešenika in Očeta.

5. Oblikovati bo treba take družine, v katerih bodo otroci že na podlagi odnosa do svojih staršev doživljali Boga kot Očeta, Stvarnika in Odrešenika; take družine, v katerih bo med možem in ženo vsaj medel odsev tiste ljubezni, ki je med Očetom in Sinom.

6. Osebna doživetja Boga so važna tudi za našo rast v zrelo duhovniško osebnost.

7. Samo toliko bodo ljudje globoko verni, kolikor se jih bo vera osebno dotaknila, bolje povedano, kolikor bodo v osebнем, zavestnem stiku z Bogom.

Anton Nadrah



J. H. Walgrave — E. Brutsaert, **Un salut aux dimensions du monde**, Ed. du Cerf, Paris 1970, 192 str.

J. H. Walgrave je ugleden holandski teolog, posebno znan kot dober poznavavec kardinala J. H. Newmana, o katerem je Walgrave v francoščini izdal obširno knjigo »Newman. Le développement du dogme« (Casterman, Paris 1957, 398 str.). Poznanje nauka velikega Newmana je Walgravu očitvidno močno koristilo tudi pri tematiki, kakršno obravnava v knjigi »Odrešenje v razsežnostih sveta«. Vsebinsko te knjige naj tukaj vsaj v nekaterih potezah povzamemo. Gre za pojem, ki je zelo važen v teologiji in oznanjevanju, za témo, o kateri je v tekstih 2. vatikanskega koncila mnogo povedanega, a nam je njena notranja vsebina vse premalo poznana. — Walgravova knjiga obsega poleg uvoda tri poglavja.

a) V prvem poglavju obravnava »Odrešenje in razodetje v krščanstvu in drugih religijah« (17—55). Religije deli Walgrave v »preroške« (med nje spada — vendar tako, da ima nekaj absolutno specifičnega prim. tu str. 185 — tudi krščanstvo) in »sapiencialne«. V skupino »sapiencialnih« religij spada npr. tista, kakršno najdemo na Kitajskem. Po njej zadočuje za odrešenje človeška modrost; načelno more ta modrost odkriti smisel življenja (str. 44). Cilj tukaj ni direktno občestvo z Bogom, ampak le organska včlenitev v božji red; konfucionisti ne pričakujejo osebne besede Boga samega in življenje je usmerjeno na skrb v zemeljskih nalogah, ki naj jih človek spopnuje s pogledom na nebesa (44). Tudi v Indiji odrešenje ni povezano z božjim razodetjem. Odrešenje človek izvrši v bistvu sam. In to odrešenje je bistveno izhod ven iz zgodovine in brezupnih ciklov večnega vračanja istega (47). Takoj vidimo, kako zelo se to pojmovanje odrešenja razlikuje od krščanskega.

b) Drugo poglavje ima naslov »Današnji človek pred krščanskim odrešenjem« (57—116). Gre za idejo krščanskega odrešenja. Latinski izraz »salus« je iz istega debla kakor grška beseda »holos«, cel, neokrnjen (nem. heil); temu ustreza sanskrtška beseda »sarva«, ki pomeni »vse«. Človek je vedno čutil, da je njegova integriteta, celost, ogrožena ali izgubljena; ohraniti ali obnoviti jo je mogoče le s pomočjo višjih sil (57 sl.) — Če analiziramo idejo odrešenja v razviti obliki, se pokažejo trije glavni vidiki: 1. Avtentičnost: Človek, ki je dosegel odrešenje, je avtentičen človek, tj. svoboden sleherne odtujujoče prvine, sleherne alienacije. Odrešeni človek je resnični in neokrnjen on sam. 2. Polnost: Je v polnosti tisto, kar je, brez pomanjkljivosti in nepopolnosti; pod vsemi vidiki je realiziran v skladu z zahtevami lastnega bitja. 3. Harmonija (skladnost): Realizacija samega sebe je harmonična, ker je vsak del integriran v svoje lastno mesto, v skladu s pravilnimi sorazmerji v celoti. Odrešenje zato izpolni sleherni človekovo globinsko težnjo in hrepenenje — in je združeno z »mirom« in blaženostjo. — Fenomenološkemu opisu odrešenja ustreza negativni opis propadle, neodrešene eksistence. Potopljen v to stanje je človek postal tuj samemu sebi. Zablodel je in raztrgan v sebi, ne more realizirati zahtev, ki so zapisana v njegovo bitje. To vodi v disharmonijo, razcepljenost, degradacijo (58).

Če si v skladu s tem ogledamo ideje odrešenja v raznih religijah in nato judovsko-krščansko idejo, odkrijemo predvsem eno bistveno razliko. Kitajski modrosti npr. gre le za vključitev v kozmični red, za posnemanje miru in urejenosti, kakršna je lastna »nebesom«. Univerzalna harmonija, kršena in uničena z moralnim neredom, se obnovi v prvotni popolnosti z moralnim poboljšanjem na individualni in socialni ravni. — Drugače je to v judovstvu in krščanstvu. Odrešenje in neodrešenost sta tukaj medosebnostna pojma (kolikor gre za kozmični red, je to le v odvisnosti od medosebnostnega reda). Osebnega odrešenja pa si ni mogoče zamisliti zunaj realizacije celote, v katero je oseba bistveno pritegnjena in poklicana kot oseba. Bit osebe je bistveno odprtost, bit

za druge, eksistenca za totalnost. V krščanstvu popolnosti osebe ni mogoče pojmovati kot neodvisno realizacijo samega sebe. (59 sl.)

V večjem odstavku obravnava avtor tudi temo »odrešenja brez Boga« (72—78). Ameriški teolog »mrtvega Boga« W. Hamilton je rekel: Od Abrahama do Luthra so se ljudje spraševali: »Kdo je Bog?« Freud in Sartre sta se spraševala: »Kdo sem jaz?« Danes pa je vprašanje časa: »Kdo si ti?« Kakor da bi danes za odrešenje zadostovala le ljubezen do bližnjega, navsezadnje tehnični napredek. Walgrave zelo prepričljivo dokazuje, kako je takšno odrešenje iluzija, kajti ljubezen do bližnjega sama iz sebe nima korenin in bo kaj kmalu shirala. »Najbolj popolna tehnika je nesposobna prebuditi najmanjši atom ljubezni. Ljubezen izhaja iz globljega področja naše svobode, kakor pa je tisto, v čemer ima svoj izvor tehnološki načrt obvladovanja narave... V načrtu ljubezni moramo napadati samega sebe, svoj napuh, svoj egoizem in našo voljo po moči; napadati misterij zla, ki je v nas. Tu se mora izvršiti »conversio«, katere ne more sama uresničiti nobena vrsta tehnike ali socialne ureditve... Celo tam, kjer je kriminalnost v celoti preprečena, more ljubezen, ki daje življenju ves njegov smisel, biti totalno odsotna« (76). — Walgrave navaja znamenitega, sedaj že rajnega misleca J. Huitzinga, ki je v knjigi iz l. 1946 zapisal: »Pred svojimi očmi imamo razvaline sveta, ki nam je bil drag; zato pa sedaj vemo bolje kakor pa kateri koli rodovi pred nami, do kakšne neomejene mere more seči človekova pokvarjenost v svoji brezvestnosti in zaslepljenosti. Zemeljsko ne zadostuje kot zdravilo. Dopolnilo duše, katerega človeštvo potrebuje, bo mogoče najti le v sferah, kjer se usmiljenje združuje z resnico, kjer se mir in pravičnost poljubljata... Da najdemo navdihnjenje, ki je nujni temelj sleherne etike, slehernega zaupanja in odgovornosti, slehernega pomena prava in humanosti, se mora človek znova naučiti — da je on sam bitje, ki živi od milosti in potrebuje odrešenja« (79). F. X. Baader pa pravi, da nam je potrebno »centralno srce« (Kristus), ob katerem dobivamo vedno novih moči za uresničevanje občestva z drugimi osebami, brez česar ni odrešenja (80).

Krščansko oznanilo zatrjuje, da je človek že s stvarjenjem samim postal možni poslušavec božje besede in razgovarjavec z Bogom. Ta lastnost, ta dialoškost, človeka določa tako, da je njegovo odrešenje, njegova popolna in neokrnjena aktualizacija možna edinole na temelju povabila, ki more po definiciji izhajati samo iz ljubezni in svobode Boga. Bog se človeku razodeva kot njegovo odrešenje, ki se more uresničiti le v občestvu osebnostnega življenja. (88 sl.) Zato pa idej odrešenja in razodetja sploh ne moremo ločiti.

Ko avtor govori o namenjenosti odrešenja vsem ljudem, poudarja, kako je Cerkev, prežeta z globokim spoštovanjem pred skrivnostjo Boga, vedno odklanjala dve skrajnosti: avguštinski pesimizem, kakor da bi dejansko mnogo ljudi bilo sploh izpuščenih iz pozitivne odrešitvene božje volje; optimizem Origena in nekaterih drugih cerkvenih očetov (ali pa tudi poznejših kristjanov), kakor da bi mogli trditi, da bodo navsezadnje zveličanje vendarle dosegli vsi ljudje, ali vsaj velikanska večina. Nimamo pravice razodetja neskončne božje ljubezni na križu napraviti za nekaj sladkobnega, nezahtevnega, kakor da bi bilo dovoljeno pozabiti na božjo svetost, kakor da bi kar mirno smeli preiti moč grešnega sveta in delovanja napuha v nas, moč tistega torej, kar nas slepi in nam zamegljuje naše duhovno oko. Z druge strani pa mora moč milosti, zmožne zlomiti vse verige in obhajati zmago nad napuhom in nemočjo, ostati za vero najvišja gotovost. Če božje kraljestvo deluje med nami kot nevidna, a realna moč, potem je dajle jasno, da se odrešenje ne podarja le posamezniku ob koncu vertikalnega gibanja, marveč da sestavlja tudi prenavljajočo dejavnost, ki ima moč tudi nad horizontalnim potekanjem zgodovine. Prav ta svet, ki je ob svojem izvoru razodevanje božjega veličanstva, a nam more Boga tudi zamegljevati, nam je mogoče, če se damo res osvoboditi milosti, preoblikovati v zrcalo božje navzočnosti (91 sl.).

Cerkev je v zemeljski družbi kraj, kjer smo po službi besede in zakramenta uvajani v občestvo z Bogom po Kristusu. Tu črpamo moč za preoblikovanje sveta in za usmerjanje kulture k občestvu ljubezni in pravičnosti, ki celo v svoji profanosti odseva sijaj božjega obličja (99 sl.). D. Bonhoeffer, ki ga danes mnogi napačno razlagajo — kakor da je postavljajl v nasprotje »religijo« in »vero« v tistem smislu, kakor bi nekateri radi —, je globoko izrazil omenjeno

dejstvo s tem, da našo ljubezen do Boga primerja s *cantus firmus*, tj. z dominantnim motivom, kateremu se pridružijo drugi glasovi življenja kot kontrapunkt, ki se sicer drži svoje lastne melodije, vendar pa ostane v soglasju z glavno tómo, s *cantus firmus* (Bonhoeffer v zapisu z dne 20. 5. 1944). To se pravi: brez *cantus firmus* bo melodija kontrapunkta vedno v nevarnosti, da zaide. Brez podpore ljubezni do Boga glasovi človeške ljubezni končno postanejo neubrani, neharmonični in prazni, medtem ko v harmoniji z glavnim motivom dosežejo vso svojo vrednost in svojo lastno gostoto (100). Seveda nas to nikakor ne sme spraviti v zmoto, kakor da je graditev sveta s kulturnim udejstvovanjem brez pomena za odrešenje. Saj je vendar zakon našega bitja ta, da moremo svojo osebno resnico in osebno integriteto doseči le v drugih in z drugimi. V občestvu ljubezni, ki nevtralizira sleherni sovražnost in razcepljenost, je vsebovano odrešenje, popolna realizacija individualnih oseb. Vera, ki bi docela postavila zunaj odrešenja realizacijo svetnega zgodovinskega občestva, bi bila v protislovju z naravo odrešenja (101). Kljub temu pa ostane resnično: Za eksistenco, ki je prišla do zavesti same sebe v polnem smislu besede, se sleherni zgolj časna dovršitev izkaže kot absurd; ta občutek absurdnosti prodira na dan celo tam, kjer se človek v nekaterih trenutkih v popolnem občestvu s soljudmi čuti prevzetega od sreče in živi docela sedanji trenutek — takšni trenutki namreč pridejo in gredo, in takoj znova občutimo beg časa, občutimo ugriz razočaranja tem bolj žgoče, čim bolj močno nas je prevzela sreča. O takšnem izkustvu priča resnična poezija in pristna umetnost vseh časov in vseh kultur. Današnja umetnost v vseh jezikih kriči, da tam, kjer se človek čuti izročene kraljestvu minljivega, postaneta obup in občutje gnusa ter absurdnosti dominantna zavesti (101). Bonhoeffer je po pravici dejal, da sedaj živimo v predzadnji stopnji naravnosti na občestvo z Bogom (in med seboj) v Kristusu, ne v zadnji. Zato pa se moramo prizadevati za graditev človeškega občestva, ki integrira kulturo in tehniko v totalnosti smisla. Toda ne moremo govoriti o »predzadnjem«, če ne obstoji »zadnje«, v odnosu do katerega je določeno predzadnje. Zgodovinsko dviganje človeštva ni »muzika nebeških sfer«; ima namreč svojo melodijo in svojo lastno harmonijo. Toda če bi to dviganje ne bilo vezano na gibanje, ki ga presega, bi ta melodija donela napačno in votlo — kakor kontrapunkt brez »*cantus firmus*«. Spev neminljivega na ton minljivega — in takšna je zemeljska ljubezen — ne more dati avtentičnega tona drugače kakor v akordu s spevom neminljivega na ton večnosti — in takšna je božja ljubezen v človekovem srcu že na tem svetu (103).

Walgrave tudi opozarja na dejstvo, da prav mistiki, ki so bili tako radikalno usmerjeni na Boga, spadajo mnogokrat med velike literarne ustvarjalce, v katerih delu so bili skovani naši moderni jeziki. Npr. o M. Eckehartu († 1327), ki je z neprimerljivim radikalizmom oznanjal absolutno odpoved vsemu, kar ni Bog sam, si poznavavci niso edini le v priznavanju, da je bil prav on ustvaritelj nemškega jezika in eden od največjih stilistov svetovne literature, ampak tudi, da je vrhunska Eckehartova misel dosegla globlja področja naše religiozne senzibilnosti kakor pa temeljna intuicija reformatorja Luthra in da nam je Eckehart še danes bližji kakor pa menih iz Wittemberga. Mistiki med nami, pravi Walgrave, vzdržujejo najgloblji studenec, kjer dobiva hrano kultura: vero in upanje, brez katerih se življenje skrči na mešanico tragedije in komedije, kajti ljubezen brez vere in upanja človek navsezadnje doživlja kot absurd. Eckehart je zapisal: »Trdim brez strahu za božjo resnico in blaženost svoje duše, da tisti, ki zapusti svojega očeta in svojo mater, svojega brata in svojo sestro, ali vsak drug predmet navezanosti, zaradi Boga in njegove dobrote, prejme stokratno, in to na dva načina: najprej mu njegov oče, njegova mati, njegov brat in njegova sestra postanejo stokrat dražji, kakor pa so mu bili prej; nato mu postanejo ne stoteri ljudje, marveč vsi, kolikor so ljudje, brez primere dražji, kakor so mu bili njegov oče, njegova mati ali njegov brat po naravi« (Das Buch der göttlichen Tröstung, v: Werke V, Stuttgart 1963, 24). (107.)

To drugo poglavje je v knjigi pač najbogatejše. Vredno bi bilo marsikaj od njegove vsebine upoštevati v teološkem razpravljanju o odrešenju in označevanju.



c) Tretje poglavje ima za svoj predmet »razodetje in vero« (od str. 117 naprej). — Razodetje je objektivni dogodek, ker nima izvora v nas, ampak v transcendentnosti, v Bogu, ki nas vabi, naj si zavestno prisvojimo odrešenje, ki ga hoče uresničiti v sebi. Naše privzetje v občestvo z Bogom je že zdaj začeto — v veri in v življenju iz vere (122). Polno je tu takega, kar nam more poglobiti pojem razodetja, in to čisto na črni tega, kar najdemo v dogmatični konstituciji o božjem razodetju, ki jo je sprejel drugi vatikanski koncil.

Vse svoje razpravljanje prepleta J. H. Walgrave z zgledi iz zgodovine in leposlovja. Zato je delo še bolj nazorno in prikupno, zelo koristno teologu in pastoralnemu delavcu. Kdor bo bral to knjigo, bo zlahka videl, da je v »zahodni« teologiji vendarle še veliko resnično globokega in zdravega in da je sposobna sodelovati pri tisti veliki prenovi Cerkve, ki jo je začrtal 2. vatikanski koncil v svojih najbolj uspelih tekstih. Lahko bi to delo nazvali komentar k znani trditvi 2. vat. koncila, da je namreč Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2; CS 45, 1).

Anton Strle

**Maria.** Études sur la sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir SJ. Tome VIII, Beauchesne, Paris 1971, 216 str.

S tem zvezkom je končano veliko mariološko delo, katerega I. zv. je izšel l. 1949 in pri katerem je sodelovalo ok. 200 avtorjev. H. du Manoir je honor. prof. na Katoliškem inštitutu v Parizu in je pridobil za sodelavce tudi najboljše mariologe raznih narodov, čeprav bi si človek želel med njimi še katerega. Celotno delo obsega nad 6400 str. v večji osmerki. Kdor bo hotel pisati kaj res veljavnega s področja mariologije, ne bo smel iti mimo »Manoir, Maria«.

Pričujoči zvezek je posebno dragocen zato, ker v svojem 1. delu podaja nauk 2. vat. cerkvenega zbora o Mariji, posebej razlago 8. pogl. dogmatične konstitucije o Cerkvi izpod peresa G. Philipsa, ki je za takšno razlago najbolj kompetenten, saj je bil glavni urednik teksta o Mariji, kakršnega je koncil sprejel. V 2. delu, od str. 89 naprej, pa so kazala za vse osmere zvezke, tako da bo sedaj vsakdo mogel hitro najti vse važnejše teme ki so tukaj obdelane, in osebe, ki so imele v mariologiji kak večji pomen v zgodovini Cerkve. V kazalu npr. najdemo tudi podatke za Slovenijo. Nace Čretnik je namreč za V. zv. (603—620) napisal prispevek »Le culte marial en Slovénie«. Da je ta prispevek nepopoln, je zelo razumljivo; a spodbudo moremo najti v njem za to, da bi se kdo teme lotil s čim večjo temeljitostjo in ne brez velike koristi za pastorcijo, ki na krščanstvo še posebno ne sme gledati kot na nekakšno ideologijo in mora zato upoštevati vsupaj s Kristusom (in Cerkvijo) tudi Marijo.

Uvodno razpravo je za ta zv. napisal H. du Manoir sam. V njej označuje celotno delo, ki je izhajalo v razponu več kakor 20 let in je z ene strani v marsičem pomenilo pripravo za koncilski tekst o Mariji, z druge strani pa mu je koncil dal smer, v kateri je treba iti nasproti prihodnosti, sem in tja pa tudi kak popravek in preokrenitev od poti v slepo ulico. Na vsak način pa 2. vat. koncil s svojim odrešitveno-zgodovinsko zamišljenim mariološkim tekstom nikakor ni napravil velikega dela, ki ga je vodil H. du Manoir, za nekoristnega in zastarelega.

Mgr. G. Philips govori v svojem komentarju 8. pogl. konstitucije o Cerkvi (41—88) tudi o »Prihodnosti mariologije«. V tej zvezi ugotavlja, kako se je danes zanimanje tudi v teologiji osredotočilo bolj na človeka, na ustvarjanje boljšega sveta. Seveda pa teologija ne more iti in ne bo šla tja, kamor bi jo rado potegnili tisto gibanje, ki se navdušuje za »sekularizacijo«, tj. za organizacijo družbe brez religije. Cerkev nikakor ni končala svoje vloge; nasprotno, širjenje Kristusovega oznanila je bolj potrebno kakor kdaj koli (prim. str. 77 sl). In če naši sodobniki vidijo v Kristusu predvsem »človeka za druge«, je treba to raztegniti na neki način tudi na Marijo; seveda pa je v Kristusu treba priznati tudi božjega človeka in božjega Sina, rojenega iz Device zato, da bi nas odrešil. Humanizem brez Boga se polagoma izrodi v najhujši antihumanizem, čeprav je seveda kristjan prav v svojem oklepanju Kristusa kot učlovečenega božjega Sina in vesoljnega odrešenika dolžan biti »človek za druge«. Alterna-



tiva, kakršno nekateri postavljajo: humanizem brez Boga ali mitološka iluzija — takšna alternativa je zgrešena, ker zamenjava živega Boga z bledo predstavo, kakršno si o Bogu napravljata naša domišljija. Krščanski humanizem raste iz vere v učlovečenega Boga. Če danes poudarjamo važnost ortopraksije, je vendar nedopustno označevati ortodoksijo kot nekaj sterilnega. Saj postane ortopraksija kaj kmalu iluzija, in sicer kako usodna iluzija, če ne prejema tistih moči, ki ji jih more zagotoviti samo resnična vera (str. 79). V tej luči je treba gledati tudi na mariologijo. Že zdaj vidimo pri njej tale pojav: kvantitativno je od l. 1966 naprej precej manj marioloških del, a kvalitativno napredujejo. Uveljavilo se je tudi v mariologiji že zdaj tisto odrešitveno-zgodovinsko gledanje na božje razodetje, ki ga najdemo v koncilskih tekstih. Obenem se je mariologija tudi približala živi pastoračiji in poglobljenemu duhovnemu življenju. Če se družba sekularizira, pa mnogi kristjani že zdaj vedno bolj živo čutijo, da jim je treba okrepiti stik z Bogom, a ne zato, da bi nekako bežali pred svetom, temveč zato, da bi dosegli notranje preoblikovanje celotnega stvarstva v božjem življenju. Ker se morajo z večjo vnemo posvečati dejavnosti, čutijo, da jim je molitev toliko bolj potrebna, če se naj ne vrnejo v pelagianizem, ki je vedno rodil grenke sadove. Pri tem ravno ob očiščenem in poglobljenem češčenju Gospodove deviške matere in matere njegove Cerkve čutijo, da je notranja moč pobožnosti dragocenejša kakor pa kvantitativna ekstenzivnost in množitev pobožnih vaj. Odrešenjska dejavnost, oživiljena od Sv. Duha, zedinjujoča vse stvarstvo — to je tisto, k čemur nas nagiblje in nas močneje usposablja duhovna združenost z Odrešenikovo materjo in družico (str. 84 sl.).

Anton Strle

Günther Weber, **Zwanzig Bussfeiern mit Kindern**. Zur Einübung in die Busse nach dem Rahmenplan für die Glaubensunterweisung, Donauwörth (Verlag Ludwig Auer) 1969<sup>2</sup>, 182 str.

V času, ko se veliko govori in piše o zakramentu svete pokore in se pričakuje prenovitev tega zakramenta, je navedena knjiga (ali bolje priročnik) zelo dobrodošla. Avtor knjige že v prvih stavkih omenja, in to je razvidno tudi iz naslova in podnaslova knjige, da je delo namenjeno predvsem katehetom kot pripomoček pri verskem pouku in pri uvajanju v duha pokore.

Prvi del knjige (7—32) nam skuša posredovati teološke osnove pokore na splošno in zakramenta svete pokore. Že ob imenu 'pokora' se v marsikaterem človeku zbudi neko nerazpoloženje, saj takoj pomisli na odpoved, spokornost ali spoved. Vendar je 'pokora' predvsem nekaj pozitivnega, saj je — kakor je to tudi vera — odgovor človeka na božji klic in božjo bližino. Pokora je na neki način dopolnilo vere. Povezanost med vero in pokoro je mogoče zaslediti tako v stari zavezi kakor tudi v novi zavezi. »Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1, 15). Kakor ima vera svoj začetek v Bogu, ki človeka kliče k verovanju, tako ima tudi pokora svoj začetek v Bogu, ki človeka kliče k spreobrnjenju. Zato ima odrešenje svoj izvor v Bogu in ne v človeku. Bog je tisti, ki opravičuje. Duh pokore, ki ga človek v sebi vzgaja, mu pomaga, da postane sprejemljiv za Boga.

Odgovor na božji klic se v človeku uresničuje tedaj, ko človek zapusti greh, neha hoditi po napačni poti in se obrne, spreobrne k Bogu. Seveda je spreobrnjenje prvenstveno notranje dejanje, spreobrnjenje srca. Zato je kesanje več kot samo obžalovanje slabih dejanj; pomeni vrnitev v naročje božje ljubezni.

Vendar ne gre zanemarjati dejstva, da greh prekine zvezo tako z Bogom kakor tudi s sočlovekom. Vsak greh pomeni oddaljitev od človeka. Zato je tudi pokora vrnitev k sočloveku, k skupnosti, k Cerkvi. Kakor so posledice greha vidne v človekovem odnosu do Boga in do Cerkve, tako naj se tudi njegovo spreobrnjenje nanaša na Boga in na Cerkev. Cerkev prvih stoletij je to dejstvo veliko globlje razumela in je spravo v zakramentu svete pokore pojmovala kot znamenje sprave z Bogom. Zato je grešnike sprejemala nazaj v cerkveno občestvo s pravim in slovesnim liturgičnim opravilom, pri katerem je sodelovalo vse občestvo.

Prav je opozoriti tudi na dejstvo, da je Cerkev upoštevala še nekatere druge oblike odpuščanja grehov: evharistično daritev, sprejemanje božje besede, obuditev ljubezni do Boga ali do bližnjega, kesanje nad grehi, priznanje napak pred drugimi in prošnja za odpuščanje.

Danes pa se je udomačila še neka nova oblika spokornosti, ko se občestvo zbere in skupno posluša božjo besedo in jo premišljuje. Ta način vernikom pomaga k večji povezanosti s Kristusom in tudi med seboj. Vsekakor to pomeni upoštevanje in povezavo z bogato tradicijo Cerkve. S tem nikakor ni v nevarnosti osebna spoved. Zeli se le pokazati vrednost različnih spokornih oblik za življenje Cerkve.

Avtor nato preide k vprašanju, kako otrokom pomagati pri vzgoji in uvajanju k spokornosti. Tudi v tem primeru je vredno poudariti vrednost skupne priprave in vzgoje otrok k spokornosti. Otroci bodo poslušali božjo besedo, v njih se bo utrjevala vera, močnejše se bodo povezali z občestvom. Poudarek pri tem ni toliko pokora, pač pa rast in poglobitev v veri. To je za življenje vsakega kristjana najvažnejše. Otrok se bo ob vrednotenju pokore in spokornega duha učil odprtosti in naravnosti na Boga in njegovo voljo, hkrati se bo odpiral skupnosti, bolje bo spoznal hudobijo in nesrečo greha. Vsekakor je potrebno, da otroka postopoma in nenehno vzgajamo in uvajamo v duha pokore. Tako se bo na različnih stopnjah osebnega razvoja naučil poslušati in razumeti božjo govorico. Zlasti bo dobrodošla primerna kateheza, ki jo bomo naslonili na evangelij in primerno izpraševanje vesti.

Posebej se avtor pomudi ob tem, kako z otroci pripraviti spokorno bogoslužje. Tudi brez izrečne naravnosti na zakrament pokore ima spokorno bogoslužje svoj smisel in vrednost. Seveda pa je takšno bogoslužje končno v službi zakramenta pokore, in sicer zaradi tega, ker v otroku zbuja tista dejanja, ki so lastna zakramentu pokore in so potrebna za prejem zakramenta. Otroka namreč prek spokornega bogoslužja vzgajamo k iskrenemu kesanju in obžalovanju, zaupanju in ljubezni do Boga. Hkrati otroku pomagamo, da se vedno bolj zaveda svoje povezanosti s skupnostjo, s Cerkvijo. Spokorno bogoslužje je na neki način dopolnitev zakramenta bodisi v pripravi na prvo spoved ali tudi pozneje.

Napačno bi bilo, če bi mislili, da je namen spokornega bogoslužja le v tem, da v otroku zbuja občutek krivde. V ospredju spokornega bogoslužja je religiozni pomen: otrok naj spozna in doživi Boga, njegovo veličino in dobroto, v njem naj raste zaupanje in ljubezen do Boga in do človeka, doživi naj božje usmiljenje. Tako bo z veseljem in hvaležnostjo prihajal k svojemu Bogu.

Katere elemente naj ima spokorno bogoslužje? Najvažnejše je seveda branje svetega pisma. Izbrati je treba krajši in lažji tekst. S primerno homilijo bomo prebrani tekst aplicirali na konkretno otrokovo življenje in ga bomo skušali pripraviti k spreobrnjenju. Spraševanje vesti pomeni spoznanje lastnih pomanjkljivosti in grehov. Ni primerno, da bi otroku naštevali vse vrste grehov oziroma kreposti. Omejimo se na tisto, kar otroka sedaj zanima, kar sedaj potrebuje. Priznanje krivde sledi iz spoznanja greha. Priznanje more biti izraženo ali povsem osebno (vsak zase) ali pa vsa skupnost s primernimi besedami prizna kolektivno krivdo. S tem v zvezi je še prošnja za odpuščanje, ki jo lahko izrazijo vsi z obuditvijo kesanja ali pa duhovnik (katehet), ki vodi spokorno bogoslužje, izrazi to s primerno molitvijo.

Kar zadeva organizacijo spokornega bogoslužja je vredno opozoriti še na nekatere stvari, ki so bolj organizacijskega značaja: spokorno bogoslužje naj se vrši le nekajkrat na leto (3—4 krat) in naj bo dobro pripravljeno; najprimernejši prostor je cerkev ali kapela, če ni drugače, lahko tudi učilnica; bogoslužje naj vodi katehet; in če je duhovnik, naj bo v liturgični obleki; skupina naj ne bo večja od števila členev razreda; otroci naj tudi sami pomagajo pri izbiri molitev, beril, pesmi...; primerno je, če kdaj spokorno bogoslužje povežemo z evharističnim bogoslužjem; v berilih, prošnjah, pesmih, vzklikih in homiliji naj bo enotna vsebina; vsaj nekatere molitve morajo biti otrokom že prej znane, prav tako tudi pesmi; primerno je glavne misli bogoslužja otrokom že prej povedati, da bodo bogoslužju lažje sledili; isto velja za berila, da bo vsebina otrokom že prej znana.

Drugi del knjige (33—159) prinaša že izdelane primere spokornega bogoslužja in sicer 10 primerov za nižje razrede (1—4) in 10 primerov za višje razrede (5—9. Avtor upošteva nemški učni načrt, pri nas bi to pomenilo od 5.—8. razreda). Vsi primeri so do podrobnosti izdelani. Shema posameznega primera pa je naslednja: uvod v spokorno bogoslužje na določeno temo, pesem, uvodne besede k berilu, branje božje besede (le eno berilo, vzeto pa je lahko iz SZ ali NZ), nagovor, prošnje, izpraševanje vesti, priznanje grehov in prošnja za odpuščanje, pesem. Pri nekaterih primerih so navedena še vmesna navodila, ponekod je navedenih več inaič za prošnje ali izbor beril za posamezne razrede, navedena so navodila za pesmi ali odpeve.

Vsi primeri spokornega bogoslužja so izdelani pod vidikom enotne vsebine. Primeri za prvo skupino (od 1.—4. razreda) imajo sledeče naslove: Bog nas kliče, odzovimo se mu, — Poslušamo Kristusa, dobrega pastirja, — Bog čaka na nas, — Živimo drug z drugim, — Svojo krivdo želimo poravnati, — Pripravljamo se na Gospodov prihod, — Spreobrnimo se k Bogu, — Bog je naš Gospod, želimo mu služiti, — Spreobrnite se, zakaj nebeško kraljestvo se je približalo, — Bog je svet in hoče sveto ljudstvo. Primeri za drugo skupino (od 5. do 9. razreda) pa so posvečeni temle temam: Bog naš kliče k spreobrnjenju po prerokih, — Besede svetega evangelija nam odpuščajo naše grehe, — Jagnje božje, ki odjemlješ grehe sveta, — Bog sam bo prišel in nas bo odrešil, — Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom, — Bog nas opominja po prerokih: Pobljšajte svoje življenje, — Vstani, Gospod, in reši nas, — Ljubite drug drugega, kajti ljubezen pokrije množico grehov, — Bil je križan v spravo za naše grehe, — Gospod govori: glej, delam vse novo.

Na zadnjih straneh (161—182) je izbor pesmi z notami, seznam odpevov (odgovorov) ter seznam primerne literature.

Vsekakor je knjiga zanimiv in tudi uspešen poiskus, kako pripraviti spokorno bogoslužje za otroke. V pomanjkanju domače tovrstne literature bo dragocen pripomoček vsem tistim, ki poskušajo utirati nova pota za poglobitev religioznega in spokornega duha v mladini.

Rafko Valenčič

Franz Böckle — Josef Köne, **Rapporti prematrimoniali**. Situazione nella gioventù studentesca, Brescia (Queriniana) 1969, 100 str.

Izvirnik pričujoče knjige je napisan v nemščini in je izšel pod naslovom **Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe** pri založbi Matthias-Grünwald (Mainz 1967). Avtorja knjige sta priznani moralist F. Böckle ter zdravnik in svetovavec v zakonskih vprašanjih J. Köne. Čeprav je knjiga namenjena predvsem vprašanju predzakonskih spolnih odnosov med študentsko mladino — to posebej velja za njen drugi del — vendar prinaša toliko občevaljavnih moralnih, vzgojnih in splošno antropoloških gledišč, ki so veljavna tudi pri vzgoji mladine na splošno. Zaradi tega in zaradi ostrine, s katero se to vprašanje postavlja danes, bo knjiga vsekakor dragocen pripomoček duhovniku kot vzgojitelju, vodniku in spovedniku mladega človeka in kristjana. Posebna vrednost knjige je v tem, da ne postavlja najprej trditev ali načel, ki jih je treba za vsako ceno dokazati in ohraniti; tudi ne rešuje vprašanja z alternativnim odgovorom: to je dovoljeno ali to ni dovoljeno; pač pa skuša z analitično metodo prikazati bistvo ljubezni, njeno rast, vrednost in vlogo v razvoju človekove osebnosti.

Moralist F. Böckle je dal svojemu prispevku naslov »Etos ljubezni« (5 do 53). Avtor izhaja iz Avguštinovih besed: »Dilige et quod vis fac.« Toda kaj je ljubezen? Avguštinovo besedo je treba razumeti ne kot neko »dovoljenje« ali neko »dopustitev«, marveč kot osebno zavzetost in dejavnost. Ljubezen namreč ni čustvo in ne želja. »Ljubezen je dejanje najvišje vrste in se zato nenehno uresničuje prav po dejanjih« (9). Evangelij postavlja zapoved ljubezni kot vrhovno moralno normo. Ljubezen je namreč merilo za presojanje starozaveznih zapovedi v novi zavezi. Kristus postavlja nasproti legalistični morali moralo ljubezni. Najpopolnejša ljubezen je Bog sam, ki se nam kot ljubezen tudi razodeva in v tej ljubezni se moramo med seboj ljubiti. Bog nas ljubi v Kri-



stusu (prim. 1 Jan 4, 10), Kristus pa nas ljubi ne le kot Bog, ampak tudi kot človek, v telesu človeka. Zato ljubezen ni le nekaj nadčloveškega, ampak je človeška, je razumljiva, je človeku blizu, je zemeljska in hkrati božja, prevzema duha in telo. Vendar je treba razlikovati *eros* in *agápe*. Med njima je odnos, kakršen je med naravo in milostjo: *agápe* ne uničuje *eros*a, ampak ga očiščuje in dviga. *Agápe* je namreč božja moč v človeku, je sposobnost ljubiti tako, kakor nas Bog ljubi. Ta ljubezen se uresničuje prek popolnega darovanja in žrtve za drugega. Takšna ljubezen preoblikuje človeka; to pomeni živeti »v Kristusu«, živeti »po Duhu«.

Sveto pismo torej ne postavlja nekega nasprotja med moralno normo in ljubeznijo, marveč oboje povezuje.

Kakšno vlogo ima ljubezen v spolnih odnosih? Razodetje in zgodovina (etnologija) govorita, da v tem pogledu ni nikjer mogoče zaslediti anarhije. Vedno obstajajo neke norme, ki ščitijo posameznika in skupnost. Razodetje še posebej govori, da je različnost spolov od Boga hotena. Človek kot duhovno-telesno bitje je ustvarjen po božji podobi. Vsako namigovanje na neko dualistično počelo je torej odveč. Mož je ustvarjen za ženo in žena za moža; oba se med seboj dopolnjujeta. Odnosi Bog — človek se nadaljujejo v odnosih človeka do sočloveka. Stara zaveza postavlja spolnost v službo rodú, naroda; nova zaveza pa ji daje globlji osebnostni pomen, zato Kristus zahteva nerazveznost in enotnost zakona, zvestobo v življenju in celo v mislih. V zakramentu svetega zakona se prek človeškega »da« izraža tudi božji »da«.

Takšno osebnostno vrednotenje spolnosti prihaja danes vedno bolj do izraza. Spolnost ni samo neka danost, ampak je tudi zmožnost, je neki potencial, ki človeka usmerja k sočloveku, v njem ustvarja odprtost za sočloveka, ustvarja odnos *jaz — ti*. Ker pa je ta nagon v sebi labilen, je toliko bolj potreben močnega in zrelega vodstva. Prav to človeka sili k večji odgovornosti in ustvarjanju zdravih medčloveških odnosov.

Kako naj mlad človek vodi in usmerja spolnost pred zakonom? Krščanska tradicija je vedno poudarjala vrednost čistosti. Izraz sam ni vedno deležen pravega razumevanja, saj za nekatere pomeni neki strah ali potlačenje spolnosti. Čistost pa dejansko ne pomeni beg pred spolnostjo, ampak pravilno usmerjanje in obvladovanje tega nagona, pravilno vključevanje spolnosti v človekovo osebnost. To seveda velja tudi za druge človekove nagone. Le ljubezen je ob pomoči božje milosti zmožna pravilno usmerjati človekove nagone, tudi spolni nagon. Zdržnost od spolnih dejanj še ne pomeni čistosti. Le-ta zahteva ne samo samoobvladovanje, ampak preraščanje samega sebe, se pravi človeka naredi sposobnega drugega ljubiti. Le tako pojmovana čistost je pogoj za srečno življenje v zakonu in v celibatu. Ta moment je vredno upoštevati pri raznih zablodah (npr. masturbaciji), ko se mlad človek znajde v nekem začaranem krogu, iz katerega bo našel izhod le tedaj, ko bo samega sebe prerastel, ko se bo pravilno usmeril v razumevanje in ljubezen do sočloveka.

Spolnost dobi svoj popoln izraz v spolnem dejanju. To dejanje je znamenje edinosti, medsebojne ljubezni in globljega medsebojnega spoznanja. Iz tega dejanja izvira duhovna in fizična plodovitost, obogatnje. Spolno dejanje namreč pomeni popolno darovanje osebe osebi, zato je nekaj nepreklicnega, ne da se več vzeti nazaj. Ljubezen zahteva vse, vsega človeka. Vse te zahteve so v polnosti uresničljive samo v zakonu. Pred zakonom ali zunaj zakona je namreč nemogoče darovati se s polno odgovornostjo in brez slehernega pridržka. Krščanska ljubezen zahteva iskreno notranjo pripravljenost, da se v polnosti uresniči zapovedi ljubezni. Če torej ljubezen tako jemljemo, potem »vsak predzakonski ali izvenzakonski spolni odnos je in ostane zgrešen in ga ni mogoče opravičevati pod nobeno pretvezo...« (47).

Krščanski etos zahteva, da človek v svojem življenju upošteva božji načrt glede uresničitve zapovedi ljubezni. Prav tako je treba upoštevati tudi dosežke antropologije, ki pomaga h globljemu razumevanju človeka samega. Z druge strani zveza med dvema človekoma ne more ostati le njuna domena, saj ima tudi socialno razsežnost. Zato je družba vedno postavljala pravila, ki so urejevala zakonsko zvezo. Ta pravila so bila v posameznih zgodovinskih dobah dokaj različna, vedno pa so izražala skrb družbe za svoje člane in za vso skupnost.



Tako je že rimsko pravo upoštevalo, da zakonsko zvezo ustvarja volja živeti v zakonu in ne morda spolno dejanje.

Ob koncu F. Böckle rešuje še dve vprašanji. Prvo vprašanje zadeva čas poznanstva med fantom in dekletom: kakšno vrednost ima ta čas, katere oblike intimnosti so zanj nekaj dobrega? Ker je to šele čas priprave na zakon, je seveda samo spolno dejanje izključeno. Zakon je »consummatio«, spolno in nepreklicno darovanje dveh oseb, čas pred zakonom pa je »praeparatio« k temu. Seveda se v tem pripravljalnem času javlja in raste erotično-seksualna privlačnost. Toda prav v obvladovanju nagona raste medsebojno spoštovanje, ki je tako važno za poznejše popolno darovanje. Zaročenca morata z vso mero odgovornosti iskati pot, ki jima bo pomagala k resnični pripravi za poznejše zakonsko življenje.

Drugo vprašanje pa zadeva poroko v sili. Zakonik cerkvenega prava predvideva (can. 1098) možnost sklenitve poroke brez duhovnika, vendar pred dvema pričama, če ni mogoče priti do duhovnika v roku enega meseca. Avtor se sprašuje, ali ne bi bilo mogoče to pravilno aplicirati tudi v primerih, ko gre bolj za neko moralno in ne samo fizično nezmožnost priti do duhovnika, npr. v primeru dveh študentov, ki sta na zakon pripravljena in jima le neka zunanja sila (s strani staršev, ki bi jima odrekli svojo pomoč) brani skleniti zakon pred vso skupnostjo.

Zdravnik in svetovavec v zakonskih vprašanjih J. Köne govori o odnosih med študentsko mladino v času pred poroko (57—100). Avtor se pri tem ne omejuje samo na medicinsko področje, saj nas takoj opozori tudi na nekatera sociološka, psihološka in ekonomska vprašanja, ki so s tem v zvezi. Študentska mladina je namreč v nekem izjemnem položaju z ozirom na svoje vrstnike, ki so v tej dobi že sredi življenja: imajo svoj poklic, ekonomsko samostojnost in tudi večjo odgovornost zaradi socialnega položaja. Študentska mladina pa nasprotno uživa neko večjo svobodo zaradi okolja, v katerem živi, in mnogim je prav to v škodo. Upoštevat je treba tudi splošno znano dejstvo, da današnja mladina spolno prej dozori kot nekdanja. Vsi ti dejavniki močno vplivajo na življenje študentske mladine in v nekaterih primerih povzročajo resne psihosomatične težave. Avtor posebej obravnava vprašanje masturbacije, spolnega izživljanja in nezdravega gledanja na spolnost, kar ima lahko večje ali manjše posledice za poznejše zakonsko življenje. Posebno to velja za primere, ko je bila spolnost frustrirana, se pravi, da je bila le sredstvo za uživanje brez slehernega ljubezenskega odnosa. Nevarnost je, da se takšna frustracija nadaljuje tudi v zakonskem življenju, ko eden ali tudi oba partnerja doživljata spolnost kot nekaj manjvrednega, ponižujočega, zabranjenega. Za dekle je to še veliko večja nevarnost ko za fanta. V vseh teh primerih mladina doživlja spolnost kot nekaj manjvrednega, ponižujočega, zabranjenega. Za dekle je to še veliko pravilno vrednotiti. Vsekakor je naloga ne samo teologije, ampak tudi drugih znanosti, — antropologije, medicine, psihologije, pedagogije in sociologije, — da posredujejo mlademu človeku pravičen pogled na spolnost.

Čas pred sklenitvijo zakona naj bo za zaročenca čas preizkušnje in priprave. Prav v tem je posebnost, specificum tega časa. »Samo na ta način se bosta mogla oba partnerja po času preizkušnje popolnoma svobodno odločiti za zakon« (83). Ta svoboda v odločanju je za zaročenca izredne važnosti. Zahteva, da se nobeden izmed partnerjev ne sme zapreti v mali svet dveh; zahteva, da se zaročenca vzdržita dejanj, ki so lastna le pravemu zakonskemu življenju. Prav predčasno spolno življenje zaročenca veže, da se »morata« vzeti in tako zmanjšuje njuno dokončno in popolnoma svobodno odločitev. Zlasti je ta svoboda okrnjena, če že pričakujeta otroka. Tudi v tem primeru ni nobene »moraš«, ne za fanta in ne za dekle, čeprav morata sprejeti vse socialne obveznosti za otroka, ki se bo rodil iz te zveze.

Zaročenca doživljata medsebojno privlačnost na raznih ravneh, na duhovni in na telesni. Kje je meja v raznih zunanjih izrazih te ljubezni? Avtor citira V. E. Gebattel-a, ki pravi: »Ne moralka, ampak ljubezen ustvarja spolno rezerviranost, ljubezen, ki edina more dati smisel in duha spolnemu nagonu« (86). Tudi čas poznanstva mora imeti neko mejo, kajti tako prekratka kakor tudi predolga doba poznanstva ni v korist zaročencema. Prav v študentskem življenju pa sta ta dva ekstrema dokaj pogosta. Dobri kolegijalni odnosi, zlasti pa pre-

vzem skupnega dela (karitativnega, socialnega ipd.), morejo v marsičem pomagati, da bodo odnosi med študentsko mladino normalni in zdravi.

Avtorjema je vsekakor treba dati vse priznanje, da sta se lotila zahtevne in v današnjem času tako pereče teme. Dela sta se lotila z veliko mero odgovornosti in resnosti izogibajoč se kakršne koli pavšalne sodbe. Prav zaradi tega bo knjiga dobrodošla duhovnikom in vzgojiteljem mladega rodu.

Rafko Valenčič

Ivan Fuček, »Krščanstvo bez vjere?«, Zagreb 1971.

Jezuitski pater Fuček z Jordanovca v Zagrebu v tej knjižici razglablja o veri mladih. Knjiga vsebuje 16 meditacij za mlade, predvsem študentsko mladino, ki jih je avtor te knjižice imel v župniji Brezmadežnega Srca Marijinega med mladinskimi mašami. Snov je tako izoblikoval, da je hkrati govoril mladim kristjanom različnih kategorij. Profesor Esad Cimić je namreč prišel na osnovi anket do spoznanja, da obstojajo štiri kategorije mladih kristjanov, in le ena od teh bi se lahko štela kot »elita mladih vernikov«. Avtor se je v svojih meditacijah oziral na vse štiri kategorije, ne da bi to mladim dal čutiti.

V prvi meditaciji »Pred problemom vere nekoč in danes« pisatelj primerja davno preteklost, ko so naši predniki sprejemali novo vero — krščanstvo, z našim časom. Sprašuje se, kakšne duhovne probleme so morali naši predniki reševati, preden so se oklenili nove vere. Za nas bi bilo to nadvse zanimivo in tudi koristno, če bi vedeli, kako je bilo takrat. Najbrž tudi niso bili čisto brez problemov. Ljudje si namreč različno zastavljajo vprašanje o smislu življenja. Da je tako, je navadno zato, ker so različne okoliščine, v katerih žive in jim navadno prav te okoliščine krojijo miselnost. A vera je tudi danes kakor žarišče, v katerem se edino lahko uspešno rešujejo vsa življenjska vprašanja, ki tudi danes pretresajo človeštvo.

V drugi meditaciji »Stališča pred vprašanjem vere« nas pisatelj uvaja v zelo zamotano vzdušje verujočega človeka naših dni. Verujoči človek sodobnosti kakor da ni več zadovoljen z zanesljivostjo razodete vere in skuša vse ponovno utemeljiti. Avtor pri tem navaja tri velike nemške teologe: Karla Adama iz polpretekle dobe in dva sodobna teologa, Josepha Ratzingerja in Karla Rahnerja. Vse to bi se morda dalo primerjati temeljitemu snaženju zaprašene in zadušljive sobe. Potrebno jo je prezračiti. Ko bo to storjeno, bo spet vsaka stvar prišla na svoje staro mesto. S tako razlago bi lahko bili povsem zadovoljni, kajti s tem se resnično temelji razodete vere ne načenjajo. Morda je preplah pri nekaterih le malce prehud. Svojo vero moramo namreč neprenehno krepiti, da bomo ustvarili tisto blagodejno atmosfero, v kateri se da dihati s polnimi pljuči, da bomo lahko »delali in živeli kot polnoletni kristjani v tem času in obdobju zgodovine našega odrešenja.«

V tretji meditaciji »Vera v precepu« pisatelj analizira sodobno človeštvo in njegov odnos do vere. Priznati moramo, da bi mnogi moderni ljudje radi imeli neko vero, toda ne takšno kot so jo imeli njihovi predniki. Če bi bila vera le produkt človeka, potem bi ne bilo težav, kajti človek bi lahko tisto, kar je sam ustvaril, tudi poljubno spreminjal. Ker pa gre tu za od Boga razodeto vero, je pa to dosti težavnejše. Morda tudi danes mnogi služabniki oltarja dajejo pri svojih nastopih vtis, da so le klovni na pozornici, ne toliko zaradi svojih starinskih oblačil, ampak predvsem zato, ker njihov nastop ne prepričuje. Ne prepričuje pa zato, ker njih vera in govorjenje ne izraza, vsaj ne zadosti, njih doživljanje vere, ampak se bolj kaže v luči neke gotove naučenosti. Tu se morajo duhovniki sami resno zamisliti: Ali vem, kaj se to pravi biti služabnik oltarja? In tam, kjer se to da, zakaj ne bi govoril jezik bolj sprejemljiv in razumljiv? Vsekakor kar je božjega, tega tudi danes ne bi mogli in ne bi smeli spreminjati. Božje je le božje!

V četrti meditaciji »Nad prepadom usodne alternative« nas pisatelj uvaja v najtežji duhovni boj, ki ga morajo nekateri izbojevati, ko imajo občutek, da se od vseh, celo od Boga, zapuščeni. Nekaj podobnega lahko beremo tudi

v Bernanosovem »Dnevniku župnika«. Celo nekateri svetniki niso bili pred te preizkušnje obvarovani. Pisatelj navaja kot zgled jezuitskega mučenca Izaka Joguesa in Terezijo iz Lisieuxa. In kaj je razočarani apostol Pavel na Aeropagu v Atenah spoznal? Spoznal je, da »vera ni za vsakogar« (2 Tes 3, 2). Nimajo namreč vsi vere, ker za vero je potrebna določena dispozicija in iskrenost.

V peti meditaciji »Prostor, kjer se stikata dve usodi«, pisatelj rešuje problem negotovosti in dvoma v modernem človeštvu. Pravim, da ga rešuje, da ga rešuje, a ga ni rešil, ker problem obsega ogromne razmere. Usodi sodobnega vernika in nevernika nista daleč vsaka sebi. Nekje stopata celo z roko v roki. Zato se veren človek naših dni ne sme izločiti iz svojega ambienta, ampak mora z njimi sodoživljati sedanjost in soustvarjati prihodnost. Če vernika muči dvom, s tem ni rečeno, da nevernik nima dvomov. Vedno znova se lahko v njem oglašajo klic: Kaj pa če je resnica le tam? Če kdo iz vere preide v nevero, s tem ni rešen negotovosti. Tam ga bo zajela morda še večja negotovost. Kako potrebno nam je torej prositi Boga za utrditev lastne vere. Preden jo bomo mogli drugim posredovati, jo bomo morali najprej v sebi dovolj utrditi.

V šesti meditaciji »Avantura iz vidnega v nevidno« pisatelj analizira indijski film »Prijateljstvo«, v katerem dva mlada Indijca, oba invalida, eden slep in drugi kruljav, uresničujeta v življenju občudovanja vredno etiko. Čeprav nista kristjana, pa vendar razodevata toliko evangeljskega duha. Ali je to le naravna religioznost, ali pa je to resnični dar Boga dvema mladima, potem takem pa prava vera? Vera je vedno dar božji in z religioznostjo le delno sovpada: Vera je kot realnost v svetu v pravem smislu avantura. Pri tem gre za velike reči in vprašanje je, ali se tega doobra zavedamo?

Sedma meditacija ima naslov: »Vzori in pričre vere«. V tej meditaciji nam pisatelj predstavi dva odlična mladeniča, ki sta oba mlada umrla. To sta redovnik pasionist Gabrijel od Žalostne Matere Božje in španski športni napovedovalec Evaristo Ramos. Bog ima svoje načrte z vsakim človekom. Zato se je treba prepustiti božjemu vodstvu. Naše spoznanje je omejeno, zato se moramo z nemajhnimi napori prizadevati, do bi vedno globlje prodrli v skrivnosti božjih načrtov. Čimbolj so čudne poti, po katerih nas Bog vodi, tem zanesljiveje je, da smo res na pravi poti. Vzoren kristjan bo le tisti, ki bo svoje življenje spremenil v življenje pristne in doživete vere.

V osmi meditaciji pisatelj govori o trojnem pohujšanju krščanske vere. Že sveti Pavel govori o nespameti križa. Tudi danes se ta stara preizkušnja vedno znova ponuja verujočim, zakaj tudi nekaterim vernim je postalo krščanstvo kot stvarnost pravo pohujšanje. Nekateri teologi se močno trudijo, da bi to trojno pohujšanje premagali in da bi sodobno krščansko vero uskladili s svetom, v katerem sodobni kristjan živi. Toda ali je to prav? Ali ni bil tudi Kristus svojčas v pohujšanje mnogim? Resničnost se namreč ne meri po priljubljenosti, ampak po pristnosti.

Deveta meditacija ima naslov: »Vera pred pojavom historizma«. V tem poglavju pisatelj meditira o razvojni poti človeške miselnosti, o razvoju od metafizičnega gledanja na svet do prirodnoznanstvenega gledanja na svet. Descartes in Vico sta začetnika tega velikanskega duhovnega obrata. Človek je zapustil ocean metafizičnega razmišljanja kot nekaj negotovega in se obrnil vidnemu svetu in svojim delom. Vico je celo trdil, da človek z vso gotovostjo lahko spozna le svoja dela, ki jih je sam ustvaril, vse drugo je izven kategorij njegovih umskih sposobnosti. Tako je Vico postal začetnik novega znanstvenega sveta, zgodovina pa je postala kraljica vseh ved, ker vse panoge skuša razložiti, povezati in usmerjati. Tako smo sedaj dejansko v obdobju znanstvenega historizma. Kar je nekoč sv. Bonaventura predvideval, se je zares zgodilo. Enotna slika sveta, ki sta ga platonizem in avguštinizem predstavljala, se je razbila. Zato se je Bonaventura tako odločno bojeval zoper aristotelizem, ki se je vedno bolj uveljavljal v poznem srednjem veku.

V deseti meditaciji »Brezupnost zaradi nadvlade tehnike«, pisatelj razčlenjuje nemir sodobnega sveta, ki se razodeva v najrazličnejših kontestacijah. Resno besedo o tem je spregovoril tudi kardinal König leta 1970 v Zagrebu, ko je bil počeščen s častnim doktoratom zagrebške teološke fakultete. Splošna nervoza zlasti v vrstah mladih se iz leta v leto stopnjuje, tako da vse skupaj



zares postaja zaskrbljujoče. Ali bo morda tudi v tem imel prav preroški duh Dostojevskega, ki v blodnjah Razkolnikova v »Zločinu in kazni« napoveduje splošno uničenje človeštva in njegove tehnike, ker je nek skrivnosten bacil načel možgane človeka in se vsak ima za najpametnejšega. Le izbranci bodo rešeni in ti bodo začeli novo ero človeštva. Danes nihče ne ve, kako bo jutri. Historizem vedno bolj nadomestuje tehnicizem po načelu: »verum quia facientum« — resnica je, kar se da narediti. Moderni ideologi ne premišljujejo toliko o svetu, ampak se bolj ukvarjajo z idejami, kako bodo ta svet do temeljev spremenili. Ze se vidijo obrisi obdobja, ki ga eni že razglašajo za obdobje kibernetike. V tej novi dobi se lahko porodi novi Bog — stvarnik novega sveta. In če je človek ustvaril ta novi svet — potem bo to pač človek. V tem obdobju je lahko Bog razodetja le še »mrtvi Bog preteklosti«. In kaj bo na vse to odgovorila razodeta vera? Nekateri teologi že poskušajo uskladiti razodeto vero z nastajajočo novo situacijo v svetu. Toda pisatelj meni, da je novi obrat v zgodovini človeštva prav tako minljiv, kot so bila tudi prejšnja obdobja in da mora zato razodeta vera ostati superiorna tudi nad novim nastajajočim svetom. Brezupnost naših dni ne sme uničiti našega prepričanja, da Kristusova kri ni bila zaman prelita.

V enajsti meditaciji »Realna opora vere« pisatelj govori o tem, kako je Bog sam zaslomba vere. Opisuje smrt očeta mladega skeptika, ki ga je Sienkiewicz opisal v svojem romanu »Brez dogme«. Veličastna je smrt tega starčka, a sinu kljub temu ne pomaga iz duhovne zagate. Vera je namreč dar božji, ki ga mora biti človek vreden. Zato se motijo tisti, ki menijo, da lahko vero predelaš, kakor hočeš in jo tako posodobljeno položiš pred moderne skeptike. Vse to ne bo pomagalo, da bi skeptik prenehal biti skeptik. Bolj kot umsko modrovanje je za vero potrebna milost in molitev.

V dvanajsti meditaciji, ki ima naslov »Način krščanskega verovanja«, pisatelj analizira dramo francoskega pesnika Paula Claudela »Oznanjenje«. Ta drama je predvsem simbolična in starejša hči Anne Vercorsa Violaine je posebljenje Kristusa v svetu. Čeravno pri krščanskem verovanju gre brez dvoma tudi za osebno dejanje, je vendar v biti to verovanje sprejemanje največjega daru iz božjih rok, sprejemanje lastnega smisla v življenju. Krščansko verovati potemtakem pomeni priznati prvenstvo nevidnega nad vidnim svetom.

V trinajsti meditaciji »Značilnost krščanske vere« pisatelj meditira o božjem klicu, ki bi ga moral vsak kristjan slišati v svoji duši in nanj dati svoj osebni odgovor. Mnogi ta klic preslišijo, morda celo mnogokrat v svojem življenju, a Bog ne neha klicati. Za vse nas je nevarnost, da nas zemsko življenje prevzame in pozabimo na Boga na križu, pozabimo tudi na to, da je tudi življenje samo križ, pozabimo, da se samo po poti križa prihaja k neminljivi slavi. Kakšna nesreča za nas, če bi ugasnila tudi zadnja iskra zveličavne vere!

V zadnjih treh meditacijah pisatelj obravnava vero kot eksistencialno spreobrnjenje, vero kot dar božji in vero kot življenje s Kristusom. Prav za prav je o tem spregovoril že v prejšnjih meditacijah, le da se je sedaj še enkrat vrnil tem trem postulatam krščanske vere. Živeti polnost Kristusovega življenja se pravi krščansko živeti. Razvijati v sebi življenje milosti se pravi hoditi za Kristusom, poslušati Kristusa, posnemati Kristusa.

Knjižica avtorja iz družbe Jezusove posrečeno obravnava vsa ta eksistencialna vprašanja krščanstva in je zato za mlade kristjane priločenik v modernih previranjih naših dni, za mlade ateiste pa je knjižica lahko opomin in vprašaj: »Kaj pa če je resnica le tam?«

Wilko Solinc



|   |         |
|---|---------|
| Oražem France, Evharistija v luči sv. Trojice . . . . .               | 158—166 |
| Die Eucharistie im Lichte der hl. Dreifaltigkeit . . . . .            | 166     |
| Le mystère eucharistique à la lumière du mystère trinitaire . . . . . | 166     |
| Oražem France, Kontemplativno in aktivno življenje . . . . .          | 167—174 |
| Kontemplation und aktives Leben . . . . .                             | 175     |
| Vie contemplative et vie active . . . . .                             | 175     |

**Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):**

|   |         |
|---|---------|
| Izjava kongregacije za verski nauk glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presv. Trojice zoper nekatere nove zmote, Anton Strle . . . . . | 177—181 |
| Dogmatičnost krščanstva po gledanju F. W. Foersterja, Anton Strle . . . . .   | 182—185 |
| 4. narodni kongres italijanskih teologov-moralistov, Rafko Valenčič . . . . .   | 185—186 |
| Pomen osebnega doživetja Boga za človekovo vernost, Anton Nadrah . . . . .  | 186—190 |

**Ocene (Recensiones):**

|  |         |
|--|---------|
| J. H. Walgrave — E. Brutsaert, Un salut aux dimensions du monde, Anton Strle . . . . . | 191—194 |
| Maria, Tome VIII, (H. du Manoir), Anton Strle . . . . .                                | 194—195 |
| Günther Weber, Zwanzig Bussfeiern mit Kindern, Rafko Valenčič . . . . .                | 195—197 |
| Franz Böckle — Josef Köne, Rapporti prematrimoniali, Rafko Valenčič . . . . .          | 197—200 |
| Ivan Fuček, »Krščanstvo bez vjere?«, Vilko Šolinc . . . . .                            | 200—202 |

